Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 24 (1910)

Artikel: Das Verhältnis von Glaube und Wissen bei Averroës
Autor: Manser, G. M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762097

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: 24.08.2025

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

hat auf den Namen eines Schülers des engelgleichen Lehrers nur der einen Anspruch, der von ebendiesem Geiste beseelt ist. Wen aber dieser Geist beseelt, den wird er täglich und stündlich tiefer einführen in das Verständnis der Schriften des großen Aquinaten, die aus demselben Geiste geboren sind, und ein solcher wird nicht die Erwartungen täuschen, welche die Kirche in ihn setzt. „Ab his enim palaestris", schrieb Leo XIII. am 19. Juni 1886 über das Studium der theologischen Summe, „ab his enim palaestris merito Ecclesia exspectare poterit fortissimos milites ad profligandos errores, ad rem catholicam defendendam."[1]

DAS VERHÄLTNIS VON GLAUBE UND WISSEN BEI AVERROËS.

Von G. M. MANSER O. P.

Die Stellung, welche Averroës zum Koranglauben seines Volkes einnahm, bildet bis auf den heutigen Tag noch ein unaufgeklärtes Rätsel. Wir bilden uns nicht ein, mit dem Folgenden das viel diskutierte geschichtliche Problem allseitig zu klären. Es wird uns genügen, wenn die hier folgenden Ausführungen wenigstens einiges Licht in die schwierige Frage bringen sollten. Es wäre schon sehr viel, wenn es uns gelingen würde, die angeblichen und wirklichen Widersprüche, die Averroës in seiner Stellungnahme zum Koranglauben sich zu Schulden kommen ließ, zu erklären. Damit wäre dann zugleich die Möglichkeit gegeben, die extremen einander schlagenden Urteile der historischen Kritik, welche Averroës bald einseitig verurteilte, bald wieder ebenso einseitig verteidigte, auf das richtige objektiv begründete Maß zurückzuschrauben.

Averroës hatte übrigens in seiner Auffassung von Glaube und Wissen Vorläufer, die teilweise unterschätzt

[1] Breve ad Drm. Fr. Satolli.

wurden. Wir rechnen dazu: die früheren arabischen Philosophen, weiter die ersten Exegeten des Korans. Vielleicht war der Koran selbst, mit seiner überschwänglich bildlichen, stark materialistischen Auffassung des diesseitigen und jenseitigen Lebens, einer der wichtigsten Faktoren, die zu verschiedenen Interpretationen und zu einer Idealisierung seines dogmatischen Lehrinhaltes sowohl Exegeten als auch Philosophen herausforderte. Ein kurzes einleitendes Wort über diese entfernteren Averroës beeinflussenden Faktoren scheint daher schon deßhalb am Platze zu sein, um den großen arabischen Philosophen mit dem Geiste seiner vaterländischen Religion und seinen philosophischen Vorgängern in den richtigen kausalen Zusammenhang zu bringen.

Der Koran.

Das hl. Buch des Islam war bekanntlich nicht von Mohammed selbst verfaßt. Erst sein Nachfolger, der Kalife Abu Beckr, stellte es zusammen aus mündlichen Überlieferungen und zerstreuten Aufzeichnungen der Schreiber des i. J. 636 verstorbenen Propheten und teilte dasselbe in 114 ordnungslos an einander gereihte Kapitel oder „Suren" ein. Dem christl. Abendlande wurde es verhältnismäßig früh zugänglich durch eine lateinische Übersetzung, welche Robertus Retenensis und Hermanus Dalmata im J. 1143 fertiggestellt dem Abte Petrus von Cluny übergaben.[1]

Der Koran ist überwiegend moralisch-praktischen Inhaltes. Neben dem Monotheismus, den Mohammed nicht ohne Seitenhiebe auf die christliche fälschlich erfaßte Trinitätslehre verteidigt,[2] gehören die Weltschöpfung,[3] die Prädestination,[4] die Auferstehung der Toten,[5] das jüngste Gericht,[6] die Lehre der mit grellen Farben unermüdlich immer wieder geschilderten ewigen Höllenqualen,[7] samt der ewigen individuellen Belohnung im

[1] F. Wüstenfeld. Die Übersetzungen arabischer Werke. Göttingen. 1877. S. 44.

[2] Der Koran. Aus dem Arabischen wortgetreu neu übersetzt von Dr. L. Allmann. Leipzip. 1877. Sur. 5. S. 86; Sur. 9. S. 149.

[3] Sur. 2. 3. 6. 7. 10. 11. 13. 14. 16. 19. 30. 31. 32. 35. 86. 87.

[4] Sur. 17. 22.

[5] Sur. 3. 6. 7. 10. 11. 16. 17. 22. 36. 37. 50. 75. 79. 80. 86.

[6] Sur. 2. 6. 14. 16. 17. 20. 23. 36. 45. 50. 54. 56. 74. 78.

[7] Sur. 2. 3. 5. 7. 8. 9. 10. 11. 13. 14. 17. 18. 25. 39. 56. 67. 85. 88.

Himmel[1] zu den wichtigsten Glaubenslehren. Das Dogma der Dogmen aber bildet der göttliche Ursprung des Korans, den kein Mensch erdichtet, noch erdichten konnte, den der Geist Gottes selbst gegeben,[2] der die einzig wahre Religion enthält[3] und dessen Glaubensverbindlichkeit der Prophet beim Beginne fast jeder Sure unter Androhung des ewigen Höllenfeuers einschärft. Mit der Aufzählung der genannten Glaubenslehren, die wir im Hinblicke auf die später zubehandelnden Philosophen speziell hervorhoben, haben wir den eigentlich dogmatischen Gehalt des Korans beinahe erschöpft.

Man hat die Koranreligion verschieden beurteilt. Eines aber wird man ihr immer zugestehen müssen: sie war in ihrer Art sehr **volkstümlich**, wie geschaffen für die großen Volksmassen, auf die sie denn auch, wie die Geschichte bestätigt, einen faszinierenden Einfluß ausübte. Volkstümlich ist die lebendige, kernige, bildliche Darstellung der Koranlehren; volkstümlich sind viele einfache, weise, dem gesunden Volkssinn zusagende Sitten und Rechtsvorschriften, — die der Prophet übrigens zum größten Teil aus der Hl. Schrift der Juden und anderen alt religiösen Dokumenten herübergenommen hatte. Auch an einem milden, viel auf die Barmherzigkeit Gottes hinweisenden Zuge fehlte es nicht. Daneben enthält das hl. Buch eine Reihe von Doktrinen und Gesetzen, die den Leidenschaften der „großen Masse" für das diesseitige und jenseitige Leben so vortrefflich zugeschnitten waren, — z. B. Vielweiberei, Ehescheidungen[4] —, daß die nebenbei überall wieder hineinverflochtenen Drohungen mit den göttlichen Strafgerichten schließlich leicht verschmerzt wurden, zumal es ja doch nicht allzu schwer war, denselben zu entgehen. Übrigens liebt das gewöhnliche Volk die scharfe, autoritätsvoll verkündete Sanktion seiner Gesetze und es fühlt instinktiv selbst, daß die großen Massen doch zuletzt allein nur durch eine gewisse Strenge gezügelt werden können. — Die Koranreligion war mit einem Worte eine: „Religion der Massen".

---

[1] Sur. 3. 4. 5. 7. 9. 11. 25. 30. 36. 39. 44. 56. 69. 93. 95.

[2] Sur. 2. 3. 8. 10. 11. 15. 16. 17. 20. 21. 25. 26. 27. 32. 34. 36. 46. 74.

[3] Sur. 9. S. 149; Sur, 21. S. 275. Sur. 48. S. 445.

[4] Sur. 4. 33. 65.

Weniger entsprach sie vielleicht den Wünschen und Bedürfnissen des **höheren** eigentlich rationellen Menschen. Der Glaube ist für diesen immer ein bedeutendes Geistesopfer, das er nur dann willig bringen wird, falls ihm durch denselben entsprechend höhere Lebensauffassungen gegeben und höhere, seinem eigenen Geiste entsprechende Glücksgüter in Aussicht gestellt werden. Hier versagte der im Literalsinne aufgefaßte Koran völlig. Schon für dieses irdische Leben bot er dem höher denkenden und wollenden Menschen keinen wirklich idealen Halt und Gehalt; überall tritt das Sinnliche und Materielle in den Vordergrund; die ewigen körperlichen Höllenstrafen vermag er nicht zuletzt auf eine höhere geistige Pein als Quelle aller übrigen Peinen zurückzuführen, wie die Logik des geistig-körperlichen Menschen es verlangte; noch weniger konnte seine jenseitige Glückseligkeitslehre befriedigen. Eine ewige Seligkeit, die schließlich in nichts weiterem besteht als im friedlichen Aufenthalte an immer fließenden Wassern, bei dornenlosen Lotusbäumen, im Genusse nicht beschwerender Weine und in der Vereinigung der beiden Geschlechter,[1] eine religiöse Weltanschauung, welche die Auferstehung des Fleisches nur dazu bestimmt zu haben scheint, damit das irdische Sinnenleben jenseits ohne Sorgen und Folgen fortgesetzt werden kann,[2] vermochte den höheren Menschen unmöglich zu befriedigen. Vielleicht hat Mohammed diese große Lücke seiner Lebensanschauung selbst schon gefühlt, als er seine Auferstehungslehre und die Göttlichkeit seiner Sendung gegen mehrfache Widersacher zu verteidigen hatte.[3] Viel fühlbarer aber mußte diese gewaltige Lücke erst noch werden in einer Zeit, wo ein Aristoteles und ein Plotin, dessen idealer Flug einstens den großen Aurelius Augustinus aus dem Schlummer des Materialismus aufgerüttelt hatte,[4] ihren intellektualistischen Einfluß auf die arabischen Geister geltend machten. Welch ein unermeßlicher Abstand zwischen der sinnlich-materiellen Auffassung des Menschen im Koran

[1] Sur. 9. S. 154; Sur. 44. S. 429.

[2] Sur. 56. S. 468.

[3] Seine Auferstehungslehre verteidigt Mohammed gegen ganz bestimmte Gegner in: Sur. 16. S. 216; Sur. 22. S. 277—78; die Göttlichkeit des Korans war ebenfalls von ganz bestimmten Gegnern bekämpft, wie aus Sur. 16. S. 225; Sur. 22. S. 277 hervorgeht.

[4] Contr. Acad. II. c. 2; Confess. VII. 22.

und jener des Stagiriten, der schon den höchsten Grad irdischen menschlichen Glückes in die vollkommenste geistige Denktätigkeit setzte,[1] oder jener Plotins, der das höchste diesseitige und jenseitige Glück in die geistige intuitive Vereinigung des menschlichen *νοῦς* mit dem Göttlichen verlegte.[2]

Die Koranreligion kann wohl eine Religion der niedrigen Massen genannt werden. Für den höheren denkenden Menschen versagte sie. Sie bot ihm zuwenig und verlangte daher von ihm zuviel! Sie ist ein historischer Beweis, daß es nicht so leicht ist, eine Religion für den ganzen Menschen zu stiften.

Die Koreanexegese der religiösen Sekten.

Das Gesagte erhält bereits eine wertvolle Bestätigung in der Koranexegese der arabischen religiösen Sekten, die wir hier allerdings nur sehr skizzenhaft berücksichtigen können.

Aus dem chaotischen Wirrwarr verschiedener Koranauffassungen bei den zahllosen religiösen Sekten dürfen wir vielleicht drei als herrschende und wesentlich verschiedene herausheben: eine traditionalistisch-antidialektische, eine dialektisch-rationalistische und endlich eine dialektisch-orthodoxe.

a) Die fabelhaften politischen Triumphe, welche der Islam im ersten Jahrhundert nach dem Tode des Propheten unter der Losung „Koran oder Tod“ in Arabien, Persien, Indien, Ägypten, Kleinasien, Afrika, Sizilien und Spanien davongetragen, bis ihn Karl Martel bei Poitiers i. J. 732 zurückwarf, verliehen dem Religionsstifter und seiner Offenbarung ein unbeschreibliches Ansehen. Der Koran war damals unbeanstandet die Quelle des ganzen religiös-sittlichen Denkens der Sarazenen. Wo derselbe unklar erschien, interpretierte man ihn nach der Sunna Mohammeds d. h. der Überlieferung der Genossen des Propheten, später nach der Idschma, der Übereinstimmung der einflußreicheren die Tradition fortsetzenden Väter der Gemeinde. Eigene oder gar neue Ansichten übten keinen

[1] Ethic. ad. Nic. l. X. c. 7. u. 8.

[2] Vita Plotini des Porphirius c. 18; Enn. V. l. III. c. 4; Enn. VI. l. IX. c. 10. u. 11.

Einfluß aus. Die Koraninterpretation war streng traditionalistisch. Auch später gab es wieder Vertreter dieser Richtung, aber Algazel ausgenommen ohne größeren Einfluß.

b) Kaum ruhte das Schwert der fanatischen Eroberungszüge und hatte der Menschengeist Zeit gehabt, sich selbst bewußt zu werden, schossen die Sekten und Häresien wie Pilze empor. Die von Wâcel ben-Athâ († c. 748) gegründete Dissidentenschule der hievon benannten Mutaziliten, welche auch Lehren früherer Häretiker, speziell jener der „Kadriten" aufnahm, gelangte zu großem Ansehen. Als Verfechter der absoluten Einheit Gottes, der Weltschöpfung und Auferstehungslehre standen sie zwar auf dem Boden des Korans. Aber der Kampf gegen die Prädestination und mehr noch die beiden Thesen: „der Koran ist nicht ewig-göttlichen Ursprungs" und „jede zum Heil notwendige Wahrheit kann auch durch die Vernunft ohne Koran erkannt werden" war ein Angriff auf das Grunddogma des Islams und trug den Stempel des Rationalismus offenkundig genug an sich. De Boer hat auch mit Recht bemerkt, daß die Tendenz: vom Glauben zu einer reinen Vernunftreligion vorzudringen,[1] schon bei diesen Dissidenten sich ankündigt, trotzdem sie natürlich vorgeben, den wahren Glauben zu verteidigen. Die merkwürdig materialistischen Auffassungen des Prophetenbuches trieben selbst dazu.

c) Auch die sogenannten orthodoxen arabischen Theologen, besser bekannt unter dem historisch mehrdeutigen Namen: Mutakallimun, denen später auch die einflußreichen „Aschariten" sich anschlossen, gingen weit über den doktrinären Lehrinhalt des Korans hinaus. Älter als die arabische Philosophie und ihre zeitgenössischen Gegner zugleich waren sie dem dialektischen Wissen nicht abhold, setzten dem aristotelisch-platonischen Hylomorphismus sogar einen merkwürdigen philosophischen Atomismus, der sie bis zur Leugnung der Dingnaturen und des Naturgesetzes trieb, entgegen, waren aber bestrebt, das Wissen dem Glauben unterzuordnen, wodurch sie zwischen Traditionalisten und Rationalisten eine Mittelstellung einnehmen.

[1] Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart. 1901. S. 49. Über die Mutaziliten vergl. auch: S. Munk. Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris. 1858. S. 311 ff. Schmoelders. Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes. Paris. 1842. S. 170 ff.

Schon der Umstand ist für uns bedeutungsvoll, daß sie den „Philosophen“ ihre eigene Philosophie entgegenstellten. Wenn wir aber den Ausführungen des Moses Maimonides in seinem „Führer der Irrenden“ Glauben schenken dürfen, lehnten die orthodoxen Theologen nicht bloß gewisse Anthropomorphismen des Korans ab, sondern sie anerkannten die Menschenvernunft als eine zweite eigene Erkenntnisquelle auf religiös-sittlichem Gebiete, mehr noch: sie machten ganz ernstliche Versuche, die im Koran selbst enthaltenen Dogmen, — speziell das Dasein Gottes, seine Geistigkeit, Weltschöpfung und Vorsehung —, **philosophisch** zu beweisen, ein Vorgehen, das jedenfalls weit über die Intentionen des Propheten und den Sinn und Geist seiner Offenbarung hinausging.[1]

Somit sind die orthodoxen Theologen ein weiterer historischer Beleg dafür, wie wenig der Koran, so, wie er gegeben und ursprünglich vom Propheten intendiert war, dem höheren, idealen, rationellen Menschen gerecht zu werden imstande war.

Die arabischen Philosophen vor Averroës.

Den gleichen Beweis werden auch die arabischen Philosophen vor Averroës leisten.

Viel zu häufig hat man Averroës von seinen philosophischen Vorgängern losgetrennt und isoliert beurteilt. Das ist der Fall nicht bloß in bezug auf seine Stellung zum Koranglauben, sondern auch hinsichtlich anderer grundlegender Doktrinen. Wir erwähnen hier noch speziell seine Lehre vom Intellectus agens universalis. Zuweilen redet man über diese averröistische Theorie, wie wenn Ibn Roschd der erste oder gar einzige arabische Philosoph gewesen wäre, der diese berühmte Theorie vorgetragen hätte. Wir finden sie schon bei **Al Kindî** († c. 870).[2] Und es muß das hier um so entschiedener hervorgehoben werden, da die Lehre vom Intellectus agens universalis eine wesentliche Rolle spielt in der Religionslehre der arabischen Philosophen. Schon **Alâfrâbi** († 950) hält die Koranlehre nach ihrem bildlich-literalen Sinn nur für

[1] Hierüber: Moritz Guttmann. Das religionsphilosophische System der Mutakallimûn nach den Berichten des Maimonides. Leipz. 1885. S. Munk. Mél. S. 320 ff. De Boer. das. S. 42. ff.

[2] S. Munk. S. 339 ff. De Boer. S. 90. ff.

das Volk bestimmt. Der Philosoph schreitet vom materiellen Sinn zum höheren geistigen Sinn, den er schließlich in der möglichst innigen Vereinigung mit dem Intellectus agens separatus am vollkommensten erfaßt. In dieser innigen Vereinigung wird der Forscher zum „Propheten".[1] — Der in der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts gegründete pythagoreisierende Bund der: **„lautern Brüder"** vertritt wesentlich die gleichen Religionsprinzipien. Dem grobsinnlichen Buchstaben nach ist der Koran nur die Religion des gemeinen Mannes, eine Medizin für schwache kranke Seelen. Der starke Geist aber ringt sich zum höheren geistigen Sinne durch, schreitet über Zoroaster, Jesus, Mohammed und Ali d. h. die positiven Religionen hinweg und gelangt zu einer reineren Vernunftreligion, deren höchste Erkenntnisstufe in der göttlichen Erleuchtung besteht. Hier erfaßt der Mensch die reine Wahrheit. Hier gibt es keinen zürnenden Gott, keine Hölle, keine Auferstehung im buchstäblichen Sinne, kein letztes Gericht.[2]

Avicenna (980—1037); der größte Vertreter der arabisch-orientalischen Schule, beteuert, daß zwischen Koran und Philosophie kein Widerspruch ist, verweist es jenen Philosophen bitter, die den Glauben verließen, schärft ihnen ein, daß nicht die Tiefe ihrer Wissenschaft dazu sie geführt, sondern die eigene Bosheit.[3] Auch ihm ist aber der Koranglaube in seinem bildlich-literalen Sinn nur für das Volk bestimmt. Sache der Philosophie ist es, den Glauben zu erklären und zu beweisen.[4] Es kann etwas nach dem Glauben wahr und nach der Philosophie falsch sein. Die gleiche Auferstehung des Fleisches, welche für das Volk einen verpflichtender Glaubensartikel bildet, ist für den Philosophen unannehmbar sogar widersinnig.[5] Keiner der

---

[1] S. Munk. Mél. S. 345—346. De Boer. Gesch. d. Phil. i. Isl. S. 106 ff.

[2] De Boer. das. 76—90. S. Munk. Mél. 329—30.

[3] „Manifestum est, quod non est aliqua scientiarum, quae comprehendat illa, quae fidei seu legibus divinis adversantur seu repugnant. Et licet quidam sapientes seu philosophi nominentur, qui postea a via fidei et legis divinae egrediuntur, tamen ipsi quidem errant et peccant ex seipsis, et ex defectu et malitia ipsorum et non ex ipsa scientia causante illud." De divisionibus scientiarum, fol. 145. Venet. 1546. Wesentlich dasselbe in der Metaphys. übersetzt v. M. Horten. Leipz. 1909. S. 658.

[4] De Definitionibus et quaesitis, fol. 138. Horten. Die Metaphysik Avicennas. S. 664—665. De Anima c. 5.

[5] De Almahad (immortalitate) c. 3. „Et hoc totum, quod diximus de Mahad, quod Mahad soli animae conveniat, est dictum sec. discursum

arabischen Philosophen hat unseres Wissens die später berühmt gewordene: „duplex veritas“ so offen gelehrt wie Ibn Sîna. In echt plotinischer Art erklärt er den Erkenntnisursprung. Schon die gewöhnliche philosophische Erkenntnis verdanken wir der niedrigsten aus verschiedenen Sphärenintelligenzen, dem Intellectus agens separatus, von welchem die Geistesformen (Ideen), die er selbst vom göttlichen νοῦς erhielt, in den Menschengeist abfließen veranlaßt durch die entsprechenden Phantasiebilder, die vorher erworben sein müssen.[1] Gott kann aber in außerordentlichem Falle einen heiligmäßigen Mann unmittelbar, ohne vorausgesetzte Phantasiebilder, erleuchten und ihm durch den Intellectus agens die Geistesbilder verleihen.[2] Geschieht das, dann wird der Mensch zum „Propheten“, „Apostel“, sogar zum „Wundertäter“.[3] In dieser unmittelbaren Vereinigung des Menschengeistes mit dem Intellectus agens separatus besteht bei Avicenna die höchste Stufe der religiösen Erkenntnis. — Hervorheben wollen wir hier auch noch, daß Avicenna trotz der Annahme des Intellectus agens universalis dennoch die Geistigkeit des individuellen menschlichen Verstandes entschieden festhielt und verteidigte.[4] Nicht alle Anhänger eines Intellectus agens separatus sind also eo ipso auch Gegner der persönlichen menschlichen Unsterblichkeit.

Avicennas Werke wurden mit jenen der „lautern Brüder“ als häretische i. J. 1150 in Bagdad verbrannt. In **Algazel** (1058—1111) erstand der arab. Philosophie ein Gegner, der wenigstens dialektisch sich mit jedermann messen konnte. In seiner Destructio philosophiae greift er 20 Grundthesen der Philosophie mit großer dialektischer Schärfe an.[5] Ihm ist die Philosophie der Ruin des

---

rationis vel sec. intellectum purum. Secundum vero discursum permixtum cum eis, quae ad fidem pertinent et secundum revelationes legum divinas veras et credendas oportet affirmare, Mahad attribui corpori et animae simul et credere ipsum futurum esse.“

[1] De Anima. c. 10; ib. c. 8. vgl. auch Horten. Metaph. S. 634.

[2] De Anima c. 8. Aphoris. de Anima. (ed. Venet.) 33.

[3] De Anima. c. 8. Aphoris. de Anima. 45.

[4] Sowohl für die Geistigkeit als auch Unsterblichkeit der individuellen Menschenseele führt er verschiedene Argumente an: De Almahad. c. 5; De Anima. c. 9; Aphorismi de Anima. 44; dazu vgl. Munk. Mél. S. 365; Avicenne par le Baron Carra de Vaux. Paris. 1900. S. 233.

[5] Vgl. Munk. Mél. 376—78. Boer. Gesch. d. Ph. i. Isl. 142. Gazali par le Baron Carra de Vaux. Paris. 1902. S. 61.

Glaubens. Nicht das Wissen rettet den Menschen, sondern der Glaube verbunden mit der gerechten Tat, der Reue und Abtötung. Dadurch gelangt er zur mystischen unio mit Gott, dem höchsten Ziele.[1] Mit dieser mystischen Selbstvergottung, die er dem Sufismus entnommen hatte, ging allerdings auch er weit über die Glückseligkeitslehre des Korans hinaus.

Unterdessen war in Spanien eine zweite arabische philosophische Schule entstanden, die sich zum Ziele setzte, die Philosophie gegen die Angriffe Algazels zu rehabilitieren. Die Ansichten ihrer Vertreter, eines **Avempace** (Ibn Baddscha † 1138), den ein Zeitgenosse die „calamitas religionis" genannt,[2] eines **Abubacer** (Ibn Tophail 1100—1185), über das Verhältnis von Glaube und Wissen decken sich wesentlich mit den Früheren. Letzterer, ein Zeitgenosse und Freund des Averroës, will uns in seinem „Philosophus autodidactus" — nebenbei gesagt eine richtige Antizipation des Naturmenschen v. J. J. Rousseau — dartun, wie ein sich völlig selbst überlassener, von jeder Gesellschaft abgesonderter Mensch stufenweise mittelst der Philosophie ohne Koran bis zur Vereinigung mit dem Intellectus agens div. sich emporschwingt und damit in höherem Maße dieselbe Wahrheit erkennt, die der Koran bildlich und volkstümlich und daher unvollkommener ebenfalls lehrt. Damit will er zugleich beweisen, daß Koranglaube und Philosophie einander nicht widersprechen, sondern zwei Formen ein und derselben Wahrheit sind, die eine für das Volk, die andere für den höheren Menschen.[3]

Aus diesem kurzen geschichtlichen Überblick von dem Verhältnis zwischen Glaube und Philosophie bei den voraverröistischen Philosophen ergibt sich folgendes Gesamtbild: Die arabischen Philosophen sind keine prinzipiellen Gegner des Koranglaubens. Guttmanns Behauptung, als wären sie insgesamt bestrebt gewesen, Philosophie und Koranglaube in Harmonie zu bringen,[4] ist historisch nachweisbar. Aber eines war ihnen allen sofort klar: die Koranlehre, literal genommen, kann nur für das gewöhnliche Volk, nur als **Volksreligion** betrachtet werden. Hier liegt

[1] Schmöelders. Essai. S. 20 ff.; dass. 32 ff. Stöckl. Mittel. II. 210—13 Munk. Mél. 368. Carra de Vaux. l. c. S. 94.

[2] Munk. Mél. S. 385—390.

[3] Munk. Mél 413. ff. Böer. 162 ff.

[4] Das religionsphilos. System der Mutakallimûn. S. 6.

der erste Grundgedanke der arabischen Philosophie in ihrer Stellung zum Koran. Ein zweiter folgt aus diesem: soll die Koranreligion den Bedürfnissen des höheren forschenden Menschen entsprechen, muß sie durch die Vernunft **vergeistigt** werden, eine Aufgabe, welche eben der Philosophie übertragen wird, und die auf ihrer höchsten Stufe nach der Auffassung der arabischen Philosophie in der möglichst vollkommenen Vereinigung des Menschen mit einem höheren Sphärengeist, dem Intellectus agens separatus, ihren Abschluß findet. Damit war auch schon ein drittes wichtiges Moment gegeben: die vom göttlichen Geiste erleuchtete **Menschenvernunft** ist neben und außer dem Koran eine 2. Quelle religiösen Erkennens, faktisch sogar höheren Ranges als der Koran selbst, der nur das gewöhnliche Volk verpflichtete, während der Gelehrte, weder durch eine Tradition noch ein kirchliches Lehramt gebunden, den höheren Sinn zu suchen und festzuhalten hatte. Begreiflicherweise war unter solchen Umständen, zumal bei der stark materialistischen Lebensauffassung des Korans, der Fortgang vom bildlich-literalen Sinn zum höheren geistigen Sinn in den wenigsten Fällen eine bloße Vertiefung ein und derselben Wahrheit, sondern zumeist eine eigentliche Wahrheitsveränderung. Zur ersten bildlichen Wahrheit, die nur für das Volk galt, trat eine 2. ganz neue, jene die der Philosoph festzuhalten hatte, sodaß das gläubige Volk einerseits, und der Gelehrte andererseits in ein und demselben Korandogma zwei ganz verschiedene Wahrheiten bekannten. Hierin liegt ein viertes Moment der arabischen Religionsphilosophie die **doppelte Wahrheit**, die zwar nicht von allen mit derselben Freimütigkeit ausgesprochen wird wie von Ibn Sîna, die aber im Grunde genommen doch ganz logisch und natürlich aus den gegebenen Voraussetzungen sich ergab.

Aber, welche Stellung nahm Averroës zum Koran ein? Wir werden unschwer erkennen, daß die soeben entwickelten Grundprinzipien der früheren arabischen Religionsphilosophie so ziemlich genau die Basis bilden für seine Auffassung von Glaube und Wissen.

(Fortsetzung folgt.)