

7. KAPITEL

AVERROES' ÜBERNAHME VON AL-ĠAZĀLĪS GESETZ DER INTERPRETATION IN SEINEN SCHRIFTEN AB 574/1178

Während Averroes in der frühen Phase seiner Beschäftigung mit al-Ġazālī um 553/1158 kein einziges Mal die religionsrechtliche Verurteilung der Philosophen durch al-Ġazālī erwähnt, begann genau zwanzig Jahre später ein schriftstellerischer Abschnitt, in dem er eine ganze Reihe von Werken verfaßt hat, die sich gegen einzelne Aspekte von al-Ġazālīs Urteil wenden. Höhepunkt und Abschluß dieser Schaffensperiode war 576/1180 die „Widerlegung der Widerlegung“ (*Tahāfut at-tahāfut*), in der Averroes versucht hat, eine große Anzahl von Argumenten neu zu begründen, die al-Ġazālī in seiner „Widerlegung der Philosophen“ (*Tahāfut al-falāsifa*) als nicht apodiktisch abgelehnt hatte. Erst nach der „Widerlegung der Widerlegung“ begann Averroes, Große Kommentare (sing. *ṣarḥ* oder *tafsīr*) zu ausgewählten Schriften von Aristoteles zu verfassen, die seinen Ruhm als *commentator* und *philosophus nobilissimus* fünfzig Jahre später in Europa begründeten.¹ Es ist nicht mehr Ziel dieser Großen Kommentare, die Schriften Aristoteles' zu paraphrasieren oder Leser, die in der Philosophie unerfahren sind, an die Werke Aristoteles heranzuführen. Die Großen Kommentare sind „scholastische“ Kommentare in dem Sinne, daß der Text des Stagiriten zitiert und einzelne Probleme diskutiert werden, die mit der Passage zusammenhängen. Diese Großen Kommentare waren nicht mehr unmittelbar Teil des staatlich geförderten Programms zu Rationalisierung und Aristotelisierung der verschiedenen Wissenschaften im Almohadenreich, sondern sie setzten einen solchen Prozeß voraus und betrieben eine weit darüber hinausgehende Grundlagenwissenschaft innerhalb der Gruppe der Philosophen.

¹ Diese Ehrenbezeugung finden sich in der frühesten Phase der Averroes-Rezeption bei Wilhelm von Auvergne (gest. 1249), vgl. Wolfson, *The Twice-Revealed Averroes*, 373. An Großen Kommentaren sind überliefert der Kommentar zu *Analytica posteriora* (entstanden 579/1183?), zu *De caelo* (584/1188?), zu *De anima* (586/1190?), der möglicherweise um 589/1191 entstandene Große Kommentar zur *Metaphysica* und 592/1196 zu *De causis et principiis naturalium* (Datierungen gemäß al-'Alawī, *al-Maṭn ar-ruṣṣī*, 102–110, 119f.).

Zu den Zielen dieser Grundlagenwissenschaft gehörte die Vereinigung der Philosophie mit dem Religionsgesetz.² Dazu bedurfte es aber weniger einer Veränderung der Philosophie sondern vielmehr, so Averroes in seinem Großem Kommentar zu *De caelo*, „der Korrektur der Glaubensartikel, die gemäß des inneren Sinnes unseres Religionsgesetzes aufgestellt wurden, und der Abänderungen die darin vorgekommen sind.“³ Dieser Aufgabe widmete sich Averroes in den um 575/1179 entstandenen Schriften.

Zwei Gründe waren maßgeblich für Averroes' Entscheidung, sich nach 574/1178 in mehreren Schriften gegen die Verurteilung der Philosophen durch al-Ġazālī zu wenden. Zum einen hat die zunehmend intensivere Beschäftigung mit den Schriften Aristoteles' bei Averroes zu einer neuen, almohadisch-aristotelischen Antwort auf die Einwände al-Ġazālīs geführt, zum anderen hat der Einfluß al-Ġazālīs während der Mitte des 6./12. Jahrhunderts im Westen der arabischen Welt stark zugenommen.

Die mit der Zeit intensiver werdende Auseinandersetzung mit Aristoteles läßt sich am Charakter der Schriften von Averroes ablesen. Schon seine Mittleren Kommentare zu den Schriften Aristoteles' weichen stark von vergleichbaren Werken seiner Vorgänger in der arabischen philosophischen Tradition ab. Auch Avicenna hat z.B. in den einzelnen Teilen seiner Summa „Die Genesung der Seele“ (*aš-Šifā'*) die Einteilung der philosophischen Wissenschaften von Aristoteles bzw. von seinen Herausgebern übernommen. Wenn Avicenna z.B. einzelne Bücher dieser Summa zur „Poetik“ (*aš-Ši'ī'*), „Rhetorik“ (*al-Ġadal*) oder „Metaphysik“ (*Mā ba'da aṭ-ṭabī'a*) verfaßt hat, so gaben diese Titel das Genre und das behandelte Thema der Schrift

² Die Beschäftigung mit dieser Frage muß nach Averroes allein den Philosophen vorbehalten bleiben. Man dürfe dem *vulgus* und den einfachen Religionsgelehrten nichts von der Vereinigung der Philosophie mit dem Religionsgesetz sagen (Averroes, *al-Kašf 'an manāhiġ*, 184; dt. Übers., 68). Jegliche Vermittlung von Philosophie an Nicht-Philosophen wird von Averroes an mehreren Stellen seiner um 575/1179 entstandenen Werke abgelehnt (ebd., 183; dt. Übers., 67; ders., *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 27, 33, 39; Ed. 'Amāra, 52, 60, 66; engl. Übers., 61, 66, 70).

³ Arab.: *tašhīḥ 'aḳā'id šarī'atīnā al-mu'awwal wa-mā dāḥalahā min taġrīr*; Averroes, *Tafsīr as-samā' wa-l-'alam*; 81.9f. (d.i. fol. 92r der Hs. Tunis, Dār al-Kutub al-Waṭaniya, Nr. 11821). Ich bedanke mich bei Herrn Prof. Gerhard Endreß, Bochum, der diesen Text für eine Edition bearbeitet und mir Auszüge daraus zur Verfügung gestellt hat. In seiner Neuordnung der Folii dieser Hs. wird fol. 92 zu fol. 84. Die Passage befindet sich am Ende von *comm.* 106 in *De caelo*, 280a 7ff. Die lat Übers. dieser Passage ist in Averroes, *Aristotelis omnia quae extant opera* (...) *Averrois Cordubensis in ea opera omnes* (...) *commentarii*, v, 73r. Dieser Satz wird dort aber ausgelassen.

an, es handelte sich aber nicht um exegetische Werke zu Aristoteles' *Poetica*, *Rhetorica* oder *Metaphysica*.

Dieser freien Behandlung von Themen aufgrund eines durch die Schriften Aristoteles' etablierten Kanons der Wissenschaften entsprechen die Kleinen Kommentare von Averroes. In den Mittleren Kommentaren von Averroes verändert sich der Charakter der Werke. Nun steht am Beginn eines jeden Abschnitts das Wort *qāla*, „er sagte“, und es folgt eine exegetische Paraphrase des Aristoteles-Textes. In den Großen Kommentaren wird diese Paraphrase durch den Originaltext der arabischen Aristoteles-Übersetzung ersetzt. Schon in den Mittleren Kommentaren werden ausgewählte Abschnitte wörtlich zitiert und der Text exegetisch erschlossen. Dies bedingt eine weit intensivere Auseinandersetzung mit Aristoteles, als sie z.B. Avicenna leistete.⁴

Diese „zum reinen Aristotelismus fortschreitende Entwicklung des Averroes“⁵ führte in vielen Punkten zu einer Neubewertung von Argumenten und Standpunkten der arabischen philosophischen Tradition. Am Beispiel von Averroes' Theorie des materiellen Intellekts (*al-ʿaql al-hayūlānī*) konnte Ġamāladdīn al-ʿAlawī aufzeigen, wie sich Averroes' Position im Laufe von 20 Jahren grundlegend verändert hat. In einer frühen Version seiner Epitome zu *De anima* ließ Averroes sich stark von Ibn Bāġġa beeinflussen, sein Mittlerer Kommentar zeugt einen starken Einfluß von Alexander von Aphrodisias (gest. um 198) und im Großen Kommentar entwickelte Averroes die diesen beiden Vorgängern entgegengesetzte Position der Einheit des materiellen Intellekts und glaubte damit Aristoteles von allen Interpreten der peripatetischen Tradition am nächsten gekommen zu sein.⁶ Hinzu kam, daß Averroes ein deutlicheres Selbstverständnis als muslimischer Rechtsgelehrter hatte als z.B. Avicenna oder Ibn Bāġġa. Averroes entstammte nicht nur aus einer Familie angesehenster Mālikiten, sondern er war seit 565/1169 auch Richter in Cordoba. Nach 578/1182 hatte er das höchste Richteramt im Staat inne und war einer der wichtigsten Repräsentanten der almohadischen

⁴ Steinschneider, *Die hebraeischen Übersetzer des Mittelalters*, i, 52; Schaefer, *Averroes Rückwendung zu Aristoteles*, 299; Gutas, *Aspects of Literary Form*, 41.

⁵ So schon Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, ii, 381. Vgl. auch Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 54–57.

⁶ Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, 399.362–371; al-ʿAlawī, *The Philosophy of Ibn Rushd*, 804–826.

Theologie in al-Andalus.⁷ Diese Theologie betonte stets ihre Bindung an al-Ġazālī. Für Averroes war Almohadismus aber mehr und mehr zu einem Aristotelismus geworden, und es konnte auf Dauer nicht ignoriert werden, daß al-Ġazālī die Schriften der aristotelischen Lehrtradition verurteilt hatte.

Ein zweiter Grund für Averroes' apologetische Schriften zur Verteidigung der Philosophie war der stark zunehmende Einfluß al-Ġazālīs im 6./12. Jahrhundert. Nachdem am Beginn des Jahrhunderts von Seiten der mālikitischen Rechtsgelehrten der Versuch gemacht wurde, das Studium der Schriften al-Ġazālīs im Westen zu verhindern, – was 503/1109–10 tatsächlich zur Verbrennung seiner Bücher geführt hat – sorgten die Schüler al-Ġazālīs in den nachfolgenden Jahrzehnten für eine „mālikitische Rezeption“ von al-Ġazālī unter den Gelehrten in al-Andalus. Unter dieser „mālikitischen Rezeption“ ist die Übernahme einzelner Elemente der Lehre al-Ġazālīs zu verstehen, die die Urteile der mālikitischen Jurisprudenz methodisch untermauerten und die besonders integrationsfähig waren.⁸ Dem Mālikismus entgegengesetzte Elemente in al-Ġazālīs Lehre, wie seine strenge Ablehnung des *taqlīd*, blieben weitgehend unberücksichtigt. Am Ende der Almoravidenherrschaft belegt eine nochmalige Anordnung zur Verbrennung der Bücher al-Ġazālīs die zunehmende Verbreitung seiner Schriften. Als vielerorts Revolten gegen die Almoraviden ausbrachen, versuchte die Obrigkeit 538/1143–44 mit dieser Verfügung, die geistigen Ursprünge des sufisch geprägten Aufstandes des Ibn Qasī in der Algarve zu vernichten.⁹

Der Siegeszug al-Ġazālīs unter der 542/1147 an die Macht gekommenen Almohadendynastie wurde von einem Schüler des Averroes, dem 620/1223 gestorbenen Ibn Ṭumlūs aus Alcira in dessen Einleitung zu seiner „Einführung in die Kunst der Logik“ (*Madḥal ilā ʿinaʿat al-mantiq*) beschrieben.¹⁰ In al-Andalus, so Ibn Ṭumlūs, sei man stets

⁷ Averroes Intellekttheorie im Großen Kommentar zu *De anima* wurde z.B. von Ovey N. Mohammed, *Averroes' Doctrine of Immortality*, 113 als Erläuterung der eschatologischen Beschreibungen des Korans in aristotelischer Terminologie gedeutet. Einen ähnlichen Ansatz verfolgt al-Miṣbāḥī, *Iskāliyat al-ʿaql ʿinda Ibn Ruṣd*, 104–107.

⁸ Vgl. dazu S. 384–387 in diesem Abschnitt.

⁹ Vgl. dazu Cabanelas, *Notas para la historia de Algazel*, 229f. und Lagardère, *A propos d'un chapitre*, 123.

¹⁰ Ibn Ṭumlūs war auch der Nachfolger Averroes' als Hofarzt der Almohadenherrscher. Über ihn *GAL*, i, 463; *Suppl.*, i, 837f.; *EI*², iii, 960 (Juan Vernet); Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen*, i, 107 und Cruz-Hernández, *Historia de la Filosofía Española*, ii, 249–266. Über das Lehrer-Schüler-Verhältnis von Ibn Ṭumlūs zu Averroes vgl. Ibn al-ʿAbbār, *Kitāb at-Takmila li-kitāb aṣ-ṣila*, ii, 738f.

zurückhaltend mit der Übernahme von Wissenschaften aus dem Osten gewesen, und so wurden die antiken Wissenschaften, die Logik und selbst die Medizin erst spät wahrgenommen.¹¹ Wenn dann junge Rechtsgelehrte von ihren Reisen in die Kernländer der islamischen Welt mit neuen Ideen zurückkamen, wurden sie von den Daheimgebliebenen für Ungläubige gehalten, weil sie der Wahrheit widersprechen würden, die von Muḥammad überbracht worden sei. Die östlichen Muslime mit ihren verschiedensten Lehrmeinungen, die sich alle zur Gemeinde der Muslime zählten, waren für die Andalusier Ungläubige und *zanādiqa*.¹² Als dann al-Ġazālīs Bücher nach al-Andalus gelangten, wurden sie allein auf das Gerücht hin verbrannt, sie enthielten sufische Gedanken, ohne ihren Inhalt wirklich zu kennen.¹³ Jeder, der ein Buch al-Ġazālīs besaß, fürchtete um sein Leben und einzig Abū Bakr b. al-ʿArabī war in diesen turbulenten Zeiten standhaft. Diese Phase dauerte aber nur kurz, denn nachdem die Almohaden die Macht übernommen hatten, forderten sie ihre Untertanen auf, die Bücher al-Ġazālīs zu studieren und verbreiteten seine Lehrmeinungen. Bald gab es nur noch wenige, die nicht von einer Liebe für die Schriften al-Ġazālīs überwältigt waren und das Studium al-Ġazālīs wurde – nachdem es vorher Unglaube und *zandaqa* war – nun zu einem Teil der Religion und des Religionsgesetzes.¹⁴

Averroes war noch in den fünfziger Jahren des Jahrhunderts mit seinen Epitomen zu al-Ġazālīs juristischem Hauptwerk einer der Träger der Bewegung gewesen, die al-Ġazālī in al-Andalus zum Sieg verholfen hatte. Doch schon damals trat Averroes in Widerspruch zu al-Ġazālī und zensierte in seiner Darlegung al-Ġazālīs Regeln für die Interpretation der Offenbarungsschriften. Al-Ġazālī hatte behauptet, die Offenbarung dürfe allein dann abweichend von ihrem Wortlaut interpretiert werden, wenn ein überzeugendes Argument (*dalīl qāṭiʿ*) dafür vorgelegt werden kann, daß die Offenbarung in ihrem ursprünglichen Wortlaut nicht gelten könne. Gerade diese Regel aber, die von al-Ġazālī auch „das Gesetz der Interpretation“ genannt wurde,¹⁵ scheint einen großen Eindruck auf die mālikitischen Gelehrten in

¹¹ Ibn Ṭumlūs, *Madḥal ilā šināʿat al-manṭiq*, 6–9.

¹² Ebd., 10.15–19. Vgl. z.B. auch die Aussage Averroes', daß die Bücher der Muʿtaziliten nicht nach al-Andalus gelangt sind (Averroes, *al-Kašf ʿan manāhiġ*, 150f.; dt. Übers., 40).

¹³ Ibn Ṭumlūs, *Madḥal ilā šināʿat al-manṭiq*, 11f.

¹⁴ Ebd., 12.14–21.

¹⁵ al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafrīqa*, 184; dt. Übers., 67.

al-Andalus gemacht zu haben. Sie gehörte zu den Lehren, die sich leicht in das mālikitische Glaubensbekenntnis einbauen ließen. Im dritten Kapitel dieses Abschnittes wurde untersucht, wie Abū Bakr b. al-ʿArabī diese Regel mālikisiert hat, und wie er es in seinen Schriften verbreitete. Aufgrund seiner Lehrtätigkeit hatte der Kadi ʿIyāḍ diesen Grundsatz schon um 540/1145 in eine der einflußreichsten religiösen Schriften dieser Zeit übernommen.¹⁶

Ein weiterer Beleg für eine Rezeption von al-Gazālīs Gesetz der Interpretation findet sich bei dem jüdischen Schriftsteller Jehuda Hallevis, der sein „Buch der Erwiderung und der Argumentation zu Gunsten der verachteten Religion“ zwischen 514/1120 und 535/1140 in al-Andalus verfaßt hat. Eine zentrale Passage im ersten Buch ist die Diskussion zwischen dem Rabbi und dem Chasarenkönig über die Ewigkeit der Welt. Der Rabbi berichtet, daß Aristoteles nur deshalb zu seinem Schluß über die Anfangslosigkeit der Welt gekommen sei, weil er keine Offenbarung hatte, die ihm Besseres hätte lehren können. Das Buch Genesis, obwohl damals schon vorhanden, sei nur den Juden bekannt gewesen. Hätte Aristoteles unter diesem Volk gelebt, dann hätte er seine Behauptung unterlassen. Schließlich, so der Rabbi in Hallevis „Buch Kuzari“, gebe es keinen apodiktischen Beweis (*burhān*) weder für die Anfangslosigkeit noch für die Geschaffenheit der Welt. Die jüdische Offenbarung (*aš-šarʿ*) enthalte nichts, was mit dem Augenschein oder mit einem apodiktischen Beweis in Widerspruch stehe.¹⁷ Da kein Beweis gegen die Geltung der Offenbarung erbracht werden könne, gelte sie in ihrem Wortlaut, und der Gläubige sei verpflichtet, daran festzuhalten, daß diese Welt in der Zeit geschaffen sei und daß Adam und Noah die ersten Menschen gewesen wären.¹⁸

Al-Gazālīs Gesetz der Interpretation wird in den beiden bedeutendsten Schriften behandelt, die Averroes als Antwort auf al-Gazālīs

¹⁶ ʿIyāḍ, *aš-Šifāʾ bi-taʾrīf*, II, 597. Vgl. S. 381f. in diesem Abschnitt.

¹⁷ Vgl. auch al-Gazālī, *al-Iqtīṣād fī l-iʿtiqād*, 212.4f.: „Es ist nicht vorstellbar, daß die Offenbarung etwas in deutlicher Ausdrucksweise enthält, was dem Verstand (*al-maʿqūl*) widerspricht.“

¹⁸ Hallevis, *Kitāb ar-Radd wa-d-dalīl*, 18f. (I.65–67); dt. Übers., 20f. Zum Einfluß al-Gazālīs auf diese Position Hallevis vgl. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre*, 129f. und Baneth, *Jehuda Hallevis und Gazālī*, 29f., 32f. (Neudruck, 373f., 376f., hebr. Version, 313f., 317.) Diese Position Hallevis wurde von Maimonides in seinem *Dalālat al-ḥaʾirīn*, II, 15; engl. Übers., II, 292f. übernommen. Zu dieser Lehre von Maimonides vgl. Niewöhner, *Maimonides: Dux Neutorum*, 180–182. Zu der Übernahme von Hallevis vgl. Wolfson, *The Platonic, Aristotelian and Stoic Theories*, 244f. und Davidson, *Maimonides' Secret Position on Creation*, 27, 38f.

Verurteilung der Philosophie um 575/1179 verfaßt hat. Das ausführlichere dieser beiden Werke mit dem Titel „Die Enthüllung der Methoden zur Argumentation in der Glaubenslehre“ (*al-Kašf ‘an manāhiġ al-adilla fī ‘aqā’id al-milla*) ist ein umfassendes Kompendium der aristotelisch-almohadischen Theologie des Averroes.¹⁹ Averroes versucht, die aus der Offenbarung überlieferten Glaubenssätze durch Vernunftbeweise zu stützen. Die philosophische Erkenntnis soll auf diese Weise mit dem in Einklang gebracht werden, „was die Grundlagen des Religionsgesetzes fordern“.²⁰ Dieses Ziel sowie der Aufbau des Buchs ist dem eines klassischen Kalām-Kompendiums nicht unähnlich.²¹ Averroes beginnt die „Enthüllung der Methoden“ als handele es sich um einen Kleinen Kommentar zu den Lehren der konkurrierenden Lehrschulen, d.h. vor allem der Aš‘ariten. Am Anfang des Buches heißt es, daß die notwendigen Glaubensartikel²² „ohne die der Glauben nicht vollständig ist“ dargelegt werden sollen und alles ausgelassen werden soll, was an falschen Grundsätzen (sing. *aṣl*) von den anderen Rechtsschulen gesetzt wurde.²³ Wie in seinen Epitomen und Kompendien zu Aristoteles’ und Platons Lehren verspricht Averroes, das Wesentliche darzulegen und alles auszulassen, was für den Gang der Erkenntnis nicht wichtig ist. Bei Aristoteles empfand Averroes die apodiktischen Beweise als das Wesentliche und die dialektischen und rhetorischen Argumente und Beispiele als unwesentlich. Da Theologie²⁴ jedoch keine apodiktische Wissenschaft ist, stellt Averroes in der „Enthüllung der Methoden“ keine apodiktischen Beweise auf, sondern er legitimiert die notwendigen Glaubenssätze durch den gleichzeitigen Rekurs sowohl auf die Offenbarung wie auch auf Vernunftargumentationen.

Kurz zuvor hatte Averroes eine kürzere Schrift mit dem Titel „Die

¹⁹ Über *al-Kašf ‘an manāhiġ* als Darlegung einer almohadischen Theologie vgl. Urvoy, *La pensée almohade dans l’oeuvre d’Averroès*, 45–49. Dieses Buch ist von Averroes datiert, es wurde 575/1179–80 verfaßt (Averroes, *al-Kašf ‘an manāhiġ*, 252; dt. Übers., 122).

²⁰ Arab.: *alladī taqtaḍihī uṣūl aš-šar‘*; Averroes, *al-Kašf ‘an manāhiġ*, 161.8f.; dt. Übers., 50.

²¹ Averroes beginnt mit dem Beweis für die Existenz des Schöpfers, behandelt danach die Attribute Gottes, dann die Beweise für die Prophetie Muḥammads, dann das Jenseits und endet mit dem Status des Individuums in Bezug zur Offenbarung. Mit Ausnahme des epistemologischen ersten Teil stimmt diese Reihenfolge mit der Themenfolge eines Kalām-Kompendium überein, wie es bei Frank, *The Science of Kalam*, 12f., 29 analysiert wird.

²² Arab.: *al-‘aqā’id al-wāġiba*.

²³ Averroes, *al-Kašf ‘an manāhiġ*, 135; dt. Übers., 27.

²⁴ Arab.: *uṣūl ad-dīn*, „die Grundlagen der Religion“.

maßgebliche Abhandlung“ (*Faṣl al-maqāl*)²⁵ verfaßt, deren Argumentationsziel über das der „Enthüllung der Methoden“ hinausgeht. Hierbei handelt es sich um eine Streitschrift gegen die mālikisierte Adaption von al-Gazālīs Verurteilung der Philosophen. Die Schrift hat zwei Argumentationsziele. Erstes Ziel ist der Nachweis, daß die Philosophie nicht dem Religionsgesetz widersprechen kann, weil die beiden in ihren Inhalten identisch sind. Zweites Ziel ist der Nachweis der Legitimität der Interpretationen der Offenbarungstexte, so wie sie die Philosophen aufgrund ihrer apodiktischen Erkenntnis vortragen. Während es in dem ersten Punkt um die Wahrheit der philosophischen Interpretationen geht, fordert die zweite Argumentation allein ihre Duldung. Mit der zweiten Argumentation wendet sich Averroes gegen das „vollständige Verbot“²⁶ der Philosophie durch die „Imame der Muslime“.

Das Argument für Averroes' erstes Beweisziel der Identität von Philosophie und Religionsgesetz ist kurz und nimmt auch im Text nur wenig Raum ein: Gesetz Aristoteles Lehre ist die Wahrheit, und gesetzt das islamische Religionsgesetz (*aš-šarʿ/aš-šarīʿa*) ist wahr, dann können sich Religionsgesetz und aristotelische Lehre in keinem Punkt widersprechen.²⁷ In den Punkten, wo sich die beiden in ihrem Wortlaut widersprechen, muß der Wortlaut der Offenbarung als Metapher interpretiert werden.²⁸

Der Grund, warum die Offenbarung und nicht der philosophische Text abweichend von seinem Wortsinn verstanden werden muß, liegt an dem unterschiedlichen Charakter dieser Schriften. Philosophische

²⁵ Der Titel *Faṣl al-maqāl* konnte bisher nicht befriedigend erklärt werden. In welcher Hinsicht ist diese Abhandlung „die maßgebliche“? Maßgeblich ist sie, weil sie eine Antwort auf al-Gazālīs *Faiṣal at-tafrīqa baina l-islam wa-z-zandaqa* (wört. „Das maßgebliche Unterscheidungskriterium zwischen dem Islam und *zandaqa*“) gibt. Vgl. dazu auch Arkoun, *Min Faiṣal at-tafrīqa ilā Faṣl al-maqāl. Aima hūwa al-fikr al-islāmī l-muʿāṣir*, Vf.

²⁶ Arab.: *manʿ bi-l-ḡumla*; Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 28.11; Ed. 'Amāra, 53.8; engl. Übers., 62.

²⁷ Ebd., Ed. Hourani, 13; Ed. 'Amāra, 31f.; engl. Übers., 50. Über die Wahrheit des muslimischen Religionsgesetzes vgl. ebd., Ed. Hourani, 12.14f.; Ed. 'Amāra, 30.12f.; engl. Übers., 49. Aristoteles wird nicht mit Namen erwähnt, doch Averroes' Argumentation, daß die Offenbarung dem Muslim auferlegt, in ihren Forschungen auf die Erkenntnisse von Vorgängern zurückzugreifen, „ganz gleich, ob sie unsere Religion (*milla*) teilen oder nicht“, weist deutlich in seine Richtung (ebd., Ed. Hourani, 8f.; Ed. 'Amāra, 26; engl. Übers., 46f.) Über die Wahrheit der Lehren Platons und Aristoteles' vgl. Averroes, *Tahāfut at-tahāfut*, 187.10f.; lat. Übers., 182; engl. Übers., i, 112.

²⁸ Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 14; Ed. 'Amāra, 32f.; engl. Übers., 51.

Texte richten sich an Leser, die mit apodiktischer Methode vertraut sind und bedienen sich dieser Methode. Die apodiktische Methode ist in einem Maß deutlich, das keine Interpretation zuläßt.²⁹ Der Text der Offenbarung richtet sich an alle Menschen. Diese zerfallen in drei Gruppen, (1.) der *vulgus*, der nur mit der rhetorischen Methode vertraut ist, (2.) die Rechtsgelehrten, die darüberhinaus mit der dialektischen Methode vertraut sind und (3.) solche Menschen, die mit der apodiktischen Methode vertraut sind.³⁰ Da es das Ziel der Offenbarung ist, alle diese drei Gruppen zu erreichen, finden sich in der Offenbarung zwei Methoden, wie den Menschen ihr Inhalt nahegebracht wird. Dies sind zum Teil Bilder und Gleichnisse, die sowohl dem *vulgus* wie den Rechtsgelehrten ein angemessenes Verständnis der Inhalte der Offenbarung vermitteln. Der *vulgus* muß sich in seinem Verständnis auf diese Stufe beschränken und darf den äußeren Wortlaut nicht metaphorisch interpretieren. Die zweite Gruppe darf eine „dialektische Interpretation“ vornehmen, und einige Stellen in der Offenbarung abweichend vom Wortlaut deuten.³¹ Der äußere Wortlaut der Offenbarung bietet den Leuten der Apodiktik (*ahl al-burhān*) die Möglichkeit, durch Interpretation einen inneren Sinn zu lesen, der mit den Ergebnissen apodiktischer Forschung übereinstimmt. Einzig in gewissen Prinzipien des Religionsgesetzes darf die Offenbarung von keinem Muslim abweichend von ihrem äußeren Wortlaut interpretiert werden. Diese Prinzipien sind drei: der Glaube an Gott, an seinen Propheten und an die Belohnung und die Bestrafung im Jenseits. Wer in seiner Interpretation gegen diese drei Prinzipien verstößt, ist ein Ungläubiger, wer gegen Punkte verstößt, die von diese Prinzipien abgeleitet sind, ist ein Neuerer.³² Gleichzeitig ist es Unglaube, wenn einer der Leute der Apodiktik Interpretationen der Offenbarung, die dieser Klasse vorbehalten sind, in die beiden anderen Klassen trägt.³³

Die mehrdeutigen Passagen in der Offenbarung ermutigen die

²⁹ Dies ist eine unausgesprochene Voraussetzung für Averroes' Argumentation.

³⁰ Ebd., Ed. Hourani, 12f.; Ed. 'Amāra, 30f.; engl. Übers., 49. Vgl. auch Averroes, *al-Kašf 'an manāhiġ*, 180f.; dt. Übers., 64f.

³¹ Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 32; Ed. 'Amāra, 58; engl. Übers., 65. Was mit „dialektischer Interpretation“ (*ta'wīl ġadalī*) gemeint ist, bleibt hier offen, es wird jedoch in Averroes, *al-Kašf 'an manāhiġ*, 250f.; dt. Übers., 116–118 erklärt (vgl. dazu den Schluß dieses Kapitels).

³² Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 22f.; Ed. 'Amāra, 45; engl. Übers., 58.

³³ Ebd., Ed. Hourani, 34, 36; Ed. 'Amāra, 60, 62; engl. Übers., 66f., 68.

Leute der Apodiktik nicht nur, Religion und Philosophie durch Interpretation zu vereinen, sondern sie verpflichten sie darüberhinaus, durch ihre naturwissenschaftliche und philosophische Forschung das Wissen über Gott und seine Geschöpfe voranzutreiben.³⁴ Jedes ernstgemeinte religiöse Studium muß mit dem Erlernen der apodiktischen Methode, d.h. mit Logik beginnen und das Studium der aristotelischen Texte beinhalten.³⁵ Nur wer die apodiktischen Wissenschaften gemeistert hat, dem ist es erlaubt, die Offenbarung abweichend von ihrem Wortlaut zu interpretieren. Deshalb ist z.B. der Koranvers 3.7 auf zweierlei Art zu lesen. Der *vulgus* muß die Syntax dieses mehrdeutigen Verses so deuten, daß es heißt, nur Gott kenne den Sinn der unklaren Stellen in der Offenbarungsschrift.³⁶ Die *eruditi*, d.h. die Philosophen wissen, daß es heißt: „Gott und die im Wissen festgegründeten“ kennen diesen Sinn. Die „im Wissen festgegründeten“ sind die Philosophen.³⁷

Der Gegner, gegen den sich diese Argumentation richtet, ist nicht al-Ġazālī, sondern es sind die mālikitischen Religionsgelehrten, die – ausgestattet mit den Argumenten al-Ġazālīs – die Philosophie als Ganzes verboten haben. Dieses Verbot, so Averroes, verstößt gegen den „Zweck der Offenbarung“.³⁸ Averroes Argumentationsstrategie gegen diese Rechtsgelehrten gründet sich auf zwei Elemente. Zum einen beruft er sich auf die ursprünglichen Texte al-Ġazālīs, in denen die Philosophie nicht *als Ganzes*, sondern nur in drei Lehren zu Unglauben erklärt wurde. An diesen Stellen ist seine Argumentation ein puristischer Ghazalismus, der sich vor allem auf al-Ġazālīs Toleranztheorie in seinem „Kriterium der Unterscheidung“ (*Faiṣal at-tafriqa*) beruft. Zum anderen erweitert Averroes al-Ġazālīs Toleranztheorie, indem er eine zusätzliche Prämisse einführt, die al-Ġazālī bestritten hat: Philosophie ist eine apodiktische Wissenschaft.

Die Elemente, in denen Averroes sich in seiner „Maßgebliche Abhandlung“ (*Faṣl al-maqāl*) auf al-Ġazālī stützt, sind:

³⁴ Ebd., Ed. Hourani, 6f.; Ed. ‘Amāra, 22–24; engl. Übers., 45f.

³⁵ Ebd., Ed. Hourani, 9, 10f.; Ed. ‘Amāra, 26, 28; engl. Übers., 47, 48.

³⁶ Ebd., Ed. Hourani, 25, 33; Ed. ‘Amāra, 49, 60; engl. Übers., 60, 66.

³⁷ Arab.: *ar-rāsiḥūna fī l-‘ilm*; Ebd., Ed. Hourani, 17; Ed. ‘Amāra, 37; engl. Übers., 53. Vgl. dazu Bello, *The Medieval Controversy*, 69, Niewöhner, *Zum Ursprung der Lehre von der doppelten Wahrheit*, 29–33 und von Kügelgen, *Averroes und die arabische Moderne*, 32f.

³⁸ Arab.: *mā da‘ā ilaihi ṣ-ṣar‘*, wörtl. „das, wozu die Offenbarung aufruft“; Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 28.11; Ed. ‘Amāra, 53.8; engl. Übers., 62.

- Schon al-Ġazālī führte aus, daß die Offenbarung einen inneren und einen äußeren Sinn hat. So heißt es in einem seinem Kalām-Traktat „Das rechte Maß in der Darlegung der Glaubenslehre“, der äußere Wortlaut der im Koran und im *ḥadīṭ*-Corpus vorkommenden anthropomorphen Attribute Gottes, sei an der Mehrzahl der Stellen „nicht wahr“.³⁹ Was an den Attributen wahr sei, dürfe nicht in seinem äußeren Wortlaut verstanden werden, sondern müsse durch Interpretation (*ta'wīl*) erschlossen werden.⁴⁰
- Auch für al-Ġazālī galt der Grundsatz, daß in Fällen, in denen man aufgrund von Vernunftkenntnis beweisen kann, der Wortlaut der Offenbarung enthalte etwas Falsches, dieser Wortlaut durch Interpretation (*ta'wīl*) angepaßt werden müsse.⁴¹
- Die Dreiteilung der Muslime in den *vulgus*, eine Gruppe von Rechtsgelehrten und eine Gruppe von wahrhaft Eingeweihten findet sich ebenfalls an einigen Stellen in al-Ġazālīs Büchern. Dort ist die erste Gruppe der *vulgus*, die zweite sind die Rechtsgelehrten und die Mutakallimūn und die dritte ist die Stufe der wahrhaft Eingeweihten.⁴² In „Die ausgeglichene Waage“ kommen diese drei Gruppen unter den Bezeichnungen „*vulgus*“, „Leute der Dialektik“ und „*eruditi*“ vor.⁴³ Die Offenbarung richtet sich mit unterschiedlichen Methoden an diese drei Gruppen.⁴⁴
- In einigen Werken al-Ġazālīs gilt, daß es nur der dritten Gruppe erlaubt sei, die Offenbarung abweichend von ihrem Wortlaut zu interpretieren, und daß es dieser dritten Gruppe verboten sei, den anderen beiden Gruppen diese Interpretationen zu lehren.⁴⁵ Bei al-Ġazālī sind die dritte Gruppe allerdings nicht die Leute der Apodiktik, sondern Religionsgelehrte, die neben einer profunden

³⁹ Arab.: *ġaīr ṣaḥīḥa*.

⁴⁰ al-Ġazālī, *al-Iqtīṣād fī l-īṭiqād*, 212.5f.

⁴¹ al-Ġazālī, *al-Iqtīṣād fī l-īṭiqād*, 212.4: „Wenn der Verstand (*al-ʿaql*) urteilt, etwas ist unmöglich, dann muß das, was dazu in der Offenbarung steht, (abweichend vom Wortlaut) interpretiert werden.“

⁴² al-Ġazālī, *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, iii, 1370f. (XXI, 6); ders., *Miškāt al-anwār*, 78.15–19; engl. Übers., 83; dt. Übers., 48. Vgl. Frank, *Al-Ghazālī on Taqlīd*, 215–218. Vgl. dazu auch schon G. F. Hourani in seiner Edition des *Faṣl*, 92. Diese Dreiteilung findet sich auch bei Ibn Bāǧǧa, *Risālat ittīṣāl al-ʿaql bi-l-insān*, 168 (vgl. dazu Altmann, *Ibn Bāǧǧa on Man's Ultimate Felicity*, 81–83). Diese Schrift von Ibn Bāǧǧa wird von Averroes in der frühen Version seiner Epitome zu *De anima* paraphrasiert (Averroes, *Ġawāmiʿ kitāb an-nafs (frühe Fassung)*, 90–95).

⁴³ Arab.: *ʿawāmm*, *ahl al-ġadl* und *ḥawāṣṣ*; al-Ġazālī, *al-Qiṣṣas al-mustaqīm*, 85–91; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 318–323.

⁴⁴ Vgl. Lazarus-Yafeh, *Studies in Al-Ghazzālī*, 356.

⁴⁵ al-Ġazālī, *Ilǧām al-ʿawāmm*, 67.

Bildung in allen Zweigen der religiösen Wissenschaften, durch ein vernunftüberschreitendes Gespür (*ḍauq*) zu einer mystischen Einsicht in das Wesen der Religion gelangt sind.⁴⁶ Jene Muslime, die ihr Wissen allein durch Apodiktik (*al-burhān*) erlangen, fallen bei al-Ġazālī hingegen in die zweite Klasse⁴⁷ und es bleibt offen, inwieweit es ihnen gestattet ist, die Offenbarung abweichend von ihrem äußeren Wortlaut zu interpretieren.⁴⁸

- Schon al-Ġazālī hat gefordert, daß die Logik der Philosophen von allen Religionsgelehrten beherrscht werden solle und wer von verantwortungsbewußten Lehrern mit den möglichen Gefahren der Philosophie vertraut gemacht wurde, der solle sich im Studium mit Philosophie beschäftigen.⁴⁹
- Der Koranvers 3.7 wurde schon bei al-Ġazālī ähnlich wie bei Averroes verstanden. In Schriften, die für einen engeren Leserkreis verfaßt wurden, kommen Zitate dieses Verses und Anspielungen darauf vor, die voraussetzen, daß sowohl Gott wie die „im Wissen festgegründeten“ die Geheimnisse der Religion kennen.⁵⁰

Die Übereinstimmung zwischen Averroes mit „den übrigen Muslimen“ über die Regeln zur Anwendung von Interpretation (*ta'wīl*) wird mehrmals in der „Maßgeblichen Abhandlung“ betont.⁵¹ Insge-

⁴⁶ Die Charakterisierungen dieser Gruppe in den Werken al-Ġazālīs ist mal mehr, mal weniger mystisch geprägt. In *Ilḡām al-ʿawāmm*, 67f., wird die Gelehrsamkeit betont, in *Faiṣal at-tafrīqā*, 128; dt. Übers., 55 hebt al-Ġazālī die moralische Unbescholtenheit („rein vom Schmutz und Gestank der diesseitigen Welt“) hervor, in *Miskāt al-anwār*, 78; engl. Übers., 83; dt. Übers., 48 und im *al-Munqid min ad-ḍalāl*, 40.13f.; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 95f.; dt. Übers., 48 steht das „Gespür“ oder die „mystische Erfahrung“ (*ḍauq*) im Vordergrund und in *Ihyā ʿulūm ad-dīn*, iii, 1371 wird hervorgehoben, daß diese Menschen ihre Erkenntnis durch das „Licht der Sicherheit“ (*nūr al-yaqīn*) erhalten.

⁴⁷ al-Ġazālī, *al-Munqid min ad-ḍalāl*, 40.13; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 95f.; dt. Übers., 48 und ders., *Miskāt al-anwār*, 78; engl. Übers., 83; dt. Übers., 48.

⁴⁸ In *Ilḡām al-ʿawāmm*, 67 vertritt al-Ġazālī den Standpunkt, daß selbst diese Leute nicht zur Interpretation berechtigt sind. In ders., *Ihyā ʿulūm ad-dīn*, iii, 1370 (XXI, 6) wird betont, daß die zweite Gruppe, die sich ihr religiöses Wissen durch Argumentationen aneignet, „dem Stadium des Glaubens des *vulgus*“ nahesteht.

⁴⁹ al-Ġazālī, *al-Munqid min ad-ḍalāl*, 22f., 25–28; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 74–76, 78–80; dt. Übers., 21–23, 26–29.

⁵⁰ al-Ġazālī, *Ilḡām al-ʿawāmm*, 60.9, 84.3; ders., *Miskāt al-anwār*, 63.1–8; engl. Übers., 66f.; dt. Übers., 30. Die deutlichste Passage ist jedoch in *al-Qistās al-mustaḡīm*, 90.10; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 323: „Die Interpretation (der mehrdeutigen Verse) kennt nur Gott und die im Wissen Festgegründeten ohne die Leute der Dialektik.“ (Sinngleich auch in al-Ġazālī, *al-Arbaʿīna fī uṣūl ad-dīn*, 10.)

⁵¹ Averroes, *Faṣl al-maḡāl*, Ed. Hourani, 14.7f., 16.15; Ed. ʿAmāra, 33.11, 36.4–7; engl. Übers., 51, 53.

samt viermal weist Averroes darauf hin, daß al-Ġazālī Einzelheiten von Averroes' Lehre in seinen Büchern auch schon ausgeführt hatte.⁵² Differenzen zwischen al-Ġazālī und Averroes betreffen vor allem die Rolle der Philosophie unter den Wissenschaften. Da al-Ġazālī der unausgesprochenen Prämisse von Averroes, wonach Philosophie nur apodiktische Argumente enthalte und deshalb notwendig wahr sei, widersprochen hat, kann al-Ġazālī auch nicht das Beweisziel einer Einheit von Philosophie und Religionsgesetz anerkennen. Für al-Ġazālī galt wie für Averroes, daß apodiktisches Wissen mit dem offenbarten Wissen identisch ist.

Das wichtigere Beweisziel der „Maßgeblichen Abhandlung“ noch vor dem Nachweis der Identität von Philosophie und Religion, ist die Legitimität der Philosophie im Islam. Im Rahmen dieser Argumentation erkennt Averroes alle Grundsätze an, die al-Ġazālī in seiner Schrift „Das Kriterium der Unterscheidung“ für das Verbot einzelner Interpretationen aufgestellt hat. Bei Averroes in der „Maßgeblichen Abhandlung“ gilt das gleiche Gesetz der Interpretation wie bei al-Ġazālī in dessen „Kriterium der Unterscheidung“: Eine korrekt geführte, apodiktische Beweisführung setzt den Wortlaut der Offenbarung außer Kraft und führt dazu, daß eine allegorische Interpretation die Offenbarung im Sinne der Vernunftkenntnis deutet. Beide erkennen an, daß diese Interpretation Grenzen hat, die durch die arabische Sprache und den etablierten Gebrauch von Metaphern bestimmt sind⁵³ und beide erkennen an, daß es drei Grundsätze der Glaubenslehre⁵⁴ gibt, gegen die kein Muslim in seiner Interpretation der Offenbarungsschrift verstoßen darf. Dies sind der Glaube an Gott, an seinen Propheten und an die Belohnung und die Bestrafung im Jenseits. Die gleichen drei Grundsätze werden bei al-Ġazālī im „Kriterium der Unterscheidung“ genannt.⁵⁵ An insgesamt drei Stellen in seiner „Maßgeblichen Abhandlung“ führt Averroes aus, daß ein Verstoß gegen diese drei Dogmen Unglauben zur Folge hat:

Wer (...) einen der Grundsätze des Religionsgesetzes leugnet, ist ein Ungläubiger.⁵⁶

⁵² Zweimal wird dabei der *Faiṣal at-tafrīqā* erwähnt, einmal *Ihyā' ulūm ad-dīn* und einmal heißt es „in einigen seiner Bücher“.

⁵³ Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 14.2; Ed. 'Amāra, 33.4; engl. Übers., 51.

⁵⁴ Arab.: *uṣūl al-'aqā'id*. Diese Bezeichnung wählte al-Ġazālī. Bei Averroes heißen sie „Prinzipien des Religionsgesetzes“ (*mabādi' aṣ-ṣar'i'a*) bzw. „Grundsätze des Religionsgesetzes“ (*uṣūl aṣ-ṣar'i'a*).

⁵⁵ al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafrīqā*, 195.12; dt. Übers., 75f.

⁵⁶ Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 23.23f.; Ed. 'Amāra, 45.17f.; engl. Übers.

Die grundsätzliche Anerkennung von al-Ġazālīs Gesetz der Interpretation führt bei Averroes konsequenterweise dazu, al-Ġazālīs Verurteilung der Philosophen aufgrund von Unglauben in ihrem Grundsatz zu akzeptieren. Dabei macht er aber zwei Einwände: Erstens richtete die Verurteilung sich gegen die Lehren von Avicenna und al-Fārābī, die sich in wesentlichen Elementen vom Aristotelismus des Averroes unterscheiden.⁵⁷ Zweitens sei al-Ġazālīs Urteil nur eingeschränkt (*fihī ihtimāl*) und nicht absolut (*qaṭʿan*) gefällt worden.⁵⁸ Eine Unterscheidung von Apostasierurteilen in „eingeschränkt“ und „absolut“ kommt aber an keiner Stelle von al-Ġazālīs Werken vor, und es bleibt unklar, auf welche rechtlichen Konzepte sich Averroes beruft.

Die Deutung, das Urteil al-Ġazālīs sei nur eingeschränkt gültig (arab.: *fihī ihtimāl*, auch: „nur vorübergehend gültig“) stützt sich auf die Überlegung, daß ein Verstoß gegen den *igmāʿ* der Muslime kein vollgültiges Urteil aufgrund von Apostasie begründen könne. An anderer Stelle in der „Maßgeblichen Abhandlung“ kann Averroes nachweisen, daß die *creatio ex nihilo* der Welt ein Dogma des Islams ist, das sich nicht auf Offenbarung, sondern nur auf den *igmāʿ* der Rechtsgelehrten stützen kann.⁵⁹ Schon der junge Averroes hielt ein solches Apostasierurteil für unzulässig und er hat damals die Überzeugung gewonnen, daß al-Ġazālī diesen Standpunkt geteilt hätte.⁶⁰ Diese Überzeugung wird sowohl in der „Maßgeblichen Abhandlung“ wie in der „Enthüllung der Methoden“ wiederholt. Beide Male wird auf eine Passage in al-Ġazālīs „Kriterium der Unterscheidung“ verwiesen.⁶¹ Quelle der Konfusion ist also Averroes’ fehlerhafte Überzeugung, daß der Verstoß gegen den *igmāʿ* auch bei al-Ġazālī nicht zu einem vollwertigen Apostasierurteil hätte führen können.

58. Vgl. ebd., Ed. Hourani, 22.16f., 24.18f.; Ed. ‘Amāra, 45.8f., 47.3; engl. Übers., 58, 59.

⁵⁷ Im *Tahāfut at-tahāfut* wirft Averroes an mehreren Stellen seinen Vorgängern Avicenna und al-Fārābī vor, sie wären von den alten Philosophen abgewichen und hätten sie sogar verleumdet (ebd., 163.9f., 173.6f., 184.6f., 245f., 371.5–14; lat. Übers., 166, 173, 180, 216, 301; engl. Übers., i, 97, 104, 111, 146, 223f.) Al-‘Alawī, *al-Ġazālī wa-taškīl al-ḥiṭāb al-falsafī*, 140f. geht soweit zu behaupten, daß das Ziel von Averroes’ *Tahāfut at-tahāfut* die Zerstörung der ihm vorhergehenden Philosophie mit Ausnahme von Aristoteles gewesen sei.

⁵⁸ Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 17.2f.; Ed. ‘Amāra, 37.2–4; engl. Übers., 53.

⁵⁹ Ebd., Ed. Hourani, 21; Ed. ‘Amāra, 41–43; engl. Übers., 56f.

⁶⁰ Vgl. S. 430f.

⁶¹ Ebd., Ed. Hourani, 15; Ed. ‘Amāra, 34f.; engl. Übers., 52; ders., *al-Kaṣf ‘an manāhiġ*, 184f.; dt. Übers., 68f. Die Passage ist bei al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafrīqa*, 200; dt. Übers., 80. Sie wird im vorausgegangenen Kapitel diskutiert. In seinem *Tahāfut at-tahāfut*, 587.6–10; lat. Übers., 456; engl. Übers. i, 362 gesteht Averroes jedoch ein, daß al-Ġazālīs Aussagen in dieser Frage nicht eindeutig waren.

Averroes' Distanzierung von Avicenna und al-Fārābī wird während der Diskussion der drei Lehren, die al-Ġazālī als Unglauben verurteilt hat, deutlich. Die Lehre über Gottes Unkenntnis der Partikularia, so Averroes, hat al-Ġazālī den Philosophen unterstellt, denn es handele sich dabei nicht um eine Behauptung der Philosophen.⁶² Diese Lehre wurde nochmals von Averroes in einem kleinen „Appendix über das göttliche Wissen“ (*Ḍamīma al-ʿilm al-ilāhī*) behandelt und auch hier wiederholt Averroes den Standpunkt, daß kein Philosoph behauptet habe, Gott kenne die Partikularia nicht.⁶³ Zur Konfusion beigetragen habe nach Averroes' Meinung jedoch die Überzeugung der Philosophen, jede Veränderung in der Welt hieße, daß sich das Wissen über die Welt verändere. Das Wissen Gottes galt sowohl bei den Philosophen wie bei den Ašʿariten als unveränderlich. In seinem „Appendix“ findet Averroes einen Weg, den Glaubenssatz von der Unveränderlichkeit des göttlichen Wissens mit den Veränderungen in der sublunaren Sphäre in Einklang zu bringen.⁶⁴

Bei der Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt ist die Distanzierung nicht so deutlich, denn schließlich geht diese Lehre auf Aristoteles selber zurück. In der „Maßgeblichen Abhandlung“ versucht Averroes den Konflikt zwischen Philosophie und Religionsgesetz auf eine Wortfrage zu begrenzen. Dinge entfallen in drei Klassen, sie sind entweder geschaffen, ungeschaffen oder sie befinden sich zwischen diesen beiden Extremen. Alle sinnlich wahrnehmbaren Körper dieser Welt sind geschaffen, nur Gott ist ungeschaffen und die „Welt als Ganzes“ fällt in die dritte Klasse, weil ihr keine Zeit vorhergehe. Aufgrund des zwiefachen Charakters der dritten Gruppe betonen manche (Platon und die Mutakallimūn) ihre Geschaffenheit,

⁶² Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 18; Ed. ʿAmāra, 38; engl. Übers., 54. So argumentiert er auch in *Tahāfut al-falāsifa*, 460–463; lat. Übers., 361–363; engl. Übers., i, 279–281.

⁶³ Averroes, *Ḍamīmat al-ʿilm al-ilāhī*, Ed. Hourani, 44f.; Ed. ʿAmāra, 77; engl. Übers. von G. F. Hourani in Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, 75.

⁶⁴ Averroes, *Ḍamīmat al-ʿilm al-ilāhī*, Ed. Hourani, 44f.; Ed. ʿAmāra, 77; engl. Übers. von G.F. Hourani in *On the Harmony of Religion and Philosophy*, 75. Averroes' „Lösung“ wiederholt nur die Position der arabischen peripatetischen Philosophie: Gott hat als Schöpfer aller Veränderungen dieser Welt ein wie auch immer geartetes Vor-Wissen aller Veränderungen. Dieses Vor-Wissen enthält von Beginn an jede Veränderung und ist deshalb selber unveränderlich (vgl. auch Averroes, *al-Kašf ʿan manāhiġ*, 161f.; dt. Übers., 49f.) Über diese Erwiderung auf al-Ġazālīs Anschuldigung und ihre Übereinstimmung mit Avicenna vgl. Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, 118–125; Mahdi, *Averroës on Divine Law and Human Wisdom*, 119–123 und Arnaldez, *La pensée religieuse d'Averroës II*, 26–28.

andere (Aristoteles) ihre Anfangslosigkeit.⁶⁵ Mit dieser Deutung versucht Averroes den Konflikt auf die Betonung einer Eigenschaft zu begrenzen, obwohl beide Eigenschaften nicht wirklich wahr seien.⁶⁶ Gleichzeitig gesteht Averroes mit diesen Worten ein, daß es keine apodiktische Erkenntnis über die Anfangslosigkeit der Welt gibt. Denn wo Platon und Aristoteles sich nicht einig sind, gibt es keine zweifelsfreie Erkenntnis und keinen Vernunftbeweis, dem beide Philosophen zustimmen müssen.⁶⁷ Wenn es keinen überzeugenden Beweis für die Ewigkeit der Welt gibt, gilt nach al-Ġazālī's Grundsätzen der Interpretation die Aussage in den Offenbarungsschriften. Averroes wirft aber zu Recht ein, daß es auch in der Offenbarung keine klare Stellungnahme zur Schöpfung der Welt gibt.⁶⁸

Wer die Ewigkeit der Welt behauptet, verstößt nicht gegen die Offenbarung, sondern nur gegen den *ig̣mā'* der Rechtsgelehrten. Dies war schon bei al-Ġazālī deutlich und wird bei Averroes mehrmals betont. Darüberhinaus kritisiert Averroes, daß ein *ig̣mā'* über die Schöpfung aus dem Nichts ungültig sei, weil die muslimischen Philosophen nicht an der Herausbildung dieses *ig̣mā'* beteiligt worden wären.⁶⁹ Das Thema der Ewigkeit der Welt sei so schwer zu verstehen, daß es hierüber keinen Konsens von Rechtsgelehrten geben könne, der als rechtsgültig akzeptiert werden müsse. Deshalb müßten alle Fehler entschuldigt werden, die bei der Behandlung dieses Themas auftreten.⁷⁰

In einer kurzen Schrift, die Averroes speziell über die Ewigkeit der Welt verfaßt hat, entwickelt Averroes das Argument für seine Überzeugung, daß sich der Konflikt zwischen Philosophie und Religionsgesetz über die Ewigkeit der Welt auf eine Wortfrage reduzie-

⁶⁵ Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 19f.; Ed. 'Amāra, 40–42; engl. Übers., 55f.

⁶⁶ Arab.: *wa-hiya fi l-ḥaqīqa laisa muḥdaṭ^{an} ḥaqīq^{an} wa-lā qadīm^{an} ḥaqīq^{an}*. Ebd., Ed. Hourani, 20.17; Ed. 'Amāra, 42.4f.; engl. Übers. 56.

⁶⁷ In Averroes, *Tahāfut at-tahāfut*, 171.11–172.3; lat. Übers., 172; engl. Übers., i, 103 werden die Platonisten (*āl Aṭṭāṭūn*) und Aristoteliker (*āl Aristāṭālīs*) gegenübergestellt. Die ersteren behaupteten, die Welt sei in der Zeit geschaffen (*ḥādīṭ*) die letzteren, sie sei ewig (*qadīm*). An anderer Stelle heißt es: „Dies (i.e. ihrer beider Lehren über die Welt) ist der höchste Punkt, den die menschlichen Intellekte erreichen können.“ (Ebd., 187.9f.; lat. Übers., 182; engl. Übers., i, 112.)

⁶⁸ Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 21.13f.; Ed. 'Amāra, 43.9f.; engl. Übers., 56f. Widersprüchliche Aussagen in der Offenbarung sind lt. Averroes, *al-Kaṣf 'an manāhiḡ*, 227f.; dt. Übers., 199f. ein Hinweis darauf, daß es in der behandelten Frage keinen Beweis gibt.

⁶⁹ Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 21.15f.; Ed. 'Amāra, 43.10–13; engl. Übers., 57.

⁷⁰ Ebd., Ed. Hourani, 21f.; Ed. 'Amāra, 43–45; engl. Übers., 57.

ren läßt. Diese im Original leider verlorene Schrift ist nur in ihrer hebräischen Übersetzung überliefert und aus arabischen Bücherlisten mit ihrem Incipit bekannt: „Eine Abhandlung über die Vereinigung zwischen dem Glaubensbekenntnis der Peripatetiker und dem der Mutakallimūn unter den Gelehrten des Islams über die Art der Existenz der Welt, ob sie ewig oder in der Zeit geschaffen ist.“⁷¹

In ihrer Interpretation über die Art der Existenz der Welt stehen sich die Meinungen der Peripatetiker und der Aš'ariten⁷² gegenseitig nahe,⁷³ obwohl sie sich in ihren Aussagen widersprechen. Beide Gruppen würden meinen, die einzelnen Geschöpfe der Welt seien zeitlich geschaffen. Sie seien sich allerdings uneinig, was die Bedeutung des Prädikats „in der Zeit geschaffen“ (hebr.: *ḥidduš*, arab.: *ḥudūt*) ist. Dieses Prädikat, so Averroes, ist äquivok.⁷⁴ Für die Peripatetiker bedeutet es, daß einer Schöpfung Zeit sowohl vorher geht wie auch ihr folgt. Jedes Ereignis der sublunaren Sphäre ist für die Peripatetiker in der Zeit geschaffen und hat eine kausale Verursachung innerhalb dieser Sphäre.⁷⁵ Die Mutakallimūn verstehen dieses Prädikat anders. Für sie ist auch das in der Zeit geschaffen, was aus dem Nichts geschaffen wurde, keine kausale Verursachung innerhalb der sublunaren Sphäre hat und dem keine Zeit vorausgeht.⁷⁶ Deshalb können sie behaupten, Gott hätte die Welt aus dem Nichts, aber in der Zeit geschaffen. Für die Mutakallimūn ist Zeit und Raum ohne Körper nicht möglich. Die Schöpfung der Körper geht mit der Schöpfung von Zeit einher. Für die Philosophen ist Zeit ein Kontinuum ohne Anfang und Ende, „so wie jeder Punkt auf einem Kreis zugleich Anfang und Ende ist“.⁷⁷ Schöpfung, so Averroes, sei für die Philosophen der Prozeß eines „ewigen Wandels“⁷⁸ in dem die Gegenstände

⁷¹ Arab.: *Maqāla fī l-ḡam' baina i'tiqād al-maššā'iyīn wa-l-mutakallimīn min 'ulamā' al-islām fī kaifyat wuḡūd al-ālam fī l-qidam wa-l-ḥudūt*. So überliefert in der Escorial-Liste von Averroes Werken, abgedruckt bei Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 464.6–8 und etwas abweichend bei Ibn Abī Ušaiḇi'ā, *Uyūn al-anbā'*, ii, 77.ult. und ad-Dahabī, *Ta'riḥ al-Islām*, Bd. 591–600 h., 197.20. Hebr. Incipit: *Še-ma ha-amenoho ham-meša'im ve-ma še-amenoho ham-medebberim me-anaše maḥozno be-ekot mezi'ot ha-olam qarov*.

⁷² Wört.: Mutakallimūn, doch es handelt sich um die Aš'ariten, denn Averroes referiert die Position des okkasionalistischen, aš'aritischen Kalāms.

⁷³ Arab.: *mutaqārib*; Ibn Abī Ušaiḇi'ā, *Uyūn al-anbā'*, ii, 77.ult., ad-Dahabī, *Ta'riḥ al-Islām*, Bd. 591–600 h., 197.20.

⁷⁴ Hebr.: *šitof*.

⁷⁵ Averroes, *Še-ma ha-amenoho ham-meša'im*, 66.7–14; engl. Übers. in Kogan, *Eternity and Origination*, 207f.

⁷⁶ Ebd., 66.14–67.9; engl. Übers., 208.

⁷⁷ Ebd., 68.4f.; engl. Übers., 209.

⁷⁸ Hebr.: *šinuy tamid*; Ebd., 69.18; engl. Übers., 211.

in der Zeit hervorgebracht werden. Um nicht den Gedanken aufkommen zu lassen, die Welt sei aus etwas anderem entstanden, was vor ihr in Raum und Zeit vorhanden war, vermeiden die Philosophen den Begriff „in der Zeit geschaffen“.⁷⁹

Averroes' Interpretation von Schöpfung wird aus dieser kleinen Schrift nicht deutlich, in seiner „Widerlegung der Widerlegung“ geht er darauf etwas ausführlicher ein und schreibt, die Welt würde in einem kontinuierlichen Vorgang geschaffen, der weder Ende noch Anfang habe. Weil die Welt immer in Bewegung sei, benötige sie in jedem Moment ihrer Existenz einen Beweger und weil sie permanent aus Formen bestehe, benötige sie permanent einen *dator formarum*, der diese Formen aufrecht erhalte.⁸⁰ Die Welt habe einen Verursacher (*fā'il*), der sie permanent von der Nicht-Existenz in die Existenz heraushole.⁸¹ Auch wenn es Mittler (*ausāt*) zwischen dem Verursacher und dem Verursachten innerhalb der sublunaren Sphäre gebe, sei Gott das einzige *agens*.⁸² Diese Schöpfung könne man durchaus anfangslos (*qadīm*) nennen. Gleichzeitig gebe es gute Gründe, diese Schöpfung „in der Zeit geschaffen“ (*muḥdat*) zu nennen. Das Prädikat „in der Zeit geschaffen“ treffe auf diese Schöpfung sogar in größerem Maße zu, als auf die Schöpfung aus dem Nichts.⁸³ Am Besten aber wäre es, man gäbe die Begriffe „in der Zeit geschaffen“ und „ewig“ auf, weil sie Neuerungen seien. Dann könne man zum koranischen Sprachgebrauch zurückkehren und würde die Worte „Schöpfung“ (*ḥalq*) und „Hervorbringung“ (*fuṭūr*) benutzen.⁸⁴

In der Schrift über die Vereinigung der Meinung der Peripatetiker und der Mutakallimūn geht Averroes über die „Widerlegung der Widerlegung“ hinaus und schreibt, daß die Behauptung eines Philosophen, die Welt sei ewig (hebr.: *neẓḥi*) „insofern, daß sie in einer Zeit sei, die keinen Anfang habe“,⁸⁵ ein Irrtum sei. Ebenso sei die Behauptung der Mutakallimūn Irrtum, wonach Zeit erst mit den Körpern entstanden sei. Averroes' Ausgleich zwischen diesen beiden

⁷⁹ Ebd., 69.10f.; engl. Übers., 211.

⁸⁰ Averroes, *Tahāfut at-tahāfut*, 168.8–11; lat. Übers., 169; engl. Übers., i, 100f.

⁸¹ Ebd., 171.10f.; lat. Übers., 172; engl. Übers., i, 103.

⁸² Averroes, *al-Kāṣf 'an manāhiḡ*, 203.16, 204.10; dt. Übers., 82.

⁸³ Averroes, *Tahāfut at-tahāfut*, 162.7–11; lat. Übers., 165f.; engl. Übers., i, 96f. Ähnliche Passage ebd., 168.1–3; lat. Übers. 169; engl. Übers. i, 100 und in Averroes, *Še-ma ha-amenoho ham-meša'im*, 69.19f.; engl. Übers. in Kogan, *Eternity and Origination*, 211.

⁸⁴ Averroes, *al-Kāṣf 'an manāhiḡ*, 206f.; dt. Übers., 84.

⁸⁵ Averroes, *Še-ma ha-amenoho ham-meša'im*, 69.7; engl. Übers., 210.

Standpunkten besteht darin, zu behaupten, Raum und Zeit und damit die „Gesamtheit der in der Zeit geschaffenen Dinge“ seien ewig, jedes Element der Welt jedoch in der Zeit geschaffen.⁸⁶ Da Raum und Zeit als Teil der Welt angesehen wurden, ist die Behauptung, sie seien ewig, mit der Behauptung von der Ewigkeit der Welt identisch. Also hat Averroes schon in der Schrift über die Vereinigung der Meinung der Peripatetiker und der Mutakallimūn die Ewigkeit der Welt behauptet.

Averroes hatte in der Frage der Schöpfung ein doppeltes Programm, das sich sowohl gegen die Position Aristoteles' als auch gegen die der Aš'ariten wandte. An Aristoteles kritisierte er dessen Negation der Geschaffenheit der Welt; an den Aš'ariten kritisierte er deren Negation der Ewigkeit der Welt. Für Averroes war die Welt sowohl ewig als auch geschaffen. Dies wird in seinem Großem Kommentar zu *De caelo* deutlich. Dort referiert er zutreffend Aristoteles' Position in *De caelo* wonach die Welt nicht geschaffen sei und nicht untergehen werde. Das Religionsgesetz aller drei monotheistischen Offenbarungsreligionen, so Averroes, behauptet jedoch, die Welt sei geschaffen und werde untergehen.⁸⁷ Die notwendige Verknüpfung von Ewigkeit und Nicht-Geschaffenheit, die Aristoteles postuliert,⁸⁸ wird von Averroes abgelehnt. Gleichzeitig wird aber auch die Behauptung der Aš'ariten abgelehnt, wonach die Welt aus dem Nichts (*min lā šai'*) geschaffen sei.⁸⁹ Am Ende dieser Passage gibt Averroes zu, daß Aristoteles' Position über die Ungeschaffenheit der Welt dem Religionsgesetz widerspricht:

Wir haben anerkannt, daß die Position (der alten Philosophen) dem äußeren Wortlaut des Religionsgesetzes widerspricht.⁹⁰

⁸⁶ Hebr.: *kol ham-meḥeddešim*; ebd., 69.3; engl. Übers., 210. Vgl. dazu Kogan, *Eternity and Origination*, 226 und Allard, *Le rationalisme d'Averroès après une étude sur la création*, 50f.

⁸⁷ Averroes, *Tafsīr as-samā' wa-l-'ālam*, 74.5–11 (fol. 64r der Hs.; gemäß Endreß' Ordnung der Folii ist dies fol. 84r). Die Passage befindet sich in der Mitte von *comm.* 102 in *De caelo*, 279b, 11–20; lat Übers. des Textes in *Aristotelis omnia quae extent opera* (...) *Averrois Cordubensis in ea opera omnes* (...) *commentarii*, v, fol. 70v.

⁸⁸ Aristoteles, *De caelo*, 280a, 10.

⁸⁹ Averroes, *Tafsīr as-samā' wa-l-'ālam*, 81.2–5 (fol. 92r der Hs.; gemäß Endreß' Ordnung der Folii ist dies fol. 88r). Die Passage befindet sich am Ende von *comm.* 106 in *De caelo*, 280a, 7–10; lat Übers. des Textes in *Aristotelis omnia quae extent opera* (...) *Averrois Cordubensis in ea opera omnes* (...) *commentarii*, v, fol. 73r.

⁹⁰ Arab.: *fa-ra'ainā anna qaulahum muḥālif li-ẓāhir aš-šarī'a*; ebd., 81.8f. Die „alten Philosophen“ (*al-qudamā'*) werden im vorgehenden Satz erwähnt.

Damit hat Averroes in der Frage der Schöpfung der Welt die Berechtigung der Kritik al-Ġazālīs anerkannt. Al-Ġazālī wollte verhindern, daß mit der Behauptung, die Welt sei ewig, die Schöpferkraft Gottes negiert wird. Die Schöpfung der Welt durch Gott wird von Averroes anerkannt, nicht aber eine *creatio ex nihilo*, die sich seiner Meinung nach nur auf einen ungültigen *igmāʿ* der Religionsgelehrten berufen kann. Averroes hat akzeptiert, daß es sich bei der Schöpfung der Welt um ein Dogma handelt, er veränderte aber seinen Inhalt.

Beim dritten Streitpunkt zwischen den Philosophen und al-Ġazālī, dem Dogma des Jüngsten Gerichts geht Averroes noch weiter in seiner Distanzierung von Avicenna und al-Fārābī. Averroes hat in seiner Lehre über das Jenseits einen Standpunkt vertreten, der dem al-Ġazālī sehr nahe steht. Averroes lehrte in Übereinstimmung mit al-Ġazālī, daß die Körper nach dem Tod untergehen. Da die Seele ein Akzidenz des Körpers sei, könne sie ohne ihn nicht aktiv, d.h. lebendig sein. Alles theoretische Wissen der individuellen Seele gehe mit dem Tod verloren. Die Seele selber aber existiere weiter, so als würde sie schlafen.⁹¹ Sie konserviert quasi die Eigenschaften des Individuums. Am Tag des Jüngsten Gerichts werde für jede individuelle Seele ein neuer Körper geschaffen der dem diesseitigen Körper nur ähnlich sei.⁹² Die Seele bedarf eines Körpers im Jenseits, weil sie ohne die Bindung an die Materie nicht als Individuum auftreten kann. Ohne die Sinneswahrnehmung und der mit ihr zusammenhängenden Vorstellungskraft verliert die Seele ihre Individualität und ist für alle Menschen eins.⁹³ Die Glückseligkeit des Individuums im Diesseits wie Jenseits hängt davon ab, bis zu welchem Grad es der

⁹¹ Averroes, *al-Kašf ʿan manāhiġ*, 246.8f., 247.13–248.5; dt. Übers. 112, 115; engl. Übers. v. G.F. Hourani auch in Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, 77, 78; Averroes, *Tahāfut at-tahāfut*, 557.4–15; lat. Übers., 434; engl. Übers. i, 343; ders., *Talḥīs kitāb an-naḥs*, 130.7–131.4; ders., *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, 415.68f.; 476.74–77; 477.82–85; 497.518–526; 499.559–564.

⁹² Die Körper im Jenseits sind *simulacra* der diesseitigen Körper (arab.: *amṭāl ḥādīhī l-aḡsām*) und nicht dieselben. Vgl. Averroes, *Tahāfut at-tahāfut*, 586.3–6; lat. Übers., 455; engl. Übers., i, 362. Bis hierhin stimmt Averroes mit al-Ġazālī überein. Vgl. al-Ġazālī, *ad-Durra al-fāḥira*, 40f., dt. Übers., 48 und ders., *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā, 303; Ed. Bouyges, 370f.; engl. Übers. Marmura, 226f., engl. Übers. Kamali, 245. Nach al-Ġazālī bleibt jedoch ein Rest des Körpers im Diesseits erhalten, das *os coccygis* (arab.: *ʿaġab ad-danab*), von dem die Schöpfung des neuen Körpers am Tag des Jüngsten Gerichts seinen Anfang nehmen wird. Über die Übereinstimmung von Averroes' Auferstehungslehre mit der al-Ġazālīs vgl. auch Mulder, *Openbaring en Rede*, 158–160.

⁹³ Averroes, *Tahāfut at-tahāfut*, 26f., 574.11f.; lat. Übers., 84, 448; engl. Übers., i,

Seele gelingt, eine Einheit mit dem aktiven Intellekt zu erreichen.⁹⁴

Averroes wich in seiner eigenen Lehre nicht vom Grundsatz der körperlichen Auferstehung im Jenseits ab. Gleichzeitig hielt er die Meinung, die Auferstehung im Jenseits sei nicht körperlich, sondern nur geistig, für möglich und für erlaubt. In der „Maßgeblichen Abhandlung“ formuliert Averroes es so, daß „die jenseitige Glückseligkeit und das jenseitige Elend“ einer der drei Prinzipien des Religionsgesetzes ist.⁹⁵ Anders als bei al-Ġazālī ist das Dogma von der körperliche Auferstehung und von der körperliche Belohnung und Bestrafung der Gläubigen im Jenseits nicht Teil dieser Formulierung.⁹⁶ In der „Enthüllung der Methoden“ gesteht Averroes ein, daß in der muslimischen Offenbarungsschrift die Belohnung und Bestrafung im Jenseits so beschrieben wird, als werde sie an den Körpern vollzogen, die die Gläubigen im Diesseits haben. Dies, so Averroes, sei auch angemessen, denn der *vulgus* kenne die Freuden und Leiden des diesseitigen Körpers weit besser, als die eines unbekannten Körpers oder die des Geistes. Wären in der Offenbarung die Freuden des Geistes beschrieben, so wäre jeglicher Anreiz und jegliche Warnung für den *vulgus* ausgeblieben, da er sich keinen Begriff von dieser Art von Belohnung oder Strafe machen könne.⁹⁷ Während der

14, 356; ders., *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, 399.370–400.394; 401.419–424.

⁹⁴ Averroes' Position zur Unsterblichkeit der Seele ist seit dem 13. Jahrhundert kontrovers diskutiert worden. Das lateinische Mittelalter interpretierte Averroes' Lehre von der Einheit des materiellen Intellekts (*al-'aql al-hayūlānī*) als die Negierung eines Fortlebens der individuellen Seele. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 152–158 wiederholt dieses Urteil, bemerkt aber aufgrund von Passagen im *Tahāfut*, daß dies nicht die ganze Wahrheit sein kann. Arnaldez, *La pensée religieuse d'Averroès III*, 31–40 erwähnt erstmals, daß Averroes die Unterblichkeit der Seele und ihre körperliche Auferstehung gelehrt habe und betont die Überstimmung mit al-Ġazālī (S. 31, 38). Meine Darstellung von Averroes' Lehre zum Jenseits folgt der Analyse bei Zedler, *Averroes on Immortality* und ihrem Schüler Mohammed, *Averroes' Doctrine of Immortality*, 85–114, 128–130. Beide betonen Averroes' strikte Trennung zwischen den (kollektiven) Intellekten und der (individuellen) Seele. Diese Trennung wird auch bei Ivry, *Towards a unified view of Averroes' philosophy*, 87f. betont. Die Darstellung von Averroes' Lehre zum Jenseits bei Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, 133–141 läßt diese Literatur leider aus und verweist wie viele Beiträge zu diesem Thema nur auf die scheinbaren Widersprüche in Averroes' Lehre.

⁹⁵ Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 23.; Ed. 'Amāra, 45; engl. Übers. 58.

⁹⁶ Vgl. dazu al-Ġazālī in *Faiṣal at-tafrīqā*, 191; dt. Übers. 73: „Alljene, die die Versammlung der Körper beim Jüngsten Gericht und die sinnlich-erfahrbare Bestrafung im Jenseits aufgrund von Vermutung, bloßer Meinung oder fernliegenden Mutmaßungen ohne überzeugenden, apodiktischen Beweis negieren, müssen definitiv für ungläubig erklärt werden.“

⁹⁷ Averroes, *al-Kaṣf 'an manāhiḡ*, 245; dt. Übers., 112; engl. Übers. von G. F.

Wortlaut der Offenbarung für den *vulgus* gelte, dürften die *eruditi* diese Verse so interpretieren, als seien Lohn und Strafe im Jenseits geistig (*rūḥānī*). Angemessen sei jedoch ein dritter Standpunkt, wonach Lohn und Strafe im Jenseits an Körpern vollzogen werden, die von denen im Diesseits verschieden sind.⁹⁸

In der „Widerlegung der Widerlegung“ heißt es übereinstimmend, daß eine körperliche Repräsentation der jenseitigen Vorgänge in der Offenbarungsschrift angemessener (*afḍal*) ist als eine rein geistige.⁹⁹ Averroes attackiert hier heftig diejenigen Gelehrten, die den Glauben, wonach die Menschen im Jenseits wie Diesseits dieselben Körper hätten, ergründen und erklären wollen. Dies, so Averroes, sei der Standpunkt des *vulgus* und jeder Versuch einer rationale Ergründung dieser rational unhaltbaren Position macht aufgrund der gestifteten Verwirrung das Religionsgesetz zunichte und verhindert die Ausbildung der Tugenden beim *vulgus*.¹⁰⁰

Auch an dieser Stelle wird deutlich, daß Averroes al-Ġazālī's Gesetz der Interpretation übernommen hat, obwohl beide zu unterschiedlichen Urteilen über die rein geistige Deutung des Jenseits kommen. Für Averroes ist es erlaubt, die Schilderungen über das Jenseits in der Offenbarungsschrift als rein geistige Vorgänge zu interpretieren. Al-Ġazālī hat eine solche Interpretation als Unglauben verboten. Hinter diesem Urteil stand bei al-Ġazālī das strenge Prinzip, wonach einzig eine überzeugende Verstandesargumentation den Wortlaut der Offenbarung außer Kraft setzen kann. In Ermangelung der Möglichkeit zur Vernunftkenntnis in Fragen der Eschatologie ist es gemäß al-Ġazālī verboten, die Vorhersagen der Offenbarung in ihrem Wortlaut in Frage zu stellen. Averroes hat diesen epistemologischen

Hourani auch in Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, 76. Dieses Argument referiert al-Ġazālī, *Fadā'ih al-bāṭiniyya*, 152f. und *Faiṣal at-tafrīqā*, 191f.; dt. Übers. 73f. schon als die Position der Philosophen und der Ismā'īliten.

⁹⁸ Averroes, *al-Kaṣf 'an manāhiḡ*, 245–247; dt. Übers., 115; engl. Übers., 77. „Eine Gruppe (...) glaubt, daß die Körperlichkeit, die es im Jenseits gibt, von der Körperlichkeit im Diesseits unterschieden ist, insofern, daß die erstere vergänglich ist, während die letztere unvergänglich ist. (...) Es scheint, daß diese Meinung am angemessensten (*alīq*) für die *eruditi* ist.“ (Ebd., 246.3–7).

⁹⁹ Averroes, *Tahāfut at-tahāfut*, 585.5f.; lat. Übers., 455; engl. Übers., i, 361.

¹⁰⁰ Ebd., 585.10–586.4; engl. Übers., i, 361f. Averroes greift hier Formulierungen aus einer Passage aus al-Ġazālī's *al-Iqtisād fī l-i'tiqād*, 250.3f. auf und wendet sie gegen die Vertreter der Lehre von der Identität der Körper im Diesseits und im Jenseits. Al-Ġazālī hatte sich in seinem Text mit diesen Worten gegen die Philosophen gewandt, die eine rein geistige Auferstehung annahmen.

Einwand al-Ġazālī nicht anerkannt. Für ihn galt der Grundsatz, daß die wesentlichen Eigenschaften eines Gegenstandes, so wie sie bekannt sind (*aṣ-ṣāhid*), mit den wesentlichen Eigenschaften dieses Gegenstandes in einer unbekannten Situation (*al-ġā'ib*) identisch sein müssen. Damit wird philosophische Erkenntnis über das Jenseits möglich.¹⁰¹ Diese philosophische Erkenntnis kommt bei Averroes zu dem Schluß, daß die eschatologischen Schilderungen in der Offenbarungsschrift in ihrem Wortlaut unmöglich sind, weil sie eine Identität der diesseitigen Körper mit den jenseitigen voraussetzen.¹⁰² Ergo ist ein Abweichen vom Wortlaut in Fragen der Eschatologie erlaubt. Was al-Ġazālī und Averroes unterscheidet, sind nicht die Grundsätze zur Interpretation der Offenbarungsschrift sondern eine unterschiedliche Position über die Grenzen von Metaphysik als Wissenschaft.

Für al-Ġazālī galt, daß der Gegenstand von apodiktischer Erkenntnis ein anderer ist als der Gegenstand der Offenbarung. Dies hat er in der „Widerlegung der Philosophen“ beweisen wollen, indem er nachzuweisen versuchte, daß eine Reihe von Argumenten, die die Philosophen in der Metaphysik benutzt haben, nicht apodiktisch sind. Die Schöpfung der Welt und die Vorgänge des Jenseits, so al-Ġazālī, sind einer apodiktischen Erkenntnis unzugänglich. Die Offenbarung hat in diesen Fragen einen Erkenntnisüberschuß gegenüber apodiktischer Argumentation. Wo ein solcher Erkenntnisüberschuß herrscht, gilt der Wortlaut der Offenbarung ohne Interpretation.

Demgegenüber sind für Averroes die Gegenstände apodiktischer Erkenntnis mit denen der Offenbarung identisch. Überall, wo die Offenbarung eine Aussage macht, kann die Philosophie bzw. die Naturwissenschaft zu einer Erkenntnis kommen, die die Aussage der Offenbarung präzisiert. Wenn Philosophie und Offenbarung nicht übereinstimmen, darf der Philosoph *jeden* Vers der Offenbarung abweichend vom Wortlaut interpretieren. Bei Averroes fehlt die strenge Forderung nach einem überzeugenden Beweis (*burhān qāṭi'*), der eine Abweichung vom Wortlaut legitimieren muß. Diese Forderung ist in seinem Denken überflüssig, denn sie ist in der Prämisse vorhanden, daß Philosophie ihrem Wesen nach eine apodiktische Wissenschaft ist. Deshalb darf der Philosoph – qua seines Philosoph-Seins – *jeden*

¹⁰¹ Averroes, *al-Kaṣf 'an manāhiġ*, 162.17–19; dt. Übers., 50. Vgl. auch ebd. 233.11–13, 241.3; dt. Übers., 103, 109.

¹⁰² Ebd., 246.9–247.5; dt. Übers. 112f.; engl. Übers. von G. F. Hourani auch in Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, 77. Vgl. auch ders., *Tahāfut at-tahāfut*, 586.6f.; lat. Übers. 455; engl. Übers., i, 362.

Vers allegorisch deuten, vorausgesetzt, er hat eine vom Wortlaut der Offenbarung abweichende Erkenntnis.

Diese Deutung der Differenz zwischen dem Denken al-Gazālīs und dem Averroes' erhellt, warum der junge Averroes schon 552/1157 in seinem Kommentar zu al-Gazālīs juristischen Hauptwerk gegen ihn angetreten ist. Wenn der Gegenstand von Philosophie und Offenbarung identisch ist, und Philosophie in jedem Fall eine exaktere Erkenntnis als der Wortlaut der Offenbarung bietet, dann kann der Sinn der Offenbarung nicht darin liegen, Erkenntnisse zu vermitteln, die auf andere Weise nicht zu erreichen wären. Für Averroes hat die Offenbarung eine andere Absicht. In seiner allgemeinsten Formulierung, ist es das Ziel¹⁰³ der Offenbarung, die einfachen Menschen zu wahrer Erkenntnis und rechtem Handeln zu leiten.¹⁰⁴ Unausgesprochen geht Averroes davon aus, daß dies das einzige Ziel der Offenbarung ist. Um dieses Ziel zu erreichen, hat jede einzelne Vorschrift und jeder Vers in der Offenbarung eine ihr spezielle Absicht. Diese Absicht läßt sich durch eine methodisch korrekte Interpretation ermitteln.¹⁰⁵

Am Ende seiner Schrift über die „Enthüllung der Methoden“ legt Averroes in einem kurzen Kapitel mit dem Titel „Das Gesetz der Interpretation“¹⁰⁶ dar, in welchem Maß es den einzelnen Gruppen unter den Muslimen erlaubt ist, die Offenbarung allegorisch zu interpretieren. Der Bezug zu al-Gazālīs Gesetz der Interpretation aus dessen „Kriterium der Unterscheidung“ wird von Averroes selber mit einem Hinweis auf dieses Werk hergestellt.¹⁰⁷ Averroes' Gesetz der Interpretation ist die Anwendung von al-Gazālīs Gesetz unter der Bedingung, daß Philosophie eine apodiktische Wissenschaft ist. Wer anerkennt, daß Philosophie nur gültige und unzweifelhafte Erkenntnisse enthält, muß eingestehen, daß es den Wissenschaftlern dieser Disziplin erlaubt ist, jeden Vers der Offenbarung abweichend vom Wortlaut zu deuten, da sie – wenn sie interpretieren – stets einen überzeugenden Beweis gegen den Wortlaut der Offenbarung aufstellen

¹⁰³ Arab.: *qaṣd*, *maṣṣad* und *maṣṣūd*.

¹⁰⁴ Arab.: *al-ʿilm al-ḥaqq wa-l-ʿamal al-ḥaqq*; Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 29.19f., 30.10; Ed. ʿAmāra, 54.6f.; 55.7; engl. Übers., 63; ders., *al-Kaṣf ʿan manāhiḡ*, 181.15–19; dt. Übers., 65f.

¹⁰⁵ Averroes, *al-Kaṣf ʿan manāhiḡ*, 134f., 227.8; dt. Übers., 26f., 99.

¹⁰⁶ Arab.: *qānūn at-taʾwīl*.

¹⁰⁷ Ebd., 250.18; dt. Übers., 117; engl. Übers. von G. F. Hourani in Averroes, *On the Harmony*, 80.

können. Deshalb lautet die wichtigste Regel in Averroes Gesetz der Interpretation: Die Philosophen dürfen alle Verse abweichend vom Wortlaut interpretieren, in denen ihre Erkenntnis mit dem Wortlaut der Offenbarung in Widerspruch gerät.¹⁰⁸ Sie müssen sich in Übereinstimmung mit al-Ġazālī's Forderung einzig daran halten, daß in diesen Interpretationen nicht gegen die drei Dogmen des Islams (Glaube an Gott, seine Propheten und an das Jüngste Gericht) verstoßen wird.¹⁰⁹ Hier genügt es aber, wenn die Philosophen diese Prinzipien „in einer weitläufigen Interpretation“ anerkennen.¹¹⁰

Für die Gruppe der minderen Gelehrten, also der „Leute der Dialektik“, gilt hingegen das Gesetz der Interpretation, so wie es al-Ġazālī in den ersten sechs Kapiteln seines „Kriterium der Unterscheidung“ aufgestellt hat, d.h. sie müssen die fünf Stufen von Existenzen in der Offenbarung beachten und müssen methodisch korrekt entscheiden, in welche dieser Stufen der zu interpretierende Vers fällt.¹¹¹ Wenn sie nicht überzeugend nachweisen können (1.), daß ein Vers nach diesen Regeln interpretiert werden darf, und (2.) für was der Wortlaut in der Offenbarung steht, dann müssen sie jegliche Interpretation unterlassen.¹¹² Für den *vulgus* schließlich gilt, daß er nur die Stellen allegorisch interpretieren darf, in denen es leicht ist, zu erkennen, das ein Symbol (*mitāl*) vorliegt und für was es steht.¹¹³ Wer sich an diese Regeln hält, zählt zu den nominellen Muslimen und ist kein Apostat. Ein „wahrer Muslim“ ist aber erst der, der die Glaubenssätze des Islams nicht nur für wahr hält, sondern sie auch mit Argumenten belegen kann.¹¹⁴

¹⁰⁸ Ebd., 249f.; dt. Übers., 116; engl. Übers., 79. Averroes' an dieser Stelle dargelegte Einteilung der Offenbarung in fünf Rangstufen versucht dies zu verwischen. Sie dient allein dem Zweck, die Art und Weise des Widerspruchs zwischen philosophischer Erkenntnis und Offenbarung zu verdeutlichen.

¹⁰⁹ Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 22f.; Ed. 'Amāra, 45; engl. Übers. 58. Vgl. al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafrīqā*, 195; dt. Übers., 75f.

¹¹⁰ Arab.: *wa-ta'awwala fihā naḥwan min anḥā' at-ta'wīl*; Averroes, *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 26.6f.; Ed. 'Amāra, 51.3; engl. Übers., 61.

¹¹¹ Averroes, *al-Kaṣf 'an manāḥiḡ*, 250.17–251.3; dt. Übers., 117; engl. Übers. von G. F. Hourani in Averroes *On the Harmony of Religion and Philosophy*, 80. Die vier Stufen der geistigen Existenz in al-Ġazālī's *Faiṣal at-tafrīqā* werden von Averroes auch in *Tahāfut at-tahāfut*, 463.15; lat. Übers., 363; engl. Übers., i, 281 anerkennend erwähnt.

¹¹² Averroes, *al-Kaṣf 'an manāḥiḡ*, 251.10–16, 251.19–21; dt. Übers., 117; engl. Übers., 80, 81.

¹¹³ Ebd., 249.17f., 250.6f.; dt. Übers., 116f.; engl. Übers., 79.

¹¹⁴ Arab.: *al-muslim al-ḥaqīqī*; ebd., 160.14–16; dt. Übers., 48. Vgl. auch ders., *Faṣl al-maqāl*, Ed. Hourani, 23.23–8; Ed. 'Amāra, 46.1–4; engl. Übers. 59.