

P r o s e m i n a r a r b e i t

zum Proseminar

Geschichte der Philosophie: Scholastik

Ao. Univ. Prof. Franz Martin Wimmer

Ibn Ruschd und seine Auseinandersetzung mit der

Lehre al-Gazalis

Eingereicht von
Konrad Kremser
9908363
A 312 296
Sommersemester 2001

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	3
2.	Leben und Werk al-Gazalis und Ibn Ruschds	3
2.1	al-Gazali (1058-1111 n.Chr.)	3
2.2	Ibn Ruschd (1126-1198 n.Chr.).....	4
3.	Die Vorwürfe al-Gazalis gegen die Philosophen	5
4.	Ibn Ruschds Antwort.....	7
4.1	Das allgemeine Ziel Ibn Ruschds	7
4.2	Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen al-Gazali und Ibn Ruschd	7
4.3	Ibn Ruschds Antwort auf den Vorwurf des Unglaubens.....	8
4.3.1	Allgemeines.....	8
4.3.2	Der Anfang der Welt	9
4.3.3	Das Wissen Gottes um die Partikularia.....	10
4.3.4	Die leibliche Auferstehung.....	10
5.	Ibn Ruschds Verhältnis zur Religion.....	11
	Literaturverzeichnis.....	12

1. Einleitung

Ibn Ruschd war in Europa als der Aristoteleskommentator schlechthin bekannt. Auf seine Kommentare ging der Averroismus zurück. Ibn Ruschd verfasste aber auch andere philosophische Schriften. In ihnen verteidigte er die aristotelische Philosophie gegen Angriffe durch islamische Theologen und Rechtsgelehrte und gegen neuplatonische Einflüsse. Der bedeutendste Kritiker der Philosophen war al-Gazali, der 20 Thesen gegen die Lehre der Philosophen vorbrachte. Die Wirkung der Schriften al-Gazalis scheint in der islamischen Welt groß gewesen zu sein. Es wurden auch lateinische Übersetzungen angefertigt, ihre Wirkung blieb aber gering. Ibn Ruschds Nachwirkung dagegen war in der islamischen Welt gering, und in Europa wurden großteils nur seine Aristoteleskommentare rezipiert.

Auch heute noch herrscht in Europa eine gewisse Unklarheit darüber, was al-Gazali und Ibn Ruschd wirklich gelehrt haben. Besonders zu ihrem Verhältnis zur Religion haben verschiedene Autoren recht unterschiedliche Ansichten.¹

2. Leben und Werk al-Gazalis und Ibn Ruschds

2.1 al-Gazali (1058-1111 n. Chr.)

Al-Gazali, mit vollem Namen Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Gazali, wurde 1058 n. Chr. in Tus in Chorosan geboren. Er stammte aus einer religiösen Familie und studierte die traditionellen islamischen Wissenschaften in Tus, Gurgan und Nischapur. Diese Städte lagen im Norden des heutigen Iran. Schon in jungen Jahren lernte er sufistische Strömungen kennen. Nach dem Tod seines Lehrers al-Guwaini begab er sich 1085 an den Hof des seldschukischen Wesirs Nizam al-Mulk. Ab 1091 lehrte er in Bagdad Theologie und Recht. Er bekämpfte Häresie und befasste sich mit Fragen aus allen Bereichen der Gesellschaft. Während der politischen Wirren, die auf die Ermordung des Wesirs Nizam al-Mulk und des Sultans Malikshah folgten, fiel er in eine innere Krise, in der er die Möglichkeit von Erkenntnis bezweifelte und diejenigen Lehren, die in Anspruch nahmen, die Wahrheit zu suchen, nämlich Theologie, Philosophie, sufische Mystik und ismaelitische Doktrin, einer gründlichen Kritik unterzog. Seine Kritik war differenziert, aber schonungslos. Nur die Mystik wurde von ihm positiv bewertet. Dadurch stürzte er 1095 in eine weitere Krise. Al-Gazali verließ schließlich Bagdad, wanderte in Syrien und Palästina umher und ging nach Mekka. Nach zwei Jahren kehrte er in seine Heimatstadt Tus zurück. Dort gründete er einen sufischen Konvent, führte ein kontemplatives Leben und verfasste verschiedene Werke. 1106 begab er sich nach Nischapur und lehrte dort Theologie und Recht. Er kehrte aber bald wieder nach Tus zurück und starb dort am 18. Dezember 1111 n. Chr.²

Von den Schriften al-Gazalis sind für die Philosophie vor allem „Maqasid al-falasifa“ (dt.: Die Absichten der Philosophen) und „Tahafut al-falasifa“ (lat.: Destructio philosophorum, dt.: Der innere Widerspruch der Philosophen, Der Zusammenbruch der Philosophen) wichtig. In „Maqasid al-falasifa“ legt er stellvertretend für alle Philosophen die Lehre Ibn Sinas dar, um sie später zu widerlegen. Die Widerlegung erfolgt dann in „Tahafut al-falasifa“. Er kommt zu dem Schluss, dass die Philosophen in 20 für die Religion wichtigen Punkten falsche oder

¹ Franco Volpi (Hrsg.), Großes Werklexikon der Philosophie I. Stuttgart 1999, 116, 548, 551.

² Edward Craig (Hrsg.), Routledge Encyclopedia of Philosophy IV. London – New York 1998, 61-62; Volpi, Werklexikon I, 548.

nicht beweisbare Ansichten vertreten. Al-Gazalis theologische Schriften standen im Großen und Ganzen im Einklang mit der Lehre der ascheritischen Schule. In seinen späten Werken zeigt sich allerdings der Einfluss der Philosophie und des Sufismus. Ein besonders wichtiges und wirkungsvolles Werk war „Ihaya ulum ad-din“ (dt.: Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften). Darin behandelt er das Verhältnis von Mensch und Gott, das Verhältnis der Menschen untereinander, die Laster, welche die Menschen von Gott entfernen und den Weg des Gläubigen zu Gott. „Al-Munqid min ad-dalal“ (dt.: Der Erretter aus dem Irrtum) ist eine teils autobiographische Schrift, aus der man einiges über al-Gazalis Leben erfährt, manche Angaben sind in der Forschung aber umstritten.³

2.2 Ibn Ruschd (1126-1198 n. Chr.)

Ibn Ruschd (Abul Walid Muhammed Ibn Ahmad Ibn Muhammed Ibn Ruschd, lat.: Averroes) wurde 1126 n. Chr. in Cordoba in Spanien geboren. Er stammte aus einer angesehenen Familie von Juristen, Theologen und Beamten. Ibn Ruschd erhielt eine Ausbildung als malikitischer Rechtsgelehrter und in der Theologie nach der Schule der Ascheriten. Er studierte die überlieferten Rechtsentscheidungen, beschäftigte sich mit den Grundlagen des Rechts und der Religion und studierte Kalam. Außerdem soll Ibn Ruschd Kenntnisse in Astronomie und arabischer Grammatik und Literatur gehabt haben. Über Ibn Ruschds philosophische Ausbildung in seiner Jugend ist wenig bekannt. Angeblich wurde er von Abu Gafarb in Medizin und Philosophie und von al-Arabi in Philosophie ausgebildet. Beide waren mit der Lehre al-Gazalis vertraut und es ist möglich, dass sie Ibn Ruschd durch diese beiden Lehrer kennen lernte. 1145, als Ibn Ruschd etwa 19 Jahre alt war, wurde Cordoba von einem Heer der Almohaden erobert. Ibn Ruschd arrangierte sich mit der neuen Situation und ging an den Hof der Almohaden in Marrakesch. Er hatte eine gute Beziehung zu Ibn Tufail, der ihn dem Almohadenherrscher Abu Yaqub Yusuf vorstellte. Ibn Ruschd wurde qadi, d.h. Richter in Sevilla und später in Cordoba. Als Nachfolger Ibn Tufails wurde er zum Hofarzt. Abu Yaqub Yusuf war gegenüber philosophischen Fragen sehr aufgeschlossen. Ibn Ruschd bemerkte, dass er mit ihm wie mit einem Gleichgesinnten diskutieren konnte. Abu Yaqub Yusuf förderte die Beschäftigung mit der griechischen Medizin und den Naturwissenschaften. Er interessierte sich schon lange für die Schriften Aristoteles', hatte aber Probleme den arabischen Text zu verstehen. Deshalb suchte er nach jemandem, der die Texte kommentieren und ihre Ziele deutlich machen könnte. Ibn Tufail lehnte wegen seines Alters und anderer Verpflichtungen bei Hof ab. So wurde die Aufgabe Ibn Ruschd übertragen. Auch zu Abu Yaqub Yusufs Nachfolger Abu Yusuf al-Mansur hatte Ibn Ruschd anfangs gute Beziehungen. Der neue Herrscher setzte die Politik seines Vorgängers im Bereich der Bildung fort und Ibn Ruschd spielte dabei eine wichtige Rolle. Im Jahr 1195 n. Chr., als Abu Yusuf al-Mansur einen Krieg gegen Alfons von Kastilien führte, wurde jedoch der Einfluss der Theologen stärker und es verbreiteten sich antirationalistische und antiphilosophische Strömungen. Ibn Ruschd wurde wegen Häresie angeklagt, seine Schriften wurden verbrannt und er wurde nach Lucena, einer Stadt in der Nähe Cordobas, verbannt. Auch andere einflussreiche Dichter, Denker, Wissenschaftler und Ärzte fielen in dieser Zeit in Ungnade. Ibn Ruschd wurde aber schließlich von Abu Yusuf al-Mansur begnadigt und in alle seine Ämter wieder eingesetzt.

³ Craig, Encyclopedia IV, 63; Franco Volpi, Julian Nida-Rümelin (Hrsg.), Lexikon der philosophischen Werke. Stuttgart 1988, 693; Volpi, Werklexikon I, 548-551.

Bald darauf, am 10. Dezember 1198 n. Chr., starb Ibn Ruschd im Alter von 73 Jahren in Marrakesch.⁴

Ibn Ruschd verfasste zahlreiche Schriften, wobei sich die philosophisch bedeutsamen in zwei Gruppen gliedern lassen: die Kommentare zu Aristoteles und Platon und die anderen Schriften, in denen er sich vor allem mit der Theologie auseinandersetzt. Ibn Ruschd verfasste drei Arten von Kommentaren: kleine Kommentare sind Zusammenfassungen der jeweiligen Schrift, mittlere Kommentare schließen sich Abschnitt für Abschnitt an den Text an und bringen jeweils nur die ersten Worte des kommentierten Textes, große Kommentare geben jeden Abschnitt des Textes in seiner Gesamtheit wieder und erklären ihn und in Zusammenhang damit stehende Probleme. Ibn Ruschd versuchte, weit verbreitete Vorurteile über Aristoteles auszuräumen und die eigentlichen Lehren Aristoteles' vom Ballast, der sich im Laufe der Überlieferung angesammelt hatte, zu reinigen. Von den anderen philosophischen Werken Ibn Ruschds sind die bedeutensten „Fasl al-maqal“ (dt.: Endgültiger Traktat über die Harmonie von Religion und Philosophie) und „Tahafut at-tahafut“ (lat.: Destructio destructionis, dt.: Der innere Widerspruch des inneren Widerspruchs, Zerstörung der Zerstörung). Hier setzt er sich mit Ibn Sina und vor allem mit al-Gazalis Kritik an der falsafa auseinander. Vor allem die Kommentare Ibn Ruschds wurden ins Hebräische und Lateinische übersetzt und fanden weite Verbreitung in Europa. Sie waren auch noch Jahrhunderte nach seinem Tod in Gebrauch, als das Interesse der arabischen Welt an Ibn Ruschd längst erloschen war.⁵

3. Die Vorwürfe al-Gazalis gegen die Philosophen

Die Philosophie, das heißt vor allem die Philosophie al-Farabis und Ibn Sinas, wurde von al-Gazali gründlich studiert und war wichtig für seine eigene Entwicklung. In „Tahafut al-falasifa“ unterzog er die Philosophie einer ausführlichen Kritik und warf den Philosophen vor, dass sie in 20 für die Religion wichtigen Punkten falsche oder nicht beweisbare Ansichten vertreten. Er unterscheidet drei Arten von Fehlern, und zwar Thesen, die zum Unglauben führen, Thesen, die häretisch sind und Thesen, die richtig sind, von den Philosophen aber nicht bewiesen werden können:

⁴ Jameleddine B e n A b d e l j e l i l , Die rationale Tendenz bei Averroes (Ibn Ruschd) und Maimonides (Ibn Maimun). Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie an der Grund- und Integrativwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien. Wien 1998, 42-44; Alexander, Philosophenlexikon, 421-422; Frank G r i f f e l , Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Gazalis Urteil gegen die Philosophie und die Reaktion der Philosophen (Islamic philosophy, theology and science 40). Leiden – Boston – Köln 2000, 417-421; Claudia L a t o r r e A n d r é s – G i l l i , Das Goldene Zeitalter des Islam in Spanien. Zur Bedeutung von Averroes. Diplomarbeit am Institut für Übersetzen und Dolmetschen der Universität Wien. Wien 1994, 43-44, 47-49; Oliver L e a m a n , Averroes, in: Friedrich N i e w ö h n e r (Hrsg.), Klassiker der Religionsphilosophie. München 1995, 142-143; Volpi, Werklexikon I, 116.

⁵ Alexander, Philosophenlexikon, 422; Griffel, Apostasie, 421-422, 437; Leaman, Averroes, 146; Lexikon des Mittelalters I. Stuttgart – Weimar 1999, 1291-1292; Volpi, Werklexikon I, 116-118.

1. Die Meinung der Falsafa über die Ewigkeit der Materie ist falsch. Die Welt ist nicht urewig.
[Unglaube]
2. Für ihre Ansicht über eine ewige Dauer der Welt gilt das gleiche. Die Welt besteht nicht endlos fort.
[Häresie]
3. Sie nehmen an, dass die Welt durch Emanation aus ihrem Ursprung hervorgeht.
[Häresie]
4. Sie können nicht beweisen, dass Gott existiert.
[durch die Philosophie nicht beweisbar]
5. Sie sind unfähig, die Einheit Gottes und die Falschheit des Dualismus zu demonstrieren. Sie können nicht beweisen, dass es nur einen Gott geben kann.
[durch die Philosophie nicht beweisbar]
6. Sie haben unrecht, wenn sie die Attribute Gottes leugnen.
[Häresie]
7. Falsch ist ihre Meinung, Gott teile mit nichts anderem das Genus und könne folglich nicht definiert werden.
[Häresie]
8. Ebenso falsch ist es, dem ersten Wesen einen einfachen Charakter ohne Besitz einer Weisheit zuzuschreiben.
[Häresie]
9. Sie versuchen vergeblich zu beweisen, dass Gott unkörperlich ist.
[durch die Philosophie nicht beweisbar]
10. Sie vermögen nicht zu beweisen, dass die Welt einen Urheber und eine erste Ursache besitzen muss.
[durch die Philosophie nicht beweisbar]
11. Sie bestreiten die göttliche Voraussicht und Kenntnis aller Gattungen und Arten selbst in allgemeiner Form, das heißt sie können nicht beweisen, dass er anderes außer sich kennt.
[durch die Philosophie nicht beweisbar]
12. Sie behaupten sogar, dass Gott sich selbst nicht kennt.
[durch die Philosophie nicht beweisbar]
13. Sie haben unrecht, wenn sie behaupten, dass kein göttliches Vorauswissen jeder einzelnen Sache vorhanden sei, das heißt, dass Gott keine Partikularia kennt, oder zeitliche Zufälle die allgemeinen Naturgesetze beeinträchtigen können.
[Unglaube]
14. Ihre Behauptung über die Himmelskörper als Triebkraft der irdischen Bewegungen und die Annahme, dass diese ein Eigenleben besitzen und Gott gehorchen, kann nicht bewiesen werden.
[durch die Philosophie nicht beweisbar]
15. Die Ansicht von der dauernden Bewegung der Himmelsphären ist falsch.
[Häresie]
16. Der Einfluss der Sphärenseelen auf die Welt unter dem Mond ist abzulehnen. Die Annahme, die Seelen der Himmel wüssten im Gegensatz zu Gott um die Partikularia, ist falsch.
[Häresie]
17. Ihre Theorie über die Kausalität ist zurückzuweisen. Sie haben unrecht, wenn sie leugnen, dass sich Sachen entgegen dem Naturgesetz ereignen können und so etwas ständig vorkommen kann.
[Häresie]

18. Ebenso wenig bringen sie Beweise, dass die menschlichen Seele als besondere spirituelle Substanz ohne Körper existiert (nach dem Tode weiterlebt).
[durch die Philosophie nicht beweisbar]
19. Sie behaupten, dass die menschlichen Seelen, wenn sie einmal entstanden sind, nicht mehr vergehen können. Sie können aber nicht belegen, dass die Seele unvergänglich ist.
[Häresie]
20. Sie behaupten, der Mensch könne nur mit seiner Seele, nicht mit seinem Leib auferstehen. Sie leugnen die Wiederauferstehung der Toten, die Freuden des Paradieses und die Höllenqualen.
[Unglaube]

Die Grundlage von al-Gazalis Kritik ist der Vorwurf, dass die Philosophen ihre eigenen Wahrheitskriterien und methodischen Ansprüche nicht beachten. Sie glauben fälschlich, in den behandelten Fragen über unbezweifelbare Kriterien und gesicherte Erkenntniswege zu verfügen. In Wirklichkeit sind diese Fragen auf die rein rationale Weise der Philosophen nicht zu klären. Deshalb verstricken sie sich in unbewiesene Aussagen, metaphysische Spekulationen und Irrtümer. Die Philosophen können den Anspruch, ihre Thesen rational zu beweisen, nicht einlösen. Obwohl al-Gazali die Philosophen kritisiert, bedient er sich selbst philosophischer Methoden. Er stützt sich auf den Kalam, eine rationelle und zugleich orthodoxe Theologie, welche dialektische Argumente und philosophische Begriffe und Beweisführungen enthält. Erst am Ende seines Lebens distanzierte sich al-Gazali auch vom Kalam.⁶

4. Ibn Ruschds Antwort

4.1 Das allgemeine Ziel Ibn Ruschds

Ibn Ruschd versuchte die Philosophie, das heißt die aristotelische Philosophie, gegen die Vorwürfe al-Gazalis zu verteidigen. Gleichzeitig war er aber auch ein Kritiker Ibn Sinas, weil er dessen neuplatonisches Verständnis der aristotelischen Philosophie ablehnte. Ibn Ruschd stand also vor einer doppelten Aufgabe: Er musste einerseits Ibn Sina berichtigen, andererseits die grundsätzliche Kritik al-Gazalis an Ibn Sina und den Philosophen zurückweisen. Ibn Ruschd sah al-Gazali nicht unbedingt als Gegner an. Er gab zu, dass al-Gazali gute Absichten hatte. Außerdem benutzte er dessen Schriften, um sich vor dem Vorwurf des Unglaubens zu schützen. Denn laut al-Gazali kann man bloß wegen einer Abweichung von der Konvention und der allgemeinen Meinung noch nicht als Ungläubiger bezeichnet werden. Es war auch gar nicht Ibn Ruschds Absicht, sich gegen die islamische Lehre zu wenden, sondern die Vereinbarkeit von Philosophie und Glauben zu zeigen. Er wollte nicht nur beweisen, dass die Philosophie Recht hat, sondern auch, dass sie sich damit nicht im Widerspruch zur Religion befindet. Der Sinn der Heiligen Schrift ist es, die einfachen Menschen anzuleiten und zur Wahrheit zu führen. Der Philosoph dagegen, der über feste Erkenntnis verfügt, darf den Koran abweichend vom Wortlaut interpretieren.⁷

⁶ Dietrich A l e x a n d e r (Hrsg.), Philosophenlexikon. Berlin 1984, 423-424; Josep Puig M o n t a d a , Averroes. Treue zu Aristoteles, in: Theo K o b u s c h (Hrsg.), Philosophen des Mittelalters. Darmstadt 2000, 81-84; Volpi, Nida-Rümelin, Lexikon, 693; Volpi, Werklexikon I, 550.

⁷ Griffel, Apostasie, 447-450, 460-461; Montada, Averroes, 84-85.

4.2 Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen al-Gazali und Ibn Ruschd

Ibn Ruschd nannte seine Schrift, in der er auf die 20 Thesen al-Gazalis einging „Tahafut at-tahafut“. Auch in anderen Schriften spielte die Auseinandersetzung mit al-Gazali eine Rolle, zum Beispiel in „Fasl al-maqal“. Ebenso waren viele Kommentare von der Auseinandersetzung mit al-Gazali beeinflusst.

In „Fasl al-maqal“ verfolgt Ibn Ruschd zwei Ziele: Er will nachweisen, dass die Philosophie nicht dem Religionsgesetz widersprechen kann und er will beweisen, dass die Interpretation der Offenbarungstexte durch die Philosophen legitim ist. Dabei beruft er sich in einigen Punkten sogar auf al-Gazali, der bereits ähnliche Überlegungen anstellte, nur mit dem Unterschied, dass al-Gazali die Philosophie nicht als demonstrative Wissenschaft, die keinen Widerspruch duldet, anerkannte. Ibn Ruschd argumentiert folgendermaßen: Gesetz, Aristoteles' Lehre ist war und gesetzt, das islamische Religionsgesetz ist war, dann können sich beide in keinem Punkt widersprechen. In den Punkten, wo sich beide in ihrem Wortlaut widersprechen, muss der Wortlaut der Offenbarung als Metapher interpretiert werden. Der Grund dafür liegt in dem unterschiedlichen Charakter der Schriften. Eine philosophische Schrift bedient sich demonstrativer Methoden und richtet sich an Leser, die mit dieser Methode vertraut sind. Die demonstrative Methode lässt keine Interpretation zu. Die Offenbarung dagegen richtet sich an alle Menschen. Deshalb finden sich in der Offenbarung zwei Methoden, wie den Menschen ihr Inhalt nahe gebracht wird. Die Bilder und Gleichnisse vermitteln die Offenbarung dem Volk und den Rechtsgelehrten. Diejenigen aber, die mit der demonstrativen Methode vertraut sind, dürfen den äußeren Wortlaut interpretieren und den inneren Sinn finden, der mit den Ergebnissen der demonstrativen Forschung übereinstimmt. Bis zu einem gewissen Grad stimmt Ibn Ruschd hier mit al-Gazali überein. Beide vertraten die Ansicht, dass die Offenbarung einen inneren und einen äußeren Sinn hat. Der äußere Sinn orientiert sich am Wortlaut der Schrift, der innere Sinn muss durch Interpretation erschlossen werden. Der Wortlaut muss vor allem dann interpretiert werden, wenn er der Vernunftkenntnis widerspricht. Auch al-Gazali meint, die philosophische Logik solle von allen Religionsgelehrten beherrscht werden. Die Muslime werden in drei Gruppen eingeteilt: das Volk, die Rechtsgelehrten und die wahrhaft Eingeweihten. In einigen seiner Schriften vertrat al-Gazali die Ansicht, dass nur die wahrhaft Eingeweihten berechtigt sind, die Schrift abweichend vom Wortlaut zu interpretieren. Die Frage, wer diese Eingeweihten sind, beantworteten al-Gazali und Ibn Ruschd aber unterschiedlich. Für al-Gazali sind es Religionsgelehrte, die in allen Bereichen der religiösen Wissenschaften gebildet sind und „durch ein vernunft-überschreitendes Gespür zu einer mystischen Einsicht in das Wesen der Religion gelangt sind.“⁸ Für Ibn Ruschd sind es die Philosophen, denn die Philosophie ist eine demonstrative, apodiktische Wissenschaft. Eine korrekte apodiktische Beweisführung setzt den Wortlaut der Schrift außer Kraft. Sie muss dann gemäß der Vernunftkenntnis allegorisch interpretiert werden. Auch al-Gazali war der Ansicht, dass demonstratives Wissen mit dem offenbarten Wissen übereinstimmt. Aber er gestand den Philosophen nicht zu, ein solches Wissen zu besitzen.⁹

⁸ Griffel, Apostasie, 448.

⁹ Max H o r t e n , Die Hauptlehren des Averroes. Nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali. Bonn 1913, 4; Griffel, Apostasie, 444, 447-450; Montada, Averroes, 84-85.

4.3 Ibn Ruschds Antwort auf den Vorwurf des Unglaubens

4.3.1 Allgemeines

Ibn Ruschd beruft sich in darauf, dass al-Gazali den Philosophen nicht insgesamt, sondern nur in drei bestimmten Fällen den besonders schweren Vorwurf des Unglaubens machte. Auf Unglauben konnte die Todesstrafe stehen, deshalb ist sein Versuch, diese drei Vorwürfe zu widerlegen, von besonderer Bedeutung. Ibn Ruschd will die Aussagen der früheren Philosophen, vor allem Ibn Sinas, welche die Grundlage für al-Gazalis Kritik waren, berichtigen, wo sie mit seinem Verständnis des Aristoteles nicht übereinstimmen. Der Koran und die aristotelische Lehre können so interpretiert werden, dass es zu keinem Widerspruch kommt. In den Fällen, wo dann immer noch scheinbare Widersprüche zwischen Philosophie und Religion bestehen, versucht er zu zeigen, dass sich das entsprechende Dogma des Islam nicht zwangsläufig aus dem Koran ergibt. Die entsprechenden Schriftstellen können auch anders interpretiert werden.¹⁰

4.3.2 Der Anfang der Welt

Im ersten Fall, der Frage, ob die Welt einen Anfang hat oder nicht, versucht Ibn Ruschd das Problem auf eine bloße Wortfrage zu reduzieren. Dinge sind entweder geschaffen oder ungeschaffen oder etwas zwischen diesen beiden Fällen. Die sinnlich wahrnehmbaren Dinge sind geschaffen, nur Gott ist ungeschaffen, und die Welt als Ganzes ist etwas dazwischen. Aufgrund dieses Charakters der Welt betonen die einen, wie Platon und viele Rechtsgelehrte, ihre Geschaffenheit, andere, wie Aristoteles, ihre Anfangslosigkeit. Ibn Ruschd will nun zeigen, dass keine der beiden Interpretationen bewiesen werden kann. Die Vorstellung, die Welt wäre zu einem bestimmten Zeitpunkt geschaffen worden, ist widersprüchlich. Die Theologen vertraten die Ansicht, dass Gott plötzlich beschloss die Welt zu erschaffen. Ibn Ruschd stellt hier aber die Frage, wie es für Gott einen Unterschied zwischen einem Zeitpunkt und einem anderen geben kann. Vor der Erschaffung der Welt unterschied sich ein Zeitpunkt nicht von einem anderen und es gab nichts, das einen Moment als den richtigen zur Erschaffung der Welt ausgezeichnet hätte. Was sollte Gott dazu veranlasst haben, die Welt zu diesem Zeitpunkt zu erschaffen? Ein allwissender Gott weiß genau, wie die Welt eingerichtet werden muss. Daraus folgert Ibn Ruschd, dass es keine zeitliche Kluft zwischen Planung und Verwirklichung der Schöpfung geben kann. Es gibt nichts, was Gott veranlassen könnte, auf einen geeigneten Zeitpunkt zu warten und er braucht für die Schöpfung selbst keine Zeit. Wenn man davon spricht, dass Gott die Welt zu einem bestimmten Zeitpunkt erschuf, dann beschreibt man eine spezifisch menschlich Handlungsweise.

Al-Gazali warf den Philosophen Mangel an Phantasie in Bezug auf die Möglichkeiten Gottes vor. Wir sind seiner Meinung nach durchaus in der Lage uns vorzustellen, dass Gott die Welt aus dem Nichts erschaffen hat. Und insofern wir es uns vorstellen können, ist es auch möglich. Ibn Ruschd wandte dagegen ein, dass es nicht genügt, eine Vorstellung zu haben, um daraus eine sinnvolle Bedeutung ableiten zu können. Ein sinnvoller Gebrauch der Sprache ist nur dann möglich, wenn die sprachlichen Begriffe und Vorstellungen in einem Rahmen von Regeln miteinander verbunden werden, der mit der konkreten Welt übereinstimmt. Dass wir uns die Schöpfung der Welt durch Gott zu einem bestimmten Zeitpunkt vorstellen

¹⁰ Griffel, Apostasie, 449-454; Leaman, Averroes, 148-150.

können, sagt nichts über den Sinn und die Wahrheit dieser Vorstellung aus. Ibn Ruschd gibt aber andererseits auch zu, dass es keinen Vernunftbeweis für die Anfangslosigkeit der Welt gibt. Da es also weder dafür noch dagegen einen endgültigen Beweis gibt, muss man sich an die Aussage der Offenbarung halten. Die Aussagen des Korans zur Schöpfung sind aber nicht eindeutig. Sowohl Theologen als auch Philosophen interpretieren die Stellen, in denen im Koran von der Erschaffung der Welt die Rede ist, entsprechend ihren jeweiligen Theorien. Da es auch unter den Rechtsgelehrten keine Einigkeit über die Interpretation gibt, darf keine der Deutungen als Unglaube verurteilt werden und Fehler müssen entschuldigt werden. Ibn Ruschd selbst gelangt zu der Ansicht, dass die Welt in einem kontinuierlichen Vorgang geschaffen wird, der keinen Anfang und kein Ende hat. Die Welt ist immer in Bewegung und benötigt daher permanent einen Beweger. Sie besteht permanent aus Formen und benötigt permanent jemanden, der die Formen aufrecht erhält. Sie wird durch ihren Verursacher permanent von der Nichtexistenz in die Existenz geholt.¹¹

4.3.3 Das Wissen Gottes um die Partikularia

Der zweite Punkt ist die Frage, ob Gott besonderes oder nur allgemeines Wissen besitzt. Für die Philosophen war die Vorstellung, dass Gott konkretes Wissen um die Geschehnisse der Welt besitzt mit einem ewigen und unbewegten Gott unvereinbar. Außerdem wäre durch ein konkretes Wissen Gottes um die Zukunft die Freiheit des Menschen eingeschränkt. Al-Gazali vertrat dagegen die Ansicht, dass Gott konkretes Wissen über die Geschehnisse in der Welt besitzen muss. Ibn Ruschd argumentiert, dass sich Gott, wenn ihm konkretes Wissen zugesprochen wird, nicht mehr von seinen Geschöpfen unterscheidet. Ein solches Wissen ist unter der Würde Gottes. Das Wissen Gottes muss von höherer und ganz einzigartiger Natur sein, da er nicht darauf angewiesen ist, es wie die Menschen und andere endliche Geschöpfe aus der Welt zu erhalten. Gott weiß die Dinge in einer vollkommenen und absoluten Weise, die wir nicht erreichen können. Ibn Ruschd meint damit aber nicht, dass Gottes Wissen auf allgemeine Urteile beschränkt ist. Eigentlich ist Gottes Wissen weder allgemein noch individuell. Gott ist mit dem, was er weiß, identisch. Das Welt spiegelt das Denken Gottes wider und indem er sich selbst denkt, denkt er die Welt, die sein Wesen spiegelt. Das Wissen der Menschen um die Partikularia hat, wie alle Dinge, seine Ursachen im göttlichen Wissen.¹²

4.3.4 Die leibliche Auferstehung

Der dritte Punkt, in dem al-Gazali den Philosophen Häresie vorwarf, war die Leugnung der leiblichen Auferstehung. In der Literatur gibt es besonders zu diesem Thema sehr unterschiedliche Meinungen. Nach Frank G r i f f e l wich Ibn Ruschd hier deutlich von Ibn Sina und al-Farabi ab. Ibn Ruschd vertrat ähnlich wie al-Gazali die Ansicht, dass der Leib mit dem Tod untergeht. Die Seele kann ohne ihn nicht aktiv sein und verliert alles theoretische Wissen des Individuums. Sie existiert aber weiter, als ob sie schlafen würde. Bei der Auferstehung wird für sie ein neuer Körper geschaffen, der dem diesseitigen ähnlich ist. Die Glückseligkeit im Jenseits hängt davon ab, bis zu welchem Grad die Seele die Einheit mit

¹¹ Griffel, Apostasie, 449-454; Leaman, Averroes, 148-150; Volpi, Werklexikon I, 118.

¹² Leaman, Averroes, 153-154; Volpi, Werklexikon I, 118.

dem aktiven Intellekt erreicht. Ibn Ruschd hielt also an der Lehre von der körperlichen Auferstehung im Jenseits fest. Die andere Interpretation, wonach die Auferstehung nur geistig erfolgt, hielt er aber ebenfalls für erlaubt.¹³

Nach Oliver L e a m a n dagegen lehrt Ibn Ruschd, dass wir uns, wenn wir uns mit den allgemeinen und abstrakten Prinzipien beschäftigen, ihnen immer mehr angleichen. Am Ende gibt es uns als Subjekte nicht mehr. Parallel zum Fortschritt im Wissen lockert sich die Bindung an die materiellen und individuellen Eigenschaften. Ibn Ruschd folgert daraus, dass nur die menschliche Gattung den Tod überlebt, aber nicht das Individuum. Die endlichen Geschöpfe sind vergänglich, nur die Gattung ist ewig und unvergänglich. Ibn Ruschd schloss zwar ein leibliches Leben nach dem Tod nicht ausdrücklich aus, er ließ aber durchblicken, dass er das für sehr unwahrscheinlich hält. Seiner Meinung nach gehören die Koranstellen, die von der Auferstehung sprechen, zu jenen Texten, bei denen unklar ist, ob sie wörtlich zu nehmen sind oder nicht.¹⁴

5. Ibn Ruschds Verhältnis zur Religion

Soweit man heute weiß, hat sich Ibn Ruschd selbst als echter Muslime gefühlt und wurde auch von seinen Zeitgenossen als solcher gesehen. In der Zeit vor 1190 stimmte die Führungsschicht im Almohadenreich mit Ibn Ruschds Verständnis von Philosophie und Religion überein. Ibn Ruschd glaubte, dass er durch die Zuhilfenahme der aristotelischen Philosophie sichere Vernunftkenntnis gewinnen kann. Al-Gazali gab zwar zu, dass Vernunftkenntnis mit dem offenbarten Wissen übereinstimmt, er bestritt jedoch, dass in den Fragen der Ewigkeit der Welt, des Wissens Gottes um die Partikularia und der leiblichen Auferstehung eine Vernunftkenntnis gibt. Ibn Ruschd dagegen meinte, dass man durch Analogieschlüsse diese Fragen beantworten kann, und dass al-Gazali das auch implizit anerkennt, wenn er zum Beispiel sagt, man könne durch Vernunftkenntnis nachweisen, dass Gott keinen Körper hat. Wenn das Prinzip des Analogieschlusses in einem Fall gilt, muss es aber auch in den anderen Fällen gelten.¹⁵

Es scheint, dass Ibn Ruschd in der Philosophie keinesfalls eine ancilla theologiae sieht. Er scheint nicht die Philosophie an der Religion zu messen, sondern umgekehrt: die Religion wird an der Philosophie gemessen und, wo nötig, „nachgebessert“, das heißt neu interpretiert. Jedoch gilt das nur für die Lehre der Rechtsgelehrten und Theologen in Fällen, wo der Koran nicht eindeutig ist. Eindeutige Aussagen des Korans zieht Ibn Ruschd, soviel ich weiß, nirgends in Zweifel. Möglicherweise hat also doch auch bei ihm die Heilige Schrift das letzte Wort. Die andere Möglichkeit wäre, dass er gar keine Aussage des Korans als eindeutig anerkennt. Es ist immer ein Problem, religiöse Fragen philosophisch beantworten und dabei sowohl der Theologie als auch der Philosophie gerecht werden zu wollen. Es stellt sich die Frage, ob Ibn Ruschd nicht an die Stelle der Offenbarung seine eigenen Glaubenssätze stellt, wie den Glauben, dass die Philosophie eine demonstrative, apodiktische Wissenschaft ist.

¹³ Griffel, Apostasie, 456-457; Volpi, Werklexikon I, 118.

¹⁴ Leaman, Averroes, 154-155; Volpi, Werklexikon I, 118.

¹⁵ Griffel, Apostasie, 462-469.

Literaturverzeichnis

Jameleddine B e n A b d e l j e l i l , Die rationale Tendenz bei Averroes (Ibn Ruschd) und Maimonides (Ibn Maimun). Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie an der Grund- und Integrativwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien. Wien 1998.

Dietrich A l e x a n d e r (Hrsg.), Philosophenlexikon. Berlin 1984. (= Alexander, Philosophenlexikon)

Max H o r t e n , Die Hauptlehren des Averroes. Nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali. Bonn 1913.

Edward C r a i g (Hrsg.), Routledge Encyclopedia of Philosophy IV. London – New York 1998. (= Craig, Encyclopedia IV)

Frank G r i f f e l , Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Gazalis Urteil gegen die Philosophie und die Reaktion der Philosophen (Islamic philosophy, theology and science 40). Leiden – Boston – Köln 2000. (= Griffel, Apostasie)

Claudia L a t o r r e A n d r é s – G i l l i , Das Goldene Zeitalter des Islam in Spanien. Zur Bedeutung von Averroes. Diplomarbeit am Institut für Übersetzen und Dolmetschen der Universität Wien. Wien 1994.

Oliver L e a m a n , Averroes, in: Friedrich N i e w ö h n e r (Hrsg.), Klassiker der Religionsphilosophie. München 1995, 142-162. (= Leaman, Averroes)

Lexikon des Mittelalters I. Stuttgart – Weimar 1999.

Josep Puig M o n t a d a , Averroes. Treue zu Aristoteles, in: Theo K o b u s c h (Hrsg.), Philosophen des Mittelalters. Darmstadt 2000, 80-95. (= Montada, Averroes)

Franco V o l p i , Julian N i d a – R ü m e l i n (Hrsg.), Lexikon der philosophischen Werke. Stuttgart 1988. (= Volpi, Nida-Rümelin, Lexikon)

Franco V o l p i (Hrsg.), Großes Werklexikon der Philosophie I. Stuttgart 1999. (= Volpi, Werklexikon I)