

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 62 (2008)

Heft: 4

Artikel: Drei jüdische Averroisten : Höhepunkt und Niedergang des jüdischen Averroismus im Mittelalter

Autor: Ben Abdeljelil, Jameleddine

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147795>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.01.2026

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

DREI JÜDISCHE AVERROISTEN: HÖHEPUNKT UND NIEDERGANG DES JÜDISCHEN AVERROISMUS IM MITTELALTER

Jameleddine Ben Abdeljelil, Wien

Abstract

The Jewish Averroism formed an indispensable component of the history of rationalism in the Jewish context in the middle age. The reception of Averroes philosophy was a foundation moment in the process of the rationalization in the Jewish History of thoughts. Ibn Ruschd attained through its continuous reception in the Judaism that what he failed to attain in comparison to the Arabic Islamic History of Philosophy. The reasons of its influence in the Jewish Context, themes and questions, which raised, could help to understand the reasons and causes of its total absence in his Arabic Islamic context. The main important moments in the reception process of Averroes Philosophy from its beginnings to its decline will be analysed by the example of three Jewish Intellectuals in the middle age; these are Isaac Albalag, Moses Narboni and Elya Delmedigo.

In der zweiundzwanzigsten Auflage des philosophischen Wörterbuchs von Schmidt, neu bearbeitet von G. Schischkoff, wird für den Begriff "Averroismus" folgende Definition angeboten:

"Averroismus ist eine philosophisch-theologische Bewegung des christlichen Mittelalters und der Renaissance, die sich auf Averroes oft nur berief, um durch seine Autorität gedeckt zu sein bei ihren Kritiken an der Kirchenlehre, besonders unter Verwendung der Averroes-Lehre, dass die Vorstellungen der Religion nur allegorische Verhüllung der reinen (philosophischen) Wahrheit seien. Averroismus-Vertreter (Averroisten) des Mittelalters: Siger von Brabant und Johannes von Jandun; der Renaissance: Alexander Achilini, Augustinus Niphus, Andreas Caesalpinus, Jakob Zabarella. Gegen den Averroismus des 13. Jh. wandte sich sowohl der traditionelle Augustinismus als auch der christliche Aristotelismus (Albertus Magnus, Thomas von Aquin)."¹

- 1 SCHISCHKOFF, 1991:56. Diese angegebene Definition ist angesichts der Forschungen zu diesem Phänomen in der Philosophiegeschichte modifikationsbedürftig, denn das Phänomen des Averroismus besonders im Mittelalter ist nicht ausschließlich ein christliches gewesen. Der jüdische Averroismus im Mittelalter mit seinen Vertretern ist bereits ein anerkanntes philosophiehistorisches Phänomen. Noch ein weiteres nicht uninteressantes Phänomen ist festzustellen, nämlich das der Rezeption des Averroes im 20. Jh. in dem arabisch-islami-

Es ist nach dem bisher Gesagten schwer, zu übersehen, wie verzerrt diese Definition des Begriffs Averroismus ist, in der die Entwicklung des Phänomens in seinem jüdischen Kontext keinerlei Erwähnung findet. Aber auch dadurch würde die Definition nicht unmittelbar treffender, auch wenn sie umfassender wird. Bei genauerer Betrachtung dieser Problematik trübt sich vielmehr ihre scheinbare Selbstverständlichkeit.

Es war Ernest Renan, der durch die Veröffentlichung seines berühmten Buches "Averroès et l'Averroïsme" im Jahre 1852 für die späteren Philosophiehistoriker den Ton vorgegeben hatte, und seine Darstellungen zu diesem Thema wurden unentbehrliche Grundlage für jede weitere Arbeit zu dieser Frage. Seine Ansichten lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: es gab schon seit dem 13. Jh. in Europa, besonders in Frankreich und in Italien, bis zum 17. Jh. eine ununterbrochene Tradition der aristotelischen Philosophie, die man Averroismus nennen kann, weil sie ihre grundlegenden Anstöße von dem arabischen "Kommentator" erhielt. Ihre Hauptzentren waren an den Universitäten von Paris und von Padua. Dieser Averroismus zieht Interesse auf sich durch seine Tendenz, mehr die Gegensätze als die Gemeinsamkeiten zwischen Philosophie und Theologie zu betonen, er verschweigt daher kaum seinen Unglauben gegenüber der religiösen Wahrheit und muss als unmittelbare Vorstufe des späteren Libertinismus und Freidenkertums betrachtet werden. Diese Ansichten wurden von Renan mit vielen feinen Einschränkungen zum Ausdruck gebracht und später von anderen auf eine mehr oder weniger deutliche und direkte Art wiederholt.

Der Begriff des Averroismus und Etikettierungen dieser Art erfreuen sich großer Beliebtheit bei den Historikern und werden gerne wiederholt, aber sie werden mehr oder weniger bedeutungslos, sofern man nicht ganz klar definiert, welches Bündel philosophischer Meinungen, oder welche Gruppe individueller Denker durch den allgemeinen Begriff bezeichnet wird.

Der Begriff des Averroismus ist höchst zweideutig, und Renan selbst ist weitgehend dafür verantwortlich. Er gebraucht ihn oft in sehr weitem Sinne und bezeichnet damit jeden Denker, der von Averroes' Kommentar zu Aristoteles irgendeinmal Gebrauch machte. Nach dieser Definition wäre jeder aristotelische Philosoph nach der Mitte des 13. Jahrhunderts –

schen Kontext, wo eine Tendenz des arabischen Averroismus festgestellt werden kann. Siehe zu diesem Thema: VON KÜGELGEN, 1994 (Köln) und VON KÜGELGEN, 1994 (Zürich):351–371.

einschließlich des Thomas von Aquin – ein Averroist, und der Begriff hätte keinerlei unterscheidende Funktion mehr.²

Der mittelalterliche Aristotelismus ist von der Bemühung getragen, die Lehren des Aristoteles durch Vergleich der verschiedenen Stellen in seinen Schriften zu einem aufeinander bezogenen, einander ergänzenden System neu aufzubauen. Die Stellen, wo Aristoteles nicht eindeutig war, beschäftigten seine Interpreten, und zwar mit dem Ziel, diese philosophische systematische Einheit herzustellen. Eine Übereinstimmung und einen Konsens im Bezug auf die Interpretation der aristotelischen Texte hat es aber bei den mittelalterlichen Aristotelikern nicht gegeben.³ Die Berufung der mittelalterlichen Denker auf die autoritativen Kommentare des Averroes kann daher auch keinen Beweis für eine übereinstimmende Interpretation dieser Texte liefern, denn die Differenzen der verschiedenen Denker zu verschiedenen Zeiten sind nicht zu übersehen.

Wenn wir nur jene Aristoteliker Averroisten nennen, die mit Averroes in der Interpretation jeder einzelnen Aristoteles-Stelle übereinstimmen, dann gab es kaum jemals einen einzigen Averroisten. Wenn wir jeden Denker, der irgendwelche Ansichten aus Averroes' Kommentaren übernahm, einen Averroisten nennen, dann gab es kaum einen einzigen Aristoteliker, der auf diese Weise nicht als Averroist bezeichnet werden könnte.⁴

Es ergibt sich also die Notwendigkeit einer thematischen Präzisierung des Begriffs des Averroismus im Rahmen einer bestimmten philosophischen Theorie, um diese Unklarheit zu überwinden. Im Wesentlichen bieten sich drei derartige Theorien als typisch averroistische an: die Lehre der Ewigkeit der Welt, die Lehre der Einheit des Intellekts und die Lehre von der doppelten Wahrheit. Was die ersten zwei Lehren bei Averroes betrifft, so sind die diesbezüglichen Erörterungen im vorherigen Kapitel ausreichend für den Zweck der Fragestellung.

2 KRISTELLER, 1976:126. Eine Bestätigung für diese These oder Kritik ist die Arbeit von AL-KHUDAIRI, 1993, in der sie als Beispiele für mittelalterliche Averroisten u.a. Thomas von Aquin und Maimonides darstellt, obwohl sie an der Treue der beiden Denker zum Averroismus manchmal offen zweifelt und Kritik ausübt.

3 In der islamischen Philosophie siehe die Kritik des Averroes an den islamischen Aristotelikern Avicenna und Al-Farabi in einigen Stellen seiner Kommentare zur Logik z.B. aber besonders in *Tahafut at-Tahafut*. Der Unterschied von Maimonides als Aristoteliker zu den anderen mittelalterlichen Aristotelikern z.B. in der Frage der Ewigkeit der Welt ist hier nicht zu übersehen. Siehe auch die harte Kritik des Thomas von Aquin, die sich auch als aristotelisch sah, an Averroes und an den Averroisten seiner Zeit (RENAN, 1997:173–180).

4 KRISTELLER, 1976:127.

Was die Theorie von der doppelten Wahrheit betrifft, für die nach der geläufigen Meinung der Averroismus berühmt gewesen ist und die ihn als eine halb eingestandene Form des Freidenkertums zu definieren scheint, so ist die Zurückführung dieser Theorie auf Averroes höchst umstritten. Denn diese taucht erst bei den Averroisten, den Interpreten von Averroes, und nicht bei ihm selbst auf.⁵ Außerdem ist die Lehre von der doppelten Wahrheit erklärungsbedürftig, denn die grobe Vorstellung, dass es zwei widersprechende, aber gleichermaßen wahre Meinungen gäbe, wurde eigentlich von keinem Denker vertreten. Die Wirkung dieser Lehre ist allerdings durchgehend bis zur Früh-Renaissance und darüber hinaus zu beobachten. Denn es ist festzustellen,

dass der Streit um die Lehre von der doppelten Wahrheit nicht allein eine Affäre des 13., 14. und 15. Jahrhunderts war, sondern dass auch das protestantische Dogma von dem polaren Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium aufs innigste mit dieser Lehre verbunden ist. Am 11. Januar 1539 heißt es in den Thesen einer theologischen Disputation über die Frage, ob der Johanneische Satz – das Wort ward Fleisch – in der Philosophie wahr sei:

1. Obwohl man an dem Satz festhalten muss: keine Wahrheit kann der andern widersprechen; so ist doch nicht das, was in dem einen Wissensgebiet wahr ist, auch immer in allen anderen Wissensgebieten wahr.
2. So ist es in der Theologie wahr, dass das Wort Fleisch geworden ist, während es in der Philosophie schlechterdings unmöglich und ungereimt ist.
3. Die Aussage: Gott ist Mensch, ist nicht weniger verschiedenartig, ja, noch verschiedenartiger, als wenn man sagte: Ein Mensch ist ein Esel.
4. Die Sorbonne, die Mutter aller Irrtümer, hat den ganz falschen Ausspruch gethan: was in der Philosophie wahr sei, müsse es auch in der Theologie sein.
5. Und hat in gottloser Weise diejenigen verdammt, die das Gegenteil vertheidigt haben.
6. Denn mit diesem verabscheuungswürdigen Ausspruch hat sie erklärt, dass man Glaubenswahrheiten unter das Urteil der menschlichen Vernunft gefangen nehmen müsse.
7. Es war das nichts anders, als Himmel und Erde in ihrem Centrum oder in einem Hirsekorn verschließen wollen.

Kein Geringerer als Martin Luther hat diese Worte formuliert.⁶

5 KRISTELLER, 1976:127–128. Viele Forscher, besonders die islamischen von ihnen, treten für den Standpunkt ein, dass die Lehre von der doppelten Wahrheit eine spätere Entwicklung ist, die nach dem Tod von Averroes entstand, und die weder auf seine Schriften noch auf sein gesamtes philosophisches System zurückzuführen sei. Hier ist hauptsächlich ein weiterer Versuch zu nennen, in Bezug auf die Darstellung von Renan, in der Averroes als „unislamischer“ (atheistischer) Philosoph erscheint, korrigierend aufzutreten. Es wurde versucht, ihn als authentisch islamischen Philosophen zu rehabilitieren, u.a. seine Philosophie von der Lehre von der doppelten Wahrheit zu bereinigen. Siehe AL-KHUDAIRI, 1993:134–139. GANNOUCHI, 1999:112–128. NIEWÖHNER, 1994:23–41.

6 NIEWÖHNER, 1994:23–24.

Es scheint deutlich zu sein, dass das Eindringen der Lehre von der doppelten Wahrheit in den christlichen religionsphilosophischen Disputationen stattfand und auf die Wirkung einiger Averroisten, besonders solchen von der Pariser Universität (die dann von dieser verurteilt wurden), zurückzuführen ist. Hingegen antworten viele Averroes-Forscher auf die Frage, ob Averroes selbst diese Lehre gelehrt hat, mit definitiver Verneinung.⁷ Andere hingegen haben dagegen eingewendet, dass die Lehre von der doppelten Wahrheit bei Averroes zwischen den Zeilen zu finden sei, denn dieser Standpunkt verrät den Unglauben gegenüber der theologischen Wahrheit, was zur Zeit von Averroes nicht ungefährlich war. Weitere Philosophiehistoriker versuchen gerade diese Lehre auslegend zu entschärfen. Denn für sie scheint die so genannte Lehre von der doppelten Wahrheit eine andere Stellungnahme nahe zu legen: die, die sie vertreten, behaupten, dass die Philosophie getrennt und unabhängig von der Theologie ist, und dass sich ihre Forschung innerhalb ihres eigenen Bereiches vollziehen sollte, ungehindert von den Lehren der Theologie, die im Bereich des Glaubens Gültigkeit besitzen. Die Lehre deutet nicht unbedingt auf geheime Zweifel am Glauben hin (obwohl dies in einigen Fällen so gewesen sein mag), sondern eher auf das Ideal der philosophischen und naturwissenschaftlichen Freiheit, und in diesem Sinne bahnten diejenigen, die sie befürworteten, die Lehrer der Philosophie an den philosophischen Fakultäten, den Weg für den späteren Rationalismus und das Freidenkertum, ohne notwendigerweise alle Überzeugungen ihrer späteren Nachfolger zu teilen. Ob diese Lehre tatsächlich auch geheime Zweifel zum Ausdruck bringt, ist eine Frage, die für jeden einzelnen Denker anders beantwortet werden muss, und die für viele Vertreter dieser These gar nicht beantwortet werden kann.⁸

Ich halte es für sinnvoll, diese Schwierigkeiten durch den Einbezug ihrer unausgesprochenen Hintergründe anzugehen. Denn es soll ja nicht darum gehen, Averroes auf verborgenen Glauben oder Unglauben festzunageln oder ihn davon freizusprechen, vielmehr müssen die systematischen Bezüge, die zu einer Entwicklung einer solchen Lehre von der doppelten Wahrheit möglicherweise führen können, im gesamten philosophischen Aufbau von Averroes erforscht werden. Natürlich sind diese einerseits hauptsächlich in seiner Auseinandersetzung mit der Frage der Harmonie oder Antinomie zwischen Philosophie und Religion zu finden. Andererseits könnte auch eine Änderung der Fragestellung nützlich sein, um uns aus der Unklarheit herauszuführen. Anstatt nämlich zu fragen, ob

7 KRISTELLER, 1976:127–128. NIEWÖHNER, 1994:26. GANNOUCHI, 1999:113–114.

8 KRISTELLER, 1976:128.

Averroes diese Lehre selber gelehrt hat, wäre zu fragen “nach dem Rechtsgrund derer, die behaupten, Averroes sei der Vater der doppelten Wahrheit”; dann nämlich “werden wir zu dem verblüffenden Ergebnis kommen, dass gerade weil Averroes die Einheit der Wahrheit verteidigte, er, um diese Einheit nicht zu gefährden, der doppelten Wahrheit Vorschub leisten musste.”⁹

Die schon in dem vorherigen Kapitel dargelegte Biographie des Ibn Ruschd weist deutlich auf die enge Verbindung zwischen seinem philosophischen Denken und seinem historischen Kontext hin. Die erste Begegnung Ibn Ruschds mit dem Almohaden-Emir im Jahr 1169 lässt einiges über die Verhältnisse seiner Zeit erraten, aber auch über die herrschenden sensiblen Themen und Fragestellungen in der Philosophie, die das Interesse breiterer Öffentlichkeit – und nicht nur in den üblichen Kreisen der Philosophen – provozierten. Ibn Ruschd selber berichtet später darüber:

Nachdem mich dann der Emir nach meinem und meines Vater Namen, sowie nach meiner Verwandtschaft gefragt hatte, eröffnete er das Gespräch mit mir, indem er sagte: Was denken nun die Philosophen über den Himmel, ist er ewig oder ist er erschaffen? Ich wurde unschlüssig und ängstlich, gebrauchte Ausflüchte und leugnete, dass ich mich mit der Philosophie beschäftigt habe, ohne zu ahnen, was ihm Ibn Tufail darüber mitgeteilt hatte. Der Emir bemerkte meine Bestürzung und meine Unschlüssigkeit, wandte sich an Ibn Tufail und unterhielt sich mit ihm über die Frage, die er mir gestellt hatte, er erwähnte, was Aristoteles und Plato und alle Philosophen gesagt haben, endlich auch die Argumentationen der islamischen Gelehrten. So sah ich bei ihm eine Fülle von Wissen, die ich nicht einmal bei denen vorausgesetzt hätte, welche sich einzig und allein mit der Wissenschaft beschäftigten, und nun hörte er nicht auf, meine Sorge zu zerstreuen, bis ich zu reden begann, und er sah, was ich von der Sache wusste.¹⁰

Die Frage, ob der Himmel ewig oder erschaffen sei, ehrlich und direkt eindeutig zu beantworten, hätte nicht nur zur Zeit von Ibn Ruschd unter den Almohaden gefährlich sein können, sondern war es auch noch Jahrhunderte lang danach, und die Averroisten, die diese Frage mit ewig beantwortet hätten, wären nicht immer ungeschoren davongekommen. Die Bekämpfung der Averroisten durch die Kirche und die erlassenen Verbote der averroistischen Lehren in den Jahren 1210,

9 NIEWÖHNER, 1994:26. Ich neige in dieser Frage dazu, mit der von Niewöhner in diesem Aufsatz dargelegten These übereinzustimmen, nämlich dass die Lehre von der Einheit der Wahrheit, der aber auch die Lehre von der Einheit des Intellekts bei Ibn Ruschd entspricht und daraus ableitbar werden könnte, erst die Entwicklung der Lehre von der doppelten Wahrheit möglich gemacht hat.

10 AL-MARRAKUSCHI, 1881:174–175, zitiert mit Änderungen den originalen Text entsprechend nach NIEWÖHNER, 1994:26–27.

1215, 1270 und 1277 liefern ein eindeutiges Zeugnis für dieses lang anhaltende Spannungsverhältnis zu den Lehren von Averroes, aber auch für die spezifische Ausprägung der philosophischen Lehren und Diskurse in deren Methoden und Selbstdarstellungsformen.¹¹ Denn eine philosophische Antwort auf die gestellte Frage wäre hier von den Averroisten lieber heimlich vorgebracht worden – “in Schlupfwinkeln vorgetragen, weil sie nicht bestimmt sein darf für die Ohren der Massen oder die der Rechtgläubigen.”¹² In seiner Schrift “*Fasl al-maqal*” setzte sich Ibn Ruschd am intensivsten mit der Frage des Verhältnisses zwischen Philosophie und Religion auseinander. Er versuchte, für die aus theologischer Sicht und auf Grund der islamischen Jurisprudenz der “Scharia” Argumentierenden, also “islamisch”, für die Selbstberechtigung des Philosophierens einzutreten. Er schildert selber am Anfang seiner Schrift seine Zielsetzung: “Der Zweck dieser Abhandlung ist die Untersuchung, und zwar vom Standpunkt des Studiums des Gesetzes (*schar*) aus, ob das Studium der Philosophie und der Logik durch das Gesetz erlaubt, verboten oder befohlen ist.”¹³

Averroes ging von der Exegese des Korans aus, um zu zeigen, dass die Meditation und das Denken über die Schöpfung und über das Sein im Islam ausdrücklich empfohlen werden.

“Sure 59 Vers 2; ‘Denkt nach, die ihr Einsicht habt’: das Gesetz schreibt die Erforschung des Seins durch den Verstand vor. Diese Erforschungen müssen durchgeführt werden auf die bestmögliche Art und perfektteste Weise des Denkens, und das ist die Demonstration (*Burhan*). Die demonstrative Wissenschaft ist für Averroes die Philosophie (*falsafa*).”¹⁴

Ibn Ruschd gelangt also hier als Koranexeget zu dem Ergebnis, dass gerade das Philosophieren aus islamischer Sicht nicht nur empfohlen, sondern sogar befohlen wird:

Da nun die Religion wahr ist und zu dem Studium auffordert, welches zur Erkenntnis der Wahrheit führt, so wissen wir, die Gemeinschaft der Muslime, definitiv, dass die demonstrative Wissenschaft nicht zu einem Widerspruch zu dem im Gesetz Enthaltenen führt, denn Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen, sondern sie stimmt mit ihr überein und legt Zeugnis von ihr ab.¹⁵

11 RENAN, 1997:164–165, 171–172. Renan gibt die Jahre 1209 statt 1210 und 1269 statt 1270. LEAMAN, 1988:165, 167. AL-KHUDAIRI, 1993:71–72.

12 NIEWÖHNER, 1994:27.

13 AVERROES; IBN RUSCHD, 1983:22. Zitiert nach MÜLLER, 1991:1.

14 NIEWÖHNER, 1994:27.

15 AVERROES; IBN RUSCHD, 1983:31–32. Zitiert nach MÜLLER, 1991:7.

Hier wäre die Komplexität dieser Frage problemlos darzustellen, wenn Averroes eine Theorie der doppelten Wahrheit aufgestellt hätte und nicht diese Theorie der Einheit der demonstrativen Wissenschaft und der der Religion.¹⁶ Die eigentlichen Schwierigkeiten sind hier wie vorprogrammiert, und tauchen auf, sobald die Religion mit den Ergebnissen der demonstrativen Wissenschaft kollidiert, indem beide über ein und dieselbe Tatsache verschiedene Aussagen machen. Als Lösungsweg aus dieser Schwierigkeit, und um offensichtliche Widersprüche zwischen religiösen Textaussagen und der Philosophie erklärend überwinden zu können, setzt Averroes die allegorische Interpretation (*Ta'wil*) ein. Damit sollen die erscheinenden Gegensätze zwischen dem äußeren Wortlaut und dem inneren, verborgenen Sinn ausgeglichen werden. Eine notwendige Voraussetzung für eine gelungene allegorische Interpretation ist die demonstrative Wissenschaft, wobei nur die Philosophen in der Lage sind, sie zu meistern. Denn im Falle zweier sich widersprechender Aussagen ist der Philosoph derjenige, der zu entscheiden hat, wie der innere Sinn und damit die Wahrheit lautet. Es war eigentlich eine Art Hermeneutik (*Ta'wiliya*), die Averroes zusammen mit logischen Bestimmungen und Regeln als Instrumentarium für den Umgang mit dem Text vorgesehen hat. Eine Hermeneutik, die eine Pluralität in dem Verstehen und in der Auslegung des Textes vorsieht, die aber eine logische und daher rationale Pluralität sein muss. Hier ist eindeutig, dass das Rationale das Einheit Bildende und Bestimmende dabei ist.

Aus der Sicht der Gegner war die unterschwellig mitgegebene Gefahr für ein Wahrheitsmonopol durch eine solche These nicht von der Hand zu weisen. Der Bischof von Paris, Étienne Tempier, listet in seiner Verurteilung der Averroisten von 1277 "den Irrtum Nr. 145" auf. Dieser lautet:

Es gibt keine durch Vernunft zu erörternde Frage, die der Philosoph nicht erörtern und entscheiden sollte, weil die Beweisgründe von den Dingen her genommen werden, die Philosophie aber nach ihren verschiedenen Teilen alle Dinge zu betrachten hat. Genau dies ist die Meinung des Averroes von den Aufgaben eines Philosophen.¹⁷

Die Assoziierung jenes averroischen Schlusses in Bezug auf die allegorische Interpretation der religiösen Texte mit der Lehre von der doppelten Wahrheit fiel den Gegnern der Averroisten nicht schwer. Denn schon in dem Prolog zu dieser

16 Dieser Standpunkt stammt von George F. Hourani, zitiert und übernommen von NIEWÖHNER, 1994:28.

17 NIEWÖHNER, 1994: Ibid.

Verurteilung sah sich der Bischof von Paris genötigt, entschlossen gegen diese Gefahr vorzugehen, es heißt:

Wer weise sprechen will, der achte mit großer Sorgfalt darauf, dass nicht durch seine Rede die Einigkeit seiner Zuhörer zerstört werde, vor allem dadurch, dass sie die genannten Irrlehren mit den Schriften der Heiden stützen, von denen sie – o Schande! – in ihrer Inkompetenz behaupten, sie seien so zwingend, dass sie gegen sie nichts einzuwenden wüssten. Um den Eindruck zu erwecken, sie behaupteten gar nicht, was sie nahe legen, verstecken sie ihre Antworten in einer Weise, dass sie während sie Skylla vermeiden wollen, an Charybdis scheitern. Sie sagen nämlich, diese Irrlehren seien wahr im Sinne der Philosophie, aber nicht im Sinne des christlichen Glaubens, als gebe es zwei gegensätzliche Wahrheiten und als stehe gegen die Wahrheit der heiligen Schrift die Wahrheit in den Schriften der gottverworfenen Heiden.¹⁸

Die Fragen und die Themen, bei denen die Philosophie durch die Berufung auf allegorische Interpretation und den inneren Sinn mit dem äußeren Wortlaut der religiösen Texte in Differenz und manchmal sogar in Widerspruch stand, waren bestimmende grundsätzliche Fragen sowohl für das Konzept der Philosophie und deren Geschichte als auch für die religiösen Glaubensdogmen. Denn Fragen wie z. B. die der Erschaffenheit oder der Ewigkeit der Welt, oder die Frage der Unsterblichkeit der individuellen Seele, welche in der Philosophie unmittelbar mit der Lehre des Intellekts zusammenhängt¹⁹, waren die passende Gelegenheit, um die Nützlichkeit der Lehre von der doppelten Wahrheit aufzuzeigen. Denn bei einigen metaphysischen Fragen ist sogar in der religiösen Tradition und Überlieferungen keine Übereinstimmung erlangt worden. Dies stützt noch mehr die Möglichkeit, auf diese Fragen durch die allegorische Interpretation eine Antwort erlangen zu können. Ibn Ruschd legt hier fest, dass die erlangten Ergebnisse der allegorischen Interpretation nicht allen Menschen zugänglich gemacht werden dürften, denn um sie begreifen und verstehen zu können, sind gewisse Kenntnisse der demonstrativen Wissenschaft vorausgesetzt. Er sagt in einer Stelle des *“Fasl al-maqal”*:

Es ist einleuchtend, aus dem was wir gesagt haben, dass in Fragen dieser Art keine einheitliche Übereinstimmung erzielt werden kann, und zwar wegen der Überlieferung, dass sowohl viele der früheren Gläubigen der ersten Generation als auch andere gesagt haben, dass es allegorische Interpretationen gibt, die nicht mitgeteilt werden dürfen, es sei denn denen,

18 Zitiert nach NIEWÖHNER, 1994:24.

19 Diese Fragen wurden aus der Sicht von Ibn Ruschd in einem vorherigen Kapitel ausführlich dargelegt.

die qualifiziert dazu sind, Allegorien zu hören [...] – diejenigen die ein gründliches Wissen haben – (Sure III/7) [...] denn wenn die Gelehrten zu allegorischer Interpretation nicht in der Lage wären, läge in ihrer Zustimmung keine Überlegenheit, die zu einem Glauben an Ihn (Gott) verpflichten würde, den man bei den Unwissenden nicht findet.²⁰

Diejenigen, die ein gründliches Wissen haben, sind die *ahl al-burhan*, diejenigen die mit demonstrativen Beweismethoden arbeiten, die Philosophen. Allein die Philosophen sind hier gemeint und nicht die Theologen, nur sie kennen mit Gott die Wahrheit, denn

Gott hat sie gekennzeichnet als die, die an Ihn glauben, und das kann nur verstanden werden, dass es sich auf den Glauben bezieht, der auf Beweisen gegründet ist; und dieser (Glaube) erscheint nur im Zusammenhang mit der Wissenschaft von der allegorischen Interpretation. Denn die unwissenden Gläubigen sind die, deren Glaube nicht auf Beweisen beruht.²¹

Es gibt also zwei Arten von Gläubigen: die Unwissenden, die den Text des Koran nur nach seinem Wortlaut verstehen können und dürfen, und die Wissenden (die Philosophen), die allein den Text allegorisch interpretieren können und dürfen, und die dadurch die Wahrheit kennen.²²

Die Offenbarung bzw. die Religion spricht alle Menschen an und muss auch die allgemeine Zustimmung aller erhalten, während die Philosophie dieses nicht als Zielsetzung haben kann. Beide Systeme unterscheiden sich aber weiter in der Zielsetzung: während die Philosophie durch theoretische Demonstration die reine Wahrheit hat, sucht die Religion das Leben der Menschen mehr in einer praktisch bezogenen Art (durch Gesetze) zu ordnen und den Ausgleich im Leben für sie zu ermöglichen. Der Kontext der Wahrheitsbestimmung in der Philosophie und in der Religion ist durch diese unterschiedlichen Funktionen und Zielsetzungen verschieden. Dadurch könnte die Lehre von der doppelten Wahrheit ihren Weg gefunden haben, aber auch durch Averroes' Festlegung der hermeneutischen Regeln in der Auslegung der religiösen Texte, wobei die Philosophen durch ihr "gründliches Wissen" allein die Wahrheit erlangen können, die anders ist als die der Theologen und der Massen, und den äußeren Wortlaut weder überschreiten kann, noch darf.

Im jüdischen Kontext ist diese Spezifität des Averroismus als besondere Form des Rationalismus und der Rationalisierung innerhalb der religiösen Kon-

20 AVERROES; IBN RUSCHD, 1983:37. Zitiert nach MÜLLER, 1991:10.

21 AVERROES; IBN RUSCHD, 1983:37–38. Zitiert nach MÜLLER, 1991:10.

22 NIEWÖHNER, 1994:30.

zeption wieder zu finden. Denn zwei Konzeptionen wurden aufgestellt, eine, die ausschließlich aus dem populären traditionalistischen Judentum schöpft, und eine andere, die aus einer philosophischen Sicht, auslegend und neu deutend, das Verhältnis zu den Quellen, der biblischen und talmudischen Tradition, anders definiert. Dieser Schritt wurde schon von Maimonides getan, hat aber erst mit den jüdischen Averroisten seine kompromisslose Deutlichkeit bekommen.²³ Bereits im dreizehnten Jahrhundert verschärften sich die Gegensätze in den verschiedenen Lagern und es wurden oft in nicht immer unblutige Kämpfe ausgetragen. Der Kampf um die Philosophie im jüdischen Milieu lässt sich in zwei Perioden teilen: “die erste beginnt noch bei Lebzeiten des Maimonides, und zwar zugleich im Orient und Okzident; die zweite fast nur im südlichen Europa.”²⁴ Am Anfang des 13. Jahrhunderts begann man, die Theorien des Maimonides besser zu verstehen, und zwar hauptsächlich durch die hebräische Übersetzung des Werkes “Führer der Unschlüssigen” (*More Nebuchim*). “Draus entstand ein ernster Konflikt; beide Parteien bekämpften einander auf Leben und Tod ungefähr 30 Jahre hindurch.”²⁵ Die jüdischen religiösen Orthodoxen besonders in Südfrankreich – in der Provence – versuchten in diesem Kampf mit Erfolg, die christliche Autorität für ihre Seite zu gewinnen.

Sie unterwarfen den jüdischen Glauben dem Urteile von Christen; sie beschuldigten die Schüler Maimonides’ der Ketzerei und brachten die angeklagten Bücher auf den Scheiterhaufen. Sie selbst jedoch zogen daraus keinen Vorteil. Einige von ihnen, vielleicht auch Salomon [ben Abraham aus Montpellier] selbst, welcher in seinem Fanatismus die gesamten Bücher des Maimonides als antichristlich denunziert hatte, wurden der Verleumdung überwiesen, nach den barbarischen Gesetzen jener Zeit wahrscheinlich durch Ausschneiden der Zunge bestraft, und büßten schließlich ihr Leben ein (vor 1235). Sie riefen aber den Zeltismus der christlichen Geistlichkeit hervor, welche diese Angelegenheit zum Vorwand nahm zu einem Vernichtungskriege gegen jüdische Literatur und Juden überhaupt.²⁶

Diese antiphilosophische Atmosphäre im jüdischen Milieu, besonders in Südeuropa verschärfte die Grenzen zwischen den beiden Lagern, konnte allerdings die Verbreitung der philosophischen Wissenschaften nicht aufhalten. Denn “in der Provence und Italien fand die arabische Wissenschaft inzwischen immer mehr Anhänger, indem die (zum Teil im christlichen Spanien lebenden) Übersetzer

23 HAYOUN, 1989:253.

24 STEINSCHNEIDER, 1964:102.

25 STEINSCHNEIDER, 1964:106. Siehe auch DOBBS-WEINSTEIN, 1997:331–349. GRAETZ, 2000: 237, 239–242.

26 STEINSCHNEIDER, 1964:107. Siehe auch GRAETZ, 2000:208–215.

das Studium erleichterten.“²⁷ Die Kontroversen und Streitigkeiten um Philosophie und religiöse Tradition wurden weiter auf theoretischer Ebene ausgetragen. Die allgemeine Geltung der religiösen bzw. talmudischen Tradition wurde in Frage gestellt. “Es stellte sich das Bedürfnis heraus, dem freien Inhalt der *Haggada** eine systematische Unterlage zu geben durch die profane Wissenschaft; die Theologie wird systematisch, die Exegese teilt sich in verschiedenen Tendenzen.“²⁸

1 Der erste Averroist: Isaak Albalag

a) *Leben und Werk*

Über das Leben des Isaak Albalag ist den Biographen wenig bekannt. Er dürfte in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts gelebt haben. Als sein Heimatland wird die Region der Pyrenäen angegeben.²⁹ Das dreizehnte Jahrhundert, in welchem Albalag lebte, war eine der interessantesten Epochen innerhalb der jüdischen Geistesgeschichte. Mit Albalag brach ein kritischer und strenger Rationalismus auf. Der Versuch des Ibn Maimun, Philosophie und Religion zu harmonisieren, hatte, wie schon skizziert wurde, eine große Erregung unter den Juden hervorgerufen; auf der einen Seite glühende Verehrer der peripatetischen arabischen Philosophie, auf der anderen Seite ihre eingeschworenen Feinde, die nach Albalag “die philosophischen Schriften entfernen und über sie lügenhafte Behauptungen austreuen.“³⁰ Albalag scheute sich nicht, offen die Gegner der Philosophie zu kritisieren und anzugreifen, sogar an Maimonides hat er seine heftige Kritik nicht zurückgehalten. Er hielt ihn für keinen entschiedenen An-

27 STEINSCHNEIDER, 1964:109.

* Haggada oder Aggada: Bezeichnung für legendäre Überlieferungen in der rabbinischen Literatur. Siehe SCHUBERT, 1992:285.

28 STEINSCHNEIDER, 1964:111.

29 Nach Vajda lebte Albalag in Katalonien, unbekannt aber ist für ihn auf welcher Seite der Pyrenäen er gelebt hat. Auerbach gibt in seiner Dissertation schwankend Spanien oder Südfrankreich als mögliches Heimatland für Albalag an, und sieht als Grund dafür “dass er die arabische Sprache gut beherrscht.” Während Steinschneider als Vaterland des Albalag, wie die meisten hebräischen Übersetzer Nordspanien oder die Provence vermutet. VAJDA, 1960:7. AUERBACH, 1906:VII. STEINSCHNEIDER, 1956:299.

30 Zitiert nach der Übersetzung von Heimann Auerbach. AUERBACH, 1906:VII.

hänger der Philosophie, denn Maimonides hatte überall, wo die Wissenschaft mit dem Glauben in Widerspruch stehe, diesem den Vorzug gegeben.

Er wirft ihm berechende Zurückhaltung vor, da Maimonides nach seiner Meinung seine eigentlichen Ansichten, um als frommer Mann zu gelten, oft verhüllt habe. Albalag, von der Wahrheit seiner philosophischen Ideen durchdrungen, verfiel seine Anschauungen rückhaltlos auch im Gespräch mit anderen.³¹

Albalags offenes Bekenntnis zur wissenschaftlichen Scharfsinnigkeit und seine direkte Darlegung seiner philosophischen Überzeugungen machten ihn bei seinen Glaubensgenossen nicht gerade beliebt. Auch die späteren Autoren, die seiner gelegentlich Erwähnung tun, verurteilen ihn zumeist. So zog sich Albalag durch seinen Freimut die Diffamation von Seiten der Glaubenseiferer zu, "die ihn Ketzer und Ungläubigen (*Kuffar*), fast Atheisten, nannten. Vielleicht widerfuhr ihm das schon bei Lebzeiten und erklärt das, über seine Person und Schicksale herrschende allgemeine Schweigen."³² Das Schicksal unseres Averroisten ähnelt hier in gewisser Weise dem des Ibn Ruschd selbst. Namhafte jüdische Gelehrte und Autoren seiner Zeit entgegneten Albalag bekämpfend oder ignorierten ihn.

So bekämpft Schem-Tob ibn Schem-Tob Albalags vergeistete Auffassung von Vergeltung im Jenseits mit heftigen Worten. Moses Rieti schließt ihn aus seinem Himmel aus und scheut sich da, wo von Albalag die Rede ist, seinen Namen auszusprechen. Isaak Abravanel, der durch Angriffe auf Philosophen seine Strenggläubigkeit zu beweisen suchte, nennt ihn einen Gottesleugner.³³

Als Philosoph schließt sich Albalag im allgemeinen der arabischen peripatetischen Philosophie bzw. dem arabischen Aristotelismus an. Anlehnungen an Avicenna und Averroes sind häufig bei ihm zu finden, und beide werden öfters namentlich von ihm zitiert. "Den Unterschied zwischen Religion und Philosophie definiert Albalag mit denselben Worten wie Avicenna und Averroes. Mit diesen betrachtet er es als die Aufgabe der Religion, die Menschen zur Glückseligkeit zu führen."³⁴ Darüber hinaus kommt Albalag Bedeutung in der Geschichte der Philosophie als Übersetzer und Kommentator einiger philosophischer Schriften zu, besonders solcher des Averroes und des Al-Ghazali. In diesem Zusammen-

31 AUERBACH, 1906:VII–VIII. Siehe auch HAYOUN et DE LIBERA, 1991:44–45.

32 STEINSCHNEIDER, 1956:301.

33 AUERBACH, 1906:XI–XII.

34 AUERBACH, 1906:XII. Siehe auch STEINSCHNEIDER, 1956:169.

hang tritt eine unüberwundene bibliographische Schwierigkeit auf, was die Werke von Albalag angeht, nämlich dass diese mit Ausnahme von wenigen verloren gingen, und wir von ihnen nur in Zitaten oder Erwähnungen in anderen Werken Kenntnisse haben.

Um das Ende des 13. Jh. ließ sich Albalag das Studium der Physik besonders angelegen sein und verfasste einen Kommentar zu dem mittleren Kommentar des Averroes zur Physik des Aristoteles, welcher für uns verloren ist, aber in einem späteren Werk des Albalag wieder zitiert wird. Von letzterem ist nach Steinschneider in der Bibliothek in München eine Kopie als Manuskript aus dem 14. Jh. erhalten, diese ist aber zum Teil verstümmelt und nur schwer lesbar. Als Grundlage für diesen Superkommentar des Albalag vermutet Steinschneider eher den arabischen Text, obwohl er zugibt, dass das schwer zu entscheiden sei.³⁵ Die Form des Kommentars ist eine dem Averroes selbst nachgeahmte:

Ein eigentlicher Kommentar, d. h. eine wörtliche Erläuterung des Averroes'schen Textes, ist nicht die Haupttendenz des Werkes, sondern findet sich nur bei schwierigen Stellen, und wird die Veranlassung dazu am Anfang oder Ende ausdrücklich hervorgehoben [...]. Der Hauptzweck des Werkes besteht in den Zweifeln und Fragen, welche sich über die Materie ergeben [...]. An der letzten Stelle, so wie vielleicht noch an vielen anderen, ist auf den ersten oder früheren Kommentar zu demselben Buche verwiesen, welcher ähnlicher Art gewesen sein muss.³⁶

In diesem Kommentar scheute sich Albalag nicht, Kritik an Averroes auszuüben und sich gegen ihn zu entscheiden, wo für ihn in manchen Stellen Avicenna Aristoteles richtiger aufgefasst haben soll.³⁷ Diese selbständige Kritik unterstützt nach Steinschneider die Annahme der Identität des Albalag als Verfasser dieses Werkes mit der des Übersetzers und Kommentators des "*Maqasid al-falasifa*" von Al-Ghazali.

Das Hauptwerk von Isaak Albalag bleibt aber diese Übersetzung des Buches von Al-Ghazali "*Maqasid al-falasifa*" (Tendenzen der Philosophen)³⁸ aus

35 STEINSCHNEIDER, 1956:116–117.

36 STEINSCHNEIDER, 1956:117.

37 STEINSCHNEIDER, 1956:116.

38 Die deutsche Übersetzung des Titels mit "Tendenzen der Philosophen" entspricht nach Steinschneider dem Originaltitel "*Maqasid Al-falasifa*", ich halte aber die Wiedergabe unter dem Titel "Intentionen der Philosophen" dem Original entsprechender und präziser, werde mich jedoch in den bibliographischen Angaben an den Titel "Tendenzen der Philosophen" weiter halten, weil das Werk unter diesem Titel in der deutschen Sprache und bei den Bibliographen bekannt ist. Siehe STEINSCHNEIDER, 1956:306–307.

dem Arabischen ins Hebräische. Wie in der gerade referierten Annahme Steinschneiders schon angedeutet, tritt hier Albalag nicht nur als Übersetzer, sondern auch als Kommentator des Werkes auf, welches für ihn eine Gelegenheit darstellte, seine eigenen philosophischen Ansichten und Absichten offen darzulegen.

Es ist von Bedeutung, hier anzumerken, dass Al-Ghazali in dieser Schrift die Thesen der Philosophen und ihre Meinungen ausführlich präsentiert und darstellt, ohne sie zu kritisieren oder anzugreifen (im Unterschied zu seinem späteren Werk *“Tahafut al-falasifa”*, Widerlegung der Philosophen). Dies veranlasste einige Orientalisten und Philosophiehistoriker, anzunehmen, dass Al-Ghazali in dieser Phase Anhänger der Philosophie war³⁹, welches eine Fehleinschätzung ist. Denn im arabischen Original erklärte Al-Ghazali sowohl im Vorwort als auch im Nachwort des Werkes deutlich und unmissverständlich seine Absichten bei der Abfassung⁴⁰: “Das war, was wir einbringen wollten ihren Wissenschaften, der Logik, der Metaphysik und der Physik, ohne sich mit der Unterscheidung zwischen dem wahren und dem falschen zu beschäftigen.”⁴¹ In der lateinischen Übersetzung entfällt der folgende Satz im Nachwort: “Danach werden wir mit dem Buch Widerlegung der Philosophen beginnen, um klar die Irrtümer, die ihre Doktrinen enthalten, zu zeigen.”⁴²

Isaak Albalag ist wahrscheinlich der erste, der das Buch Al-Ghazalis aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt hat.⁴³ Dies dürfte gegen Ende des 13. Jh. gewesen sein. Seine Übersetzung trägt den Titel *Tiqqun ha-pilosofim* (Anordnung der Philosophen), und ist schon damit keine einfache Übersetzung des Originals, dessen Titel er *De’ot ha-pilosofim* (Die Ansichten der Philosophen) übersetzt. Die Übersetzung ist in einigen Manuskripten und Handschriften aber auch unter dem Titel *Kawwanot ha-pilosofim* (Tendenzen der Philosophen) zu finden.⁴⁴ Er hat dem Text des *Maqasid* Al-Ghazalis zahlreiche, oft sehr ausge-

39 MÜLLER, 1991:163. MUNK, 1988:370.

40 AL-GAZALI, 1912:2, 320.

41 AL-GAZALI, 1912:320. Im arabischen Original steht der folgende Satz dafür: (فهذا ما أردنا أن نحكيه من علومهم المنطقية و الإلاهية و الطبيعية من غير اشتغال في تمييز الغث من السمين و الحق من الباطل).

42 AL-GAZALI, 1912:320. (و لنفتح بعد هذا بكتاب تهافت الفلاسفة حتى يتضح بطلان ما هو باطل من هذه) (الآراء), Ähnlich zu dieser war die Formulierung Al-Gazalis im Vorwort des Buches in dem arabischen Original. Siehe MUNK, 1988:371. Siehe auch die lateinische Übersetzung des Werkes, die in einer neuen Ausgabe als Nachdruck herausgegeben wurde, mir aber nicht zugänglich war: AL-GAZALI, 2001.

43 STEINSCHNEIDER, 1956:299.

44 STEINSCHNEIDER, 1956:306–307. VAJDA, 1960:7. Einige Handschriften dieser Übersetzung

dehnte Noten und Bemerkungen hinzugefügt, in denen er gegen den Autor polemisiert. Er beendete aber nur zwei Teile des Buches, die Logik und die Metaphysik, und hat die dritte Abteilung, die Physik, nur begonnen.⁴⁵ Doch besitzen wir eine ausführliche Einleitung, mit der Albalag seine Übersetzung versah und die er mit *Tiqqun ha-De'ot* (Anordnung der Doktrinen) betitelt hat.⁴⁶

Neben den ausführlichen bibliographischen Hinweisen von Steinschneider wurde diese Schrift Albalags von Georges Vajda ins Französische und von Heimmann Auerbach ins Deutsche teilübersetzt. Vajda hat sich allerdings auf die Einleitung und die Summe der Erläuterungen und Anmerkungen von Albalag in seinen Darlegungen beschränkt.⁴⁷ Eine bedeutende Leistung und Bereicherung zu diesem Thema war die Dissertation von Auerbach im Jahre 1906, in der er die Einleitung des Albalag im hebräischen Original edierte und ins Deutsche übersetzte, unter dem Titel "Kritik der Ansichten der Philosophen."⁴⁸

Im Unterschied zu einigen Historikern, die Albalag wegen seinem kritischen Rationalismus in die Vergessenheit geschoben haben und ihn als "wirren Kopf"⁴⁹ herabgesetzt haben, sind die Arbeiten von Vajda und Auerbach nicht nur als Rehabilitation unsers Philosophen zu sehen, sondern auch als Ermöglichung, eine interessante Epoche in der Philosophiegeschichte besser verstehen zu können. Die Übersetzung der Einleitung Albalags zum *Maqasid Al-Gazalis* ins Deutsche nahm Auerbach auf sich,

weil in dieser der Verfasser sich deutlich und erschöpfend über die Stellung zur Zeitphilosophie und seinem Glauben ausspricht. Sie ist klar geschrieben und logisch scharf disponiert und beweist am schlagendsten, dass der Mann, der so dachte, kein 'wirrer Kopf' gewesen sein kann. Aber diese Einleitung hat noch eine allgemeine Bedeutung insofern, als sie ein treues Spiegelbild einer typischen Persönlichkeit des 13. Jahrhunderts ist, in dem die Scholastik, auf dem Höhepunkt ihrer Entwicklung angelangt, gleichzeitig die Spuren des inneren Verfalls an sich trägt.⁵⁰

von Albalag sind im Département des Manuscrits division orientale in der Bibliothèque nationale de France (Paris) unter folgenden Signaturen zu finden: 901. 902. 903,1. 905. 907.

45 STEINSCHNEIDER, 1956:299.

46 STEINSCHNEIDER, 1956:301. VAJDA, 1960:7. 16ff. AUERBACH, 1906:XIII.

47 VAJDA, 1960:7–10.

48 AUERBACH, 1906:XVI.

49 Zu diesem Urteil über Albalag kam Heinrich GRAETZ in seinem Buch *Geschichte der Juden*, zitiert nach STEINSCHNEIDER, 1956:299 und AUERBACH, 1906:IX.

50 AUERBACH, 1906:XV.

b) *Sein Averroismus und seine Rationalität als Gründungsmoment*

Albalag wollte ohne Zweifel die Philosophie des Aristoteles nicht nur gegen Al-Ghazali verteidigen, dessen Tendenz ihm wohl bekannt ist. In seiner ersten Note zur Übersetzung des Werkes Al-Ghazalis bemerkt er, Al-Ghazali habe die Anschauungen der Philosophen nur in der Absicht, sie zu widerlegen, dargestellt, wozu er aufgefordert war, und was er geleistet zu haben glaubte.

In Wahrheit habe er nicht ihre Ansichten, sondern die seinigen gegeben, nicht sie (die Philosophen), sondern sich und seine Gefährten habe er bekämpft, so dass er seinen eigenen Irrtum nicht den ihren gefunden habe. Ibn Ruschd hat auf diese Angriffe geantwortet, und die Stellen der Irrtümer und Sophismen hervorgehoben... Ähnliches ist Maimonides in seinem Buch *'More ha-Nebuchim'* mit seinen Angriffen auf die Wissenschaft passiert; in Wahrheit irrte er in Bezug auf die Wissenschaft nicht mehr, als in Bezug auf den Glauben. Beider Angriffe gehören derselben Gattung an und haben denselben Ursprung, sie haben aus derselben Quelle geschöpft und folgen den Lehren Abu Nasrs und Ibn Sinas, die von Aristoteles abwichen.⁵¹

In dem Prolog zu seiner Übersetzung des *Maqasid* Al-Ghazalis, erläuterte Albalag den Zweck und die Veranlassung seines Werkes. Es gibt für ihn vier Grundprinzipien, die die Philosophie und alle Religionen (Gesetze) miteinander gemein haben. "Diese Grundwahrheiten sind der Glaube an Vergeltung, Unsterblichkeit, Existenz eines überirdischen Richters und Vorsehung."⁵² Die Philosophie lehrt sie durch Beweise bzw. "Demonstration, die nur für einen kleinen Kreis von Menschen geeignet ist"⁵³, während die Religion bzw. die Tora sie "durch allgemein verständliche Erzählungen"⁵⁴ wiedergibt. Diese letztere ist für die Menge bestimmt, die nicht in abstrakten Ideen denken kann, sie spricht zu derselben in sinnlichen Ausdrücken. Aber die meisten Gelehrten und viele ungebildete Leute glauben, dass die Philosophen die Grundlagen der Religion zerstören und den Glauben entwurzeln, und sie gehen soweit "dass sie die philosophischen Schriften entfernen und über sie lügenhafte Behauptungen verbreiten."⁵⁵ Albalag kündigt hier an, dass er angesichts dieser Situation den Entschluss gefasst habe, die gesamten Werke des Aristoteles ins Hebräische zu

51 Zitiert nach der Übersetzung von STEINSCHNEIDER, 1956:303. VAJDA, 1960:21–22.

52 Zitiert nach der Übersetzung von AUERBACH, 1906:XVIII. VAJDA, 1960:16–17.

53 Zitiert nach der Übersetzung von AUERBACH, 1906:XVIII. VAJDA, 1960:16.

54 Ibid.

55 AUERBACH, 1906: Ibid.; VAJDA, 1960:17.

übertragen, ihnen aber die Übersetzung von Al-Ghazalis Werk *“Maqasid Al-falasifa”* vorausschicke,

da es einen großen Teil der Philosophie in einer der Philosophie und dem Volksglauben angemessenen Weise, etwa in der in der Form eines erzählenden Berichtes, vorträgt, sodass es derjenige, der mit der Philosophie nicht vertraut ist, verstehen kann. Die Methode dieses Buches besteht im Aufsteigen vom Leichten zum Schweren, wenn es auch nicht so begrifflich abgefasst ist, wie die Werke des Aristoteles.⁵⁶

Albalag erläutert noch genauer, welchen Zweck er mit der Abfassung seines Werkes verfolgte, wenn er sagt:

Ich übertrage es vom Arabischen in unsere Sprache, und wenn dieses einen Ausgleich zwischen Philosophie und Religion herbeiführen will, so geht mein Bestreben dahin, Philosophie mit dem Glauben zu vereinigen. Infolgedessen ist vorliegende Arbeit nicht als bloße Übersetzung, sondern als selbstständiges Werk zu betrachten. Ich betitelt es darum mit Kritik der Ansichten der Philosophen.⁵⁷

Er fügte zu seiner Übersetzung Anmerkungen hinzu, die an manchen Stellen in die Breite gehen und vom Haupttext sich ablösen, so dass sie selbstständige Exkurse werden.⁵⁸ Der größte und wichtigste ist eine philosophische Ausführung über die Schöpfung. Die Schöpfungslehre ist im Grunde für ihn nicht ganz unvereinbar mit der Lehre der Ewigkeit der Welt. Denn das Agens verursacht nicht nur die Existenz seines Werkes, sondern ist auch für Aufrechterhaltung in fort-dauernder Existenz verantwortlich. Das Geschaffene ist recht eigentlich von seinem Schöpfer abhängig, und zwar nicht nur, um in die Existenz zu kommen,

56 AUERBACH, 1906:XXII. VAJDA, 1960:20.

57 AUERBACH, 1906: Ibid.; VAJDA, 1960: Ibid. Für *Tiqqun ha-De'ot* gibt Auerbach den Titel *“Kritik der Ansichten der Philosophen”*, während Vajda auf Französisch mit *“Redressement des doctrines”* wiedergibt, und Steinschneider *Tiqqun* mit *“Anordnung”* übersetzt. In einem modernen Wörterbuch der hebräischen und deutschen Sprache stehen für *Tiqqun* folgende Bedeutungen: Reparatur, Ausbesserung, Verbesserung. Im Wörterbuch für arabische und hebräische Sprache steht dafür das Wort: (*Islah*) und (*taslih*), die auch die Bedeutung von Ausbesserung und Reparatur haben. Deshalb neige ich dazu, die Übersetzung von Steinschneider mit *“Anordnung”* als sinnvoller und entsprechender anzunehmen, die sowohl den angegebenen philologischen Bedeutungen in den Wörterbüchern als auch der Übersetzung von Vajda mit *“Redressement”* (Zurechtweisung) nahe liegen. Siehe STEINSCHNEIDER, 1956:299. LAVY, 1996. ALON, 1995.

58 Diese Noten, Erläuterungen und Anmerkungen wurden von Georges Vajda ins Französische übersetzt und ediert und bildeten an sich ein selbstständiges Werk. VAJDA, 1960:8–13.

sondern vielmehr, um bestehen und sein Auskommen finden zu können. Der Bestand der Welt hängt aber von der Bewegung der Sphären ab, also muss deren Beweger die permanente Ursache der Welt und ihres Bestehens sein. Diese kontinuierliche Schöpfung verdiene den Begriff der Schöpfung mehr als die einmalige Handlung der Erzeugung in der Zeit.⁵⁹

Albalag versucht exegetisch die religiösen Texte der Schöpfungsgeschichte philosophisch kompatibel zu deuten.

Nach Albalag kann der von Moses geschriebene Text der Tora so erklärt werden, dass er mit der philosophischen Theorie einer fortwährenden Schöpfung übereinstimme. Das Licht ist der aktive Intellekt, die sechs Tage bezeichnen die sechs Arten der entstehenden und vergehenden Wesen, nämlich die vier Elemente, Dünste, Mineralien (*ha-matkut*), Pflanzen, Tiere und Menschen; der siebente Tag bedeutet die höhere Welt. Ebenso erklärt er zu Gunsten seiner Theorie verschiedene Stellen der Rabbinern.⁶⁰

Die Bezeichnung des Agens wird nicht nur jenem Wirkenden zugeschrieben, welches dem eigenen Willen entsprechend agiert, sondern auch dem, das von Natur wirkt. Denn auf diese Art und Weise wirkt Gott als erster Beweger. Die Abhängigkeit der Welt von Gott ist nicht, wie Ibn Sina glaubte, in einer angeblichen Kontingenz der Seienden, die die Notwendigkeit Gottes voraussetzt, um selbst Existenz verliehen und gewährt zu bekommen. Denn die Ursache der separaten Intelligenzen ist ebenfalls Gott, aber im Gegensatz zu Ibn Sina, gibt es in ihnen keine Kontingenz.⁶¹ Albalag setzt in seinen Erläuterungen seine Kritik sowohl an Al-Ghazali als auch an Ibn Sina fort. Denn Al-Ghazali wollte in seinem Werk die Existenz Gottes aus der Sicht der Philosophen näher erläutern, indem er sich hauptsächlich in seinen Darlegungen auf Ibn Sina beruft, und das Studium zu diesem Thema der Wissenschaft der Metaphysik zuschreibt. Ibn Sina seinerseits ist ebenfalls der Meinung, dass die Existenz Gottes von der Metaphysik als Wissenschaft bewiesen sei, und deshalb entfernte er sich in der Sicht Albalags von der Methode des Aristoteles, weil er Sein in notwendiges und mögliches einteilen musste, um daraus die Existenz eines notwendigen Seins zu erschließen.⁶² Diese Methode ist nach der Meinung Albalags nicht haltbar und ihre Prämissen sind nicht eingeräumt. Im Gegensatz zur Auffassung von Ibn Sina lehrt Ibn Ruschd, dass es nicht die Aufgabe der Metaphysiker ist, die Exis-

59 VAJDA, 1986:X. 21–22. VAJDA, 1960:29–30.

60 STEINSCHNEIDER, 1956:302.

61 VAJDA, 1986:X. 22.

62 VAJDA, 1960:26.

tenz Gottes zu beweisen, vielmehr ist deren demonstrative Deduktion in der Physik zu finden. Albalag weist darauf hin, dass er die Physik des Aristoteles studiert hat, und erläutert daraufhin die Methode des Aristoteles in der Frage des ersten Bewegers. Er erklärt, dass die Argumente des Aristoteles zur Annahme der Existenz eines ersten Bewegers führen, der weder Körper noch in einem Körper behaftete Kraft ist. Es ist aber nicht eindeutig erklärt worden, ob dieser Gott oder ein anderes Wesen sei. Albalag unterstützt diese Methode offen, wonach das Problem der Körperlichkeit des Schöpfers von Anfang an ausgeschlossen wird.⁶³ Albalag beruft sich in dieser Entscheidung auf die Meinung des Ibn Ruschd, weil er die Methode des Aristoteles bevorzugt, um die Existenz des Schöpfers zu beweisen, und es für ihn keine andere demonstrative Methode gibt. Deshalb soll die Beweisführung für die Existenz des Schöpfers auf die Physik zurückgeführt werden, und ist nicht in der Metaphysik zu suchen. Albalag beruft sich weiter zitierend auf die Kritik von Ibn Ruschd an Ibn Sina in dieser Frage, stellt aber ausführlich sowohl die Lehren des Ibn Sina, als auch die Ibn Ruschds dar.⁶⁴ Denn Ibn Ruschd ist der Meinung, dass der erste Beweger der höchsten Sphäre das erste Wesen ist, welches als die erste Ursache, *causa prima*, anzusehen ist. Bis zur Existenz des ersten Bewegers, wie sie in der Physik des „Philosophen“ dargelegt worden ist, verkündet Albalag seine komplette Übereinstimmung. Die heikle Frage für ihn ist dann, ob der erste Beweger die erste Ursache ist, oder ob er selbst von einem anderen Wesen verursacht wurde, das nicht Beweger ist; in diesem Fall wäre der erste Beweger nur aufgrund seiner Aktivität gekennzeichnet. Die Lehre des Ibn Sina ist die, dass der erste Beweger selbst von einem Wesen verursacht wurde, welches überhaupt nicht bewegt, dieses Wesen ist für ihn Gott. Albalag sucht sich aus den zwei Darstellungen einen eigenen Standpunkt zu bilden. Denn die Wahrheit für ihn ist, dass für den Metaphysiker die Existenz des ersten Bewegers aus der Physik resultieren muss, aber nicht insofern, als dieser Beweger auch das erste verursachende Wesen sein muss, sondern nur als erster Beweger. Die Frage aber, ob der erste Beweger, der in der Physik schon bewiesen wurde, von einem anderen verursacht wurde, der überhaupt nicht bewegt, wie Ibn Sina es glaubt, oder ob er selbst die erste Ursache allen Seins ist, wie Ibn Ruschd es denkt, ist in der Metaphysik zu überprüfen.⁶⁵

63 VAJDA, 1960:29–30.

64 VAJDA, 1960:30–31.

65 VAJDA, 1960:31.

Albalag vermeidet es, in seiner Konklusion zu diesen Überlegungen, die Möglichkeit einer eindeutigen Antwort darauf in Aussicht zu stellen. Er meint, dass die Antwort auf die Frage der Existenz Gottes weder in der Physik gefunden werden kann, die nur bis zum ersten Beweger als einem Unkörperlichen und nicht als Kraft zu Denkenden gelangt, noch in der Metaphysik, die als Gegenstand ihrer Forschung die Attribute hat, welche dem Sein als Sein an sich zugeteilt werden, ob es Ursache ist oder verursacht wird, Ein- oder Mehrzahl ist, in Potenz oder in Actus ist, etc. Für Albalag es ist also weder in der Physik noch in der Metaphysik möglich, diese Frage aufzuklären, sondern in einer anderen Wissenschaft, in der die Demonstration der ersten Ursache als solche an sich durchführbar sein müsse.⁶⁶

Albalag übt in der Frage der göttlichen Wirkung harte Kritik an Al-Ghazali, und wirft ihm vor, dass er durch seine verzerrten Darstellungen der philosophischen Theorien bei den Menschen Abneigung und Misstrauen verursachte. Er sagt:

Ich wundere mich, dass Abu Hamid sich nicht vor sich selbst schämt, wenn er sagt, dass der Wille Gottes nichts ist als die Negation seines Verwerfens dessen, was aus demselben hervorgeht. Wenn die Menge dergleichen unter dem Namen der Philosophen hört, wird sie mit Recht von ihnen so sprechen, wie sie es tut, und wird die Worte derselben meiden... Glaubet nicht, dass Gazali irre, aber er gebraucht auch unzulässige Metaphern, um einen Weg für Angriffe zu finden, für die ihm die Beweise sonst nicht gelungen wären. Vielleicht tat er es absichtlich, um ein Buch der Angriffe gegen die Philosophen abfassen zu können, worum man gebeten hatte, wie aus der Einleitung hervorgeht.⁶⁷

Albalag folgt aber in der Frage der göttlichen Wirkung Ibn Ruschd, und zwar wo dieser darlegt, dass Gott weder aus Willen noch aus Natur wirkt, da er über beide erhaben ist. Albalag fügt hinzu, dass Gott nicht aus Willen agiert, sondern durch "Weisheit". Weisheit ist jedoch, dass die Dinge von der göttlichen Intelligenz entspringen, in der alle Formen eine Einheit bilden, und sich von einander absondern in dem Maße, in dem sie aus dieser Intelligenz emanieren.⁶⁸

In der Frage der Einheit des Intellekts ist Albalag weniger Averroist und entfernt sich von Ibn Ruschd. Er versucht die philosophischen Hintergründe dieser Theorie zu erläutern, um dann zu erklären, warum Ibn Ruschd diese Theorie, die mit dem religiösen Glauben in Widerspruch steht, angenommen hat. Hier

66 VAJDA, 1960:31.

67 Zitiert nach der Übersetzung von STEINSCHNEIDER, 1956:304. VAJDA, 1960:111–112.

68 VAJDA, 1986:X. 22.

spricht sich Albalag offen für den Standpunkt des Al-Ghazali aus, der mit dem Glaubensdogma der Eschatologie vereinbar ist.⁶⁹ Denn den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele hat Albalag unter den vier Glaubensprinzipien, die eingehalten werden müssen, und die für ihn unmöglich in Widerspruch zur Philosophie stehen können.⁷⁰ Trotz dieses Unbehagens in der Frage der Einheit des Intellekts und, daraus resultierend, der Unsterblichkeit der Seele, versuchte er einen Mittelweg zwischen Philosophie und Religion auf rationalistische Weise zu suchen. Denn die Seele soll nur unsterblich ihrem intellektuellen Teil sein, d.h. nur in dem Teil, der sich mit dem aktiven Intellekt vereint, nämlich dem *intellectus in actu*. Denn die Menschen sind so verschieden in ihren erworbenen und gewonnenen Erkenntnissen, und jede Seele kann ihre Vollkommenheit erst erreichen, wenn sie als ganze zu einem *intellectus in actu* wird. Durch die Erwerbung der rationalen Erkenntnisse dringen sie in die Welt des Intelligiblen ein, bzw. werden mit dem aktiven Intellekt in diesem Teil der Seele vereint und damit unsterblich. Denn nur dieser intellektuelle Teil – *intellectus in actu* – der Seele ist unsterblich, und weil die einzelnen Seelen untereinander verschieden sind gemäß ihrer erworbenen rationalen Erkenntnisse, bzw. ihrer *intellectus in actu*, sind sie auch nach dem Verlassen der Körper verschieden.⁷¹ So versuchte Albalag, dem Problem der Einheit des Intellekts entgegen zu kommen, ohne aus seiner Sicht den Boden der Philosophie noch auch den der Religion verlassen zu müssen.

Der von Albalag vertretene Standpunkt ist, wie Georges Vajda bemerkte, von Ibn Sina stark beeinflusst, ist aber auch sehr schwierig zu vereinbaren mit der von ihm vertretenen Theorie bezüglich der Schöpfungsgeschichte der Welt. Es ist andererseits festzustellen, dass Albalag doch die Rückkehr und die Vereinigung des menschlichen Intellekts mit dem separaten aktiven Intellekt befürwortet und bejaht, was im Grunde genommen die Ansicht des Averroes ist, die er vermeiden wollte, die aber zur Theorie der Einheit des Intellekts führt. Albalag kehrte letztendlich zu Averroes zurück, nachdem er sich von ihm entfernen wollte. Dies lässt den Eindruck entstehen, dass die vorgeschlagene Lösung von Albalag für dieses Problem im Grunde nur eine formelle Lösung bzw. ein Täuschungsmanöver ist, das seine eigene wahre Überzeugung nicht klar widerspiegelt.⁷²

69 VAJDA, 1960:240–246. VAJDA, 1986:X. 25.

70 VAJDA, 1960:16.

71 VAJDA, 1960:245.

72 AL-KHUDAIRI, 1993:395.

Denn in seiner Theorie der Schöpfung bzw. in seiner Deutung der Schöpfungsgeschichte gibt es eine spirituelle Wärme, die immateriell intelligibel ist, und die von den Himmelskörpern auf die Elemente emaniert und die Ursache für diese ist. Durch diese himmlische Wärme in den Elementen entstehen die verschiedenen Wesen. Albalag nennt diese Kraft auch Schöpfungskraft, Natur oder Seele, denn all dies sind Begriffe, die auf dasselbe hindeuten, nämlich auf die Form, die in jedem Wesen wirkt. Denn jeder Himmelskörper hat seine eigene Wärme und daher seine eigene Form. Die Arten sind also verschieden nach der Verschiedenheit der Himmelskörper, von wo sie diese Wärme erhalten. Jede Wärme hat ihre eigene Form und ihre Wirkung auf jedes bestimmte Wesen in der sublunaren Welt. Jedes mineralisches, vegetatives oder animalisches Seiende hat die Wärme bzw. die Seele, die seiner Art entspricht und dazu passt. Deshalb können die universale vegetative und die universale animalische Seele über die sich in den Menschen sich befindenden Seelen herrschen, solange diese in den Menschen wohnen. Nach dem Verlassen des Körpers kehren diese Seelen zu den universalen vegetativen und animalischen Seelen heim und vereinen sich mit ihnen. Ebenso wie die intellektuelle Seele im Mensch, wenn sie sich zu einem *intellectus in actu* entwickelt hat, nach dem Tode zur intelligiblen Welt zurückkehrt. Wenn sie aber nur *intellectus in potentia* geblieben ist, und die Form des aktiven Intellekts nicht erworben hat, geht sie zusammen mit der vegetativen und der animalischen Seele in die natürliche Wärme, die „der Fluss des Feuers“ ist, ein.⁷³

Diese Erläuterung Albalags weist eindeutig darauf hin, dass die individuellen intellektuellen Seelen, wenn sie sich verwirklichen und jede von ihnen vom *intellectus in potentia* zum *intellectus in actu* wird, nach dem Tode zu der universalen Seele, die auch ihre Quelle ist, zurückkehren und sich mit ihr vereinen. Dies ist eigentlich auch das, was Averroes sagt. Die harte Zeit, in der Albalag, so wie es skizziert wurde, lebte, mag der Grund dafür sein, dass er in dieser heiklen Frage der Unsterblichkeit der Seele bzw. der Einheit des Intellekts äußerlich mit Al-Ghazali übereinstimme; seine eigene Meinung aber blieb trotz seinem vorgenommenen Ausweichmanöver averroistisch, so wie die der lateinischen Averroisten seiner Zeit.⁷⁴

73 VAJDA, 1960:160–162.

74 AL-KHUDAIRI, 1993:396.

Die Lehre der doppelten Wahrheit bei Albalag

Die oben vorgestellte Theorie der doppelten Wahrheit lehrt hier für unseren Philosophen, dass die religiöse bzw. biblische Wahrheit und die philosophische Wahrheit, auch wenn sie sich widersprechen, doch beide vom menschlichen Geist, bzw. sowohl von der Vernunft als auch von der Glaubensautorität, akzeptiert werden müssten. Albalag war nach der Meinung von Historikern mittelalterlicher Philosophie der erste jüdische Philosoph, der diese Theorie annahm und ausbaute. Einige sahen in dieser Haltung Albalags eine gewisse Unsicherheit, ein Unbehagen und ein doppeltes Spiel zwischen Religion und Philosophie, andere sahen an ihm ein Musterbeispiel eines Freidenkers und unabhängigen Philosophen im jüdischen Milieu. Die Widersprüche aufzuzeigen, wird manchmal von unserem Philosophen beabsichtigt, um die eigene Überzeugung zum Ausdruck bringen zu können.⁷⁵

Schon im Prolog zu seiner Übersetzung stellt Albalag unmissverständlich klar, dass die Philosophie und die Religion zwei verschiedene Systeme sind, die von einander getrennt werden müssten. Denn trotz seiner Begeisterung für die Philosophie entgeht es ihm nicht, dass die beiden Erkenntnis- und Wertsysteme an nicht wenigen Stellen jenseits von einander stehen, und jeder Versuch, sie aneinander anzunähern, nichts als reine Täuschung und Art Betrug ist. Denn es gibt Erkenntnisse, die nur dem Propheten zugänglich sind, so wie es Erkenntnisse gibt, die nur durch die Bemächtigung der rationalen Beweisführung zugänglich werden können, und diese sind die philosophischen Erkenntnisse. Sogar für die in den religiösen Schriften enthaltenen Erkenntnisse macht Albalag diese Unterscheidung.

So gibt es zwei Klassen von Geheimnissen der Tora. Zur einen gehören die philosophischen, zur anderen die prophetischen Erkenntnisse. Was jene anbetrifft, so ist es bekannt, dass die Weisen sie selbständig mit Hilfe der Mittel, die ihnen die Vernunft bietet, aus der Schrift heraus verstehen können. Sie haben es deshalb zu ihrer Aufgabe gemacht, in den Sinn der heiligen Schrift einzudringen und sie auf dem Vernunftwege zu erklären. Diese jedoch können sie mit ihrer Vernunft nicht erfassen. Das vermag nur der Prophet. Nur vom Propheten empfangen sie diese mittelbar oder unmittelbar; hierin gibt es keinen Unterschied zwischen einem Weisen und einem Toren. Hätte der Prophet sich dieser Gedanken nicht bemächtigt, so wären sie uns immer verborgen geblieben. So wie die auf Beweisen ruhende Erkenntnis nur durch die Kraft des Beweises erreicht wird, so kann eine überirdische Erkenntnis nur durch eine überirdische Kraft erlangt werden. Deshalb unterscheiden sich diejenigen, die sich einbilden, durch verstandesmäßige Überlegungen und philologische Unter-

75 TOUATI, 1962:35–36.

suchungen der heiligen Schrift den prophetischen Sinn zu erfassen, in nichts von den Leuten*, die die Ankunft des Messias berechnen, sie leben in einem Irrtum. Dieser Irrtum ist in unserem Lande sehr verbreitet. Gewiss, in der Philosophie kann der Schüler seinem Lehrer an Wissen gleich sein oder ihn übertreffen. In der Prophetie ist dies ohne den Propheten eigentümliche Fassungsgebe nicht möglich.⁷⁶

Albalag täuschte sich nicht darüber hinweg, dass die Lehren der Philosophie mit denen der religiösen Schrift gar oft in Widerspruch stehen. Er verurteilt scharf diejenigen, die dadurch diese Kluft ausfüllen, dass sie der Schrift ihre philosophischen Ansichten unterschieben. Albalag sucht diesen Widerspruch durch die Lehre der doppelten Wahrheit auszugleichen. Ob die Annahme dieser Lehre durch Albalag seine wahre Überzeugung darstellt, oder ob es von ihm nur ein Versuch war, sich gegen die Angriffe der religiösen Eiferer zu schützen, bleibt allerdings eine Frage, die Uneinigkeit hervorruft unter Historikern. Heimann Auerbach neigt in dem Vorwort zu seiner Übersetzung zur Annahme, dass Albalag von dieser Theorie doch auch überzeugt war, unabhängig von jeder Bedrohung.

Wir würden fehlgehen, wenn wir annehmen, dass Albalag sich dieser Lehre gleichsam als Deckung gegen Angriffe von orthodoxer Seite bedient hätte, wie es vielfach Philosophen des Mittelalters getan hatten, die als geschickte Schauspieler mit dem Glauben und Wissen Komödie spielten. Ein Mann, der Maimonides Opportunitätsrücksichten vorwirft, der die Schöpfung der Welt in der Zeit leugnet, würde sich kaum gescheut haben, aus Furcht, dem Verdachte der Ketzerei zu verfallen, seine Ansichten offen zu bekennen. Vielmehr ist ihm diese Lehre hervorgegangen aus der Überzeugung, dass Religion und Philosophie, Glauben und Wissen durchaus zu trennen sei.⁷⁷

Es ist allerdings festzustellen, dass Albalag und die Lehre der doppelten Wahrheit unzertrennlich in die Philosophiegeschichte eingegangen sind. Denn Albalag verdankt seinen Platz in der Geschichte der jüdischen Philosophie der Tatsache, dass er in ihr als erster und auf lange hinaus als einziger diese Lehre vertreten hat.⁷⁸

Nach dieser allgemeinen Skizze zur Frage der Lehre der doppelten Wahrheit bei Albalag müssen wir auf einige Einzelheiten noch etwas genauer eingehen. Wie schon oben erwähnt wurde, teilt Albalag dem Menschen zwei Arten

* Hiermit sind die Kabbalisten gemeint.

76 Zitiert nach der Übersetzung von AUERBACH, 1906:XXI–XXII.

77 AUERBACH, 1906:IX–X.

78 GUTTMANN, 1985:217.

der Erkenntnis zu, eine rationale Erkenntnis und eine prophetische Erkenntnis. Die rationale Erkenntnis kann zu den Ursachen nur über die Wirkungen gelangen. Sie kann die Existenz der durch die Sinne nicht wahrnehmbaren Entitäten nur durch ihre Wirkungen oder sinnlichen Akzidenzien einsehen oder bestätigen.⁷⁹ Sie kann das Intelligible erst durch das Sinnliche erlangen.⁸⁰ Ihre Fähigkeit und Tüchtigkeit zum Erfassen ist durch die Naturkräfte limitiert und begrenzt. Diese sind ihrerseits von den Himmelsphären verursacht. Die Erkenntnis ist aber unfähig, diese Sphären selber oder die separaten Intelligenzen (die Engel), die ihr Kraft der Bewegung verleihen, zu erfassen, noch auch ihre Zahl.⁸¹

Über der rationalen Erkenntnis des Philosophen steht die prophetische Erkenntnis, die von der *ruach* (Seele) – selbst emaniert, d.h. von den Seelen der Sphären.⁸² Im Gegensatz zu der diskursiven Wissenschaft der Philosophie ist diese eine intuitive Wissenschaft a priori, die in der Tat alle Objekte der Erkenntnis eingeschlossen in der Essenz des erkennenden Subjektes, enthält.⁸³ Von den Ursachen ausgehend erfasst sie die Wirkungen,⁸⁴ und durch das Intelligible ergreift sie das Sinnliche.⁸⁵ Die prophetische Erkenntnis ist von derselben Art wie die Erkenntnis der separaten Intellekte. Die Prophetie allein ist also fähig, die exakte Zahl der Sphären und der separaten Intelligenzen (Engeln) zu kennen und daher auch zu verkündigen.⁸⁶

Es ist allerdings zu bemerken, dass Albalag keine wirkliche Definition der Prophetie dargelegt hat.⁸⁷ Er bietet keine Erklärung für das Phänomen der Prophetie an, und nennt keine notwendigen Voraussetzungen, um den Zustand des Propheten zu erlangen. Er beschreibt auch nicht, wie die Erleuchtung geschieht in dem Geist des Erleuchteten. Er begnügt sich einfach mit der Aussage, dass die Prophetie von *ruach* oder von Gott emaniert wird. Er muss hier wohl die Lehre der Prophetie, wie sie in der jüdischen arabisch geprägten Tradition verbreitet war, angenommen haben. Diese betrachtet die Prophetie als ein Ergebnis der

79 VAJDA, 1960:208, 222.

80 VAJDA, 1960:154.

81 VAJDA, 1960:192–194.

82 VAJDA, 1960:207–208.

83 VAJDA, 1960:86.

84 VAJDA, 1960:208.

85 VAJDA, 1960:154.

86 VAJDA, 1960:193–194.

87 VAJDA, 1960:155. Siehe die Fußnote Nr. 4 von Vajda.

Konjunktion des menschlichen Intellekts mit dem separaten Intellekt.⁸⁸ Dieser Prozess zur Konjunktion läuft aber bei dem Propheten nicht auf demselben Weg, wie es bei dem Philosophen der Fall ist. Albalag ist hier der Meinung, dass die Prophetie einen entgegengesetzten Weg zu dem rationalen Verfahren einschlägt.⁸⁹ Abgesehen von den Erkenntnissen, die nur dem Propheten zugänglich sind, liegt hier die Schwierigkeit bei der Erkenntnis, die sowohl für den Philosophen als auch für den Propheten erlangbar sind. Denn ihre Methoden, diese Erkenntnisse zu erlangen, sind völlig verschieden, und daher auch die Arten der erlangten Erkenntnisse. Einer geht in seinem Erkenntnisweg von unten hinauf, der andere hingegen von oben hinunter.⁹⁰ Diese Unterscheidung begrenzt sich nicht auf diese zwei Beispiele von Erkenntnissen, der prophetischen und der philosophischen, sondern umfasst auch andere Ebenen der Wesenheiten. Denn die verschiedenen Sphärenseelen und separaten Intelligenzen unterscheiden sich von einander in ihren Hierarchien und Stufen, und daher auch in ihren Erkenntnissen.⁹¹ Jede hat ihre Erkenntnis bzw. ihre Wahrheit. Es gibt die Wahrheit für Gott, die Wahrheit für jede separate Intelligenz, die Wahrheit für den Propheten, die Wahrheit für den normalen Menschen, aber auch die Wahrheit für das Pferd, und die für den Hund ... Wir haben also eine Welt von Monaden, deren jede in ihrer eigenen Wahrnehmung eingeschlossen ist.⁹²

Albalag bringt die Unterscheidung zwischen philosophischer Erkenntnis und prophetischer Erkenntnis sehr klar an einer Stelle seiner Erläuterungen zum Werk Al-Ghazalis zum Ausdruck, wenn er sagt: "Wie die Gedanken der Philosophie nur der Philosoph, so kann die Gedanken der Prophetie nur der Prophet begreifen."⁹³ Wenn man aber keine Möglichkeit hat, ein Prophet zu sein oder zu werden, bleiben für Albalag nur zwei Wege offen.

Erstens, ein eigenständiges, von den religiösen Schriften unabhängiges rationales System zu entwickeln, und dann versuchen, dieses auf die Schrift durch die unendlichen Methoden der allegorischen Interpretation zu übertragen. Albalag selbst hat versucht, die biblische Schöpfungsgeschichte auf diese Weise, entsprechend seinen philosophischen Ambitionen, auszulegen. Es ist aber, wie er auch selber resignierend festhält, kein sicheres Unternehmen, denn jeder kann

88 TOUATI, 1962:38.

89 VAJDA, 1960:155, 208.

90 VAJDA, 1960:154–155.

91 VAJDA, 1960:116.

92 TOUATI, 1962:40.

93 Zitiert nach Auerbach, der seinerseits nach der Übersetzung von Schorr übernommen hat. AUERBACH, 1906:VIII.

sich im Prinzip die entsprechenden Stellen und Deutungsmethoden, die seine Absichten unterstützen, aussuchen. Deshalb ist es schwer, mit eindeutiger Gewissheit zu behaupten, man wisse, was die religiösen Schriften ausschließlich meinen. Denn die Argumente dafür und dagegen sind in den Schriften immer vorhanden und zu finden. Man kann für die philosophischen Lehren Texte finden, die sie unterstützen, aber auch solche, die ihr Gegenteil unterstützen.⁹⁴ Diese Kritik an den Methoden der Exegese, mit der sie fragwürdig, wenn nicht lächerlich und bedeutungslos gemacht werden, gibt dem Albalag einige Jahrhunderte Vorsprung vor Spinoza in dieser Haltung.⁹⁵

Zweitens kann man gegenüber den prophetischen Lehren eine andere Haltung annehmen, nämlich zuzugeben, dass man sie nicht versteht und nicht verstehen kann⁹⁶, und daher sich an den Wortlaut des Textes zu halten und daran zu glauben. Albalag erwähnt an vielen Stellen, dass er durch die Demonstration zu Ergebnissen kommt, die mit seinem Glauben unvereinbar sind. Er unterscheidet scharf zwischen dem, was er rational beweisen und wissen kann, und dem, das er glaubt, zwischen Wissen und Glauben. Die prophetischen Lehren sind für den Propheten selbst eine Erkenntnis und ein Wissen (*yedi'ah*), während sie für die Menschen, die sie von ihm überliefert bekommen, nur Glaube (*emunah*) sein können.⁹⁷ Der Weise (Philosoph) muss nach Albalag die prophetischen Lehren auf die Art des einfachen Glaubens entgegennehmen.⁹⁸ Albalag verkündet offen seine Haltung in dieser Frage, er sagt:

Du findest, dass meine rationale Meinung über viele Punkte zu meinem Glauben konträr ist, denn ich weiß durch die Demonstration, dass eine solche Sache nach dem Weg der Natur wahr ist, und weiß gleichzeitig durch die Aussagen der Propheten, dass das Gegenteil nach dem Weg der Wunder wahr ist.⁹⁹

An einer anderen Stelle sagt Albalag erläuternd:

Was mich betrifft, erkenne ich den wörtlichen Sinn der Tora durch den Weg des einfachen Glaubens [...] ohne Beweis, und die Wahrheit der Philosophen durch den Weg der Natur und der menschlichen Spekulation [...] Meine Lehre ist mit Sicherheit [...] die der Philosophen und der Glaube an die Tora ist mein Glaube; die erste durch den Weg der Natur, die

94 VAJDA, 1960:154.

95 TOUATI, 1962:41.

96 VAJDA, 1960:144.

97 VAJDA, 1960:19–20. AUERBACH, 1906:XXII.

98 VAJDA, 1960:155.

99 VAJDA, 1960:153–154.

zweite durch den Weg des Wunders. Wenn du alle meine Aussagen verstanden hast, wirst du wissen, dass meine Lehre, die rational begründet ist, wahr ist, und dass mein Glaube ebenfalls wahr ist.¹⁰⁰

Einige Aussagen und Stellen bei Albalag scheinen allerdings widersprüchlich und inkonsequent. Er sagt im Prolog seiner Übersetzung, dass "Religion und Philosophie in Wahrheit eins seien."¹⁰¹ Denn "obwohl es andererseits keine philosophische Wahrheit gibt, auf die nicht bereits die Tora hingewiesen hat und zwar in einer Weise, dass die Verständigen darauf aufmerksam werden, die Toren jedoch achtlos daran vorbeigehen [...] So gibt es zwei Klassen von Geheimnissen der Tora. Zur einen gehören die philosophischen, zur anderen die prophetischen Erkenntnisse."¹⁰² Die Tora enthält also nicht nur prophetische Wahrheiten, sondern auch rein philosophische Wahrheiten, die nach den normalen Methoden des menschlichen Denkens erlangt worden sind. Um das Erstaunen, das diese Stelle hervorruft, zu dämpfen, ist eine weitere Bemerkung über die Vorstellung angebracht, die bei den jüdischen Rationalisten bezüglich der Prophetie herrschte, nämlich dass der Prophet oft Philosoph sei oder gewesen sei. Der Prophet kann hier einige Wahrheiten verkünden, allerdings nicht in seiner Qualität als Prophet, sondern als Philosoph.¹⁰³ Der Prophet kann also einige Wahrheiten durch die rationale Spekulation erlangt haben, und nicht durch die prophetische Inspiration bzw. durch den Weg der Offenbarung.¹⁰⁴ Hier scheint es, dass Albalag seine Kritik an der Exegese bzw. an der Übertragung philosophischer Einsichten auf die religiösen Schriften nicht einhält. Denn unter der Voraussetzung, dass ihr Gegenstand jene "prophetischen" Texte oder Textpassagen sind, in denen der Prophet sich in seiner Qualität als Philosoph und nicht als Prophet geäußert hat, gewinnt die philosophische Exegese ihre Gültigkeit zurück und entgeht der Kritik.

Albalag unterscheidet weiter ähnlich wie Averroes zwischen verschiedenen Erkenntnisdiskursen und deren Adressaten. Für Guttman folgt Albalag hier ganz eindeutig den Schritten des Averroes.

100 VAJDA, 1960:165, 166–167.

101 Zitiert nach der Übersetzung von AUERBACH, 1906:XVIII. VAJDA, 1960:17.

102 Zitiert nach der Übersetzung von AUERBACH, 1906:XXI. VAJDA, 1960:19.

103 TOUATI, 1962:43.

104 VAJDA, 1960:155. "Il advient aussi [...] que le philosophe appréhende quelque chose qui n'est saisi par le prophète qu'à la faveur de ce qu'il possède de spéculation rationnelle, non à la faveur de la prophétie."

Er schließt sich hier der Theorie Ibn Rusehds an, dass die Offenbarung die Vernunftwahrheit in einer dem Verständnis der Menge angepassten Form enthält. Ihre scheinbaren Abweichungen von der philosophischen Wahrheit sind nur ihrer dem Standpunkt des Volkes angepasste Darstellungsweise zuzuschreiben.¹⁰⁵

Hier sind die Philosophie und die Religion sowohl in der Funktion als auch in der Natur ihrer Diskurse verschieden und weiterhin von einander zu trennen. Denn "der Endzweck der Religion ist, die Menschen zur Glückseligkeit zu führen, sie vom Bösen fernzuhalten und ihnen von der Wahrheit nur soviel mitzuteilen, als sie gerade fassen können."¹⁰⁶ Die Mehrheit der Menschen unterliegt dem "Mangel an Erkenntnisfähigkeit" und der "Beschränktheit ihres geistigen Horizonts", daher "fehlt ihnen die Kraft, die durch begriffliches Denken gewonnene Wahrheit festzuhalten. Was sie sich auch vorstellen, es muss stets sinnliche Eigenschaften haben, die ihnen von Erfahrung bekannt sind."¹⁰⁷

Die Philosophie hingegen unterscheidet sich hier in der Qualität ihres Diskurses, in der Abstraktion ihrer Begriffe, und schließlich auch in ihrer Funktion, die sich alle keinesfalls an die Masse richten. Nur die Religion vermittelt ihre Lehren an alle Menschen durch Gleichnisse und versinnlichte Bilder, diese sind für die Menge verständlich und gewinnen bei ihnen an Überzeugung und an Wirkung auf ihr Handeln.

Wie der Blinde nicht weiß, was eine Farbe, der Taube, was eine Stimme ist, aus Mangel an den notwendigen, sinnlichen Werkzeugen, so kann auch die Menge nichts Geistiges aus Mangel an dem notwendigen Werkzeuge d. h. der Vernunft begreifen. Deshalb hat die Tora sehr weise gehandelt, dass sie das Ohr der Menge schonte, sie bei dem ließ, was sie verstehen können, und um ihretwillen die geistige Strafe mit körperlichen, das geistige Wesen mit dem körperlichen, die göttliche Vorsehung mit der menschlichen, sein Wissen mit ihrem Wissen verglich. Genau so verglich sie das Weltall mit seinen Teilen, das ewige Erschaffen mit dem zeitlichen. Doch die Philosophie betrachtet es nicht als ihre Aufgabe, die Menge zu unterweisen und sie zu einer ihr angemessenen Glückseligkeit zu führen.¹⁰⁸

Zusammengefasst erklärt Albalag zwar, dass es überhaupt keine Sicherheit gibt, den tieferen Sinn der religiösen Schriften wirklich treffen zu können, hält er es aber für berechtigt, zu versuchen, die erkannte philosophische Wahrheit in ihr wieder zu finden. Die Schöpfungsgeschichte fasst Albalag in dem Sinne der

105 GUTTMANN, 1985:217.

106 Zitiert nach der Übersetzung von AUERBACH, 1906:XVIII.

107 Zitiert nach der Übersetzung von AUERBACH, 1906:XIX.

108 Zitiert nach der Übersetzung von AUERBACH, 1906:XIX.

Weltewigkeit auf. Ebenso sucht er Averroes' Lehre vom göttlichen Wissen in die Bibel und in die talmudische *Haggada* hineinzudeuten. Trotz der grundsätzlichen Anerkennung eines über- und selbst antirationalen Gehaltes der Offenbarung kommt er zu einer radikalen Rationalisierung ihrer Lehren. Konkret wirkt sich nach Guttmann die Lehre der doppelten Wahrheit nur dahin aus, dass die Philosophie allen theologischen Eingriffen entzogen wird.

Abschließend ist hier in Übereinstimmung mit vielen Philosophiehistorikern feststellbar, dass Albalag seinen Platz als erster jüdischer Averroist in der Philosophiegeschichte ohne Zurückhaltung mit Recht verdiente.¹⁰⁹

2 Andere Averroisten: Überblick über die weitere Präsenz und Wirkung des Averroismus bis zu seiner Dekadenz im jüdischen Milieu

a) *Moses Narboni, ein vollendeter Averroist*

Moses ben Josua ben Bar David, aus Narbonne, ist in Perpignan um 1300 geboren, und seine Familie stammte aus Narbonne. Er ist höchst wahrscheinlich im Jahr 1362 gestorben, nachdem er seinen Kommentar zum "Führer der Unschlüssigen" des Maimonides beendet hat.¹¹⁰ Man weiß nicht, ob er sich eine oberflächliche Kenntnis der arabischen Sprache, vielleicht in Spanien, erworben hat. Es ist aber nach Steinschneider ziemlich sicher, dass er nichts aus dem Arabischen übersetzt hat: da er Übersetzungen benutzte, deren Verfasser nicht mehr bekannt sind, waren ihm auch diese Arbeiten zunächst zugeschrieben worden. Andererseits berichtet er von Disputationen, die er mit einem christlichen Gelehrten hatte, und dies unterstützt die Annahme, dass er katalanisch, vielleicht auch Latein konnte. Von den arabischen Autoren, die er gründlich studierte und häufig zitierte, müssen diejenigen, die er in hebräischer Übersetzung lesen konnte, von denen unterschieden werden, die er nur aus Zitaten anderer kannte. Seine Gelehrsamkeit und die eingehende Besprechung philosophischer Fragen verleihen seinen Arbeiten historischen Wert. Er ist nach Steinschneider der letzte her-

109 Siehe GUTTMANN, 1985:217–218. AL-KHUDAIRI, 1993:206–207, 303–304, 395–396. VAJDA, 1960:267ff.

110 HAYOUN, 1986:15. HAYOUN, 1989:62. HAYOUN et DE LIBERA, 1991:54. MUNK, 1988:502. STEINSCHNEIDER, 1956:311–312. GUTTMANN, 1985:219.

vorragende Freigeist der jüdischen Philosophen des Mittelalters bis zur Renaissance.¹¹¹

In der Philosophiegeschichte sind mit Narboni der Höhepunkt und die Erfüllung des Averroismus im jüdischen Kontext erreicht worden. Moses Narboni wird als vollendeter eingefleischter Averroist dargestellt¹¹², der als Arzt, Exeget und Philosoph die talmudische biblische Tradition mit der arabisch-islamischen peripatetischen Philosophie in Harmonie zu bringen suchte. Sein Interesse richtete sich insbesondere auf die Schriften des Ibn Ruschd und des Ibn Maimun. Er kann nach Hayoun mit Recht den Titel eines peripatetischen Philosophen, der den Lehren Maimonides eine kühne averroistische Färbung verleiht, in Anspruch nehmen.¹¹³

Von all den muslimischen Autoren, die er in seinen Schriften zitierte oder deren Werke er kommentierte, wie Al-Ghazali, Ibn Tufail, Ibn Bajjah usw., gilt seine Begeisterung und Faszination aber Ibn Ruschd. In einem seiner Kommentare zu Averroes äußert er sich darüber ganz offen:

Der Grund zahlreicher Nichtübereinstimmungen über die Seele rührt daher, dass Aristoteles sich in einer zweideutigen Art ausgedrückt hat. Angesichts der Tatsache, dass Aristoteles der Fürst der Philosophen ist, worauf wir uns alle berufen, und dass sein Traktat (*De anima*) die widersprüchlichsten Interpretationen zulässt, denn jeder Kommentator suchte sich, was ihm selbst scheint, als wahre Meinung des Stagiriten [...] Es ist in Tat Averroes, der sich in einem reellen Gleichklang und in Übereinstimmung mit den Prinzipien des Aristoteles befindet.¹¹⁴

Solche offenen Äußerungen zu Gunsten des Aristoteles und seines Kommentators Averroes machte Narboni bei mehr als einer Gelegenheit und erkennt damit die beiden Philosophen ohne Zweifel als höchste philosophische und intellektuelle Autoritäten an.¹¹⁵ Seinen Respekt verdiente auch Maimonides, der neben Averroes auf Narboni nicht ohne Einfluss blieb.¹¹⁶

Moses Narboni verfasste Schriften in Medizin, Exegese und Philosophie. Der Großteil seiner philosophischen Werke liegt aber noch ungedruckt in Form von Handschriften und Manuskripten in den Bibliotheken.¹¹⁷ Es wird hier ver-

111 STEINSCHNEIDER, 1956:313. Siehe auch TOUATI, 1990:219–221.

112 HAYOUN et DE LIBERA, 1991:54. HAYOUN, 1996:198, 218ff.

113 HAYOUN, 1996:220.

114 Zitiert nach der französischen Übersetzung von HAYOUN, 1986:18.

115 HAYOUN, 1989:64.

116 HAYOUN, 1989: Ibid.

117 Siehe die umfassende Auflistung und Darstellung der Werke des Moses Narboni bei

sucht, einige seiner philosophischen Schriften zu nennen. Laut Steinschneider ist Moses Narboni “der ausgezeichnete jüdische Kommentator. Er hat überhaupt nur Kommentare verfasst (mit Ausnahme einiger kleinen Abhandlungen, und auch diese stehen in Beziehung zu seinen Kommentaren), und zwar über mehrere wichtige Werke der arabischen Philosophie, mit Einschluss des More und der logischen Terminologie des Maimonides”¹¹⁸

Sein erstes philosophisches Werk verfasste er im Jahr 1344, in der Form eines Kommentars zur Averroes’ “Abhandlung über die Möglichkeit der Konjunktion mit dem aktiven Intellekt”. Das arabische Original dieser Abhandlung ist verloren gegangen, und so ist diese Schrift nur in der hebräischen Übersetzung aufbewahrt worden, die von dem Kommentar des Moses Narboni begleitet wird.¹¹⁹ Es dürfte vor 1349 gewesen sein, dass Narboni einen weiteren Kommentar zum mittleren Kommentar des Averroes zur Physik verfasste.¹²⁰ Er erwähnte auch seinen Kommentar zum Kommentar des Averroes zum Buch von Himmel und der Welt des Aristoteles, dieser ist aber nach Steinschneider unauffindbar, und man weiß nicht, ob es zum mittleren oder kleinen Kommentar geschrieben wurde.¹²¹ Er schrieb auch Kommentare zu einem Kommentar des Averroes zur einigen Fragen der Physik, zum Kommentar des Averroes zu einer Abhandlung des Alexander Aphrodisias über den Intellekt, zum Kommentar des Averroes zum Organon, sowie zur Abhandlung des Ibn Ruschd über die Substanz der Sphären, *De substantia orbis*.¹²²

Kommentare des Moses Narboni zu anderen Schriften anderer Philosophen sind hier auch einige zu nennen. Als erstes ist sein Kommentar zum Werk von Ibn Tufail, “*Hayy ibn Yaqdhān*”, zu nennen. Dieser ist im Jahr 1349 verfasst worden.¹²³ Sein Kommentar zum Werk des Al-Ghazali, “Die Intentionen der Philosophen”, dürfte wahrscheinlich zwischen 1344 und 1349 beendet worden sein.¹²⁴ Moses Narboni schrieb ein kurzes Vorwort zu diesem Kommentar, in-

Hayoun. HAYOUN, 1986.

118 STEINSCHNEIDER, 1956:311.

119 STEINSCHNEIDER, 1956:191ff. HAYOUN, 1996:220. HAYOUN et DE LIBERA, 1991:57. MUNK, 1988:503.

120 Dieser Kommentar ist als Handschrift in der Bibliothèque nationale de France unter Sign. (967,1) STEINSCHNEIDER, 1956:119. MUNK, 1988:506.

121 STEINSCHNEIDER, 1956:129.

122 STEINSCHNEIDER, 1956:204–205. HAYOUN et DE LIBERA, 1991:58. MUNK, 1988:503.

123 Dieser Kommentar ist als Handschrift in der Bibliothèque nationale de France unter Sign. 913 und 916. HAYOUN, 1996:222–223. MUNK, 1988:503–504.

124 Dieser Kommentar ist als Handschrift in der Bibliothèque nationale de France unter Sign. 908, 909 und 956. STEINSCHNEIDER, 1956:314. MUNK, 1988:502–503.

dem er verspricht, sich bei der Erläuterung zu bemühen, und sich nicht zu entfernen von der Absicht des Autors, die Geheimnisse der Wissenschaft in bewunderungswürdiger Kürze zu entschleiern. Die antiphilosophischen Absichten bzw. Handlungen von Al-Ghazali versuchte Narboni zu verstehen und zu erklären, denn schon am Beginn seiner Erläuterungen macht er folgende Bemerkung:

Zu den drei, von Maimonides angegebenen Ursachen der Streitigkeiten sei neuerdings eine vierte hinzugekommen, nämlich das Gesetz oder die Anhänglichkeit an die Gewohnheit und den Gebrauch. Gazali habe in einer Zeit gelebt, in welcher diese Ursache sich schon in seiner Nation geltend gemacht, und der König das Studium der Philosophie verboten hatte. Der vollendete Charakter Gazalis drängte ihn, die Grundlehren (oder die Geheimnisse) der Wissenschaften mitzuteilen. Um nicht in Gefahr zu geraten, gab er also vor, dass sein Hauptzweck die Bestreitung der Philosophie sei, und da man, um die Irrtümlichkeit einer Ansicht zu beweisen, sie kennen muss, müsse er das Buch der Tendenzen der Philosophen verfassen, nach welchem er, um die Irrtümer dieser Ansichten zu zeigen, das Buch der Widerlegung der Philosophen abfassen werde, worin ihre Argumente für die Ewigkeit der Welt widerlegt werden. Gott weiß, was Gazali in seinem Herzen beabsichtigte, und was seine Haupttendenz war. Averroes habe das bereits in seiner Widerlegung der Widerlegung enthüllt. [...]Im Allgemeinen genügte es dem Gazali, sich zu entschuldigen, damit er im Stande sei, die Ansichten der Philosophen bekannt zu machen, denn der Inhalt seines Buches würde den Leser befähigen, die Einwürfe, die er machen werde, zu entkräften.¹²⁵

Als letzte Schrift des Moses Narboni und Krönung seines Lebenswerkes gilt sein Kommentar zum Führer der Unschlüssigen des Maimonides. Narboni verfasste ihn von 1355 bis 1362, und zeigt nach der Darstellung von Hayoun sehr prägnant sein philosophisches System in seiner averroistischen Prägung.¹²⁶ Dieses Werk ist nach Guttman von selbständiger philosophischer Bedeutung, da Narboni darin schärfer und grundsätzlicher, als seine Vorgänger es getan hatten, Kritik vom Standpunkt des Ibn Ruschd an Maimonides ausübte. Diese Kritik richtet sich insbesondere an die Interpretation aristotelischer Lehren, die Maimonides von Alfarabi und Ibn Sina übernommen hat, und der Ibn Ruschd eine reinere und strengere Deutung gegenübergestellt habe. Angeregte Fragen wie die Beweisführung für die Existenz Gottes und die Auffassung des Gottesbegriffs, sowie die Einwände des Maimonides gegen die aristotelische Lehre von der Weltewigkeit, bilden den Gegenstand der Auseinandersetzung des Moses Narboni und seiner auf Averroes beruhenden Kritik an Maimonides. Allerdings bleibt dieser bei aller Kritik auch für Narboni, wie für die jüdischen Denker

125 Zitiert nach der Übersetzung von STEINSCHNEIDER, 1956:317.

126 HAYOUN, 1986:25. Siehe auch HAYOUN et DE LIBERA, 1991:60–61. MUNK, 1988:504–505.

sonst, der große philosophische Interpret des Judentums, erscheint aber mehr im Lichte des Ibn Ruschd und seiner Auffassung des aristotelischen Systems.¹²⁷

Narboni schrieb weitere Kommentare zur Mystik bzw. zur Kabbala, sowie auch zur biblischen Exegese.¹²⁸

Gott ist für Moses Narboni der erste unbewegte Bewegter, versehen mit einem unabänderlichen Willen. Die Welt ist für ihn ewig entstanden, ebenfalls durch diesen ersten Bewegter. Er überträgt auf den Menschen ein reines abstraktes Ideal von intellektueller Natur. Der populäre Glaube an die Auferstehung und das synagogale Dogma der Eschatologie werden bei ihm von der Verwirklichung des höchsten Ideals ersetzt, nämlich von der Lehre der Konjunktion mit dem aktiven Intellekt. Die Wunder bekommen eine rationalisierte Färbung und Interpretation mit Hilfe der physischen sowie der metaphysischen Gesetze, womit Narboni sie auch gleich zu erklären versucht. Das Gebet wird zu einer bloßen Meditation, die allerdings dem rationalen Verstehen unterliegt. Der Messianismus wird zum reinen abstrahierten Ideal umgewandelt. Das gesamte philosophische Vermächtnis des Ibn Ruschd ist bei Moses Narboni wieder zu finden, ausgenommen in einer Frage, wo unser Philosoph sich von seinem Meister entfernte, nämlich in der Frage, wo Ibn Ruschd vorschreibt, die Unkörperlichkeit der göttlichen Essenz der Masse nicht zu verkündigen. Ibn Ruschd habe hier die normalen Menschen, die keine Bildung in der Wissenschaft der Demonstration und deren Begrifflichkeiten haben, nicht in den Unglauben stürzen wollen. Er tat es wahrscheinlich auch aus der Angst vor der Reaktion sowohl der Masse, die diese Begriffe nicht verstehen kann, als auch der dogmatischen Theologen, die diese Lehre der Unkörperlichkeit der göttlichen Essenz kategorisch abweisen. Im Gegensatz dazu meint Narboni, dass Maimonides sich in seinem Führer der Unschlüssigen, worin er diese Lehre auch verkünde, an die Masse richtet. Deshalb ist das Werk Maimonides ein Wegweiser und heißt der Führer.¹²⁹

In der Frage der Existenz Gottes versuchte Narboni, diese vom Universum bzw. von der physischen Welt ausgehend zu beweisen. Gott wird in seinem Konzept wie bei Averroes zum ersten Bewegter. In seinem Kommentar zum Führer des Maimonides macht er Ibn Sina verantwortlich für die seiner Ansicht nach fehlerhaften oder ausweichenden Stellen, die im Werk des Ibn Maimun zu fin-

127 GUTTMANN, 1985:219–220.

128 HAYOUN, 1986:16, 27f.

129 HAYOUN, 1996:226.

den seien.¹³⁰ Ein Beispiel dafür ist die Beweisführung, dass Gott als notwendige Existenz bezeichnet wird. Narboni bestreitet die Benennung nicht, sehr wohl aber die Struktur des Beweises, bzw. er betrachtet die Prämissen des Maimonides, die zu der als wahr beurteilten Konklusion führen, als unrichtig. Der Grund dafür ist, dass Avicenna die Existenz Gottes nicht in dem Teil der Physik, sondern in dem der Metaphysik zu beweisen beabsichtigte. Noch dazu erweist sich seine Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz, die von Maimonides ebenfalls übernommen wurde, nach Narboni als falsch. Denn dadurch wird angenommen, dass bei jedem Wesen, ausgenommen Gott, die Existenz als Akzidens der Essenz zugeschrieben wird. In anderen Worten, jede Essenz benötigt, um zu existieren, eine Ursache, die sie ins Leben ruft. Das einzige Wesen, bei dem seine Essenz mit seiner Existenz zusammenfällt, ist Gott, und er wird deswegen das einzige Wesen von notwendiger Existenz, alle anderen Wesen sind von möglicher Existenz, weil sie eine Ursache außerhalb ihrer selbst benötigen, um zu existieren.¹³¹

Für Narboni als treuem Averroisten ist der einzige unwiderlegbare Beweis für die Existenz Gottes der, welcher auf dem Prinzip der Bewegung basiert. Diese Beweisführung setzt allerdings, um gelten zu können, ein weiteres Prinzip voraus, nämlich das Prinzip der Ewigkeit der Welt. Denn die Zeit ist in dem aristotelischen System ein Akzidens der Bewegung. Die Bewegung braucht ihrerseits einen Körper, weil die Zeit die Zahl der Bewegung des Körpers ist. Die Zeit ist also die Geschwindigkeit, mit der ein Körper oder seine Teile sich bewegen. Für Narboni ist der einzige geltende Beweis der des ersten Bewegers am Anfang einer Reihe von Bewegern, die sich nicht unendlich erstrecken können. Dieser erste unbewegte Beweger setzt die Welt in Bewegung, muss aber ewig und außerhalb der bewegten Welt (des Universums) sein. Wenn aber dieser erste Beweger Eins, immateriell und ewig ist, dann kann er nur ein Intellekt sein, nämlich der höchste Intellekt.¹³² Diese zwei Bezeichnungen von Gott, als erster Beweger und als Intellekt, sind für Narboni kennzeichnend und grundlegend. Gott ist für ihn aber auch die Form der Welt *tsurat ha-'olam*. Gott ist für Narboni der Grund aller Einheit, ob sie eine sinnliche oder intelligible ist. Gott ist in allen Wesen, er ist Eins und Alles, er ist Ort der Welt, aber die Welt hat keinen Ort für ihn. Er ist der Belebende und das Maß alles Existierenden, und er ist für Narboni die Ursache der Formen. In der letzten Bezeichnung erscheint noch

130 HAYOUN, 1989:87.

131 HAYOUN, 1989:88.

132 HAYOUN, 1989:88.

deutlich der aristotelische Eifer des Moses Narboni, weil nach Aristoteles alles aus Form und Materie besteht. Die Materie ist reine Unbestimmtheit und absolute Disponibilität, sie ist die Essenz des Wesens. Die Form besitzt in dem "aristotelischen" System und in der Ontologie eine aufsteigende und nach oben weisende Tendenz hin zur höchsten Form, die Gott ist.¹³³

In der Frage der Ewigkeit der Welt bleibt Moses Narboni weiter treu zu Averroes. Er argumentiert in ähnlicher Weise wie zur letzten Frage, nämlich averroistisch aristotelisch, und nimmt die Physik als Ausgangsgrundlage für seine Beweisführung. Er setzte sich mit dieser Frage an zahlreichen Stellen seiner Kommentare auseinander. Er übernimmt die Argumentation Ibn Ruschds für die Beweisführung auf Grund eines ersten Bewegers und der Natur der Bewegung. Denn ein erster Beweger, der ewig ist, muss eine ebenfalls ewige Bewegung hervorrufen. Der erste Beweger setzt die Welt in eine ewige Bewegung.¹³⁴ Einen weiteren Beweis für die Ewigkeit der Welt baute Narboni auf das Prinzip der Ewigkeit der ersten Materie auf. Denn diese ist das gemeinsame Prinzip aller existierenden Wesen. Sie ist der Grund aller Wesen, die der Veränderung unterworfen sind und die daher verschiedene Formen annehmen müssen. Wenn diese erste Materie aber eine bestimmte Form besitzt, würde sie dem Verfall unterworfen, und zwar bei jedem Dazukommen von neuen Formen, und sie würde verschwinden. Dies bedeutet aus der Sicht von Narboni, dass die erste Materie, wenn sie an eine Form gebunden wäre, an sich verweslich und zerstörbar sein müsste. Narboni kommt zu der Konklusion, dass die erste Materie keine Form hat, und in Potenz existiert. Ein Wesen kann aber nur aus Materie und Form existieren, denn ohne Form kann es nicht in actu kommen und ohne Materie müsste es aus dem Nichts kommen. Die Verweslichkeit der Materie ist nur zum Teil und mit dem Zustand der Existenz in actu (Materie und Form zusammen) verbunden. Denn die formlose erste Materie muss unverweslich und unzerstörbar ewig sein, um die Existenz überhaupt zu ermöglichen.¹³⁵

Im Zusammenhang mit dieser Problematik setzte sich Narboni auch mit der Frage der Schöpfung der Welt ex nihilo, auseinander. Er setzt hier seine Beweisführung argumentierend fort, dass, wenn die zwei fundamentalen Komponenten aller Wesen, Form und Materie, ewig sind, auch die Welt notwendigerweise ewig sein muss.¹³⁶

133 HAYOUN, 1989:89f. TOUATI, 1990:222–223.

134 HAYOUN, 1989:142.

135 HAYOUN, 1989:143–144.

136 HAYOUN, 1989:145.

Auch bei Fragen wie denen der Prophetie, des göttlichen Wissens und der göttlichen Vorsehung, mit denen sich Moses Narboni intensiv beschäftigt hat, versuchte er seine rationalistische Schärfe beizubehalten. Er hat allerdings eine gewisse Neigung zur Mystik nicht versteckt und man kann seine Bemühungen verfolgen, seinen Rationalismus mit der Kabbala zusammen zu bringen.¹³⁷

b) *Elia Delmedigo aus Padua, der letzte jüdische Averroist*¹³⁸

Elia Delmedigo, bei den lateinischen Autoren Helia Cretensis genannt, wurde in Kandia auf Kreta um 1460 geboren. Kreta zählte zu dieser Zeit zum Hoheitsgebiet Venedigs, was für seine Einwohner zur Folge hatte, dass sie sich in diesem Reich ohne Schwierigkeiten bewegen und niederlassen konnten. Das trifft auch auf Delmedigo zu, der sich im Jahre 1480 in Venedig aufhielt. Delmedigo starb an den Folgen einer Operation im Gesicht auf seiner Geburtsinsel im Jahre 1493, nur ein Jahr nach der Vertreibung der Araber und der Juden aus Spanien, nach dem Niedergang der arabisch-andalusischen Ära.¹³⁹ Sein Werk: Übersetzungen, Kommentare und Abhandlungen, verleihen einen guten Einblick in die geistgeschichtliche Situation seiner Zeit, des ausgehenden 15. Jahrhunderts. In seinen eigenen Schriften bezieht er sich, was seinem Selbstverständnis als Kommentator des Ibn Ruschd auch entspricht, im Wesentlichen auf Averroes. Er versteht sich als Kommentator des Ibn Ruschd, wie jener sich als Kommentator der richtig verstandenen Philosophie des Aristoteles verstanden habe. Somit unterscheidet er sich in den grundlegenden philosophischen Aussagen kaum von denen seines Lehrers. Delmedigos Schriften und Lehren sind ein Maßstab für die Wirkung des Averroes in den philosophischen Kreisen Italiens, aber auch innerhalb des Judentums am Ende des 15. Jahrhunderts.¹⁴⁰

Padua war eine Hochburg des lateinischen Averroismus im 15. Jh., dort machte Delmedigo im Jahre 1480 Bekanntschaft mit dem Grafen Pico von Mirandola. Dieser beauftragte unseren Autor, einige Schriften des Averroes, zu denen er keinen Zugang hatte, aus dem Hebräischen ins Lateinische zu übersetzen. In den Jahren 1480-1482 übersetzte Delmedigo die "Epitome zur Meteor-

137 HAYOUN et DE LIBERA, 1991:66–67. HAYOUN, 1996:228–229. TOUATI, 1990:232.

138 Es wird hier versucht, sich auf die Wirkung des Denkens und des Werks des Elia Delmedigo als Repräsentanten und Verbreiter der Lehren des Averroes sowohl im jüdischen als auch im christlichen Milieu im Italien des 15. Jahrhunderts zu beschränken.

139 Siehe für umfassende biographischen Angaben über Delmedigo HEINZMANN, 1999:178–189, und die Einleitung zur Edition dieses Werks von Hayoun mit bibliographischen Angaben in DELMEDIGO, 1992:9–15. MUNK, 1988:509–510.

140 HEINZMANN, 1999:189.

logie” des Ibn Ruschd, sowie die Bücher I bis VII des Mittleren Kommentars zur Metaphysik und die Einleitung des Averroes zum Buch XII der Metaphysik. Er verfasste für Pico zwei eigene Abhandlungen zu einigen Lehren des Averroes. In diesen beiden Abhandlungen befasste sich Delmedigo mit der Theorie der Einheit des Intellekts bei Ibn Ruschd und mit der Lehre der Konjunktion mit dem aktiven Intellekt. Beide Schriften wurden um das Ende des Jahres 1481 abgeschlossen. Kurz drauf übersetzte sie Delmedigo ins Hebräische und fügte einige Anmerkungen dazu. Die lateinischen Originale dieser Abhandlungen sind wahrscheinlich verloren, allerdings sind die hebräischen Übersetzungen in Manuskripten vorhanden.¹⁴¹ In einer dieser Schriften erwähnt Delmedigo, dass er gewissen Schikanen ausgesetzt war, worauf er Padua Richtung Venedig verließ, wo er die Abhandlungen über den Intellekt beendet habe. In der Tat war Elia Delmedigo in Padua Angriffen ausgesetzt, und zwar denen orthodoxer, wohl aschkenasischer Juden, die aus den deutschen Gebieten nach Padua kamen, wo die bekannte Talmudschule zu ihrem Zentrum geworden war.

Diese Gruppe fühlte sich zur Kabbala hingezogen. Sie richtete schwere Angriffe gegen das Studium der Philosophie und gegen jene, die philosophische Lehrmeinungen auf das Judentum bezogen. Die Aschkenasim waren Delmedigo während seines zehnjährigen Aufenthaltes in Italien feindlich gesonnen. Sie erkannten den großen Einfluss seiner Gedanken und Überlegungen auf die Philosophie und die Religion, die nach ihrem Verständnis schädliche Auswirkungen hatte [...]. Diese in Padua einflussreichen Kreise sind auch dafür verantwortlich, dass Delmedigo nach Venedig zurückkehrte.¹⁴²

In den Jahren 1484 bis 1485 hielt sich Elia Delmedigo an der Seite Picos della Miradola in Florenz auf, wo er für ihn den Kommentar des Averroes zu Platos *Politeia* ins Latein übersetzt hat. Er übersetzte auch die “Drei Fragen zur ersten Analytik” von Ibn Ruschd, und schrieb Anmerkungen zum mittleren Kommentar des Averroes zur Physik. Er verfasste im Oktober 1485 in Bassano in Frankreich, in lateinischer Sprache, einen Kommentar zur Averroes’ Schrift “*De substantia orbis*.”¹⁴³ In der hebräischen Version desselben Kommentars, welche wenig später fertig gestellt wurde, drückt Delmedigo seine Geringschätzung Platos aus, der nach seiner Ansicht niemals die Ausführung auch nur einer einzigen philosophischen Frage vollendet habe und sich jedes Mal in Rätsel und

141 Diese hebräische Schriften sind in der Bibliothèque nationale de France unter Sign. 968 zu finden. HAYOUN, 1996:230. HEINZMANN, 1999:180. DELMEDIGO, 1992:12–13.

142 HEINZMANN, 1999:181. Siehe auch HAYOUN, 1996:231.

143 HAYOUN, 1996:231. HEINZMANN, 1999:182. Siehe auch STEINSCHNEIDER, 1956:122, 183f.

Gleichnisse flüchtete. Delmedigo machte die Beobachtung, dass einige seiner Zeitgenossen, eingeschlossen den Grafen von Mirandola, versuchten, diese platonischen Rätsel und Parabeln mit der Methode des Aristoteles zu erklären. "Diese Gruppe von Menschen wurde immer größer und einflussreicher, so dass Delmedigo sich entschloss, die Lehren des Averroes klar darzustellen, bevor sie in jenen Geistesströmungen verloren gingen."¹⁴⁴ Es scheint aber, dass Padua, wohin Delmedigo im Jahre 1486 wieder zurückkehrte, für die Spannung zwischen den beiden einander feindlich gesonnenen jüdischen Parteien keinen Platz gewähren konnte: einerseits eine Gemeinde, die das Talmudstudium eifrig kultivierte und der Kabbala zugeneigt war, andererseits ein bekannter Averroist, der sich überzeugend und engagiert für die Philosophie bzw. für die Lehren des großen Kommentators einsetzte, der mit verachtendem Zynismus den Rituale-Eifer seiner Glaubensgenossen betrachtete und energisch gegen das Geschwätz der Kabbala auftrat. In einem Schreiben an Pico, nachdem sich die Wege der beiden getrennt hatten, befasst sich Delmedigo mit Inhalten der Kabbala. Er führt kritisierend aus, dass die neuplatonische Philosophie die Grundlage für die Kabbala bildet, und macht deutlich, dass das aristotelisch-averroistische Konzept des Universums der neuplatonischen Kosmologie vorzuziehen ist.¹⁴⁵ Elia Delmedigo scheiterte dabei, den Grafen von Mirandola von seinen Ansichten zu überzeugen, und suchte den Schutz des Bischofs Domenico Grimani, in dessen Auftrag er einige eigene Schriften und Kommentare des Averroes übersetzte.¹⁴⁶

Im Jahr 1490 kehrte Delmedigo nach Kreta zurück, wo er sein philosophisches Vermächtnis, die Abhandlung "*Behinat ha-Dat*" (Prüfung der Religion), verfasste.¹⁴⁷ Delmedigo schrieb sie auf eine Anfrage seines Schülers Saul Cohen Aschkenasi hin, der ihn bat, ein Werk zu schreiben, in dem er das Verhältnis des Judentums zur Philosophie analysiert und darlegt.¹⁴⁸

Die Hauptthemen, mit denen Delmedigo sich in seiner Schrift auseinandersetzt, bilden nicht unbedingt einen völlig kohärenten Zusammenhang. Folgende unterschiedliche Fragebereiche lassen sich feststellen: die Beziehungen zwischen Philosophie und Religion, und besonders die Frage der Legitimität der philosophischen Studien; die Kritik und die definitive Verwerfung der Kabbala;

144 HEINZMANN, 1999:183. Siehe auch HAYOUN, 1996:231f.

145 HAYOUN, 1996:232. HEINZMANN, 1999:185f.

146 HAYOUN, 1996: Ibid. HEINZMANN, 1999:186.

147 DELMEDIGO, 1992:15f. HAYOUN, 1996:233f. HEINZMANN, 1999:187–188. HAYOUN, 1991: 115.

148 DELMEDIGO, 1992:15. HEINZMANN, 1999:187–188. HAYOUN, 1991:115f. HAYOUN, 1996: 233.

die Verurteilung des Christentums als irrationale Religion; der Verweis und die Kritik an denen, die Delmedigo als “angebliche Philosophen” bezeichnet, und schließlich die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, die Begründung der Lehren zu erforschen und sie schriftlich einzutragen.¹⁴⁹

In dieser hebräischen religionsphilosophischen Schrift knüpft Delmedigo wiederum an Averroes an. “*Behinat ha-Dat*” ist nach Julius Guttman eine Bearbeitung von der Abhandlung des Ibn Ruschds über die Verbindung von Religion und Philosophie (*Fasl al-Maqal*).¹⁵⁰ Nach Ibn Ruschd stimmt, wie schon erläutert wurde, der tiefere Sinn der Religionslehren mit den Anschauungen der Philosophie notwendig überein, und der Philosoph ist berechtigt, die religiösen Texte so zu interpretieren, dass sie mit den Ergebnissen des philosophischen Denkens harmonisieren. Er anerkennt dabei keine Beschränkungen, sofern nur die Philosophie zu einem Ergebnis kommt, bei dem der Begriff der Offenbarung überhaupt möglich bleibt. Die Massen sind allerdings von dem esoterischen Sinn der Religion streng auszuschließen und an den Wortlaut der Offenbarung zu binden. Diese Scheidung zwischen Philosophenreligion und Massenreligion übernimmt auch Elia Delmedigo. Er meint, dass die Masse sich an Wortlaut der Tora halten muss und nur die Philosophen zu ihrer Umdeutung berechtigt sind.¹⁵¹ Diese Anknüpfung an Ibn Ruschd in dieser Frage ist allerdings weniger durch Averroes selbst als vielmehr durch den Averroismus des 15. Jahrhunderts stark geprägt. Denn während es Averroes ausschließlich darum geht, die Wahrheit zu erkennen, unterscheidet Elia Delmedigo zwischen Vernunft- und Offenbarungswahrheiten.¹⁵² Er vertritt also die These der doppelten Wahrheit, wie sie auch unter den lateinischen Averroisten seiner Zeit verbreitet war. Delmedigo stellt allerdings fest, dass es einige Grundlehren der Religion gibt, die auch der Philosoph anzuerkennen hat und die er nicht durch philosophische Interpretation umdeuten darf.¹⁵³ Als solche Grundlehren hebt er die dreizehn Glaubenslehren des Maimonides heraus, führt sie allerdings auf drei Hauptprinzipien der Existenz Gottes, der Offenbarung und der Vergeltung im Jenseits zurück.¹⁵⁴ Neben den genannten drei Hauptprinzipien gibt er weitere Grundlehren der Religion,

149 DELMEDIGO, 1992:49–97.

150 GUTTMANN, 1985:270. HEINZMANN, 1999:190ff.

151 DELMEDIGO, 1992:54–55.

152 DELMEDIGO, 1992:82–83, 86–87.

153 DELMEDIGO, 1992:55–57.

154 DELMEDIGO, 1992:56–57, 66.

wobei es ebenfalls keinen Spielraum der Spekulation für sie geben darf, z. B. der Glaube an die Auferstehung und an den Messias und seine Erscheinung.¹⁵⁵

Wenn in bezug auf diese Grundprinzipien ein Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung auftritt, ist auch der Philosoph verpflichtet, der Offenbarungslehre zu folgen.¹⁵⁶ Von dem Versuch, die Philosophie an die Offenbarung anzupassen, rät Delmedigo im Übrigen ab. Denn Philosophie und Religion sind verschiedene Gebiete und unterstehen verschiedenen Gesetzen. Er wendet sich gegen die Synthese von Religion und Philosophie, wie sie von Maimonides dargelegt wurde. Er hält dessen Standpunkt für nicht erstrebenswert.¹⁵⁷ Er besteht im Gegensatz zu Maimonides darauf, dass man den Unterschied zwischen Philosophie und Religion erkennen und anerkennen muss. Die Behandlung dieses Themas in der "Kritischen Prüfung" Delmedigos beginnt auf ähnliche Weise wie in "*Fasl al-Maqal*" bei Ibn Ruschd. Die Wortwahl, der formale und inhaltliche Aufbau der Argumentation und die logische Entwicklung des Themas sind in beiden Werken nahezu gleich, so dass man, wie schon erwähnt, zurecht annehmen kann, dass Delmedigo die Schrift "*Fasl al-Maqal*" von Ibn Ruschd als Basis für sein eigenes Werk verwendete.¹⁵⁸ Delmedigo beginnt seine Ausführungen in seiner "*Behinat ha-Dat*" in derselben Weise wie Ibn Ruschd in seinem "*Fasl al-Maqal*": er untersucht, ob die jüdische Religion das Studium der Philosophie erlaubt. In der Verwendung von vier der fünf von Ibn Ruschd vorgegebenen Kriterien (*al-ahkam al-khamsa*) orientiert sich Delmedigo formal an den juristischen Kategorien des Islam. Delmedigo fragt nämlich, ob das Studium der Philosophie erlaubt oder nicht erlaubt, verpflichtend oder nur empfohlen sei. In seinem formalen Konzept folgt er Ibn Ruschd.¹⁵⁹

Trotz dieser frappierenden Ähnlichkeit zwischen den beiden Schriften sind doch einige Differenzen bei der Frage des Verhältnisses zwischen Philosophie und Religion festzustellen. Während Delmedigo feststellt, dass das Judentum das Studium der Philosophie empfiehlt, zeigt Ibn Ruschd, dass der Islam zum Studium der Philosophie verpflichtet. Nach der Argumentation von Delmedigo ist es nicht so eindeutig, dass es eine Verpflichtung zum Studium der Philosophie gibt. Er relativiert diesen Unterschied zu Ibn Ruschd aber mit der wiederholten Beto-

155 DELMEDIGO, 1992:69–71.

156 DELMEDIGO, 1992:54.

157 DELMEDIGO, 1992:63–65.

158 DELMEDIGO, 1992:15–16. MÜLLER, 1991:1–28.

159 DELMEDIGO, 1992:52–53.

nung, dass die Philosophen zum Studium der Philosophie verpflichtet sind, auch wenn das Judentum dieses Studium nur allgemein anempfiehlt.¹⁶⁰

Delmedigo trifft weiter die Unterscheidung zwischen der Elite, bzw. den Philosophen, und der Masse bezüglich der Bekräftigung der religiösen Wahrheit, nach der jene Gruppierungen trachten. Während die Philosophen allein durch die Verwendung der demonstrativen Methode eine Bestätigung von Wahrheiten erreicht, erlangt die Masse das durch die rhetorische oder die dialektische Methode.¹⁶¹ Delmedigo erkennt, dass der Philosoph die tiefere Bedeutung der Offenbarung durch die Demonstration ergründen und gleichzeitig diese Erkenntnisse zurückhalten muss. Denn eine Verbreitung solcher Erkenntnisse und solchen Wissens führt bei der Masse zur Häresie. Deswegen können allein die Philosophen ihre Ergebnisse für ein besseres Verständnis der Religion selbst verwenden und sich mit anderen Philosophen darüber auseinandersetzen, die ebenfalls dazu fähig sind und die Einsicht in die Tiefen der Offenbarung haben.¹⁶² Die Unterscheidung zwischen Elite und Masse ist für Elia Delmedigo, wie es bei Ibn Ruschd der Fall ist, von entscheidender Bedeutung für die Verbindung von Religion und Philosophie.

Delmedigo kritisiert in seiner Abhandlung die angeblichen Philosophen, die versuchen, die Lehren der Philosophie und die Religion zu vermischen. Er ist gegenüber den mittelalterlichen jüdischen Philosophen unerbitterlich, die versuchen, Judentum und Philosophie zu harmonisieren und eine Art Amalgam daraus zu machen.¹⁶³ Delmedigo nennt als Beispiel Maimonides, der Glaube und Vernunft kombinierte, und betont, dass die Art und Weise, wie Maimonides das Thema Religion (Tora) und Philosophie (Vernunft) anging, im Wesentlichen apologetisch war.¹⁶⁴ Delmedigo unterscheidet Philosophie und Religion nach den Methoden und den Forschungsgebieten. Als Resultat ergibt sich, dass die Schlussfolgerungen beider Disziplinen hinsichtlich gleicher Themen verschieden sind. Das gilt z. B. für die Frage nach der Erschaffenheit oder Ewigkeit der Welt, wie auch für die nach der Einheit des Intellekts. Denn Delmedigo kommt zu dem Ergebnis, dass das Judentum eher eine Religion der Praxis, also der Ausführung der Vorschriften und der Handlungen ist, als eine Religion der Gesinnung und der Theorie. Es fordert deshalb seine Anhänger auf, die göttlichen Vorschriften zu beachten, und zwar aus drei Gründen: Zum einen, weil die Vorschriften gött-

160 DELMEDIGO, 1992:52–53, 57–58. MÜLLER, 1991:1 ff.

161 DELMEDIGO, 1992:51, 53–54.

162 DELMEDIGO, 1992:54–55, 57–58.

163 DELMEDIGO, 1992:63–64.

164 DELMEDIGO, 1992:64–65, 74, 80–83, 85, 89–90, 93, 94–95.

lichen Ursprungs sind, zum anderen wegen ihrer ethischen und moralischen Bedeutung für die Gemeinschaft, und zum dritten, weil sie die Kommunikation zwischen Gott und den Menschen zum Ausdruck bringen. Bloße theoretische Spekulation über diese Vorschriften entspricht nicht den Anforderungen und dem Wesen der jüdischen Religion, vielmehr ist die praktische Beachtung seiner Vorschriften sein wesentliches Merkmal. Delmedigo unterstreicht die Priorität und das Gewicht der Tat, der tatsächlichen Umsetzung der Vorschriften.¹⁶⁵ Entscheidend für Delmedigo ist allerdings, dass die religiösen Vorschriften und Gebote eigentlich nicht fordern, was dem Intellekt widerspricht, er gibt aber gleichzeitig zu, dass bestimmte Glaubenslehren im Judentum nicht bewiesen werden können.¹⁶⁶ Delmedigo konstruiert allerdings das Bild des Judentums in scharfer und kritischer Abgrenzung zum Christentum, welches für ihn den Test der kritischen Prüfung nicht bestehen konnte, im Unterschied zum Judentum als der wahren Religion, dessen Lehrsätze und Glaubensvorschriften weder dem Intellekt noch der allgemeinen Weisheit widersprechen.¹⁶⁷

In der Abhandlung *“Behinat ha-Daf”* des Elia Delmedigo kann schließlich auch eine philosophische Konzeption aufgespürt werden, die eine Erkenntnistheorie und eine Kosmologie einschließt. Schon in seinen anderen Werken hatte er eine Lehre des Intellekts und eine ausführliche Theorie zum Universum entwickelt. So stellte er z. B. in der Einleitung zu seinem hebräischen Kommentar zu *De substantia orbis* den Zweck der Philosophie folgendermaßen dar: Sie soll die philosophischen Überlegungen der früheren Denker erklären und darstellen.¹⁶⁸ In der Schrift *“Behinat ha-Daf”* bietet Delmedigo überdies eine Definition der demonstrativen Methode, dergestalt, dass diese diejenige ist, die über die Kenntnis der verursachten Wesen zur Kenntnis des Hervorbringers führt.¹⁶⁹ Da die demonstrative Methode das Werkzeug der Philosophen ist, so ist es für ihn damit möglich zu beweisen, dass der ursächliche Prozess des Universums impli-

165 DELMEDIGO, 1992:38, 94–95. HEINZMANN, 1999:253.

166 DELMEDIGO, 1992:87–88, 96–97. HEINZMANN, 1999:254.

167 Die Kritik Delmedigos am Christentum ist in vier Lehrsätze, die für ihn in Widerspruch zum Intellekt stehen, zusammenzufassen. Es handelt sich dabei um die Lehrsätze der Erbsünde, um das Verhältnis der Vaterschaft Gottes, der Trinität und der Eucharistie. DELMEDIGO, 1992:58–63.

168 DELMEDIGO, 1992:13.

169 “Aber es ist klar, dass die Anwendung der demonstrativen Methode zur Erklärung einiger von diesen fundamentalen Prinzipien für die Elite vorteilhaft ist. Genau diese Methode ist es, die uns zum Wissen vom verursachten Sein führt; vom Wissen vom verursachten Sein gelangen wir zum Wissen von dem Wirkenden.” DELMEDIGO, 1992:53. HEINZMANN, 1999: 256.

zeit ein Beweis für die Existenz Gottes ist. In seinem Kommentar zu “De substantia orbis” des Ibn Ruschd stellte er seine Sicht der Struktur des Universums ausgearbeitet dar.¹⁷⁰ In dieser Schrift unterteilt Delmedigo das Universum in eine supralunare und eine sublunare Welt. Dies ist für ihn die Ansicht des Averroes und die einzig zutreffende. Er erläutert in seinem Kommentar zwar auch andere Ansichten, unterstreicht aber immer wieder, dass allein Ibn Ruschd bezüglich der Struktur des Universums die richtige Ansicht vertritt.¹⁷¹

Delmedigo folgt Ibn Ruschd auch in seiner Lehre der Einheit des Intellekts. Mit der daraus entstandenen Frage nach der Unsterblichkeit der individuellen Seele befasste er sich aber in einer Abhandlung über den Intellekt. Einen klaren eindeutigen Standpunkt bezüglich dieser Frage kann man ihm hier schwer entnehmen, denn Delmedigo geht hier über Andeutungen nicht hinaus.¹⁷²

Als ein entscheidendes Merkmal für den Averroismus des Elia Delmedigo ist allerdings, wie schon kurz erläutert wurde, seine Darlegung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Religion anzusehen, also seine Lösung dieses Problems durch die Theorie der doppelten Wahrheit, wie sie im 15. Jh. auch bei den lateinischen Averroisten vertreten wurde. Die Trennung zwischen den beiden Wahrheitssystemen vollzog Delmedigo konsequent. Für ihn sind beide Wahrheiten, die philosophische und die religiöse, gültig, allerdings jede in ihrem System. Delmedigo brachte diese Idee in seiner Schrift “*Behinat ha-Dat*” unmissverständlich und eindeutig zum Ausdruck, wobei er sich von den “angeblichen Philosophen” abgrenzt, die Philosophie und Religion mit einander vermischen und die beiden mit Zwang harmonisieren wollen. Er sagt:

Deshalb entfernt sich meine Methode von der der meisten angeblichen Philosophen unserer Leute, die die Intention der Tora und der Weisheit entstellt haben, die beiden Methoden – traditionelle und spekulative – vermischt haben, und das Allgemeine mit dem Besonderen vermengt haben.¹⁷³

Das Denken des Elia Delmedigo vermittelt darüber hinaus die Möglichkeit, den Einblick in das Studium der Philosophie im Mittelalter im jüdischen Milieu zu erlangen. Delmedigo war nicht nur entscheidend von dem geistesgeschichtlichen Umfeld Kretas und Italiens beeinflusst, sondern stellt auch ein Beispiel mittelalterlichen jüdischen Denkens averroistischer Prägung im Allgemeinen dar. Del-

170 HEINZMANN, 1999:261.

171 HEINZMANN, 1999:261. DELMEDIGO, 1992:13.

172 HEINZMANN, 1999:262.

173 DELMEDIGO, 1992:83.

medigo stand mit seinem Denken an der Schwelle eines neuen Zeitalters, der Renaissance.¹⁷⁴

c) *Die Wehen der Renaissance und die Dekadenz des Averroismus*

Mit seiner Ablehnung und Gegnerschaft zur Kabbala, bzw. zu einer immer mehr herrschenden Tendenz der Mystik und des Platonismus auf Kosten des Aristotelismus im jüdischen Milieu, ahnte Delmedigo den kommenden Zeitgeist. Denn schon am Ende des 15. Jh. und im 16. Jh. war die Rückkehr zur religiösen Mystik und die starken anti-averroistischen bzw. antiphilosophischen Tendenzen im allgemeinen, sehr charakteristisch und bezeichnend unter den jüdischen Gelehrten.¹⁷⁵ Dies ist zum Teil durch den historischen Kontext zu erklären. Denn die Vertreibung der Juden aus Spanien gegen Ende des 15. Jahrhunderts und der dramatische Niedergang der jüdischen Blüte, die in Andalusien stattgefunden hatte, löste eine zur Mystik neigende Religiosität aus, aber auch ein polemisches Judentum. Als eine wichtige Figur, die diese Tendenz verkörpert hat, ist Isaak Abravanel zu nennen. Er ist im Jahre 1437 in Lissabon geboren, starb aber in Venedig im Jahr 1509.¹⁷⁶ Er ist in der jüdischen Geistesgeschichte des Mittelalters die Symbolfigur für eine energische und unerbittliche Opposition zur averroistischen Philosophie.¹⁷⁷ Die Meinung, dass die Beschäftigung mit der Philosophie an der Vertreibung aus Spanien schuld sei, vertraten einige der ihm zeitgenössischen jüdischen Gelehrten, die seine Opposition zur Philosophie teilten.¹⁷⁸ Erbittert durch die Ereignisse seiner Zeit, insbesondere die Vertreibung aus Spanien, ist seine Opposition zum jüdischen Averroismus als Versuch zu verstehen, das rabbinische Judentum zu rehabilitieren und eine Berufung auf den Aristotelismus in seiner averroistischen Form, besonders in Glaubensfragen, zurückzudrängen. Ausschlaggebend dafür waren die Versuche einiger Averroisten, wie Albalag oder Narboni, den Führer des Maimonides (aber auch Werke des Ibn Ruschd und Al-Ghazali) im Lichte des averroistischen Denkens umzudeuten. Für Abravanel galt der Rabbi Ibn Maimun als die theologische Autorität gegenüber averroistischen Infiltrationen und (Irr-)Lehren, die durch die Kommentare jüdischer Averroisten zur Schriften des Ibn Ruschd, des Al-Ghazali oder eben zu Maimonides an Interesse unter den Juden gewonnen hätten. Seine

174 DELMEDIGO, 1992:9–44. GUTTMANN, 1985:271. HAYOUN, 1996:245ff.

175 GUTTMANN, 1985:272–275. SIMON, 1999:271–273. HAYOUN et DE LIBERA, 1991:73–74.

176 GUTTMANN, 1985:266ff. SIMON, 1999:269ff.

177 HAYOUN et DE LIBERA, 1991:73.

178 SIMON, 1999:274.

historische Aufgabe sah Abravanel also in erster Linie darin, das rabbinische Judentum aus den Krallen der averroistischen Philosophie zu retten.¹⁷⁹ In einer Schrift über die Grundlehren des Judentums trat er entsprechend als Verteidiger der von Maimonides aufgestellten dreizehn Glaubenslehren des Judentums auf, und als Gegner aller Versuche, die jüdischen Glaubenssätze philosophisch zu systematisieren. Es kündigt sich allerdings dabei als Ergebnis seiner Darlegungen an, dass alles, was in der Tora (in den fünf Büchern Mosis) steht, auf Grund seines göttlichen Ursprungs in gleichem Maße bedeutsam und verbindlich sei, so dass es letztendlich keine Grundlehren gebe und ihre Aufstellung überflüssig sei.¹⁸⁰ In der Frage der Prophetie wandte er sich gegen Maimonides, der das Phänomen der Prophetie als natürliches Phänomen darstellte, und es in Zusammenhang brachte mit der Denkkraft und Einbildungskraft des Propheten als eines Menschen, der in Verbindung mit dem aktiven Intellekt und unter dessen Einwirkung steht. Die Prophetie hat ihren Ursprung für Isaak Abravanel nicht im aktiven Intellekt, sondern in Gott selbst und sie ist nicht an besondere Fähigkeiten des Intellekts und der Phantasie gebunden, sondern ihre einzige Voraussetzung ist die sittliche Reinheit, ohne die Gott niemanden zum Propheten macht.¹⁸¹

Trotz dieser philosophiefreudlichen Tendenz, die im jüdischen Milieu herrschend geworden war, fand der Aristotelismus im Spätmittelalter in Italien einige treue Anhänger unter den Juden, die allerdings meist in Verbindung mit christlichen Kreisen standen und ihre Tätigkeiten ausübten. Die meisten von ihnen waren Physiker und Naturwissenschaftler im Dienst der Päpste oder hoher Kleriker und wurden mit der Ausarbeitung der Werke von Aristoteles und Averroes beauftragt.¹⁸² Beispielsweise übersetzte im Jahre 1521 Jakob Mantino aus dem Hebräischen ins Latein einige Schriften und Kommentare des Averroes für den Papst Leo X.¹⁸³ Im Jahre 1524 publizierte Mantino im Auftrag vom Kardinal Herkules Gonzaga die Übersetzung der Abhandlung zur Metaphysik aus dem Hebräischen. Abraham De Balmes übersetzte im Jahre 1523 im Auftrag des Kardinals Dominico Grimani, der als Auftraggeber für viele averroistische Publikation hervortrat, einige logische Schriften von Aristoteles ins Latein. De Balmes verteidigte die Erläuterungen des "Kommentators" zu den Schriften des Aristoteles gegenüber der humanistischen Tendenz, direkt auf das griechische

179 HAYOUN et DE LIBERA, 1991:74. SIMON, 1999:271–273.

180 GUTTMANN, 1985:267. SIMON, 1999:271.

181 GUTTMANN, 1985:267. SIMON, 1999:272–273.

182 TIROSH-ROTHSHIELD, 1997:517.

183 Er übersetzte die Abhandlungen Averroes, *Partibus Animalium*, und *De Generatione Animalium* (TIROSH-ROTHSHIELD, 1997:517).

Original zurückzugreifen.¹⁸⁴ Eine lateinische Übersetzung des “*Tahafut at-tahafut*” (Destructio Destructionis), die in dem Jahr 1552 als gedruckte Ausgabe erschienen ist und die als Grundlage die hebräische Übersetzung aus dem 14. Jh. hatte, wurde von Calo Calonymos oder Kalonymos ben David angefertigt und dem Kardinal Herkules Gonzaga gewidmet.¹⁸⁵

Der Aristotelismus in seiner averroistischen Prägung konnte sich bei den jüdischen Intellektuellen zu Beginn des 16. Jh. in Italien ein letztes Mal durchsetzen. Ihre Auseinandersetzungen umfassen Disputationen über die verschiedenen Interpreten des Aristoteles und über die Frage, den Aristotelismus mit dem Platonismus der Renaissance zu harmonisieren.¹⁸⁶ In der zweiten Hälfte des 16. Jh. ist diese Tendenz allerdings geschwächt zugunsten polemischer und theologischer Schriften, aber auch Schriften der Kabbala, hauptsächlich auf Grund der repressiven Politik gegenüber jüdischen Gemeinden in Italien, die sich in ihrer Existenz gefährdet sahen.¹⁸⁷

Diese letzte Epoche des Averroismus innerhalb des Judentums benötigt allerdings weitere Ausarbeitungen und sollte noch besser erforscht und beleuchtet werden. Es ist hier nur festzustellen, dass der Averroismus im 16. Jahrhundert unter den jüdischen Intellektuellen in seinen letzten Atemzügen lag, und den Platz für verschiedene, nicht immer kohärente Strömungen frei machen musste. Als Nachfolge des Averroismus trat einerseits der Renaissance-Humanismus mit seinen platonischen und neuplatonischen Zügen auf, und andererseits fand die Kabbala starke Resonanz innerhalb des Judentums und konnte sich durchsetzen.¹⁸⁸

Der Averroismus prägte das Philosophieren bei den Juden und die jüdische Geistesgeschichte durch die Jahrhunderte, erwies sich als echte Herausforderung besonders für die religiöse Tradition, sich zu rationalisieren und zu erneuern und befruchtete im lateinischen Kontext die Auseinandersetzungen, die den Übergang zur Renaissance gebildet haben.

184 TIROSH-ROTHSHIELD, 1997:517.

185 STEINSCHNEIDER, 1956:333. TIROSH-ROTHSHIELD, 1997:517. Siehe auch zu den lateinischen Übersetzungen des Averroes, ANAWATI, 1993:399–400.

186 TIROSH-ROTHSHIELD, 1997:518.

187 TIROSH-ROTHSHIELD, 1997:518–519.

188 TIROSH-ROTHSHIELD, 1997:519.

Schlusswort

Als Ergebnis aus der vorliegenden Untersuchung zur Rezeption des Ibn Ruschd im Judentum wären folgende Feststellungen und Schlüsse hervorzuheben:

Erstens: der jüdische Averroismus bildete einen unverzichtbaren und grundlegenden Bestandteil in der Aufarbeitung der Geschichte des Rationalismus im jüdischen Kontext, denn die Präsenz von Ibn Ruschd bei den jüdischen Gelehrten und Intellektuellen ist eigentlich als Gründungsmoment des Rationalismus im Laufe der jüdischen Geistesgeschichte zu betrachten. Ibn Ruschd erlangte durch seine kontinuierliche Rezeption im Judentum das, was ihm im Vergleich dazu in der arabisch-islamischen Geistesgeschichte versagt blieb. Die Gründe für seine ausgeprägte Präsenz im jüdischen Kontext genau so wie für seine Absenz und Einflusslosigkeit im arabisch-islamischen Kontext, sind meiner Meinung nach noch nicht ganz aufgeklärt und aufgearbeitet worden. In diesem Zusammenhang könnte eine vergleichende Aufarbeitung der Rezeptionsgeschichte von Ibn Ruschd, sowohl im positiven als auch im negativen Sinne, behilflich sein, um eine aufschlussreiche Antwort auf diese wichtige Frage zu geben.

Zweitens: die Geschichte des Rationalismus im Judentum ist besonders im Mittelalter in einem Kontext zu betrachten und zu verstehen, der über den spezifisch jüdischen religiösen und konfessionellen hinausgeht. Das Judentum in seinem intellektuellen und kulturellen Aspekt nahm besonders im Mittelalter, aber auch zum Teil schon im Hellenismus, in einer fruchtbaren historischen Symbiose an dem kulturellen und zivilisatorischen Lebensraum, in dem es sich befand, teil. Die verschiedenen philosophischen, kulturellen, aber auch theologischen Strömungen und Tendenzen, die innerhalb des mittelalterlichen Judentums gewirkt haben, können nur innerhalb eines größeren Kontexts, nämlich der arabisch-islamischen Kultur und Zivilisation besser aufgearbeitet und verstanden werden. Dies führt zu einer rein hypothetischen Frage, die einerseits auf den ersten Blick provokativ erscheinen mag, aber auch von methodologischer Bedeutung sein kann, nämlich der Frage, ob die Entstehung und die Entwicklung eines im engeren Sinne islamischen Averroismus im Mittelalter eine ähnliche wie die des jüdischen Averroismus gewesen sein könnte? Ich hoffe, dass die vorliegende Arbeit zu einer möglichen Antwort auf diese Frage führen kann.

Die Beschäftigung mit dem Averroismus als einem philosophischen Phänomen soll aus meiner Sicht keinesfalls auf eine rein philosophiehistorische, also antiquarische oder museale Aufgabe reduziert werden, denn Ibn Ruschd als muslimischer Philosoph fand seine Kontinuität über die kulturellen oder konfessio-

nellen Grenzen hinweg und konnte darüber hinaus wirksam sein. Die immer wieder hoch beschworene kulturelle Spezifität konnte sich hier nur formell aufrechterhalten. Die aufgeworfenen Fragen und die entwickelten Argumentationen, die durch die Rezeption des Averroes – sowohl bei den Befürwortern als auch den Gegnern, sei es im lateinischen oder im jüdischen Kontext – entstanden sind, führen eigentlich zu dem Ergebnis, dass die Hauptkategorie der Unterscheidung (Annahme oder Ablehnung) weder kultureller noch im engeren Sinne konfessioneller Art war, sondern vielmehr einer übergreifenden, nicht kulturell gebundenen Kategorie, nämlich der Vernunft oder Rationalität im allgemeinen, zuzuordnen ist.

Die Standpunkte waren, sei es zu Lebzeiten von Averroes oder in seiner späteren Rezeption, immer von der Kategorie der Rationalität und der Vernunft bestimmt worden. Weder spezifische konfessionelle noch kulturelle Grenzen haben eine wesentliche oder bestimmende Rolle gespielt, denn die Rationalisten bzw. die Philosophen waren oft auch religiöse muslimische, jüdische oder christliche Gelehrte, nicht anders als ihre Gegner, ihre Werke verfassten sie alle sowohl auf Arabisch als auch auf Hebräisch oder Latein. Das Beispiel von Ibn Ruschd und dessen Rezeption sowohl im jüdischen als auch im christlichen Kontext führt zur Annahme, dass der Humanismus in gewisser Weise keine ganz neue Erfindung der europäischen Renaissance war.¹⁸⁹

Die Auseinandersetzung mit der Philosophie des Ibn Ruschd als einer Hauptfigur in der arabisch-islamischen Philosophiegeschichte, könnte in einer solchen Lesart des Humanismus für eine Neubegründung des Rationalismus im arabischen Kontext von grundlegendem Interesse sein. Diese erstrebenswerte Auseinandersetzung soll sich allerdings nicht als Hauptziel setzen, die historische Autorität Ibn Ruschds wiederherzustellen, denn dies wäre genau anti-averroistisch, vielmehr soll die Rezeption des Ibn Ruschd, ebenso wie der anderen Philosophen, nüchtern und selbstkritisch sein. Hier spielt die Aufarbeitung der Rezeptionsgeschichte des Ibn Ruschd eine sehr wichtige Rolle, um eine differenzierte, perspektivenerweiternde und lebendige Rezeption bzw. eine Neubegründung des Rationalismus zu erlangen.¹⁹⁰ Eine solche Auseinandersetzung mit der Rezeption des Averroes sowohl im jüdischen als auch im christlichen europäischen Kontext kann einerseits ermöglichen, das averroistische Denken aus an-

189 Siehe die Arbeit von Arkoun zum Thema Humanismus in der arabischen islamischen mittelalterlichen Geschichte. ARKOUN, 1982.

190 Siehe zur Frage der modernen Rezeption des Ibn Ruschd in der arabischen Kultur die aufschlussreiche Darstellung von Anke von Kügelgen: VON KÜGELGEN, 1994 (Köln).

deren Perspektiven zu betrachten, und andererseits, einen weiteren Zugang im Prozess der Wahrnehmung und des Verstehens des Anderen – in diesem Falle des Jüdischen und des Europäischen – zu schaffen. Eine Beschäftigung mit Averroes und dem Averroismus kann aus dieser doppelten Sicht in einem Erkenntnisprozess höchst aufschlussreich sein. Averroes und der Averroismus eignen sich in besonderer Weise dafür, die Möglichkeit einer Selbsterkenntnis und einer Erkenntnis des Anderen gleichzeitig zu erlangen.

Literaturverzeichnis

- AL-GAZALI, Abu Hamid Mohammed ibn Ahmed
 1912 (1331 Hg.) مقاصد الفلاسفة – *Tendenzen der Philosophen* (im arab. Orig.). Kairo.
- 2001 *Logika et Philosophia Algazelis Arabis*. Nachdruck der Ausgabe 1536. Zürich. New York.
- AL-KHUDAIRI, Zeynab
 1993 أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى – *Der Einfluss von Ibn Ruschd auf die Philosophie des Mittelalters* (im arab. Orig.). Kairo.
- AL-MARRAKUSCHI, Abdul Wahid
 1881 المعجب في تلخيص أخبار المغرب – *The History of the Almohades* (im arab. Orig.). Bearbeit von R. DOZY. Second Edition. Leyden.
- ALON, Schlomo
 1995 *Hebrew-Arabic-Hebrew. Dictionary of current Usage*. Jerusalem.
- ANAWATI, George Shahata
 1993 ابن رشد في عصر النهضة – “Ibn Ruschd in der Renaissance” (im arab. Orig.). In: AL-IRAQI, Atef (Hrsg.): *Averroes, Ibn Ruschd. Philosoph Arabe et pionnier du rationalisme. Recherche et Etudes sur sa Vie et sa doctrine philosophique*. Kairo.
- ARKOUN, Mohamed
 1982 *L’humanisme arabe au IV./X. Siècle: Miskawayh, philosophe et historien. Etudes musulmanes. Librairie philosophique*. Paris.
- AUERBACH, Heimann
 1906 *Albalag und seine Übersetzung des Maqasid al-Gazzalis*. Breslau.

AVERROES; IBN RUSCHD, Abu Alwalid Muhammad

1983 فصل المقال فيما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال – *Fasl al-Maqal fima Bayn al-Hekmat wal-Scharia men al-Ittisal* (im arab. Orig.). Bearbeitet und erläutert von Mohammad Amara. Kairo.

DELMEDIGO, Eliya

1992 *Examen de la religion (Behinat ha-Dat). Le testament philosophique du judaïsme à la veille de l'expulsion, suivi de "Épître" de Saül bar Moshé Cohen Ashkénazi et de "Épître" de Joseph Salomon Delmédigo ben Eliya de Crète à Zérah ben Natan le Karaïte de Troki.* Présentation, traduction et notes par Maurice-Ruben HAYOUN. Paris.

DOBBS-WEINSTEIN, Idit

1997 "The maimonidean controversy". In: FRANK, Daniel H. and LEAMANN, Oliver (Eds.): *History of Jewish Philosophy*. London/New York:331–349.

GANNOUCHI, Abdelmajid

1999 ابن رشد وازدواجية الحقيقة – "Ibn Ruschd und die doppelte Wahrheit". In: Arafa MENSIA (Hrsg.): *Actualité d'Averroes. Symposium international* (im arab. Orig.). Vol. I. Tunis:111–132.

GRAETZ, Heinrich

2000 *Volkstümliche Geschichte der Juden. Von der jüdisch-spanischen Zeitepoche bis zur Epoche der Wiedergeburt.* Band II. Köln.

GUTTMANN, Julius

1985 *Die Philosophie des Judentums.* Wiesbaden.

HAYOUN, Maurice-Ruben

1991 *La philosophie médiévale juive.* Paris.

1989 *La philosophie et la théologie de Moïse de Narbonne (1300–1362).* Tübingen.

1986 *Moshe Narboni.* Tübingen.

1996 *Les Lumières de Cordoue à Berlin.* Band I. *Une histoire intellectuelle du judaïsme.* Paris.

HAYOUN, Maurice-Ruben et DE LIBERA, Alain

1991 *Averroès et l'averroïsme.* Paris.

HEINZMANN, Michael

1999 *Delmedigos 'Behinat Ha-Dat'. Die Problematik des Intellekts bei Maimonides, Ibn Ruschd und Delmedigo. Die Gesetze des Denkens und die Prinzipien des jüdischen Glaubens.* Wien.

- KRISTELLER, Paul Oskar
 1976 *Humanismus und Renaissance II. Philosophie Bildung und Kunst.* München.
- LAVY, Jaacov
 1996 *Langenscheidts Taschenwörterbuch der hebräischen und deutschen Sprache. Hebräisch–Deutsch–Hebräisch.* Berlin/München/Wien/Zürich/New York.
- LEAMAN, Oliver
 1988 *Averroes and his Philosophy.* Oxford.
- MÜLLER, Marcus Joseph
 1991 *Philosophie und Theologie von Averroes* (aus dem Arabischen übersetzt). Mit einem Nachwort von Mathias VOLLMER. Weinheim.
- MUNK, Salomon
 1988 *Mélanges de philosophie juive et arabe.* Second tirage. Paris.
- NIEWÖHNER, Friedrich
 1994 “Zum Ursprung der Lehre der doppelten Wahrheit: Eine Koran-Interpretation des Averroes”. In: NIEWÖHNER, Friedrich und STURLESE, Loris (Hrsg.): *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance.* Zürich:23–41.
- RENAN, Ernest
 1997 *Averroès et l’averroïsme.* Paris.
- SCHISCHKOFF, Georgi
 1991 *Philosophisches Wörterbuch.* Stuttgart.
- SCHUBERT, Kurt
 1992 *Die Religion des Judentums.* Leipzig.
- SIMON, Heinrich und Marie
 1999 *Geschichte der jüdischen Philosophie.* Leipzig.
- STEINSCHNEIDER, Moritz
 1964 *Allgemeine Einleitung in die jüdische Literatur des Mittelalters.* Jerusalem.
 1956 *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (ein unveränderter Abdruck der in 1893 im Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus in Berlin erschienenen Ausgabe). Graz.
- TIROSH-ROTHSHIELD, Hava
 1997 “Jewish philosophy on the eve of modernity”. In: FRANK, Daniel H. and LEAMANN, Oliver (Eds.): *History of Jewish Philosophy* (499–573) London/New York.

TOUATI, Charles

1962 “Vérité philosophique et vérité prophétique chez Isaac Albalag. (36-47)”. In: *Revue des Etudes Juives (R.E.J)* – *Historia Judaica*. Vol. CXXXI. (Janvier–Juin). Paris.

1990 *prophètes, talmudistes, philosophes*. Série Patrimoines judaïsme. Paris.

VAJDA, Georges

1960 *Isaac Albalag: Averroïste juif, Traducteur et Annotateur d’Al-Ghazali*. Paris.

1986 *Etudes de théologie et de philosophie arabo-islamiques à l’époque classique*. Edité par D. GIMARET, M. HAYOUN et J. JOLIVET. London.

VON KÜGELGEN, Anke

1994 *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neube-gründung des Rationalismus im Islam*. Leiden/New York/Köln.

1994 “Averroïsten im 20. Jahrhundert. Zur Ibn Ruschd Rezeption in der arabischen Welt”. In: NIEWÖHNER, Friedrich und STURLESE, Loris (Hrsg.): *Averroïsmus im Mittelalter und in der Renaissance*. Zürich: 351–371.