

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 23 (1909)

Artikel: Die göttliche Erkenntnis der Einzelndinge und die Vorsehung bei Averroës
Autor: Manser, P. G.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762049>

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: 23.07.2025

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





MICHAEL · GLOSSNER · THEOLOGVS

ANTISTES · VRBANVS

ECCLESIAE · CATHEDRALIS · TIRASPOLIEN · CANONICVS · AD · HON.

EQVES · CAES · RUSS · ORDINVM

S · STANISLAI · CL · II · S · ANNAE · CL · III

CRVCE · PECTORALI · NICOLAI · IMP · INSIGNITVS

QVEM · PIVS · X · LAVDIBVS · EXTVLIT · SVMMIS

QVOD · IN · AMPLISSIMIS · ECCLESIASTICI · MINISTERII · OFFICIIS

SCITE · GNAVITERQUE · EXPLENDIS

IVGITER · EXHIBVIT · PIETATIS · ERVDITIONIS · PRUDENTIAE · CONSILII

AC · PROVEHENDAE · CATHOLICAE · FIDEI · ZELI · TESTIMONIA

VERVS · ET · GERMANVS · CATHOLICAE · VERITATIS · DOCTOR

QVI · CAELESTI · PHILOSOPHIAE · NIHIL · PRAEPOSVIT

NEQVE · HOMINIS · CVIVSPIAM · AUCTORITATEM

NEQVE · AMOREM · NEQVE · INGENIVM · NEQVE · ELOQVENTIAM

NON · SOLVM · PROVECTOS · INSTRVXIT · SED · ETIAM · TIRONES · ERVDIVIT

IVRA · ECCLESIAE · PONTIFICISQVE · ROMANI · TVTATVS

SAPIENTIAM · SVBTILISSIMAM · D · THOMAE · AQVINATIS

QVEM · DVCEM · DOMINVM · MAGISTRVM · HABEBAT

STRENVE · DEFENDIT · CVSTODIVIT · PROMOVIT

PHILOSOPHIAM · RECENTIORVM · RECENSIVIT · AESTIMATOR · ACERRIMVS

LIBRIS · GRAVISSIMIS · STILO · CONCINNO · ARGVTA · FIRMAQVE · SENTENTIA · CONSCRIPTIS

DE · STATV · ANNALIUM · NOSTROVM · QVIBVS · OPVS · POSTVMVM · INSERITVR

PER · QVINQVE · FERE · LVSTRA · OPTIME · MERITVS

SACERDOS · INTEGERRIMVS

SPRETIS · MORTALIVM · VICIBVS

ARDVA · PENNIS · ASTRA · SECVTVS

AEQVAM · REBVS · IN · ASPERIS · SERVAVIT · MENTEM

EXANTLATVS · LABORIBVS

OBIIT · MONACHII · III · NON · APRIL · A · MCMIX

ANNOS · NATVS · LXXI · M · VI · D · XVI

PACEM · CHRISTI · EXPOSCVNT

SOCII · MOERENTES

INSIGNI · GERMANORVM · MAGISTRO



DIE GÖTTLICHE ERKENNTNIS DER EINZELNDINGE UND DIE VORSEHUNG BEI AVERROËS.

VON P. G. MANSER O. P.



Ibn Roschd (1126—1198), den die Lateiner Averroës nannten, ist eine der markantesten Gestalten der mittelalterlich-arabischen Philosophen. Munk hält ihn für den Größten.¹ Jedenfalls kann ihm von den sarazenischen Philosophen in Spanien keiner an die Seite gestellt werden. Unter den früheren arabischen Forschern, welche der orientalischen Gruppe angehören, übertraf ihn vielleicht Ibn Sîna (980—1037) an Universalität des Wissens und der skeptische dialektisch gewandte Algazel (1058—1111) durch eine gewisse Originalität. An Denkschärfe aber und methodischer Strenge wurde er sicherlich von keinem übertroffen.

Das christliche Abendland hat keinen arabischen Philosophen verschiedener beurteilt und wohl auch verurteilt als Ibn Roschd. Seine Stellung zum Koranglauben, sein Verhältnis zu Aristoteles sind mit so vielen anderen Fragen auch heute noch größten Teils unabgeklärte Probleme. Die Grundsätze, welche er über Glauben und Wissen aufstellte, luden auf sein Haupt nicht bloß den ganzen fanatischen Haß seiner Glaubensbrüder samt fürstlicher Ungnade und Verbannung, sondern auch den Fluch des christlichen Mittelalters. Sein vielleicht mildester und rücksichtsvollster mittelalterlicher Kritiker, der ruhige Thomas von Aquin, nennt ihn dennoch einen „depravator“, einen „Entsteller“ der peripatetischen Philosophie.² Scotus und andere führen noch eine weit herbere Sprache. Noch E. Renan wies auf den großen Lehrunterschied zwischen dem

¹ Mélanges de Philosophie juive et arabe. 2ième livraison. Paris 1859, p. 418.

² „qui non tam fuit Peripateticus, quam Peripateticae philosophiae depravator.“ De Unitate Intellectus c. IV.

Stagiriten und dem Sarazenen hin,¹ während Mandonnet in dem letzteren einen im allgemeinen treuen Erklärer des ersteren erblickt.²

Die Zukunft wird bei noch tieferem Eindringen in die Werke unseres Philosophen und bei einer noch schärferen Unterscheidung zwischen Averroës und Averroismus vielleicht manches bereits gefällte Urteil wieder modifizieren, vermutlich nicht in allen Fällen zuungunsten des berühmten Kommentators. Wir denken hierbei vor allem an eine schwere Anschuldigung, die gegen ihn — unserer Ansicht nach unberechtigterweise — bis auf den heutigen Tag vorgebracht wird:

Die Leugnung der göttlichen Kenntnis der Einzelndinge und der göttlichen Vorsehung für dieselben.

Irren wir nicht, so hat Averroës gegen diesen Vorwurf bis dato keinen Verteidiger gefunden. Wie häufig anderswo, so hatte auch hier die merkwürdige Übereinstimmung der Historiker die blendende und verblendende Wirkung, daß man an der Richtigkeit des Vorwurfes kaum je gezweifelt hat. Ein Zweifel hierüber schien übrigens um so unbegründeter, da schwerwiegende Gründe für die Behauptung: Averroës hätte die göttliche Kenntnis der Einzelndinge und damit die Vorsehung selbst geleugnet, zu sprechen schienen, Gründe, welche wir hier der Klarheit halber auf drei Quellen zurückführen: solche, die den philosophischen Grundprinzipien des Averroës entnommen sind; andere, welche Teilstücke seiner ausdrücklichen Lehre über das Wissen und die Vorsehung Gottes bilden; endlich solche, die sich auf äußere historische Zeugnisse stützen.

1. Keine These hat Averroës mit solcher Entschiedenheit sowohl gegen die Christen als die sarazenischen Theologen die sog. Mutakallimûn verfochten, wie die ewig unerschaffene Welt.³ Die Leugnung der Welterschöpfung ist bei ihm ein philosophisches Grunddogma. Mit ihr ist aber — so schließt man weiter — die Leugnung der gött-

¹ „Si l'on compare la doctrine contenue dans les écrits d'Ibn-Roschd avec celle d'Aristote, on reconnaît du premier coup les graves alterations qu'a subies le péripatétisme entre ces deux termes extrêmes“ (Averroës et l'Averroïsme, par Ernest Renan, Paris 1867, p. 91).

² „nous pensons aussi, qu'Averroës est généralement entré dans l'intelligence des doctrines du Philosophe“ (Siger de Brabant, Fribourg 1899, p. 172).

³ Renan, das. S. 109.

lichen Vorsehung als notwendige Folgerung gegeben, denn, sagt Stöckl, „ist Gott nicht Schöpfer der Welt, steht vielmehr diese Gott als ein anderes gegenüber, über welches er keine andere Gewalt hat, als daß er ihr bewegendes Prinzip ist, so kann von einer Fürsorge Gottes für die besonderen Dinge der Welt gar nicht mehr die Rede sein“.¹ Vor Stöckl hatte schon Renan, der leider einen viel zu großen Einfluß auf die Beurteilung des Averroës ausgeübt hat, auf den notwendigen Zusammenhang zwischen Welterschöpfung und Vorsehung einerseits, und Weltewigkeit und Leugnung der Vorsehung anderseits hingewiesen.² Demnach hätten wir die Leugnung des göttlichen Wissens der Einzelndinge und der Vorsehung bei Averroës als eine notwendige fast wie selbstverständliche Schlußfolgerung seiner ewig-unerschaffenen Welt zu betrachten. So bestechlich derartige Beweisführungen an sich sind, ebenso gefährlich sind sie auf historischem Gebiete, wo es sich schließlich gar nicht darum handelt: ob etwas notwendig aus einem anderen folge, sondern ob es tatsächlich gefolgert wurde.

2. Aber dieses etwas stark aprioristisch gefärbte Argument erhält einen scheinbar sehr realen Untergrund in verschiedenen ausdrücklichen Äußerungen über die göttliche Kenntnis der Einzelndinge und die Vorsehung bei Averroës. Sätze wie die folgenden: Gott erkennt nur sich selbst, was unter ihm steht, erkennt er nicht, wie es wirklich ist, — er erkennt nur die allgemeinen Gesetze des Universums und kümmert sich daher nur um die Spezies, nicht die Individuen; — würde er das veränderliche Einzelne kennen, so gäbe es bei ihm Neuerungen, — seine Erkenntnis ist weder die Erkenntnis des Allgemeinen noch des Individuellen der Einzelndinge, — würde sich die göttliche Vorsehung auf das Einzelne und Individuelle beziehen, so wäre er auch Urheber

¹ Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. II., S. 109.

² „La philosophie n'a jamais proposé que deux hypothèses pour expliquer le système de l'univers: — d'un côté, Dieu libre, personnel, . . . providence; causalité de l'univers transportée en Dieu — d'un autre côté, matière éternelle, évolution du germe par sa force latente, Dieu indéterminé; lois, nature, nécessité, raison La philosophie arabe et en particulier celle d'Ibn-Roschd se classe de la manière la plus décidée dans la seconde de ces catégories“ (Averroës et l'Averroïsme, p. 108).

der Übel,¹ — solche und ähnliche Sätze, welche Stöckl und Renan aus den Werken des Averroës selbst ausgezogen haben, leugnen doch offenbar sowohl die göttliche Kenntnis der Einzelndinge als auch die Vorsehung. Hinzufügen wollen wir noch, daß schon Augustinus Niphus († 1546), dessen Erklärungen der 1560 in Venedig publizierten lateinischen Übersetzung beigelegt wurden, mehrere von diesen Schwierigkeiten aus Averroës zitierte.²

3. Zu all dem bereits Gesagten kommt noch ein äußeres historisches Zeugnis hinzu, dessen bedeutende Tragweite jedermann einleuchtet. Die beiden Sätze: „Gott erkennt die Einzelndinge nicht“, und „die menschlichen Handlungen sind der göttlichen Vorsehung nicht unterworfen“, gehörten schon im 13. Jahrhundert zu dem Grundstocke des lateinischen Averroismus. Sie befinden sich unter anderen averroistischen Thesen, welche Stephan Tempier, Bischof von Paris, 1270 verurteilte.³ Sie wurden auch von dem Führer der damaligen Averroisten Siger von Brabant verfochten.⁴ Endlich werden sie in dem sicher vor 1274 verfaßten Werke⁵: *De erroribus Philosophorum*, das Renan⁶ und Denifle⁷ dem Aegidius Romanus zuschrieben, während neuestens Mandonnet es einem spanischen Dominikaner zuerteilt,⁸ ausdrücklich dem Averroës zugeschrieben.⁹

Alles das macht es uns nicht allein begreiflich, warum die beiden Thesen bisanhin anstandslos dem Averroës zugeschrieben wurden, sondern läßt es sogar auf den ersten

¹ Stöckl, ebend. S. 105—108. Renan, p. 114. Die erwähnten Sätze sind vorzüglich aus *Destr. Destr. disp.* IX. u. XIII. u. aus dem *Comment. über das 12. B. der Met.* geschöpft. Wir gehen vorläufig auf die Quellen nicht näher ein, da wir uns nachher eingehender damit zu beschäftigen haben.

² Vgl. *Destr. Destr. disput.* XIII. pag. 294.

³ Mandonnet, *Siger de Brabant.* 1899. p. 128—129.

⁴ Ebenda S. 178—179.

⁵ Mandonnet, *Siger de Brabant.* Louvain 1908. p. XVIII.

⁶ Averroës et l'averroïsme, p. 252.

⁷ *Chart. Univ. Paris I.* p. 556. *Mand. das.* XXIII.

⁸ Ebenda S. XXVIII.

⁹ Mandonnet hat soeben in der 2. Edition des Siger von Brabant den Traktat *de erroribus Philosophorum* neu ediert. Dasselbst lauten die beiden Thesen also: „*Ulterius erravit dicens, Deum non cognoscere particularia, quia sunt infinita . . .*“ (*Siger de Brab.* 1908, p. 9). „*Ulterius erravit in dicto XII^o, dicens Deum non sollicitari nec habere curam sive providentiam individuorum hic inferius existentium, adducens pro ratione, quia hoc non est conveniens divinae bonitati*“ (ib.).

Blick als aussichtslos erscheinen, diese Zugehörigkeit zu bestreiten.

Dennoch konnten wir uns bisher nie überzeugen, weder daß Averroës die göttliche Erkenntnis der Einzelndinge, noch die Vorsehung geleugnet hat. Wir sind sogar der festen Überzeugung, daß er beides und zwar in den verschiedenen Werken wesentlich in der gleichen Art und Weise verteidigt hat. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß seine Erklärung in allen Punkten lückenlos oder einwandfrei sei. Das ist eine ganz andere Frage. Sie ist aber in mehr als einem Punkte auch tief und in hohem Grade interessant.

Die beiden Thesen: göttliche Erkenntnis der Einzelndinge und Vorsehung sind zwar sehr eng miteinander verkettet. Dennoch werden wir sie in den weiteren Ausführungen der Klarheit halber getrennt behandeln.

I. Die göttliche Erkenntnis der Einzelndinge.

Averroës hat in seinem berühmten Werklein über Glauben und Wissen, welches M. J. Müller im Jahre 1875 unter dem Titel „Harmonie der Religion und Philosophie“ in deutscher Übersetzung veröffentlichte,¹ Verwahrung eingelegt gegen die Anschuldigung, als leugneten die Aristoteliker das göttliche Wissen der Einzelndinge.² Dabei wies er auf einen speziell über diesen Gegenstand geschriebenen Aufsatz hin,³ den Müller ebenfalls ins Deutsche übertrug und dem ersteren mit einem dritten Opusculum beifügte.⁴ In diesem Aufsätze, den übrigens schon Raimund Martinus im 13. Jahrhundert kannte,⁵ protestiert

¹ Philosophie und Theologie von Averroës. Aus dem Arabischen übersetzt von Marcus Joseph Müller. München 1875.

² Dasselbst S. 11. „Wie kann man auch von den Peripatetikern sich einbilden, daß sie behaupten sollen, Gott wisse nicht durch das ewige Wissen die partikulären Dinge, da sie den Satz aufstellen, daß die wahre Vision Vorahnungen von partikulären Vorfällen in der Zukunft enthalte, und daß dieses voraussagende Wissen dem Menschen im Schlafe von seiten des uranfänglichen, alles anordnenden und beherrschenden Wissens komme.“

³ Ebenda.

⁴ Das weitere Opusculum, welches Müller in die kleine Sammlung aufnahm, trägt die Überschrift: „Spekulative Dogmatik“, daselbst S. 26.

⁵ Raimundi Martini Ordinis Praedicatorum Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos, Lipsiae 1687, p. I c. XXV. — Raimundus gibt hier den Aufsatz in lateinischer Übersetzung, welche, die ersten einleitenden Sätze ausgenommen, im übrigen, kleine Abweichungen abgerechnet, wörtlich

Ibn Roschd neuerdings gegen die gleiche Beschuldigung. „Wie kann man, so sagt er, sich vorstellen, daß die Peripatetiker unter den Philosophen die Ansicht haben, daß das ewige Wissen die Partikularia nicht erfasse, da sie doch die Ansicht haben, daß es die Ursache der Vorherverkündigungen in den Traumgesichten und der Offenbarung und anderer verschiedener Inspirationen ist.“¹ Wir stehen also vor einem feierlichen Protest, der übrigens durch das ganze Werklein durchklingt, und diese formelle Verwahrung hat in uns, wir gestehen es, den ersten Zweifel erweckt, Averroës wäre ungerecht beurteilt worden. Unser Zweifel wurde zur festen Überzeugung, als wir ihn selbst erklären hörten: daß alles, was in der Welt sich befindet, eine Wirkung der göttlichen Weisheit sei, der jene das erhabenste Attribut rauben, welche ihr das Wissen der irdischen Dinge absprechen;² ferner, daß die Aristoteliker nie behaupteten, Gott erkenne die Partikularia nicht, wohl aber, daß er sie nicht mit einem bloß kreatürlichen, sondern viel erhabeneren ewigen Wissen erfasse.³ Wir waren vor allem darüber ganz verblüfft, wie man dem Kommentator jenen berühmten Satz zuschreiben konnte: „Gott erkennt nur das allgemeine des Partikularen“, da er selbst diese Ansicht ausdrücklich zurückweist und erklärt:

mit der deutschen Übersetzung von Müller übereinstimmt. Mandonnet setzt die Abfassungszeit der *Pugio fidei* in das J. 1278. (Vgl. Siger de Brabant, 1908, S. XXVIII.)

¹ Müller, Philosophie u. Theologie v. Averroës, S. 122.

² Destr. Destr. Disput. IX. (Venet. 1560) pag. 258: „sed credimus, quod omne id, quod est in mundo, est ex scientia, licet deficient vires nostri ingenii in multis eorum, nam scientia artificialis intelligitur ab intellectu ex parte scientiae naturalis, et si mundus est quid factum in ultimitate sapientiae, necesse est, ut sit hic unum sapiens, cuius esse indigent coelum et terra et quidquid est in eis, nam nemo potest ponere factum a scientia mirabili causam sui ipsius. Homines autem, quia voluerunt exaltare Deum glor. abstulerunt scientiam ab eo et negaverunt de eo excellentissimum attributorum eius.“

³ Müller, Phil. u. Theol., S. 121. „Dann steht das ewige Wissen mit dem Existierenden nur in Verbindung auf eine Weise, welche verschieden ist von der Weise, auf welche das hervorgebrachte Wissen damit verbunden ist; nicht daß es durchaus damit gar keine Verbindung hätte, wie man von den Philosophen erzählt, daß sie wegen dieses Zweifels sagen, daß Gott die Partikularia nicht wisse. Aber die Sache verhält sich nicht so, wie man dieses von ihnen fälschlich vorstellt: sondern sie haben die Ansicht, daß er die Partikularia nicht mit einem hervorgebrachten Wissen wisse, zu dessen Bedingung es gehört, mit ihrem Entstehen zu entstehen, da er die Ursache von ihnen ist, nicht von ihnen verursacht ist, wie es bei dem hervorgebrachten Wissen der Fall ist.“

er erkennt alles, das Allgemeine und Einzelne, weil er die Ursache alles Seins ist durch sein Wissen.¹ Wir halten es übrigens für ganz bezeichnend, daß Raimund Martinus, unzweifelhaft einer der besten Kenner der arabisch-hebräischen Literatur, im 13. Jahrhundert den Beweis für die göttliche Kenntnis der Einzelndinge gerade aus jenem Averroës schöpft, den eine mehrhundertjährige nachfolgende Tradition zu einem Gegner des göttlichen Einzelwissens stempelte.²

Aus den vorliegenden Ausführungen eruieren wir vorläufig zwei Tatsachen: Erstens: es gab schon bei den Arabern eine Partei, welche die Aristoteliker, als deren Hauptvertreter Averroës galt, der Leugnung des göttlichen Einzelwissens beschuldigte. Es waren dies die sog. Theologen. Bekanntlich hat schon Algazel unter den 20 gegen die Philosophen aufgestellten Thesen auch die Anschuldigung vertreten: sie würden das Einzelwissen Gottes leugnen.³ Diese erste Tatsache erklärt uns schon teilweise, wie der Vf. „De erroribus Philosophorum“ mit anderen gegen Averroës die gleiche Anschuldigung vorbringen konnte, überhaupt, wie bei den christlichen Schriftstellern des 13. Jahrhunderts Ibn Roschd unrichtig beurteilt wurde. Was wir zweitens aus dem oben Gesagten weiter eruieren, ist die weitere Tatsache, daß Averroës gegen den Vorwurf der Theologen: als erkannte Gott nach den Aristotelikern die Einzelndinge nicht, bestimmt und formell sich verwahrt. Er erkennt sie sowohl nach ihrem allgemeinen als dem partikulären Sein, viel vollkommener

¹ „sed scit utique ipsa singularia et universalia cum antiqua (aeterna) scientia“. Diese Stelle aus der lat. Übersetzung von Raimund Martini stimmt zwar nicht genau mit der gleichen Stelle bei Müller überein. Aber sie wird durch die klassische Stelle im Com. des 12. Buches der *Metaphys.* (n. 51 pag. 337) vollends bestätigt: „et ideo dixerunt quidam, quod ipse (Deus) scit omnia, quae sunt hic scientia universali, non scientia particulari. Et veritas est, quod primum scit omnia secundum quod scit se tantum scientia in esse, quod est causa eorum esse“.

² Schon in P. I c. XV seiner *Pugio Fidei* zitiert er Averroës für die These: daß Gott die Dinge, welche außer ihm sind, erkenne. Später d. h. in Kapitel 25 führt er dann das ganze Opuskulum des Averroës als Beweis dafür an, daß Gott die singularia kenne, indem er einleitend sagt: »Nunc denique, ut per Philosophum melius retundamus Philosophos, id quod Aben-Rost ad amicum suum in quadam epistola scribit, de ista quaestione, interpretaturus sum.“

³ Das Verzeichnis der 20 Thesen findet sich bei Munk, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, S. 376—378.

als wir, weil er die Ursache derselben ist. — Aber, wenn dem so ist, wie kann er dann auch sagen: Gott erkennt nur sich selbst, nicht was unter ihm ist¹ — weiter: die göttliche Erkenntnis von den Dingen ist weder allgemein noch partikulär,² — ferner: würde Gott die Particularia kennen so wäre er in potentia,³ und würde seine Erkenntnis je nach den entstehenden und vergehenden körperlichen Dingen sich verändern;⁴ — endlich, wie kann er sagen: Gott erkennt die Particularia nicht, weil sie unendlich sind?⁵ Haben wir hier nicht den offensten Widerspruch, indem Averroës mit den Aristotelikern die beiden kontradiktorischen Sätze einander gegenüber stellt: Gott erkennt die Particularia — Gott kennt die Particularia nicht? Sind wir hier nicht erst bei der eigentlichen Hauptschwierigkeit angelangt? — Ohne Zweifel.

Merkwürdigerweise kannte schon Averroës selbst diesen angeblichen Widerspruch, den man in seine Auffassung von dem göttlichen Wissen der Einzelndinge legen konnte. Er katalogisiert den Widerspruch unter die *fallacia dicti simpliciter et secundum quid* und löst den Trugschluß in dem Sinne: wenn wir einerseits sagen, Gott erkennt die Einzelndinge nicht, und wir meinen das in dem Sinne, er kennt sie nicht in der unvollkommenen Weise, wie wir sie erkennen und wenn wir andererseits sagen: Gott erkennt die Einzelndinge aber durch eine viel vollkommeneren ewigen Erkenntnis, so ist das kein Widerspruch.⁶ — Der Hauptfehler

¹ Destr. Destr. Disput. XI. pag. 289. Dazu Stöckl, Philosophie des Mittelalters, Bd. II. S. 106.

² Comment. Metaph. XII. n. 51. Destr. Destr. disp. XII. Dazu Stöckl, das. S. 106.

³ Destr. Destr. disp. XI. Comment. Met. XII. n. 51. Dazu die Expositio v. August. Niphus zu Destr. Destr. disp. XIII.

⁴ Destr. Destr. disp. XIII. Renan, das. S. 114.

⁵ Comment. Met. XII. n. 51, Augustinus Niph., das.

⁶ Epitomes in libros Metaph. tract. IV. (pag. 391): „Et propter hoc dictum acquiescent illi, qui dicunt, Deum scire res. Et propter secundum dictum facies obmutescere eos, qui dicunt, quod ipse non scit id, quod est sub ipso. Nam ipsi non advertunt aequivocationem notionis scientiae et accipiunt ipsum, ac si significaret unam tantum rem; et sic sequentur ex hoc duo dicta contradictoria, eo modo, quo sequuntur in propositionibus, quae accipiuntur simpliciter. Et sic per hoc solventur illae absurditates praedictae. Nam non est defectus illi, qui cognoscit aliquid scientia perfectiori, si non sciat illud scientia imperfectiori . . . Et istud, quod diximus est id, quod ex via Aristotelis vel sociorum eius apparere potest, vel quod sequitur ex eorum via.“

besteht bei der Beurteilung des göttlichen Wissens darin, daß man göttliches Wissen und menschliches Wissen, entstandenes mit ewigem tōrichterweise zusammenwirft,¹ daß man das Wort „Wissen“ auf Gott und Mensch gleichdeutig statt verschiedendeutig „aequivoce“ anwendet.² — Mit dieser Unterscheidung haben wir den Schlüssel für die Lösung der eben erwähnten angeblichen Widersprüche und nicht bloß das, die Basis für die ganze Abklärung der averroistischen Auffassung des göttlichen Wissens der Particularia. Es gibt ein doppeltes Wissen der veränderlichen irdischen Einzelndinge, lehrt Averroës, von denen das eine Gott gar nicht zukommt, wohl aber das andere. Worin besteht das eine? Worin das andere?

a) Das menschliche entstandene Wissen.

Die menschliche Erkenntnis der Einzelndinge beginnt mit den Sinnen und erhält ihre Vollendung in der abstrakten und daher allgemeinen Erkenntnis des Verstandes.³ Das tiefste charakteristische Kennzeichen dieser unvollkommenen menschlichen Einzelkenntnis besteht darin, daß das Erkannte die Ursache ist von der Erkenntnis und nicht die Erkenntnis die Ursache des Erkannten wie bei Gott.⁴ Daher ist bei dieser Erkenntnis der Erkennende notwendig an den erkennbaren Gegenstand gebunden.⁵ Aus

¹ Destr. Destr. disp. XI. pag. 289: „Fundamentum huius quaestionis est assimilatio scientiae Dei gloriosi scientiae humanae et comperatio unius duarum scientiarum alteri.“ Müller, S. 11, Harmonie der Religion und Philosophie: „Wenn jemand die beiden Wissen miteinander gleichsetzt, so identifiziert er Wesen und Eigenschaften von ganz entgegengesetzten Gegenständen, und das ist der Gipfel der Torheit.“ Das. Müller, S. 121.

² Averroës wird nicht müde, das hervorzuheben. Wir zitieren nur: Destr. Destr. disp. XII. pag. 289; Comment. in Met. XII. n. 51: „Et ideo hoc nomen scientia aequivoce dicitur de scientia sua (Dei) et nostra.“ Harmonie der Religion u. Philos., Müller S. 11. „Wenn das Wort Wissen für das entstandene und ewige Wissen gebraucht wird, so ist dies eine reine Homonomie.“

³ Destr. Destr. disp. XIII. Diese Disputatio XIII mit der n. 51 im Komment. in das 12. Buch der Met. sind die eigentlich klass. Quellen für die averroistische Erklärung des göttl. Wissens.

⁴ „Causa comprehensionis est ipsomet comprehensum.“ Destr. Destr. disp. XI. p. 289. „nam scientia nostra est causata ab entibus.“ Destr. Destr. disp. XIII. p. 292. Dasselbe Destr. Destr. disp. III. p. 121. „Die Existenz des Existierenden ist Ursache und Veranlassung unseres Wissens, während das ewige Wissen Ursache und Veranlassung des Existierenden ist.“ M. J. Müller, das. S. 121.

⁵ „alligatus est ei, quod est.“ Destr. Destr. disp. XI. p. 289.

diesem tiefsten entscheidenden Merkmale ergeben sich dann eine ganze Reihe von weiteren Unterscheidungseigenschaften, die wir hier nur kurz skizzieren. Weil in der menschlichen Erkenntnis das außer der Erkenntnis existierende Sein die Ursache der Erkenntnis ist, folgt daraus:

1. daß der erkennende menschliche Verstand die Dinge nur **außer sich** nicht in sich selbst in seipso erkennen kann;¹

2. daß er daher vorerst von außen angeregt werden muß von dem erkennbaren Gegenstande und deshalb die äußeren Einwirkungen aufnehmend wesentlich **passiv** d. h. leidend sich verhält;²

3. daß je nach den Veränderungen, welche in den entstehenden und vergehenden Dingen eintreten, entsprechend auch unsere menschliche Erkenntnis sich verändert und **Neuerungen** erleidet, weil sie von den Dingen abhängt;³

4. daß endlich jede menschliche Erkenntnis sowohl die abstrakte oder **universalis**,⁴ in welcher der Verstand mittelst der abstrahierten Spezies von bereits Erkannten zu weiteren allgemeinen Kenntnissen fortschreitet, als auch die konkrete oder **particularis**, in der wir durch die sinnliche Wahrnehmung successiv die einzelnen Individuen erkennen,⁵ immer **unvollkommen** ist, weil eine *cognitio in potentia*.⁶

Unermüdlich und mit einer staunenswerten Konsequenz führt Ibn Roschd in seinen verschiedensten Werken immer wieder den Gedanken durch: die hervorgebrachte menschliche Erkenntnis ist ihrem innersten Wesen nach unvollkommen, weil sie vom Gegenstande abhängt und nicht der Gegenstand von ihr, weil sie nicht Ursache des Seins, sondern das Sein Ursache der Erkenntnis ist.

¹ Comment. in Met. XII. n. 51.

² Destr. Destr. disp. XIII. p. 289.

³ „non dubitatur de mutatione comprehensionis cum mutantur comprehensa et numeratione eius, cum numerentur.“ Destr. Destr. disp. XIII. p. 289. Hierüber auch Müller, Philos. u. Theol. von Averroës, S. 121.

⁴ Destr. Destr. disp. XIII. p. 289. Comment. in Met. XII. n. 51. Destr. Destr. disp. III. p. 121.

⁵ „nam scientia individuorum est sensatio aut imaginatio.“ Destr. Destr. disp. XIII. p. 289.

⁶ Comment. in Met. XII. n. 51.

b) Das ewige göttliche Wissen.

Ganz anders als die Menschen die irdischen Dinge erkennen, erkennt Gott dieselben, ganz anders, weil auf viel erhabenerer und vollkommenerer Weise.¹ In Averroës lebt der ganze erhabene Gottesbegriff des Aristoteles wieder auf. In Gott, dem reinsten Geiste, ist kein Unterschied zwischen Erkennendem und Erkannten;² daher auch keine Vielheit des Erkannten, sondern was in sich als eine Vielheit existiert, wird in ihm eines im absolutesten Sinne.³ Und weil es in Gott keinen Unterschied gibt zwischen Erkennendem und Erkanntem kraft seiner absoluten Einfachheit, erkennt er nichts außer sich, „nihil praeter se“.⁴ Dieser Satz war vielen unverständlich. Was heißt das: Gott erkennt nichts außer sich? Soll das besagen, er erkennt die von ihm verschiedenen Einzelndinge nicht? Weit entfernt, denn in der gleichen Quelle und nur wenige Sätze nachher weist er diese Ansicht mit der uns bereits bekannten Erklärung zurück: Gott erkennt alles.⁵ Aber es gibt — so insinuiert er es selbst — eine doppelte verschiedene Beantwortung jener Frage: erkennt Gott die von ihm verschiedenen Dinge? eine negative und eine affirmative. Gott erkennt sie nicht nach menschlicher Erkenntnisweise, wo der Erkennende die Gegenstände außerhalb sich selbst suchend durch die ihnen eigenen Formen erfaßt „in seipsis“ und wo daher das Erkannte Ursache der Erkenntnis ist, denn seine Erkenntnis ist nicht passiv, sondern nur aktiv.⁶ Aber er erkennt die Einzelndinge auf eine viel vollkommenerer Weise, nämlich in sich selbst, wie der spätere Thomas gesagt hat „in

¹ Destr. Destr. disp. XIII. Epitomes in libr. Met. tr. IV. Comment. in Met. XII. n. 51. Destr. Destr. disp. IX. p. 258; Müller das. S. 121.

² „intellectus et intellectum in eo idem sunt.“ Comment. in Met. XII. n. 51.

³ „contingit, ut intellecta multa plura, quae sunt Intellectus illius, adunentur et fiant unum et simplex omnibus modis“. Das. n. 51. Dieselbe Lehre bei Thomas, S. Th. I q. 14 a. 7 ad 1^{um}.

⁴ „quia nihil intelligit extra se, cum sit simplex, tunc, cum intelligit se, non accidit ei transmutatio“; „hoc non contradicit sermoni nostro, cum diximus, quod intelligit se et nihil aliud extrinsecus“. Comment. in Met. XII. n. 51.

⁵ „Et veritas est, quod primum scit omnia.“ Met. VII. n. 51.

⁶ Destr. Destr. disp. XIII. „et aliquo modo non intelligit aliud praeter se ex eo, quod est scientia non passiva et aliquo modo intelligit aliud praeter se, ex eo, quod ipsemet est scientia activa.“

seipso“,¹ weil in ihm, als dem reinen Akte, Erkennender und Erkanntes dasselbe sind. Und wie erkennt er sie in sich selbst, in seinem eigenen Sein? Indem sein eigenes Wissen die Ursache des Seins der Dinge ist, weil sein Wissen ein aktives ist, so daß er sich als Ursache der Dinge erkennend alles erkennt und doch nur sich erkennt und daher bei ihm der Grundsatz gilt, den schon die alten Weisen aufgestellt „non est ipse nisi ipse“.² Auch hierin stimmt Thomas mit ihm überein.³

Und nun von dieser hohen Warte aus: Gottes Wissen ist die Ursache der Einzeldinge: will er alle Probleme, die mit dem göttlichen Wissen verquickt sind, betrachtet wissen und alle angeblichen Widersprüche gelöst wissen. Und sie lassen sich in der Tat lösen. Man fand es merkwürdig, daß Averroës die beiden Behauptungen: Gott erkennt das Particuläre und Universale und doch ist seine scientia keine universalis und keine particularis aufstellte.⁴ Es ist kein Widerspruch. Er erkennt alle allgemeinen Gesetze und alle Einzeldinge, aber er erkennt sie nicht auf jene menschliche Erkenntnisweise, in der der Erkennende durch Sinnestätigkeiten und durch abstraktiv diskursives Forschen den Gegenstand außer sich aufsucht, denn alles das ist unvollkommenes Erkennen, sondern er erfäßt sie in sich selbst, weil er ihre Ursache ist.⁵ Mehr

¹ S. Th. I. q. 14 a. 5. „Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso.“

² „et hoc est id, quod dicunt Antiqui, quod Deus gloriosus est omnia entia, et est motor et agens eorum et ideo dixerunt principales Sophiorum, non est ipse nisi ipse.“ Destr. Destr. disp. XIII. p. 289.

³ S. Th. I q. 14 a. 5. „Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, necesse est quod Deus alia a se cognoscat.“

⁴ Et cum dicit, quod numeratio specierum et generum facit numerationem in scientia, est verum et propter hoc verificantes ex Philosophis, non ponunt scientiam ipsius Dei gloriosi de entibus, non universalem, nec particularem; nam scientia, cui haec eveniunt, est intellectus passivus et causatus: primus vero intellectus est actus purus, et non comperatur scientia eius scientiae humanae.“ Destr. Destr. disp. XIII. Zwei Dinge sind hinsichtlich dieser Frage häufig verwechselt worden: das Allgemeine und Einzelne erkennen und das Einzelne allgemein (= abstrakt) und einzeln (= sinnlich) erkennen. Die ersteren beiden Sätze beziehen sich auf verschiedene Objekte; die letzten auf die Art und Weise der Erkenntnis.

⁵ Scientia igitur eius non dicitur esse universalis neque particularis; ille nempe, cui scientia est universalis, scit particularia, quae sunt in actu in potentia scita; ei igitur scientia necessario est scientia in potentia, cum universale non est nisi scientia rerum particularium. Comment. in Met. XII. n. 51. Destr. Destr. disp. XIII. — Ib. III. p. 121.

noch fiel es auf, wie der Kommentator den Satz aufstellen konnte: Gott erkennt die Particularia nicht, weil sie unendlich sind.¹ Averroës hat aber diesen Satz nicht so aufgestellt, sondern er sagt, die Erkenntnis Gottes von den Dingen ist nicht eine particularis², und darunter versteht er unsere sinnliche Wahrnehmungserkenntnis,³ die successiv ein Ding nach dem anderen perzipiert und die er wegen ihrer Unvollkommenheit Gott abspricht, denn eine unendliche Anzahl von Einzelndingen, wie Averroës sie als Folge der ewigen Welt annimmt, könnte tatsächlich niemals durch successive Erkenntnis erschöpft werden, weil sie unendlich ist. Thomas bestreitet, daß die Einzelndinge tatsächlich unendlich seien, aber er stimmt mit Averroës überein, daß, wenn es eine solche unendliche Reihe gäbe, sie niemals durch successive Erkenntnis erschöpft werden könnte.⁴ Würde Gott also die Einzelndinge nur successiv erkennen, wie wir, dann wäre seine Erkenntnis unvollkommen, wie die unserige.

Welche Rolle bei Averroës die Kausalität des göttlichen Wissens spielte und wie unerschütterlich fest in ihm die Überzeugung war, daß Gott alle irdischen Dinge je nach ihren inneren und äußeren, zeitlichen und örtlichen Veränderungen kenne, zeigt uns seine Lösung, die er von einem der schwierigsten Probleme gibt, das in jener und in späteren Zeiten stets und häufig nicht ohne Leidenschaft diskutiert wurde. Es handelt sich um die Beantwortung der Frage: wie ist das unveränderliche göttliche Wissen mit den sich fortwährend verändernden Dingen in Einklang zu bringen? Der ganze von Müller veröffentlichte Aufsatz handelt hierüber. In Destr. Destr. disp. XIII. löst er die gleiche Schwierigkeit im gleichen Sinne.⁵

¹ August. Niphus, Exposit. in Destr. Destr. disp. XIII. p. 294.

² Comment. in Met. XII. n. 51. „Et magis manifestum est, quoniam scientia eius non est particularis; particularia enim sunt infinita et non determinata a scientia.“

³ Destr. Destr. disp. XIII.

⁴ S. Th. I. q. XIV. a. 12 ad 1^{um}. „Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti est cognoscere partem post partem; et sic nullo modo contingit cognosci infinitum. Quia quantacumque quantitas partium accipitur, semper remanet aliquid extra accipientem. Deus autem non sic cognoscit infinitum vel infinita, quasi enumerando partem post partem, cum cognoscat omnia simul, non successive.“

⁵ Schon die Überschrift dieser Disputatio ist interessant. Sie lautet also: „De Destructione eius, quod dicunt, quod Deus gloriosus absit, ignorat

Wir können die Schwierigkeit, die er sich eingangs selber stellt, folgendermaßen kurz resümieren: alle Dinge auf Erden sind im Wissen Gottes bevor sie wurden schon gewesen; sind die nun nachdem sie geworden, im Wissen Gottes anders als vorher ehe sie wurden? Wenn „ja“ dann ist das Wissen Gottes veränderlich und das ist absurd; wenn nein, dann ist das nicht existierende und das existierende Ding im Wissen Gottes identisch und dann kennt Gott die Dinge nicht wie sie sind und das ist wieder absurd? ¹ Welche Lösung gibt er? Immer dieselbe Unterscheidung! Wäre das göttliche Wissen wie unser menschliches, dann würden in ihm mit den entstehenden und sich verändernden Dingen auch Neuerungen eintreten. Weil aber das göttliche Wissen selbst Ursache der Dinge ist und Gott von Ewigkeit her je nach den verschiedenen Zeiten sie hervorbringen will, ist sein Wissen zugleich unveränderlich und mit den Dingen übereinstimmend. „Was nach unserer Ansicht diesen Zweifel löst, ist, daß man erkennt, das Verhältnis des ewigen Wissens zum Existierenden sei verschieden von dem des hervorgebrachten Wissens zum Existierenden. Nämlich die Existenz des Existierenden ist Ursache und Veranlassung unseres Wissens, während das ewige Wissen Ursache und Veranlassung des Existierenden ist . . .“ ²

Mit dem Gesagten glauben wir den stichhaltigen Beweis geleistet zu haben, daß Averroës keineswegs das göttliche Wissen der Particularia geleugnet habe, sondern vielmehr mit aller wünschbaren Entschiedenheit es verteidigte. Die verschiedenen Schwierigkeiten, welche aus seinen Werken dagegen vorgebracht wurden, erhalten eine natürliche Lösung und Erklärung durch die konsequent durchgeführte Unterscheidung der doppelten Erkenntnisweise, der menschlichen unvollkommenen veränderlichen, welche Averroës wegen ihrer Unvollkommenheit von Gott

particularia divisa ad divisionem temporis, ad praesens, et praeteritum et futurum“ (Destr. Destr. disp. XIII. p. 285).

¹ Müller, Philosophie u. Theologie von Averroës, S. 119—120.

² Müller, das. S. 120—121. Die Antwort ist in der viel von uns zitierten Disputatio XIII. Destr. Destr. genau dieselbe. Trotzdem nun gerade Averroës hier und in dem bekannten Aufsätze immer betont: Gott erkenne das Partikulare, aber ohne Neuerungen zu erleiden, kann ihm Renan doch die entgegengesetzte Ansicht in den Mund legen „car s'il connaissait le particulier, il y aurait innovation perpétuelle dans son être“. Averroës et l'Averroïsme, p. 114.

leugnet, und der ewig kausalen, die er Gott allein zuspricht. Auch die Entstehung jener seit dem 13. Jahrhundert sich geltend machenden Tradition, welche Averroës der Leugnung des göttlichen Einzelwissens beschuldigte, findet eine rationelle Erklärung, teils darin, daß schon arabische Theologen dem Averroës den gleichen Vorwurf machten, der dann ganz natürlicherweise auf das 13. Jahrhundert überging, teils endlich in der konfusen Auffassung, die vorwaltete über jene doppelte averroistische Erkenntnisweise. — Eines dürfte indessen dem Sachkundigen in unserer Frage immer noch rätselhaft erscheinen: wie konnte gerade Averroës, der entschiedene Leugner des Welterschöpfers und der Verfechter des bloßen Weltbewegers, in so ganz außerordentlicher Weise die Kausalität der ersten Ursache urgieren? Ist mit der Leugnung der Welterschöpfung nicht schon notwendigerweise jede eigentliche Seinsabhängigkeit der irdischen Dinge von Gott ebenfalls geleugnet oder wenigstens in Frage gestellt? Welches muß die ursächliche Bedeutung eines derartigen Weltbewegers für die stofflichen Einzelndinge sein, da der Urstoff als ewig ungewordener von Gott unabhängig ist? Kann es sich hier um mehr handeln als um eine rein äußerliche Bewegung, jener rotarischen ähnlich, die Averroës den substantiell unveränderlichen Himmelsphären und Himmelskörpern zusprach?

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Wegfall der Schöpfungsidee in die averroistische Auffassung und Erklärung der göttlichen Kausalität eine Schwierigkeit hineintrug, die von enormer Tragweite war und die dem Kommentator nicht unbekannt bleiben konnte. Die Einwände, welche Algazel gegen die unerschaffene Welt vorgebracht hatte,¹ die zahlreichen Gründe, welche ebenderselbe, teilweise allerdings nicht ohne sophistisches Beiwerk, für den Satz: daß der Gott der Aristoteliker überhaupt gar nicht Wirkursache der Welt genannt werden könne, angeführt hatte,² mußten ihm die Schwäche seiner göttlichen Weltursächlichkeit zum Bewußtsein gebracht haben. — Und dennoch hat man den averroistischen Kausalitätsbegriff auch unterschätzt. Sein göttlicher Beweger übt auf

¹ Averroës sucht diese Einwände in seiner *Destr. Destr. disp. I. u. II.* zurückzuweisen.

² Hiermit beschäftigt sich Averroës vorzüglich in *Destr. Destr. disp. III. IV. u. X.*

das Einzelnding nicht eine bloß äußerliche Kausalität aus, sondern Gott ist bei ihm wirklich Ursache des inneren **substanziellen** Einzelns. Wie so das? Das substanzielle Sein des körperlichen Dinges konstituiert sich nämlich bei Averroës wie bei Aristoteles durch die Vereinigung von Materie und Form. Weder die im Einzelwesen aktualisierte Materie noch die sie aktualisierende Form existierten vor der Vereinigung als solche, denn beide hatten nur potentiell Sein. Durch die Verbindung von Materie und Form entsteht also trotz der ewig ungeschaffenen *Materia prima* das ganze substanzielle Einzelnding als solches, das wieder die Unterlage bildet für die zu ihm hinzutretenden accidentellen Seinsweisen. Nun aber ist Gott bei Ibn Roschd die Ursache der Vereinigung von Materie und Form, so zwar, daß es in seinen Augen eine Erzeugung gar nicht gäbe¹ ohne den ersten Bewegter; also ist Gott die Wirkursache des substanziellen Einzelndinges. Daher kann Averroës trotz der unerschaffenen *Materia prima* dennoch mit Recht sagen, daß Gott das ganze individuelle Einzelnding aus dem bloßen Möglichkeitszustande zum wirklichen Sein emporziehe, und er fügt hinzu, daß es auch nicht einen einzigen Augenblick weiter bestehen könnte, wenn es nicht von Gott in dem erhaltenen Sein erhalten würde.² Entstehung und Erhaltung der sublunaren Einzelndinge sind somit das Resultat der göttlichen Wirksamkeit bei Averroës, sodaß der averroistische Weltbeweger tatsächlich eine

¹ Comment. in Phys. II. n. 75. Hierüber später genauer. Destr. Destr. disp. III. p. 80. „Dixi ens compositum est duplex, aliquod nempe, in quo compositio sit res addita ipsi esse compositorum, et aliquod, quod est ipsum esse compositorum in compositione eorum, sicut esse materiae cum forma et hic modus entium non reperitur in intellectu, ita quod praecedat esse eorum compositionem eorum: sed compositio est causa esse et est praecedens ipsum esse; si igitur primum (Deus) fuerit causa compositionis partium mundi, quorum esse est in compositione, est causa esse eorum. Et non est dubium, quod omne id, quod est causa esse rei, est agens eius. Sic debet intelligi res in opinione Philosophorum.“

² Destr. Destr. disp. III. p. 79. „est agens (Deus) harum causarum extrahens totum ex privatione ad esse et id conservat modo perfectiori, et excellentiori, quam est in actionibus nobis apperentibus.“ Ib. „totum hoc, quod est in hoc mundo, est alligatum potentia, quae est in eo, proveniente a Deo glorioso et nisi esset illa potentia in rebus non esset permanens ictu oculi.“ Destr. Destr. disp. IV. p. 151: „Philosophi autem, quia crediderunt, quod motus est actio agentis, et quod esse mundi non perficitur nisi cum motu, dixerunt, quod agens motus est agens mundi, et si cessaret operatio eius ictu oculi a motione destrueretur mundus.“

entitative, innere, substantielle Wirksamkeit ausübt auf die körperlichen Einzelndinge.

Vielleicht hielten wir uns bei diesem Punkte länger auf, als es gebührend war. Aber gerade diese Erläuterung dürfte nach rückwärts und vorwärts abklärend wirken. Nach „rückwärts“, denn hieraus wird uns erst so recht klar, wie Averroës die göttliche Ursächlichkeit zur Quelle des Partikularwissens machen konnte; nach „vorwärts“ indem diese wirkende und erhaltende Tätigkeit, die Gott auf das Einzelnding ausübt, die Unterlage bildet für die Erklärung der Vorsehung.

II. Die göttliche Vorsehung.

Göttliches Wissen und göttliche Vorsehung sind an sich eng miteinander verknüpft. Sie sind es auch bei Averroës. Wir erfahren das am klarsten, wenn wir uns von ihm zwei Fragen beantworten lassen: Gibt es eine göttliche Vorsehung? Auf was erstreckt sie sich?

I.

Ihrem innersten Wesen nach ist die Vorsehung von seiten Gottes: eine Hinordnung und Hinleitung der Einzelndinge zu ihren bestimmten Zielen und der Gesamtheit derselben zu einem letzten und daher höchsten Ziele.¹ Insofern die Erreichung des Zweckes sowohl für das Einzelne als auch für das Weltall gleichbedeutend ist mit dem Wohle desselben, wird die Vorsehung auch „Fürsorge“ genannt. Hieraus leuchtet es ein, warum der philosophische Beweis für die Existenz einer göttlichen Vorsehung notwendig auf der Naturzweckmäßigkeit basiert: denn die zweckmäßig hervorgebrachten, angeordneten und in harmonischer Einheit und Unterordnung sich bewegenden Dinge verlangen eben eine erste ordnende, hervorbringende und bewegende Ursache. — Tritt Averroës für die Existenz einer göttlichen Vorsehung ein?

Nichts ist sicherer als das. Er begründet sie wiederholt aus dem Koran fast immer mit den gleichen Texten und den gleichen Wendungen.² Sie ist ihm aber auch

¹ Thomas, S. Th. I. q. XXII a. 1; a. 3.

² In seinem Werklein, das M. J. Müller mit dem Titel „Spekulative Dogmatik“ überschrieb und das derselbe ebenfalls unter dem allgemeineren Titel „Philosophie u. Theologie v. Averroës“ deutsch herausgab. Vgl. das. S. 42—44 u. S. 77—79.

eine philosophische Wahrheit, und zwar eine solche, welche demonstrativ bewiesen werden kann.¹ Seine philosophischen Beweise, die er in verschiedenen Werken wesentlich in der gleichen Weise und den gleichen Beispielen entwickelt,² haben sogar das Eigentümliche, daß sie sprachlich einen Schwung und eine Lebhaftigkeit offenbaren, die wir sonst bei ihm gar nicht kennen.³ Wie will er die Existenz der Vorsehung beweisen? Aus der wunderbaren Zweckmäßigkeit der Natur, welche notwendig einen ersten ordnenden Beweger verlangt.⁴ Die Stellung der Gestirne an bestimmtem Orte, mit zweckmäßig bestimmter Verbindung,⁵ mit bestimmten Tätigkeiten, wodurch sie durch den regelmäßigen Wechsel von Tag und Nacht, von Sommer, Winter, Frühling und Herbst, Licht, Regen und Wärme spendend, die Tiere, Pflanzen und Mineralien erhalten,⁶ der Umstand, daß sogar die kleinsten und gemeinsten Organismen fürsorglich mit Leben bedacht wurden,⁷ vor allem aber die Tatsache, daß die Gestirne, Tiere und Pflanzen dem Menschen dienen und für ihn zweckentsprechend eingerichtet sind,⁸ der seinerseits selbst in seinem Bau und seinen Gliedern ein herrliches Werk der Zweckmäßigkeit ist,⁹ alles das verlangt eine erste ordnende bewegende Ursache, und das ist Gott, der wie ein Fürst

¹ Das. S. 43.

² Destr. Destr. disp. III. p. 101—103; Comment. in Met. XII. n. 52. Spek. Dogmatik, S. 40—41.

³ Auf die schwungvolle Sprache in Destr. Destr. disp. III hat Renan hingewiesen mit dem Bemerkten, daß die Beweisführung mehr volkstümlich sei und daß die Stelle von dem jüdischen Übersetzer bedenklich modifiziert zu sein scheine (Averroës et l'Averroïsme, p. 114). In Wirklichkeit stimmt dieselbe völlig mit den entsprechenden anderen Stellen überein, die Renan noch nicht kennen konnte. Auch ist die Beweisführung in den Augen des Averroës selbst nicht für die sog. Uneingeweihten d. h. das Volk berechnet.

⁴ „Et ex eo, quo apparet, quod omnes orbes moventur motu diurno, licet moveantur motu proprio, verificatum est apud eos (Antiquos), quod iubens in istis motibus est primum principium et est Deus gloriosus; et quod ipse iussit omnibus principiis ut iubeant caeteris orbibus in aliis motibus“ Destr. Destr. disp. III. p. 101. Comment. in Met. XII. n. 52.

⁵ Destr. Destr. disp. III. p. 101.

⁶ Destr. Destr. ib. p. 101—102.

⁷ „Et quod magis facit eum credere hoc, est, cum nos videmus multa ex corporibus parvis, foetidis, vilibus, et obsuris, hic repertis non privari vita . . . et quod bonitas divina eis influxit animam“ Destr. ib.

⁸ „et iam innuit lex providentia Dei in homine, cum submittantur ei omnes orbes . . .“ Destr. Distr. ib. Spekulative Dogmatik b. Müller p. 40—41; 76 ff. 102.

⁹ Spek. Dogm., Müller p. 41.

an der Spitze der Untergebenen¹ oder wie ein Feldherr an der Spitze des Heeres alles anordnet, bewegt und leitet.² Daher ist ihm das Weltall ein fest verkettetes Ganzes, in welchem ein jeglich Sein des Ersten wegen ist und eine jede Tätigkeit zu ihm als der ersten Ursache hingeeordnet ist.³ Den Materialisten gegenüber, welche Werden und Vergehen der Dinge bald dem bloßen Zufall, bald der Naturnotwendigkeit zuschrieben, betont Averroës, daß die Annahme einer ersten bewegenden Ursache, derentwegen alle anderen sich bewegen, sowohl für die Naturphilosophie als auch die Metaphysik die erste und fundamentalste Wahrheit bilde: für die erstere, weil es ohne einen Erstbeweger keine untergeordneten Beweger und deshalb auch keine Vereinigung von Materie und Form d. h. keine körperlichen Dinge gäbe; für die Metaphysik, weil die Leugnung eines ersten Prinzips, das alle anderen untergeordneten bewegt und zu dem alle anderen als Ziel hinstreben, den Beweis für die Vorsehung Gottes hinsichtlich der Dinge auf Erden verunmöglicht.⁴ — Die gleiche göttliche Ursächlichkeit, welche wir oben als Grund des göttlichen Einzelwissens kennen gelernt haben, ist somit auch wiederum der Grund der Vorsehung. Auch hierin stimmt Averroës noch mit Thomas überein.⁵

II.

Allein die Hauptschwierigkeit dreht sich gar nicht um die Existenz der Vorsehung, sondern um ihre Ausdehnung. Niemand hat schließlich Averroës jede Vorsehung abgesprochen. Sehr entschieden aber wurde es bis dato bestritten, daß er dieselbe auch auf die irdischen

¹ Destr. Destr. ib. p. 101; Comment. in Met. XII. n. 52.

² Dasselbst.

³ „Apparet enim, quod hoc commune est omnibus scilicet, quod omnia sunt propter unum, et quod actiones eorum sunt erga illud unum, et est prima causa.“ Comment. in Met. XII. n. 52.

⁴ „Quia ista propositio est maxima et fundamentum in hac scientia (Physica) et in scientia divina (Metaphysica): quoniam, si naturalis non concesserit eam, negat principium finale et negat materiam esse propter formam, ex quo sequitur ipsum negare agens; generans enim non generat, nisi propter aliquid . . .; similiter, si divinus non concesserit eam, non poterit probare, quod Deus habet solitudinem circa ista, quae sunt hic, ideo incepit Aristoteles dicere, quod natura agit propter aliud.“ Comment. in Phys. II. n. 75. Vgl. dazu das. n. 84.

⁵ S. Th. I. q. XXII. a. 1; a. 2.

Einzelndinge ausgedehnt hätte. Von der fatalen Voraussetzung geleitet: Gott kennt nach Averroës nur die allgemeinen Gesetze des Weltalls, schlossen Renan¹ und Stöckl² durchaus logisch: also kümmert er sich nur um die Arten, species, der sublunaren Dinge und trägt keine Fürsorge für die Individuen, wenigstens keine unmittelbare.³ Aber was soll das heißen: keine unmittelbare Sorge? Hierüber haben sich die beiden verdienten Kritiker so ungenau und verworren als möglich geäußert. Bald scheinen sie in dem Einflusse, den Ibn Roschd den Gestirnen auf die sublunaren Wesen einräumt, eine Gefahr für eine eigentliche Vorsehung zu erblicken.⁴ Bald wieder — und hier treffen wir einen tieferen Grund — überantworten sie das irdische körperliche Einzelnding der fast ausschließlichen Macht und Herrschaft der ungewordenen Materie und ihren naturnotwendigen Gesetzen.⁵ Jedenfalls kennt Gott die irdischen Einzelndinge als solche gar nicht und kann sich um dieselben schon deshalb nicht kümmern, weil er sonst, nach der eigenen Aussage des Averroës, der Urheber des Übels und des Bösen wäre.⁶

Wie es sich mit dieser eigenen Aussage des Averroës verhält, werden wir später sehen bei der Erklärung der

¹ „Dieu, par conséquent, ne connaît, que les lois générales de l'univers; il s'occupe de l'espèce et non de l'individu.“ Averroës et l'Averroïsme, p. 114.

² „Es ist klar, daß die Vorsehung nicht darin bestehen könne, daß Gott für jedes einzelne Wesen, welches hier unter dem Monde sich befindet, Sorge trage und seine Geschicke leite. Denn das würde voraussetzen, daß Gott jedes einzelne Wesen nach seinem individuellen Sein erkenne, was, wie wir wissen, nicht zugegeben werden kann . . . Es gibt also keine Vorsehung Gottes über die Individuen dieser Welt.“ Geschichte der Phil. d. Mittelalters, Bd. II. S. 108.

³ „Eine unmittelbare Vorsehung Gottes über die Individuen widerstreitet also sowohl der Vernunft, als auch der Erfahrung.“ Stöckl, das.

⁴ „So ist der ganze Naturlauf hier unter dem Monde durch die Bewegung der Gestirne bedingt und steht unter dem bestimmten Einfluß derselben. — Und daraus ergibt sich nun von selbst, inwiefern eine Vorsehung anzunehmen ist. . . Stöckl, das. u. S. 109.

⁵ „Diese (die besonderen Dinge der Welt) sind vielmehr dem allgemeinen Naturlauf als Teile der Welt anheimgegeben; sie tauchen im Strome der Zeit aus dem Schooße der Natur auf, um dann wieder in demselben unterzugehen: keine auch nicht die göttliche Macht kann hier eingreifen, um die Schicksale der Individuen nach einem höheren Plane zu leiten.“ Stöckl, das. S. 109. Renan, das. S. 115.

⁶ „D'ailleurs, si Dieu gouvernait tout immédiatement, le mal de l'univers serait son œuvre; ou bien il faudrait lui attribuer le pouvoir, de réaliser l'impossible.“ Renan, das. S. 114. Stöckl, das. S. 108.

berühmten Stelle am Ende der Epitomes in die Metaphysik,¹ auf die sich eigentlich die ganze soeben beschriebene Auffassung der averroistischen Vorsehungslehre bezieht. Hier müssen wir uns vorerst noch auf eine etwas breitere Basis stellen, um die ganze verworrene Frage besser abklären zu können.

Wir leugnen bei Averroës weder jeden Einfluß der ewig ungewordenen Materie noch jenen der Gestirne auf das sublunarisches Einzelnding. Aber schließt das in seinen Augen die göttliche Vorsehung von demselben aus? Das bestreiten wir. Zur tieferen Klärung der Frage wollen wir hier den dreifach verschiedenen Einfluß, den die Gestirne, Gott und die Materie auf die irdischen Einzelndinge geltend machen, kurz skizzieren.

1. Auch eine unmittelbare Vorsehung schließt die Wirksamkeit zweiter Ursachen noch keineswegs aus. Die bloße Wirksamkeit der höheren Sphärenintelligenzen und der Gestirne auf die irdischen Wesen ist daher an sich noch gar kein Beweis gegen eine unmittelbare göttliche Vorsehung derselben. Solches ist nur dann der Fall, wenn Averroës die Kausalität der zweiten Ursachen von jener der ersten Ursache sich unabhängig dachte. Hat er sich aber die Wirksamkeit der zweiten Ursachen so vorgestellt, daß sie von Gott selbst geplant und beabsichtigt, nur die Ausführung des göttlichen Planes ist, dann ist er ein Vertreter der unmittelbaren Vorsehung,² auch dann, wenn dieselbe vielleicht mit anderen Voraussetzungen seines Systems nicht völlig harmoniert. Die Geschichte der Philosophie fragt nicht, was logisch aus dem einen hätte gefolgert werden sollen, sondern was tatsächlich gefolgert wurde.

Averroës faßt die ganze Schöpfung als göttlichen Plan auf, die, seinem absolut einfachen Wissen als Ursache entsprungen, nur deshalb Zweckmäßigkeit aufweist, weil Gott die Wesen wunderbar hervorbrachte,³ sie einander unterordnete, jedem seinen bestimmten Platz und seine Rolle

¹ Epitomes in Met. tr. IV. p. 396 (ed. Venet. 1562).

² S. Thomas, S. Th. I. q. XXII. a. 3.

³ „Daß diese Wesen wundervoll hervorgebracht sind, dies ist an und für sich verständlich von Tieren und Pflanzen . . . Von den Himmeln wissen wir von seiten ihrer Bewegungen, die nie nachlassen, daß sie zur Fürsorge für das hier Existierende beauftragt und für uns dienstbar gemacht sind.“ Spek. Dogmatik bei Müller, S. 41.

zuwies, auch den Gestirnen,¹ wodurch im gewaltigen Ganzen zuletzt alle Teile zu dem einen hingeordnet sind hinsichtlich des Seins und der Tätigkeit.² Wie sehr er von dem Bewußtsein durchdrungen war, daß auch die Tätigkeiten der untergeordneten Wirkursachen den Plänen Gottes unterworfen sind, der sie zu jenen Zielen hinordnet, die er ihnen gesteckt, darauf weisen die Bilder hin, in denen er Gott mit dem Fürsten vergleicht, dessen Untergebene ihr ganzes Sein und Walten dem Fürsten danken,³ oder mit dem Feldherrn, der seine Soldaten zur Ausführung seines Planes beliebig in Bewegung setzt.⁴ Auffallend häufig schärft Averroës ein, daß höhere und niedrigere Weltprinzipien nur dem Befehle Gottes gehorchend tätig und bewegend sind.⁵ Den sarazenischen Theologen gegenüber, die vor Furcht, es möchte mit der Annahme untergeordneter Wirkprinzipien Ursachen geben mit Ausschluß Gottes, beteuert er: „Es gibt kein anderes Agens als Gott, da er der wundervolle Hervorbringer der Ursachen ist und sie zu einflußreichen Ursachen mit seiner Ermächtigung und zum Zweck der Bewahrung ihrer Existenz gemacht hat.“⁶ Dasselbst verspricht er dies Thema, d. h. das Verhältnis von erster Ursache und der subordinierten zweiten Ursachen in der Behandlung über die Prädestination noch eingehender ins Auge zu fassen.⁷ Letzteres geschah auch tatsächlich.⁸ Auf die Frage: wie ist der muhamedanische Religionsgrundsatz: „es ist kein Wirkender als Gott“ zu erklären, da es in der Welt doch verschiedene Wirkursachen

¹ Destr. Destr. disp. III. p. 101.

² „hoc commune est omnibus entibus sc. quod omnia sunt propter unum et quod actiones eorum sunt erga illud unum.“ Comment. in Met. XII. n. 52.

³ „necesse est, ut Princeps primus sit ille, qui tribuit omnibus entibus rem, qua sunt entia, nam si aliquis est, cuius esse est, ut sit substitutus, non est quidem ei esse, nisi propter dominum primum.“ Destr. Destr. disp. III. p. 101.

⁴ Das. — Comment. in Met. XII. n. 52.

⁵ Destr. Destr. disp. III. „Ex eo, quo apparet, quod omnes orbes moventur motu diurno, licet moveantur motu proprio, verificatum est apud eos, quod iubens in istis motibus est primum principium et est Deus.“ „Igitur moventur propter iussum et timorem evenientem eis ad conservandum ea, quae sunt hic . . . et iubens est Deus.“ — Dazu Müller, Theol. u. Phil. S. 82 u. 104.

⁶ Spek. Dogmatik, Müller, S. 82.

⁷ Dasselbst.

⁸ Das. S. 101 ff.

gibt z. B. Seelen und die Gestirne,¹ erhalten wir eine doppelte Antwort: in der ersten, welche mehr vulgär ist, weist er darauf hin, daß Gott auch bei der Vielheit der Wirkursachen doch nur die einzige eigentliche Ursache sei, weil er jene zweiten Ursachen „zur Existenz als Ursachen gerufen hat . . . ihre Existenz als wirkende Ursachen erhält und ebenso die bewirkten Dinge, nachdem sie bewirkt sind, und ihre Substanzen bei der Vereinigung, mit den Ursachen wundervoll hervorbringt“.² In der zweiten Antwort, die seiner Ansicht nach philosophischer ist, schreibt er die Hervorbringung der irdischen Einzelsubstanzen ausschließlich und allein Gott zu, räumt den übrigen Wirkursachen nur einen Einfluß auf die Accidentien ein: „Unter den entstandenen Dingen gibt es solche Dinge, welche Substanzen und konkrete Dinge, und solche, welche Bewegungen, Wärme, Kälte, überhaupt Accidentien sind. Die Substanzen und konkreten Dinge nun sind nur von dem Schöpfer hervorgebracht. Was mit ihnen von Ursachen verbunden ist, hat bloß auf die Accidentien dieser konkreten Dinge Einfluß, nicht auf ihre Substanzen.“³ Hinzufügen wollen wir noch, daß er, die Behandlung dieser Frage abschließend, also sagt: „Du mußt wissen, daß, wenn jemand leugnet, daß die Ursachen mit der Ermächtigung Gottes die verursachten Dinge influenzieren, er die Weisheit und die Wissenschaft aufhebt.“⁴ Es sei dahingestellt, ob Averroës hier nicht die göttliche Ursächlichkeit auch aus opportunistischen Gründen schärfer als je anderwärts betont habe, da er es gerade mit seinen Gegnern, die ihn fortwährend der Häresie anklagten, zu tun hatte. Andererseits ist es von hoher Wichtigkeit, daß er hier wie nirgend anderswo die Frage *ex professo* behandelt hat. Jedenfalls stimmt alles das nicht mit der Behauptung überein, wie wenn Ibn Roschd das irdische Einzelnding der göttlichen Kenntniss und Wirksamkeit entzogen hätte, da er die Ursächlichkeit der Einzelsubstanz sogar ausschließlich Gott zuerteilt.

2. Dagegen stimmt alles das überein mit dem, was wir früher auseinandergesetzt. Die gleiche göttliche Ursächlichkeit, die wir als letzten Grund des Einzelwissens

¹ Das. S. 82 u. 101.

² Das. S. 101.

³ Spek. Dogmat., Müller, S. 102.

⁴ Daselbst S. 103.

kennen gelernt haben, die ferner auch der Grund der Existenz einer Vorsehung ist, sie wird auch zur Ursache der Partikularvorsehung. Weil Gott das irdische Einzelnding durch die Verbindung von Materie und Form hervorbringt¹ nach seinem ganzen spezifischen Sein, in welchem wieder die entsprechenden Accidentia begründet sind, und weil er dasselbe jeden Augenblick erhält, ohne was dasselbe dem Untergange anheimfiele,² hierin besteht die Vorsehung des Einzelndinges. Sie umfaßt die Hervorbringung und Erhaltung des ganzen substantiellen Seins des Individuums, seiner realen spezifischen Dingnatur, die ihrerseits wieder Quelle und Subjekt aller wesentlichen Eigenschaften ist. Der Satz: Gott sorgt nur für die Art, für die species, ist nicht averroistisch. Er widerspricht der ganzen Auffassung seiner Vorsehung, die in erster Linie gerade auf die Hervorbringung des Individuums sich bezieht; sodann auf die konkrete Erhaltung desselben, wozu Gott in ganz besonderer Weise den Wechsel von Tag und Nacht, Sonne, Mond, Wasser, Feuer und Luft, viele Tiere und Pflanzen beordert hat, damit sie es in seiner individuellen Existenz erhalten.³ Hiermit stimmt auch jener schöne Gedanke überein, daß die Güte Gottes selbst für die kleinsten und unansehnlichsten Tiere gesorgt, indem sie ihnen nach Maßgabe ihres körperlichen Seins eine Seele gab, damit sie sich selbst leiten und selbst erhalten.⁴ Weiter stimmt damit seine Idee überein, daß gerade das Einzelnding ein kunstvolles Werk Gottes sei, aus dem wir durch eifriges Studium die Fürsorge Gottes zu erkennen

¹ „est agens harum causarum extrahens totum ex privatione ad esse et id conservat . . .“ Destr. Destr. disp. III. p. 79.

² „Würde die göttliche Erhaltung sie nicht schützen, so würden sie in einer bezeichneten Zeit nicht existieren d. h. sie würden nicht in der geringsten Zeitdauer, von der man wahrnehmen kann, daß sie eine Zeit ist, existieren.“ Spek. Dog., Müller, S. 101.

³ „Daß sie (die existierenden Wesen) der Existenz des Menschen angemessen sind, geht mit Evidenz aus der Betrachtung der Übereinstimmung der Nacht und des Tages, der Sonne und des Mondes für die Existenz des Menschen hervor . . .; ebenso klar ist die Übereinstimmung vieler Tiere für sie und vieler Pflanzen und unorganischen Wesen und einer großen Anzahl von Partikularia, wie Regen, Flüsse, Meere, und überhaupt der vier Elemente, Erde, Wasser, Feuer, Luft.“ Spek. Dogmat., Müller, S. 40—41.

⁴ „Bonitas divina eis influxit animam et comprehensionem quandam, qua regunt seipsa, et conservant esse suum.“ Destr. Destr. disp. III. p. 102.

imstande sind.¹ So konkret hat Averroës die Vorsehung der ersten Ursache aufgefaßt, daß er nicht einmal unsern irdischen Wohnort derselben entzieht² und das in jenen Epitomes zur Metaphysik, in denen man die Leugnung der individuellen Vorsehung zu finden glaubte, trotzdem er auch gerade dort erklärt: alles, was wirklich Gutes auf Erden sich vorfindet, ist das Werk seiner Absicht und seines Willens.³

Zwei Dinge sind es übrigens, die bei Averroës wiederholt verwechselt wurden: die species abstrakt genommen und die individualisierte species, die mit der spezifischen Natur des Individuums gleichbedeutend ist. Letztere entsteht durch die Vereinigung von Materie und Form, die zusammen die Dingnatur konstituieren, welche dann wieder auf die abgeleiteten spezifischen Eigentümlichkeiten des Individuums bestimmend einwirkt, während das individuell Eigentümliche im eigentlichen Sinne zufällig ist. Indem nun Averroës das individualisierte spezifische Sein, — im Gegensatz zu den individuell zufälligen Eigentümlichkeiten, welche in jedem Individuum fortwährend wechseln, ohne das Subjekt in Gefahr zu bringen — in besonderer Weise der göttlichen Vorsehung unterstellt, weil es von Gott hervorgebracht ist und durch dasselbe die Existenz und Erhaltung des Subjektes bedingt ist, schloß man irrtümlich, bei Averroës würde die Vorsehung sich nur auf die species beziehen, und gemeint war damit die species in abstracto, während der Kommentator ganz offenbar von der im Individuum realisierten species spricht.⁴ Der Irrtum beruht auf der Verwechslung der metaphysischen und physischen species.

¹ „Ebenso, um so eifriger jemand der Idee der Weisheit in jedem Existens nachgeht, d. h. der Kenntnis der Ursache, um derentwillen es geschaffen worden ist, und dem Zwecke, der damit erreicht werden wollte, um so vollkommener wird seine Einsicht von dem Beweis der Fürsorge.“ *Spek. Dog.*, Müller, S. 41.

² „Ergo prima cura de nobis est a Deo glorioso et ipse est causa loci habitabilis super terram.“ *Epit. in Met. tr. IV. p. 396.*

³ „Et quidquid invenitur hic de eo, quod est bonum perfectum, provenit quidem a voluntate et intentione sua.“ *Dasselbst.*

⁴ „Dicentes autem, quod Deus sollicitus est circa unumquodque individuum aliquid est verum, et aliquid non est quidem verum, quia nullum individuum habet dispositionem propriam, nisi illa dispositio inveniatur in aliquo modo illius speciei; hoc igitur modo verum est, Deum sollicitari circa individua.“ *Comment. in Met. XII. n. 37.*

3. Endlich macht neben Gott und den Gestirnen auch die ewig ungewordene Materie noch ihren Einfluß geltend auf das irdische Einzelwesen. In welchem Sinne?

Mit all dem Gesagten sind nämlich noch nicht alle Schwierigkeiten, die gegen unsere Lösung des Problems erhoben werden könnten, beseitigt. Tatsächlich macht Averroës, sooft er auf die göttliche Fürsorge des irdischen Einzelndinges zu sprechen kommt, gleichsam zaudernd, gewisse Vorbehalte. Nicht alles, was mit demselben in Verbindung steht, scheint nach seiner Ansicht der Vorsehung unterworfen zu sein. Dabei sitzt immer auch noch der gravierende Vorwurf auf Averroës, als hätte er in seinem kleinen Kommentar — *Epitomes* — die Behauptung ausgesprochen: würde die göttliche Vorsehung direkt auf die Partikularia sich erstrecken, so wäre er selbst Urheber des Bösen, es müßte denn sein, daß ihm, das Unmögliche möglich machend, das Böse gut wäre.¹

Vorerst einige kurze Bemerkungen zu der berühmten Stelle aus den *Epitomes* zur *Metaphysik*. Averroës vertritt daselbst keineswegs den Satz: wenn Gott unmittelbar für das Einzelnding Fürsorge trüge, wäre er Urheber des Bösen. Diese Ansicht ist nicht die seinige, sondern jene des Alexander Aphrodisias. Sie wurde ihm fälschlich und unerklärlicher Weise zuerteilt.² Sie widerspricht evident seiner Lehre und Auffassung³ und wurde von ihm eben-

¹ „Et Alexander dicit, quod qui dicit, quod illa (principia seperata) habent curam de omnibus singularibus est dictum valde erroneum, ut quidam putabant; nam cura ab eis fiet ex eo, quod sciunt ut praedictum fuit; quo pacto ergo poterunt habere novas notitias particulares, maxime quod erunt infinitae? et qui ita dicit, attribuit Deo impietatem etiam de necessitate; nam si ipse procedit via regitiva uniuscuiusque individui, qualiter ergo patitur individuum mala, dum Deus regit ipsum? . . . Sed maior pars illorum, qui credunt hanc opinionem de cura, putant tribuere sibi possibilitatem: quoniam omnia sunt possibilia apud Deum et ideo oportet secundum ipsos de necessitate attribuere ei impietatem vel iniustitiam. Quod autem sit impossibile, omnia esse possibilia est manifestissimum. Nam impossibile est, corruptibile esse perpetuum et ipsum aeternum esse corruptibile.“ *Epit. in Met. tr. IV.*

² Diese Zuteilung ist wirklich merkwürdig; die ersten Worte des Textes: „Et Alexander dicit, quod“, einfach auslassend, beginnt Stöckl das Zitat wie folgt: „Qui dicit, quod illa“ etc. Das „Qui“ würde natürlich auf Averroës bezogen (Stöckl, Bd. II. S. 108).

³ Das erhellt schon daraus, daß der hier Sprechende die göttliche Erkenntnis der Partikularia als eine Neuerung im Wissen Gottes auffaßt „quo pacto poterunt habere novas notitias particulares“, während Averroës in seinem Aufsätze immer erklärt: Gott erkenne zwar die Partikularia, aber ohne daß damit Neuerungen verbunden wären.

daselbst mit den noch anderen irrtümlichen Meinungen über die Vorsehung verurteilt.¹ Damit fällt die Hauptstütze der Behauptung, als wäre Ibn Roschd Gegner der göttlichen Partikularvorsehung gewesen.

Dagegen bleibt die andere Tatsache bestehen, daß Averroës das irdische Einzelnding nicht unter jedem Gesichtspunkte der göttlichen Vorsehung unterstellt wissen wollte. Er selbst gibt uns hierüber Aufschluß. Über die Vorsehung, so berichtet er, gibt es zwei extreme Ansichten:

a) Solche, welche sie auf alles ausdehnen, auch auf die Übel.² Gemeint sind hier die sog. Aschariten. Die Unveränderlichkeit der Dingwesenheiten samt der Existenz des Naturgesetzes leugnend, wollten sie den Unterschied zwischen Gut und Böses nur für uns auf Erden als Folge des positiven Religionsgesetzes, nicht aber für Gott gelten lassen. Sie waren daher der Ansicht, Gott wäre auch der Urheber des Bösen, weil es für ihn überhaupt nichts Böses gäbe. Averroës bekämpft ihre folgenschwere Theorie unermüdlich und nicht ohne Bitterkeit und feine Ironie.³

b) Solche, die jede Vorsehung wegleugneten gerade wegen der mannigfachen Übel, die mit allem Irdischen verbunden sind.⁴ Hierher gehörten vor allem die Materialisten.

Beide Ansichten verurteilt der Kommentator als extreme. Die Wahrheit liegt seines Erachtens in der Mitte und besteht darin: es gibt eine göttliche Vorsehung; aber das Übel ist nicht das Werk Gottes noch irgendwie eine

¹ „Et omnes istae opiniones videntur esse similes Pythagorae; nos autem explebimus declarare, quid enorme contineat, quem redarguemus in tractatu illo post istum cum auxilio Dei gloriosi.“ Epit. in Met. tr. IV. Es ist uns schlechterdings unbegreiflich, wie man diese Worte, die Averroës unmittelbar nach der Anführung der erwähnten Ansichten, hinzufügt, völlig unberücksichtigt lassen konnte.

² „Sunt enim quidam, qui dicunt, quemadmodum nihil est, de quo Deus non habeat sollicitudinem. Dicunt enim, quod non licet sapienti dimittere aliquid sine sollicitudine neque, ut faciat malum et quod omnes actiones eiusdem sunt iustae.“ Comment. in Met. XII. n. 52.

³ Wir zitieren nur einige wenige Stellen, wo er ihre Ansicht verurteilt: Comment. Met. XII. n. 52; Epit. in Met. tr. IV; Spek. Dogmat., Müller, S. 104, 105, 107, 83.

⁴ „Et alii, qui contradixerunt huic sermoni de hoc, quod invenitur, quoniam multa mala sunt et debet sapiens dimittere ea.“ Comment. in Met. XII. n. 52.

Folge einer mangelhaften Vorsehung, sondern von der Naturnotwendigkeit der Materie verursacht.¹

Die ewig unerschaffene Materie übt also auch einen Einfluß aus auf das Schicksal der irdischen Wesen. Derselbe ist sogar von großer Bedeutung. Derselbe macht sich in erster Linie dadurch geltend, daß das irdische Ding, im Gegensatz zu den Gestirnen, welche substantiell notwendig und unveränderlich ihr reales Dasein haben, kraft der Materie, von der es abhängt, jeder realen Existenz beraubt sein kann. In dieser absoluten Beraubung besteht das größte Übel des Dinges.² Sodann macht sich die Macht der Materie auch in dem bereits existierenden irdischen Wesen noch geltend, weil es, wiederum kraft der Materie, aus deren Potenzialität dasselbe durch die Fürsorge Gottes zur Aktualität gezogen wurde, auch wiederum nicht-sein, d. h. seine Existenz verlieren kann. Die Vergänglichkeit und Hinfälligkeit all der irdischen Dinge samt den damit notwendig verbundenen gebrechlichen Zuständen haben ihren Grund in der Materie.³ Auch Gott steht dieser Macht des ewig unerschaffenen Stoffes gegenüber ohnmächtig da. Seine Vorsehung, die das Einzelnding hervorbringt und es eine Zeit lang zu erhalten vermag, mildert zwar das Los des Irdischen auch noch dadurch, daß sie erbarmungsvoll ihm den immer dauernden Fortbestand der Art nach verleiht,⁴ ja sogar des Guten wegen gewisse rein zufällige Übel nicht abwendet.⁵ Aber sie ist und bleibt immer an eine Schranke gebunden, die sie nie zu überschreiten vermag: die naturnotwendige Vergänglichkeit aller sublunaren Wesen, und diese Schranke ist ihr

¹ Et isti sunt in extremo contradictorio sc. quod nulla sollicitudo est in eo omnino. Et veritas est in hoc, quod sollicitudo est et quod, si aliqua sunt sine sollicitudine, proveniunt ex necessitate materiae non ex diminutione agentis, ita quod hoc excitat quosdam ad dicendum duos deos esse, quorum unus creat bona et alius non bona.“ Comment. Met. XII. n. 52. — Spek. Dogm., Müller, S. 107.

² „Vel quod non inveniantur istae res, quae patiuntur malum et sic hoc erit maius malum.“ Epit. in Met. tr. IV.

³ „Sed proveniunt mala propter necessitatem materiae sicut corruptio et debilitas seu tabes et caetera alia.“ Epit. das.

⁴ „Sollicitudo nempe divina, cum non potuerit facere ipsum permanere in individuum, miserta est in dando ei virtutem, qua potet permanere in specie et hoc non est dubium, scilicet, quod melius est in suo esse, quod habeat istam virtutem, quam ut non habeat.“ Comment. De Anima, lib. II. n. 34.

⁵ Spek. Dogmat., Müller, S. 107; Epit. in Met. tr. IV.

durch die Materie gesetzt, welche als unerschaffenes Prinzip Gott als eine fremde Macht gegenüber tritt. Die Leugnung der Welterschöpfung rächt sich hier in der averroistischen Auffassung der göttlichen Vorsehung.

Fassen wir die Resultate, zu denen wir, wie wir glauben, durch eine sorgsame objektive Prüfung des ganzen Problems gelangt sind, kurz zusammen, so ergibt sich folgendes: Averroës ist weder ein Gegner der göttlichen Erkenntnis, noch der Vorsehung der irdischen Einzelndinge. Gott erkennt nach ihm die Partikularia, und zwar als solche; aber er kennt sie nicht wie wir sie erfassen; er erkennt sie auf eine andere Weise als wir und vollkommener, weil seine Erkenntnis die Ursache derselben ist. Diese gleiche göttliche Ursächlichkeit ist bei Ibn Roschd auch wiederum der eigentliche Grund: warum es überhaupt eine Vorsehung gibt und warum es für die irdischen Wesen eine göttliche Fürsorge gibt. Letztere wird allerdings durch eine Gott fremde Macht, die ewig unerschaffene Materie, bedeutend beeinträchtigt.



DER KAMPF UM DAS ENTWICKLUNGSPROBLEM IN BERLIN.¹

VON DR. EUGEN ROLFES.



Es ist bekannt, welche ungewöhnliche Beachtung die im Februar vorigen Jahres gehaltenen Berliner Vorträge Wasmanns über die Entwicklungstheorie und der daran anschließende Diskussionsabend gefunden haben. Das zur Erörterung gestellte Thema selbst, seine Behandlung in Vorträgen in der Reichshauptstadt Berlin durch einen Jesuitenpater, endlich der Ringkampf zwischen ihm und den opponierenden gelehrten Freidenkern, denen noch, gleichsam als komische Figur, der Apostat Paul Hoensbroech,

¹ Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin. Ausführlicher Bericht über die im Februar 1907 gehaltenen Vorträge und über den Diskussionsabend von Erich Wasmann S. J. gr. 8° (XII. u. 162). Freiburg, Herder, 1907.