

PS „Geschichte der Philosophie - Scholastik“, LV-Nr.: 601 333, SS 2001

Leitung: Prof. Dr. Franz-Martin Wimmer

Proseminararbeit erstellt von:

Ursula Ziegler, Matrikelnr.: 0047193, Fächer: 296 295

Datum: 30.08.2001

Thema: Ibn-Rushd: Verhältnis von Philosophie und Theologie

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	2
2. Das Leben Ibn-Rushds.....	2
3. Rezeptionsgeschichte der Schriften des Ibn-Rushd.....	3
3.1 „Lateinischer Averroismus“, Rezeptionsgeschichte im Okzident und Orient.....	3
3.2 These der sog. „doppelten Wahrheit“.....	4
4. Die philosophischen Werke Ibn-Rushds und das Umfeld seiner Zeit.....	5
5. <i>Fasl al-maqal</i> („Harmonie der Religion und Philosophie“).....	7
6. Schlussbemerkung.....	13
Literatur.....	13

1. Einleitung

Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bildete im Mittelalter einen zentralen Punkt in philosophischen Debatten im Orient und Okzident. Viele arabische, jüdische und christliche Denker widmeten sich diesem Thema. Vor dem 11./12. Jh. war das geistige Klima im damaligen arabisch-islamischen Raum (v.a. in Bagdad und Andalusien) insgesamt von Aufgeschlossenheit und Toleranz geprägt¹, was sich im 12. Jh. änderte. Ein elementarer Konflikt in dem Spannungsverhältnis zwischen Philosophie und Religion bestand darin, ob die Philosophie mit ihrer Rationalität und Vernunft oder die Offenbarung einen geeigneten Weg auf der Suche nach Wahrheit, nach dem Sinn und Heil des Menschen, vorgibt. Dabei bildeten sich einerseits separatistische Strömungen, v.a. von streng gläubigen Religionsgelehrten, die ihren Glauben bedroht sahen, heraus, andererseits gab es Gelehrte, die versuchten die Philosophie und die Theologie nicht gegeneinander auszuspielen, sondern sie zusammenzubringen. Einer von diesen war Ibn-Rushd. In dieser Arbeit soll auf sein Leben, sein Umfeld, die Rezeptionsgeschichte seiner Werke und v.a. auf eines seiner philosophischen Werke: *Fasl al-maqal* näher eingegangen werden.

2. Das Leben Ibn-Rushds

Ibn-Rushd (Abu Al-Walid Muhammad Ibn-Ahmad Ibn-Rusd), lat. Name: Averroes, wurde 1126 in Córdoba, Andalusien geboren. Er stammte aus einer mächtigen und reichen Familie Andalusiens, schon sein Großvater war ein bekannter Rechtsgelehrter gewesen². Ibn-Rushd war Philosoph, Theologe, Jurist und Arzt. 1169 wurde er zum Richter von Sevilla, 1171 zum Oberrichter von Córdoba ernannt. Wahrscheinlich lernte er um das Jahr 1153 Ibn-Tufail kennen, der ihn förderte und in dessen Nachfolge als Leibarzt am Hofe des Sultans Abu Ya'qub Yusuf er 1182 trat.³ Im Auftrag des Sultans schrieb Ibn-Rushd die Kommentare zu den Werken Aristoteles' und Platons. Ibn-Rushds gute Beziehungen zu den Almohadenherrschern, sowie seine Äußerungen zu theologischen und philosophischen Fragen schufen ihm viele Neider und Gegner.⁴ 1195 kam es zum Krieg zwischen Abu Ya'qub

Al-Mansur, dem Nachfolger von Abu Ya'qub Yusuf, und Alfons von Kastilien. Der Krieg bedeutete eine Bedrohung für den Islam. Ibn-Rushd wurde mit dem Vorwurf der Häresie verbannt und seine Werke öffentlich verbrannt. 1198 wurde er an den Herrscherhof zurückgeholt, verstarb jedoch im selben Jahr, im Alter von 72 Jahren in Marrakesch.

Für Ibn-Rushd stand die Religion nicht im Widerspruch zur Philosophie. Er wird als gläubiger Mensch beschrieben, der in seinen Aufgaben als Richter, Arzt und Politiker Aufrichtigkeit und Tugendhaftigkeit, sowie ein gottesfürchtiges Handeln in den Vordergrund stellte.⁵ Platons „Staat“ inspirierte ihn bzgl. seiner Auseinandersetzung und Analyse der gesellschaftlichen Entwicklungen⁶. In der europäischen Scholastik wurde er als *der* Aristoteles-Kommentator schlechthin bekannt

¹ Ben Abdeljelil, S.6

² Webseite: <http://www.enfal.de/news4.htm> , (20.03.2001)

³ Volpi, S. 116

⁴ Ben Abdeljelil, S.43

⁵ Webseite: <http://www.enfal.de/news4.htm> , (20.03.2001)

⁶ Ben Abdeljelil, S.44

(wie Aristoteles als „der Philosoph“, wurde Ibn-Rushd als „der Kommentator“ bezeichnet) und ging als solcher in die europäische Philosophie-Geschichte ein.

3. Rezeptionsgeschichte der Schriften des Ibn-Rushd

3.1 „Lateinischer Averroismus“, Rezeptionsgeschichte im Okzident und Orient

Den Begriff Averroismus kann man nicht einer eindeutigen Theorie zuordnen, er steht für eine Reihe von Strömungen, die sich alle auf Ibn-Rushds Kommentare des Aristoteles berufen. Fast immer wird der Averroismus mit einer rationalen, aufklärerischen Philosophie in Verbindung gebracht, die averroistischen Theorien werden als Ausdruck einer Frühform der europäischen Aufklärung und der Religionskritik betrachtet.⁷ Ernest Renan schrieb 1852 eine umfassende Studie über diese Strömungen und prägte den Ausdruck „lateinischer Averroismus“. Dieser fand zwischen dem 13. und 16. Jahrhundert sehr großen Anklang in der Pariser Artistenfakultät, in der die *septem artis liberalis* („Naturwissenschaften“) gelehrt wurden, in welchen auch die Philosophie ihren Platz fand. Siger von Brabant war ein Hauptvertreter der sog. Averroisten⁸ an der Artistenfakultät. Er wurde 1276 auf Grund dessen seines Lehramtes enthoben⁹ (s.auch Kap. 3.2). Ab dem 14. Jh. verbreitete sich der Averroismus in den Schulen von Bologna und Padua und erlebte in Italien im 15./16. Jh. einen Höhepunkt: „Es verging zwischen 1480 und 1580 kaum ein Jahr, ohne daß in Venedig, Padua, Bologna, Rom, ... eine teilweise oder vollständige Edition des averroischen Corpus erschien“¹⁰.

Im Jahr 1240, nur 40 Jahre nach dem Tod von Ibn-Rushd, lagen fast alle Kommentare von ihm in lateinischer Übersetzung vor. Seine selbständigen philosophischen Werke, in denen er Stellung v.a. zum Verhältnis von Philosophie und Religion nimmt, sind erst sehr viel später oder gar nicht ins Lateinische übersetzt worden. Ab etwa 1260 wurde von Seiten der katholischen Kirche gegen den Averroismus vorgegangen. Man sah den Averroismus als Angriff auf die wichtigsten religiösen Dogmen: Die Allmacht Gottes, die Schöpfungslehre, die göttliche Vorsehung und das Jüngste Gericht. Die averroistische Philosophie stellte für die christlichen Theologen eine ähnlich Bedrohung dar, wie seinerzeit die Philosophie für Al-Ghazali.¹¹

Während Ibn-Rushd im Okzident sehr stark rezipiert wurde, was nicht zuletzt an der großen Anzahl von Übersetzungen und Editionen seiner Werke bis ins 16.Jh. zu sehen ist, wurde er im Orient nur sehr wenig rezipiert. Die Übersetzungen und Interpretationen der Schriften des Ibn-Rushd beeinflussten in einem aufklärerischen Sinne die Philosophie und Kultur des Okzident.

... Averroismus als ein philosophischer Trend hat eine wirksame Rolle bei der Herausbildung des europäischen philosophischen Bewußtseins gespielt, D.h. die islamische Zivilisation - in Gestalt des

⁷ Von Kügelgen, S.1

⁸ Averroisten („Anhänger des Averroes“) wurden zunächst die Leute genannt, die die Schriften des Averroes aus der arabischen oder auch der hebräischen in die lateinische Sprache übersetzten. Später bezeichnete man allgemein die Personen als Averroisten, welche sich mit Averroes (in positivem Sinne) auseinandersetzten.

⁹ Von Kügelgen, S.2

¹⁰ Von Kügelgen, S.3

¹¹ Von Kügelgen, S.2

Averroismus – hat zur Entwicklung der menschlichen Zivilisation im Westen beigetragen, während Averroes von der islamischen Kultur vollkommen abgelehnt wurde.¹²

Ibn-Rushd wird zwar in islamischen Werken bis ins 14. Jh immer wieder als großer Gelehrter erwähnt, aber es gibt nur zwei (bekannte) inhaltliche Auseinandersetzungen mit seinen Ansätzen aus dem Mittelalter und diese sind in erster Linie eine scharfe Kritik an ihm. Vom 15. bis 18. Jh. wird er im arabischen Raum kaum mehr genannt und demzufolge wahrscheinlich auch sehr wenig rezipiert, außer in der sog. Schule von Isfahan. Viele arabische Intellektuelle setzen deshalb mit dem Tode Ibn-Rushds das Ende der Philosophie in der islamischen Welt an.¹³ Das Scheitern der averroistischen oder rationalen Philosophie und das Ausbleiben einer „Aufklärungszeit“, wie sie in Europa stattfand, beschäftigt bis heute viele, v.a. arabische Intellektuelle. Meistens wird – als relativ einfache und undifferenzierte Erklärung - die Vormachtstellung wissenschaftsfeindlicher Religionsgelehrter als Hauptgrund angegeben. Die Werke des Ibn-Rushd werden auch heute wieder verwendet um sie anti-rationalen Strömungen entgegenzuhalten, wobei die Rolle, welche Ibn-Rushds Schriften dann einnehmen können, sehr unterschiedlich ausfallen kann. Seit Mitte/Ende des 19. Jh.s werden die Schriften der *falâsifa* (hellenistische Philosophen im Islam¹⁴) im arabischen Raum gedruckt. Eine Etablierung der Philosophie in den Universitäten islamischer Länder fand erst gegen Ende des 19. oder im 20. Jh. statt.¹⁵

3.2 These der sog. „doppelten Wahrheit“

Die Theorie der „doppelten Wahrheit“ wird in die Zeit des 13. Jh.s projiziert. Lange Zeit nahm man an, dass die Averroisten diese vertreten hätten, z.T. wurde auch Ibn-Rushd als ein Vertreter dieser These dargestellt. Der Begriff als solcher entstand wahrscheinlich erst im 19. Jh. Die sog. „doppelte Wahrheit“ ist im Grunde der Ausdruck für eine Problemlage, in der sich die entfaltende Philosophie in Westeuropa im 13. und 14. Jh. (und später) in Konfrontation mit der katholischen Kirche befand. „Doppelte Wahrheit“ bedeutet, dass sowohl die Philosophie als auch die Theologie bzgl. eines Gegenstandes Recht haben können, auch wenn ihre Aussagen im Widerspruch stehen. Es handelt sich dann um zwei nebeneinander stehende „Wahrheiten“. Allerdings ließen die Philosophierenden, welche die „doppelte Wahrheit“ vertraten (falls es solche gab), die christlichen Dogma an höherer Stelle stehen. Im Jahr 1277 gab es eine Verurteilungsschrift des Bischofs von Paris, die diesen Konflikt ausdrückt: Mitglieder der sog. Artistenfakultät in Paris verträten Auffassungen, von denen sie behaupten, sie „seien wahr im Sinne der Philosophie, aber nicht im Sinne des christlichen Glaubens, als gäbe es zwei gegensätzliche Wahrheiten und als stehe gegen die Wahrheit der Heiligen Schrift die Wahrheit in den Schriften der gottverworfenen Heiden“.¹⁶ Ob die Averroisten jemals Anhänger der sog. „doppelte Wahrheit“ waren, ist umstritten. Hödl bezeichnet die

¹² Mourad Wahba, „The Paradox of Averroes“. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 66, 1980, S.260, zitiert nach Von Kügelgen, S.1

¹³ Von Kügelgen, S.8/9

¹⁴ Nach Ben Abdeljelil ist der Ausdruck „Philosophie im Islam“ die geeignetste Definitions-Möglichkeit dieser Philosophie, da sich „im Islam“ auf die ganze Zivilisation bezieht und nicht nur auf die Religion oder auf arabisch-schreibende Denker (Ben Abdeljelil, (S.5/6).

¹⁵ Von Kügelgen, S.10-13

¹⁶ Flasch, Kurt: *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*. Das Dokument des Bischofs von Paris übersetzt und erklärt von Kurt Flasch, Mainz 1989, S.89,93, zitiert nach Von Kügelgen., S.2

Theorie der „doppelten Wahrheit“ als eine Fiktion einer positivistischen Geschichtsschreibung aus der Sicht des 19. Jh.s:

Diese Fiktion ist nicht mehr als ein Denkmodell, die Trennung von Glauben und Wissen, von Theologie und Philosophie verständlich zu machen. Die Auseinandersetzungen des 13. Jahrhunderts werden in dieser Sicht als Vorspiel der Kontroversen im 19. Jahrhundert angesehen, ohne zu bedenken, daß damit der Horizont der mittelalterlichen Geistesgeschichte verkannt wird. Diese Theorie von der „zweifachen Wahrheit“, ..., ... mißversteht auch das scholastische Bemühen um die Erkenntnis dieser Wahrheit.¹⁷

Dass Ibn-Rush die These der „doppelten Wahrheit“ vertreten haben soll, kann man auf Grund seiner philosophischen Schriften verneinen.

4. Die philosophischen Werke Ibn-Rushds und das Umfeld seiner Zeit

Ibn-Rushds philosophische Werke werden oft zweigeteilt, nämlich in seine Kommentare zu Aristoteles und in seine eigenen philosophischen Schriften. Diese Zweiteilung ist jedoch nicht chronologisch zu betrachten, etwa im Sinne Babads, der meinte, dass Ibn-Rushd in jungen Jahre die Kommentare, später im reiferen Alter seine eigenen philosophischen Schriften verfasste.¹⁸ Die Kommentare bestehen aus dem Kleinen, Mittleren und Großen Kommentar zu den Werken des Aristoteles und einem Kommentar zu Platons Staat. Von seinen eigenen philosophischen Schriften sind zu nennen: *Tahafut at-tahafut* (arab.; Lat: *Destructio destructionis*; *Der innere Widerspruch des inneren Widerspruchs* oder *Die Widerlegung der Widerlegung*, um 1180 entstanden), *Fasl al-maqal*¹⁹ (arab.: *Der entscheidende Traktat* oder *Über die bestehende Harmonie und Verbindung zwischen Religion und Philosophie*, mit kurzem Anhang: *Dhamima*, um 1179 entstanden), *Al-Kaschf*²⁰ (arab.: *Die spekulative Dogmatik* oder *die Erleuchtung der Beweismethoden hinsichtlich der Glaubensvorstellungen der islamischen Theologen*. Ergänzung des *Fasl*).

Das Klima zu Lebzeiten Ibn-Rushds war nicht mehr sehr philosophie-freundlich, die gesellschaftlichen und politischen Umstände waren geprägt von vielen anti-philosophischen und anti-rationalen Strömungen.²¹ Der Begriff „Kalam“, mit dem ursprünglich die vielfältigen und aufgeschlossenen philosophisch-religiösen Debatten bezeichnet wurden, in denen rationale Argumentation und Vernunft einen hohen Stellenwert hatten, stand jetzt für die anti-rationalistischen Strömungen, geprägt v.a. durch die Asch'ariten. Entsprechend kennzeichnete das Wort „Mutakallimun“ jetzt nicht mehr die Theologen, die über philosophisch-religiöse Fragen diskutierten, sondern strenge und engstirnige Religionsgelehrte. Ibn Tufail arbeitete diese Atmosphäre in seiner Geschichte des Havy Ben Yaqdan auf, die gewissermaßen eine Resignation gegenüber den strengen Gläubigen und ihren Anhängern im Volk darstellt. Historisch gesehen gab es die ersten starken Bedrohungen des Islam (s. auch Kap. 2), was sicherlich den Vormarsch der Theologen begünstigte. Ibn-Rushd zog sich jedoch nicht wie Havy Ben Yaqdan zurück, sondern er stellte sich den geistigen und politischen Auseinandersetzungen und Konflikten seiner Zeit.

¹⁷ Hödl, S.226

¹⁸ Ben Abdeljelil, S. 49

¹⁹ *Fasl al-maqal wa taqir ma bain asch'aria wal hikma min al-ittisal* (Ben Abdeljelil, S.47)

²⁰ *Al-Kaschf an manahig al-adilla fi aqaid al-milla* (Ben Abdeljelil, S.48)

Das bekannteste selbständige philosophische Werk Ibn-Rushds ist das *Tahafut at-tahafut*, in welchem er systematisch Al-Ghazalis Buch *Tahafut al-falasifa* widerlegt. Auch in seinen anderen philosophischen Schriften wendet er sich gegen die Angriffe Al-Ghazalis und der asch'aritischen Theologen auf die Philosophie. Ibn-Rushds Philosophie lässt sich in drei Schritte gliedern²²: Erstens nimmt er Stellung zu Philosophen wie Al-Farabi und Ibn Sina, die versuchten eine Harmonie zwischen Aristoteles und Platon herzustellen. Beide vertraten das neuplatonische Gedankengut der Emanation, nämlich das Hervorgehen aller Dinge aus einem höchsten Ursprung. Dies lehnt Ibn-Rushd als Aristoteliker ab:

Die Philosophen sind vielmehr der Ansicht, die Welt habe eine Wirkursache, die von Ewigkeit und in alle Ewigkeit wirkend sei, d.h., die die Welt ewig aus dem Nichtsein zum Sein bringt. ... Nach der Lehre der Aristoteliker verhält sich die Bewegung in den himmlischen Körpern so, dass durch dieselbe deren Existenz konstituiert wird. Dasjenige Prinzip, das also die Bewegung verleiht, ist zugleich auch im eigentlichen Sinne Wirkursache der Bewegung. ... Sodann ist nach philosophischer Lehre ersichtlich, dass Gott der Verleiher der *Einheit* ist, durch die die Welt eine einheitliche und einzige wird, und zugleich derjenigen Einheit, die eine Bedingung für die Existenz des Kompositums ist.²³

Ibn-Rushd betrachtet die Welt in ihrer Gesamtheit nicht, wie die Neuplatoniker „als Abglanz einer höheren Wirklichkeit“, sondern er sieht als Naturalist „in der Welt selber den zureichenden Grund ihres Seins“²⁴, eines Seins, welches stets eine Einheit ist und trotzdem eine Vielheit hervorzubringen vermag. Zweitens ist die Philosophie des Ibn-Rushd geprägt von ihrem Verhältnis zur Religion. Beide führen zur Wahrheit, die Philosophie durch exakte Methoden, die Religion durch die Offenbarung. Die Wahrheiten stehen sich nicht entgegen. Gibt es dennoch Widersprüche, „dann beruht dies darauf, daß es einige wenige letzte Wahrheiten gibt, die allein den Philosophen zugänglich sind“²⁵. Als drittes verteidigt Ibn-Rushd die Philosophie gegen die Mutakallimun (Asch'ariten), die einen radikalen Atomismus in Raum und Zeit vertreten, in welchem das Entstehen und Vergehen aller Dinge durch das ständige Eingreifen von Gott gesteuert wird und die jegliche natürliche Kausalität leugnen. Danach sind alle Handlungen des Menschen und die gesamte Schöpfung in jedem Moment und jedem Zustand von Gott abhängig.²⁶ Als Hauptstreitpunkte zwischen den Philosophen und Theologen sind folgende zu benennen: Geschaffenheit oder Ungeschaffenheit des Korans, Theorie des Intellekts, Attribute Gottes (Anthropologisierung von Gott), Freiheit oder Vorherbestimmung des menschlichen Willens, Ewigkeit oder Erschaffung der Welt, Gottes Kenntnis der Partikularien, Leibliche Auferstehung.

Ibn-Rushd zeichnet sich durch ein naturalistisches, rationales und aufklärerisches Denken aus. Er „räsoniert als Philosoph, als Physiker und Metaphysiker, dem es besonders darum geht, demonstrativ die Prinzipien einer rationalen Welterklärung aufzustellen,...“²⁷. Allerdings gibt es sehr unterschiedliche Einschätzungen der Person Ibn-Rushd von Seiten seiner Rezipienten: Diese rei-

²¹ Ben Abdeljelil, S.43

²² Ben Abdeljelil, S.51

²³ Horten, S.154

²⁴ Ben Abdeljelil, S.51

²⁵ Ben Abdeljeli, S.52; Müller, S.20

²⁶ Ben Abdeljeli, S.25/26

²⁷ Gauthier, Léon: *Ibn-Rochd (Averroès)*. Presse Universitaires des France, Paris 1948, S.228, zitiert nach Ben Abdeljelil, S.56

chen von einem „reinen Rationalisten“ (Renan, Gauthier) bis hin zu einem „Apologeten des Koran“ (Horten), andere sehen in ihm selbst einen Widerspruch.²⁸ Auf jeden Fall nimmt Ibn-Rushd die Herausforderungen seiner Zeit an und versucht immer wieder die Angriffe auf die Philosophie argumentativ abzuwehren. Sein aufklärerisches Denken hatte große Auswirkungen auf das mittelalterliche christliche und jüdische Abendland.

In dieser Arbeit soll auf Ibn-Rushds Werk *Fasl al-maqal* eingegangen werden. Es ist eine direkte Antwort auf Al-Ghazalis Vorwurf der Ungläubigkeit der Philosophen.²⁹ Da dies eine sehr schwerwiegende Anklage war, kann dieser Traktat auch als eine juristische Abhandlung gesehen werden. Es geht nicht nur darum, ob Philosophie und Religion vereinbar sind, sondern darüber hinaus, ob das Studium der Philosophie durch die Scharia (das islamische Gesetz) zugelassen oder verboten ist. Ibn-Rushd argumentiert hier nicht nur als Philosoph, sondern auch als Jurist. Die Autorität und seine Legitimation ist der Koran.

5. *Fasl al-maqal* („Harmonie der Religion und Philosophie“)

Mit diesem Traktat wendet sich Ibn-Rushd nicht nur an die Philosophen und Gelehrten, sondern auch an diejenigen, die er der „Klasse“ der Dialektiker (s. weiter unten) zuordnet.³⁰ Er möchte sie von der Philosophie und einem rationalen Denken überzeugen, wobei er häufig den Koran als Legitimation heranzieht. Die Einwände und Zweifel der Theologen gegenüber der Philosophie stellt er jeweils sachlich dar, um sie in jedem einzelnen Punkt mit einer in sich logischen Argumentationskette zu widerlegen bzw. um zu beweisen, dass Religion und Philosophie nicht gegeneinanderstehen. Diese Punkte sollen hier nachvollzogen werden.

Legitimation der Philosophie aus dem Koran [1]³¹

Den Zweck dieser Abhandlung stellt Ibn-Rushd im ersten Satz klar: Es soll darum gehen, „ob die Spekulation über Philosophie und logische Wissenschaften durch das religiöse Gesetz erlaubt oder verboten oder befohlen sei, sei es als etwas freiwillig zu Unternehmendes, sei es als notwendige Pflicht“³². Ibn-Rushd zitiert nachfolgend Koranstellen, in denen geradezu aufgefördert wird, mit dem Verstand zu reflektieren, z.B. Sur LIX,2: *So reflektiert denn, ihr mit Einsicht begabten*³³. Das religiöse Gesetz hält die Reflexion der existierenden Dinge demnach nicht nur für notwendig, sondern es nimmt die, die dazu fähig sind, in die Pflicht dies zu tun. Die Reflexion der existierenden Dinge führt letztlich auch zur Erkenntnis Gottes. Denn durch ihre Hervorbringung erkennt man das Hervorgebrachte und durch dieses wiederum den Hervorbringer.

Die „richtige“ Art der Reflexion [2]

²⁸ Von Kügelgen, S. 14/15

²⁹ Ben Abdeljelil, S.47

³⁰ Ben Abdeljelil, S.50

³¹ Die Überschriften zu den einzelnen Punkten stammen von mir, die Nummerierungen in eckigen Klammern entsprechen denen bei Müller.

³² Müller, S.1

³³ Müller, S.1

Reflexion bedeutet für Ibn-Rushd u.a. die Ableitung von Unbekanntem aus Bekanntem. Dies geschieht mittels des Syllogismus³⁴, wobei es für ihn klar ist, „daß diese Art von Spekulation, zu welcher das religiöse Gesetz aufruft und ermuntert, die vollkommenste Art ... des Syllogismus sein muß; und dieser heißt Demonstration“³⁵. Gemeint ist damit die höchste Kunst einer demonstrativen Beweisführung, eines demonstrativen Syllogismus, den Ibn-Rushd auch Verstandes-Syllogismus nennt. Ein Gläubiger, der über die existierenden Dinge reflektieren und Gott demonstrativ kennenlernen will, muss zuerst die „Werkzeuge“ der Demonstration genau kennen, d.h. welche Arten von Prämissen und Schlüssen es gibt, er muss richtige von falschen Schlüssen unterscheiden können.

Einbettung in der Geschichte [3] [4] [5]

Die Entwicklung und Vervollkommnung des demonstrativen Syllogismus als geeignetes Instrumentarium zur Reflexion kann aber niemals von einem Menschen alleine gemeistert werden. Deshalb ist es eine Pflicht bei denen Hilfe zu suchen, die bereits darüber geforscht haben, auch wenn diese keine Religionsgenossen waren – da sie vor dem Erscheinen des Islam lebten. „Die Alten“ (die Griechen), so Ibn-Rushd, stellten bereits ausführlichste Untersuchungen zum Verstandes-Syllogismus an, ihre Absicht war das, wozu die religiösen Gesetze ermuntern. Durch ein prüfendes Studium ihrer Schriften gewinnt man die Instrumente zur Reflexion der existierenden Dinge und ihrer Hervorbringung. Der spätere Forscher sucht Hilfe bei dem früheren, wie dies auch in der Mathematik, der Astronomie oder der Jurisprudenz der Fall ist. Wollte „heute“ ein Mensch alle Beweise der Mathematik oder der Astronomie, die im Laufe der Geschichte entwickelt wurden, durchführen wollen, so würde man über ihn lachen müssen - auch wenn er von Natur aus der scharfsinnigste Mensch wäre. Das Rekurrieren auf vorhandenes, geprüftes Wissen ist unumgänglich in allen Künsten (Wissenschaften), so erst recht in der Philosophie. Genauso ist es die Pflicht eines religiösen Menschen für die nachkommenden Forschenden zu sorgen.

Jemandem, der des Reflektierens würdig ist, das Studium der Bücher „der Alten“ zu verbieten, da er in Irrtum verfallen könnte, vergleicht Ibn-Rushd damit, einem Durstigen zu verbieten Wasser zu trinken,

weil einige an Wasser „erstickt“ sind. Denn die Gefahr (z.B. durch Unzulänglichkeiten oder Leidenschaften) durch diese Bücher auf Irrwege zu gelangen, ist zufällig, sie haftet diesen Bestrebungen „per accidens“ an. Das Verbot würde genauso wenig wie bei einem Durstigen einen Sinn machen.

Glaube und Reflexion: eine Wahrheit [6] [7]

Die Art, wie Menschen dem Glauben zugänglich sind, ist verschieden. Es gibt Menschen, die aufgrund rhetorischer Ausführungen, andere die durch Dialektik und wieder andere, die infolge der Demonstration glauben. Aber alle glauben dasselbe, nur auf andere Weise. Die religiösen Gesetze sind einerseits Wahrheit und andererseits fordern sie zur Reflexion auf, welche zur Erkenntnis der Wahrheit führt. So ist es klar und logisch, dass die demonstrative Spekulation bzw. Reflexion nicht zu einem Widerspruch zum religiösen Gesetz führen kann, „denn die Wahrheit kann der Wahrheit

³⁴ Syllogismus: Ist formales logisches Verfahren, in dem aus zwei oder mehreren Urteilen (Prämissen) ein drittes abgeleitet wird (Conclusio). (*Metzler Philosophie Lexikon*. S. 577)

³⁵ Müller, S.2

nicht widersprechen“³⁶. Würde die Reflexion zu einem Widerspruch des Gesetzes führen, so wäre dies schon im Gesetz selbst angelegt, da es zur Reflexion ermuntert. Dies wäre aber unsinnig. Betrachtet man irgendeine (Er-)Kenntnis, zu der man durch spekulative Demonstration kam, so können bzgl. des religiösen Gesetzes drei Fälle eintreten: Das Gesetz schweigt darüber, dann liegt kein Widerspruch vor. Das Gesetz spricht darüber und der äußere Wortlaut stimmt mit dem Ergebnis der Demonstration überein oder nicht. Stimmt er nicht überein, dann ist eine Interpretation vonnöten, in der nach dem metaphorischen oder figurativem Sinn des Wortes gesucht wird. Das ist aber eine völlig gebräuchliche Methode der Exegese, die immer schon von Theologen und Juristen ausgeübt wurde.

Welche Textstellen bedürfen der Interpretation, welche sind nach dem Wortlaut zu nehmen [8] [9] [10]

Ibn-Rushd unterscheidet zwischen „*Innerlichem*“ (*Esoterischem*), als zu interpretierenden Textstellen und „*Äußerlichem*“ (*Exoterischem*), als wörtlich zu nehmenden Textstellen im Koran und den Religionsbüchern. Ob eine Stelle als „innerlich“ oder „äußerlich“ betrachtet wird, ist jedoch von Gruppe zu Gruppe und sogar individuell verschieden. Er geht das Problem mit folgender Frage an: Wenn man nun sagen würde, die Muslime sind übereingekommen, bestimmte Stellen wörtlich, andere als zu interpretierende zu nehmen, ist es dann erlaubt, etwas durch die Demonstration zu interpretieren, von dem man übereingekommen war, es nach dem Wortlaut zu nehmen und umgekehrt?

Wenn die Übereinkunft auf evidente Weise feststeht, dann ist es nicht erlaubt. Beruht die Übereinkunft auf bloßer Meinung, dann ist es erlaubt. Dies sagte nach Ibn-Rushd auch Al-Ghazali. Und weiter: Wann steht nun eine Übereinkunft evident fest? Nur dann, wenn man eine genau definierte Zeit betrachtet und alle religiösen Gelehrten dieser Zeit bekannt sind. Die Stimmen aller Gelehrter müssten zu dieser Übereinkunft beitragen. Da deshalb letztlich alle Übereinkünfte auf Meinungen beruhen, hat Ibn-Rushd den Beweis erbracht, dass man niemanden des Unglaubens anklagen kann, weil er Textstellen des Korans interpretiert. Er stellt heraus, dass Al-Ghazali selbst sagte, dass man niemanden des Unglaubens beschuldigen darf, der die Übereinstimmung einer Interpretation durchbricht. Trotzdem bezichtigte er Al-Farabi und Ibn-Sina in seinem Buch *Tahafut al-falasifa* des Unglaubens wegen drei Punkten, die diese behauptet haben sollen: 1. Ewigkeit der Welt, 2. Gott kenne die Partikularia nicht und 3. Die Auferstehung der Leiber. Auf die ersten zwei Punkte geht Ibn-Rushd hier explizit ein.

Frage der Partikularia bzw. der partikulären Dinge [11]

Die Kunst des Al-Ghazali bestand darin, die Werke der früheren Philosophen nüchtern und mit einer Argumentation *für* deren Philosophie darzustellen – um sie anschließend systematisch zu widerlegen. Das ausführliche Darlegen der Philosophie der Anderen lässt aber auch Raum für ein „Zurechtlegen“ der Gedanken der anderen. „Unter dem Vorwand, die wahre Meinung des Gegners etwas breiter und anschaulicher zu erläutern, kann man ihm auch gefährliche Fallen stellen, die seine Auffassung zunichte machen, ...“³⁷. Ibn-Rushd zerlegte Al-Ghazalis Beweisführung in stritti-

³⁶ Müller, S.7

³⁷ Ben Abdeljelil, S.55

gen Punkten in ihre einzelnen Schritte, und zeigte dabei auf, dass Al-Ghazali z.T. schon von falschen Voraussetzungen ausgegangen war. So sagt Al-Ghazali in seiner Schrift *Tahafut al-falasifa*, dass die Peripatetiker behaupten würden, dass Gott die Partikularia nicht wisse. Nach Meinung des Ibn-Rushd hat sich Al-Ghazali damit „eines Irrtums gegen die Peripatetiker schuldig gemacht“³⁸, denn natürlich meinen die Peripatetiker nicht, Gott wisse nicht durch das ewige Wissen die partikulären Dinge. Vielmehr verhalte es sich so, dass das Wissen der Menschen und das Wissen von Gott nicht homogen ist. Unser Wissen ist abhängig von dem was existiert, Gottes Wissen ist die Ursache des Gewussten, welches das Existierende ist und es ist ewiges Wissen. Gott weiß die partikulären Dinge wie auch die Universalien auf andere Weise als wir. Die Gleichsetzung dieser beiden „Wissen“ ist nach Ibn-Rushd eine Torheit (eine Homonymie, also *ein* Wort für verschiedenen, sogar entgegengesetzten Inhalt). Das göttliche Wissen kann nicht als ein partikuläres oder universelles Wissen qualifiziert werden, darum ist ein Streit darum und die Anklage des Unglaubens unsinnig.³⁹

Frage der Ewigkeit [12] [13]

Der Streit zwischen den alten Philosophen und den asch'aritischen Theologen, ob die Welt ewig oder erschaffen sei, legt Ibn-Rushd in seinem *Fasl al-maqal* als Problem verschiedener Benennungen dar. Denn beide Gruppen stimmen darüber ein, dass es drei Arten von Existenzen, nämlich zwei Extreme und ein Mittleres, gibt. Das eine Extrem ist etwas Entstandenes, es kommt aus einer wirkenden Ursache und aus einer Materie, die Zeit geht ihm, d.h. seiner Existenz voraus, seine Wahrnehmung erfolgt mit den Sinnen, bei diesem Extrem handelt es sich um die Körper. Das andere Extrem ist Gott als ewige Existenz, „das nicht aus Etwas besteht und nicht von Etwas herkommt und dem keine Zeit vorausgeht“⁴⁰. Die Wahrnehmung erfolgt durch die Demonstration. Das Mittlere aber kommt nicht von Etwas und ihm geht keine Zeit voraus, aber es rührt von Etwas her, von einem Agens. Die mittlere Existenz ist die Welt, sie hat Ähnlichkeit mit der entstandenen als auch mit der ewigen Existenz. Je nachdem, bei wem welche Existenz überwiegt, benennt die Welt nach dieser. Aber, so Ibn-Rushd, sie ist „in Wahrheit weder eigentlich entstanden noch eigentlich ewig“⁴¹. Die Ansichten über das mittlere Wesen, sprich die Welt, sind deshalb nicht wirklich oppositionell.

Al-Ghazali möchte als Theologe v.a. das Dogma der Schöpfung ex nihilo schützen⁴², womit die Welt später angesetzt wird als Gott. Gleichzeitig sagt er, dass ein Früher-Sein Gottes vor der Welt nicht zeitlich aufgefasst werden darf. Dies ist für Ibn-Rushd ein innerer Widerspruch, den er in seinem Buch *Tahafut at-tahafut* aufzeigt.

Daher lässt sich (vor der Welt) kein Früheres und Späteres denken, denn ein solches hat nur im Vergleiche mit dem jetzigen (realen) Augenblicke Sinn. Da nun aber nach ihrer (der theologischen) Lehre vor der Existenz der Welt keine reale Zeit existiert, wie lässt sich da auch nur denken, sie sei dem Augenblicke, in dem die Welt entstand, *vorausgegangen* (denn nur bei einem Realen kann man von Vorausgehen reden). Ebenso wenig kann der Augenblick des zeitlichen Entstehens der Welt (von Gott) bestimmt werden; denn vor ihm besteht entweder *keine* Zeit oder eine *unendliche*. ... Wegen dieses inne-

³⁸ Müller, S.11

³⁹ Müller, S.11/12

⁴⁰ Müller, S.12

⁴¹ Müller, S.13

⁴² Ben Abdeljelil, S.55

ren Widerspruches müsste man das Buch Gazalis das Buch „des inneren Widerspruches“ (attahafut), aber nicht der Philosophen, sondern seines eigenen Systemes nennen.⁴³

Dies ist zugleich eine Entgegnung auf die Emanationslehre Ibn-Sinas und Al-Farabis, sowie auf Ibn-Sinas Einführung eines möglichen und notwendigen Seins, da dies nur Sinn bei einer zeitlichen Entstehung der Welt machen würde. Gemäß den Lehren der Griechen muss man nach Ibn-Rushd zwei Arten des Seins unterscheiden: „... die erste ist in der Natur der Bewegung – diese ist notwendig zeitlich – und die zweite ist nicht in der Natur der Bewegung Sie ist ewig und kann nicht als zeitlich benannt werden ...“⁴⁴. Das Unbewegte und Ewige hat kein „Früher“, kein Zeitliches, wie es bei vielen Theologen dargestellt wird, aber auch kein kausal Verursachendes, wie bei den Neuplatonikern:

Das Vorausgehen des Zeitlosen vor dem Zeitlichen ist also kein Zeitliches, noch auch ein Kausales ..., also keine der beiden Arten des Früher, die sich in dem der Bewegung unterworfenen Sein vorfinden Wer also das Frühersein des Unbewegten (und Zeitlosen) vor dem Bewegten (und Zeitlichen) mit dem anderen Frühersein vergleicht, das zwischen zwei bewegten Dingen statthat, begeht einen Fehler (dessen sich Gazali schuldig macht).⁴⁵

Auch bei diesem Thema zitiert Ibn-Rushd in *Fasl al-maqal* den Koran: Sur. XI, V.9: *Er ist es, der die Himmel und Erde geschaffen hat in sechs Tagen, und sein Thron war auf dem Wasser*⁴⁶. Das heißt in seiner wörtlichen Bedeutung, dass die Form durch Gott hervorgebracht wird, die Existenz und die Zeit aber an beiden Enden nicht aufhört, versinnbildlicht durch den Thron (Existenz vor der Existenz) und dem Wasser. Zudem findet sich keine Stelle im Koran (und man wird nie eine finden können, so Ibn-Rushd), „daß Gott mit dem reinen Nichts existierte“⁴⁷. Nicht die Philosophen, sondern die asch’aritischen Scholastiker folgen demnach nicht dem Wortlaut des Koran, sie sind es, die gegen ihn verstoßen, in dem sie eine Schöpfung aus dem Nichts behaupten.

Zugang zum Glauben: Drei „Klassen“ von Menschen [21]

Ibn-Rushd teilt seine Leser nach ihren Fähigkeiten in drei Gruppen ein:⁴⁸ Eine Klasse, die in keinem Falle zu den Leuten der Interpretation gehört, dies sind die bloß *den rhetorischen Ausführungen* zugänglichen Menschen. Sie bilden die überwiegende Masse. Eine andere Klasse besteht aus den Leuten der *dialektischen Interpretationen*; diese sind die Dialektiker, teils bloß von Natur, teils von Natur und Gewohnheit zugleich. Eine dritte Klasse sind die Leute einer evidenten Interpretation; dies sind die Meister der *Demonstration* von Natur und Kunst, nämlich von der Kunst der Philosophie. Einer dieser drei Arten der Beweisführung kann sich kein Mensch entziehen, um zum „Fürwahrhalten“ dessen zu gelangen, zu dessen Kenntnis er verpflichtet ist. Jeder hat seinen Weg dahin einzuschlagen, und dieser Weg und das Bemühen um Kenntnis ist für ihn obligatorisch. Sonst verfällt er dem Unglauben. Für die Menschen, die - durch ihre natürlichen Anlagen, ihre Gewohnheiten oder weil sie keine Mittel zur Unterrichtung haben - der Weg der Demonstration verschlos-

⁴³ Horten, S.69

⁴⁴ Horten, S.78/79

⁴⁵ Horten, S.79

⁴⁶ Müller, S.13

⁴⁷ Müller, S.14

⁴⁸ Müller, S.22

sen ist, hat Gott Bilder und Gleichnisse geschaffen, damit diese glauben können. Sie sind dem „Äußerlichen“ des Gesetzes zugänglich.

Unglaube [14] [16] [17]

Ein Mann, der sich *nicht* dem strengen Studium der Methoden und des demonstrativen Syllogismus gewidmet hat und somit der Spekulation über das Existierende nicht würdig ist, darf *keine* Interpretationen vornehmen. Tut er dies dennoch, so macht er sich des Unglaubens schuldig. Ist ein Mensch aber der Demonstration würdig, trägt er in sich dafür die Konditionen, macht er sich schuldig, wenn er seine Pflicht der Interpretation *nicht* auf sich nimmt.

Wenn der Mann der Wissenschaft bzgl. einer Interpretation irrt, ist er entschuldbar. „Deswegen hat der Prophet gesagt: Wenn der Richter sich in seinem Urteil alle Mühe gibt und das Richtige trifft, so hat er einen doppelten Lohn; wenn er irrt, einen einfachen.“⁴⁹ Die Gelehrten hat Gott mit der Fähigkeit der Interpretation ausgestattet und diese ist ihre Pflicht; ihr Irrtum ist verzeihungswürdig. Neben den „inneren“ zu interpretierenden Stellen, und den „äußeren“ nach dem Wortlaut zu nehmenden Stellen gibt es noch die Stellen, wo Zweifel über ihre Interpretierbarkeit herrscht. Wer in diesen Stellen irrt und ein Gelehrter ist, ist entschuldbar.

Vermischung der Beweisführung ist Unglaube [17] [18] [22] [23] [24]

Ein Nicht-Gelehrter darf nicht an eine Interpretation herangeführt werden, denn er wird durch die Aufhebung des Wortlautes in die Irre geführt. Dies führt beide, den Mitteleiler und den Hörer zum Unglauben. Deshalb dürfen die Interpretationen nur in wissenschaftlichen Büchern stehen, welche nur die lesen, die sie verstehen können. Stehen die syllogistischen Interpretationen aber in Büchern der poetischen, rhetorischen oder dialektischen Methode, so ist dies ein Aufruf zum Unglauben und ein Fehler gegen die Religion und Philosophie. Ibn-Rushd legt dar, dass Al-Ghazali in seinen Texten aber genau dies getan hat, er hat die Beweisführungen wahllos vermischt. Dazu hat er nach Meinung Ibn-Rushds auch noch falsch interpretiert, was die Sache noch verschlimmert. Er hat damit nicht nur Verwirrung, sondern Unheil für die Religion und Philosophie angerichtet. Er hat Verderben nicht nur für sich selbst, sondern für die große Menge gebracht, und zwar „in diesem und dem anderen Leben“⁵⁰.

Ibn-Rushd beschuldigt aber auch die **Mutaziliten** und die **Asch'ariten** Koran-Interpretationen den Massen mitgeteilt zu haben. Damit sorgten sie für Feindseligkeiten und Kriege unter den Menschen, sie zerrissen dadurch die Religion. Verschlimmernd kommt noch hinzu, dass ihre Interpretationen den Konditionen der Demonstration nicht entsprechen. Die Asch'ariten leugnen viele notwendige Dinge und bezichtigten alle des Unglaubens, die sich nicht dieser Ungerechtigkeit am Gesetz hingeben, wobei sie selbst die Ungläubigen und Irrende sind und andere in die Irre führen.

Welches sind die wahren Methoden? [25]

Die wahren Methoden, so Ibn-Rushd sind die, die im Koran niedergelegt sind. Wenn man diesen genau studiert, findet man darin alle genannten Methoden. Wer aber etwas anderes versucht, „der hebt

⁴⁹ Müller, S.14

⁵⁰ Müller, S.23

ihre Weisheit und die durch sie bezweckte Wirkung zur Erlangung der ewigen Glückseligkeit auf“⁵¹

Philosophie, eine Freundin der Religion [26]

Für Ibn-Rushd standen, nach seinen Ausführungen zu schließen, Religion und Philosophie nicht im Widerspruch, auch nicht im Sinne einer „doppelten Wahrheit“. Die Vernunft hat bei ihm absolute Priorität – sie führt zu den höchsten Erkenntnissen, die ein Mensch bzgl. des Glaubens haben kann. So ist die Verbindung des individuellen Intellekts mit dem universellen aktiven⁵² nach Ibn-Rushd nur durch die rationale Wissenschaft erreichbar, während z.B. die asketischen Wege der Sufis nicht zu diesem Ziel führen⁵³. Er ist bestürzt über den Krieg zwischen Philosophie und Religion, was er im letzten Absatz seiner Schrift zum Ausdruck bringt:

Denn unsere Seele ist wegen der schlechten Ansichten und von der Wahrheit abweichenden Glaubenssätze, ... , außerordentlich betrübt und schmerzlich berührt, besonders durch das, was ihr von seiten derer begegnet, die sich für Philosophen ausgeben. Denn die Verletzung, die von einem Freund ausgeht, ist ärger als die von einem Feinde; nämlich die Philosophie ist die Freundin der Religion und ihre Milchschwester, Außerdem erhebt sich zwischen beiden Feindschaft, Haß und Streit, während sie doch von Natur zu gegenseitiger Freundschaft und ... zu gegenseitiger Liebe bestimmt sind.⁵⁴

6. Schlussbemerkung

Ich denke, man muss Ibn-Rushd nicht in *eine* Kategorie einordnen, wie es viele seiner Rezipienten versuchten. Gerade seine eigenen philosophischen Schriften sind auch ein Zeugnis seiner Zeit: Sowohl den starken Bezug auf den Koran als auch die Verteidigung einer rein rationalistischen Herangehensweise kann man als Reaktion auf die religiösen Strömungen betrachten. Das oftmalige Zitieren des Korans könnte man als Schutz vor der Bezichtigung des Unglaubens interpretieren, die Verteidigung und Demonstration des Rationalismus als Gegenposition zu einer unreflektierten und engstirnigen Gläubigkeit. Die Schriften der Widerlegungen (*tahafut*) von Al-Ghazali und Ibn-Rushd, aber auch Ibn-Rushds *Fasl al-maqal* kann man als eine Art Dialog betrachten, auch wenn die Protagonisten nicht zur selben Zeit lebten. Möglicherweise hätte Ibn-Rushd nicht so sehr auf dem Koran als auch auf einem Rationalismus beharrt, wenn sein Umfeld ein Anderes gewesen wäre. Trotzdem kann man ihm natürlich auch zugestehen, dass er sowohl ein religiöser als auch ein rational-logisch denkender Mensch war.

Literatur

⁵¹ Müller, S.26

⁵² Für Ibn-Rushd ist der aktive Intellekt unsere Erkenntnis vom Universum (Welt), die Unsterblichkeit des Intellekts bedeutet die Unsterblichkeit des Menschengeschlechtes. Danach gibt es für ihn keine individuelle Unsterblichkeit.

⁵³ Ben Abdeljelil, S.64

⁵⁴ Müller, S.27

Ben Abdeljelil, Jameleddine: *Die rationale Tendenz bei Averroes (Ibn-Rushd) und Maimonides (Ibn Maimun)*, Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie an der Grund- und Integrativwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien 1998

Hödl, Ludwig: „... sie reden als ob es zwei gegensätzliche Wahrheiten gäbe.“ Legende und Wirklichkeit der mittelalterlichen Theorie von der doppelten Wahrheit. In: *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Hg. v. Jan P. Beckmann, u.a., 2. durchges. Aufl., Hamburg: Meiner 1996

Horten, Max: *Die Hauptlehren des Averroes. Nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali*. Bonn: A. Marcus und E. Webers Verlag 1913

Müller, Marcus Joseph: *Philosophie und Theologie von Averroes*. Hg. v. Schönberger, Jantzen, Blum, Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft 1991

Prechtl Peter, Burkhard Franz-Peter (Hg.): *Metzler Philosophie Lexikon. Begriffe und Definitionen*. Stuttgart, Weimar: Metzler 2.aktual. und erw. Aufl. 1999

Volpi, Franco (Hrsg.): *Lexikon der philosophischen Werke*. Stuttgart: Kröner 1988

Von Kügelgen, Anke: *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill 1994