



Trivium

Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften

8 | 2011

Traductions et transferts des savoirs dans l'espace euro-méditerranéen à l'époque médiévale

Zwischen Islam und lateinischer Christenheit: das Werk des Philosophen, Religionsmannes und Juristen Averroes

Jacques Langhade

Traducteur : Andreas Pfeuffer



Éditeur

Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme

Édition électronique

URL : <http://trivium.revues.org/3917>

ISSN : 1963-1820

Référence électronique

Jacques Langhade, « Zwischen Islam und lateinischer Christenheit: das Werk des Philosophen, Religionsmannes und Juristen Averroes », *Trivium* [Online], 8 | 2011, online erschienen am 16 Mai 2011, abgerufen am 06 Oktober 2016. URL : <http://trivium.revues.org/3917>

Ce document a été généré automatiquement le 6 octobre 2016.



Les contenus de la revue *Trivium* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Zwischen Islam und lateinischer Christenheit: das Werk des Philosophen, Religionsmannes und Juristen Averroes

Jacques Langhade

Traduction : Andreas Pfeuffer

NOTE DE L'ÉDITEUR

Wir danken Jacques Langhade und den Presses Universitaires de Lyon für die freundliche Genehmigung, diesen Artikel zu übersetzen.

- 1 Staunen darf man durchaus über das Schicksal des Averroes zu seinen Lebzeiten wie auch über sein Fortwirken nach seinem Tod. 1128 in Córdoba geboren, verstarb er 1198, nachdem er gegen Ende seines Lebens zeitweise in Ungnade gefallen war. Auf sämtlichen Gebieten des Wissens hatte er indes eine bemerkenswerte geistige Tätigkeit entfaltet, sei es in der Medizin mit den *Kulliyāt*, in den Naturwissenschaften, der Philosophie, dem Recht mit der *Bidāya* oder in der Theologie. Darüber hinaus hatte er ansehnliche Ämter inne. Und doch fiel Córdoba, wo er seiner philosophischen, naturwissenschaftlichen und juristischen Tätigkeit nachgegangen war, im Jahre 1236, also weniger als vierzig Jahre nach seinem Tod, im Zuge der »Reconquista« in die Hände der Christen. Zwölf Jahre später, 1248, war Sevilla an der Reihe. Dort hatte er das Amt des Richters ausgeübt. Das geistige, wissenschaftliche und kulturelle Leben von al-Andalus war in der Folge auf das Königreich Granada beschränkt, das sich noch zweieinhalb Jahrhunderte halten konnte, ohne jedoch die gleiche Ausstrahlung entfalten zu können wie die beiden eben genannten Metropolen. Jenseits der Straße von Gibraltar sollte die Almohaden-Dynastie, bei der Averroes durch Ibn Ṭufail eingeführt worden war und deren Herrscher viel zur Förderung seiner philosophischen Tätigkeit getan hatten, nicht lange überdauern. Sie erhielt mit der Einnahme von Marrakesch durch die Meriniden 1269 ihren Gnadenstoß.

Im Osten hatte Bagdad zwischenzeitlich der Belagerung durch den Mongolenherrscher Hülegü nicht mehr standhalten können. Der Kalif wurde am 10. Februar 1258 getötet, und Bagdad wurde wieder zu einem kleinen Marktflecken. Damit war das Ende einer Metropole gekommen, die eine so gewaltige kulturelle und wissenschaftliche Strahlkraft besessen hatte. Kaum sechzig Jahre waren seit Averroes' Tod vergangen.

- 2 Wir kommen nicht umhin, auf die Zeitgleichheit dieser beiden Niedergänge hinzuweisen und uns zu fragen, warum Averroes bei den Arabern über lange Jahrhunderte hinweg bis in die Moderne hinein in Vergessenheit geraten war, warum sein Einfluss sich sehr rasch nur auf die lateinische Welt begrenzte und mit der aristotelischen Philosophie assoziiert wurde, bevor er mit dem 19. Jahrhundert seine volle geistige Statur wiedererlangte. Die eben erwähnten politischen Umstände und Ereignisse können erklären, dass im Orient und in al-Andalus die vordringliche Sorge der Araber während dieser turbulenten Zeiten nicht der Wissenschaft und Philosophie galt. Zu berücksichtigen sind aber auch die Beschaffenheit seines Werkes und dessen Überlieferung, von denen wir einige Aspekte im Folgenden nachzeichnen möchten.

Die Blütezeit der Übersetzungstätigkeit

- 3 Averroes wurde in eine Gesellschaft hineingeboren, in der die im damaligen al-Andalus lebenden drei großen Gemeinschaften, die muslimische, die jüdische und die christliche, einen regen kulturellen und geistigen Austausch pflegten. Sie lebten, je nach Zeit und Ort, in mehr oder weniger großer Harmonie miteinander, und das in einem Umfeld des Kampfes zwischen zwei Machtpolen, jenes der schon seit mehreren Jahrhunderten dort niedergelassenen Muslime und jenes der Christen, die um die Ausweitung ihres Einflussbereichs bemüht waren. Ungeachtet all dessen gab es zahlreiche Kontakte und Austauschbeziehungen. Für eine erste Generation von Übersetzern stehen in den Jahren 1130 bis 1150 – zugleich die Kindheits- und Jugendjahre von Averroes – vor allem Johannes von Sevilla und Hermann von Kärnten. In der von den Christen im Zuge der »Reconquista« 1085 zurückeroberten Stadt Toledo entwickelte sich eine rege intellektuelle Tätigkeit während des Episkopats von Johannes von Toledo (1152–1166), einer Zeit, die sich mit derjenigen der Abfassung von Averroes' ersten Arbeiten zu Aristoteles, den *compendia* bzw. den kleinen Kommentaren (1158–1160), deckt. In erster Linie diesem Prälaten war die Übersetzung von Avicennas *De anima* gewidmet, und ab der Mitte des 12. Jahrhunderts machten die in Toledo wirkenden Übersetzer die Stadt zu einem der wichtigsten Vermittlungszentren des wissenschaftlichen wie philosophischen Erbes der Griechen und Araber.
- 4 Die Tätigkeit dieses Übersetzungszentrums ist recht gut dokumentiert, insbesondere die Methode, die angewandt wurde, wenn der Übersetzer für die Übertragung vom Arabischen ins Lateinische auf einen meist jüdischen oder mozarabischen Vermittler zurückgriff, der zwar das Lateinische nicht gut beherrschte, dafür aber das Arabische und die hispanoromanische Vernakularsprache. Von diesen Übersetzern hatten es manche zu großer Bekanntheit gebracht. Der bedeutendste unter ihnen war unbestritten Gerhard von Cremona, dem heute 87 Übersetzungen zugeschrieben werden – weit mehr also als die von seinen Schülern bezeugte Zahl von 71. Er starb im Jahr 1187, nachdem er Werke von Aristoteles und dessen Kommentatoren ebenso wie von Archimedes, Euklid, Ptolemaios, Hippokrates und Galen, al-Kindī, al-Fārābī, Avicenna und vielen anderen übersetzt hatte. Weitere Übersetzer seien genannt, die bei manchen Gelegenheiten auch

zusammenarbeiteten, so etwa mit Dominicus Gundisalvi: zum einen der Jude »Avendauth« (Abraham ibn Daud) bei der Übersetzung von Avicennas *De anima*, zum anderen »Meister Johannes«¹ (möglicherweise ein Mitglied des Domkapitels von Toledo) bei der Übersetzung von al-Ġazālī und Ibn Gabirol.

- 5 Ihr Werk wurde im 13. Jahrhundert fortgesetzt: vor 1220 von Michael Scotus (gestorben vor 1236) und um 1250 durch Hermann den Deutschen. Der Erstgenannte begab sich, nachdem er seine Tätigkeit als Übersetzer vom Arabischen ins Lateinische in Toledo aufgenommen hatte, nach Neapel, wo er sich wohl zwischen 1225 und 1230 an die Übersetzung der Werke des Averroes machte. Es ist aber durchaus möglich, dass manche Aristoteles-Kommentare des Cordobesen schon früher bekannt waren, wenn man den Zeitpunkt ihrer Fertigstellung (etwa vierzig Jahre vorher) und die in al-Andalus, dann in Neapel, Rom oder Oxford gegebenen Verbreitungsmöglichkeiten bedenkt. Wie dem auch sei, auf der Liste der lateinischen Manuskripte mit Kommentaren des Averroes zu den Werken des Aristoteles nehmen die Übersetzungen des Michael Scotus einigen Raum ein. Man rechnet ihm den großen Kommentar zur *Physik* (Nr. 105)², den großen Kommentar zu *De Caelo* (Nr. 106), den mittleren Kommentar zu *De Generatione et corruptione* (Nr. 109), den mittleren Kommentar zum vierten Buch der *Meteora* (Nr. 110), den großen Kommentar zu *De anima* (Nr. 111), das Kompendium der *Parva naturalia* (Nr. 112–115), mit geringerer Wahrscheinlichkeit auch das Kompendium des *De Partibus animalium* (Nr. 116–119) und den großen Kommentar der *Metaphysik* (Nr. 126) zu. Wir haben damit eine nicht zu unterschätzende Anzahl von bedeutenden Werken des Stagiriten, zu denen es von Averroes erstellte Kommentare gibt.³
- 6 Hermann der Deutsche (gestorben 1272) übersetzte um die Mitte des 13. Jahrhunderts den mittleren Kommentar zur *Rhetorik* (Nr. 103) und den kurzen Kommentar zur *Poetik* (Nr. 104), wobei sich Letzterer auf 1256 in Toledo datieren lässt. Übrigens übt Hermann seine Tätigkeit in Toledo aus, was er selbst angibt, indem er seine Übersetzung des mittleren Kommentars zur *Nikomachischen Ethik* (Nr. 127) am 3. Juni 1240 signiert. Die Abfassung des Kommentars durch Averroes datiert er auf »das Jahr 572 nach der Zählung der Araber«, also auf das Jahr 1177. Wir verdanken ihm ebenfalls die lateinische Übersetzung der *Didascalía*, der Einleitung von al-Fārābīs Kommentar zur *Rhetorik* des Aristoteles.⁴

Die Verbreitung der Philosophie des Averroes

- 7 All dies zusammengenommen, können wir das Zirkulieren lateinischer Übersetzungen von Averroes' Kommentaren zeitlich auf den Beginn des zweiten Viertels des 13. Jahrhunderts, ja sogar schon etwas früher ansetzen.⁵ Dem Eintritt Averroes' in den lateinischen Sprachraum war in den sechziger Jahren des 12. Jahrhunderts allerdings eine erneute Verbreitung der Werke des Aristoteles in den intellektuellen und universitären Milieus in Form von lateinischen Übersetzungen vorausgegangen, die meist anhand arabischer Übersetzungen erstellt worden waren. Dies ermöglichte eine Ausweitung der Kenntnis der Texte des griechischen Philosophen über die der Logik gewidmeten Werke hinaus, die ja seit Boëthius bekannt waren. Diese zweite und folgenreichere Einführung des Aristoteles im Abendland bildete den Keim für die Spaltung zwischen den Philosophen und den Theologen. Sie ging freilich nicht ohne Widerstände vonstatten, und so kam es schon im ersten Viertel desselben Jahrhunderts, nämlich 1210 und 1215, nacheinander zu zwei Verurteilungen, zu denen eine umfangreiche Literatur existiert.⁶

Diejenige von 1210 wurde während des Konzils der Kirchenprovinz Sens in Paris unter Vorsitz ihres Erzbischofs Pierre de Corbeil ausgesprochen: *Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto*. Damit stellen sich zwei Fragen: Die erste betrifft die Bezeichnung Naturphilosophie, unter die Historiker wie F. van Steenberghen auch die Metaphysik subsumieren wollen; die zweite betrifft die zur Debatte stehenden Kommentare. In ihrer Gesamtheit schließen die Spezialisten aus, dass es sich hier um die Kommentare des Averroes handelt, es seien vielmehr die von al-Fārābī und Avicenna, um die es hier gehe. Diese Verurteilung und dieses Verbot wurden fünf Jahre später, also 1215, begünstigt durch die Verkündung neuer Statuten im Zuge der Neuorganisation der Universität von Paris durch den päpstlichen Legaten Robert von Courson sowie durch die Verkündung eines neuen Reglements für die philosophische Fakultät, erneuert.

- 8 Die Verbreitung aristotelischen Gedankengutes setzte sich dennoch zwischen 1215 und 1231 fort, wie die Maßnahmen Gregors IX. im Anschluss an den 1229 erfolgten Konflikt bezeugen. In zwei Briefen vom 13. und vom 23. April 1231 nahm der Papst den vorausgegangenen Verurteilungen ihren zwingenden Charakter und richtete eine Kommission ein, die die Texte des Aristoteles revidieren und von möglicherweise enthaltenen Fehlern reinigen sollte, um sie dann wieder in die Unterrichtsprogramme aufnehmen zu können.⁷ Das war ein Eingeständnis, wie weit der Aristotelismus schon eingedrungen war, und zugleich eine Anerkennung seines Nutzens für die geistige Bildung. Von da an nahm die Bewegung nur noch zu. Die Texte des Aristoteles sind in der Folge nie revidiert oder von anstößigen Stellen gesäubert worden, wie das an der Universität von Toulouse ausgesprochene Verbot vom 22. September 1245 vermuten lässt, das die Formulierung Papst Gregors IX., »solange bis diese Bücher überprüft und von jeglichem Irrtumsverdacht bereinigt sind«, erneut aufgreift.⁸ Dennoch sind die Verurteilungen ohne Zweifel dafür verantwortlich, dass bis in die vierziger Jahre des 13. Jahrhunderts die Schriften Aristoteles' zur Metaphysik und zur Physik nur in geringem Maße Teil des Lehrstoffs waren und der Aristoteles-Unterricht in den Schulen sich in erster Linie auf die logischen und ethischen Schriften erstreckte. Doch war damit die Bewegung ins Rollen gekommen, und der Aristotelismus befand sich auf dem Vormarsch. Zu Beginn des Jahres 1252 verkündete die Korporation der Nation der Engländer in Paris ihre neuen Satzungen, in denen sie neben dem Studium der aristotelischen Logik auch noch dasjenige von *De anima*, der Psychologie des Aristoteles, für verbindlich erklärte. Und vor allem verankerte das neue Statut, mit dem das Studium an der gesamten philosophischen Fakultät einer Neuorganisation unterzogen wurde, sämtliche bekannten Werke des Aristoteles einschließlich der Physik und der Metaphysik im Lehrplan. Diese Maßnahmen müssen zweifelsohne als die offizielle Bestätigung eines faktisch bestehenden Zustands angesehen werden, der wahrscheinlich schon seit mehreren Jahren mehr oder weniger offen geherrscht hatte.
- 9 Auch die großen Verurteilungen von 1270 und 1277 stellten kein Hindernis mehr für die Durchdringung des lateinischen Denkens des abendländischen Mittelalters durch den Aristotelismus dar. Dennoch markieren sie eine äußerst bedeutsame Entwicklung, nämlich das Auftauchen von Averroes' Theorien in den von der Verurteilung betroffenen Thesen. Die Verurteilung vom 10. Dezember 1270 zielte auf dreizehn Sätze, die aus dem von Averroes beeinflussten Aristotelismus des Siger von Brabant abgeleitet waren. Dieser Verurteilung war die kleine Schrift Thomas' von Aquin über die Einheit des Geistes mit dem Titel *De unitate intellectus contra Averroistas* vorangegangen, die sich ebenfalls gegen

den Averroismus Sigers von Brabant gewandt hatte. Vermutlich zur selben Zeit verfasste auch Aegidius von Rom seinen *Tractatus de erroribus philosophorum Aristotelis, Avicennae, Algazelis, Alkindi et Rabbi Moysis*, der sich ausdrücklich gegen die arabische Philosophie und den Aristotelismus richtete. Doch war die Ruhe nur von kurzer Dauer. Schon im folgenden Jahr loderten die Konflikte wieder auf, und der Unterricht des Averroismus oder zumindest des heterodoxen Aristotelismus war weiterhin auf dem Vormarsch. Auf den Tag genau drei Jahre nach dem Tod des Thomas von Aquin kam es zur Verurteilung vom 7. März 1277. Die von Etienne Tempier, dem Pariser Bischof, vorgenommene Verurteilung von 219 Irrtümern zielte nicht nur auf den heterodoxen Aristotelismus und die averroistischen Thesen, sondern gleichermaßen auf thomistische Sätze. Sie unterbrach die Karriere des Siger von Brabant, bremste die des Aegidius von Rom und so mancher anderer, und sie hemmte für einige Zeit den Aufstieg des Thomismus. Dafür kam sie den bei den Franziskanern im Kurs stehenden Denkströmungen entgegen. Doch lief sie allzu sehr dem Zeitgeist zuwider und vermochte den Aristotelismus nicht mehr aufzuhalten. Als letzte im Lauf des an intellektuellen Neuerungen so reichen 13. Jahrhunderts ausgesprochene Verurteilung geriet sie schließlich in Vergessenheit.

- 10 Der Einfluss der Philosophie des Averroes auf die lateinischsprachige Welt war also beträchtlich. Während sich Aristoteles über Thomas von Aquin im katholischen Denken festsetzte, überstrahlte Averroes nach und nach all seine arabischen Vorgänger. Und während er für seine heterodoxen Gedanken bekämpft wurde, zog man doch weitgehend alles von ihm heran, was in seinen philosophischen Kommentaren etwas zum Verständnis des Aristoteles beitrug, ohne das man wiederum keinen Zugang zur philosophisch-theologischen Synthese des Thomas von Aquin selbst findet. Es gab aber auch einen rein philosophischen Einfluss des Averroes mit einem richtigen Averroismus im 14. Jahrhundert und den darauf folgenden Jahrhunderten, und das nicht nur in Frankreich, sondern auch in Italien und anderen Ländern. Ein Indiz für diesen dauerhaften und verbreiteten Einfluss in Europa liefert uns die 1483 in Venedig gedruckte wunderschöne lateinische Edition der Werke des Aristoteles: Neben der Werkausgabe des Stagiriten findet sich darin auch der Text der Kommentare des Averroes.⁹ Im gesamten 16. Jahrhundert gibt es immer wieder zahlreiche Ausgaben oder Neuauflagen davon. Daraus wird ersichtlich, wie unzertrennlich der Meister und sein Kommentator in den Augen der Denker der lateinischen Welt geworden waren.

Die religiöse Dimension bei Averroes

- 11 Wir haben mit der Darstellung des Averroes als Philosophen begonnen, weil es aus dem Blickwinkel der westlichen Philosophen in erster Linie diese Eigenschaft ist, anhand deren sich die Nachwelt ihr Bild von diesem großen Denker des muslimischen Westens geformt und bewahrt hat; der Philosoph ist es auch, den der arabische Orient und die islamischen Länder des westlichen Mittelmeers wiederentdeckt und von da an im Blick haben. Das philosophische Denken Averroes' lässt sich freilich nicht von seiner religiösen Dimension trennen, ohne dass es zugleich entstellt wird. Als guter Muslim war Averroes natürlich ein Gläubiger, für den die Philosophie keine abstrakte Gedankenübung bar jeglicher religiösen oder gesellschaftlichen Belange darstellte. Gewiss hat sein Glaube ihm nicht seine philosophischen Überzeugungen diktiert, vielmehr haben sie sich in einem von diesem Glauben geprägten Umfeld entfaltet, ohne mit ihm in Konflikt zu geraten. Man sollte daher den Blick darauf richten, wie manche religiös geprägten Menschen des

lateinischen Abendlandes dieses Vorgehen aufgenommen haben und wie sich für Averroes selbst und in seinen Beziehungen zu seinen muslimischen Mitbrüdern das Verhältnis von Glaube und Philosophie dargestellt hat.

- 12 Die die Lehre betreffenden Verurteilungen von 1270 und 1277 beziehen sich, wie schon gezeigt, nicht nur auf einige Bausteine von Aristoteles' Gedankengebäude, sondern auch auf averroistische Sätze, die wie die des Aristoteles als im Widerspruch zur katholischen Glaubenslehre stehend empfunden wurden. Man kann darin eine Reaktion der religiösen Instanzen auf die Philosophie des Aristoteles und die des Averroes sehen. Die im Jahr 1270 verurteilten Thesen¹⁰ werden zum Teil durch Aegidius von Rom in seinen *Errores Philosophorum* aufgegriffen. Er widmet die drei ersten Kapitel dieses Buches Aristoteles und die beiden darauf folgenden Averroes. Das erste Kapitel stellt die Irrtümer des Aristoteles dar, das zweite fasst sie zusammen und das dritte stellt die Grundannahme dar, der sie entspringen, nämlich die Annahme der »Ewigkeit der Bewegung«, die zu Beginn des ersten Kapitels angeführt worden war.¹¹ Für Aegidius wie für die Kirchenväter und zahlreiche Theologen, darunter der Heilige Bonaventura, ist die Idee einer Schöpfung *ab aeterno* nicht denkbar: Die Welt hatte einen Anfang, und dies ist die einzige Art und Weise, wie sich der Schöpfungsgedanke vernunftgemäß fassen lässt.
- 13 Es bedurfte der Wucht und der geistigen Freiheit eines Thomas von Aquin, um denken zu können, dass Vernunft das Problem der Schöpfung *ab aeterno* oder *ab initio* nicht zu lösen vermag.¹² Es ist auch wenig erstaunlich, wenn Aegidius folgendermaßen das erste der beiden Averroes gewidmeten Kapitel beginnen lässt: »Der Kommentator hat sämtliche Irrtümer des Philosophen bekräftigt, und überhaupt hat er hartnäckiger und mit mehr Ironie, als der Philosoph es getan hat, Partei ergriffen gegen die, die behaupten, dass die Welt einen Anfang gehabt hat. Und überhaupt verdient er unvergleichlich mehr als der Philosoph, dass man ihm Vorwürfe macht, weil er unseren Glauben stärker angegriffen hat, indem er dasjenige als falsch dargestellt hat, dem keinerlei Falschheit innewohnen kann, weil es sich auf die Urwahrheit stützt.«¹³ Mit einem wachsamen Auge für die religiösen Streitpunkte des von ihm überprüften Textes stellt der Theologe und Augustiner hier fest, dass Averroes ein entschlossenerer (*magis directe*) Gegner des christlichen Glaubens als Aristoteles ist. Gleich im nächsten Absatz führt er diese Anklage weiter aus: »Von den Irrtümern des Philosophen einmal abgesehen muss man ihm den Vorwurf machen, dass er jegliches Gesetz kritisiert hat, wie aus dem zweiten und auch dem elften Buch der *Metaphysik* hervorgeht, in dem er das Gesetz der Christen, unser katholisches Gesetz also, aber auch das Gesetz der Sarazenen dafür kritisiert, dass sie die Schöpfung der Dinge behaupten, und ebenso, dass etwas aus nichts geschaffen werden kann.«¹⁴ Wir erkennen darin den Ausdruck einer von den lateinischen Denkern des Mittelalters geteilten Haltung Averroes gegenüber: Er ist ein Philosoph und als solcher hat es Gewicht, was er sagt. Doch genau das ist auch der Grund, weshalb man sich auf ihn beruft und ihn zugleich bekämpft, so sehr lässt ihn die Beschaffenheit einiger von ihm vertretener Thesen als Gefahr für die Religion erscheinen.
- 14 Aegidius kritisiert neben dem Schöpfungsverständnis in der Hauptsache Gottes Kenntnis der Einzeldinge und die Vorsehung. Eine eingehende Befassung mit den Kommentaren des Averroes ergibt, dass diese Kritik nicht ganz stichhaltig ist, insofern sie Averroes Aussagen unterstellt, die er so gar nicht getätigt hat, oder seine Aussagen in einen Kontext stellt, der den Anwendungsbereich des Gesagten stark modifiziert. So ist sich der Kommentator Averroes bestens bewusst, dass Aristoteles der Schöpfungsgedanke fremd ist und er eher in Begrifflichkeiten von Zeugung denkt. Wenn er selbst in seinen

Kommentaren von Schöpfung spricht, dann tut er dies als Muslim und Kenner des Koran, und die rationale Darstellung, die er davon gibt, ergibt sich aus der Absicht, an der von den Theologen seiner Religion, den *mutakallimūn*, geteilten Auffassung Kritik zu üben. Er verteidigt etwa die Vorstellung der göttlichen Schöpfung einer Natur, die es den Wesen erlaubt, eigene Handlungen zu vollziehen, die Idee einer kontinuierlich fortwährenden Hervorbringung der Wesen und ihrer Handlungen¹⁵ lehnt er jedoch ab, weil sie für ihn unter Vernunftgründen und philosophisch unhaltbar ist und sich dafür auch keinerlei Rechtfertigung im Koran finden lässt. In Bezug auf Gottes Kenntnis der Einzeldinge bringt Averroes zur Geltung, dass sie anders geartet ist als die, die wir von ihnen haben können. Die menschliche Erkenntnis erkennt die Dinge, insoweit sie dem Wandel unterworfen sind, während Gott sie erkennt, insoweit sie potenzielle Substanz sind.

- 15 Die von Averroes eröffnete Debatte gegen die Auffassungen der *mutakallimūn* steht auch im Zentrum eines weiteren gewichtigen Werkes von Averroes, des *Faṣl al-maqāl*, dessen Titel von Léon Gauthier¹⁶ mit *Traité décisif* und von Marc Geoffroy¹⁷ mit *Discours décisif* [in dieser deutschen Übersetzung mit *Maßgebliche Abhandlung*] wiedergegeben wird.¹⁸ In diesem Werk beabsichtigt Averroes wie sein Vorgänger al-Kindī, die Notwendigkeit zu geistiger Reflexion und Spekulation für den Muslim zu rechtfertigen. Die Frage nach der Vereinbarkeit von Vernunft und Glauben, von Philosophie und Islam ist eine Konstante bei den muslimischen Denkern, Philosophen wie Theologen, und sie ist vor allem insofern bedeutsam für die Philosophen, als der offizielle Islam sich meist jeglicher philosophischen Reflexion gegenüber verschließt.¹⁹ Averroes ist trotz des Rückhalts, den er von Seiten des Almohadenhofs genoss, und trotz der Legitimität, die ihm seine verschiedenen offiziellen öffentlichen Ämter verschafften, mit diesem Problem heftig konfrontiert gewesen. Und so wirft er die Frage nach der Übereinstimmung von religiösem Gesetz und Weisheit im philosophischen Sinne auch als guter Muslim und Jurist auf. Er beginnt mit einer Selbstdarstellung als muslimischer Jurist (*faqīh*) und als höchst gerechter Richter (*al-qāḍī al-aḍal*), bevor er den offen bekundeten anstatt des eigentlichen Grundes für die Abfassung des Buches nennt: »Ziel dieser Abhandlung ist es, aus dem Blickwinkel der ›dem islamischen Gesetz eigenen theoretischen Reflexion‹ (*an-naẓar aš-šarī*) zu prüfen, ob die auf die ›Philosophie und auf die Wissenschaften der Logik angewandte theoretische Reflexion‹ (*an-naẓar fī l-falsafa wa ulūm al-mantiq*) durch das islamische Gesetz (*aš-šarī*) erlaubt (*mubāḥ*) oder verboten (*maḥẓūr*) oder gar als Empfehlung (*nadab*) oder Verpflichtung (*wuğūb*) vorgeschrieben (*ma'mūr*) wird.«²⁰ In dieser Darstellung steckt einiges an Raffinesse, sie lässt die Widerstände ermessen, auf die Averroes in den offiziellen Kreisen stoßen musste. Er trägt Sorge dafür, sich als Gelehrter und Amtsträger zu präsentieren, achtet aber auch darauf, die Probleme in juristischer Begrifflichkeit zu formulieren, indem er die für die meisten Gelehrten bei der Untersuchung der menschlichen Handlungen klassische Unterscheidung im islamischen Recht (*fiqh*) aufgreift. Und über das gesamte Werk hinweg gibt er darauf Acht, den Gesichtspunkt des islamischen Rechts und Gesetzes nicht aus den Augen zu verlieren.
- 16 Die gleichermaßen philosophische wie theologische *Maßgebliche Abhandlung* offenbart die religiöse Seite ihres Verfassers. Der Rückgriff auf den Koran und das Zitieren zahlreicher Verse bezeugen die seit frühester Jugend angeeignete Koranbildung, Averroes' durchdringende Intelligenz und die Überzeugung, die er als guter Muslim und Philosoph hat, nämlich dass es keinen Gegensatz zwischen Vernunft und Glauben, zwischen

Philosophie und Koran geben kann. Die Ergebnisse der auf rationaler Beweisführung beruhenden philosophischen Spekulation stehen in Einklang mit dem, was das göttliche Recht vorschreibt. Es kann also keinerlei Widerspruch geben zwischen dem²¹, wohin wir durch derlei Spekulation gelangen, und den Lehren, die uns das göttliche Gesetz erteilt, »denn die Wahrheit kann nicht im Gegensatz zu Wahrheit stehen; sie befindet sich in Einklang mit ihr und legt zu ihren Gunsten Zeugnis ab«. Wenn es dabei zu Uneinigkeit und Widersprüchen zu kommen scheint, dann sind diese nur scheinbar. Die Schwierigkeit lässt sich überwinden, indem man auf die Texte, die Probleme bereiten, die Grundsätze der Interpretationskunst (*ta'wīl*) anwendet.²²

- 17 An manchen der von Averroes in dieser Abhandlung aufgeworfenen Probleme zeigt sich, dass er einem Denken verpflichtet ist, das weder auf die Vernunft noch auf Glaubensinhalte verzichtet. Die Frage nach Gottes Kenntnis der Einzeldinge taucht hier erneut auf, befördert noch durch den Kampf gegen al-Ghazālī wegen dessen Kritik an den zur aristotelischen Strömung gehörigen arabischen Philosophen. Averroes zufolge unterstellt dieser ihnen, sie seien der Meinung, dass Gott »die Einzeldinge überhaupt nicht kenne«. Doch sogleich stellt er richtig:

»Ihre Meinung ist, dass der Allerhöchste sie mittels eines Wissens kennt, das nicht von der gleichen Art ist wie das Unsere. Denn unser Wissen ist bedingt durch den erkannten Gegenstand: es wird hervorgebracht, wenn er hervorgebracht wird, es ändert sich, wenn er sich ändert. Hingegen verhält es sich bei dem Wissen, das Gott bezüglich dessen hat, was existiert, umgekehrt: es ist die Voraussetzung des erkennbaren Gegenstandes, der das ist, was existiert. Wer diese beiden Wissensformen gleichsetzt, setzt demnach zwei zueinander gegensätzliche Dinge in ihrer jeweiligen Wesenheit und ihren Eigenheiten in eins. Das ist der Gipfel der Verirrung. Wenn sich das Wort Wissen sowohl auf das hervorgebrachte Wissen als auch auf das ewige Wissen bezieht, dann geschieht das rein aufgrund einer Namensgleichheit. [...] Daher gibt es keine Definition, die diese beiden Formen des Wissens einschließt, wie sich das die modernen *mutakallimūn* vorstellen. Wir haben dieser Frage im Übrigen eine eigene Abhandlung gewidmet.«²³

Diese unter dem Titel *Appendix zur Frage des ewigen Wissens (ḍamīma li mas'alat al-ilm al-qaḍīm)* bekannte kleine Schrift geht der Frage nach, ob die Existenzwerdung der Dinge der Welt zu einer Veränderung von Gottes Wissen um diese Dinge führt. In seiner Antwort darauf weist er nach, dass es diesbezüglich keine Veränderung geben kann, da die ewige Wissenschaft das nicht zulassen kann. Wenn es zu keiner Veränderung kommt, dann gibt es keinen Unterschied zwischen dem Existierenden und dem Nicht-Existierenden. Averroes löst diese Schwierigkeit, indem er, wie schon gesehen, die Unterscheidung von göttlichem Wissen, das seinen Gegenstand hervorbringt, und menschlichem Wissen, das sich mit diesem Gegenstand ändert, aufgreift.²⁴ Darin zeigt sich eine geistige Haltung, die voller Respekt vor den Anforderungen der Vernunft und des Glaubens ist und die diese beiden Aspekte nicht in Gegensatz zueinander zu bringen, sondern zu dem Punkt zu gelangen sucht, an dem ihre Vereinbarkeit möglich wird. In der Frage der Vorhersehung verfährt er genauso, indem er Individuum und Art/Gattung voneinander unterscheidet: »Kümmert sich Gott um sämtliche Wesen? Zu sagen, dass Gott für jedes einzelne Individuum Sorge trägt, ist in gewisser Hinsicht wahr und in gewisser Hinsicht falsch, denn kein Individuum hat von sich aus eine eigene Anlage, ohne dass diese nicht in seiner Art angelegt ist. Von daher gesehen ist es wahr, dass Gott sich um alle Individuen kümmert. Doch derart Sorge zu tragen für ein einziges Individuum, dass kein anderes daran Anteil hätte, ist der Güte Gottes nicht erlaubt.«²⁵ Die von Averroes getroffene Unterscheidung besteht darin, dass das schöpferische und

providenzielle Handeln Gottes nicht bis ins kleinste Detail des individuellen Lebens zur Ausübung kommt, sondern vielmehr über die Arten.²⁶ All dies rührt von Averroes' Schöpfungsverständnis her: »Gott schafft die Dinge nicht aus nichts, sondern er ist vielmehr derjenige, der bewirkt, dass die Potenzialität zum vollzogenen Akt, das Nicht-Sein zum Sein wird. Die Schöpfung ist daher kein Zeitvertreib, den Gott sich zum Vergnügen ausgedacht hätte oder um seiner Phantasie freien Lauf zu lassen, sondern eher eine Art, das zur Entfaltung oder an den Tag zu bringen, was nur auf dieses göttliche Handeln gewartet hatte, um zum Sein zu gelangen.«²⁷ Wenn manche Dinge der Vorsehung zu entgehen scheinen, so liegt das daran, dass sie dem Materiellen und dessen Determinismen unterliegen. Das ist keineswegs ein Versagen der Vorsehung, denn die Materie und ihr Determinismus benötigen Gott zum Dasein und sie verweisen uns wiederum auf das schöpferische Wirken Gottes.

- 18 In diesen wenigen Bemerkungen zeigt sich, dass Averroes durchaus ein Interesse an religiösen Fragen hatte. In zahlreichen Punkten berücksichtigt sein deshalb nicht weniger freies philosophisches Denken die Grundannahmen des islamischen Glaubens. Und wenn er Aristoteles kommentiert, kommt es bisweilen vor, dass er die Debatte ausweitet, um die in der Argumentation des Stagiriten aufgeworfenen religiösen Aspekte abzuhandeln.

Das Verhältnis von Philosophie und Recht

- 19 Wie gezeigt, wurde die religiöse Problematik beispielsweise in der *Maßgeblichen Abhandlung* mittels eines philosophischen und zugleich juristischen Vorgehens angegangen. Averroes legt auf den *qiyās*, den Syllogismus, besonderen Wert, indem er aufzeigt, dass der juristische Syllogismus sich nur durch einen Rückbezug auf die antiken, vor allem die griechischen Denker hat etablieren können, die keine Muslime waren, da sie ja vor der Einführung des Islam gelebt hatten. Wir müssen daher noch auf eine andere Facette der Persönlichkeit Averroes' eingehen, der nicht nur Philosoph und ein religiöser Mensch war, sondern auch Jurist.
- 20 Mit Beginn der ersten Zeilen der *Maßgeblichen Abhandlung*, dann im Rahmen seiner gesamten Argumentation, bezieht sich Averroes ständig auf Überlegungen des *fuqahā'*, auf die juristische Argumentation. So erklärt er beispielsweise: »So wie der Rechtsgelehrte (*faqīh*) aus der Anordnung, die Gesetzesvorschriften zu studieren, die Verpflichtung, die verschiedenen juristischen Deduktionen zu kennen, ableitet [...], muss der Metaphysiker (*al-ārif*) aus der Anordnung, über die Wesen zu spekulieren, die Verpflichtung ableiten, den rationalen Syllogismus und seine Arten zu kennen.«²⁸ Der Rückgriff in der Philosophie auf eine Denkmethode, die in den Frühzeiten des Islam nicht existiert hat, rechtfertigt sich in seinen Augen auch aufgrund des Gebrauchs juristischer Syllogismen im Rechtsbereich, das eine im Verhältnis zum Aufkommen des Islam zeitlich spätere Neuerung darstellt. Und etwas später fügt er folgende äußerst vielsagende Bemerkung hinzu: »weil nachgewiesen ist, dass es im Namen des göttlichen Gesetzes verpflichtend ist, auf der Basis des rationalen Syllogismus und seiner Unterarten zu spekulieren, so wie es verpflichtend ist, auf der Basis des juristischen Syllogismus zu spekulieren ...«²⁹
- 21 Im selben Zuge, wie er die äußerst engen Beziehungen zwischen Philosophie und Recht, wie sie in der *Maßgeblichen Abhandlung* zutage treten, begrifflich fasste, tat sich Averroes in der juristischen Praxis durch seine Tätigkeit und die Ämter, mit denen er betraut war,

hervor. Es ist zunächst daran zu erinnern, dass er einer Familie von Juristen und Richtern angehörte, die Córdoba berühmt machten. Sein Großvater, von dem er den Namen hatte, war ein großer Jurist gewesen, ohne Zweifel der bedeutendste seiner Zeit. Als Lehrer hatte er zahlreiche sehr bekannte Schüler angezogen. Als *qāḍī al-quḍāt* (erster Richter eines Ritus oder Oberrichter) von Córdoba hatte er ein umfangreiches Kommentarwerk zu den großen juristischen Werken sowie *fatāwā* hinterlassen. Der Philosoph Averroes wurde im Jahr seines Todes geboren. Er genoss eine solide Ausbildung in sämtlichen Wissensbereichen der Zeit, einschließlich des Rechts. Der biographischen Notiz zufolge, die ihm Ibn al-Abbār um 1230 gewidmet hat, lernte er während seiner Kindheit unter Anleitung seines Vaters besonders die *al-Muwaṭṭaʿ*, das Hauptwerk von Mālik b. Anas, dem Begründer des malikitischen Ritus. Diese Ausbildung befähigte ihn seinerseits, bedeutende Ämter innerhalb des Richterstandes zu bekleiden. Nachdem er 1169 mit 43 Jahren zum *qāḍī* von Sevilla ernannt worden war, kehrte er zwei Jahre später nach Córdoba zurück und übernahm dort 1182 mit 56 Jahren das Amt des höchsten Richters. Auch hier wäre es unangebracht, das Profil des Juristen von dem des religiösen Menschen zu trennen. Die Rolle des Glaubensbekenntnisses von Ibn Tūmart für seine frühe geistige Bildung und die Heftigkeit des vom almohadischen Predigertum geführten Kampfes gegen den engen malikitischen Juridismus, in dem die Almoraviden und die Gelehrten gegen Ende ihrer Herrschaft befangen waren, sind bekannt.³⁰

- 22 Der genannte Ibn al-Abbār führt in seiner *Takmila* nur vier Titel von den Werken des Averroes auf: sein großes Rechtswerk, die *Bidāya*, sein großes medizinisches Werk, die *Kulliyāt* – den berühmten *Colliget* der Lateiner; seine Kurzfassung des den theoretischen Grundlagen des Rechts gewidmeten *Kitāb al-muṣṭafā* von al-Ġazālī; schließlich ein Werk über die arabische Sprache, das alles für die Kenntnis der Grammatik Notwendige behandelt. Wie man sieht, nennt er zwei juristische unter insgesamt vier zitierten Werken und verliert kein Wort über die philosophische Produktion, weder über die eigenen noch die Aristoteles-Kommentare noch die Widerlegung al-Ġazālīs. Ohne eine Erklärung für dieses Schweigen finden zu wollen, wollen wir festhalten, dass Averroes durch seinen ersten Biographen in einer um 1250, also weniger als fünfzig Jahre nach seinem Tod verfassten Notiz als ein großer Jurist wahrgenommen werden konnte, und dass dieser Titel für seine Berühmtheit ausreichend war.

★

- 23 Es ist ganz klar, dass die unterschiedlichen Facetten, auf die wir eine nach der anderen eingegangen sind, nicht bedeuten, dass Averroes drei verschiedene Persönlichkeiten hatte. Er hat es verstanden, seine religiösen und philosophischen Überzeugungen miteinander in Einklang zu bringen und zugleich eine große intellektuelle Wirkung als Jurist und *qāḍī* zu entfalten, Tätigkeiten, die ihrerseits nicht von der Erfahrung des Gläubigen und dem Suchen des Philosophen zu trennen sind. Doch zunächst die Schwäche und später das Verschwinden des Islam aus al-Andalus sowie die damit einhergehende Auslöschung des von Philosophen und Juristen gebildeten Intellektuellenmilieus haben dazu geführt, dass der abendländische Islam diesen herausragenden muslimischen Denker des Mittelalters alsbald vergessen hat, ohne dass der Orient, der zur selben Zeit großen politischen Umwälzungen unterlag, das Erbe hätte antreten können.

BIBLIOGRAPHIE

Quellen

- Al-Fārābī, *Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique (sic). I. Kitāb al-Hatāba. II. Didascalia in Rethoricam Aristotelis ex glosa Alfarabii*, publication préparée par J. Langhade et M. Grignaschi, Beirut 1971.
- Averroes, *Tafsīr mā ba-d al-tabī'a*, ed. M. Bouyges, 4 Bde., Beirut 1938–52.
- Averroes, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, Apud Junctas, Frankfurt a. M. 1962 (Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Venedig 1562–1574).
- Averroes, *Le livre du Discours décisif*, ed. und übers. von M. Geoffroy, Paris 1996.
- Ibn Rushd (= Averroes), *Traité décisif (Faṣl el-maqāl) sur l'accord de la religion et de la philosophie, suivi de l'appendice (Dhamîma)* : texte arabe, traduction française, remaniée avec notes et introduction, par Léon Gauthier, Alger 1942.
- Ibn Rushd (= Averroes), *Maßgebliche Abhandlung / Faṣl al-maqāl*, aus dem Arabischen übers. und hg. von Frank Griffel, Berlin 2010.
- Giles of Rome (= Aegidius Romanus), *Errores philosophorum*, hg. von J. Koch, Milwaukee, Wisc. 1944.

Sekundärliteratur

- Bianchi, L. (1999): *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris.
- D'Alverny, M.-Th. (1982): »Translations and Translators«, in: Benson, R.L. / Constable, G. (Hg.): *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford, S. 421–462.
- Gauthier, R.-A. (1982): »Le Traité De anima et de potenciis eius d'un maître ès arts anonyme vers 1225«, *Recherches de Sciences philosophiques et théologiques*, 66, S. 3–55.
- Lacombe, G. (1957): *Aristoteles latinus*, Union académique internationale, Corpus philosophorum medii aevi, Brügge / Paris.
- Langhade, J. (1998): »Les erreurs d'Averroès selon Gilles de Rome (Paris 1270)«, *Prologues: Revue maghrébine du livre*, 15 [Présences d'Ibn Rushd], S. 36–47.

NOTES

1. Diese beiden Personen müssen auseinander gehalten werden. Vgl. zu ihnen und ganz allgemein zur Übersetzungstätigkeit D'Alverny (1982).
2. Lacombe (1957). Das Vorwort der Edition enthält eine Aufstellung der Werke, deren Nummerierung wir für jeden der betreffenden Kommentare in Klammern wiedergeben.
3. Eine eingehende Untersuchung der Manuskripte würde gewiss präzisere Hinweise zur Datierung der einen oder anderen Übersetzung bringen.
4. In: Al-Fārābī, *Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique ...*, S. 123–274.

5. Bianchi (1999), S. 94, zufolge hat ein »anonymer Magister Artium um 1225 den Traktat *De anima et de potenciis eius*, eine Synthese der aristotelischen Psychologie, verfasst, der sich schon auf die Kommentare des Averroes bezieht«, was belegt, dass ihre Verbreitung schon stattgefunden haben musste. Vgl. zu diesem Traktat Gauthier (1982).
6. Bianchi (1999) bietet eine ausgezeichnete Zusammenfassung der Aristoteles-Rezeption im Paris dieser Jahre sowie der verschiedenen Verurteilungen, die sich, angefangen mit der von 1210 bis zu der von 1277, durch das gesamte 13. Jahrhundert ziehen.
7. »Solange bis diese Bücher überprüft und von jeglichem Irrtumsverdacht bereinigt sind«, *quousque examinati fuerint, et ab omni errorum suspicione purgati*.
8. Die Universität von Toulouse wurde 1229 unter der Schirmherrschaft des päpstlichen Legaten gegründet. Sie war darum bemüht, die damals von der Pariser Universität abgewanderten Studenten durch das Angebot anzulocken, all die Werke des Aristoteles studieren zu können, die ihnen die Verurteilungen von 1210 und 1215 verboten.
9. Lacombe (1957).
10. Hier einige dieser Thesen:
- *quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero;*
 - *quod voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit;*
 - *quod omnis, quae hic inferius aguntur, subsunt necessitate corporum celestium;*
 - *quod mundus est eternus;*
 - *quod nunquam fuit primus homo;*
 - *quod anima, quae est forma hominis, secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore;*
 - *quod Deus non cognoscit singularia;*
 - *quod humani actus non reguntur providential Dei.*
11. *Quoniam ex uno inconvenienti dato multa sequuntur, ex uno malo fundamento multos errores protulit philosophus. Credidit enim nihil esse in aliqua dispositione, in qua prius non fuerat, nisi per motum praecedentem. Aestimavit quidem quod non esset novitas, nisi ubi esset mutatio proprie sumpta. Quia ergo omnis mutation est terminus motus, non est dare novitatem sine motu praecedente. Ex hoc autem fundamento concludebat motum nunquam incepisse; quia si motus incepit, motus fuit novus. Sed nihil est novum nisi per motum praecedentem. Ergo, ante primum motum fuit aliquis motus, quod est inconveniens* (Giles of Rome, ed. Koch, S. 3).
12. *Summa theologica*, I, Frage 46, Art. 2; s. auch Frage 7, Art. 4 und *Contra Gentiles*, Buch II, Kap. 31–34.
13. *Commentator autem omnes errores philosophi asseruit, immo cum maiori pertinacia et magis ironice locutus est contra ponentes mundum incepisse quam philosophus fecerit. Immo sine comparatione plus est ipse arguendus quam philosophus, quia magis directe fidem nostrum impugnavit ostendens esse falsum cui non potest subesse falsitas, eo quod innitatur primae veritati* (ed. Koch, S. 14–16).
14. *Praeter tamen errores philosophi arguendus est, quia vituperavit omnem legem, ut patet ex II^o Metaphysicae et etiam ex XI^o, ubi vituperat legem christiaborum sive legem nostrum catholicam et etiam legem Sarracenorum, quia ponunt creationem rerum et aliquid posse fieri ex nihilo* (ed. Koch, S. 16).
15. Bei Averroes stößt die von den *mutakallimūn* vertretene Schöpfungsidee auf Ablehnung, wonach Gott in ihrem System imstande sei, aus irgendetwas irgendetwas anderes zu machen, etwa dass das, was zu Wasser, welches nass macht, geworden ist, nicht aus Wasser, sondern aus Feuer, das verbrennt, entstanden ist. Anders ausgedrückt wäre demnach der Umstand, dass Wasser nass macht oder dass Feuer verbrennt, nicht in der Essenz der Dinge begründet, sondern in der Allmacht des Schöpfers und seiner Willkür (s. *Tafsīr mā ba-d at-ṭabī'a*, ed. Bouyges, 1504, I. 2, und Venedig, *apud Junctas*, 1562–1574, 305 F), oder, was auf das Gleiche hinausläuft, es ist nicht das Wasser, das nass macht, oder das Feuer, das verbrennt, sondern Gott, der dies bewirkt. Eine diesbezüglich ganz eindeutige Passage findet sich im Kommentar zum Buch *Theta*, dem achten Buch der *Metaphysik*: »Die Modernen (wörtlich: ›die Menschen unserer Zeit‹) behaupten, es gäbe nur ein einziges unmittelbares Agens für sämtliche Wesen, nämlich Gott, und

ihnen zufolge verfügt kein Wesen über eine Handlungsfähigkeit, die ihm eigen ist und ihm von Gott als eine Natur eingepflanzt ist. Und wenn die Wesen über keine eigene Handlungsfähigkeit verfügen, dann haben sie keine eigene Essenz, denn die Handlungen vervielfachen sich nur entsprechend der Essenzen (Schafft man die Essenzen ab, dann schafft man auch die Namen und Definitionen ab, und was ist, wird zu einer einzigen Sache). Eine solche Meinung ist der menschlichen Natur ganz fremd« (ed. Bouyges, S. 1135–1136, Venedig, S. 231, H); vgl. Langhade (1998), S. 40.

16. Ibn Rushd (Averroes), *Traité décisif (Faṣl el-maqāl) sur l'accord de la religion et de la philosophie, suivi de l'appendice (Dhamîma)*, ed. Gauthier.

17. Averroes, *Le livre du Discours décisif*, éd. Geoffroy.

18. Im Folgenden wird wörtlich nach der französisch zitierten Fassung übersetzt und in den Fußnoten dann die im Verlag der Weltreligionen 2010 erschienene, von Frank Griffel aus dem Arabischen übersetzte und herausgegebene Fassung zitiert: Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rushd, *Maßgebliche Abhandlung - Faṣl al-maqāl*, Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010 [A.d.Ü.].

19. Ebenso verschließt er sich auch gegenüber dem in der Mystik, dem *taṣawwuf*, zu findenden Bemühen um Rationalität.

20. *Maßgebliche Abhandlung*, ed. Gauthier, S. 1, ed. Geoffroy, S. 102-103.

Ed. Griffel, S. 9: »Es ist das Ziel dieser Schrift, daß wir in der Art und Weise einer religionsgeschichtlichen Abhandlungen untersuchen, ob das Religionsgesetz das Studium der Philosophie (*falsafa*) und der Wissenschaft der Logik erlaubt, ob es dieses Studium untersagt oder ob das Religionsgesetz zur Beschäftigung damit aufruft, entweder indem es eine Empfehlung dazu ausspricht oder die Beschäftigung damit zur Verpflichtung macht.«

21. *Maßgebliche Abhandlung*, ed. Gauthier, S. 8, ed. Geoffroy, S. 118–119.

Ed. Griffel, S. 18: »Denn die Wahrheit widerspricht nicht der Wahrheit, sondern stimmt mit ihr überein und bezeugt sie.«

22. »Wir behaupten nachdrücklich, dass immer, wenn die Beweisführung zu einem [Schluss] führt, der in Widerspruch zum äußerlichen Sinn des göttlichen Gesetzes steht, dann lässt dieser äußerliche Sinn die Interpretation (*ta'wīl*) gemäß der Richtschnur der arabischen Interpretation zu. Das ist etwas, woran der Muslim keinerlei Zweifel hegt und bezüglich deren der Gläubige nicht ins Zaudern gerät. Doch um wie viel mehr ist dies offenkundig für denjenigen, der sich diesem Denken verschrieben, es praktiziert und sich folgendes Ziel vorgenommen hat: die Einheit von Vernunft und Überlieferung (*al-ġam· bayn al ma·qūl wa 'l-manqūl*). Außerdem behaupten wir, dass nichts von dem, was im göttlichen Gesetz formuliert ist, durch seinen äußerlichen Sinn in Widerspruch zu den Ergebnissen unserer Beweisführung steht, ohne dass man Ausdrücke findet, die durch ihren äußerlichen Sinn für diese Interpretation sprechen oder zumindest in diese Richtung gehen«: ed. Gauthier, S. 9, ed. Geoffroy, S. 120–121.

Ed. Griffel, S. 19–20: »Wir lehren mit Bestimmtheit, daß immer dann, wenn die Konklusionen einer apodiktischen Beweisführung vom äußeren Wortlaut der Offenbarung abweichen, dieser Wortlaut einer allegorischen Interpretation unterworfen wird entsprechend dem Gesetz der allegorischen Interpretation in der arabischen Sprache. Dies ist ein Grundsatz, der von keinem Muslim angezweifelt und von keinem Gläubigen in Frage gestellt wird. Um wieviel überzeugender ist dieser Grundsatz für jemanden, der sich ihm emsig widmet, ihn erprobt und es sich zum Ziel gemacht hat, das von der Vernunft Gebotene mit dem Text der Offenbarung zu versöhnen. Tatsächlich können wir sagen, daß jedesmal, wenn der äußere Wortlaut der Offenbarung von den Ergebnissen einer apodiktischen Beweisführung abweicht, und die [Passage in der] Offenbarung genau untersucht wird, sowie die restlichen Teile ihres Textes einer detaillierten Prüfung unterzogen werden, dann wird man unter den Worten der Offenbarung etwas finden, was in seinem äußeren Wortsinn jene allegorische Interpretation bestätigt oder zumindest einer Bestätigung recht nahe kommt.«

23. *Maßgebliche Abhandlung*, ed. Gauthier, S. 12–13, ed. Geoffroy, S. 128–129.

Ed. Griffel, S. 25: »Die peripatetischen Philosophen hingegen finden, daß Gott sie sehr wohl kennt, und zwar auf eine Weise, die unserer Art, diese Dinge zu kennen, ganz unähnlich ist. Denn unser Wissen der Einzeldinge ist eine kausale Wirkung dessen, was wir wahrnehmen, und das ist ein in der Zeit entstehendes Wissen, das von einem zeitlichen Ereignis abhängt, und es verändert sich mit der Veränderung des Dinges, das wir wahrnehmen. Gottes Wissen von den existierenden Dingen ist dem entgegengesetzt, denn es ist die kausale Ursache für die Dinge, die wir wahrnehmen, und dies letztere ist die Existenz. Wer diese beiden Arten von Wissen einander ähnlich macht, der bringt sowohl das Wesen wie das Proprium von Dingen zusammen, die sich diametral gegenüberstehen, und so etwas ist der Gipfel der Dummheit. Wenn man das Wort ›Wissen‹ (*ilm*) sowohl für das in der Zeit geschaffene Wissen [des Menschen], wie auch für das von Ewigkeit existierende Wissen [Gottes] benutzt, so handelt es sich dabei um eine Äquivokation eines Worts [...]. Deshalb kann eine einzige Definition nicht die beiden Bedeutungsaspekte miteinander vereinen, im Gegensatz zu dem, was die Mutakallimün unserer Zeit darüber fälschlich annehmen. Auf Anregung eines unserer Gefährten haben wir dieser Frage eine eigene Schrift gewidmet.« Für die von Averroes gegen Ende seiner Ausführungen erwähnte »eigene Abhandlung« s. unten.

24. »Die Auflösung dieser Schwierigkeit besteht unserer Ansicht nach in der Einsicht, dass das Verhältnis des ewigen Wissens zum Wesen (das die *wirkende Ursache* des Wesens ist) anders ist als das Verhältnis des *hervorgebrachten* Wissens zum Wesen. Die Existenz des Wesens ist die Ursache und der Grund unseres Wissens, während das ewige Wissen die Ursache und der Grund für das Wesen ist. Hätte die Existenz des Wesens nach seiner Nicht-Existenz das Erscheinen eines nachträglich dazugekommenen Wissens zum ewigen Wissen zur Folge, wie dies beim hervorgebrachten Wissen der Fall ist, dann folgte daraus, dass das ewige Wissen die Folge und nicht die Ursache des Wesens wäre. Folglich darf sich in ihm notwendigerweise keine Veränderung vollziehen, wie es der Fall beim hervorgebrachten Wissen ist. Hat man diesen Irrtum begangen, dann nur, weil man vom hervorgebrachten Wissen auf das ewige Wissen geschlossen hat, was ein Schluss vom den Sinnen Zugänglichen auf das den Sinnen Unzugängliche ist, und der Fehler einer solchen Schlussfolgerung ist wohlbekannt. Ebenso wie sich im Agens zum Zeitpunkt der Existenz seiner Wirkung keinerlei Veränderung vollzieht, womit ich eine Veränderung meine, die vorher nicht war, vollzieht sich im ewigen Wissen des ruhmreichen Gottes keine Veränderung in dem Augenblick, wo durch es der Gegenstand seines Wissens hervorgebracht wird.«: ed. Gauthier, S. 36–37.

Ed. Griffel, S. 55: »Unserer Meinung nach wird dieses Problem gelöst, indem man anerkennt, daß der Bezug des anfangslosen Wissens zu den existierenden Dingen anders ist, als der Bezug des in der Zeit hervorgebrachten Wissens zu den existierenden Dingen. Es ist nämlich so, daß [im letzteren Fall] die Existenz der existierenden Dinge die kausale Ursache unseres Wissens ist, wohingegen das anfangslose Wissen die kausale Ursache und der Grund für die existierenden Dinge ist. Wäre es so, daß immer dann, wenn ein existierendes Ding zur Existenz gelangt, nachdem es nicht existent war, im anfangslosen Wissen ein neu hinzutretendes Wissen hervorgebracht würde, so wie im zeitlich hervorgebrachten Wissen dies neu hervorgebracht wird, so müßte das anfangslose Wissen die kausale Wirkung des existierenden Dinges sein und nicht dessen kausale Ursache. Daraus folgt notwendigerweise, daß im anfangslosen Wissen keine Veränderung eintritt, so wie im zeitlich hervorgebrachten Wissen. Der Fehler ist aufgekommen, weil man eine Analogie vom anfangslosen Wissen zum zeitlich hervorgebrachten Wissen gezogen hat, nur ist dies eine Analogie von dem was unbekannt ist, zu dem was schon bekannt ist, und die Unzulässigkeit einer solchen Analogie ist wohlbekannt. Wie bei der Wirkursache keine Veränderung eintritt, wenn die von ihr bewirkte Wirkung existent wird, d. h. keine Veränderung von dem, wie die Wirkursache vorher war, so tritt im anfangslosen Wissen Gottes auch keine Veränderung ein, wenn seine kausalen Wirkungen zeitlich aus ihm hervorgebracht werden.«

25. *Tafsīr mā ba-d aṭ-ṭabī'a*, ed. Bouyges, 3, S. 1607, l. 3–9; Venedig S. 320, I–K.

26. Im Grunde erkennt man ganz gut die Gefahr, die er zu vermeiden suchte, wie auch die Gründe, die ihn zu dieser Unterscheidung drängten. Zu sagen, dass Gott sich um jedes Individuum einzeln kümmere, liefe dies nicht auf die Behauptung hinaus, dass die göttliche Schöpfung einem jeden gesondert auf eine Weise zum Sein verhilft, die nichts mit dessen jeweiliger Natur zu tun hat; anders gesagt, dass Gott die Individuen nach seiner Phantasie erschafft und genauso gut auch einem Stein die Eigenschaften des Wassers hätte geben können. Ihm zufolge liefen eine Schöpfung *ex nihilo* oder eine individuelle Schöpfung und Vorsehung auf solche Schlüsse hinaus, wodurch den Individuen mehr Seinswert beigemessen würde als den Arten. Das ist nicht zulässig. Vielmehr existiert oder erhält sich zumindest das Individuum dank der Art. »Weil die göttliche Sorge nicht so verfahren konnte, dass das Lebewesen als Individuum überdauert, hat sie ihm gegenüber Mitleid gezeigt und ihm die Möglichkeit gegeben, in der Art fortzuleben« (Kommentar zu *de Anima*, Venedig, II, comm. 34, S. 67, E). Averroes negiert also nicht so sehr die göttliche Providenz den Einzeldingen gegenüber, sondern eher eine bestimmte Auffassung, zu der man bezüglich dieser Vorsehung kommen könnte und die in der Aussage gipfelte, wonach es nur Individuen bar jeglicher echter Gemeinsamkeiten untereinander gäbe, »eine Sorge für das Individuum, die solcherart wäre, dass kein anderes daran teilhätte«: Langhade (1998), S. 43–44.

27. Langhade (1998), S. 44.

28. *Maßgebliche Abhandlung*, ed. Gauthier, S. 3, ed. Geoffroy, S. 106–107.

Ed: Griffel, S. 12: »Genauso wie der Rechtsgelehrte aus der Anweisung, die verschiedenen juristischen Urteile verstehen zu müssen, die Verpflichtung ableitet, alle religionsrechtlichen Analogien, ihre Arten, welche davon wirklich Analogieschlüsse sind und welche nur scheinbare, zu lernen, muß derjenige, der nach der Erkenntnis [Gottes und seiner Geschöpfe] strebt, aus der Anweisung, die existierenden Dinge untersuchen zu müssen, die Pflicht ableiten, den rationalen Analogieschluß und seine Arten zu verstehen.«

29. *Maßgebliche Abhandlung*, ed. Gauthier, S. 3, ed. Geoffroy, S. 108–109.

Ed. Griffel, S. 13: »Da nun feststeht, daß das Religionsgesetz das Studium des rationale Analogieurteils und seiner verschiedenen Art genauso vorschreibt wie das Studium des religionsrechtlichen Analogieurteils ...«

30. Vgl. dazu die letzten Veröffentlichungen von Dominique Urvoy.

INDEX

Schlüsselwörter : Averroismus, Aristoteles-Kommentare, Religionsgesetz, Philosophie des

Averroes

Mots-clés : averroïsme, commentaires des œuvres d'Aristote, loi religieuse, philosophie d'Averroès

AUTEURS

JACQUES LANGHADE

Jacques Langhade ist emeritierter Professor an der Universität Michel de Montaigne in Bordeaux.
Nähere Informationen finden Sie [hier](#).