

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 25 (1911)

Artikel: Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei Averroës [Fortsetzung]
Autor: Manser, G. M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761940>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

der Existenz einer Ursache, welche vorzeiten alles ins Dasein rief, ohne daß wir schon direkt wüßten, ob wir weiterhin, nachdem wir einmal bestehen, noch von ihr abhängig sind, sondern die Überzeugung von dem Dasein einer Ursache, die uns fortwährend erhält, die beständig in uns und durch uns wirkt, die uns tiefer, innerlicher berührt als jede andere Ursache, einer Ursache, in der wir leben und uns bewegen, die alles trägt durch das Wort ihrer Kraft.



DAS VERHÄLTNIS VON GLAUBE UND WISSEN BEI AVERROËS.

(Fortsetzung von Bd. XXIV, S. 398—408. Bd. XXV, S. 9—34.)

VON G. M. MANSER O. P.



IV.

Averroës und die Anwendung seiner rationalistischen Prinzipien auf die Weltschöpfung und die Eschatologie.

Allgemeine abstrakte Prinzipien werden von der Öffentlichkeit, mögen sie an sich auch von großer Tragweite sein, wenig gewertet, solange sie in der Sphäre des bloß theoretisch-spekulativen Wissens verbleiben. Sobald sie aber in ihrer Anwendung auf das praktische religiöse soziale Leben ihre Verkörperung erhalten und gleichsam Fleisch und Blut annehmen, tritt ihre Bedeutung unvergleichlich mehr hervor. So war es auch bei Averroës. Was ihn bei seinen Landsleuten und später bei den christlichen Lateinern des XIII. Jahrhunderts arg kompromitierte, das waren nicht so fast oder wenigstens nicht in erster Linie seine durchaus rationalistischen Grundsätze, die er über den Glauben und die Koraninterpretation entwickelte, wohl aber die kühne fast rücksichtslose Anwendung derselben auf tiefgreifende wissenschaftlich-religiöse Einzelfragen. Er muß übrigens diese Gefahr selber gewittert haben. Daher, wie L. Gauthier

jüngst noch scharf hervorhob,¹ seine unermüdlichen Mahnungen, die Resultate der phil. Spekulation dem Vulgus nicht mitzuteilen.² Daher wiederum seine an die religiöse Autorität des Islam gestellte Forderung, für einen Bücherindex zu sorgen, der dem gewöhnlichen Volke die Lektüre wissenschaftlicher Werke untersagen sollte.³

Natürlich blieben all diese Verheimlichungsbestrebungen Ibn Roschds fruchtlos. Für die weiteste Verbreitung seiner gefährlichen Lehren sorgten seine Feinde, die sog. Theologen, die er deshalb so bitter tadelt und der Häresie zeiht.⁴ Die mißliche Stellung und den üblen Ruf, in den er dadurch beim gläubigen arabischen Volke geriet, bezeugt uns seine eigene Erzählung, daß ihn das aufgeregte Volk, als er sich eines Tages mit seinem Sohne in einer Moschee zu Cordova befand, um zu beten, ins Freie beförderte.⁵ — Die Philosophen waren eigentlich nie populär gewesen beim arabischen Volke, das mehr als einmal Sturm geläutet hatte gegen ihre wirklichen und angeblichen Neuerungen. Von den schweren Anschuldigungen, die schon Algazel und andere gegen frühere Philosophen erhoben hatten, galten die meisten auch Ibn Roschd. Nur einen Vorwurf weist er beharrlich als absolut unwahr zurück: die Leugnung der göttlichen Erkenntnis der Einzelndinge.⁶ Im übrigen wandelt er die Pfade der früheren oder geht in dem einen oder anderen Punkte in seinen kühnen Behauptungen noch über dieselben hinaus. Jedenfalls mußte seine Stellung zur Welterschöpfung und Eschatologie in den Augen des gläubigen Volkes als ein offener Angriff gelten auf religiöse Dogmata, die ihm vor allem heilig waren und die einstens in den glänzendsten Zeiten des Islam die gewaltigste Zugkraft gehabt hatten.

¹ La Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et la philosophie. Paris. 1909. S. 82 ff. S. 147 ff. Gauthiers interessante Studie kam mir erst zu Gesicht, als die vorhergehenden Artikel schon gedruckt waren. Im wesentlichen decken sich unsere Auffassungen. Einige Differenzpunkte — nicht in der materiellen Erfassung der Quellen, sondern in der Interpretation — sollen später noch hervorgehoben werden.

² Harmonie S. 9, 17, 20—21, 23. Spek. Dogmat. S. 67—69, 110 ff. Destr. Destr. Disp. III. col. 116. f. VI. 208—211.

³ Harmonie S. 17.

⁴ Daselbst.

⁵ Munk, Mélanges de Philosophie juiv. S. 427.

⁶ Harmonie S. 10, 11. Spek. Dogm. S. 121. Destr. Destr. disp. XI. u. XIII. In Phys. disp. IV. col. 352 D.

Die Leugnung der Weltschöpfung.

Averroës leugnet die Weltschöpfung, die der Koran aus der jüdischen Offenbarung herübergenommen hatte.

Über den Weltursprung, so erklärt er, gibt es drei, wesentlich verschiedene Meinungen:¹ Die einen leugnen Gott als Ursache der Welt, und das sind die **Häretiker**; die anderen verteidigen die Weltschöpfung, und das sind die **Theologen**; in der Mitte zwischen beiden stehen die **Philosophen**: auch ihnen ist Gott die Ursache der Welt nicht bloß, weil er ihr ewiger Beweger ist, insofern sie ein Ganzes bildet, sondern auch weil er im fortlaufenden Werdeprozesse der einzelnen Weltdinge als höchste Wirkursache Materie und Form miteinander verbindet und dadurch die substantiellen Einzelndinge begründet;² würde er sich auch nur einen Augenblick von der Welt zurückziehen, wäre sie dem Untergange geweiht;³ die Anerkennung Gottes als Weltursache gehört sogar zu den berühmten Prinzipien der Koranreligion;⁴ was Ibn Roschd aber im Einklang mit seinen Vorgängern leugnet, das ist die **Weltschöpfung aus nichts**; weder die *Materia prima* noch die Welt als Ganzes ist von Gott aus nichts hervorgebracht; der Begründung dieser These widmet er die ganze erste und zweite Disputatio seiner *Destructio Destructionis*. Der Rahmen dieser Arbeit gestattet uns nicht, näher auf die diesbezüglichen Ausführungen einzutreten. Es ist solches hier auch nicht von besonderem Belange.

Was uns aber hier interessiert, ist die Beantwortung der Frage: wie rechtfertigt Averroës vor dem Forum des Koranglaubens seine Leugnung der Weltschöpfung? Die Schöpfung aus nichts, so erklärt er uns, ist überhaupt **keine Koranlehre**: „*rei veritate non est ex lege Maurorum*“.⁵ Sogar der Wortlaut des Korans weist uns darauf hin, daß die Form der Welt allerdings hervorgebracht ist, daß sie aber immer eine Existenz

¹ Destr. Destr. col. 152 D. 163 C—F.

² Comment. in Phys. II. n. 75. Destr. Destr. disp. III. col. 79—80. Spek. Dog. S. 101—102.

³ „Philosophi autem, quia crediderunt, quod motus est actio agentis, et quod esse mundi non perficitur nisi cum motu, dixerunt, quod agens motus est agens mundi, et si cessaret operatio eius ictu oculi a motione, destrueretur mundus.“ Destr. disp. IV. 150 D. Dasselbe disp. III. 79 B—D.

⁴ Harmonie S. 14. Spek. Dogm. S. 28 ff.

⁵ Destr. Destr. disp. VIII. col. 238 C.₂ „rei veritate“

hatte und immer haben wird und aus etwas geschaffen wurde. „Die Stelle Sur. XI. V. 9: Er ist es, der die Himmel und Erde geschaffen hat in sechs Tagen, und sein Thron war auf dem Wasser, bedingt durch den Wortlaut, daß es eine Existenz gab vor dieser Existenz, das ist der Thron und das Wasser. . . . Ebenso fordert die Stelle Sur. XIV. 49: am Tage, wo die Erde in eine Nichterde verwandelt wird und die Himmel, daß eine zweite Existenz nach dieser Existenz kommen wird. Die Stelle Sur. XLI. 10: Dann richtete er sich gegen den Himmel, und er war Rauch, fordert durch seinen Wortlaut, daß die Himmel aus etwas geschaffen wurden.“¹ Nicht wir, die Gegner der Wertschöpfung, sondern die Anhänger derselben verletzen den Koranwortsinn: „Denn es findet sich dort nicht, daß Gott mit dem reinen Nichts existierte, und man wird über diese Ansicht nie eine beweisende Stelle anführen können.“² Während man uns zu Häretikern stempelt, sind unsere Ankläger selber Ungläubige und Irrende.³ Übrigens — nun tritt das von uns oben auseinandergesetzte berühmte und bequeme Interpretationsgesetz in Aktion —, gibt es über diese Frage keine allgemeine Tradition, „wie soll man sich bei der Interpretation dieser Verse . . . vorstellen, daß sich eine allgemeine Übereinstimmung hierüber bildete? . . . Es scheint, daß diejenigen, die in diesen schwierigen Fragen verschiedener Meinung sind, entweder das Richtige treffen und somit Gotteslohn verdienen, oder irren und dann entschuldbar sind. Denn das Fürwahrhalten einer Sache vermöge eines Beweises, der in der Seele ruht, ist etwas Notwendiges, nicht Freiwilliges.“⁴ — Schon hier läßt die Kühnheit, mit der er sein rationalistisches Interpretationsgesetz auf eine Einzel lehre anwendet, nichts mehr zu wünschen übrig. Der Grundsatz: in spekulativen Fragen gibt es keine allgemeine Tradition und daher auch keine für die Philosophen verbindliche Autorität, hebt ihn über alle Schwierigkeiten und Rücksichten hinweg.

Die Eschatologie.

Aber noch weit kühner und für seinen guten Ruf fataler waren seine eschatologischen Anschauungen, seine

¹ Harmonie S. 12—13.

² Das. S. 13.

³ Das. S. 23.

⁴ Das. S. 13.

Ansichten über die Auferstehung der Leiber, das letzte Gericht, jenseitigen Lohn und Strafe und die Unsterblichkeit der Seele selbst, die die Grundlage bildet für die ganze Eschatologie. Averroës faßt all diese Lehrpunkte gewöhnlich zusammen unter dem gemeinsamen Ausdrucke; „jenseitiges Leben“, oder auch: „Seligkeit und Unseligkeit“,¹ oder „Eschatologie“.²

Zwei Fragen müssen inbezug auf die Eschatologie scharf unterschieden werden: Die „Existenz“ eines jenseitigen Lebens und die „Qualität“ oder Beschaffenheit desselben.³

1. Bezüglich der **Existenz** eines jenseitigen Lebens d. h. darüber: ob es überhaupt ein jenseitiges Leben für den Menschen gebe, kann und darf kein Zweifel obwalten. Hierin stimmen alle Religionen überein.⁴ Darüber sind auch die Philosophen einig.⁵ Die Existenz des Jenseits ist eine jener religiöser Wahrheiten, die allen Menschen, den Gebildeten und Ungebildeten⁶ entweder durch den rhetorischen oder dialektischen oder demonstrativen Schluß zugänglich sind, und gerade deshalb gibt es für sie eine allgemeine Tradition.⁷ Aus dem gleichen Grunde gehört sie zu den sog. Prinzipien der islamischen Religion, die nie und von niemanden auch nicht von den Philosophen in Frage gestellt werden dürfen.⁸ Wer sie dennoch leugnet oder, statt dem Wortsinne zu folgen, interpretiert und meint, diese Lehre sei nur deswegen den Menschen gegeben worden, um sie von bösen

¹ Harmonie S. 14. S. 15.

² Das. S. 16—17. Spek. Dog. S. 109.

³ Harmonie S. 16—17; Spek. Dog. S. 109; Destr. Destr. disp. IV. in Phys. col. 351 C.

⁴ „nam omnes leges conveniunt circa entitatem ultimam post mortem, licet differant in qualitate.“ Destr. Destr. disp. IV. in Phys. col. 351 C. „Über die Existenz der Eschatologie stimmen die Religionen überein.“ Spek. Dogm. S. 109. 110. 112.

⁵ Das.

⁶ „Eine solche (Leugnung der Existenz der Eschatologie) wäre Unglaube, da sie ein Prinzip der Religion betrifft und zu dem gehört, worüber das Fürwahrhalten nach den drei Methoden, die allen schwarzen und roten Menschengemeinschaftlich sind, eintritt.“ Harmonie S. 16—17. Das. auch S. 14.

⁷ „Die Übereinstimmung hierüber beruht auf der Übereinstimmung der Offenbarung in diesem Punkte, und auf der Übereinstimmung der bei allen hierfür geltenden notwendigen Beweise, das heißt, daß alle übereinstimmen, daß der Mensch eine doppelte Glückseligkeit hat, eine jenseitige und eine diesseitige. Und dieses ist bei allen auf von allen anerkannten Prinzipien gegründet.“ Spek. Dogmat. S. 109. Das. auch S. 115.

⁸ Harm. S. 14 u. 16—17.

Handlungen abzuhalten, ist ein Häretiker.¹ — Offenbar hat die Koranreligion nach Averroës doch nicht einen ausschließlich praktischen Zweck, wie Gauthier meint.² Gauthiers Behauptung, die Verpflichtung an dem Wortsinne der Religionsprinzipien festzuhalten, würde für die Philosophen nur so lange dauern, bis sie die zum Philosophieren nötige Tugend sich erworben hätten, nachher wäre es ihnen gestattet, beliebig zu interpretieren, geht zuweit³ und widerspricht den bestimmtesten Erklärungen Ibn Roschds: alle, Philosophen und Nicht-Philosophen, müßten bezüglich der Prinzipien der Religion am Wortlaute des Korans festhalten.⁴ Sehr richtig aber hat auch Gauthier hervorgehoben,⁵ daß die Begründung der erwähnten Verpflichtung durchaus rationalistisch ist. Nicht etwa die Autorität des Korans ist das Motiv, warum alle an den Religionsprinzipien festzuhalten haben, sondern die innere durch Beweisführung zugängliche Evidenz der Prinzipien selbst, wie wir früher betonten.

2. Anders als über die Existenz denkt und urteilt Ibn Roschd über die **Qualität** des jenseitigen Lebens. Unermüdlich und mit den lichtvollsten Farben hatte der Prophet im Koran die letzten Dinge: die Auferstehung der Leiber, das letzte Gericht, die Freuden und Leiden, welche des Menschen jenseits harren, geschildert. Jeder mann weiß, welche Zauberkraft jene sinnberauschenden Verheißungen auf die Massen des islamischen Volkes ausgeübt. Aber jene Darstellungen waren doch nur für das niedrige Volk berechnet,⁶ die den höheren Menschen

¹ „Gehört dieses Äußerliche (des Koran) zu den Prinzipien, so ist der, welcher eine Interpretation versucht, ein Ungläubiger, wie zum Beispiel der, welcher glaubt, daß es keine Seligkeit und Unseligkeit des Jenseits gebe, und daß bei dieser Lehre nur die Absicht obwaltete, die Menschen abzuhalten, sich einander in ihren Körpern und Sinnen zu schädigen, daß sie nur ein Kunstgriff sei und daß es für den Menschen keinen anderen Zweck als seine sinnliche Existenz gebe.“ Harm. S. 15.

² La Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie. S. 109. 111. 120.

³ Das. S. 147 u. 155.

⁴ Destr. Destr. disp. I. in Phys. col. 334 F. 335 A. Harmonie S. 15 u. 16—17. Spek. Dogmat. S. 115.

⁵ La Théorie d'Ibn Rochd. S. 110.

⁶ „Deswegen verkünden sie (die Stifter der Religionen), daß Gott die Seligen wieder in Körper bringt, in welchen sie die ganze Ewigkeit an den angenehmsten sinnlichen Gegenständen Lust haben werden, ein solcher z. B. ist der Garten, und daß Gott den unglücklichen Seelen Körper gibt,

unmöglich befriedigen konnten. Averroës kann sich auf eine Menge von zeitgenössischen Anschauungen berufen, die jene letzten Dinge anders, in einem weit höheren idealeren Sinne auffaßten;¹ nicht ohne jede Ironie weist er auch auf Algazel hin, den geschworenen Feind der Philosophen, der, in eschatologischen Fragen so gut wie die Philosophen den Wortlaut des Korans verlassend, zur Interpretation seine Zuflucht nahm² und, im Gegensatz zu jenen sinnlich aufgefaßten ewigen Freuden, die jenseitige Glückseligkeit der Seele in eine ewige das individuelle Sein derselben völlig absorbierende Anschauung Gottes — eine Selbstvergottung — verlegte, die er dem Sufismus entnommen hatte.³ Hieraus zieht Averroës dann den so sehnlich erwünschten Schluß: über die Beschaffenheit und die näheren Umstände des jenseitigen Lebens gehen die Religionen,⁴ gehen die Philosophen auseinander;⁵ die einen halten am Wortlaute des Korans fest; die anderen interpretieren, sogar Kirchenväter; es gibt also hierüber keine allgemeine Tradition⁶ und folgerichtig keine Pflicht, die Eschatologie so oder anders aufzufassen: „Die Wahrheit aber in dieser Frage ist, daß für jeden Menschen dasjenige seine Pflicht ist, wozu ihn seine Spekulation darüber führt, vorausgesetzt, daß es nicht eine Spekulation ist, welche zur gänzlichen Aufhebung des Prinzips führt, denn dieses wäre eine Leugnung der Existenz über-

in welchen sie die ganze Ewigkeit in dem qualvollsten sinnlichen Gegenstand Pein leiden: ein solcher z. B. ist das Feuer. Dieses ist der Fall mit unserer Religion, dem Islam, bei der Versinnbildung dieser Zustände.“ *Spek. Dogm. S. 111. Das. 112.*

¹ Das.

² „Dazu muß Abu Hâmid gezählt werden, sowie viele Sûfis; einige vereinigen zwei Interpretationen, wie dies Abu Hâmid in einigen seiner Schriften tut. Und es scheint, daß ein Gelehrter, der hierin irrt, entschuldigbar ist, wenn er aber das Richtige trifft, Dank oder Gotteslohn verdient, nämlich wenn er die Existenz der Eschatologie anerkennt und nur inbezug auf die Qualität derselben sich irgendeine Interpretation erlaubt.“ *Harmonie S. 16.*

³ Vgl. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters. II. S. 212—213.*

⁴ *Spek. Dogm. S. 109.*

⁵ *Harmonie S. 16. Spek. Dogm. S. 109.*

⁶ „Auch ist dir aus unserer Rede klar geworden, daß in solchen Fragen (Eschatologie) keine Übereinstimmung feststehen kann, weil wir durch Tradition wissen, daß viele Kirchenväter . . . in diesen Punkten Interpretationen annehmen.“ *Harmonie S. 10.*

haupt.“¹ Averroës ist also auch hier wieder glücklich bei seinem berühmten Interpretationsgesetz angelangt: in spekulativen Fragen gibt es keine allgemeine Tradition und daher auch keine bindende Pflicht, einer bestimmten Ansicht zu folgen. Jenes Gesetz bildet in der ganzen averroëstischen Koranexegese den **Freibrief** für die Philosophen.

Wir wollen hier gleich noch eingehender dartun, daß Ibn Roschd von jenem Freibrief nirgends einen so ergiebigen gewagten Gebrauch gemacht hat wie bei seiner Anwendung auf die einzelnen eschatologischen Fragen. Die **Auferstehung** des Leibes, welche der Koran aus jüdisch-christlichen Schriften herübergenommen,² ist nicht so zu verstehen, als würde am jüngsten Gerichtstage derselbe individuelle Leib „unum numero“ wiederkehren; so etwas hält er — im Anschluß an Ibn Sîna — für einen Widerspruch, „implicatio“, und Widersinn, dem Koran ebenso widersprechend wie der Wissenschaft; was immer wiederkehrt, sind nur spezifisch ähnliche Körper.³ Auch das **jüngste Gericht** besagt nicht eine wirkliche Versammlung der Toten „non dicit sensibiliter congregationem“, sondern es deutet auf irgendwelche geistige Belohnung hin.⁴ — Aber, fragt man uns, worin besteht denn eigentlich nach Averroës das jenseitige Leben des Menschen, überhaupt irdisches und überirdisches Glück desselben? Diese Frage bedarf einer negativen und einer positiven Beantwortung:

a) **negativ** muß sie in dem Sinne beantwortet werden, daß es für Averroës eine jenseitige individuelle Fortdauer des Menschen weder dem Leibe noch der Seele nach gibt. Nicht dem Leibe nach: soeben hörten wir, wie er die Auferstehung der Leiber bekämpfte. Aber auch die Seele des Menschen dauert individuell nach dem Tode nicht fort: Platos Ansicht, als wären jenseitige individuelle Belohnungen und Strafen für die diesseitige Tugendübung notwendig, rechnet er unter die Fabeln;⁵ die Beweise desselben Plato für die individuelle

¹ Spek. Dogm. S. 115.

² Destr. Destr. in Phys. disp. IV. col. 351 B.

³ „nam id, quod corruptum est et postea invenitur, est unum specie, non unum numero, sed duo.“ Das. 352 C—E.

⁴ Das. D.

⁵ Paraphrasis in libr. de republ. Platonis. tr. III. Ed. Venet. v. III. 520 B.

Unsterblichkeit der Menschenseele weist er als unhaltbar zurück;¹ die individuelle Menschenseele gehört ihm zu jenen Formen, die nicht ein von der Materie unabhängiges selbständiges Sein besitzen, sondern die mit der Materie notwendig verbunden sind und ihrer bedürfen, „*quae sunt inseparatae a materia . . . quae egent materia*“;² Algazel gegenüber, der seinen Beweis für die persönliche Unsterblichkeit der Seele auf ihr vom Körper unabhängiges selbständiges Sein stützt, antwortet er namens der Philosophen: „*nos non concedimus, quod sit separata a corpore*“;³ trotzdem er sich aus guten Gründen allda, wo er das Unsterblichkeitsproblem berührt, vorsichtig, häufig zweideutig und furchtsam äußert, mit der Beteuerung, daß es ein schweres und tiefes Problem sei;⁴ spricht er es doch auch offen und klar aus, daß nach ihm die individuelle Menschenseele aus einem **feinen Stoffe** bestehe: „*Verumtamen defendenti permanentiam animae et numerationem eius est dicere, quod sit ex materia subtili et est calor animalis, qui influitur a corporibus coelestibus*“;⁵

b) **positiv** besteht die diesseitige und jenseitige Glückseligkeit der Menschenseele nach Ibn Roschd in einer stufenweise sich vollziehenden Vereinigung mit jenem höheren allen Menschen numerisch gemeinsamen Sphärengeste, der „*Intellectus agens separatus*“ genannt wird.

Unsere soeben gegebene positive Beschreibung deckt sich wesentlich mit dem, was Averroës eingangs seines Werkleins „*De animae beatitudine*“ selbst sagt: „*Intentio mea in hoc tractatu nobilissimo est declarare, beatitudinem ultimam animae humanae secundum principalem intentionem philosophorum in ascensu supremo ipsius. Et cum dico ascensum, intelligo, quod perficiatur et nobilitetur ita ut coniungatur cum intellectu abstracto et uniat cum eo ita, ut cum eo fiat unum.*“⁶ Das gleiche wiederholt er häufig.⁷

Wie vollzieht sich aber diese Vereinigung und wie

¹ Das.

² *De animae beatitudine*. c. 5. Ed. Venet. v. X. col. 357 E.

³ *Destr. Destr. in Phys. disp. III.* col. 350 B.

⁴ Das. F. ⁵ Das. C.

⁶ *De animae beatitud.* c. 1. col. 353 B.

⁷ Das. c. 5. col. 357 A.; c. 4. col. 356 D.; *Libellus seu epistola de connexione intellectus abstracti cum homine*. Ed. Venet. v. X. col. 359 A.

kann Averroës aus derselben ein jenseitiges Leben der Menschenseele ableiten, da letztere mit dem Tode zugrunde geht? Mit dieser gestellten Frage berühren wir eines der schwierigsten Probleme in der averroëstischen Philosophie. Die Tätigkeit, welche der berühmte allgemeine Intellectus agens auf die menschliche Seele ausübt, ist eine mehrfache stufenweise verschiedene. Er sucht sie wiederholt in einem der plotinischen Philosophie entnommenen historisch berühmt gewordenen Bilde darzustellen:¹ der Intellectus agens verhält sich zur Menschenseele wie die Sonne zum Gesichtssinne: wie die Sonne dem Gesichtssinne zuerst das Licht gibt, damit er sieht und dann der Gesichtssinn mit dem von der Sonne empfangenen Lichte die Sonne selbst sieht und alle farbigen Körper, zu denen er vorher nur in potentia war, so gibt der allgemeine Intellectus agens der Seele zuerst das rationelle Erkenntnislicht und mittelst jenes vom Intellectus agens empfangenen Lichtes erkennt dann die vernünftige Seele die Dinge und den Intellectus agens selbst, von dem sie das Licht empfangt, und wird mit ihm ein und dasselbe „ut fit ipsa idem cum intellectu agente“.² Entwickeln wir nun im Anschlusse an das Bild die ihm zugrunde liegende Theorie:

I. Die menschliche Einzelseele wird zwar vernünftig genannt, aber nicht in dem Sinne, als ob sie ihrem inneren Sein und Wesen nach aktuell vernünftig wäre; das kann sie bei Averroës nicht sein, weil sie materiell und vergänglich ist; sie ist aber in potentia, daß sie durch eine Einwirkung, eine impressio des Intellectus agens, aktuell vernünftig, ein aktueller Intellectus werden

¹ Destr. Destr. disp. I. col. 18 B. De animae beat. c. 3. col. 354 F. c. 4. col. 355 F. 356 D. De conex. intell. abstr. cum homine. col. 359 D.

² „scis quod comparatio intellectus agentis ad hominem est sicut comparatio solis ad sensum visus: et ut sol dat visui lucem et postea per hanc lucem, quam recipit videns a sole, efficitur videns ipsum solem in actu, qui fuit causa faciens ipsum videre rem in actu et quod omnes colores, qui erant apparentes in potentia, efficiuntur apparentes in actu: similiter intellectus agens facit: quia tribuit homini esse impressum in virtute rationali quod habet comparisonem cum anima rationali, quam habet lux cum visu: et cum illa eadem re intelligit anima rationalis id, quod fecit eam intelligere: et reducuntur per hoc ea, quae erant in potentia intelligibilia ad actu intellecta: et reducitur ut sit ipsa idem cum intellectu agente et efficitur intellectus, quod non erat prius . . .“ De animae beat. c. 4. col. 356 D.

kann;¹ wie also die Sonne zuerst dem Gesichtssinn das Licht gibt, so erhält die Menschenseele vom höheren Sphärengeste das rationelle Erkenntnislicht.² Da nun die einzelnen individuellen Menschenseelen für die Einwirkung des Intellectus agens individuell verschieden disponiert sind nach Alter und Umständen, so muß auch die genannte Einwirkung verschieden sein d. h. der Intellectus agens partikularisiert und individualisiert sich in den Einzelmenschen verschieden je nach den verschiedenen individuellen Dispositionen in den Einzelneelen,³ weshalb man Averroës auch einen „intellectus dispositus“ zuerteilte, obgleich es sich hier auf dieser niedrigsten Stufe eigentlich noch gar nicht um einen Intellectus handelt, sondern nur um eine Disposition, einen solchen zu erhalten.⁴

II. Indem dann die Einzelneele durch die Einwirkung des Intellectus agens das rationelle Erkenntnislicht empfängt, entsteht der Intellectus potentialis, der „aufnehmende“ Verstand, am häufigsten „materieller“ genannt. Trotzdem er „hylischer“ Verstand genannt wird, ist er im Sinn und Geiste des Kommentators durchaus immateriell und unvergänglich⁵ und wird „potentialis“ deshalb genannt, weil er fähig ist, die immateriellen Formen der Naturdinge aufzunehmen,⁶ ganz ähnlich wie der von der Sonne aktuell beleuchtete Gesichtssinn geeignet ist zur Erkenntnis der einzelnen sinnfälligen Gegenstände. Wie stehen aber die beiden Intellectus: agens und possibilis zueinander? Sind sie zwei verschiedene geistige Prinzipien? Scheinbar sind sie verschieden, denn der agens soll ja den potenziellen Verstand hervorbringen d. h. die Wirkursache des letzteren sein „per viam causae efficientis“; aber alsogleich fügt Averroës noch hinzu, daß der agens auch die Formalursache

¹ „Nam virtus rationalis, quae est in homine, non est ipsa eadem in se intellectus in actu, nec per naturam suae essentiae, sed intellectus agens reducit eam in intellectum in actu et concedit, quod alia sint sibi intelligibilia in actu.“ Das. c. 4. col. 356 C.

² Das. c. 4. col. 355 E. 356 D. u. C.

³ De animae beatit. c. 4. col. 355 F.

⁴ Das. c. 3. col. 354 F.

⁵ De animae beatit. c. 2. col. 353 E. Dasselbst führt er verschiedene Beweise an für die Immaterialität des Intellectus possibilis; im gleichen Sinn auch c. 3. col. 354 E.

⁶ Das. c. 4. col. 355 E.; col. 356 B.—D.

des möglichen Verstandes sei „per viam formae“.¹ Die beiden Intellectus sind also offenbar ein und derselbe höhere Sphäregeist, der als agens den potenziellen Verstand nur in dem Sinne im Einzelmenschen hervorbringt, als er selber mit seinem eigenen Sein in die Einzelseelen eintritt und daselbst vorübergehend immanent wird, in verschiedenem Grade nach Maßgabe der verschiedenen individuellen Dispositionen. — Hier haben wir den **ersten** und niedrigsten Grad der Vereinigung zwischen Einzelmensch und dem Intellectus agens.

III. Der potenzielle Verstand ist zu den Formen der sinnfälligen Dinge nur in potentia; soll er dieselben aktuell erfassen, müssen jene in der Materie existierenden Formen ihm als von der Materie Losgetrennte vorgestellt werden. Wer vollzieht diese Lostrennung? Wieder der Intellectus agens.² Ähnlich wie das einzeln Farbige dem Gesichtsinne nur dadurch aktuell zugänglich wird, wenn dasselbe vom Sonnenlichte beleuchtet wird,³ so ermöglicht der Intellectus agens dem möglichen Verstande die aktuelle Erkenntnis der Dingformen, indem er sie von der Materie abstrahiert.⁴ Insofern dann der Intellectus potentialis die Formen der äußeren Dinge aktuell erfaßt, wird er zum erworbenen Verstande oder Intellectus adeptus. Hierin besteht die Erwerbung der verschiedenen **Wissenschaften**, speziell der spekulativen, der philosophischen.⁵ Aber auch dieser erworbene Verstand ist nicht durch irgendeine Veränderung des möglichen Intellectus entstanden,⁶ sondern er ist ein und dasselbe Prinzip wie der

¹ „Ad haec autem iam manifestum est quidem apud nos, quod intellectus agens non tantum est causa in intellectu materiali per viam efficientis et motoris, sed per viam ultimae perfectionis, hoc est per viam formae et finis.“ De beat. animae c. 3. col. 355 A—B.

² „Et remansit nobis declarare, quomodo formae materiales movent intellectum materiale et reducunt eum in actum sicut sensatum sensum. Hanc autem praeparationem non habent formae, inquantum sunt in materia, sed inquantum formae: nam impossibile est rem materiale operari in immateriale nisi inquantum est forma solum. Formae igitur materiales sensatae movent intellectum materiale, cum acquirunt esse formarum, quae de necessitate non sunt in materia. Haec autem est forma illa, quae inducit formas materiales efficere intellectionem.“ Das. c. 4. col. 355 E.

³ Das. F.

⁴ „et ideo dicitur, quod formae materiales sunt intelligibiles in potentia et oportet, quod habeant unum agens, quod extrahat eas de potentia ad actum.“ Das. E.

⁵ Das. c. 3. col. 355 C.

⁶ Das. A. u. c. 4. col. 356 B—C.

possibilis und agens; er ist nur eine weitere Art des Immanentwerdens desselben Intellectus agens; alle drei Intellectus, der agens, der possibilis und receptivus, sind dem Sein nach ein und dasselbe, als drei verschiedene Dispositionen desselben Prinzips.¹ — Der aktuelle Besitz der abstrahierten Dingformen konstituiert den **zweiten Vereinigungsgrad** zwischen Mensch und Intellectus agens.

IV. Die menschliche Seele vermag aber, wenigstens zuweilen, noch höher zu steigen. Im Besitze der abstrahierten und daher geistigen Dingformen kann der Intellectus agens, der bis anhin nur immer Ursache des Erkennens war, auch **Objekt** der Erkenntnis werden. Tritt das ein, dann vollzieht sich die innigste und vollkommenste Vereinigung. In diesem Falle wird nämlich ein und derselbe im Einzelmenschen partikularisierte Intellectus agens als: potentialis fähig, sich selbst zu erkennen, als receptivus aktuell sich selbst erkennend, so daß im gleichen menschlichen Individuum der Erkennende, das Erkennbare und das Erkannte ein und dasselbe sind,² ähnlich wie das Sonnenlicht den Gesichtssinn befähigt, sich selbst durch sich selbst zu erkennen.³ Scheinbar ist diese Doktrin ziemlich dunkel und kompliziert. Wenn man sich aber erinnert, daß es sich schließlich nur um ein stufenweise zunehmendes Immanentwerden des höheren Sphärengestes in den einzelnen Individuen handelt, wobei die Veränderung und Zunahme gar nicht auf den Intellectus agens, sondern nur auf die verschiedene Teilnahme des Einzelmenschen an demselben sich bezieht, so wird die ganze Auffassung erklärlicher und faßbarer.

Hiermit haben wir nun die Basis des merkwürdigen averroëstischen Eudaimonismus. Ibn Roschds Theorie erinnert sehr an die Ausführungen, die Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik über den gleichen Gegenstand gibt.⁴

¹ De animae beat. c. 4. col. 356 D.

² „Et cum rationali virtuti acciderit, ut sit intellectus in actu, ascendet tunc ille intellectus in actu ad assimilationem rerum abstractarum et intelliget suum esse, quod est actu intellectus et tunc relinquetur suum intelligibile esse intelligens: et etiam intellectus, intelligibile et intelligens erit tunc unum et idem in hoc ut reducetur in essentiam gradus intellectus agentis; nam erit tunc intelligens intellectus materialis, res intellecta est agens et intellectus erit materialis et haec sunt unum in esse et tria in dispositione.“ Das. C. u. D.

³ Das. D.

⁴ Eth. ad. Nic. l. I. c. 7 u. l. X. c. 7—9.

Sie geht aber teilweise über jene hinaus. Nach Averroës besteht die Glückseligkeit, wie bei dem Stagiriten, in der stufenweisen Vervollkommnung der rationellen Erkenntnistätigkeit des Menschen. Diese wiederum vollzieht sich in der stufenweisen Vereinigung mit dem höheren Sphärengelste, dem *Intellectus agens*, der durch seine vorübergehenden Einwirkungen die an sich materielle Menschenseele zuerst rationalisiert, sie dann zur aktuellen Erkenntnis der geistigen Dingformen emporhebt und zuletzt als Objekt der Erkenntnis völlig mit ihr identisch wird, sie gleichsam in sich absorbiert, worin eben die höchste Glückseligkeit besteht; „*apprehendere illum (intellectum agentem) est ultimus gradus perfectionis animae nostrae, quia illud est finis et nostra beatitudo*“.¹ Die Glückseligkeit der Menschen ist individuell verschieden, weil die Immanenz des *Intellectus agens* in den Einzelnen sich verschieden partikularisiert je nach den verschiedenen individuellen Dispositionen der Einzelneelen, die ihrerseits wieder durch innere und äußere Umstände bedingt sind. Da das eigentliche „Menschsein“ d. h. die aktuelle Rationalität nicht in der inneren Natur der Seele selbst liegt, — denn diese ist ja materiell —, sondern ihr erst von außen durch die vorübergehende Teilnahme an dem *Intellectus agens* zukommt, der als ein und derselbe mit allen Menschen in verschiedenen Graden sich vereinigt, ist die Menschenform für alle Menschen numerisch dieselbe, d. h. der *Intellectus agens* selbst. Daher konnte Averroës sagen: Sokrates und Plato unterscheiden sich wohl „*ratione subiecti*“, nicht aber „*ratione formae*“; „*ratione subiecti*“²: weil der materielle Träger der Immanenz in Sokrates ein anderer ist als in Plato, da jeder für sich seinen eigenen Leib und seine eigene Seele hat; nicht „*ratione formae*“, denn die Form, die Sokrates und Plato das „Menschsein“ erteilt, ist ein und derselbe *Intellectus agens* durch seine Immanenz. Mit dem Tode des Menschen gehen Leib und Seele desselben allerdings zugrunde, mit anderen Worten: der materielle Träger der Immanenz verschwindet; aber die Form, welche im irdischen Leben die Einzelmenschen — Sokrates, Plato — zu Menschen

¹ De beat. animae c. 5. col. 357 A

² „*anima quidem Socratis et Platonis sunt aedem aliquo modo et multae aliquo modo: ac si diceret sunt aedem ex parte formae et multae ex parte subiecti earum.*“ Destr. Destr. disp. I. col. 18 A.

machte, bleibt nachher wie vorher, und deshalb ist der Mensch als solcher unsterblich, lebt nach dem Tode fort, während der materielle Träger untergeht. Es gibt also ein jenseitiges Leben des Menschen, aber kein individuelles, weil es schon in diesem Leben, im strengen Sinne des Wortes, keine individuellen Menschen gab. Wir können ganz gut sagen: Der Mensch als Mensch lebt nach dem Tode geradeso fort, wie er vor dem Tode bestand. Averroës ist sich logisch geblieben in der Durchführung seiner ganzen Theorie: von der Voraussetzung ausgehend: es gibt keine individuelle immaterielle Seelensubstanzen, konnte er zu gar keiner anderen Auffassung gelangen. Diese Theorie stand auch im besten Einklange mit seiner ewig-unchanglichen Welt. Den Vorwurf, den Algazel gegen Avicenna erhoben hatte, daß mit der Annahme einer ewigen Welt eine unendliche Anzahl von actu existierenden Menschenseelen gegeben sei, weist Averroës mit Leichtigkeit zurück.¹ Nach ihm gibt es ja nur eine einzige intellektuelle Menschenseele, wie es nur eine Sonne gibt für alle Gesichtssinne.² Er zieht Avicenna sogar der Volksschmeichelei, weil er neben dem allgemeinen Intellectus agens noch individuell unsterbliche Menschenseelen annahm.³ Auch glaubt er, daß seine Unsterblichkeitslehre mit dem Koran im Einklang stände. Das war nun offenbar nicht der Fall. Aber jene Selbstvergottungstheorie, die Algazel, der große Führer der orthodoxen Theologen, aufgestellt hatte, und nach der das individuelle Sein der Menschenseele schließlich auch von der Gottheit absorbiert wird, stimmt mit dem Koran ebensowenig überein. Streng genommen, unterscheiden sich die Theorien der beiden großen Gegner über die jenseitige Glückseligkeit gar nicht wesentlich. Ibn Roschds Ansicht hat aber wenigstens noch den Vorzug, daß sie das Diesseits logischer und harmonischer mit dem Jenseits verbindet.

Die Ausführungen über den Intellectus agens und seine Beziehungen zur Menschenseele nahmen uns länger in Anspruch, als wir es anfänglich beabsichtigten. Der Grund liegt zum Teil in der Schwierigkeit des viel

¹ Das. ² Das. B.

³ „Philosophi denegant infinitum in actu seu corpus, seu non corpus . . . Avicenna autem intendit blandiri vulgu in eo, in quo assueti sunt audire de anima.“ Das. col. 15. B.

diskutierten Problems, mehr aber noch in der Wichtigkeit desselben, die uns sogar zwingt, noch einige Bemerkungen hinzuzufügen. Die ganze Bedeutung, die der Kommentator jener unio zwischen dem höheren Sphärengeiste und der Menschenseele zuerteilte, leuchtet uns nämlich erst dann so recht eigentlich ein, wenn wir wissen, daß sie auf ihrer dritten und höchsten Stufe zur **prophetischen Erleuchtung** wird. Als solche ist sie dann die Basis und Krone jeder philosophischen und religiösen Erkenntnis zugleich.

Nicht jedermann erreicht jenen höchsten Vereinigungsgrad, wo in der Menschenseele derselbe Intellectus agens als Erkennender sich selbst als Objekt erfaßt „ita, ut ipse idem recipiat seipsum“;¹ es ist eine außerordentliche Erkenntnisweise „via electorum“,² die Gott nur einigen Menschen,³ den Edleren „hominibus excelsis“,⁴ meistens erst in hohem Alter,⁵ nach vielem spekulativen Forschen⁶ und harter aszetischer Lebensführung⁷ schenkt. Wer sie aber erreicht, fühlt sich zum Göttlichen „esse divinum“ emporgezogen,⁸ wird zum Wundertäter und Propheten.⁹ Der Prophet ist es, der vom Hl. Geiste — denn so nennt hier Averroës den Intellectus agens —¹⁰ erleuchtet, jene unantastbaren Prinzipien der Religion von Gott erhielt, die niemand weder leugnen noch bezweifeln darf,¹¹ deren Leugnung das Menschsein selber aufheben würde,¹² weil es den Intellectus agens, der dem Menschen das Menschsein gibt, in Frage stellen würde; deshalb verlangt Ibn Roschd sogar die Todesstrafe für den Abfall von jenen religiösen Grundprinzipien.¹³ Hier im Zusammenhange mit seiner Lehre über den Intellectus agens ersehen wir erst so recht eigentlich klar, warum Averroës den Philosophen und Nicht-Philosophen die strenge Verpflichtung auferlegt: bezüglich der Religionsprinzipien unverbrüchlich treu am Koran festzuhalten; sie sind das

¹ De animae beat. c. 4. col. 356 C.

² Destr. Destr. in Phys. disp. I. 332 A.

³ De animae beat. c. 4. 356 A.

⁴ De connexione intellectus abstracti cum homine. col. 360 A.

⁵ De animae beat. c. 3. col. 355 C.

⁶ Das. D. ⁷ Das. ⁸ Das. c. 4. col. 356 D.

⁹ Destr. Destr. in Phys. disp. I. col. 332 B.

¹⁰ De animae beat. c. 4. col. 357 A.

¹¹ Destr. Destr. Das. 335 A.

¹² Das.

¹³ Das.

Resultat der höchsten philosophischen Spekulation, das, was der hl. Seher geschaut in der innigsten Vereinigung mit dem göttlichen Geiste; nicht jeder Philosoph ist zwar Prophet, aber jeder Prophet ist im erhabensten Sinne Philosoph.

Averroës hat seine koranexegetischen Prinzipien, die wir früher kennen gelernt, logisch und konsequent auf den Weltursprung und die Eschatologie angewandt. Nirgends springt uns sein materieller Rationalismus mehr in die Augen als in dieser Anwendung. Einen „rationalisme sans réserve“ hat Gauthier die averroëstische Lehre genannt.¹ Mehr als irgend anderswo wird sich der Leser hier die Frage stellen: läßt sich unter solchen Umständen die bona fides Ibn Roschds noch verteidigen? War er nicht auch ein formeller Rationalist, der sich nur den Schein der Orthodoxie und Korantreue zu wahren suchte? — Wir wollen auch hier unser letztes Wort über diese Frage noch nicht aussprechen. Aber der Umstand, daß er auch in seiner Eschatologie seine Stellung aus dem Koran zu rechtfertigen sucht, daß er auch hier an den Grundprinzipien der Koranreligion absolut festhalten will, und der weitere noch viel wichtigere Umstand, daß die damaligen Ansichten der gebildeten Araber bezüglich der Eschatologie überhaupt nicht mehr mit dem Koran übereinstimmten, und endlich die frappierende Ähnlichkeit der averroëstischen Jenseitslehre mit jener Algazels, des Führers der Orthodoxen, all diese Umstände erlauben es uns nicht, die bona fides des Kommentators ohne weiteres in Zweifel zu ziehen. Die angezogene Frage kann, unseres Errachtens, überhaupt nur im Zusammenhange mit der damaligen allseitig verworrenen unbestimmten Dogmenlehre des Islam eine objektiv gerechte Beantwortung erhalten.

Schluß folgt.



¹ La théorie d'Ibn Rochd. S. 108.