

Zum Welt- und Schöpfungsbegriff bei Averroes und
Thomas v. Aquin. Eine vergleichende Studie.

Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Theologischen
Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau

vorgelegt von
Dipl.-theol. Markus Stohldreier

Freiburg i. Br. 2008

Dekan: Prof. Dr. Magnus Striet
Erstgutachter: Prof. Dr. Dr. Bernhard Uhde
Zweitgutachter: Prof. Dr. Helmut Hopping

Tag der letzten mündlichen Prüfung: 24. November 2008

Vorwort

Bei der Erstellung vorliegender Dissertation habe ich vielfältige Unterstützung erfahren dürfen. Ein besonderer Dank gilt Herrn Professor Dr. Dr. Bernhard Uhde für seinen vielfältigen Rat und die Erstellung des Erstgutachtens. Ein weiterer Dank gilt Herrn Professor Dr. Helmut Hopping für wichtige Anregungen und die Erstellung des Zweitgutachtens.

Weitere wertvolle Hilfe erhielt ich von der Stadtbibliothek Baden (Schweiz), bei der ich unzählige Werke über die Fernleihe bestellt habe. Dankbar bin ich auch Herrn Oberstudienrat Wolfgang Wolpert für manche wertvolle Tipps.

Einen ganz speziellen Dank möchte ich meiner Familie aussprechen. Es ist noch lange nicht selbstverständlich, dass jemand, der in einem Vollamt als Seelsorger und in einer Dekanatsleitung mitarbeitet, zusätzlich eine Arbeit verfasst wie die vorliegende. Ohne die entsprechende Unterstützung, vor allem meiner lieben Frau Birgit, wäre dies nicht möglich gewesen.

Markus Stohldreier

INHALT

A. Einleitung	9
B. Der Welt- und Schöpfungsbegriff des Averroes	17
I. ZUR DISPOSITION	17
II. AVERROES UND DIE EMANATIONSLEHRE	19
1. Al-Farabis und Avicennas Emanationslehren als Ansatzpunkte der Auseinandersetzung des Averroes	19
2. Emanationsansätze in der <i>Epitome der „Metaphysik“</i>	23
3. Kritik an der Emanationslehre in der <i>Destructio destructionum</i> und im <i>großen Kommentar zur Metaphysik</i>	27
a. Zur Auseinandersetzung in der <i>Destructio destructionum</i>	27
b. Zur Auseinandersetzung im <i>großen Kommentar zur</i> <i>„Metaphysik“</i>	31
III. VON DER BEWEGUNG ZUR ORDNUNG DER WELT - ZUM VIII. BUCH DES <i>GROßEN PHYSIKKOMMENTARS</i>	34
IV. ERSCHAFFUNG DER WELT IM <i>GROßEN METAPHYSIK-</i> <i>KOMMENTAR?</i>	37
1. Einleitung	37
2. Zum Ursprung der Dinge	38
a. Das Erkennen Gottes	38
b. Gott und Schöpfung	40
c. Seiendes und Substanz	41
d. Materie und Form	42
3. Im Widerstreit der Meinungen - verschiedene Auffassungen zur Schöpfung und Averroes' Stellungnahme dazu	45
4. Zur Funktion der Wärme bei der Hervorbringung der Dinge	49
5. Abschließende Gedanken	52
V. SCHÖPFUNG IN DER AUSEINANDERSETZUNG ZWISCHEN THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE – ZUM BUCH <i>FASL AL-MAQAL</i>	55
1. Zweck der Abhandlung	55

2. Forderung der Reflexion durch das religiöse Gesetz und Forschung mit Blick auf die Alten	57
3. Zu den in Bezug auf den Glauben abgestuften Naturen des Menschen	58
4. Ewigkeit und Entstandensein der Welt	63
5. Zum Zweck der Religion und die Philosophie als „Milchschwester“ der Theologie	68
VI. GOTT DER SCHÖPFER UND SEINE HANDLUNGEN IM BUCH <i>AL-KASHF</i>	70
1. Einleitung	70
2. Die Existenz Gottes	71
3. Gott ist einer und hat verschiedene Attribute	78
4. Zur göttlichen Transzendenz und den göttlichen Handlungen	83
a. Erschaffung der Welt und Sendung der Propheten	85
b. Prädestination und Denken Gottes	92
c. Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit und Leben nach dem Tode	96
VII. DIE EWIGKEIT DER WELT IN DER SCHRIFT <i>DESTRUCTIO DESTRUCTIONUM</i>	97
1. Einleitung	97
2. Vier Beweise zur Ewigkeit der Welt	99
a. Erster Beweis	99
α. Ablehnung von al-Ghazzalis Interpretation der Welt als reine Möglichkeit	99
β. Die zeitliche Erschaffung der Welt durch einen ewigen (göttlichen) Willen ist unmöglich	100
γ. Im Prozess des Werdens und Vergehens der Welt sind nur potentielle und akzidentelle Unendlichkeiten zulässig	104
δ. Gott wählt keine bestimmte Zeit zur Erschaffung und die Welt kann nicht anders sein als sie ist	108
ε. Abschluss	113
b. Zweiter Beweis	114
α. Gott, der unbewegte Bewegter, geht der Welt nicht zeitlich voraus wie ein zeitliches Bewegtes	114
β. Zeit steht in logischer Verbindung zur Bewegung und hat nicht die von al-Ghazzali angenommene Parallele zur räumlichen Ausdehnung	116
c. Dritter Beweis: Es gibt keine unendliche Zahl von Möglichkeiten für Welten	123

d. Vierter Beweis: Zum Vollzug von Änderung im Universum erfordern Möglichkeit und Unmöglichkeit ein Substrat (Materie)	125
3. <i>Creatio ex nihilo</i> in einer „ewigen Schöpfung“?	131
VIII. DER AKTIVE INTELLEKT ALS URSACHE VON EXISTENZ	137
1. Der aktive Intellekt als Existenzursache in der <i>Epitome der „Metaphysik“</i>	138
2. Der aktive Intellekt als Existenzursache im <i>großen Metaphysikkommentar</i> und in der <i>Destructio destructionum</i>	141
IX. DER MENSCH UND ANDERE LEBEWESEN	146
1. Direkte Erschaffung durch Gott?	146
2. Seele und Intellekt	148
a. Zum muslimischen Seelenbegriff und notwendige Prinzipien zum Verständnis der Substanz der Seele nach Averroes	148
b. Die Seele als erste Entelechie des Körpers und die fünf Seelenvermögen	149
c. Zur Lehre vom Intellekt im Menschen	157
α. Der aktive Intellekt	157
β. Der materielle/mögliche Intellekt	162
d. Weiterleben der Seele nach dem Tod?	170
e. Auferstehung des Körpers?	174
 C. Der Schöpfungsbegriff des Thomas im Vergleich zu Averroes	 181
I. ZUR DISPOSITION	181
II. GEOZENTRISCHES WELTBILD MIT GOTT, DEM UNBEWEGTEN BEWEGTER UND SCHÖPFER	183
III. GOTT HAT EIN WISSEN VON SEINER SCHÖPFUNG – ZU DEN GÖTTLICHEN IDEEN	186
1. Göttliche Ideen bei Averroes?	186
2. Es müssen nach Thomas Ideen existieren	189
3. Mehrere Ideen in Gott	193
4. Gott hat von allen Dingen, die er erkennt, Ideen	197

IV. SCHÖPFUNG	201
1. Gott, die erste Ursache alles Seienden und der Hervorgang der Geschöpfe aus Gott	201
a. Einleitung	201
b. Gott als erste Ursache	202
c. Seinsmitteilung und Teilhabe-Prinzip	208
α. Einführung	208
β. Das Sein	209
γ. Mitteilung des Seins durch Schöpfung	214
δ. Verschiedene Teilhabearten und die Teilhabe des Seienden am Sein	218
ε. Gott, das <i>agens analogicum</i>	223
d. Zur Erschaffung der ersten Materie	225
e. Gott ist die erste Exemplarursache und die Finalursache aller Dinge	229
2. Wie gehen die Dinge aus Gott hervor?	235
a. Gott erschafft, als Ursache des Seins, aus dem Nichts und nicht durch <i>mutatio</i>	235
b. Nur Gott erschafft und er erschafft als dreieiniger Gott	240
3. Bei der Schöpfung gibt es kein Nacheinander	244
4. Ewige Schöpfung ja oder nein?	250
a. Einleitung	250
b. Argumente zur Anfanglosigkeit der Welt	252
α. Von Gott aus	253
β. Von den geschaffenen Dingen aus	259
γ. Von der Entstehung aus	264
c. Argumente für die Auffassung, dass die Welt zu existieren begonnen haben muss	269
d. War die Welt immer?	280
5. Die Vielheit der Geschöpfe	283
a. Woraus die Unterschiedenheit der Dinge nicht sein kann	283
α. Zufall	283
β. Materie	285
γ. Gegensätzlichkeit von Wirkursachen	288
δ. Zweitursachen	291
ε. Formeneinführende Zweitwirkende	294
ζ. Verschiedenheit von Verdienst und Strafwürdigkeit	297
b. Zur wahren ersten Ursache der Unterschiedenheit der Dinge	300
c. Ist nur eine Welt oder sind mehrere Welten anzunehmen?	303
6. Zur Notwendigkeit geistiger Wesen in der Schöpfung	306
a. Einleitung	306
b. Engel im Islam, Engel im Denken des Averroes	307

c. Warum muss es nach Thomas Geistwesen geben?	310
d. Die geistigen Substanzen als wollende	314
e. Zum Entscheidungsvermögen der geistigen Substanzen	316
f. Die geistige Substanz ist kein Körper, immateriell und keine materielle Form	319
g. Auch in den geistigen Substanzen gibt es eine Zusammensetzung	326
h. Unzerstörbarkeit der geistigen Substanzen	329
7. Der Mensch: ein Wesen, das aus Geist und Körper zusammengesetzt ist	330
a. Einleitung	330
b. Erläuterungen zur Seele insgesamt	332
α. Wie kann eine geistige Substanz mit einem Körper vereinigt sein?	332
β. Auseinandersetzung mit Platon	337
γ. Die Seele ist weder Säftemischung, noch Harmonie, noch Körper	344
c. Differenzierungen zum Intellekt	348
d. Zur Frage nach der Einheit des Intellekts	352
α. Nach der aristotelischen Lehre ist der mögliche Intellekt keine in ihrem Sein vom Körper getrennte Substanz	352
β. Zur Auffassung anderer Peripatetiker über die Relation des möglichen Intellekts zum Menschen	357
γ. Der Intellekt ist eine Kraft der Seele, die die Form eines Körpers ist	363
δ. Der mögliche Intellekt ist nicht einer für alle Menschen	376
ε. Widerlegung von Argumenten, die für die Einheit des Intellekts vorgebracht werden	388
ζ. Zum Abschluss	402
e. Unmittelbare Vereinigung des Körpers und der Seele, zu der der aktive und der mögliche Intellekt gehören	404
α. Die Seele wird mit dem Körper unmittelbar vereinigt und ist ganz im ganzen Körper und in jedem Tun	404
β. Der aktive Intellekt gehört zur Seele des Menschen und ist keine getrennte Substanz	406
γ. Möglicher und aktiver Intellekt können in derselben Substanz der Seele zusammenkommen	410
δ. Nach Aristoteles ist der aktive Intellekt eher etwas der Seele Zugehöriges	412
f. Unzerstörbarkeit und Ursprung der Seele insgesamt	415
α. Die menschliche Seele ist unzerstörbar	415
β. Zum Ursprung der menschlichen Seele	423
g. Zur Erschaffung des ersten Menschen	433

h. Ziel der Hervorbringung des nach dem Bilde Gottes erschaffenen Menschen	435
8. Die göttliche Vorsehung und die Lenkung der Welt schließen die Freiheit des Menschen und die Eigentätigkeit der Geschöpfe nicht aus	441
a. Göttliche Vorsehung	441
b. Lenkung der Welt	445
α. Zur Lenkung der Dinge im Allgemeinen	446
β. Zu den Wirkungen der göttlichen Lenkung im Besonderen	454
c. Eigentätigkeit der Geschöpfe	459
9. Einordnung der Schöpfungslehre in das Denken des Thomas	465
a. Einordnung der Schöpfungslehre an Hand der <i>STh</i> und der <i>ScG</i>	465
b. Vergleich mit Averroes	475
D. Resümee	482
Zur Transkription und Aussprache arabischer Wörter	502
Abkürzungen	503
Literaturverzeichnis	507
Seiten im Internet	550

A. Einleitung

Eine Abhandlung, die sich mit dem Welt- und Schöpfungsbegriff bei Averroes und bei Thomas von Aquin befasst, muss das Verhältnis dieser beiden Denker zum Islam und zum Christentum in die Erörterungen einbeziehen sowie, unter besonderer Berücksichtigung des Aristoteles und des Neuplatonismus, zur antiken und mittelalterlichen Philosophie. Die folgenden Ausführungen versuchen zu verdeutlichen, warum dies der Fall ist, und sie geben dazu wichtige Definitionen von Schöpfung wieder, um einen ersten Einblick in die Problematik zu ermöglichen. Außerdem soll die Notwendigkeit für einen Vergleich der Lehren des Averroes und des Thomas aufgezeigt werden.

Gemäß dem Historiker Karl Bosl hatte die christliche Kirche eine ähnlich spontane Beziehung zu Aristoteles wie die islamische Religion durch Averroes: „Aristotelisierung der Religion und des Glaubens bedeuteten ... überall Intellektualisierung, Systematisierung, Objektivierung überlieferter Glaubensinhalte“.¹ Averroes galt als der Kommentator der Schriften des Aristoteles. Allerdings wäre es falsch, Averroes einfach als Aristoteliker zu bezeichnen.² Er war wohl aristotelischer eingestellt als die muslimischen Philosophen (*al-falasifa*) vor ihm.³ Jedoch war seine Philosophie – vor allem in der frühen Phase seines Wirkens⁴ – auch neuplatonisch beeinflusst. Thomas war ebenfalls nicht einfachhin ein Aristoteliker.⁵ Er griff „alle großen geistigen Strömungen seiner Zeit“ auf,⁶ setzte sich mit ihnen auseinander und befragte sie auf Wahrheit hin, „den Platonismus – insbesondere in Fragen der

¹ Karl BOSL, *Thomas von Aquin(o)*. In: Biograph. Wörterb. z. dtschen Gesch., Bd. 3, Sp. 2883.

² Vgl. Frederick C. COPLESTON, *Geschichte der Philosophie im Mittelalter*, München 1976, 117.

³ Vgl. Jan HJÄRPE, *Averroes/Averroismus*. In: TRE, Bd. V (1980), 52; Georges C. ANAWATI, *Averroes, Averroismus. I. Averroes. Leben, Werke und Lehre*. In: LexMA, Bd. I (1980), Sp. 1292.

⁴ S. dazu auch unten Kap. B.II.2.

⁵ Vgl. Richard HEINZMANN, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken. Mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten*, Stuttgart/Berlin/Köln 1994, 30; Robert PASNAU/Christopher SHIELDS, *The Philosophy of Aquinas* (The Westview Histories of Philosophy Series), Boulder/Oxford 2004, 1. – Lange hat die Einschätzung des Thomas als reiner Aristoteliker ein reales Thomas-Bild behindert; darauf wurde bereits vor mehreren Jahrzehnten hingewiesen von: Josef PIEPER, *Hinführung zu Thomas von Aquin. 12 Vorlesungen*, München ²1963, 66ff, unter Verweis auf (232³): Marie-Dominique CHENU, *L'équilibre de la scolastique médiévale*. In: RSPTh 29 (1940), 312.

⁶ HEINZMANN, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken*, 30.

Metaphysik – ebenso wie die arabische und jüdische Philosophie in ihren verschiedenen Ausformungen.“⁷

Nicht nur die eigenständige Denkart ist ein Grund, weder Averroes noch Thomas als schlechthinnige Aristoteliker zu bezeichnen. Die Religion, in der sie jeweils verwurzelt waren, spielt ebenfalls eine wichtige Rolle. Die Frage nach dem Welt- und Schöpfungsbegriff bei Averroes und bei Thomas eröffnet somit ein breites Spannungsfeld. Es geht darum, welche Theorien diese beiden Denker aus dem Blickpunkt ihrer je eigenen Religion und aus philosophischer Sicht entwickelt haben. Nachfolgend werden darum, wie bereits oben erwähnt, wichtige Definitionen von Schöpfung wiedergegeben. Diese Definitionen beanspruchen nicht, vollständig zu sein. Sie sind auch nicht als Wiedergabe ganzer Lehren gedacht. Vielmehr sollen sie durch einen ersten Einblick in die Schöpfungsproblematik verdeutlichen, in welchem Spannungsfeld Averroes und Thomas standen. Später werden dann im Rahmen der Behandlung der Lehren des Averroes und des Thomas die verschiedenen Schöpfungsauffassungen des Islam, des Christentums und der Philosophie konkreter in die Diskussion einbezogen.

Schöpfung wird *a l l g e m e i n* die Welt oder die Natur genannt, sofern sie als von einem Gott oder mehreren Göttern oder von anderen überweltlichen, übernatürlichen oder schlechthin überlegenen Instanzen oder Kräften hervorgebracht und abhängig gesehen wird. Schöpfung wird ferner als Akt der Hervorbringung der Welt oder der Natur bezeichnet. Letztlich geht es dabei um das Verstehen des Geschaffenseins der Dinge und auch des Schöpfers.⁸ Schöpfung wird meist als „eine Ereignisfolge

⁷ Ibid. – Vgl. zu den philosophischen Grundlagen bei Thomas (bereits zitierte Werke werden hier, wie auch in allen weiteren Anmerkungen, in Kurzform aufgeführt): Klaus BERNATH (Hg.), *Thomas von Aquin*, Bd. II: Philosophische Fragen, Darmstadt 1981; Étienne GILSON, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York 1956; HEINZMANN, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken*, 26-64. Wolfgang KLUXEN, *Thomas von Aquin, II. Lehre*. In: LThK, Bd. 9 (³2000), Sp. 1512f; PASNAU/ SHIELDS, *The Philosophy of Aquinas*; Otto Hermann PESCH, *Thomas von Aquino/Thomismus/Neothomismus*. In: TRE, Bd. XXXIII (2002), 440-449; Dietrich SCHLÜTER, *Thomas von Aquin. III. Philosophie*. In: LThK, Bd. 10 (²1965), Sp. 123-127.

⁸ Vgl. Michael WELKER, *Schöpfung*. In: Wörterb. des Christentums, 1119. - Wie wichtig der Schöpfer bei der Diskussion über die Erschaffung der Welt ist, zeigt sich u. a. darin, dass „nach jüdisch-christlichem Glauben ... Schöpfungslehre im eigentlichen Sinne Gotteslehre“ ist und dass gemäß dem Islam die von Gott geschaffene Welt ein Zeichen ist, „das auf ihren Schöpfer hinweist, und damit ein Ort der Glaubensfindung“. (1. Zitat nach: Dorothea SATTLER/ Theodor SCHNEIDER, *Schöpfungslehre*. In: Theodor SCHNEIDER [Hg.], *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 1, Düsseldorf ²2002, 120. - 2. Zitat nach: Adel Theodor KHOURY,

verstanden, die den Anfangspunkt einer Geschichte von Welt und Menschheit markiert“.⁹

Schöpfung ist nach christlicher Auffassung¹⁰

„das ausschließlich göttliche Tun des Erschaffens, Schaffens und Neuschaffens (Gen 1; Jes 43,1; 45,7) sowie dessen Ergebnis. Es drängt nach Vollendung alles Geschaffenen (Jes 41,20; 42,5). Schöpfung bezieht sich auf die Sorge des Menschen um sein Dasein, sein Woher, Wohin und Wozu. – ... Die Bibel redet davon in den sogenannten Schöpfungsberichten.“¹¹

In ihr findet sich nicht der Gedanke einer *creatio ex nihilo*.¹² Und dennoch gehört die Erschaffung aus dem Nichts von früh an zum christlichen Schöpfungsbegriff.¹³ - Freilich ist Gott nicht nur der Schöpfer, sondern auch der Erhalter der Welt. Denn das Geschaffene kann sein Dasein nicht aus eigenen Kräften erhalten. Gott muss es sozusagen ständig vom Nichtsein ins Dasein setzen.¹⁴

Unter den Geschöpfen hat der Mensch eine besondere Stellung. Gott hat ihn als sein Abbild erschaffen (vgl. Gen 1,27). Die Geschöpflichkeit des Menschen spiegelt sich auf dreifache Weise: I. in der Gottebenbildlichkeit, die der biblische Schöpfungsbericht mit der Herrschaft über die Tiere und der Geschlechterdifferenzierung in Verbindung bringt; II. im Personsein, dieses gründet im Wort Gottes, durch das der Mensch „als geschöpfliches Gegenüber konstituiert und zum Sein mit Gott berufen wird“;¹⁵ III. in der Leib-Seele-Einheit, wobei Leib und Seele metaphysische Seinsprinzipien sind, welche die substantielle Einheit des Seins des Menschen konstituieren.¹⁶

Weltverständnis/Weltverantwortung. In: Islam-Lex., Bd. 3, 761).

⁹ Gregor AHN, *Schöpfer/Schöpfung. I. Religionsgeschichtlich*. In: TRE, Bd. XXX (1999), 250.

¹⁰ Vgl. zum christlichen Schöpfungsbegriff und seiner Geschichte: Franz COURTH, *Gott - Mensch - Welt. Was sagt christlicher Schöpfungsglaube? Leitfaden zur Schöpfungslehre*, St. Ottilien 1996; Alexandre GANOCZY, *Schöpfungslehre*, Düsseldorf ²1987; SATTLER/SCHNEIDER, *Schöpfungslehre*, 120-238; Leo SCHEFFCZYK/ Anton ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik, Bd. 3: Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre*, Aachen 1997; diverse Artikel zum Thema „Schöpfung“ in: LThK, Bd. 9 (2000), Sp. 217-236; RGG, Bd. 7 (⁴2004), Sp. 970-982; TRE, Bd. XXX (1999), 258-292 u. 296-355.

¹¹ Alexandre GANOCZY, *Schöpfung*. In: Lex. d. kath. Dogmatik, 456.

¹² Vgl. Helmut HOPING, *Creatio ex nihilo. Von der Bedeutung einer schwierigen Unterscheidung für den Begriff des Monotheismus*. In: Jahrbuch für biblische Theologie 12 (1997), 294.

¹³ Vgl. SCHEFFCZYK/ ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik, Bd. 3*, 134.

¹⁴ Vgl. SATTLER/SCHNEIDER, *Schöpfungslehre*, 214.

¹⁵ Christian SCHÜTZ, *Mensch. VII. Im Christentum*. In: Lex. der Rel., 413.

¹⁶ Vgl. ibd.

Der christliche Schöpfungsbegriff thematisiert ebenfalls den Verlauf der Menschheitsgeschichte als Ort des Heils. Das Zentralereignis dieser Geschichte ist das Doppelereignis des Kreuzestodes und der Auferstehung Jesu Christi.¹⁷ Dieses Ereignis ist als Handeln Gottes zu verstehen, „das den Tod besiegte und Jesus als den Herrn und die Hoffnung der Menschheit erwies.“¹⁸ Am Ende aller Zeiten erwarten die Christen die Parusie (Ankunft, Wiederkunft) des Messias Jesus Christus und die voll verwirklichte Gottesherrschaft.¹⁹

Der Koran, die Offenbarungsschrift des I s l a m, reflektiert die biblische Schöpfungsgeschichte mit diversen Anspielungen. So berichtet er beispielsweise, Gott habe die Welt in sechs Tagen erschaffen (vgl. Suren 11,7; 41,9-12; 57,4). Allerdings ist im Koran keine explizite Schöpfungstheorie zu finden. Die Ansicht einer *creatio ex nihilo* ist als Schlussfolgerung aus dem Begriff der Einheit (*tauhid*) Gottes zu sehen.²⁰ So sagt der islamische Philosoph al-Kindi (ca. 800-870)²¹, dass die Einheit einem Ding die individuelle Existenz verleiht. Diese Einheit wiederum ist als Emanation aus dem wahren Einen zu verstehen. Da nun aber „ein Ding ohne Einheit nicht existieren kann, ist der Verleiher von Einheiten der Schöpfer der Dinge *ex nihilo*.“²² Dass auch die islamische Theologie schon früh die Erschaffung aus dem Nichts vertrat - obwohl sie sonst in verschiedenen Punkten von al-Kindi abwich²³ -, zeigt ein Zitat aus Abu Hanifas (gest. 767 n. Chr.) Werk *Fikh al-akbar* („Die große Glaubenslehre“): „Allah erschuf die Dinge aus nichts und er wusste die Dinge von

¹⁷ Vgl. Alexandre GANOCZY, *Weltschöpfung: jüdisch – christlich*. In: Lex. der Rel., 702.

¹⁸ Joseph RATZINGER (Papst Benedikt XVI.), *Einführung in das Christentum*, München ⁵2005, 215.

¹⁹ Vgl. GANOCZY, *Weltschöpfung*, 702.

²⁰ Vgl. Roger ARNALDEZ, *La pensée religieuse d’Averroès: I. La doctrine de la création dans le Tahāfut*. In: *Studia Islamica* VII (1957), 100; Ernst BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschichtliche Untersuchungen zu den Kontroversen um Weltanfang und Weltunendlichkeit in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters*, Paderborn 1965, 236.

²¹ Vgl. Ulrich RUDOLPH, *Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2004, 15.

²² Michael MARMURA, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*. In: William Montgomery WATT/ Michael MARMURA, *Der Islam II. Politische Entwicklungen und theologische Konzepte* (Die Religionen der Menschheit 25,2), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1985, 336, unter Verweis auf (335¹⁴): *Rasa’il al-Kindi al-falsafiyya*, ed. Muhammad ‘Abd al-Hadi Abu RIDA, Kairo 1950, 140.

²³ Vgl. dazu: Tilman NAGEL, *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994, 178ff.

Ewigkeit her, ehe sie existierten.“²⁴ - Für die Erschaffung aus dem Nichts, ohne vorausgehende Materie oder Zeit, steht der Begriff *ibda'*. Ist hingegen von einem weiteren Akt der Hervorbringung die Rede, bei dem etwas aus einem bereits existierenden Ding zur Existenz gebracht wird, so wird dies als *khalq* bezeichnet.²⁵

Beim Schöpfungsbegriff des Islam ist die Erschaffung des Menschen von besonderer Bedeutung. Ihn hat Gott vor allen anderen bevorzugt und ausgezeichnet.²⁶ Die koranischen Texte zur Erschaffung des Menschen stehen, wie die zur Schöpfung allgemein, in der Tradition der biblischen Schöpfungsberichte. „Die Übereinstimmung mit dem biblischen Schöpfungsbericht bezieht sich sogar auf eine wörtliche Wiederholung. So hat der Korantext 32,9 ‚von seinem Geist eingeblasen‘ das arabische Verbum *nafakha* (vgl. Genesis 2,7: ‚... blies in seine Nase den Lebensatem‘ mit dem hebräischen Verbum *nāphaḥ*).“²⁷ Der Mensch besteht aus Körper und Seele.²⁸ Er ist von Gott auf Gott hin und zum Heil erschaffen. Dieser Tatsache entspricht die Hinwendung (*islam*) des Menschen zu Gott. Dennoch verlangt seine (Trieb-)Seele (*nafs*) nach dem Bösen (vgl. Sure 12,53). Dem kann durch einen ständigen Kampf gegen die niederen Triebe entgegengetreten werden,²⁹ bis die *nafs* gezähmt ist und zufrieden zu ihrem Herrn zurückkehrt (vgl. Sure 89,27f).³⁰

Was aber geschieht nach dem Tod? Einerseits ist im Islam die Vorstellung zu finden, dass es zwischen Tod und Auferstehung einen „Seelenschlaf“ gibt. Andererseits wird angenommen, dass man im Grab bereits einen Vorgeschmack auf das ewige Leben hat.³¹ Einigkeit besteht darin, dass der Mensch sich schließlich vor dem Jüngsten Gericht für seine Werke verantworten muss.³² Die Theologen stritten nun über die

²⁴ Zit. nach: Peter ANTES/ Werner RÜCK/ Bernhard UHDE, *Islam – Hinduismus – Buddhismus. Eine Herausforderung des Christentums*, Mainz ²1977, 43. (Der Text wurde folgender Übersetzung entnommen: Josef HELL, *Die Religion des Islam I. Von Mohammed bis Ghazâli*, Jena 1915, 30).

²⁵ Vgl. Louis GARDET, *Ibdā'*. In: EI², vol. III (1971), 664f. – S. dazu auch die weiteren Differenzierungen in: *Ibd.*, 663ff; Roger ARNALDEZ, *Khalq*. In: EI², vol. IV (1978), 980-988.

²⁶ Vgl. Adel Theodor KHOURY, *Der Islam. Sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch*, Freiburg/Basel/Wien ⁶2001, 96; Annemarie SCHIMMEL, *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam*, München 1995, 224; Hans ZIRKER, *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf ²1992, 66f.

²⁷ Johan BOUMAN, *Mensch. VIII. Im Islam*. In: *Lex. der Rel.*, 414.

²⁸ Vgl. SCHIMMEL, *Die Zeichen Gottes*, 227.

²⁹ Vgl. *ibd.*, 231f.

³⁰ Vgl. *ibd.*, 302.

³¹ Vgl. *ibd.*, 289.

³² Vgl. *ibd.*, 292.

Frage, ob die Auferweckung nur den durch den Tod von der Seele getrennten Körper betrifft, oder den ganzen Menschen. Nach der gängigen Meinung jedoch umfasst die Auferstehung Körper und Seele.³³ Bei der Eschatologie unterscheidet der Islam:³⁴ Tod und Zwischengericht – Endzeit und Auferstehung der Toten – Gericht und Vergeltung.

Averroes und Thomas hatten aber nicht nur mit den gerade kurz skizzierten Schöpfungsbegriffen des Islam und des Christentums zu tun. Sie waren auch mit der Philosophie der Antike und des Mittelalters konfrontiert. Außerdem waren beide Anhänger des Aristoteles. Daher stellt sich die Frage, wie die Philosophie zur Schöpfung steht. Ein Blick auf verschiedene Philosophielexika ergibt ein zwiespältiges Bild. Schöpfung wird u. a. als „ursprünglich religiöse Vorstellung von der Entstehung der Welt“ beschrieben.³⁵ Dies dürfte wohl mit ein Grund dafür sein, dass manche Philosophielexika ihn erst gar nicht behandeln³⁶ oder nur spärliche Informationen geben.³⁷ Andere wiederum räumen der Schöpfung breiten Raum ein.³⁸ Die hier an Hand einiger Beispiele klar erkennbare Zwiespältigkeit heutiger Philosophielexika wird dadurch verstärkt, dass der von Averroes und Thomas verehrte Aristoteles sich negativ zur Annahme von Schöpfungstheorien äußert, wenn er schreibt:

„Die Welt ist ungeworden und unvergänglich. Wer das bestreitet und meint, eine so gewaltige sichtbare Gottheit wie Sonne und Mond und der übrige Himmel mit den Planeten und Fixsternen, der in der Tat ein Pantheon umfasst, unterscheidet sich nicht von den Dingen, die mit Händen gemacht sind, macht sich furchtbarer Gottlosigkeit schuldig.“³⁹

Wie sollen Averroes und Thomas diese These des Aristoteles mit der von den Theologen ihrer Religionen vertretenen *creatio ex nihilo* in Einklang bringen können?

³³ Vgl. KHOURY, *Der Islam*, 120.

³⁴ Vgl. *ibd.*, 117-123.

³⁵ Phil. Wörterbuch HALDER, 283. – S. dazu auch: Jürgen MITTELSTRAß, *Schöpfung*. In: EPW, Bd. 3, 730.

³⁶ So z. B. im HpG und im Phil.-Lex. HÜGLI/ LÜBCKE.

³⁷ Vgl. Phil. Wörterbuch SCHISCHKOFF, 649.

³⁸ So beispielsweise: HWPh, Bd. 8 (1992), 1389-1413; Phil. Wörterbuch BRUGGER, 339ff.

³⁹ ROSE, *Arist. fr.*, Fr. 18. - Zit. nach: Jean-M. ZEMB, *Aristoteles*, Reinbek b. Hamburg 1961, 148.

Die Schwierigkeiten werden nicht weniger, wenn der Einfluss des Neuplatonismus in die Überlegungen einbezogen wird. Der Neuplatonismus⁴⁰ wurde von Ammonios Sakkas (175-242) begründet und von Plotin (203-269) zuerst dargestellt.⁴¹ In diese philosophische Strömung mündeten verschiedene Schulen und Erscheinungsformen der Philosophie ein, die zuvor miteinander konkurrierten. Zu erwähnen sind hier die platonische, die aristotelische, die stoische und auch die skeptische Tradition.⁴² Nach dem Grundschemata der neuplatonischen Lehren geht aus dem „Ur-Einen“, das unerkennbar und unnennbar ist, in einer Stufenfolge von „Wesen“ die Vielheit des Seienden hervor (Emanation). Die „Wesen“ sind: die intelligible Welt oder der Geist (νοῦς), die Weltseele und die Materie. Diese Folge ist zeitlos, darum ist die Welt ewig. Es geht hier um eine Bewegung der Welt, die vom Höheren zum Unvollkommenen absteigt. Der Eine zeugt den Geist. Der Geist wiederum bringt die Weltseele als sein unvollkommenes Abbild hervor und in der Natur der Weltseele liegt die Hervorbringung der sinnlichen Materie. Weil die Materie nichts mehr von der Natur des Einen und Guten hat, ist sie zu weiteren Zeugungen unfähig. Sie hat keine Gestalt und Ordnung und ist das Prinzip des Bösen. In der bereits erwähnten Weltseele sind die Einzelseelen enthalten. Die Seele ihrerseits ist dazu bestimmt, sich vom Sinnlichen ab- und dem Geist zuzuwenden „und durch ihn zum Einen zurückzukehren.“⁴³ Nach dem Neuplatonismus geht die Welt notwendig aus Gott hervor. Aber es wird aufgrund der „Wesen“-Lehre auch dem Polytheismus Raum gegeben.⁴⁴

Der Neuplatonismus hatte vielfältige Nachwirkungen im Judentum, Christentum und Islam.⁴⁵ So übte beispielsweise Plotin „immensen Einfluss auf die Entwicklung der islamischen Philosophie“ aus, obwohl er dem mittelalterlichen Islam namentlich nicht bekannt war.⁴⁶ Der Neuplatonismus hatte ebenfalls starke Auswirkungen auf die

⁴⁰ Vgl. zum Neuplatonismus: John GREGORY, *The Neoplatonists*, New York ²1999; Jens HALFWASSEN, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004; Willy THEILER, *Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlin 1966; Clemens ZINTZEN (Hg.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Darmstadt 1977.

⁴¹ Vgl. Wolfgang WIELAND, *Antike* (Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung 1), Stuttgart 1978, 397.

⁴² Vgl. *ibd.*, 364.

⁴³ Walter BRUGGER, *Neuplatonismus*. In: *Phil. Wörterbuch BRUGGER*, 266.

⁴⁴ Vgl. *ibd.*

⁴⁵ Vgl. Raif Georges KHOURY/ Jens HALFWASSEN (Hgg.), *Platonismus im Orient und Okzident. Neuplatonische Denkstrukturen im Judentum, Christentum und Islam*, Heidelberg 2005.

⁴⁶ MARMURA, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, 329.

patristische Philosophie (z. B. Augustinus)⁴⁷ und die christliche Mystik.⁴⁸ Dieser Einfluss wirkte bis ins Mittelalter hinein nach.

Averroes und Thomas hatten es also mit philosophischen Richtungen zu tun, die eine Schöpfung ablehnten (Aristoteles) oder eine Emanation vertraten (Neuplatonismus), oder die auf unterschiedliche Weise vornehmlich aus diesen beiden Richtungen Teile in ihre Theorien integrierten (islamische und christliche Philosophie). Eng damit zusammen hängt die je eigene Religion des Averroes und des Thomas. Der Islam berief (und beruft) sich auf den Koran, das Christentum auf die Bibel. Die Theologen beider Religionen waren sich einig in der Annahme einer *creatio ex nihilo*.

Averroes und Thomas sahen sich somit Einflüssen von Schöpfungstheorien ausgesetzt, die sich zum Teil widersprachen. Die Auseinandersetzung mit diesen äußerst unterschiedlichen Lehren sind bei der Diskussion um den Welt- und Schöpfungsbegriff bei Averroes und bei Thomas von fundamentaler Bedeutung. Aber nicht nur das: Bekannt ist, dass Thomas Averroes teilweise einschneidend kritisiert.⁴⁹ Diese Ende der 1250er Jahre zunehmende Kritik, die gleichzeitig mit dem Verfassen der *ScG*⁵⁰ begann, dürfte „auf selbständigen aristotelischen Studien“⁵¹ beruhen. Daher ist ein Vergleich der Welt- und Schöpfungsbegriffe des Averroes und des Thomas angebracht - nicht zuletzt auch deshalb, weil Thomas nur einen Teil der Schriften des Averroes kannte und seine Kritik somit nicht den „ganzen“ Averroes einbezieht.

Vorliegende Abhandlung möchte dazu beitragen, Nähe und Distanzen der beiden behandelten Personen zueinander aufzuzeigen, d. h. Thomas und Averroes selbst zum Thema „Schöpfung“ sprechen zu lassen. Zunächst kommt der Welt- und Schöpfungsbegriff des Averroes zur Sprache und daran anschließend der

⁴⁷ Vgl. dazu: John J. O'MEARA, *The Neoplatonism of Saint Augustine*. In: Dominic J. O'MEARA, *Neoplatonism and Christian Thought*, Albany 1982, 34-41; Kurt FLASCH, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart²2000, 38-43.

⁴⁸ Vgl. BRUGGER, *Neuplatonismus*, 266.

⁴⁹ Vgl. Martin GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, München 1926, 293 ff.

⁵⁰ In der *ScG* (1258-1265 [vgl. Rolf SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquin „Summa contra gentiles“*, Darmstadt 2001, 8]) setzt Thomas sich besonders mit der arabisch-islamischen Philosophie auseinander (vgl. Wolfgang KLUXEN, *Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien*. In: Josef SPECK [Hg.], *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters*, Göttingen⁵2001, 172).

⁵¹ GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, 295.

Schöpfungsbegriff des Thomas im Vergleich zu dem des Averroes. Ein Resümee, das die wichtigsten Ergebnisse zusammenfasst, bildet den Abschluss der Arbeit.

B. Der Welt- und Schöpfungsbegriff des Averroes

I. ZUR DISPOSITION

Wichtig für die Frage nach der Gliederung ist, ob die einzelnen Schriften des Averroes eine einheitliche Systematik erkennen lassen, der ohne weiteres gefolgt werden kann.

Averroes hält sich in seinen Kommentaren zu Aristoteles⁵² jeweils an den Aufbau des vorgegebenen Textes. In seiner theologisch-philosophischen Schrift *Destructio destructionum* (*Tahafut at-tahafut*⁵³, 1180-1181⁵⁴), ist es ähnlich. In diesem Werk

⁵² Averroes schrieb in Entsprechung zu drei Unterrichtsstufen drei Arten von Kommentaren – den kleinen (*compendium/ jami‘*, Pl. *jawami‘*), den mittleren (*commentarium medium/ talkhis*) und den großen (*commentarium magnum/ tafsir* oder *sharh*). (Vgl. HJÄRPE, *Averroes/Averroismus*, 52). - Die Methodik der jeweiligen Kommentare ist näher dargestellt in: Jameleddine BEN-ABDELJELIL, *Ibn Ruschds Philosophie interkulturell gelesen*, Nordhausen 2005, 21f. - Nur ein kleiner Teil der arabischen Originale ist erhalten geblieben. (Vgl. Roger ARNALDEZ, *Ibn Rushd*. In: EI², vol. III [1971], 911). – Hingegen sind fast alle wichtigen Werke ins Hebräische übersetzt worden. (Vgl. Hermann GREIVE, *Averroes/Averroismus II. Jüdischer Averroismus*. In: TRE, Bd. V [1980], 56). - Die lateinischen Übersetzungen geschahen vornehmlich durch Michael Scotus sowie durch Hermannus Allemannus und Wilhelm de Luna. (Vgl. dazu: Hans DAIBER, *Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters. Stand und Aufgaben der Forschung*. In: Jacqueline HAMESSE/ Marta FATTORI [edd.], *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle*, Louvain-La-Neuve/Cassino 1990, 236; Jacques LANGHADE, *Entre Islam et Chrétienté latine: l'oeuvre d'Averroès, philosophe, homme de religion et juriste*. In: André BAZZANA/ Nicole BERIOU/ Pierre GUICHARD [éd.], *Averroès et l'averroïsme [XII^e – XV^e siècle]. Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*. Actes du colloque international organisé à Lyon, les 4 et 5 octobre 1999 dans le cadre du „Temps du Maroc“, Lyon 2005, 251; Dorothea WALZ, *Aristoteles und Averroes bei Kaiser Friedrich II*. In: Raif Georges KHOURY [Hg.], *Averroes [1126-1198] oder der Triumph des Rationalismus. Internationales Symposium anlässlich des 800. Todestages des islamischen Philosophen*, Heidelberg 2002, 318f; Wolfgang KLUXEN, *Averroes/Averroismus III. Averroismus im Mittelalter*. In: TRE, Bd. V [1980], 57).

⁵³ Simon VAN DEN BERGH (*Introduction*. In: *Averroes' Tahafut al-Tahafut [The Incoherence of the Incoherence]*, translated from the Arabic with introduction and notes by Simon VAN DEN BERGH, 2 vols., London 1954 [repr. as one vol., Cambridge 1987], XIII) weist darauf hin, dass das Wort *tahafut* von den Gelehrten auf verschiedene Art übersetzt wurde. Er selbst hält *incoherence* für am geeignetsten, was auf Deutsch „Inkohärenz, Zusammenhanglosigkeit,

lehnt er sich an die Vorgehensweise von al-Ghazzalis *Tahafut al-falasifa*⁵⁵ an.⁵⁶ Im Buch *Fasl al-maqal*⁵⁷ (1179-80)⁵⁸ gibt es keine Gliederung. Dieses Werk diskutiert, als Verteidigungsschrift der Philosophie gegenüber der Theologie, verschiedene aneinander gereihte Themen. Die Abhandlung *Kitab al-Kashf*⁵⁹ (1179-80)⁶⁰ lässt eine klare Ordnung erkennen, die später noch im Vergleich zu Thomas von Aquin diskutiert werden wird.⁶¹ Aufgrund der unterschiedlichen Systematik der einzelnen Texte ist es schwer, eine klare Struktur zu entwerfen.

Averroes stellt Gott in seinen Schriften zumeist auch nicht als erstes dar und dann dessen Schöpfung. Er unterscheidet sich darin etwa von Thomas von Aquins *Compendium theologiae*, *STh* oder der *ScG*.⁶² Das Buch *al-Kashf* bildet hier eine Ausnahme. Es handelt besonders von Gott und implizit von der Schöpfung.

Zur unterschiedlichen Systematik des Schrifttums kommt ein anderes Problem: Averroes vertritt zunächst einen Emanatismus, den er später ablehnt. Aus diesem Grunde wird zu Beginn der Arbeit Averroes' Auseinandersetzung mit dem Emanatismus skizziert. Nach den sich hieran anschließenden Erörterungen zu den großen Kommentaren zur *Physik* (1186)⁶³ und zur *Metaphysik* (1190⁶⁴ od. 1192/1194?⁶⁵) werden – in chronologischer Reihenfolge – die theologisch-philosophischen Schriften *Fasl*, *al-Kashf*, *Destructio destructionum* herangezogen.

Unvereinbarkeit, Widerspruch“ bedeutet. Somit könnte die Übersetzung lauten: „Die Inkohärenz der Inkohärenz“ (BEN-ABDELJELIL, *Ibn Ruschds Philosophie interkulturell gelesen*, 77) oder „Die Widersprüche der Widersprüche“ (Egbert MEYER, *Tahāfut-at-tahāfut*. In: Lex. der phil. Werke, 693).

⁵⁴ Vgl. BEN-ABDELJELIL, *Ibn Ruschds Philosophie interkulturell gelesen*, 77.

⁵⁵ Übers. „Die Inkohärenz der Philosophen“ (VAN DEN BERGH, *Introduction*, XIII) bzw. „Die Widersprüche der Philosophen“ (Egbert MEYER, *Tahāfut al-falāsifah*. In: Lex. der phil. Werke, 693).

⁵⁶ Vgl. VAN DEN BERGH, *Introduction*, XV; und unten Kap. B.VII.1.

⁵⁷ *Kitab Fasl al-maqal* – „Eine entscheidende Abhandlung“. (Übers. nach: *Philosophie und Theologie von Averroes*, übers. v. Marcus Joseph MÜLLER. Mit einem Nachw. v. Matthias VOLLMER, Weinheim 1991 [Neuausgabe der Übersetzung von München 1875], 1).

⁵⁸ Vgl. BADAWI, *Averroès (Ibn Rushd)*, 33.

⁵⁹ *Kitab al-Kashf ‘an-manahij al-adilla fi aqa’id al-milla* - „Die Erklärung der Beweismethoden hinsichtlich der Glaubensvorstellungen der Religion.“ (Übers. nach: *Philosophie und Theologie von Averroes*, übers. v. MÜLLER. [Neuausgabe], 29).

⁶⁰ Vgl. ‘Abdurrahmân, BADAWI, *Averroès (Ibn Rushd)*, Paris 1998, 33.

⁶¹ S. dazu unten Kap. C.IV.9.

⁶² Vgl. zum Aufbau der *ScG* und der *STh* unten Kap. C.IV.9.

⁶³ Vgl. BADAWI, *Averroès (Ibn Rushd)*, 33; BEN-ABDELJELIL, *Ibn Ruschds Philosophie interkulturell gelesen*, 80.

⁶⁴ Vgl. BADAWI, *Averroès (Ibn Rushd)*, 33.

⁶⁵ Vgl. BEN-ABDELJELIL, *Ibn Ruschds Philosophie interkulturell gelesen*, 78.

Da dem aktiven Intellekt bei der Ursache von Existenz in der Lehre des Averroes eine besondere Bedeutung zukommt, wird diese Frage in einem gesonderten Teil besprochen. Ein letzter Teil behandelt „Der Mensch und andere Lebewesen“. Der Akzent liegt hier besonders auf der Frage nach Seele und Intellekt. In die Diskussion werden vor allem *Destructio destructionum*, *al-Kashf* und die Kommentare zu *De anima*⁶⁶ einbezogen.

II. AVERROES UND DIE EMANATIONSLEHRE⁶⁷

1. Al-Farabis und Avicennas Emanationslehren als Ansatzpunkte der Auseinandersetzung des Averroes

Wie noch eingehend gezeigt werden wird, setzte Averroes sich auf verschiedene Weise mit dem Emanatismus Avicennas und al-Farabis auseinander. Darum sollen deren Lehren an dieser Stelle kurz angesprochen werden, um in einem weiteren Schritt die konkrete Erörterung bei Averroes anzusehen.

Es ist bekannt, dass Avicennas Aristotelismus neuplatonische Elemente enthält und davon ausgeht, dass aus Gott, der aus sich notwendig ist und in dem Dasein und Wesen identisch sind, die Welt über die Sphärengelister in einem ewigen

⁶⁶ Zu unterscheiden sind hier der große Kommentar (1190 [vgl. BEN-ABDELJELIL, *Ibn Ruschds Philosophie interkulturell gelesen*, 78]), der mittlere Kommentar (1173? [vgl. BADAWI, *Averroès {Ibn Rushd}*, 33]) und die Epitome (1159 [vgl. Helmut GÄTJE, *Das Kapitel über das Begehren aus dem mittleren Kommentar des Averroes zur Schrift über die Seele*, Amsterdam/Oxford/New York 1985, 28]).

⁶⁷ Vgl. zum Emanatismus: A. Hilary ARMSTRONG, *Emanation in Plotinus*. In: *Mind* 46 (1937), 61-66; J. Edgar BAUER, *Emanation*. In: *HrwG*, Bd. II (1990), 263f; Heinrich DÖRRIE, *Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken*. In: DERS., *Platonica minora*, München 1976, 70-86; Markus ENDERS, *Emanation/Emanatismus. I. Philosophisch*. In: *LThK*, Bd. 3 (³1995), Sp. 618; Matthias GATZEMEIER, *Emanation*. In: *EPW*, Bd. 1, 538; Lloyd P. GERSON, *Plotinus' Metaphysics: Creation or Emanation?* In: *Review of Metaphysics* 46 (1993), 559-574; HALFWASSEN, *Plotin und der Neuplatonismus*, 86-93; Klaudius JÜSSEN, *Emanatismus*. In: *LThK*, Bd. 3 (²1959), Sp. 841f; Klaus KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966; DERS., *Emanation*. In: *HWPh*, Bd. 2 (1972), Sp. 445-448; Alain de LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris 1990, 117-177; T. P. ROESER, *Emanation and Creation*. In: *New Scholasticism* 19 (1945), 85-116.

notwendigen Prozess emaniert.⁶⁸ In Avicennas Emanationslehre wird die These entwickelt, dass eine Handlung mit der wesenhaften Natur ihrer Ursache übereinstimmen muss und dass aus dem Einen nur eines hervorgehen kann.⁶⁹ So gibt es auch al-Ghazzali nach Averroes' *Destructio destructionum* wieder.⁷⁰ Wenn mit dem „Einen“ Gott gemeint ist, dann heißt das, dass dieser - wie natürliche Ursachen auch - nur einen einzelnen, bestimmten Akt vollzieht und dementsprechend nur eine einzelne Wirkung hat. Letztgenannte ist die erste Intelligenz, die vom ersten Prinzip, das ihre Ursache ist, unterschieden werden muss. Da nur die erste Intelligenz den folgenden Sphären, Seelen und getrennten Intelligenzen durch ihre erkennende Handlung die Entstehung verleiht, ergibt sich, dass Gott innerhalb dieses kosmologischen Entwurfes weder den Vorsitz über irgendeinen himmlischen Körper hat, geschweige denn ihn bewegt. Er ist völlig transzendent.⁷¹ Die göttliche Wirkung wird durch diese Emanationslehre als in eine Richtung gehend und vertikal dargestellt. Sie dehnt sich äußerlich aus und - aus geozentrischer Sicht - zur sublunaren Welt absteigend.⁷²

Wie aber kommt es in Avicennas Lehre zum Entstehen der ersten Intelligenz? Gott ist identisch mit dem notwendigen Sein. Er erkennt sich selbst. Es handelt sich bei diesem Akt der Selbsterkenntnis um einen schöpferischen Akt, welcher in seiner Existenz allein von einem Wesen abhängt, und zwar von der ersten Intelligenz. Von dieser Intelligenz geht die Vielheit aus. Sie trifft (I.) auf die Existenz Gottes, die in sich selbst notwendig ist; (II.) auf ihre eigene Existenz, die durch eine andere notwendig ist und (III.) auf ihre eigene Existenz, die in sich selbst nur möglich (und nicht notwendig) ist. Die Erkenntnis dieser drei Fakten des Seins durch die erste Intelligenz beruht darauf, dass aus ihr jeweils folgende drei Dinge emanieren: „eine weitere Intelligenz, eine Seele und ein Körper, der äußerste Körper der Welt.“⁷³ Die erste Intelligenz stellt den Beginn einer Kette dar, die sich fortsetzt bis zur zehnten

⁶⁸ Vgl. Gotthard STROHMAIER, *Avicenna*, München 1999, 62ff; Majid FAKHRY, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism. A Short Introduction*, Oxford 2000, 47f, 52.

⁶⁹ Vgl. Barry S. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, New York 1985, 249.

⁷⁰ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 23 ra, 173; *TT* 173; *The Incoherence of the Incoherence*, 104; *Die Widerlegung des Ghazali*, 155.

⁷¹ Vgl. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 249, unter Verweis auf (309⁹²): *TT* 183.

⁷² Vgl. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 249, unter Verweis auf (310⁹³): Michael F. WAGNER, *Vertical Causation in Plotinus*. In: R. Baine HARRIS (ed.), *The Structure of Being: A Neoplatonic Approach*, Albany (State University of New York Press) 1982, 51-72.

Intelligenz, dem aktiven Intellekt. Dieser ist der unmittelbare Ursprung der Formen,⁷⁴ die den Dingen unterhalb der Mondsphäre verliehen werden. Er waltet nicht über der Mondsphäre, die sein Bewegter ist, und gehört eigentlich nicht zum himmlischen Bereich.⁷⁵

Da, im Unterschied zu Gott, bei den Dingen die Existenz nicht zur Wesenheit gehört, existieren diese nicht notwendig. Ihre Existenz verdanken sie Gott. Die Wesenheit der Dinge besteht in einer Art des Seins, das grundlegender ist als das Real-Sein, weil etwas nur, wenn es möglich ist, realisiert werden kann. „Diese Überordnung der Wesenheit (bzw. der Möglichkeit) über das aktual existierende Ding (bzw. der Wirklichkeit) stieß ... in der islamischen Philosophie auf Widerspruch, namentlich bei Averroes“.⁷⁶

Nach dem Emanationsschema al-Farabis⁷⁷ ist Gott als Ursache allen Seins zu verstehen. Aus ihm entstehen durch allmähliche Emanationen sowohl die himmlischen Intellekte als auch die supralunaren Himmelskörper - diese wiederum bringen die supralunare Welt hervor. Von dem Grundsatz ausgehend, dass durch Eines nur eines hervorgebracht werden kann, emaniert als erstes nur der erste Intellekt (ein Wesen).

„Aus diesem ersten Intellekt entstehen durch das Denken zweier Wesen notwendig zwei Dinge: durch das Entstehen seiner Ursache, d. h. Gottes, entsteht der zweite Intellekt, und durch das Denken seines eigenen Wesens entspringt aus ihm der erste Himmel. Der zweite Intellekt denkt wiederum Gott und sein eigenes Wesen und bringt dadurch den dritten Intellekt und den Fixsternhimmel hervor. Dieser Prozess setzt sich bis zum neunten Intellekt und über die Sphären von Saturn Jupiter, Mars, Sonne, Venus und Merkur bis zum Mond fort. der zehnte und letzte Intellekt, ..., ‘aktiver’, ‘wirkender’ Intellekt genannt, regiert die Sphäre der supralunaren Welt.“⁷⁸

⁷³ MARMURA, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, 360.

⁷⁴ Vgl. dazu auch die unten in Kap. B.VIII.2 geschilderten Auseinandersetzungen des Averroes mit der Lehre Avicennas.

⁷⁵ Vgl. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 249; Herbert A. DAVIDSON, *Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect*, In: *Viator* 3 (1972), 109-178.

⁷⁶ Wolfgang RÖD, *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, Bd. 1, München 1994, 329. - S. dazu auch unten Kap. B.II.3.b.

⁷⁷ Vgl. dazu: David C. REISMAN, *Al-Fārābī and the philosophical curriculum*. In: Peter ADAMSON/ Richard C. TAYLOR (edd.), *The Cambridge Companion to Arabic philosophy*, Cambridge University Press 2005, 56ff; MARMURA, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, 348f.

⁷⁸ Anke v. KÜGELGEN, *Averroes. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, Leiden/New York/Köln 1994, 42, unter Verweis auf (42¹⁰¹): *Al-Farabi on the Perfect State. Abu Nasr al-Farabi's Mabadi' Ara' Ahl al-Madina al-Fadila*. A revised text with

Diesem werden nun von Avicenna und al-Farabi Funktionen unterschiedlichen Umfangs zugeschrieben. Er aktualisiert bei beiden die potentiell im menschlichen Intellekt vorhandenen Intelligibilia,⁷⁹ er gibt der werdenden und vergehenden Welt einige oder sämtliche ihrer Formen und heißt deshalb Formengeber (*dator formarum*), aus ihm emaniert gemäß Avicenna „darüber hinaus ... auch die Urmaterie.“⁸⁰

Den Emanatismus Avicennas kritisiert Averroes an verschiedenen Stellen seines Schrifttums.⁸¹ Ist sein Welt- und Schöpfungsbegriff dennoch völlig frei von Elementen der Emanation? Welche Entwicklung hat er im Laufe der Jahre durchgemacht? Diese Frage soll nun, ausgehend von der *Epitome der „Metaphysik“* (1161/1191?)⁸², untersucht werden.

introduction, translation, and commentary by Richard WALZER, Oxford 1985, 100-105; 88.11-95.5; 134-144.

⁷⁹ Vgl. v. KÜGELGEN, *Averroes*, 42. Die Autorin verweist als Beleg u. a. auf (42¹⁰²): AL-FARABI, *al-Madina al-Fadila*, 198-202; *Avicenna's De Anima (Arabic text). Being the Psychological Part of Kitab Al-Shifa*, ed. by Fazlur RAHMAN, London/New York/Toronto 1959, 234ff, 247f; DAVIDSON, *Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect*, 137-148, 159-178.

⁸⁰ v. KÜGELGEN, *Averroes*, 42, unter Verweis auf (43¹⁰⁴): AVICENNA, *al-Shifa', al-Ilahiyyat*, vol. II, edd. Muhammad Yusuf MUSA, Sulaiman DUNYA, Sa'id ZAYID, Cairo 1960, 410; DAVIDSON, *Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect*, 155; Amélie-Marie GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, Paris 1937, 238-244. - Zum *dator formarum* bei Avicenna s. auch unten Kap. B.VIII.2.

⁸¹ Vgl. Majid FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd). His Life, Works, Influence*, Oxford 2001, 7-11; und unten Kap. B.II.3.

⁸² Zwischen der *Epitome der Metaphysik* und dem *großen Kommentar zur „Metaphysik“* gibt es diverse Differenzen. (Vgl. unten Kapitel B.II.2 und 3 und B.VIII). Darum wurde Averroes' Autorenschaft der *Epitome* vor über 90 Jahren in Frage gestellt von: Bruno NARDI, *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia*. In: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 1911 april e ottobre, 1912 febbraio e aprile, Sonderabzug A. 2, 17. - Jedoch sprach sich bereits Max HORTEN (Vorwort. In: *Die Metaphysik des Averroes*. Nach dem Arabischen übersetzt und erläutert von Max HORTEN, Leipzig 1912 [Nachdruck Frankfurt/M 1960], IXf) gegen die These Nardis aus. Neuere Forschungen weisen ebenfalls auf die Authentizität des Werkes hin: Jamal al-Din AL-'ALAWI (*al-Matn ar-rushdi - madkhal li-qira'a jadida*, Casablanca 1986, 57f) nimmt 1161 als Entstehungsjahr an. Nach Anke VON KÜGELGEN (*Averroes*, 40⁹²) hat Averroes das Werk kurz nach dem Abfassen des großen Metaphysikkommentars, also etwa 30 Jahre später, in manchen Punkten noch einmal überarbeitet.

2. Emanationsansätze in der *Epitome der „Metaphysik“*

Averroes hält in der *Epitome der „Metaphysik“* die Emanationslehre für die einleuchtendste Erklärung zur Universumsentstehung. Sein Emanatismus unterscheidet sich dort nur in Einzelheiten von dem Avicennas und al-Farabis.⁸³ Dem Leser muss jedoch bewusst sein, dass es sich bei diesem Werk um eine relativ frühe Schrift handelt, die zeitlich vor der *Destructio destructionum* zu situieren ist,⁸⁴ wo wiederum die genannte Kritik an der Emanationslehre auf besondere Weise stattfand.⁸⁵

In der vierten und letzten Abhandlung der *Epitome* befasst Averroes sich mit der „unkörperlichen Substanz“ und den „himmlischen Welten“.⁸⁶ Die Planeten und Sterne fliegen nicht frei durch das All, sie sind in die rotierenden himmlischen Sphären eingebettet.⁸⁷ Wodurch aber kommt es dabei zur fortlaufenden Umdrehung, die weder der durch Sinneswahrnehmung noch der physikalischen gleicht? Sie wird durch eine geistige Bewegung bewirkt.⁸⁸ Die Himmelskörper sind beseelt, weil sie sich in Bewegung setzen⁸⁹ oder diese selbst erstreben. Aufgrund der Unmöglichkeit, sich zu einem edleren oder unedleren Körper hin bewegen zu können, nimmt Averroes an, dass etwas Erstrebtes, Edleres als der Himmelskörper diesen bewegt - eine geistige Bewegung, die seitens des natürlichen Strebens des Himmelskörpers

⁸³ Vgl. Herbert A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York/Oxford 1992, 223.

⁸⁴ Averroes verfasste die *Epitome* 1161, die *Destructio destructionum* hingegen erst 1180/1181. (Vgl. BEN-ABDELJELIL, *Ibn Ruschds Philosophie interkulturell gelesen*, 77f).

⁸⁵ Vgl. v. KÜGELGEN, *Averroes*, 41, unter Verweis auf (41⁹⁵): TT 179-182; 184-194; 245f; 259-262.

⁸⁶ Max HORTEN, *Inhaltsverzeichnis*. In: *Die Metaphysik des Averroes*, 237.

⁸⁷ Vgl. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 223; *Epit. der Met.*, arab. 63/ deutsche Übersetzung 108.

⁸⁸ Vgl. *Epit. der Met.*, arab. 64/ deutsche Übersetzung 110.

⁸⁹ Vgl. ibd., arab. 63/ deutsche Übersetzung 109. - Da aber nur die Seele in Bewegung setzen kann, sieht Simon van den Bergh hier zu Recht einen Zirkelschluss, der im Widerspruch zum „Gedanken eines nicht-seelischen Strebens überhaupt“ steht. (Simon VAN DEN BERGH, *Einleitung*. In: *Epit. der Met.*, XXVIII. - S. dazu auch: DERS., *Erläuterungen*. In: *Epit. der Met.*, 203^{65/4}, unter Verweis auf: ARISTOTELES, *Analytica posteriora* II, 95a1; *De caelo* IV, 307b33; *Physik* VIII, 255b30). – Unabhängig von dieser Feststellung kann konstatiert werden, dass Himmelskörper nach Averroes die Potenz zur Bewegung haben und dass sie immerwährende bewegende Substanzen sind. (Vgl. Matteo DI GIOVANNI, *Averroes on the Species of Celestial Bodies*. In: Andreas SPEER/ Lydia WEGENER [Hgg.], *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Berlin/New York 2006, 443).

gefördert wird. „Dies ist ... einer der besten Beweise für die Immaterialität des Bewegers.“⁹⁰

Von den damals allgemein angenommenen 38 Bewegungen der Himmelskörper ausgehend (die auch eine ungewisse [neunte] Sphäre einschloss),⁹¹ hält Averroes, in Abweichung von Avicenna und al-Farabi,⁹² fest, es sei für ihn unmöglich, dass es ohne Sterne noch eine neunte Sphäre geben könne.⁹³ Die Sphäre bestehe allein ihres edelsten Teils, der Sterne, wegen. Jede Sphäre habe ihre eigene unkörperliche Intelligenz, „denn jede Bewegung dieser Sphären entsteht aus einem jeder dieser Sphären eigentümlichen Verlangen, und jedes Verlangen hat sein eigenes Objekt.“⁹⁴

Die Seele der Sphäre gilt nach diesen Ausführungen als direkter und die Intelligenz als indirekter Beweger des Himmelskörpers. Beim Denken der Vollkommenheit der unkörperlichen Intelligenz wünscht sich die Seele eines Himmelskörpers für sich selbst und für ihre Sphäre einen Zustand der Vollkommenheit, der so nahe wie möglich an der Vollkommenheit der unkörperlichen Intelligenz ist. Da Bewegung ein vollkommenerer Zustand für einen Körper als Ruhe ist, ist sie ein Anzeichen für Leben - der Wunsch, die Intelligenz nachzuahmen, drückt sich in der unaufhörlichen Kreisbewegung aus.⁹⁵ Bei den Himmelskörpern und dem unter ihnen Liegenden verhält es sich wie bei uns, wenn wir die höchste Vollkommenheit erreicht haben und es für uns am besten ist, diese Vollkommenheit anderen so weit wie möglich mitzuteilen - auch wenn unsere Vollkommenheit nicht zum Zwecke anderer besteht.⁹⁶

Averroes geht davon aus, dass jede Intelligenz der Sphäre ihre Form gibt.⁹⁷ Insofern die Intelligenz die Wirkung hat, ihrer Sphäre die Form (bzw. Seele) und das Wesen zu verleihen (nicht den Körper der Sphäre), kann sie als die wirkende (Ursache) [fa'il]

⁹⁰ *Epit. der Met.*, deutsche Übersetzung 110. (Vgl. arab. 64).

⁹¹ Vgl. VAN DEN BERGH, *Erläuterungen*. In: *Epit. der Met.*, deutsche Übersetzung, 243^{112/4}.

⁹² Vgl. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 223.

⁹³ Vgl. *Epit. der Met.*, arab. 66/ deutsche Übersetzung 113.

⁹⁴ *Ibd.*, deutsche Übersetzung 113. (Vgl. arab. 66)

⁹⁵ Vgl. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 223; *Epit. der Met.*, arab. 70/ deutsche Übersetzung 118.

⁹⁶ Vgl. *Epit. der Met.*, arab. 69/ deutsche Übersetzung 118. - Simon VAN DEN BERGH (*Erläuterungen*, 252^{118/5}) sieht hier Übereinstimmungen mit Plotins *Enneaden*, wonach die Gestirne das unter ihnen Stehende nicht kennen. (Vgl. *Enn.* IV 4.6). Sie stehen mit uns auch nicht in Verbindung. Sie finden vielmehr in ihrer Handlung das Glück. Wenn sie Einfluss auf uns ausüben, so geschieht dies *per accidens* und nicht durch eine spezielle Wahl. (Vgl. *Enn.* II 3.3).

⁹⁷ Vgl. *Epit. der Met.*, arab. 69/ deutsche Übersetzung 119.

der Sphäre betrachtet werden.⁹⁸ „In a second departure from Alfarabi and Avicenna, the Epitome of the Metaphysics does not mention, and plainly rejects, a cause of the existence of the bodies of the spheres.“⁹⁹

Die Formen der Himmelskörper sind die Gedanken, welche sich die Himmelskörper von ihren Bewegern bilden. Die Beweger wiederum sind die Zwecke der Himmelskörper, weil - entsprechend den vorausgegangenen Aussagen - das Verlangen für die Bewegung durch den Beweger maßgeblich ist. Zum sinnlichen Sein verhalten sich diese Prinzipien gemäß Averroes „wie Form, Agens, Zweck.“¹⁰⁰

Im weiteren Verlauf seiner Darlegungen versucht Averroes deutlich zu machen, dass die himmlischen Prinzipien in einer systematischen Ordnung, als Wirkungen und Ursachen, eine Kette bilden, die unter einem höchsten Prinzip steht.¹⁰¹ Die Sphäre führt ihre Bewegung aufgrund des Sterns (Planeten) aus, der ihr Vorzüglichstes ist. Sämtliche himmlischen Agenzien streben zu einem Ziel, dies führt zur Weltall-Harmonie. „Jeder himmlische Geist erkennt sich selbst und ihm übergeordnete Dinge, seine Ursachen.“¹⁰²

Wie jedoch geht das Kausalwirken der Geister vonstatten? Es ist das der Emanation.¹⁰³ Bei den Substanzen muss es nach Averroes ein Erstes geben, das Ursache für ihre Zahl und Vielheit ist. Es muss unter diesen Prinzipien notwendig ein Prinzip geben, das den anderen Prinzipien naturgemäß, insofern sie von unterschiedlicher Würde sind und von ihnen eine Vielheit gebildet wird, vorangeht. Dieses Eine bildet eine unteilbare Einheit. „Daher denkt es nur einen einzigen

⁹⁸ Vgl. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 224; *Epit. der Met.*, arab. 69/ deutsche Übersetzung 119.

⁹⁹ DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 224. - Nach Averroes' *De substantia orbis* ist die Sphäre ein einfacher, nicht aus Materie und Form zusammengesetzter Körper. (Vgl. *Sermo de Substantia orbis*, lat. fol. 6 d; hebr. C. 2.28/ engl. 79). Der Himmelskörper dient als Materie für diese unkörperliche Form. Er ist eine Materie, die *in actu* existiert. (Vgl. *Sermo de Substantia orbis*, lat. fol. 6 g; hebr. C. 2.47/ engl. 82).

¹⁰⁰ *Epit. der Met.*, deutsche Übersetzung 119. (Vgl. arab. 69). - In diesem Zusammenhang muss an die bereits genannte Seele der Sphäre gedacht werden, die als direkter Beweger des Himmelskörpers fungiert und an die Intelligenz, die indirekter Beweger des Himmelskörpers ist (s. o.).

¹⁰¹ Vgl. HORTEN, *Inhaltsverzeichnis*, 237; *Epit. der Met.*, arab. 70ff/ deutsche Übersetzung 120ff.

¹⁰² HORTEN, *Inhaltsverzeichnis*, 237.

¹⁰³ Vgl. *ibd.*

einfachen Gegenstand, d. h. sich selbst, und kann es weder innerhalb noch außerhalb seiner Wesenheit eine Vielheit denken.“¹⁰⁴

Der letzte das Universum verbindende Ursprung muss also unbeschränkt einheitlich sein. Aufgrund der Regel, dass aus einem Einheitlichen nur ein Ding hervorgeht, kann dieser letzte Ursprung der Einheit im Universum nicht mehr als eine einzige Wirkung haben.¹⁰⁵ Diesem *per se* Einen entlehnen die übrigen Substanzen ihre Einheit.

Averroes untersucht nun die Stufenfolge vom ersten Prinzip und den separaten Prinzipien. Erste Ursache ist der Bewegter des Fixsternhimmels. Die Tätigkeit dieses Bewegers deckt sich nicht mit jener des einfachen Einen, das wegen seiner Wesenheit ohne irgendeine Vielheit denkt. Aus dem genannten Bewegter geht nämlich, da er dem Fixsternhimmel die Form sowie „dem Bewegter der angrenzenden Sphäre die Existenz verleiht“, „notwendig mehr als eine Form hervor“.¹⁰⁶

Das bedeutet, dass die Intelligenz sowohl die nächste Intelligenz in der Reihe als auch die Seele der Sphäre, mit der diese verbunden ist, *emanieret*.¹⁰⁷

Die erste Ursache des Universums, Gott, muss eine Substanz sein, die nicht mit irgendeiner Sphäre verbunden ist und sämtliche Intelligenzen, die die Sphären bewegen, transzendiert - womit Parallelen zu Avicenna und al-Farabi zu sehen sind. Es existiert hier insofern eine Übereinstimmung, als Averroes von einer ersten Ursache vor den Intelligenzen ausgeht, die die Sphären bewegen. Die völlig einheitliche erste Ursache emanieret ewig ein einzelnes unkörperliches Sein. Das Denken der ersten emaniereten Intelligenz ist vervielfältigt - obschon sie im reinen Denken besteht, wie ihre erste Ursache. Eine zweite Intelligenz emanieret ewig von der ersten Intelligenz wie die Seele oder Form (nicht der Körper) der äußersten Sphäre.¹⁰⁸ „And the process replicates itself through the series of intelligences and spheres.“¹⁰⁹

¹⁰⁴ *Epit. der Met.*, deutsche Übersetzung 130. (Vgl. arab. 76).

¹⁰⁵ Vgl. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 224, unter Verweis auf (224²⁵): PLOTIN, *Enn.* VI (5.1; 9.1; 9.3).

¹⁰⁶ *Epit. der Met.*, deutsche Übersetzung 131. (Vgl. arab. 77).

¹⁰⁷ Vgl. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 224.

¹⁰⁸ Vgl. *ibd.*, 225; *Epit. der Met.*, arab. 77/ deutsche Übersetzung 131f.

¹⁰⁹ DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 225. – S. dazu auch: *Epit. der Met.*, arab. 79/ deutsche Übersetzung 135.

Vor dem Hintergrund dieser Äußerungen erklärt sich von selbst, dass Averroes in dieser Schrift keine Schöpfungslehre im vollen Sinne vorlegt.¹¹⁰ Sein Kommentar verbindet die aristotelische Lehre mit neuplatonischen Elementen, die zum Teil bereits al-Farabi und Avicenna in ihren Lehren angenommen hatten, mit eigenen Ansichten. Trotz dieser Tatsache versucht Max Horten, Averroes als Vertreter einer Schöpfungslehre darzustellen. Averroes gelange, obgleich er die Kontingenz leugne (was bei einer Schöpfung außergöttlicher Dinge nicht denkbar wäre, weil sie dann aus sich das Sein haben), „zu dem Begriff der eigentlichen Schöpfung. Gott erschafft die Dinge ex nihilo. Er ist nicht nur der Weltbildner.“¹¹¹

Offensichtlich realisiert Horten aber selbst, dass die *Epitome* allein diese Lehre nicht vertritt. Darum versucht er, diese Ansicht und die eines einheitlichen Systems bei Averroes unter Rückbezug auf andere Schriften zu erhellen.¹¹² Nur eine konkrete Untersuchung weiterer Werke wird in dieser Hinsicht weiterhelfen können.

3. Kritik an der Emanationslehre in der *Destructio destructionum* und im großen Kommentar zur „Metaphysik“

a. Zur Auseinandersetzung in der *Destructio destructionum*

In der *Destructio destructionum* lehnt Averroes die von ihm ehemals vertretene Schöpfungs- und Gottesvorstellung entschieden ab.¹¹³ Allerdings ist dabei weniger klar, ob er das triadische Emanationsschema Avicennas, das dyadische al-Farabis oder das dyadisch-triadische der *Epitome der „Metaphysik“* vor Augen hat. Da er in der *Destructio destructionum* die beiden genannten Philosophen gleichermaßen kritisiert¹¹⁴ und sich in der *Epitome* direkt auf keinen der beiden bezieht, scheint er diese Frage selbst weniger wichtig zu nehmen.¹¹⁵

Averroes wirft den islamischen Philosophen vor, sie hätten sich ihren Gegnern, den Theologen, gebeugt, insofern

¹¹⁰ Vgl. dazu die Definitionen von Schöpfung (besonders im Islam) oben in Kap. A.

¹¹¹ HORTEN, *Vorwort*. In: *Die Metaphysik des Averroes*, XIV.

¹¹² Vgl. *ibd.*

¹¹³ Vgl. v. KÜGELGEN, *Averroes*, 41.

¹¹⁴ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 23 va, 177; *TT* 179f; *The Incoherence of the Incoherence*, 107f; *Die Widerlegung des Gazali*, 159.

¹¹⁵ Vgl. v. KÜGELGEN, *Averroes*, 41.

„sie die Natur Gottes, des im Verborgenen wirkenden Agens ..., mit der Natur des Agens in der sichtbaren Welt“ gleichsetzen, „denn dadurch seien sie bei der Erklärung der Entstehung der Einheit aus der Vielheit in Schwierigkeiten geraten und gezwungen gewesen, aus Gott einen Intellekt emanieren zu lassen, welcher den ersten Himmel bewegt.“¹¹⁶

Dieser Bewegter ist nach den islamischen Philosophen aus dem Erkennen des Ersten (Gottes) und dem Erkennen seiner selbst zusammengesetzt. Darum entsteht aus ihm die äußere Sphäre und der Bewegter der zweiten, niedrigeren Sphäre.¹¹⁷ Bei dieser Theorie handelt es sich nach Averroes¹¹⁸ um ein Abirren von der philosophischen Lehre, weil Denkendes und Gedachtes im menschlichen Intellekt ein identisches Ding sind.¹¹⁹ Dies ist noch wahrer im Falle der abstrakten Intellekte.¹²⁰ Sofern die erste Intelligenz, die die äußere Sphäre bewegt, das Erste Prinzip betrachtet, müsste sie demzufolge erkenntnismäßig mit diesem identisch sein. Da es zudem weder einen materiellen noch einen anderen Faktor gibt, um sie zu unterscheiden, insofern sie immateriell sind, müssten sie völlig identisch sein.¹²¹ Nach Averroes muss der Fehler, der zu diesem Irrtum führte, bei Avicenna und al-Farabi gesehen werden, die Aristoteles falsch verstanden haben. Eine Erforschung ihrer Werke vor dem Hintergrund der Lehren der Alten ist daher unabdingbar nötig.¹²²

Wichtig ist für Averroes, dass die genannten Einwände nicht Aristoteles betreffen, da der im empirischen Bereich Wirkende, aus dem nur eine einzelne Handlung

¹¹⁶ v. KÜGELGEN, *Averroes*, 43, unter Verweis auf (43¹⁰⁵): TT 179f; KOGAN, *Averroes and the Theory of Emanation*, 396.

¹¹⁷ *Destructio destructionum*, fol. 23 va, 177: „dixerunt quod primum sit ens simplex, ex quo emanavit motor orbis magni, et emanavit a motore orbis magni orbis magnus et motor orbis secundi, qui est sub magno. Quoniam hic motor est compositus ex eo quod intelligit de primo, et ex eo quod intelligit de seipso.“ (Vgl. TT 180; *The Incoherence of the Incoherence*, 108; *Die Widerlegung des Gazali*, 159).

¹¹⁸ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 23 va, 177; TT 180; *The Incoherence of the Incoherence*, 108; *Die Widerlegung des Gazali*, 159.

¹¹⁹ Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* XII, 1075a.

¹²⁰ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 23 va, 177; TT 180; *The Incoherence of the Incoherence*, 108; *Die Widerlegung des Gazali*, 159.

Averroes schließt sich hier Aristoteles an, gemäß dem der Intellekt nicht die Ursache irgendeiner Dualität sein kann. (Vgl. *De anima* III, 431b16). Nach Plotin hingegen beinhaltet der Intellekt Dualität, weil Selbst-Erkennen Dualität impliziert und der Erste jenseits des Intellekts ist. (Vgl. *Enn.* V 3.13). Für die arabischen Aristoteliker wiederum, die aristotelische Elemente mit denen der Neuplatoniker verbinden, ist der Erste (Gott) ein sich selbst erkennendes Eines, von dem der erste Intellekt emaniert. (Vgl. zum Ganzen: VAN DEN BERGH, *Notes*. In: *Averroes' Tahafut al-Tahafut [The Incoherence of the Incoherence]*, 73^{108/2}).

¹²¹ Vgl. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 251.

hervorgeht, nur in einem äquivoken Sinne mit dem ersten Agens verglichen werden kann.¹²³ Ist Letztgenanntes absolut wirkend, so ist Erstgenannter relativ wirkend.¹²⁴ Die Sicht des Emanatismus beruht nach Averroes also auf einer falschen Analogie zwischen den sichtbar Wirkenden und Gott. Als höchstes Agens kann Gott auf viele Arten handeln, für die es in der sichtbaren Welt keine Parallelen gibt. Aus diesem Grund kann er zusammengesetzte oder einzelne Wesen bzw. Dinge, je nach Seinem Wunsch, ins Sein bringen.¹²⁵ Dieses trifft besonders auf die Zusammensetzung von Materie und Form zu, die für sämtliche Dinge kennzeichnend ist, die in der Welt der Hervorbringung und des Verfalls existieren.¹²⁶

Es gibt nach Averroes, unter Berufung auf Aristoteles, ein Seiendes (=Gott), aus dem eine Kraft emaniert, durch die wiederum alle Dinge existieren - deren Einheit und Vielfalt. Geht also aus dem Einen eines hervor, so muss die Vielheit zugleich hervorgehen oder entstehen:

„Die erste Einheit verleiht also nur das Ordnungsprinzip, den Grundgedanken, nach dem die Vielheit der Dinge zu einer systematischen Einheit verbunden wird. Dieses Gesetz der Einheit ist also nicht in dem Sinne materiell zu verstehen, dass nur ein Individuum aus einer einzigen Ursache entstehen könnte. Es muss geistig verstanden werden: An der Spitze des Weltenbaues und jeder Gruppe von Dingen steht eine Einheit, ein per se, von dem die systematische Ordnung des Ganzen resp. jeder Gruppe emaniert.“¹²⁷

Trotz seiner Kritik am Emanatismus benutzt Averroes weiterhin dessen Terminologie. Er folgt der Argumentation al-Ghazzalis und sagt, dass dessen Darlegung eine Hetzerei gegen Avicenna, al-Farabi und andere sei. Hingegen habe die wahre Theorie der alten griechischen Philosophen darin bestanden, dass es erste Prinzipien gebe, die die himmlischen Körper seien. Die Prinzipien der himmlischen Körper wiederum, die immaterielle Wesenheiten seien, seien die Bewegter jener himmlischen Körper und die himmlischen Körper bewegten sich nach dem Grundsatz des Gehorsams und der Liebe vorwärts zu ihnen hin, damit sie deren Befehl zur Bewegung und zum Verstehen entsprechen. Sie seien nur mit einem Blick auf die

¹²² Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 23 vb, 178; *TT* 182; *The Incoherence of the Incoherence*, 109; *Die Widerlegung des Gazali*, 161.

¹²³ Das heißt: Das göttliche Agens handelt *sui generis*. Hingegen gilt für das Agens in der empirischen Welt das *ex uno unum*. (Vgl. VAN DEN BERGH, *Notes*, 73^{108/3}).

¹²⁴ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 23 va, 177; *TT* 180; *The Incoherence of the Incoherence*, 108; *Die Widerlegung des Gazali*, 159.

¹²⁵ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 7, unter Verweis auf (7⁵): *TT* 180f.

¹²⁶ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 8, unter Verweis auf (8⁶): *TT* 180f, 152; *B* 1498.

¹²⁷ HORTEN (Bemerkung in Klammern). In: *Die Widerlegung des Gazali*, 161.

Bewegung geschaffen.¹²⁸ Gott ist in diesem Zusammenhang zu sehen als „der erste Intellekt, welcher der Beweger des ersten Himmels ist; ... wie ein Beherrscher des Gemeinwesens (*madina*), dessen Befehle - vermittelt durch dafür eingesetzte Männer - alle Bevölkerungsklassen erreichen.“¹²⁹

Averroes ersetzt nun das neuplatonische Modell, das eine absteigend wirkende Kausalität annimmt, durch das Modell des Aristoteles, das die Formursache als Ordnungsprinzip und die Zielursache als Bewegungsprinzip betrachtet. Gemäß letztgenanntem Modell ist die Kausalität eher auf- als absteigend.¹³⁰ Averroes erklärt diese Richtung der Kausalität, nach der die Ursachen und Wirkungen zu ihrem Ziel „aufsteigen“, auf folgende Weise: Die alten Philosophen dachten, dass bestimmte Himmelsteile für die Bewegung anderer Teile existierten und sie verbanden diese bei jeder Gelegenheit mit dem absoluten Ersten Prinzip - so war es für sie klar, dass eine einzige Ordnung und ein einziger Akt da waren, an dem alle teilhaben.¹³¹

Eine andere Kritik an der Emanationslehre Avicennas wird im „dritten Beweis für die Ewigkeit der Welt“ in der *Destructio destructionum* angesprochen.¹³² Averroes zitiert zu Beginn al-Ghazzali. Nach diesem haben sich die Philosophen darauf versteift zu sagen, die Existenz der Welt sei möglich vor ihrer Existenz. Es sei lächerlich, dass sie unmöglich gewesen sein soll und möglich werde.¹³³ Dieser Beweis basiert auf dem Gedanken, dass jenes, was möglich ist, irgendwann verwirklicht werden muss, und dass darum nichts ewig möglich sein kann. Er nimmt an, dass die Welt nicht hervorgebracht wurde. „The world is not eternal, because it could not not have been, but, because the world is eternal, it could not not be.“¹³⁴

Averroes schreibt dazu, wer annehme, die Welt sei vor ihrer Existenz in einer ewigen Möglichkeit möglich gewesen, müsse auch lehren, dass die Welt ewig sei.¹³⁵ Aristoteles habe deshalb gesagt, die Möglichkeit in den ewigen Dingen sei

¹²⁸ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 23 va, 180f; *TT* 184; *The Incoherence of the Incoherence*, 111; *Die Widerlegung des Gazali*, 161.

¹²⁹ v. KÜGELGEN, *Averroes*, 43, unter Verweis auf (43¹⁰⁸): *TT* 185f.

¹³⁰ Vgl. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 252.

¹³¹ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 28 ra, 208; *TT* 233; *The Incoherence of the Incoherence*, 139.

¹³² Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 16 raff, 122ff; *TT* 97ff; *The Incoherence of the Incoherence*, 57f; *Die Widerlegung des Gazali*, 102ff.

¹³³ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 16 ra, 122f; *TT* 97; *The Incoherence of the Incoherence*, 57; *Die Widerlegung des Gazali*, 102.

¹³⁴ VAN DEN BERGH, *Notes*, 43^{57/1}, unter Verweis auf: ARISTOTELES, *De caelo* I, cc. 10-12.

¹³⁵ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 16 ra, 123; *TT* 98; *The Incoherence of the Incoherence*, 58; *Die Widerlegung des Gazali*, 102.

notwendig.¹³⁶ Auf diese Weise versucht Averroes zu zeigen, dass Avicennas Behauptung, die Welt sei sowohl möglich als auch ewig, in sich ein Widerspruch ist.¹³⁷

b. Zur Auseinandersetzung im großen Kommentar zur „Metaphysik“

Bei der Emanationslehre stellt sich u. a. die Frage, welchen Stellenwert Existenz hat und wie es zu ihr kommt. Diese Problematik spricht Avicenna in seiner *Metaphysik* folgendermaßen an:

Wenn ein Ding durch sein eigenes Wesen fortwährend eine Ursache für die Existenz eines anderen Dings ist, ist es so lange für dieses die Ursache, wie sein Wesen fortbesteht. Existiert die Ursache fortwährend, so existiert das, was verursacht wird, fortwährend. Was wie diese Ursache ist, gehört zu den höchsten Ursachen, weil es die Nicht-Existenz von etwas verhindert und weil es etwas die vollkommene Existenz verleiht. In der Überführung von etwas in die Existenz nach der absoluten Nicht-Existenz besteht nach Avicenna das, was die Philosophen unter „Schöpfung“ verstehen, denn es gehört zum Verursachten als solchem, nicht zu existieren (*laysa*), obwohl es von seiner Ursache her zu ihm gehört, zu existieren (*aysa*).¹³⁸ Gott, der die (erste) Ursache ist, ist folglich für die Existenz notwendig.¹³⁹

Nach Avicenna ist die Existenz ein Akzidens, das zum Wesen hinzugefügt ist.¹⁴⁰ Statt die Existenz als konstitutives Prinzip jeder gegebenen Entität zu betrachten, wird sie als unwesentliches Element dargestellt, das, zum Sein dem Wesen noch hinzugefügt, jenes Wesen ins Sein bringt. Hier besteht ein Anklang an Platons Ideenlehre, gemäß der die Existenz von Wesen bzw. Ideen Vorrang vor der Existenz der Einzelnen hat, welche ihnen entsprechen.¹⁴¹

¹³⁶ Vgl. *Metaphysik* XII, 1071b.

¹³⁷ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 10.

¹³⁸ Vgl. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 276⁵⁸, unter Verweis auf: AVICENNA, *al-Shifa', al-Ilahiyyat*, vol. II, 266. - S. dazu auch: AVICENNA, *Met.* VI, 2, fol. 92 ra, ed. VAN RIET, 303f.

¹³⁹ Vgl. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 276⁵⁸.

¹⁴⁰ Vgl. AVICENNA, *Le Livre de science (Dânesch-nâmeh)*. Traduit par Mohammed ACHENA et Henri MASSE, Paris 1955, vol. I, 116. - S. dazu auch: AVERROES, *Destructio destructionum*, fols. 34 va u. 43 rb-va, 252f u. 314f; *TT* 303f u. 391f; *The Incoherence of the Incoherence*, 179f u. 236; *Die Widerlegung des Gazali*, 204.

¹⁴¹ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 8.

Averroes und der von ihm verehrte Aristoteles lehren das Gegenteil. Nach ihnen hat die Existenz Vorrang vor dem Wesen. Zum Wesen gelangt man durch einen Abstraktionsprozess, sobald die Existenz der Entität ermittelt wurde, die dieser entspricht. Avicenna erlag diesbezüglich in den Augen des Averroes einem Fehlschluss, da er die Begriffe des Seins und des einen durcheinanderwarf. Letztgenanntes ist ein von den zehn Kategorien aussagbares Akzidens, das Sein hingegen nicht. Vor diesem Hintergrund schreibt Averroes, Avicenna glaube, dass eines und Existenz sich auf denselben Gesichtspunkt jenes Dings bezögen, das seinem Wesen noch hinzugefügt sei. Avicenna glaube nicht, dass das Ding *per se* existiere, sondern durch ein zufälliges Gut - wie etwa, wenn man sagte, es sei weiß.¹⁴² Konsequenterweise folge daraus, dass Existenz durch ein Akzidens begründet würde, das wiederum durch ein anderes Akzidens konstituiert würde usw., was unsinnig ist.¹⁴³

Eine weitere wichtige Rolle bei Averroes' Widerlegung der Metaphysik Avicennas betrifft das Prinzip, dass ein Ding, das keine bestimmte Qualität durch sein eigenes Wesen hat, diese nicht von etwas anderem erlangen kann, da dieses eine Änderung des Wesens zur Folge hätte. Avicennas Metaphysik nahm diesbezüglich an, dass die Wesen, die dem Ersten folgten, durch sich selbst zufällig waren, aber durch etwas anderes (das Erste) notwendig.¹⁴⁴ Averroes kritisiert dies, lässt dabei aber die ewige Bewegung des Himmelskörpers als eine einleuchtende Ausnahme zu.¹⁴⁵

Besonderes Gewicht bekommt auch Averroes' Kritik von Avicennas Unterscheidung der existierenden Wesen in: absolut möglich; möglich in sich selbst, aber notwendig durch ein anderes; notwendig in sich selbst. Averroes schreibt dazu, dass die Behauptung, dass ein Wesen im Besonderen, oder auch die Welt als Ganze, als möglich und zur selben Zeit notwendig beschrieben werden kann, ein Widerspruch in sich ist. Ein Ding kann nämlich nicht gleichermaßen möglich in sich selbst und notwendig durch ein anderes sein, bevor seine Natur sich gründlich geändert hat.¹⁴⁶ Es ist nach Averroes auch nicht einleuchtend, dass die Welt zufällig ist - wie

¹⁴² Vgl. *ibd.*, 9, unter Verweis auf (9⁸): B 1279.

¹⁴³ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 9.

¹⁴⁴ Vgl. Charles GENEQUAND, *Introduction*. In: *Ibn Rushd's Metaphysics*, 45; Djemil SALIBA, *Étude sur la Métaphysique d'Avicenne*, Paris 1926, 100ff.

¹⁴⁵ Vgl. GENEQUAND, *Introduction*, 45; *Com. magn. in Met.* XII, fol. 324 k-1; B 1632; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 165.

¹⁴⁶ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 9; *Com. magn. in Met.* XII, fol. 324 k-1; B 1632; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 165.

Avicenna in seinem Argument der Existenz des Notwendigen Seins festgehalten hat, im Gegenteil: „For once we posit the series of efficient causes, whether natural or intelligible, which determine the manner in which a given entity comes to be, then everything in the world, as well as the world itself, would become necessary, rather than possible or contingent.“¹⁴⁷

Ein anderer Kritikpunkt zur Emanationslehre der muslimischen Philosophen wird im *großen Kommentar zur „Metaphysik“* im Zusammenhang mit dem aristotelischen unbewegten Beweger formuliert. Averroes schreibt,¹⁴⁸ dass, als geläufige Gewohnheit, Leute seiner Zeit¹⁴⁹ sagen, der und der Beweger komme von dem und dem Beweger oder sei aus ihm emaniert oder sei notwendigerweise aus ihm gefolgt oder Ähnliches.¹⁵⁰ Jedoch zeigt sich hier nach Averroes ein Missverständnis über die genannten Prinzipien. Denn all die von den Zeitgenossen gemachten Aussagen sind nur auf den ersten Blick Eigenschaften der Agenzien, jedoch nicht in Wirklichkeit. Nichts kommt nämlich von einem Agens - außer der Handlung, die das, was in Potentialität ist, zur Aktualität bringt. Jedoch ist hier (im Bereich der himmlischen Sphären bzw. Beweger)¹⁵¹ keine Potentialität. Darum gibt es auch kein Agens, sondern nur eine Intelligenz und ein Objekt des Gedankens. Es gibt somit etwas, das vollendet und etwas, das durch dieses vollendet wird. Es verhält sich damit wie bei bestimmten Künsten, die durch andere vollendet werden und die ihre Prinzipien von der allgemeinen umfassenden Kunst herleiten. Nach Averroes sehen wir daher, dass die Wissenschaft, die sich mehr mit dem Ersten beschäftigt, das ist, was die erste Philosophie beinhaltet.¹⁵² Die Wissenschaft, welche sich mit den Prinzipien befasst,

¹⁴⁷ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 9.

¹⁴⁸ Vgl. zum Folgenden: *Com. magn. in Met.* XII, fol. 328 c–e; B 1652; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 174.

¹⁴⁹ Gemeint sind hier die muslimischen Philosophen. (Vgl. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 253).

¹⁵⁰ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 328 d; B 1652; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 174.

¹⁵¹ Vgl. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 253.

¹⁵² *Com. magn. in Met.* XII, fol. 328 e: „Et ideo videmus, quod scientia magis propria primi Dei, scilicet est illud, quod continetur sub prima Philosophia“. (Vgl. B 1652; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 174). - Ich benutze hier und bei verschiedenen anderen Werken des Averroes folgende lateinische Ausgabe: *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venetiis 1562-1574 (Nachdruck Frankfurt/M 1962). Teilweise ist die Schreibweise von Worten in diesem Sammelwerk anders als in modernen Lateinbüchern. Ich halte mich bei meinen Zitaten an die heutzutage übliche Schreibform, wie sie etwa zu finden ist in: *Der kleine Stowasser*, München 1994; *Langenscheidts Großes Schulwörterbuch Lateinisch-Deutsch*, Berlin u. a. 2002. – Neuere lateinische Editionen der Werke des Averroes hingegen zitiere ich nach deren Schreibweise.

die darunter sind, ähnelt den einzelnen Wissenschaften, die unter der ersten Philosophie stehen.¹⁵³

Letztlich verwirft Averroes das emanatistische Modell, weil dieses in seinen Augen den Charakter der wirkenden Ursache missversteht.¹⁵⁴ Nach Averroes kann die Theorie von einer stufenweise aus dem höchsten Wesen herabsteigenden Ausströmung (Emanation) die Welt nicht erklären, weil die Handlung eines Agens nur in der Aktuierung dessen besteht, was in Potentialität ist. Diese neue Entwicklung gegenüber der in der *Epitome der „Metaphysik“* vertretenen Emanationslehre findet sich auch in Averroes' großem Kommentar zum VIII. Buch der *Physik*.

III. VON DER BEWEGUNG ZUR ORDNUNG DER WELT - ZUM VIII. BUCH DES GROßEN PHYSIKKOMMENTARS

Im VIII. Buch seines *großen Physikkomentars* teilt Averroes zwei Arten des Beweglichen vor seiner Bewegung ein. I. Art: Das Bewegliche vor der Bewegung und das Bewegliche während der Bewegung gehören je zu einer anderen Spezies.¹⁵⁵ II. Art: Die Spezies für das Bewegliche vor der Bewegung ist dieselbe wie für das Bewegliche während der Bewegung.¹⁵⁶ Zu dieser Art gehören die Veränderungen oder die Ortsbewegungen in der Quantität und in der Qualität.¹⁵⁷

Die erste Art unterteilt Averroes in: (a.) das Entstehen und Vergehen und (b.) jenes Entstehen der Elemente, das die Bewegung eines Ortes mit sich bringt:¹⁵⁸

„Der Gegenstand der Ortsbewegung der Elemente, in welchem die dieser Bewegung zeitlich vorausliegende Kraft sich befindet, ist der Körper, aus dem das Element entsteht. Zum

¹⁵³ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 328 e; B 1652; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 174.

¹⁵⁴ Vgl. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 253.

¹⁵⁵ *Com. magn. in Physic.* VIII, fol. 340 l: „Quorum unus est motum, in quo est potentia, sit alterius speciei à specie moti, in quo est ipse motus.“

¹⁵⁶ *Ibd.*, fol. 340 l-m: „Secundus est, ut illud mobile, in quo est potentia ad motum, sit motum in actu, scilicet quod motum in potentia est idem in numero cum moto in actu.“

¹⁵⁷ Vgl. Josep Puig MONTADA, *Zur Bewegungsdefinition im VIII. Buch der Physik*. In: Gerhard ENDRESS/ Jan A. AERTSEN (edd.), *Averroes and the Aristotelian Tradition: Sources, Constitution, and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198), Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne 1996)*, Leiden/Boston/Köln 1999, 157.

¹⁵⁸ *Com. magn. in Physic.* VIII, fol. 340 m: „Primus autem modus invenitur in duobus, scilicet in motu generationis et corruptionis et in motibus translationis, quae est corporum simplicium. Motus enim, cuius generatio est finis et complementum, suum subiectum est illud, ex quo est generatio: et similiter est de corruptione.“

Beispiel, wenn das Feuer als Ganzes entsteht, nimmt es sofort den Platz ein, der als Ganzes höher liegt, und sobald ein Teil dessen entsteht, nimmt er sofort einen Teil jenes [höheren] Platzes ein. Infolgedessen liegt die Kraft zu dieser Bewegung nicht im Gegenstand, der Feuer in der Verwirklichung ist, sondern im Gegenstand, aus dem das Feuer entsteht, das heißt im brennenden Holz oder Öl.“¹⁵⁹

Aufgrund dieser Bewegungsdefinition attackiert Averroes die von Philoponus vertretene Ansicht der Simultanität von Bewegung und Kraft. Er wirft Philoponus vor, Menschen irrezuführen, wenn er die natürliche Kraft (etwa des Feuers) mit der gewaltsamen Kraft, die die natürliche Bewegung anhält, gleichsetzt.¹⁶⁰ Aus der Bewegungsdefinition ergibt sich nach Averroes auch, dass nichts aus dem Nichts entstehen kann.¹⁶¹

Wenn nichts aus dem Nichts entstehen kann, stellt sich die Frage, woher die Schöpfung dann kommt. Averroes bezieht sich zur Erklärung dieses Sachverhalts auf die Formen aller materiellen Objekte im Universum. Diese sind, wie Keime, potentiell in der Materie enthalten.¹⁶² Formen können nur in dem Sinne erschaffen sein, dass eine erschaffene Form, die bereits in ewiger potentieller Materie existierte, von der vorausgegangenen erschaffenen Form erzeugt wurde usw. Dieser Prozess geht bis ins Unendliche.¹⁶³ Jene materiellen Formen sind zwischen den bloß akzidentellen Formen und den reinen Formen. Sie operieren in einem ewigen Materie-Prozess und sind niemals von der Materie getrennt, weil Materie und Form nur im Denken getrennt sein können.¹⁶⁴

¹⁵⁹ Ibid., fols. 340 m - 341 a (deutsche Übers. nach: MONTADA, *Zur Bewegungsdefinition im VIII. Buch der Physik*, 157): „Subiectum vero motus translationis elementorum, in quo est potentia praecedens hunc motum, in tempore, est corpus, ex quo est generatio elementi. verbi gratia quia, quando ignis generatur secundum totum, statim habet ubi, quod est superius secundum totum: et dum generatur pars singula illius, statim habet singulam partem illius ubi. Potentia igitur istius motus non est in subiecto, quod est ignis in actu, sed in subiecto, ex quo generatur ignis, verbi gratia ligno combusto, aut oleo inflammato.“

¹⁶⁰ Vgl. ibd., fol. 341 a-b.

¹⁶¹ Ibid., fol. 341 b-c: „Et ex hac definitione motus apparet bene impossibile esse generationem esse ex non esse puro“. - S. dazu auch: MONTADA, *Zur Bewegungsdefinition im VIII. Buch der Physik*, 157. - Zu Averroes' Behandlung der *creatio ex nihilo* vgl. unten Kap. B.IV.3; B.VII.3.

¹⁶² Vgl. Lottie H. KENDZIERSKI, *The doctrine of eternal matter and form*. In: *The Modern Schoolman* 31, Saint Louis 1954, 173, unter Verweis auf (173¹¹): Aimé FOREST, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1931, 162.

¹⁶³ Vgl. KENDZIERSKI, *The doctrine of eternal matter and form*, 173.

¹⁶⁴ Vgl. ibd.

Aufgrund der Formen, die dynamische Prinzipien der Naturwesen sind,¹⁶⁵ versucht Averroes die Ewigkeit der Bewegung und die Ewigkeit aller beweglichen Dinge zu beweisen, in deren Natur Bewegung ist. Die Kraft der Bewegung ist so in dem Ding, das bewegt ist, wie jede Vollendung in dem Ding ist, das vollendet ist. Weil es derartige Kräfte in den beweglichen Dingen gibt, muss Bewegung ewig sein.¹⁶⁶ Nach Averroes kann es weder eine erste Bewegung noch eine erste Hervorbringung gegeben haben; er versucht dies folgendermaßen zu erklären: Die erste zeitliche Bewegung ist nicht die Bewegung der Hervorbringung, weil die Bewegung der Hervorbringung keine Bewegung ist, sondern das Ende von Bewegung.¹⁶⁷

Die hervorgebrachten und zugrundegegangenen Bewegungen grenzen an der alle Bewegungen umfassenden ersten, ewigen Bewegung in der höchsten himmlischen Sphäre.¹⁶⁸ Diese erste Bewegung erfordert einen ewigen Beweger (Gott), weil jede Bewegung einen Beweger erfordert.¹⁶⁹

Nach Averroes' Kommentar zum VIII. Buch der *Physik* hat Aristoteles also in seiner Bewegungsdefinition nicht die Bewegung allgemein im Blick, sondern die ewige Kreisbewegung der Himmelsphären. So geschieht ein bruchfreier Übergang von der Himmelsbewegung ohne Anfang zum aktiv in sämtliches Weltgeschehen

¹⁶⁵ Form bedeutet einerseits „die äußere Gestalt ... eines Körpers“, andererseits seit Aristoteles auch der innere „Wesensgrund des arteigenen Soseins der Naturwesen, besonders der Lebewesen. Die Form ... in diesem Sinn ... ist nicht nur (statisches) Prinzip des arteigenen Seins, sondern auch (dynamisches) Prinzip des zielstrebig auf die arteigene Vollendung ausgerichteten Wirkens (*Entelechie*).“ (Josef de VRIES, *Form*. In: Phil. Wörterbuch BRUGGER, 110).

¹⁶⁶ Vgl. KENDZIERSKI, *The doctrine of eternal matter and form*, 173. - S. dazu auch: *Com. magn. in Physic.* VIII, fol. 341 k-l: „Secundum autem nostram expositionem induxit definitionem motus, ad declarandum quod motus est in moto, quoniam cum dictum sit in definitione eius quod est entelechia moti, necesse est ut sit in moto; omnis enim perfectio necesse est ut sit in re, quae perficitur. Et secundum hoc invenimus Alexandrum in suo libro de principiis inducere definitionem motus, ad declarandum motum esse aeternum. Et hoc, quod dixit: Et sine hac definitione, et cum hoc deceptit homines in hoc: et existimaverunt ipsum declarare potentiam esse ante actum in tempore. Et ipse intendebat dicere quod non dicitur moveri, nisi illud, in cuius natura est motus, scilicet corpus mobile: et quod non invenitur in immobili.“

¹⁶⁷ *Com. magn. in Physic.* VIII, fol. 343 c : „Et non debet aliquis dicere quod primus motus temporalis est motus generationis. Motus enim generationis non est motus, sed finis motus.“

¹⁶⁸ Vgl. *ibid.*, fol. 339 c-e; *Averroes' Questions in Physics* (ed. GOLDSTEIN), 34f. - S. dazu auch: ARISTOTELES, *De caelo* II, 284a2-11.

¹⁶⁹ Vgl. *Averroes' Questions in Physics* (ed. GOLDSTEIN), 35. - Der Beweis eines ersten Bewegers, der sich selbst bewegt, wird behandelt in: David B. TWETTEN, *Averroes on the Prime Mover Proved in the Physics*. In: *Viator* 26 (1995), 114-118.

eingreifenden ersten unbewegten Beweger.¹⁷⁰ Averroes zeigt, - „ebenso wie in den Kommentaren zu *De caelo* und zur *Metaphysik* - dass die ewige, gleichbleibende und stets aktive Wirkung Gottes, als des ersten Bewegers des Himmels, das Prinzip dieser himmlischen Bewegung, damit auch - in der Abstufung der Wirkung - der Welt ist.“¹⁷¹

Im Prinzip der Materie, die als notwendig ewig gedacht werden muss, ist die Möglichkeit der terrestrischen Welt begründet, ständig seitens des Himmels beeinflusst werden zu können. Drei Grundsätze ergeben sich hieraus: „*Materie* als Grund der Vielheit des immerwährenden Bewegungsgeschehens der Erde; *Himmel* als ewige Bewegung und Prinzip des irdischen Geschehens; und *Gott* als ewiger Beweger des Himmels und - durch diesen hindurch - als Ordner der Welt.“¹⁷²

IV. ERSCHAFFUNG DER WELT IM GROßEN METAPHYSIKKOMMENTAR?

1. Einleitung

Wie bereits an anderer Stelle festgestellt,¹⁷³ äußerte sich Aristoteles negativ zu einer möglichen Schöpfungslehre. Darum stellt sich die Frage, wie Averroes dazu steht. Geht er über Aristoteles hinaus? Und wenn dies der Fall ist – nimmt er dies zum Anlass, eine eigene Schöpfungslehre zu entwickeln?

Ernest Renan gibt einen ersten wichtigen Hinweis, wo Averroes sich im *großen Metaphysikkommentar* besonders mit diesem Thema befasst: „Le problème de l'origine des êtres est celui qui préoccupe le plus Ibn Roschd: il y revient dans tous ses écrits, et toujours avec une nouvelle insistance. Mais nulle part il ne l'a traité avec plus de développement que dans le grand commentaire sur le douzième livre de la métaphysique.“¹⁷⁴

¹⁷⁰ Vgl. MONTADA, *Zur Bewegungsdefinition im VIII. Buch der Physik*, 159.

¹⁷¹ BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 193. – S. dazu auch: *Com. magn. in Physic.* VIII, fols. 355-394 (bes. fols. 355-385).

¹⁷² BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 193. - Zu den Argumenten, die Averroes im VIII. Buch seines *Physikkommentars* zur Ewigkeit der Welt vorbringt, s. auch den Vergleich mit Thomas unten in Kap. C.IV.4.b.

¹⁷³ Vgl. oben Kap. A.

Dementsprechend werden unsere Ausführungen vor allem vom Kommentar zum 12. Buch der Metaphysik handeln. Dieser besteht aus drei großen, sich um den Substanzbegriff drehenden Teilen: Beim ersten geht es um den Substanzbegriff hinsichtlich der Dinge, die sinnlich wahrnehmbar sind;¹⁷⁵ beim zweiten um die göttliche Substanz¹⁷⁶ und beim dritten um das Gute im Universum.¹⁷⁷

Es soll zunächst die Behandlung des Ursprungs der Dinge untersucht werden, um daran anschließend Averroes' Stellungnahme zu verschiedenen Schöpfungslehren im großen Metaphysikkommentar zu skizzieren. Da in der Lehre des Averroes die Wärme bei der Hervorbringung der Dinge eine besondere Rolle spielt, wird dies in einem eigenen Abschnitt besprochen werden.

2. Zum Ursprung der Dinge

a. Das Erkennen Gottes

Die Philosophen strebten danach, die existierenden Dinge durch den Verstand zu erkennen - ohne auf die Worte jener zu zählen, die sie ermahnten, dieses ohne Beweis zu akzeptieren.¹⁷⁸ Darum waren sie nach Averroes fähig, sichere Schlüsse durch die Beobachtung wahrnehmbarer Wesen in der Welt der Entwicklung und des Verfalls zu ziehen. So fanden sie heraus, dass diese aus Materie und Form gemacht sind, beseelt oder nicht beseelt sind und eine sichere Harmonie und Ordnung offenbaren, die nicht völlig zufällig sein konnte. Ihre Suche führte sie zu einer ersten Ursache von derartigen sich entwickelnden und verfallenden Substanzen. Schließlich zogen sie den Schluss, dass es sich um eine himmlische Substanz oder einen himmlischen Körper handelt. Vielleicht kamen sie auch zu der Folgerung, dass die genannte Harmonie und Ordnung auf eine einzelne Ursache zurückzuführen ist, die das erste Prinzip sämtlicher Dinge und immateriell ist. Nur sich selbst erkennend und

¹⁷⁴ Ernest RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, Paris³ 1866, 111; zit. nach: BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 194f.

¹⁷⁵ Vgl. *Com. magn. in Met. XII*, fols. 290 h - 312 m (Überschrift 290 g: „In Prima agitur de substantia Sensibili”); B 1406 – B 1555; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 65-133.

¹⁷⁶ Vgl. *Com. magn. in Met. XII*, fols. 313 a - 337 c (Überschrift 290 g: „In Secunda de substantia Immobili”); B 1555 - B 1708; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 134-198.

¹⁷⁷ Vgl. *Com. magn. in Met. XII*, fols. 337 d - 340 f (Überschrift 290 g: „In Tertia de Universi bonitate”); B 1708 – B 1725; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 198-205.

¹⁷⁸ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 26 va, 196; TT 210; *The Incoherence of the Incoherence*, 126; *Die Widerlegung des Gazali*, 173.

durch die Kraft dieser Erkenntnis erkennt diese Ursache alle existierenden Wesen auf die beste Weise, entsprechend der besten Ordnung und der besten Harmonie.¹⁷⁹

Nach Aristoteles kann dieses erste Prinzip in seiner Vollkommenheit und Transzendenz nur auf die bestmögliche Weise teilhaben an den höchsten Gegenständen und daher nichts anderes als sich selbst erkennen.¹⁸⁰

Averroes macht hier nun das koranische Prinzip der göttlichen Allwissenheit geltend. Dabei werden das Subjekt und der Akt des Sich-selbst-Wissens identifiziert. Diese Art des Wissens ist nach Averroes nicht allgemein oder einzeln - es ist eine Erkenntnis *sui generis*. In diesem Zusammenhang differiert Averroes' Ansicht von der Avicennas, der es als universell bezeichnet. Die Begründung hierfür liegt darin, dass das allgemeine Wissen potentiell ist und Gott frei von Potentialität ist. Einzeln kann es nicht sein, da die Einzeldinge unendlich viele sind und daher nicht völlig begrenzt sein können. Das Wissen Gottes ist die Ursache jener Dinge, die wir kennen, wohingegen unser Wissen die Wirkung ist. Dies aus folgendem Grund: Gott, der Allmächtige, ist derjenige, der, insoweit er nur sich selbst weiß, all jene Wesen kennt, deren Ursache er ist. Gott kennt die Natur des Existierenden durch das Existierende, das er selbst ist. Daher ist das Wissen von ihm und von uns als zweideutig anzusehen.¹⁸¹ Sein Wissen hat weder die allgemeinen Dinge noch die Einzeldinge als Objekt.

Averroes' Auffassung des göttlichen Wissens rührt vom besonderen Sinn her, in dem er ursächliches Wissen versteht. Durch die erkennende Identität Gottes mit den Paradigmen aller besonderen Naturen in der bestmöglichen Ordnung bestimmt Er nicht nur, was die ursächlichen Beziehungen und intelligiblen Strukturen der Dinge sein können, sondern Er setzt die rein natürlichen Prozesse, die die besonderen Einzelwesen sowie die Stellung der Dinge bilden, in Bewegung. Aus diesem Grunde werden die letzten Objekte oder Wirkungen Seines Wissens zwangsläufig Einzelwesen sein, da nur diese als nach einem Ziel suchend oder als sich dort hin bewegend verstanden werden. Nach Averroes versteht jener, der diese Gedanken

¹⁷⁹ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 84; *Com. magn. in Met.* XII, fols. 324 h – 325 b; *B* 1632f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 165f; *Destructio destructionum*, fol. 26 va, 197f; *TT* 214; *The Incoherence of the Incoherence*, 128; *Die Widerlegung des Gazali*, 174.

¹⁸⁰ Vgl. *Metaphysik XII*, 1074b.

¹⁸¹ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 79 u. 84f; *Com. magn. in Met.* XII, fols. 336 m – 337 c; *B* 1707f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 197; *Destructio destructionum*, fol. 20 vb, 157; *TT* 149; *The Incoherence of the Incoherence*, 88; *Die Widerlegung des Gazali*, 139.

begriffen hat, die göttlichen Worte, dass vom Wissen Gottes nicht das Gewicht eines Körnchens fliehen könne, sei dies in den Himmeln oder in der Erde.¹⁸² „God ‘knows’ even the lowly atom, if to know it is to be identical with its formal and final cause.”¹⁸³

b. Gott und Schöpfung

Die Mu‘taziliten konfrontieren uns mit der Frage, ob wir wissen, dass Gott alles erschaffen hat, was er erschaffen kann. Ein großer Teil dachte, dass dies nicht der Fall sei. Sonst wäre Gottes Wirkungsvermögen ja erschöpft. Alles hängt allein von Gott ab. Die Dinge sind das reine Nichts, bevor sie durch göttliche Macht erschaffen werden, durch eine Kraft, die ihnen gegenüber völlig transzendent ist. Für Averroes hingegen gibt es kein reines Nichts - dieses bezieht sich immer auf eine Existenz.¹⁸⁴ Für ein Sein ist es nicht möglich, aus dem Nichts zu entspringen. Im Nichts gibt es keine Möglichkeiten. Die Frage nach dem Willen zur Schöpfung und nach schöpferischer Macht hat für Averroes, anders als im Koran, keine besondere Bedeutung. Averroes geht von einem hierarchischen System aus. Die himmlischen Körper sind die Sphären, die die Sterne tragen. „But there is an eternal ‘first sky’ through which the movements of the other celestial bodies are accomplished.”¹⁸⁵ Der erste Himmel wird mittels seines Strebens nach dem ersten Bewegter durch diesen bewegt. Alle anderen Himmelskörper wiederum werden durch ihr Streben nach der Bewegung des ersten Körpers bewegt.¹⁸⁶ Averroes lehnt sich hier noch an Aristoteles an. In der *Destructio destructionum* wird er über diesen hinausgehen, indem er dort die Beziehung Gottes zu dessen Gegenständen mit der eines

¹⁸² *Destructio destructionum*, fol. 38 vb, 283: „Et qui intelligit hoc, intelligit dictum suum, quod non deficit ei pondus grani, nec in coelo, nec in terra”. (Vgl. TT 345f; *The Incoherence of the Incoherence*, 207). - S. dazu auch Sure 34,3: „Ihm entgeht nicht das Gewicht eines Stäubchens in den Himmeln und auf der Erde”. (*Der Koran*. Übersetzt und eingeleitet von Hans ZIRKER, Darmstadt ²2007, 265. Der Einheitlichkeit halber stammen alle Koranzitate in dieser Arbeit aus der Übersetzung Zirkers).

¹⁸³ KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 244.

¹⁸⁴ Vgl. Roger ARNALDEZ, *Averroes: A rationalist in Islam*, transl. by David STREIGHT, Notre Dame 2000, 42, unter Verweis auf: B 391, 801 u. 1601.

¹⁸⁵ ARNALDEZ, *Averroes: A rationalist in Islam*, 44.

¹⁸⁶ *Com. magn. in Met.* XII, fol. 320 h–i: „Primum ... coelum movetur ab isto motore secundum desiderium ut assimiletur ei secundum suum posse, sicut amans movetur ut assimiletur suo amato, alia autem corpora coelestia moventur secundum desiderium ad motum primi corporis.” (Vgl. B 1606; *Ibn Rushd’s Metaphysics*, 154).

Königs¹⁸⁷ vergleicht - Gott befiehlt, die Schöpfung gehorcht.¹⁸⁸ Wie die Funktion Gottes beim Werden der Natur nach Averroes aussieht, wird später noch konkret gezeigt werden.¹⁸⁹ Da der Substanzbegriff im großen Metaphysikkommentar eine besondere Rolle spielt, wird er nun, als Konsequenz der Lehre vom Seienden bei Aristoteles und Averroes, zunächst kurz besprochen.

c. Seiendes und Substanz

Die Lehre vom Seienden ist bei Aristoteles auf der Analogie der Attribution begründet.¹⁹⁰ Um zu zeigen, was Seiendes im ursprünglichen und eigentlichen Sinn ist, führt er als Beispiel das Wort „gesund“ an. Gesund wird etwa ein Körperzustand genannt, jedoch auch eine Gesichtsfarbe, die ein Zeichen für Gesundheit ist. Gesund ist ebenfalls eine die Gesundheit wiederherstellende Medizin oder eine sie erhaltende Speise. „Gesundheit“ wird hier weder univok (d. h. bei gleichem Wort in einem völlig gleichen Sinn) noch äquivok (d. h. bei gleichem Wort in einem völlig verschiedenen Sinn) gebraucht, sondern analog. Wie einiges gesund genannt wird, weil es ein Zeichen von Gesundheit ist und anderes, weil es Gesundheit bewirkt, so verhält es sich mit allen anderen Fällen. Alles Seiende wird auf ein Gemeinsames und auf ein Eines zurückgeführt.¹⁹¹ Auch der Seinsbegriff wird bei Aristoteles analog prädiert. Das Sein, das wir von Gott, der Welt, dem Geist, dem Körper, der Substanz, dem Akzidens aussagen, hat keinen ganz gleichen Sinn, aber auch keinen ganz verschiedenen Sinn, sondern ist analog zu verstehen.¹⁹²

Die Begründung der Lehre vom Seienden auf der Analogie der Attribution hat die unmittelbare Konsequenz, die bewegende Substanz in den Vordergrund der Untersuchung zu stellen, da diese das erste Analogon des Seienden ist. Bis zu diesem Punkt folgt Averroes Aristoteles.¹⁹³ Alles, was ist, existiert in einer Substanz

¹⁸⁷ Vgl. ARNALDEZ, *Averroes: A rationalist in Islam*, 45.

¹⁸⁸ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 24 va, 184f; *TT* 192; *The Incoherence of the Incoherence*, 115; *Die Widerlegung des Gazali*, 163.

¹⁸⁹ Vgl. unten Kap. B.IV.2.d; B.IV.3.

¹⁹⁰ Vgl. ARNALDEZ, *Averroes: A rationalist in Islam*, 42.

¹⁹¹ Vgl. *Metaphysik XI*, 1061a1-12.

¹⁹² Vgl. *ibid.* IV, 1003a33ff u. VII, 1032a32ff.

¹⁹³ Vgl. ARNALDEZ, *Averroes: A rationalist in Islam*, 42. - Nach dem Ansatz des Aristoteles wird „die Frage nach dem Seienden auf die nach der Substanz reduziert, und in dieser

oder ist Substanz. Diese ist ursprünglich das Seiende und die Ursache von allem anderen.¹⁹⁴ Zwei Substanzen sind zu unterscheiden: I. Die fühlbare: jene, welche durch sich selbst subsistiert und Akzidentien trägt; II. die intelligible: jene, die ohne Akzidentien, durch sich selbst subsistiert.¹⁹⁵

Während das Forschen über die Substanz in der Physik die Prinzipien des Körpers als natürliches Seiendes in dem Sinn betrifft, dass es ein Seiendes in Ruhe oder in Bewegung ist, besteht das Nachdenken über die Substanz in der Metaphysik darin, dass diese eine Substanz ist, welche durch sich selbst besteht, denn die erste Unterscheidung des Seins, als Sein, ist, dass ein Ding Substanz oder Akzidens ist. Jene Forschung führt zum Wissen der ersten Form aller existierenden Seienden, und bis zum letzten Ende. Hingegen führt die Forschung der Physik nur zum Wissen über die erste Materie, zu natürlichen Formen, und zum ersten Beweger.¹⁹⁶ Averroes legt äußersten Wert auf diese Unterscheidung, die vor ihm weder Avicenna noch Alexander von Aphrodisias gemacht haben.¹⁹⁷

d. Materie und Form

Wie jedoch kommt es zu einer Substanz? Wie ist der Ursprung der Dinge zu sehen? Bei diesem Thema werden auch Probleme zur Ungewordenheit der Materie und der Formen angesprochen. Diese kreisen um die Fragen nach der Verbindung von Materie und Form zu einer Substanz sowie dem Woher der Form - wie also wird ein individuelles Seiendes?¹⁹⁸

Hinsicht folgt ihm vor allem sein ‚Commentator‘, Averroës.” (KLUXEN, *Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien*, 186).

¹⁹⁴ *Com. magn. in Met. XII*, fol. 290 i: „quod substantia principaliter est ens, et est causa ceterorum”. (Vgl. *B* 1406; *Ibn Rushd’s Metaphysics*, 65).

¹⁹⁵ *Com. magn. in Met. XII*, fol. 310 b: „Et sciendum est, quod substantiae sunt duobus modis: modus unus, in quo possibile est fugere accidentia: et alius sine aliquo accidente. Primus autem est sensibilis: secundus autem intelligibilis.” (Vgl. *B* 1533f; *Ibn Rushd’s Metaphysics*, 124).

¹⁹⁶ *Com. magn. in Met. VII*, fol. 156 c: „ista quaestio inducit ad sciendum primam formam omnium entium, et ultimum finem: et prima quaestio, quam incoepit in scientia Naturali, inducit ad sciendum primam materiam, et formas naturales, et primum motorem.” (Vgl. *B* 759f).

¹⁹⁷ Vgl. Laurence BAULOYE, *Note sur la doctrine rushdienne de la substance, d’après le Grand Commentaire de la Métaphysique*. In: KHOURY (Hg.), *Averroes (1126-1198) oder der Triumph des Rationalismus*, 234f.

¹⁹⁸ Vgl. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 195.

Bei der substantiellen Kausalität der Natur erkannte Themistius, auf den Averroes sich unter anderem bezieht, zwei Stufen. Tiere wie Pflanzen erzeugen ihresgleichen nicht direkt, sondern durch ein Zwischenstadium von Spermien oder Samen. Diese müssen festgelegte "Proportionen" beinhalten, die erklären, dass die Spermien eines Pferdes nicht irgend ein Tier zur Geburt bringen, sondern ein Pferd. Die Zeugung wird nicht als bewusste Handlung des Subjekts verstanden - sogar beim Menschen. Es ist eher die Natur selbst, die in ihm handelt. Man kann dies gut mit einem Zimmermann vergleichen, der in seinem Waldstück ist, oder mit einem Schmied im Innern von Bronze.¹⁹⁹ Da es sich dabei aber auch um kein bewusstes Agens handelt, muss seine Endgültigkeit und Stetigkeit durch eine höhere Ursache gelenkt sein. Weil überdies einige Tierarten nicht von ihresgleichen erzeugt werden, müssen ihre Formen durch eine höhere Ursache geschenkt werden.²⁰⁰

Widersprüchlich in der Argumentation des Themistius ist, dass er anfängt, die selbsttätige Hervorbringung als einen Einwand gegen die aristotelische Lehre des Innewohnens der Formen zu gebrauchen und dann meint, dass - auch wenn dort ein Vater ist - weder er noch die Natur für die wundervolle im Wachstum und in der Entwicklung beobachtete Vollendung verantwortlich sein können, sondern nur „die Seele, welche in der Erde ist“.²⁰¹

¹⁹⁹ Nach GENEQUAND (*Introduction*, 27⁹) benutzt Themistius dieses Bild, um die Handlung des aktiven Intellekts zu beschreiben. (Vgl. *In de Anima*, ed. R. HEINZE [Commentaria in Aristotelem Graeca 5,3], Berlin 1899, 99,14-18). Man könnte es gemäß Genequand aber genauso gut auf die Handlung der Natur in lebenden Substanzen anwenden.

²⁰⁰ Vgl. GENEQUAND, *Introduction*, 27; *Com. magn. in Met.* XII, fol. 303 f – l. B 1492-1494; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 105f. - Averroes schreibt hier in Anlehnung an Themistius, dass eine Hornissenart aus den Körpern toter Pferde geboren werde, Bienen aus den Körpern toter Kühe, Frösche aus verfaulter Materie und die Fliegenart *Jarjas* aus sauer gewordenem Wein. (Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 303 f – g; B 1492; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 106). Es geht hier wohl um die „Herleitung aus einer Art Urzeugung“ (BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 197). Themistius hatte zum einen, vermutlich unter stoischem Einfluss stehend, gemeint, dass in der Materie bzw. der Natur Formen im Sinne von Keimkräften bereit liegen, aus denen verschiedenste Lebewesen erwachsen. Zum anderen nahm er „eine höhere Form und Einwirkung auf die Natur“ an, wie sie Aristoteles mit der Sonneneinwirkung und der Himmelsbahn und Platon mit Untergöttern beschrieben hatten (ibd.).

²⁰¹ *Com. magn. in Met.* XII, fol. 303 k: „anima, quae est in terra“. (Vgl. B 1494; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 106). - Charles GENEQUAND (*Introduction*, 27¹⁰) weist hier auf einen unerklärlichen Übersetzungsfehler hin; nach ihm müsste es eher „Weltseele“ heißen. Denn Averroes bezieht sich in seinen weiteren Ausführungen auf Platon, gemäß dem die genannte Seele von untergeordneten Göttern hervorgebracht worden ist. (Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 303 k; B 1494; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 106). Platon aber spricht nicht von der „Seele, welche in der Erde ist“, sondern von der „Weltseele“. (Vgl. *Timaios*, 41a2ff).

Averroes argumentiert im Sinne des Aristoteles. Durch das Agens wird nicht irgend etwas erschaffen, sondern es verursacht die Vereinigung einer Materie und einer Form, die beide ewig präexistierten; „it does not produce a form, but simply makes it possible for it to pass from potentiality into actuality, after the fashion of a catalyst. This applies not only to substance, but to all categories“.²⁰²

Averroes gibt in seinen weiteren Ausführungen einen Bericht über den Prozess, in dem die Samen oder Spermien Leben von einem Lebewesen zum anderen (oder einer Pflanze zur anderen) weitergeben. Dabei spielen die Bewegungen des Mondes und der Sterne eine Rolle. Diese sind aber weit weniger wichtig als der Einfluss der Sonne, die mit den Sternen Wärme ausstrahlt.²⁰³ Da dies später noch konkreter behandelt wird,²⁰⁴ mag diese kurze Erwähnung vorerst genügen.

Averroes, der das aristotelische Prinzip der Ewigkeit und des Innewohnens der Form wieder geltend machte, setzte kein kausales Bindeglied zwischen den Himmelskörpern und der sublunaren Welt fest. Aristoteles seinerseits gelang es nicht, die Art der Relation, die zwischen den Himmelsbewegungen und der Welt des Werdens bestand, zu definieren oder er sorgte sich zumindest nicht um eine entsprechende Definition. Trotz der Endgültigkeit und Ordnung, die in der Natur wahrzunehmen sind, wird sein teleologisches Denken niemals theologisch.²⁰⁵

Averroes hingegen stellt fest - nachdem er die Funktion der Sonne und der Sterne mittels Wärme bei der Hervorbringung der Tierarten angesprochen hat -, dass die Macht bzw. die Kraft dazu von der Arbeit des göttlichen Geistes kommt, die wie die Form einer ersten Fertigkeit ist, der viele Fertigkeiten untergeordnet sind.²⁰⁶

Averroes scheint, so Charles Genequand, „a purely mechanical system“ zu elaborieren.²⁰⁷ Durch dieses kommuniziert der erste Bewegter, der die Vereinigung einer ewig präexistierenden Materie und Form verursacht, seine „Intelligenz“ zu

²⁰² GENEQUAND, *Introduction*, 29. - S. dazu auch: *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 h – l; B 1499f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109f.

²⁰³ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 305 a – d; B 1501f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 110f.

²⁰⁴ Vgl. unten Kap. B.IV.4.

²⁰⁵ Vgl. GENEQUAND, *Introduction*, 31, unter Verweis auf (31²⁰): Wolfgang WIELAND, *The problem of Teleology. Articles on Aristotle*, edited by Jonathan BARNES, Malcolm SCHOFIELD, Richard SORABJI, London 1975, 157ff.

²⁰⁶ *Com. magn. in Met.* XII, fol. 305 d: „Et ista mensura provenit ab arte divina intellectuali, quae est similis uni formae unius artis principalis, sub qua sunt artes plures.“ (Vgl. B 1502; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 1502).

²⁰⁷ GENEQUAND, *Introduction*, 31.

erschaffenen Dingen durch die Vermittlung der himmlischen Bewegungen und der „Proportionen“ und „Formen“.²⁰⁸

3. Im Widerstreit der Meinungen - verschiedene Auffassungen zur Schöpfung und Averroes' Stellungnahme dazu

Averroes nimmt zur Entstehung und Schöpfung fünf philosophische Richtungen an,²⁰⁹ von denen die beiden Erstgenannten zwei Extreme darstellen.

*A. Die Anhänger jener Auffassung, die besagt, dass alles in allem ist und durch Unterscheidung ins Sein kommt.*²¹⁰

Diese Richtung (*latitatio/ kumun*) nimmt an, dass alles in allem ist und die Entstehung der Dinge in einer Entwicklung besteht. Die Dinge gehen aus Gleichartigem hervor, wobei sie durch den Wirkenden unterschieden werden und dieser dafür Sorge trägt, „dass eins aus dem anderen hervorgeht, indem er die Bewegung garantiert.“²¹¹

*B. Die Vertreter einer Schöpfung aus dem Nichts*²¹²

Die zweite Auffassung (*creatio/ ibda' wa ikhtira'*) vertreten muslimische und christliche Theologen. Dies geht aus Johannes Philoponus²¹³ hervor, der Averroes

²⁰⁸ Vgl. *ibd.*

²⁰⁹ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 d – l; B 1497-1500; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 108ff.

²¹⁰ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 e; B 1497; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 108. - Hier könnten die Vorsokratiker gemeint sein, die bereits Aristoteles angreift. (Vgl. *Metaphysik* XII, 1069b; 1072a; 1075b). Aber nicht nur das: Averroes setzt sich auch mit der Lehre des Verborgenseins (= arab. *kumun*) auseinander, die der muslimische Theologe al-Nazzam (+845) vertritt. (Vgl. GENEQUAND, *Introduction*, 31²²; FAKHRY, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, 18). Nach dieser Theorie erschuf Gott anfangs zusammen alle Dinge und er gewährte ihnen bestimmte Kräfte oder Vermögen, die so lange in anderen Kräften oder Vermögen verborgen sind, bis zu jener Zeit, in der sie bereit sind, sich in menschlichen Handlungen oder körperlichen Ausprägungen zu manifestieren. (Vgl. FAKHRY, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, 18).

²¹¹ BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 198.

²¹² Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 e–f; B 1498; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 108f.

²¹³ Vgl. GENEQUAND, *Introduction*, 31, unter Verweis auf (31²¹): Hans DAIBER, *Das Theologisch-philosophische System des Mu'ammār ibn 'Abbād as-Sulamī*, Beirut 1975, 252f. - Johannes Philoponus setzte sich, „nachdem er Christ geworden war, ... mit der aristotelischen Lehre von der Ewigkeit der Welt“ auseinander und suchte „sie im Lichte des Glaubens an den Schöpfergott zu entkräften.“ (NAGEL, *Geschichte der islamischen Theologie*, 265. – S. dazu auch: Johannes PHILOPONOS, *De opificio mundi* I-III. [Über die Erschaffung

durch al-Farabi bekannt ist.²¹⁴ Danach wird vom höchsten Agens das Seiende in seiner Gesamtheit durch einen Akt der Schöpfung hervorgebracht - ohne irgendeine vorher existierende Materie, an bzw. auf der zu handeln wäre.²¹⁵ Möglichkeit wohnt gemäß dieser Auffassung ausschließlich dem Agens inne.²¹⁶

C. Die drei mittleren Richtungen

Diese drei stehen zwischen den beiden erstgenannten Gruppierungen. Zwei von ihnen gehören einer Richtung an (C. 1.1 und C. 1.2). Alle drei stimmen darin überein, dass für sie das Entstehen (*generatio/ kaun*) eine reine Transmutation der Substanz ist. Ihrer Meinung nach kann es also kein Entstehen aus dem Nichts geben. Es gibt die ewige Materie, die als „Substrat des Werdens“ aufzufassen ist.²¹⁷

C. 1.1 Jene, die annehmen, dass ein übernatürliches Agens die Formen in die Materie einpflanzt

Nach Auffassung dieser Gruppe, zu der Averroes Avicenna rechnet, erschafft das Agens die Form und prägt sie der Materie ein. Manche sehen dieses Agens als „Formengeber“ (*dator formarum/ wahib as-suwar*), der nicht in der Materie ist.²¹⁸

der Welt I-III]. Griechisch – Deutsch, übers. von Clemens SCHOLTEN [Fontes Christiani, 2. Folge, Bd.23/1-3], Freiburg i. Br. 1997).

²¹⁴ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 f; B 1498; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 108f. - Zu al-Farabi s.: Moritz STEINSCHNEIDER, *Al-Farabi (Alfarabius), des arabischen Philosophen Leben und Schriften, mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der griechischen Wissenschaft unter den Arabern*, St. Petersburg 1869 (Repr. Amsterdam 1966), 119-123; Muhsin MAHDI, *Alfarabi against Philoponus*. In: *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 26 (1967), 236.

²¹⁵ *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 e–f: „Dicentes autem creationem, dicunt, quod agens creat totum ens de novo ex nihilo, quod non habet necesse ad hoc ut sit materia, in quam agat, sed creat totum.” (Vgl. B 1498; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 108).

²¹⁶ Vgl. Majid FAKHRY, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press ³2004, 297.

²¹⁷ BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 198. - S. dazu auch: *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 f–g: „Istae quidem tres conveniunt in hoc, quod ponunt generationem esse transmutationem in substantia, et quod nihil generatur ex nihilo, scilicet quod necessarium est in generatione subiectum esse, et quod generatum non fit nisi ab eo, quod est sui generis in forma.” (Vgl. B 1498; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109).

²¹⁸ *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 g: „Una autem istarum opinionum est, quod agens creat formam, et ponit eam in materia. Et istorum quidam dicunt, quod illud agens non est in materia omnino, et vocant ipsum datorem formarum: et Avicenna est de illis.” (Vgl. B 1498; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109). - Zur Auseinandersetzung mit dem von Avicenna angenommenen *dator formarum* s. auch unten Kap. B.VIII.2.

C. 1.2 Jene, die von zwei Arten von Wirkenden ausgehen

Dort ist das eine Agens ein immanentes, mit der Materie verbundenes (z. B. Menschen, die andere Menschen hervorbringen oder Feuer, das Feuer produziert). Das andere ist ein transzendentes, von der Materie losgelöstes, das Lebewesen hervorbringt, die nicht von gleichem Samen oder gleichen Tieren ausgehen.²¹⁹ Diese Ansicht spricht Averroes Themistius und al-Farabi zu.²²⁰

C. 2 Die Auffassung des Aristoteles, nach der das Agens weder die Materie noch die Form produziert, sondern die Verbindung zwischen beiden

Die Verbindung durch das Agens geschieht dadurch, dass es die Materie bewegt und sie umwandelt, bis das aus ihr hervorgeht, was potenziell in ihr ist und zur Form im Akt überführt ist.²²¹ Die Lehre des Aristoteles ist nach Averroes jene, die am meisten der Natur des Seins entspricht und am unzweifelhaftesten ist.²²² Sie hat nach ihm einige Ähnlichkeiten mit der Ansicht des Empedokles, da das Agens dadurch seine Handlung bewirkt, dass von ihm zwei getrennte Prinzipien in eine Ordnung gebracht werden. Sie muss jedoch insofern davon unterschieden werden, als durch das Agens nicht zwei in der Realität voneinander getrennte Prinzipien vereint werden, sondern nur das aktuiert wird, was bereits potentiell angelegt ist, dass so also nur Potenz und Akt sowie Materie und Form verbunden werden - ohne die Materie, die Träger der Potentialität ist, aufzuheben.²²³

Averroes kritisiert die Theologen, die aufgrund ihrer Auffassung, dass alle Handlung eine Schöpfung aus dem Nichts ist, nur von einer wirkenden Ursache ausgehen und sekundäre Ursachen ablehnen. Das wahre Agens ist nach ihm aber das, welches

²¹⁹ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 g–h; B 1498; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109.

²²⁰ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304; B 1498f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109. - Die vorherigen Darlegungen in Kap. B.IV.2.d unterstützen die These, dass dies die Ansicht des Themistius ist. Jedoch kann die Auffassung, dass al-Farabi auch diese Meinung hatte, nur mit einem Fragezeichen versehen werden: „Al-Fārābīs position is complex.” (GENEQUAND, *Introduction*, 31²³, unter Verweis auf: DAVIDSON, *Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect*, 148ff).

²²¹ *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 h: „quod agens non facit nisi compositum ex materia et forma. et hoc fit movendo materiam et transmutando eam, donec exeat de ea illud, quod est de potentia in ea, ad illam formam in actu.” (Vgl. B 1499; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109).

²²² Vgl. FAKHRY, *A History of Islamic Philosophy*, 298.

²²³ Vgl. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 199; *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 i–k; B 1499; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109.

verursacht, dass ein Objekt von der Potentialität in die Aktualität übergeht²²⁴ und „in this sense only that it is said that it unites matter and form“.²²⁵ Nach Aristoteles entsteht die Form nicht *ex nihilo*. Gemäß Averroes hat die aristotelische Lehre Ähnlichkeiten mit der Auffassung jener, die meinen, dass das Agens nur getrennte Dinge ordnet; zu diesen gehört Empedokles. Jedoch vereint das Agens nach Aristoteles nicht zwei wirklich getrennte Dinge, sondern es aktuiert, was in Potenz ist. So werden Potenz und Akt, Materie und Form verbunden, ohne das Substrat der Potentialität (=Materie) aufzuheben. Zwei verschiedene Dinge werden ein Kompositum: Materie und Form.²²⁶

Hier wiederum sieht Averroes Ähnlichkeiten mit der Lehre der Schöpfung, weil das Potentielle in den Akt überführt wird. Die Theorie des Aristoteles unterscheidet sich aber insofern davon, als das Agens keine Form aus der Nicht-Form erschafft.²²⁷

Vergleicht man die Auffassung des Aristoteles mit jener der Entwicklung, so gibt es eine kleinere Ähnlichkeit. Nach Averroes kommen diese sowie andere Berührungspunkte und Differenzen aber bloß daher, dass die Lehre des Aristoteles die Ansichten der Entwicklung, der Schöpfung, der Verbindung und der Trennung umgreift und zur Vollendung bringt. Für Averroes besagt die Lehre des Aristoteles, dass sämtliches Entstehende aus einem wird, das ihm entspricht. Dieses wirkt jedoch nicht durch seine Form oder aus sich, sondern überführt „die Form des ihm entsprechenden Wesens aus der Potenz in den Akt“.²²⁸

Es ist nicht Agens in dem Sinne, dass es etwas von außerhalb oder etwas Äußeres zur Materie brächte. Hier verhält es sich mit der Substanz wie mit allen Akzidenzien. Die Wärme verleiht dem Körper, der warm wird, keine Wärme von außerhalb, sondern die potentielle Wärme wird aktuell warm. Ähnlich ist es mit dem Wachstum, das der Hervorbringung folgt: Wenn im Verlauf der Entstehung die Größe von etwas sich von einer bestimmten Quantität zu einer anderen verändert, dann geschieht dies

²²⁴ *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 i: „sed extrahens illud, quod est in potentia ad actum“.
(Vgl. B 1499; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109).

²²⁵ ARNALDEZ, *Ibn Rushd*, 919.

²²⁶ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 i; B 1499; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109.

²²⁷ *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 k: „sed differt a creatione, quia convenit per formam ex non forma“.
(Vgl. B 1499; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109).

²²⁸ BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 200. - S. dazu auch: *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 k-l: „Intentio igitur sermonis Aristotelis quod conveniens fit a conveniente, aut prope convenientem, non est quod conveniens agit per se et per suam formam, formam sibi convenientis: sed est dicere, quod extrahit formam sibi convenientis ex potentia in actum, et

nicht durch eine Veränderung von etwas, das außerhalb des Bewegten ist oder durch Hinzufügung einer Quantität von außen.²²⁹

Dass die Wärme bei der Hervorbringung der Dinge in der Lehre des Averroes eine wichtige Rolle spielt, wurde bereits angedeutet.²³⁰ Im folgenden Abschnitt soll dieses Thema konkreter behandelt werden.

4. Zur Funktion der Wärme bei der Hervorbringung der Dinge

Wird die Seele erzeugt, so kann nach dem bisher Gesagten gefolgert werden, dass die potentielle Seele in die aktuell seiende überführt wird. Wie ein im Geist des Baumeisters bestehendes Haus, das nicht im Akt, sondern in der Potenz ist, sind die im Samen ruhenden Kräfte nur potentiell, nicht aktuell, beseelt. Aristoteles bezeichnet, so Averroes, diese Samenkräfte in seinem Buch *De animalibus* darum als göttlich, weil sie Leben schenken können. Die Samen machen dies mittels der Wärme, die in ihnen ist. Die Wärme als solche kann nur härten oder trocknen oder aufwärmen und sie hat keine beseelte Form oder Gestalt. Darum meint Aristoteles, dass es sich bei der Wärme in den Samen nicht um Feuer handele und dass sie nicht von Feuer sei, denn dieses bringe - im Gegensatz zur hier angesprochenen Wärme - keine Tiere hervor, sondern zerstöre sie.²³¹

„Hier scheint nun der Naturalismus des Averroes mit Händen greifbar. Tatsächlich nimmt er auch als Prinzip des Werdens die alles erzeugende Natur, die *Natura naturans* an, die alle Einzelwesen mit Gleichmut und Desinteresse, nach ewigen Typen, Arten und Gattungen hervorbringt, und zwar in vollendeter Schönheit und Ordnung. Wie im 2. Buch der Aristotelischen Physik zeigt sich auch bei Averroes die Idee der Zweckmäßigkeit, der nichts sinnlos schaffenden Natur, als der zureichende Grund der Dinge.“²³²

non est agens, quia adducit in illam materiam aliquid extrinsecum.” (Vgl. *B* 1499f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109f).

²²⁹ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 l–m; *B* 1500; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 110. - GENEQUAND (*Ibn Rushd's Metaphysics*, 110⁹³) verweist dazu auf: Alexander von APHRODISIAS, *Quaestiones* 1.5.

²³⁰ Vgl. oben Kap. B.IV.2.d.

²³¹ *Com. magn. in Met.* XII, fol. 305 b: „Ignis enim corrumpit animalia, non generat, iste autem calor generat.” (Vgl. *B* 1501; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 110). - S. dazu auch: ARISTOTELES, *De generatione animalium* II, 736b29 - 737a7.

²³² BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 200.

Auch wenn die Samenkräfte durch die Wärme ihren lebenserweckenden Auftrag vollziehen und die Wärme (*calor/ harara*) beim Entstehen der Dinge zentral ist, so findet diese sich, mit einer Form ausgestattet, nicht nur im Samen und wird von dessen Träger erzeugt, sondern auch von der Sonne. Von den Sternen und der Sonne strahlt diese Wärme aus und ist im Wasser oder im Land aufgespeichert. Folglich wird auch der Mensch nicht ausschließlich vom Menschen erzeugt. Die Sonne ist daran beteiligt.²³³ Das ist nach Averroes der Grund, warum Aristoteles sagt, dass der Mensch mit Hilfe der Sonne einen Menschen wie sich selbst erzeugt.²³⁴

Später wird Averroes die vier Elemente in die Diskussion einbeziehen, diese als mögliche Materie des Menschen bezeichnen und in diesem Zusammenhang zwischen dem Vater als nächstem Bewegter (= wirkende Ursache) und der Sonne mit der Sonnenbahn, als letzter wirkender Ursache, unterscheiden.²³⁵

Nach Averroes ist letztlich alles Entstehen auf die Wärme zurückzuführen, die die Sonne und die anderen Sterne ausstrahlen. Bei Tieren, die sich nicht aus Samen entwickeln, beruft Averroes sich u. a. auf Themistius: Alles, was ohne Samen erzeugt wird, ohne dass eine Seele im Akt ist, ergibt sich aus der Sonnenbahn und der

²³³ Vgl. *ibd.*, 201; *Com. magn. in Met.* XII, fol. 305 c; B 1501; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 110. - Diese Aussage kann wie ein Widerspruch zum aristotelischen Text erscheinen, in dem es heißt: „Denn der Mensch erzeugt den Menschen, der einzelne den einzelnen.“ (*Metaphysik* XII, 1070a27, nach der Übers. v. Hermann BONITZ [Aristoteles, Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd. 5, Hamburg 1995], 250). Der Grund dafür liegt in einem Missverständnis des Wortes „und“ (καί) im griechischen Text von *De generatione animalium* (II, 737a3). Averroes oder der arabische Übersetzer verstanden ihn so, als ob die Sonnenwärme zusätzlich zur Wärme des Lebewesens eine erzeugende Kraft habe. (Vgl. GENEQUAND, *Introduction*, 30).

²³⁴ *Com. magn. in Met.* XII, fol. 305 c: „Unde Aristoteles dicit, quod homo generatur ex homine et Sole: et factus est ille calor ex terra, et aqua ex calore Solis admixto cum calore aliarum stellarum.“ (Vgl. B 1501f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 111). - Die zum Schluss des Zitates erwähnten „anderen Sterne“ sind allerdings in diesem Zusammenhang nicht bei Aristoteles zu finden. Eventuell könnte es sich um eine Passage aus der pseudo-aristotelischen Schrift *De plantis* handeln, die vermutlich auf Nikolaus von Damaskus zurückgeht. (Vgl. GENEQUAND, *Introduction*, 30, unter Verweis auf [30¹⁹]: *De plantis* 824b10; Karl REINHARDT, *Poseidonios*, München 1921, 367; Hendrik J. Drossaart LULOFS, *Aristotle's 'De plantis'*, In: *Journal of Hellenic studies* 77 [1957], 75-80; Paul MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Bd. I, Berlin 1973, 487ff). - *De plantis* ist zwar pseudo-aristotelisch, aber dennoch im *Corpus Aristotelicum* enthalten. (Vgl. *Aristotelis opera*, ed. BEKKER II, 814a10-830b4).

²³⁵ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 311 a-b; B 1540; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 127.

Sonne.²³⁶ All dies sei in der Schrift *De animalibus* erklärt worden. Tiere, die sich nicht aus Samen entwickeln, haben ihren Ursprung direkt in der Wärme, die von den Sternen und der Sonne auf die Erde und das Wasser ausstrahlt.²³⁷

Averroes bringt an dieser Stelle auch göttlichen Einfluss ins Spiel. Die hinter der genannten Wärme und ihren verschiedenen Graden stehende Kraft entsteht aus der Handlung des göttlichen Geistes, die wie eine Form einer befehlenden Kunst zu verstehen ist, der verschiedene Künste untergeordnet sind.²³⁸ So wird auch klar, dass von der Natur alles in Ordnung und Vollkommenheit hervorgebracht wird und sie dabei als von höheren Intelligenzen geleitet erscheint - obschon sie selbst nicht erkennend ist. Jene Kräfte und Proportionen, die sich durch die Bewegungen der Sonne und der anderen Sterne in den Elementen ergeben, wurden von Platon als Ideen betrachtet. Sie werden seitens des Agens nicht hervorgebracht oder erfunden – „dann würde ja etwas aus dem Nichts erschaffen. Ihr Entstehen und Vergehen vollzieht sich vielmehr nur auf akzidentelle Weise im Entstehen und Vergehen der Einzeldinge.“²³⁹

An dieser Stelle kritisiert Averroes die Theologen der drei abrahamitischen Religionen.²⁴⁰ Das Argument, an das Aristoteles sich angelehnt habe, um zu zeigen, dass das Agens nicht die Form erschafft, bestehe darin, dass - sofern es dies mache - etwas vom Nicht-Sein ins Sein käme. Aristoteles habe darum angenommen, dass die Form nicht Subjekt für Erzeugung und Verfall sei (außer *per accidens*). Nähme jemand jedoch die Hervorbringung der Formen an, werde er dazu gebracht, die Theorie der Formen und des Formengebers zu akzeptieren.²⁴¹ Die Theologen (*loquentes/ mutakallimun*) seien dazu verleitet worden zu sagen, dass aus Nichts etwas gemacht werden könne. Weil sie annahmen, dass das Agens zur Erschaffung

²³⁶ *Com. magn. in Met.* XII, fol. 305 c-d: „omnia, quae fiunt ex non semine: non quod illic sit anima in actu inventa in orbe declivi et a Sole, sicut narrat Themistius.“ (Vgl. *B* 1502; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 111).

²³⁷ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 305 d; *B* 1502; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 111. - Obgleich die Bewegungen des Mondes und der anderen Sterne mit in diesen Prozess einbezogen sind, ist deren Einfluss doch im Verhältnis zu dem der Sonne eher gering. (Vgl. GENEQUAND, *Introduction*, 30).

²³⁸ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 305 d; *B* 1502; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 111.

²³⁹ BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 201. - S. dazu auch: *Com. magn. in Met.* XII, fol. 305 e-f; *B* 1503; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 111.

²⁴⁰ Juden, Christen und Muslime. (Vgl. FAKHRY, *Averroes [Ibn Rushd]*, 87).

²⁴¹ *Com. magn. in Met.* XII, fol. 305 f: „Imaginatio ergo super creationes formarum induxit homines dicere formas esse et datorem esse formarum“. (Vgl. *B* 1503; *Ibn Rushd's*

der Form aus Nichts handelt, sie jedoch in den Dingen kein solches Agens erkennen konnten, meinten sie, dass es nur ein Agens, ohne ein Dazwischenliegendes, für alles Existierende gibt.²⁴² Dies führt nach Averroes zu schwer verstehbaren Konsequenzen. So meinten die Theologen, nicht das Feuer brenne oder das Wasser mache feucht oder der Mensch vollziehe bei einem Steinwurf die Bewegung; all dies sei dem Agens anheim gestellt. Am absurdesten sei die Annahme, dass das Agens etwas vom Nicht-Sein ins Sein überführen könne, jedoch nicht andersherum. Für Averroes hingegen sind das Entstehen und Vergehen der Dinge natürliche Abläufe, die in Transformationen an einem Substrat bestehen. Folglich ist seiner Auffassung nach eine ewige Materie anzunehmen und ein erster Bewegter, in dem aktuell die Formen sind.²⁴³

5. Abschließende Gedanken

Ernst Behler stellt zum 12. Buch des Metaphysikkomentars des Averroes die Frage, ob dieser darin die *creatio ex nihilo* ablehne und die Ungeschaffenheit der Welt lehre.²⁴⁴ Ernest Renan scheint diese Auffassung zu vertreten. Er beruft sich dazu darauf, dass für Averroes die Kreisbewegung des Himmels und die Materie, als Substrat der unaufhörlichen Generationenfolge, ungeschaffen und ewig sind.²⁴⁵ Jedoch stellt sich die Frage, inwiefern in diesem Text die Frage nach der Schöpfung überhaupt explizit angesprochen wird, oder ob es nicht eher um die Frage nach dem Werden und Entstehen der Einzeldinge geht.²⁴⁶ Allerdings muss auch festgestellt werden, dass durch die häufige Verwendung des Begriffs *agens (fa'il)* und die

Metaphysics, 111). - Zur Auseinandersetzung mit dem von Avicenna angenommenen *dator formarum* s. auch unten Kap. B.VIII.2.

²⁴² *Com. magn. in Met.* XII, fol. 305 f: „Et induxit Loquentes trium legum, quae hodie quidem sunt, dicere aliquid fieri ex nihilo. Et cum Loquentes nostrae legis opinabantur quod agens agit creando formam ex nihilo, et nullum huiusmodi agens viderunt hic, dixerunt unum agens omnia entia sine medio”. (Vgl. B 1503; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 111).

²⁴³ Vgl. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 202; *Com. magn. in Met.* XII, fol. 305 g–i; B 1504f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 111f.

²⁴⁴ Vgl. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 203.

²⁴⁵ Vgl. ibd.; RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, 111 u. 115.

²⁴⁶ Vgl. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 203; Michel ALLARD, *Le rationalisme d'Averroès d'après une étude sur la création*. In: *Extrait du Bulletin d'Études Orientales de l'Institut Français de Damas*, t. 14 (1952-54), 37.

besondere Betonung der wirkenden Ursache gegenüber Aristoteles ein neuer Akzent gesetzt wird, der die Voraussetzung für eine „höhere Kausalität“ bildet.²⁴⁷

Auch die im Zusammenhang mit der Frage nach einer möglichen Erschaffung der Formen angeführte Kritik, die Theologen seien dazu verführt worden zu behaupten, dass aus Nichts etwas entstehen könne, widerspricht diesem neuen Akzent nicht. Hier spricht Averroes nur an und aus, was in der Schrift *Destructio destructionum* konkreter ausgeführt wird.²⁴⁸ Dass das Thema „Schöpfung“ hier so explizit auftaucht, kann man sicherlich auch den Theologen zusprechen, die ihre Schöpfungslehre in den Prozess des Entstehens und Werdens hineinbringen.²⁴⁹

In Averroes' Auseinandersetzung sind im Grunde genommen zwei im Konflikt stehende Tendenzen zu erkennen. Man kann die erste als die „aristotelische“ und „finalistische“ bezeichnen – diese erkennt den Einfluss der himmlischen Körper auf die sublunare Welt, negiert aber jede erschaffende bzw. schöpferische Kausalität zwischen beiden und stellt so nicht die Frage nach dem Ursprung.²⁵⁰ Die andere, sich näher beim Neuplatonismus befindende, besteht darin, dass die niedrigere Welt als die Wirkung der höheren Welt und abhängig von dieser gesehen wird. Daraus ergibt sich die Schwierigkeit, wie das Ewige als Prinzip des Vergänglichen erklärt werden kann.²⁵¹

Auch wenn Averroes die Schöpfung aus dem Nichts ablehnt, so wird von ihm nicht behauptet, dass die Welt von Gott aus einer vorgegebenen Materie geschaffen wurde.

„La matière ne précède pas la création; elle n'est pas l'étoffe où sont taillées les formes. Elle n'existe que dans le composé créé et grâce à lui. Une fois de plus, nous arrivons à un agnosticisme savant: l'effort de réflexion philosophique a surtout servi à déterminer ce que n'est pas la création.”²⁵²

²⁴⁷ Vgl. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 204; ALLARD, *Le rationalisme*, 38f.

²⁴⁸ S. unten Kap. B.VII.3.

²⁴⁹ Vgl. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 204.

²⁵⁰ Vgl. GENEQUAND, *Introduction*, 36.

²⁵¹ Vgl. *ibd.*, 37; *Com. magn. in Met.* XII, fol. 321 a; B 1609; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 155.

²⁵² ARNALDEZ, *La pensée religieuse d'Averroès: I. La doctrine de la création dans le Tahāfut*, 111.

Behler hält dazu fest, dass die „Aussagen des Averroes unter den Händen“ zerrinnen, „wenn man aus ihnen die wahre Meinung des Autors erfahren will.“²⁵³ Dem kann nur zugestimmt werden. Jedoch stellt sich die Frage, warum dem so ist. Geht es um die „Verschleierung der Wahrheit“, damit dieser Text nur gebildeten Leuten der Demonstration zugänglich ist?²⁵⁴ Oder hat es etwas mit dem Sinn und Zweck dieses Kommentars zu tun?²⁵⁵

Dass Averroes ein großer Anhänger des Aristoteles war, ist hinreichend gesagt worden. Als solcher sollte es ihm zum einen auch ein Anliegen gewesen sein, dessen Texten soweit wie möglich gerecht zu werden;²⁵⁶ nicht umsonst setzt er sich vielfach für die Erhaltung der aristotelischen Lehre ein. Zum anderen hat die Gattung des Kommentars in der islamischen Welt eine lange Tradition und bestimmte Eigenschaften, auf die es sich in diesem Zusammenhang zu schauen lohnt:

Es hat dort zwar immer wieder Autoren gegeben, die die Kommentare als Vorwand benutzt haben, um eigene Ansichten zu verbreiten, aber die Gattung des Kommentars und seine große Verbreitung weist im allgemeinen „auf eine ... mehr scholastisch überliefernde und ergänzende, denn originell schaffende Einstellung zur Wissenschaft“ hin.²⁵⁷

Jene breite Tradition bildet auch den Hintergrund für Averroes' Kommentare, wobei diese mehr oder minder klar seine Auffassungen widerspiegeln. Seine für den Welt- und Schöpfungsbegriff relevanten Gedanken hat Averroes konkreter in den theologisch-philosophischen Schriften als im *großen Metaphysik-Kommentar* erörtert - obgleich Erstere früher entstanden sind. Das zeigt beispielsweise eine wichtige Passage zum Welt- und Schöpfungsbegriff aus der theologisch-philosophischen Schrift *Destructio destructionum*,²⁵⁸ der eine weit größere Deutlichkeit zuzusprechen

²⁵³ BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 205.

²⁵⁴ Dieses Thema wird später erörtert. (Vgl. unten Kap. B.V.3-4).

²⁵⁵ Wie Helmut Gätje richtigerweise konstatiert, hat man den kleinen Kommentaren des Averroes nachgesagt, dass er in ihnen in seinem eigenen Namen spreche, wohingegen er sich in den mittleren und großen Kommentaren an die Vorlage des Textes halte; diese gebe er „im ersten Falle umschreibend und im zweiten Falle wörtlich mit anschließendem ausführlichem Kommentar“ wieder. (GÄTJE, *Das Kapitel über das Begehren*, 27, unter Verweis auf [32¹⁶]: Ernest RENAN, *Averroès et l'averroïsme*. In: Oeuvres complètes de Ernest Renan III, Paris o. J., 63f; Léon GAUTHIER, *Ibn Rochd [Averroès]*, Paris 1948, 16).

²⁵⁶ Dass ihm dies nur zum Teil gelungen ist, wird später noch gezeigt werden. (Vgl. unten Kap. D).

²⁵⁷ Werner DIEM, *Kommentar*. In: *Lex. d. islam. Welt*, Bd. 2, 102.

²⁵⁸ Vgl. *Destructio destructionum*, fols. 26 rb – 28 rb, 195-208; *TT* 210-234; *The Incoherence of the Incoherence*, 126-139; *Die Widerlegung des Gazali*, 173-176.

ist, als dem entsprechenden Text aus dem 12. Buch des *großen Metaphysikkomentars*,²⁵⁹ der mehr als 10 Jahre später (!)²⁶⁰ entstanden ist: „Ces pages sont mieux développées dans le Tahâfut al-tahâfut.“²⁶¹

So fragt sich, warum dann die Thematik im Zusammenhang mit dem Metaphysikkommentar überhaupt angesprochen wurde. Reichen zu einer Behandlung nicht die theologisch-philosophischen Schriften aus?

Aristoteles selbst hat keine Schöpfungstheorie im eigentlichen Sinne vertreten. Darum ist es wichtig zu wissen, wie Averroes damit umgeht. Die bisherigen Ausführungen zeigten dazu, dass er hier zwar sehr wohl die Ansicht einer *creatio ex nihilo* der *mutakallimun* ablehnt, jedoch nicht die einer Schöpfung schlechthin. So kommt er nicht in einen direkten Gegensatz zu Aristoteles, bleibt aber doch in einem gewissen Rahmen offen für die Entwicklung einer eigenen Schöpfungslehre. Das heißt: Zu einem konkreten Verständnis des Kommentators sowie des Philosophen und Theologen²⁶² Averroes ist es nötig, sowohl die Metaphysikkommentare als auch seine theologisch-philosophischen Schriften zu konsultieren.

V. SCHÖPFUNG IN DER AUSEINANDERSETZUNG ZWISCHEN THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE – ZUM BUCH *FASL AL-MAQAL*

1. Zweck der Abhandlung

Mit dieser Schrift wollte Averroes nach Anke von Kügelgen gegenüber al-Ghazzali die Philosophie verteidigen und rehabilitieren.²⁶³ Ahmed Fouad El-Ehwany geht in

²⁵⁹ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 e–h; B 1497f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 108f.

²⁶⁰ Die *Destructio destructionum* entstand 1180/1181 (vgl. BEN-ABDELJELIL, *Ibn Ruschds Philosophie interkulturell gelesen*, 77), der *große Metaphysikkommentar* 1192/1194? (vgl. *ibd.*, 78).

²⁶¹ BADAWI, *Averroès (Ibn Rushd)*, 64.

²⁶² So wird Averroes, trotz seiner sich immer wieder zeigenden Gegnerschaft zu den muslimischen Theologen, bezeichnet von: Peter HEINE, *Averroes*. In: *Islam-Lex.*, Bd. 1, 96.

²⁶³ Vgl. v. KÜGELGEN, *Averroes*, 29. – Nach Georges TAMER (*Zur Interpretation von Heiligen Schriften bei Averroes und Maimonides*. In: DERS. [ed.], *The Trias of Maimonides / Die Trias des Maimonides: Jewish, Arabic, and Ancient Culture of Knowledge / Jüdische, arabische und antike Wissenskultur*, Berlin/New York 2005, 239), scheint Averroes' *Fasl al-maqal* vor allem eine Antwort auf al-Ghazzalis Werk *Kitab faysal at-tafriqa* zu sein, wo „die Frage nach der religionsgesetzlichen Zulässigkeit der allegorischen Interpretation des Koran erörtert und diese allgemein für unzulässig erklärt“ wird. (*Al-Ghazzalis Kitab faysal at-tafriqa* liegt in

seiner Beurteilung weiter. Er schreibt, dass *Fasl al-maqal* grundsätzlich eine Verteidigung gegen die scharfen Angriffe der Theologen und *faqih*s (= Rechtgelehrte) ist.²⁶⁴ Dass beide Annahme stimmen, werden unsere weiteren Ausführungen zeigen. Unter Rücksichtnahme auf das Denken der Religion möchte Averroes untersuchen, ob das religiöse Gesetz „die Spekulation über Philosophie und logische Wissenschaften“ erlaubt, befiehlt oder verbietet - sei dies auf freiwilliger, sei dies auf notwendiger Basis.²⁶⁵ Hier deutet sich der Hintergrund für die Abhandlung an: Gemäß al-Ghazzali unterliegen die Philosophen der Ungläubigkeit, was der juristischen Anklage von Verbrechern gleichkommt, die mit dem Tode zu bestrafen ist.²⁶⁶ *Fasl al-maqal* kann als juristische Schrift zur Frage nach der Vereinbarkeit von Philosophie und Religion betrachtet werden, „oder genauer: Ist das Studium durch die Šarī'a, das göttliche islamische Gesetz, zugelassen oder aber ist es verboten und schädlich?“²⁶⁷

Averroes nimmt keine Gliederung in einzelne Kapitel vor. Er befasst sich auf knappem Raum mit verschiedenen Themen, in denen es grundsätzlich um die Auseinandersetzung zwischen Theologie und Philosophie geht. Dabei spielt die Frage der Interpretation von Texten der Offenbarung eine besondere Rolle. Dass die Entstehung der Welt für Averroes hier zentral ist, zeigt sich daran, dass er sie quasi in der Mitte des Textes behandelt.²⁶⁸

Dort entwickelt er keinen längeren Traktat, sondern „reduziert ... den Streit um die Weltewigkeitslehre und den um Gottes Wissen von den Einzeldingen - mehr oder minder - auf ein Wortgefecht bzw. führt sie auf ein Missverständnis zurück.“²⁶⁹ Da ein Verständnis seiner Auffassung zur Schöpfung nur mit einem Blick auf die anderen Äußerungen in dieser Schrift möglich ist, sollen diese ebenfalls behandelt werden -

folgender Ausgabe vor: *Kitab fayṣal at-tafriqa bayn al-Islam wa-z-zandaqa*, ed. S. DUNYA, Kairo 1381/1961. Deutsche Übersetzung: *Über Rechtgläubigkeit und religiöse Toleranz. Eine Übersetzung der Schrift ‚Das Kriterium der Unterscheidung zwischen Islam und Gottlosigkeit‘*. Eingeleitet, übersetzt und mit Erläuterungen versehen von Frank GRIFFEL, Zürich 1998).

²⁶⁴ Vgl. Ahmed Fouad EL-EHWANY, *Ibn Rushd*. In: Miyan Muhammad SHARIF (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, vol. I, Wiesbaden 1963, 544f.

²⁶⁵ *Fasl*, deutsch 1. (Vgl. arab. 1/ engl. 44).

²⁶⁶ Vgl. Matthias VOLLMER, *Nachwort*. In: *Philosophie und Theologie von Averroes*, übers. v. Marcus Joseph MÜLLER. Mit einem Nachw. v. Matthias VOLLMER, 168.

²⁶⁷ *Ibd.*, 169.

²⁶⁸ *Fasl al-maqal* ist zu finden in: *Fasl*, arab. 1-26/ deutsch 1-28/ engl. 44-71. Die Schöpfung wird behandelt in: *Ibd.*, arab. 11-13/ deutsch 11-13/ engl. 54-56 .

²⁶⁹ v. KÜGELGEN, *Averroes*, 34f.

wenn auch aus Platzgründen auf knappem Raum und in wenigen Abschnitten zusammengefasst.

2. Forderung der Reflexion durch das religiöse Gesetz und Forschung mit Blick auf die Alten

Nach Meinung des Averroes ist Philosophie, insofern sie auf den Schöpfer hinweist, nichts mehr als die Spekulation und Betrachtung über die existenten Dinge.²⁷⁰

Mit der Übersetzung zeigen sich erste Schwierigkeiten für ein richtiges Verständnis. Der Begriff *nazar*, an dieser Stelle unter Rückgriff auf Marcus Josef Müller und Léon Gauthier²⁷¹ mit *Spekulation* wiedergegeben, wird von George F. Hourani²⁷² mit *study* übersetzt, von Anke von Kügelgen²⁷³ mit *Nachdenken*. Während Studieren und Nachdenken allgemeinere Begriffe sind, hat die Spekulation eine spezifische Ausrichtung, insofern sie nur durch Überlegung zur Erkenntnis von Dingen zu gelangen versucht, die jenseits der unmittelbaren Erfahrung liegen.²⁷⁴ Gemäß v. Kügelgen „spielt“ Averroes mit der begrifflichen Mehrdeutigkeit des Begriffs *nazar*.²⁷⁵ Dieses Spiel hat durchaus seine Gründe. Schließlich möchte Averroes in dieser Schrift nicht die Philosophie gegen die Theologie ausspielen, sondern sie insofern

²⁷⁰ Vgl. *Fasl*, arab. 1/ deutsch 1/ engl. 44.

²⁷¹ Vgl. IBN ROCHD (Averroès), *Traité décisif (Façl el-maqâl) sur l'accord de la religion et de la philosophie suivi de l'Appendice (Dhamîma)*. Texte arabe, traduction française remaniée avec notes et introduction, par Léon GAUTHIER, Alger ³ 1948, 1.

²⁷² Vgl. *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*. A translation, with introduction and notes, of Ibn Rushd's *Kitâb faşl al-maqâl*, with its appendix (*Damîma*) and an extract from *Kitâb al-kashf 'an manâhij al-adilla* by George F. Hourani, London 1961 (repr. Cambridge 2007), 44 u. 82³.

²⁷³ Vgl. v. KÜGELGEN, *Averroes*, 330.

²⁷⁴ In der Philosophie sind zwei Denktraditionen zu unterscheiden. - Spekulation wird in der *platonisch-augustinischen Tradition* gesehen als eine spezifische „Erkenntnisform der Reflexion ..., in welcher Spiegelndes (Geist, Natur) und Gespiegeltes (Gott) in ein sich gegenseitig verdeutlichendes Verhältnis gestellt sind.“ (Sabrina EBBERSMEYER, *Spekulation*. In: HWPPh, Bd. 9 [1995], Sp.1355). - Davon zu unterscheiden ist die *aristotelische Tradition*, nach der Spekulation sich im Sinne von griech. *θεωρία* von der „Praxis“ unterscheidet. Das anschauend-betrachtende Erforschen des Seienden wird durch die *θεωρία* vollzogen. (Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* VI, c. 1). „Im Verlauf der Geschichte und bei einzelnen Denkern verbinden und beeinflussen sich beide Traditionsstränge.“ (EBBERSMEYER, *Spekulation*, Sp.1355f). - Vgl. zum Ganzen auch: Werner BECKER, *Spekulation*. In: HpG, Bd. 5 (1974), 1368f.

²⁷⁵ Vgl. v. KÜGELGEN, *Averroes*, 330⁶. - Die Autorin verweist zudem auf diverse Literatur bezüglich der verschiedenen Konnotationen und Bedeutungen von *nazar*.

verteidigen, als er sie in Harmonie mit der Religion zeigt.²⁷⁶ Eine zu radikale Sicht wäre diesem Ziel nicht nützlich gewesen. Die Mehrdeutigkeit des Begriffes *nazar* behält eine gewisse Offenheit.

Nach Averroes steht fest, dass die Religion auch im Hinblick auf die Schöpfung die Betrachtung und das Reflektieren über die existierenden Dinge für notwendig erklärt hat. Er beruft sich dazu auf diverse Verse im Koran.²⁷⁷ Er sieht den von Aristoteles erstmalig²⁷⁸ systematisch entwickelten Syllogismus, den demonstrativen Beweis, als die richtige Methode an. Averroes nimmt einen Vergleich mit den Rechtsgelehrten vor. Diese erschlossen ganz ähnlich seit der frühen Zeit des Islam die vielfältigen Jurisdiktionen aus Prinzipien.²⁷⁹

Die genannten Aufgaben der rationalen Spekulation sind für einzelne Menschen nur schwer zu bewältigen. Darum ist das Studium der Bücher früherer Forscher wichtig, um „die Ergebnisse ihrer Spekulation, wenn sie exakt sind, anzunehmen, oder es zu kennzeichnen, wenn sie ungenau sind - selbst wenn diese Alten nicht demselben Religionssystem zu gehören.“²⁸⁰

Mit diesen Äußerungen haben Averroes' Harmonisierungsversuche zwischen Religion und Philosophie insofern ihre Grenzen, als er jene Traditionalisten attackiert, die sich gegen den Vernunftgebrauch wehren und nur den Glauben sowie die muslimische Tradition als einzige zuverlässige Quellen bezeichnen.

3. Zu den in Bezug auf den Glauben abgestuften Naturen des Menschen

Nach Averroes ist die rationale Spekulation für Menschen mit entsprechenden Voraussetzungen unerlässlich.²⁸¹ Deshalb ist es, wenn jemand einen feinen Sinn für Wahrheit und eine durch das Gesetz definierte moralische und religiöse Qualifikation hat, gesetzeswidrig, solch eine Untersuchung bzw. ein derartiges Studium zu

²⁷⁶ Vgl. EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 545.

²⁷⁷ Vgl. *Fasl*, arab. 2/ deutsch 1f/ engl. 45; Suren 59,2 / 7,185 (184) / 6,75 / (78) / 88,17 / 3,191 (188) - die Müller-Ausgabe benutzt nicht immer die heute übliche Verszählung (s. Zahlen in Klammern). Meine Angaben beziehen sich auf die Zählung nach der Übersetzung von Hans ZIRKER.

²⁷⁸ Vgl. ZEMB, *Aristoteles*, 73.

²⁷⁹ Vgl. *Fasl*, arab. 3/ deutsch 3/ engl. 46.

²⁸⁰ BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 231. – S. dazu auch: *Fasl*, arab. 3/ deutsch 3/ engl. 46f.

²⁸¹ Vgl. *Fasl*, arab. 5f/ deutsch 5f/ engl. 48.

verbieten.²⁸² Auch Irrtum und Straucheln aufgrund von Verfallenheit an Leidenschaften, fehlerhaften Methoden, Fehlen eines entsprechenden Lehrers u. a. rechtfertigen nicht solch ein Verbot. Diese Folgeerscheinungen sind, so Averroes, nicht als wesentlich, sondern als akzidentell zu bezeichnen.²⁸³

Bei all dem ist nach Meinung der Muslime das göttliche Gesetz Wahrheit.²⁸⁴ Die Erkenntnis der Wahrheit soll für Averroes entsprechend den unterschiedlichen Wesenseigenschaften der Menschen geschehen. Diese sind nicht gleich, sondern erlauben unter dem Aspekt ihres Glaubenschenkens und ihrer Zustimmung eine dreifache Einteilung.

„Mit einer kleinen Nuancierung entwickelt Averroes hier aus der ... Aristotelischen Unterscheidung von drei wissenschaftlichen Beweisarten und Gewissheiten - dem apodiktischen, dialektischen und sophistischen Beweis - eine Intelligenzlehre nach drei Klassen von Menschen.“²⁸⁵

Die Majorität der Menschen bleibt nach Averroes der rhetorischen Offenbarungsdarstellung verhaftet. Sie begreift auf der Basis bildhafter Darstellung. Die zweite Gruppe - gemäß Averroes die Theologen - befasst sich durch unbewiesene Spekulation mit Religion. Die demonstrative Erkenntnisweise hingegen bleibt allein den Philosophen vorbehalten.²⁸⁶

Die Offenbarung spricht vor dem Hintergrund dieses dreifachen Wahrheitszuganges alle Menschen an. Ihr muss allgemein, d. h. von allen, zugestimmt werden. Es kann nach Averroes keinen Widerspruch zu jener Unterweisung geben, die mit der Offenbarung gegeben ist, „denn die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen; im Gegenteil, sie stimmt mit ihr überein und legt Zeugnis von ihr ab.“²⁸⁷

²⁸² Vgl. ARNALDEZ, *Ibn Rushd*, 912; *Fasl*, arab. 6/ deutsch 6/ engl. 48.

²⁸³ Vgl. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 231; *Fasl*, arab. 6/ deutsch 5f/ engl. 48.

²⁸⁴ Vgl. *Fasl*, arab. 6/ deutsch 6/ engl. 49.

²⁸⁵ BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 232. - Die drei wissenschaftlichen Beweisarten des Aristoteles, die als Basis für die Intelligenzlehre des Averroes fungieren, stammen aus dem *Organon*; es sind die „argumentatio demonstrativa, ... argumentatio probabilis, ... argumentatio fallax“ (ibid., 211, unter Verweis auf [211²]: Joseph de VRIES, *Logica [Institutiones philosophiae scholasticae, pars I]*, Friburgi 1950, 153f; Joseph GRETT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. I, Barcelona 1946, 167ff. - S. dazu auch: ARISTOTELES, *Analytica posteriora* I, 71b17-25; *Analytica priora* I, 24a22ff).

²⁸⁶ Vgl. VOLLMER, *Nachwort*, 169f; *Fasl*, arab. 6ff/ deutsch 6ff/ engl. 48ff.

²⁸⁷ *Fasl*, deutsch 7. (Vgl. arab. 7/ engl. 50).

Hier stellt sich die Frage, ob Averroes die Lehre von der doppelten Wahrheit vertreten hat, gemäß der etwas philosophisch zwar wahr, aber theologisch doch falsch sein kann. Matthias Vollmer schrieb anfangs der 90er Jahre, der Satz „die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen“ sei ein Indiz dafür, dass Averroes so nicht die ihm öfter unterstellte Lehre der doppelten Wahrheit vertreten habe. Hier sei allerdings seitens der Mittelalterforschung noch nicht für umfassende Klarheit gesorgt worden.²⁸⁸ Einige Jahre später versuchte Abdelmajid el Ghannouchi zu zeigen, dass Averroes die Lehre der doppelten Wahrheit zwar nicht ausdrücklich benannt, sie aber mit einem „Maximum an Zurückhaltung“ befürwortet habe, insofern er eine deutliche Unterscheidung zwischen der philosophischen Forschung und der religiösen Unterwerfung gemacht habe.²⁸⁹ Averroes erklärt den Ausdruck von Wahrheiten dementsprechend teilweise („in part“)²⁹⁰ durch das Aussprechen der Regeln der Logik und ihre Unterteilungen, da diese die einzigen Arten sind, in denen wir über irgend etwas folgerichtig denken können.²⁹¹

Im Folgenden wird im *Fasl* die These begründet, dass die Wahrheit der Wahrheit nicht widersprechen kann, sondern von ihr Zeugnis ablegt und mit ihr übereinstimmt.²⁹²

Führt die demonstrative Spekulation zu einer Art von Erkenntnis eines existierenden Dings, so kann nur die Alternative eintreten, dass das Gesetz von diesem Ding

²⁸⁸ Vgl. VOLLMER, *Nachwort*, 170, unter Verweis auf folgende Arbeiten (170⁴⁴): Fernand VAN STEENBERGHEN, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, hg. v. Max A. ROESLE, aus dem Französischen übertragen v. Raynald WAGNER, München/Paderborn/Wien 1977; Ludwig HÖDL, *Über die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jahrhundert*. In: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 39 (1972), 171-204; DERS., „... sie reden, als ob es zwei gegensätzliche Wahrheiten gäbe“. *Legende und Wirklichkeit der mittelalterlichen Theorie von der doppelten Wahrheit*. In: Jan P. BECKMANN/ Ludger HONNEFELDER (Hgg.), *Philosophie im Mittelalter*, Hamburg 1988, 225-244; Richard C. DALES, *The Origin of the Doctrine of the Double Truth*. In: *Viator* 15 (1984), 172-182; Kurt FLASCH, *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*, Mainz 1988. - Die Auffassung Vollmers übernimmt (ebenfalls in den 90er Jahren): Friedrich NIEWÖHNER, *Zum Ursprung der Lehre von der doppelten Wahrheit: Eine Koran-Interpretation des Averroes*. In: Friedrich NIEWÖHNER/ Loris STURLESE (Hgg.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich 1994, 26.

²⁸⁹ Vgl. Abdelmajid EL GHANNOUCHI, *Distinction et relation des discours philosophique et religieux chez Ibn Rushd: **Faṣl al-maqūl** ou la double vérité*. In: KHOURY (Hg.), *Averroes (1126-1198) oder der Triumph des Rationalismus*, 144.

²⁹⁰ Salim KEMAL, *The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroes. The Aristotelian Reception*, London/New York 2003, 235.

²⁹¹ Vgl. *ibd.*

schweigt oder Kunde davon gibt. Bei einem Schweigen handelt es sich um keinen Widerspruch. Spricht hingegen die Religionsquelle davon, so gibt es eine Übereinstimmung des äußerlichen Wortlauts mit der demonstrativen Erkenntnis oder auch nicht. Existiert eine Übereinstimmung, so ist weiter nichts zu sagen. Bei einem Widerspruch wird nach einer Interpretation gesucht.²⁹³

„Wo immer es zu einem Konflikt zwischen dem wörtlichen Sinn einer Schriftpassage und einer bewiesenen philosophischen Wahrheit komme, da sei der Konflikt nur scheinbar und dadurch aufzulösen, dass man die Sprache der Schrift für metaphorisch halte. Ihre philosophische Interpretation sei allein der philosophischen Elite möglich und erlaubt.“²⁹⁴

Bei der Interpretation (*ta'wil*) wird der Sinn des Wortes - in Übereinstimmung mit der gebräuchlichen Praxis der arabischen Sprache²⁹⁵ - von seinem eigentlichen zu einem figurativen Sinn (*majazi*).²⁹⁶ Dieses Verfahren ist nicht außergewöhnlich, sondern berührt eine übliche Exegese-Methodik, die von den Rechtsgelehrten und den Theologen des Islam geübt wurde. Averroes fragt sich, warum sie dann nicht auch jener anwenden darf, der demonstrativ erwiesenes Wissen besitzt und sich vorgenommen hat, Tradition und Vernunft aufeinander abzustimmen.²⁹⁷

Allerdings dürfen die Erkenntnisse des Philosophen nicht Menschen, die der rhetorischen Darstellung zugänglich sind, mitgeteilt werden, da diese sonst zum Unglauben kommen. „Es würde die klar verständliche äußere Bedeutung der Offenbarung zerstört werden, ohne dass die Menge in der Lage wäre, die philosophische Ausdeutung der Schrift an ihre Stelle zu setzen.“²⁹⁸

Averroes beruft sich auch auf die Tradition, wenn er schreibt, dass schon früh im Islam Leute für die Existenz von Esoterischem (*batinan*) und Exoterischem (*zahiran*) im göttlichen Gesetz eintraten und dafür, dass das Esoterische jenen, die die Wissenschaften pflegen und es verstehen können, bekannt werden dürfe. Er fragt sich, wie man noch von allgemeiner Übereinstimmung reden könne, wenn einem bekannt sei, „dass keine Periode von Gelehrten frei war, die die Ansicht hatten, dass

²⁹² Vgl. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 232; *Fasl*, arab. 7ff/ deutsch 7ff/ engl. 50ff.

²⁹³ Vgl. *Fasl*, arab. 7/ deutsch 7/ engl. 50.

²⁹⁴ VOLLMER, *Nachwort*, 171.

²⁹⁵ Vgl. ARNALDEZ, *Ibn Rushd*, 912.

²⁹⁶ Vgl. *ibd.*; *Fasl*, arab. 7/ deutsch 7/ engl. 50.

²⁹⁷ Vgl. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 232.

²⁹⁸ VOLLMER, *Nachwort*, 171.

es in der Religion Dinge gebe, über deren eigentlichen Sinn man nicht alle Menschen unterrichten dürfe”.²⁹⁹

Auch wenn Averroes eine „Intelligenzlehre nach drei Klassen von Menschen“³⁰⁰ entwickelt, so ist es nach ihm doch nicht unmöglich, dass ein Philosoph bei seinem Urteil über die Existenz der Welt Unrecht haben kann. Man mag ihm verzeihen und ihm nichtsdestoweniger seinen Lohn geben. Averroes zieht hier einen Vergleich zu einem Richter heran, der beim Fällen eines Urteils einen Fehler begeht, welcher sich selbst dann einschleicht, wenn eine Pflicht erfüllt wurde. „Deswegen hat der Prophet gesagt: Wenn der Richter sich in seinem Urteil alle Mühe gibt und das Richtige trifft, so hat er einen doppelten Lohn; wenn er irrt, einen einfachen.“³⁰¹

Bei Fragen mit solch einem Schwierigkeitsgrad, dass man sie nur durch wissenschaftliche Demonstration erkennen kann, hat Gott denen, die keinen Zugang dazu haben, Symbole und Bilder geschaffen, die es ihnen ermöglichen, zuzustimmen und zu glauben. Deshalb teilt sich das göttliche Gesetz – wie bereits erwähnt - in Exoterisches und Esoterisches.

Konkreter sind „das Exoterische ... jene Bilder, welche die in Frage stehenden Dinge symbolhaft bezeichnen; das Esoterische sind jene bezeichneten Dinge selbst, die sich allein den Menschen der Demonstration, d. h. den Männern der Wissenschaft (*ahl al-burhān*) enthüllen.“³⁰²

Darum gibt es im Gesetz Texte, die nach ihrem Verständnis des Äußeren genommen werden müssen. Deren Auslegung wäre ein Abfallen in häretische Erneuerungen oder in Unglauben. Es gibt aber auch Texte, die von den Gelehrten interpretiert werden müssen. Für jene jedoch, die nicht Gelehrte sind, ist solche Interpretation Unglaube oder häretische Erneuerung.³⁰³ Derartige Auslegungen dürfen nur in wissenschaftlichen Abhandlungen dargelegt werden, die nicht für alle zugänglich sind. An dieser Stelle wirft Averroes al-Ghazzali vor, diese in breiteren Schriften popularisiert zu haben - solches „verstieße ebenso gegen das göttliche Gesetz wie gegen die Weisheit.“³⁰⁴ Al-Ghazzali habe die Geister auf sich aufmerksam machen

²⁹⁹ *Fasl*, deutsch 9f. (Vgl. arab. 9/ engl. 53).

³⁰⁰ BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 232.

³⁰¹ *Fasl*, deutsch 14. (Vgl. arab. 14/ engl. 57).

³⁰² BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 236f. – S. dazu auch: *Fasl*, arab. 15/ deutsch 15f/ engl. 58f.

³⁰³ Vgl. ARNALDEZ, *Ibn Rushd*, 912.

³⁰⁴ BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 237. – S. dazu auch: *Fasl*, arab. 17/ deutsch 17f/ engl.

wollen.³⁰⁵ Ironisch fügt Averroes hinzu, al-Ghazzali sei mit den Ash‘ariten ein Ash‘arit,³⁰⁶ „mit den Sūfis ein Sūfi“ (Mystiker) und „mit den Philosophen ein Philosoph.“³⁰⁷

Nach Averroes hat al-Ghazzali irrtümlicherweise den Peripatetikern vorgeworfen, dass Gott nach ihnen die Einzeldinge nicht kenne.³⁰⁸ Das bezeichnet Averroes schlicht als unrichtig. Die Meinung der Peripatetiker bestehe nur darin, dass Gott aufgrund seines Wissen weiß, das nicht mit unserem Wissen übereinstimmt:

„Nämlich unser Wissen ist abhängig oder verursacht durch das Objekt des Wissens, es ist entstanden durch sein Entstehen und verändert sich durch seine Veränderung, während das Wissen Gottes von der Existenz im Gegensatz hierzu ist; denn es ist die Ursache des Gewussten, welches das Existierende ist.“³⁰⁹

4. Ewigkeit und Entstandensein der Welt

Wie der Versuch der Harmonisierung zwischen Religion und Philosophie bei Averroes zu verstehen ist, wird bei der Auseinandersetzung über die Schöpfungslehre ersichtlich. Durch begriffliche Präzisierung versucht Averroes den

61.

³⁰⁵ Vgl. *Fasl*, arab. 18/ deutsch 19/ engl. 61.

³⁰⁶ Die Ash‘ariten sind eine Theologenschule, die das Gedankengut ihres Gründers, des Irakers al-Ashari (873-935), fortführte. (Vgl. Gerhard ENDRESS, *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*, München ³1997, 63-67; NAGEL, *Geschichte der islamischen Theologie*, 143-164; William Montgomery WATT, *Der Triumph des Sunnismus*. In: WATT/ MARMURA, *Der Islam II*, 303-312; William Montgomery WATT, *Die islamische Theologie 950-1850*. In: WATT/ MARMURA, *Der Islam II*, 393-423). - Nach al-Ash‘ari ist der Koran das Wort Gottes und unerschaffen. (Vgl. ENDRESS, *Der Islam*, 65). Besondere Bedeutung hatte al-Ash‘ari bei der Vollendung des islamischen Okkasionalismus. Später griff al-Ghazzali seine Vorstellungen in modifizierter Form auf und verbreitete sie. (Vgl. Heinz HALM, *Der Islam*, München ⁶2005, 37; Dominik PERLER/ Ulrich RUDOLPH, *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Göttingen 2000, 51-56 u. 63-105. - Zu al-Ghazzali und seinem Verhältnis zur ash‘arischen Theologie und zum Okkasionalismus vgl. auch: Michael E. MARMURA, *Al-Ghazālī*. In: Adamson/ Taylor [edd.], *The Cambridge Companion to Arabic philosophy*, 141-153. - Zur Auseinandersetzung des Averroes und des Thomas mit dem Okkasionalismus muslimischer Theologie s. unten Kap. C.IV.8.c).

³⁰⁷ *Fasl*, deutsch 19. (Vgl. arab. 18/ engl. 61).

³⁰⁸ Vgl. *ibid*, arab. 10/ deutsch 11/ engl. 61. - In seinem Werk *Tahafut al-falasifa* setzt sich al-Ghazzali vor allem mit al-Farabi und Avicenna auseinander. Er brandmarkt dort u. a. „die Leugnung eines göttlichen Erkennens der Einzeldinge“ als Häresie und Unglauben (VOLLMER, *Nachwort*, 164. – S. dazu auch: AL-GHAZZALI, *Tahafut al-falasifah*, Kap. XIII, ed. BOUYGES, 223-238 / transl. KAMALI, 153-162).

Unterschied zwischen theologischer und philosophischer Auffassung in Bezug auf die Zeitlichkeit bzw. Ewigkeit der Welt zu verringern. Er differenziert zwischen dem innerzeitlichen Entstehen und der Ewigkeit - hier sieht er eine Übereinstimmung zwischen den Theologen und den Philosophen.³¹⁰

Nach der Auffassung des Averroes ging es bei der Auseinandersetzung zwischen den früheren Philosophen rein um die Terminologie. Schließlich bestünde bei allen Übereinstimmung darin, dass es drei Arten von Existierendem gibt - zwei Extreme sowie ein Mittleres.³¹¹ Ist bei der Bezeichnung der Extreme eine gemeinsame Auffassung festzustellen, so geht diese beim Mittleren auseinander.

Das eine der beiden Extreme umfasst Seiende, die von einer wirkenden Ursache gebildet sind und aus einer Materie entstehen - dies sind sämtliche sinnlich wahrnehmbaren Körper „wie die Entstehung des Wassers, der Luft, der Erde, des Tieres, der Pflanze und so fort.“³¹² Nach Averroes stimmen alle, die Ash‘ariten und die Alten, darin überein, dass sie diese Seienden als zeitlich geschaffen bezeichnen. Diesen gegenüber steht ein Existierendes, das nicht aus etwas hervorgeht und nicht durch etwas gebildet ist; ihm geht keine Zeit voraus. Hier stimmen beide Parteien darin überein, dieses Wesen als ewig zu bezeichnen. Es „wird durch die Demonstration wahrgenommen: es ist Gott, der alles bewirkt und in die Existenz setzt und erhält.“³¹³

Zwischen Gott und den geschaffenen Dingen ist ein Mittleres. Diesem Seienden lag keine Zeit voraus und es wurde auch nicht aus etwas geformt. Aber es existiert durch die Handlung des Wirkenden: „Das ist die Welt als ein Ganzes.“³¹⁴

Tilman Nagel³¹⁵ weist darauf hin, dass die ash‘arische Theologie und der frühe *kalam*³¹⁶ überhaupt nicht zwischen der Welt als einer Ganzen und den Einzelercheinungen trennt. Beides wird (besonders in der Konfrontation mit den

³⁰⁹ *Fasl*, deutsch 11. (Vgl. arab. 10/ engl. 54).

³¹⁰ Vgl. v. KÜGELGEN, *Averroes*, 392; *Fasl*, arab. 12/ deutsch 12/ engl. 55.

³¹¹ Vgl. NAGEL, *Geschichte der islamischen Theologie*, 170; *Fasl*, arab. 11/ deutsch 12/ engl. 55.

³¹² *Fasl*, deutsch 12. (Vgl. arab. 12/ engl. 55).

³¹³ *Ibd.*

³¹⁴ NAGEL, *Geschichte der islamischen Theologie*, 170. – S. dazu auch: *Fasl*, arab. 12/ deutsch 12/ engl. 56; BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 234.

³¹⁵ Vgl. NAGEL, *Geschichte der islamischen Theologie*, 170.

³¹⁶ *kalam* („Rede“, „Gespräch“, „Worte“) bedeutet in der Zusammensetzung *‘ilm al-kalam* die „Wissenschaft des Diskurses“ (über Gott) oder auch „defensive Apologetik“. (Vgl. Louis GARDET, *Kalām*. In: *EI*², vol. IV [1978], 468-471). Der *kalam* ist die „systematische Theologie“ des Islam. (Vgl. FAKHRY, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, 13ff).

„Naturphilosophen“) zu dem einen Geschaffenen zusammengezogen. Entsprechend hält Nagel es für eine niemals von den Ash‘ariten vertretene Auffassung, wenn Averroes meint, dass über die Dreiheit des Existierenden bei allen Einheit herrsche.

Ein weiterer Punkt ist an dieser Stelle wichtig: Averroes spricht mit der Welt, der keine Zeit vorauslag und die nicht aus etwas geformt wurde, die Problematik einer *creatio ex nihilo* an. Er erklärt jedoch nirgendwo, wie diese Schöpfung bzw. die Welt als Ganze aus dem Nichts ins Sein gekommen ist und dass keine Zeit vorausgegangen ist. Hier besteht ein Unterschied zu dem, was aus Materie und Form gemacht ist. Als mögliche Erklärung bietet sich nach Majid Fakhry an, dass die Welt von einer ersten Materie ins Sein kam, von jener Materie, die nach Platon mit „Nichts“ gleichgesetzt wird. So könnte gesagt werden, dass die Welt als Ganze aus dem Nichts ins Sein gekommen ist. Der Grund liegt sicherlich im Wunsch des Averroes zu zeigen, dass Religion und Philosophie in vollendeter Harmonie miteinander sind. Dass auch eine Beschwichtigung der *mutakallimun* im Spiel ist,³¹⁷ zeigt die Begründung seiner schwer zu verstehenden These. Danach geben die Theologen zu, dass der Welt keine Zeit vorausgeht, dies ergibt sich zumindest als Konsequenz aus ihrer Lehre. Außerdem haben sie darin einen Konsens mit den Alten, dass sie die zukünftige Zeit und die zukünftige Existenz der Welt als unendlich annehmen.³¹⁸ Nach der Auffassung des Averroes ist nur die Vergangenheit umstritten. Diese ist auch bei Platon und dessen Anhängern nicht ohne Anfang; hingegen bezeichnen Aristoteles und seine Schule sie als unendlich. Für Averroes ist evident, dass diese Existenz der Welt dem Geschaffenen und dem Ewigen im gerade beschriebenen Sinn ähnelt - obschon sie weder das eine noch das andere wirklich ist. Sie wird von jenen ewig genannt, nach deren Auffassung

„die Ähnlichkeit mit dem Ewigen über die Ähnlichkeit mit dem Entstandenen überwiegt ... und derjenige, bei welchem ihre Ähnlichkeit mit dem Hervorgebrachten über die Ähnlichkeit mit dem Ewigen überwiegt, nennt sie hervorgebracht; während sie in Wahrheit weder eigentlich entstanden noch eigentlich ewig ist.“³¹⁹

³¹⁷ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 89.

³¹⁸ Vgl. *Fasl*, arab. 12/ deutsch 13/ engl. 56. - Averroes ist hier insofern zuzustimmen, als gemäß ash‘aritischer Ansicht Paradies und Hölle ewig dauern werden. (Vgl. NAGEL, *Geschichte der islamischen Theologie*, 170).

³¹⁹ *Fasl*, deutsch 13. (Vgl. arab. 12/ engl. 56).

Sonst müsste sie im ersten Fall zerstörbar und vergänglich sein und im zweiten Fall ohne tatsächliche Ursache gewesen sein.

Nach Averroes ist der Unterschied zwischen den diversen Lehren über die Welt nicht so groß, dass eine von ihnen als ungläubig bezeichnet werden dürfe. Nach ihm besteht zwischen den Begriffen der Erschaffenheit und der Ewigkeit kein diametraler Gegensatz.³²⁰ An dieser Stelle fällt auf, dass Averroes auf die Frage nach der Erschaffung der Welt aus dem Nichts keine eindeutige Antwort gibt. So kann er sowohl die aristotelische Auffassung vom Unentstandensein der Welt als auch die einer Schöpfung aus dem Nichts als die seinige erscheinen lassen.³²¹ In diesem Zusammenhang hat Léon Gauthier³²² eine Entdeckung gemacht. Diese ist sowohl für Ibn Tufayl, der für Averroes' Weg zum Philosophen wichtig war,³²³ als auch für Averroes selbst³²⁴ von Relevanz. Es geht um die Lehre von der „Verschleierung der Wahrheit“. Die Probleme demonstrativer Wissenschaft, über die die Massen nichts mitbekommen sollen, dürfen danach allein in Arbeiten der Demonstration erörtert werden.³²⁵ Sollten sie trotzdem Eingang in nicht ganz esoterische oder in exoterische Schriften finden, dann bedeckt der Verfasser sie „mit einem ‘leichten Schleier’ ...: unaufdringlich für jeden, der nicht würdig ist, hinter ihn zu blicken.“³²⁶

³²⁰ Vgl. ibd., arab. 12f/ deutsch 13/ engl. 56.

³²¹ Vgl. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 235.

³²² Vgl. ibd., unter Verweis auf (235²): GAUTHIER, *Ibn Rochd (Averroès), Traité décisif*, XXIf.

³²³ Ibn Tufayl (gest. 1185/6) war die peripatetische Tradition ein besonderes Anliegen und er stellte sie in einen größeren philosophischen Kontext. (Vgl. OLIVER LEAMAN, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, Cornwall 1999, 7). Er vertrat die Auffassung, „dass es mit einigem guten Willen möglich sei, eine Synthese aus den Anliegen Avicennas und Ghazâlîs zu finden.“ (RUDOLPH, *Islamische Philosophie*, 69). Von diesem Bemühen zeugt Ibn Tufayls einziges erhaltenes philosophisches Werk, der Roman *Hayy Ibn Yaqzan* („Der Lebende – Sohn des Wachenden“: *Hayy Ben Yaqdhân*. Roman philosophique d'Ibn Thofail. Texte arabe et traduction française par Léon GAUTHIER, Beirut ²1936; IBN TUFAYL, *Hayy Ibn Yaqghan. Ein muslimischer Inselroman*. Herausgegeben und bearbeitet von Jameleddine BEN ABDELJELIL und Viktoria FRYSAK, Wien 2007. - S. dazu auch: RUDOLPH, *Islamische Philosophie*, 65-69; MARMURA, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, 377ff). - Ibn Tufayl machte Averroes mit dem Emir Abu Ya'qub Yusuf bekannt. Bei dieser Begegnung zeigte Averroes sein philosophisches Wissen, was dazu führte, dass der Emir Averroes darum bat, die Texte des Aristoteles zu erklären. (Vgl. dazu: ARNALDEZ, *Ibn Rushd*, 910; FAKHRY, *Averroes [Ibn Rushd]*, 2; 'Abdurrahmân BADAWI, *Histoire de la philosophie en Islam*, Bd. II, Paris 1972, 738f; AL-MARRAKUSHI, *Al-Mu'jib fi talkhis akhbar al-Maghrib*, Leiden 1881, 174f).

³²⁴ Vgl. FAKHRY, *A History of Islamic Philosophy*, 290f; ARNALDEZ, *Ibn Rushd*, 915.

³²⁵ Vgl. dazu oben Kap. B.V.3.

³²⁶ BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 235.

Im weiteren Text von *Fasl al-maqal* greift Averroes die *mutakallimun* an. Deren Lehre entspreche nicht dem Wortlaut des Gesetzes. Vielmehr interpretieren sie, denn im Gesetz finde sich nicht, „dass Gott mit dem reinen Nichts existierte, und man wird über diese Ansicht nie eine beweisende Stelle anführen können.“³²⁷ Nimmt man die äußere, wörtliche Bedeutung der heiligen Texte, dann zeigen diese nur, dass Gott die Form der Welt hervorbrachte, deren „Sein und die Zeit aber nach beiden Extremen hin keine Grenze finden.“³²⁸ Averroes beruft sich zum Beleg seiner These auf den Koran, er schreibt:

„Nämlich die Stelle Sur. XI, V. 9: Er ist es, der die Himmel und die Erde geschaffen hat in sechs Tagen, und sein Thron war auf dem Wasser, bedingt durch den Wortlaut, dass es eine Existenz gab vor dieser Existenz, das ist der Thron und das Wasser, und eine Zeit vor dieser Zeit, welche nämlich mit der Form dieser Existenz, welche in der Zahl der Bewegung der Himmelsphäre besteht, verbunden ist. Ebenso fordert die Stelle Sur. XIV, 49: am Tage, wo die Erde in eine Nichterde verwandelt wird und die Himmel, dass eine zweite Existenz nach dieser Existenz kommen wird. Die Stelle Sur. XLI, 10: dann richtete er sich gegen den Himmel, und er war Rauch, fordert durch seinen Wortlaut, dass die Himmel aus Etwas geschaffen wurden.“³²⁹

An dieser Stelle wird erkennbar, wie die Vereinbarkeit von Religion und Philosophie bei Averroes zu verstehen ist. Er möchte zeigen, dass die *mutakallimun* nicht dem äußeren Sinn des Wortes Gottes folgen, sondern interpretieren. Er wendet sich gegen deren Auflösungstendenz einer ursprünglichen Harmonie von Religion und Philosophie, die sie durch das Einbringen ihrer Auslegungen verfälschen.³³⁰

In diesem Zusammenhang muss zudem konstatiert werden, dass im Koran keine explizite Schöpfungstheorie zu finden ist und die Ansicht einer *creatio ex nihilo* als Schlussfolgerung aus dem Terminus der Einzigkeit Gottes (*tauhid*) zu sehen ist.³³¹

So gesehen haben Averroes' Äußerungen durchaus ihre Berechtigung. Ob sie allerdings zu einer Beruhigung des Klimas zwischen Philosophie und Theologie beigetragen haben, ist fraglich. Averroes scheint die geistesgeschichtlichen Bedingungen aus dem Blick zu verloren zu haben, welche „die Ziele des frühen

³²⁷ *Fasl*, deutsch 14. (Vgl. arab. 13/ engl. 57).

³²⁸ BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 236.

³²⁹ *Fasl*, deutsch 13f. (Vgl. arab. 13/ engl. 56f).

³³⁰ Vgl. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 236.

³³¹ Vgl. ARNALDEZ, *La pensée religieuse d'Averroès: I. La doctrine de la création dans le Tahāfut*, 100; BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 236. – Zu Recht weist Helmut HOPING (*Creatio ex nihilo*, 294) darauf hin, dass die These einer *creatio ex nihilo* nicht nur im Koran nicht zu finden ist, sondern ebenfalls nicht im jüdischen Tenak und in der christlichen Bibel. - Vgl. dazu auch oben Kap. A.

Rationalismus prägten: die Abwehr aller Weltbilder, die den von Muḥammad verkündeten personalen einen Schöpfergott in Frage stellen konnten.“³³²

Wenn Averroes außerdem zur Einbürgerung des philosophischen Erbes der Antike in die islamische Theologie die Differenz zwischen dem äußeren und dem (nur wenigen zugänglichen) inneren Sinn der Offenbarung betont, so weckt er bei den Adressaten, die er ja eigentlich hat gewinnen wollen, Erinnerungen, die der Sache abträglich sein mussten.³³³

5. Zum Zweck der Religion und die Philosophie als „Milchschwester“ der Theologie

Gemäß Averroes besteht der Zweck des Religionsgesetzes in der Lehre der wahren Wissenschaft und der wahren Praxis.³³⁴ An dieser Stelle holt er „zu einem massiven Schlag gegen die dialektischen Theologen aus“³³⁵. Er gliedert nochmals, unter dem Gesichtspunkt des religiösen Gesetzes, die Menschheit in drei Klassen: die große Masse, die dialektischen Interpreten (z. B. Theologen) und die Leute der evidenten Interpretation (Philosophen).³³⁶

Diese drei Ordnungen möchte Averroes streng auseinander halten und nicht durch hybride Unterrichtsmethoden vermengen.³³⁷ So gelingt es ihm, die Philosophie, die der dritten Klasse zugehört und die wissenschaftliche Koranauslegung darstellt, autonom zu halten.³³⁸ Bei schwierigen Fragen, die Zweifel an einer wörtlichen Interpretation aufkommen lassen, soll eine Vulgarisierung der Auslegung vermieden und gesagt werden, dass es sich um dunkle Angelegenheiten handele, die nur Gott wisse. Die von Averroes befürwortete Autonomie der Philosophie hat ihre Gründe. Er sieht als Folge theologischer Interpretationen, die der großen Masse mitgeteilt

³³² NAGEL, *Geschichte der islamischen Theologie*, 171.

³³³ Vgl. *ibd.*

³³⁴ Vgl. *Fasl*, arab. 18/ deutsch 19/ engl. 63. – S. dazu auch: Ralph LERNER, *Averroes and Maimonides in Defense of Philosophizing*. In: TAMER, (ed.), *The Trias of Maimonides / Die Trias des Maimonides*, 225.

³³⁵ BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 237.

³³⁶ Vgl. oben Kap. B.V.3.

³³⁷ Vgl. VAN STEENBERGHEN, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, 48; *Fasl*, arab. 21ff/ deutsch 22ff/ engl. 65ff.

³³⁸ Vgl. VAN STEENBERGHEN, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, 48.

wurden, die Bildung der diversen Sekten des Islam und die gegenseitige Bezeichnung von Häresie und Unglauben.

„Dadurch wurden die Menschen in Feindschaft, in gegenseitigen Hass, ja in Kriege gestoßen; die göttliche Offenbarung wurde zerstückelt und die Völker wurden zerspalten. Außerdem stehen diese Leute mit den Methoden, die sie zur Stütze ihrer Interpretationen verwandten, weder auf Seiten des Volkes noch auf Seiten der Elite.“³³⁹

Darum ist es Averroes ein Anliegen, zu zeigen, wie die Harmonie zwischen Philosophie und Theologie konkret zu sehen ist: Wer die zu Spaltungen führenden Neuerungen im Islam vermeiden will, sollte sich beim Koran Rat holen und sich nach Möglichkeit (bzw. solange es möglich ist) am äußeren Wortlaut halten - es sei denn, eine Interpretation wäre an und für sich für alle gemeinsam deutlich. Durch die Hilfe der in der Religion zum Unterricht der Menschen aufgestellten Sätze gelangt man an einen Punkt, an dem das, was nicht nach seinem Wortlaut zu fassen ist, durch den Mann der Demonstration aus seinem Wortlaut herausgeführt werden kann. „Diese Eigenschaft findet sich bei keinem anderen Satze. Dann haben die religiösen Sätze, die im Koran ausdrücklich allen Menschen mitgeteilt werden, drei Eigenschaften, die auf die wundertätige Offenbarung hinweisen.“³⁴⁰

I. Nichts ist vollkommener, als die religiösen Sätze für wahr zu halten. II. Sie nehmen dazu von der Natur die Hilfe an. Dies jedoch nur bis zu dem Punkt, wo allein Männer der Demonstration Einsicht von der Auslegung bekommen, sofern etwas Interpretationsfähiges in ihnen liegt. III. Für die Männer der Wahrheit enthalten sie etwas, das sie auf die wahre Auslegung aufmerksam macht. Allerdings findet sich dies weder bei den Mu'taziliten noch bei den Ash'ariten.³⁴¹

Averroes versteht seine Aufgabe darin, hier Abhilfe zu schaffen und eventuell einen Ausgangspunkt für die, die nach ihm kommen, zu geben.³⁴² Er zeigt seine Betroffenheit über die sich in der Religion eingeschlichenen schlechten Ansichten und Glaubenssätze, die von der Wahrheit abweichen.

„Denn die Verletzung, die von einem Freund ausgeht, ist ärger als die von einem Feinde; nämlich die Philosophie ist die Freundin der Religion und ihre Milchschwester Außerdem erhebt sich zwischen beiden Feindschaft, Hass und Streit, während sie doch von Natur zu

³³⁹ BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 237. - S. dazu auch: *Fasl*, arab. 23f/ deutsch 25/ engl. 68.

³⁴⁰ *Fasl*, deutsch 26. (Vgl. arab. 25/ engl. 70).

³⁴¹ Vgl. *ibd.*, arab. 25/ deutsch 26f/ engl. 70.

³⁴² Vgl. *ibd.*, arab. 25/ deutsch 27/ engl. 70.

gegenseitiger Freundschaft und ihrem Wesen und ihrer Anlage nach zu gegenseitiger Liebe bestimmt sind.“³⁴³

VI. GOTT DER SCHÖPFER UND SEINE HANDLUNGEN IM BUCH *AL-KASHF*

1. Einleitung

Um seinen Standpunkt gegenüber den Theologen - und dabei speziell in Bezug auf die Ash‘ariten - klarzumachen, verfasste Averroes die Schrift *al-Kashf*. Deren Absicht war es, als Fortsetzung des *Fasl* zu dienen.³⁴⁴ Beide Abhandlungen sind heute im arabischen Raum die bekanntesten.

In *al-Kashf* macht Averroes es sich zur Aufgabe, die bedeutsamsten Dogmen des Glaubens auf den *zahir* (=äußerer Wortsinn) des Koran zu gründen und „dessen für das einfache Volk bestimmte Methoden zu erhellen.“³⁴⁵ Es geht darum, den Glauben an Gott zu erreichen und das Wissen über dessen Eigenschaften. Da das Buch in einer theologischen Form verfasst ist, hält Averroes Rückblick auf die diversen islamischen Sekten,³⁴⁶ die er in fünf Arten unterteilt: Ash‘ariten,³⁴⁷ Batiniten,³⁴⁸ Hashawiten,³⁴⁹ Mu‘taziliten,³⁵⁰ und die Sufis.³⁵¹

³⁴³ Ibid., deutsch 27. (Vgl. arab. 26/ engl. 70).

³⁴⁴ Vgl. FAKHRY, *A History of Islamic Philosophy*, 289.

³⁴⁵ V. KÜGELGEN, *Averroes*, 36.

³⁴⁶ Vgl. EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 547.

³⁴⁷ Die Ash‘ariten wurden bereits kurz behandelt. (Vgl. dazu die Anmerkung beim Wort „Ash‘arit“ oben gegen Ende von Kap. B.V.3).

³⁴⁸ So wurden die Isma‘iliten in mittelalterlicher Zeit genannt, weil sie die „innere“ (*batin*) Bedeutung hinter den literarischen Formulierungen heiliger Texte betonten. (Vgl. Marshall G. S. HODGSON, *Bāṭiniyya*. In: *EI*², vol. I [1960], 1098). Allerdings werden allgemein auch jene (polemisch) so bezeichnet, die die innere Bedeutung des Koran gegenüber der wörtlichen, äußeren (*zahir*) Bedeutung bevorzugen. Es entwickelte sich eine spezielle Form der Koranauslegung (*ta‘wil*) unter Isma‘iliten, die *ta‘wil batini* genannt wird. Dies ist eine Auslegungsmethode mit stark allegorischem Charakter, die „die hierarchischen Strukturen der Isma‘iliyya unterstützt und nur wenigen eingeweihten Wissenden zugänglich ist.“ (Peter HEINE, *Batiniyya*. In: *Islam-Lex.*, Bd. 1, 116).

³⁴⁹ Gemäß T. H. WEIR (*Hashwīya*. In: *EI*, Bd. I [1913], 304) ist *Hashwiya* die „schimpfliche Bezeichnung für diejenigen unter den Männern der Überlieferung (*Aṣḥāb al-Ḥadīth*), die ohne Kritik, ja sogar mit einer gewissen Vorliebe die grob anthropomorphistischen Überlieferungen als richtig anerkannten und wörtlich auffassten.“

³⁵⁰ Die Schule der Mu‘taziliten entstand im 8. Jahrhundert und erlebte im 9. Jahrhundert ihre Blütezeit. Nach ihr sollen die Glaubenselemente mittels der Vernunft „verstanden, erklärt, begründet und gegenüber dem Gegner verteidigt werden. Damit stellt die mu‘tazilitische Lehre ... in erster Linie eine Antithese gegenüber der Lehre der Traditionsanhänger dar, für

Er attackiert in dieser Abhandlung vor allem die Ash‘ariten. Der entscheidende Schritt, der für Averroes vollzogen werden muss, ist die Demonstration von Wissen. Dabei wird im Verlauf des Textes wiederum die Auseinandersetzung mit der Theologie und deren Verurteilung deutlich. Es geht hier nicht so sehr darum, gewisse Stellen des Koran nur für die Gelehrten und andere für die „breite Masse“ verständlich zu machen, sondern Sätze zu finden, die für alle (auch für die Theologen und Philosophen) verständlich sind. Insofern ist es eine Abhandlung, die für eine vollständige Behandlung des Welt- und Schöpfungsbegriffs des Averroes unabdingbar ist.³⁵² Außerdem könnte sich hier ein Widerspruch zu den späteren westlichen Averroisten andeuten, die die Lehre der doppelten Wahrheit vertraten.³⁵³ Auffällig ist, dass *al-Kashf*, im Gegensatz zum Vorläufer, in fünf größere Kapitel gegliedert ist. Das letzte dieser Kapitel umfasst fünf kleinere Abschnitte. Weil die Gliederung gegen Ende der Arbeit dargestellt wird,³⁵⁴ soll an dieser Stelle nicht näher darauf eingegangen werden. Hingegen kommen jene Teile zur Sprache, die für den Welt- und Schöpfungsbegriff des Averroes von Relevanz sind.

2. Die Existenz Gottes

In diesem Kapitel setzt Averroes sich zunächst mit diversen Gruppen des Islam auseinander. Die Anhänger der Hashawiten-Schule nehmen an, dass der „Weg der

die nur der Wortlaut der Offenbarung und in keiner Weise die Vernunft maßgebend war.” (Abdoljavad FALATURI, *Mu‘taziliten*. In: Lex. d. islam. Welt [Neuausg.], 210). - Einen sehr differenzierten Einblick in dieses Thema gibt Daniel GIMARET, *Mu‘tazila*. In: *Et*², vol. VII (1993), 783-793.

³⁵¹ Sufis sind islamische Mystiker. Sie setzen es sich zum Ziel, hinter den Vorschriften des Gesetzes (*shari‘a*) eine tiefere Erkenntnis zu erlangen und zur Gottesschau oder zur Vereinigung mit Gott zu kommen. Darum ist eine Vernachlässigung oder auch eine Geringschätzung der *shari‘a* ein Kennzeichen der meisten Mystiker. (Vgl. HALM, *Der Islam*, 52).

³⁵² Die an sich viele Aspekte umfassende Arbeit Ernst BEHLERS (vgl. *Die Ewigkeit der Welt*, 180-238) behandelt *al-Kashf* kaum. Diese Feststellung ist insofern wichtig, als Behlers Abhandlung von v. KÜGELGEN (*Averroes*, 394²⁶⁸) als „Ausnahme“ unter den „westlichen“ Forschern“ bezeichnet wird, „die alle Aspekte der averroistischen Lehre zur Entstehung der Welt untersucht und Ibn Rušd eine widersprüchliche oder aber eine konsistente Theorie nachweist.“

³⁵³ Vgl. ARNALDEZ, *Ibn Rušhd*, 915. - Dass Averroes die Lehre von der doppelten Wahrheit zwar nicht ausdrücklich benannt, sie aber dennoch mit einem „Maximum an Zurückhaltung“ befürwortet hat, wurde bereits an anderer Stelle erklärt. (Vgl. oben Kap. B.V.3).

³⁵⁴ Vgl. dazu unten Kap. C.IV.9.b.

Erkenntnis Gottes die bloße Autorität sei, nicht der Verstand.“³⁵⁵ Sie meinen, dass der Gottesglaube vom Propheten empfangen worden sei und der Verstand nichts damit zu tun habe.³⁵⁶ Ihrer Ansicht nach reicht es aus, wenn der Glaube an die Existenz Gottes vom Gesetzgeber mitgeteilt wird und dann daran geglaubt wird. Laut Averroes liegt hier allerdings ein Widerspruch zum Koran vor. Er sagt, dieser fordere den Menschen zu rationalen Beweisführungen auf, die in bestimmten heiligen Texten formuliert sind, um die Existenz Gottes für wahr zu halten. Er bezieht sich dazu auf diverse Koranstellen, so etwa Sure 14, 10 (11): „Gibt es einen Zweifel an Gott, dem Schöpfer der Himmel und der Erde?“³⁵⁷ Ausnahmen für solcherlei Beweisführungen stellen allerdings die Menschen dar, die aufgrund eines weniger starken Verstandes nicht dazu fähig sind. Deren Anzahl bezeichnet Averroes jedoch als gering.³⁵⁸

Im weiteren Verlauf der Abhandlung kommen die Ash‘ariten konkreter zur Sprache. Diese vertreten die Auffassung, dass das Fürwahrhalten der göttlichen Existenz allein durch den Verstand geschieht. Averroes sagt allerdings, dass die Methode dieser Gruppe anders ist als diejenige, die der Koran den Menschen nennt. Sie legt nämlich gewisse, sichere, dialektische Voraussetzungen zugrunde, so etwa: Die Welt ist zeitlich, Körper sind aus Atomen zusammengesetzt, Atome sind erschaffen, das Agens der Welt ist weder ewig noch zeitlich. Die Argumente dieser Gruppe sind nach Averroes jedoch weit davon entfernt, vom allgemeinen Volk verstanden zu werden. Sie sind nicht überzeugend, sondern widersprüchlich.³⁵⁹

Averroes versucht nun im längsten Abschnitt dieses Kapitels darzustellen, inwiefern die Ash‘ariten irren. Jene Gruppierung beweist die Existenz Gottes durch die Kontingenz der Welt, die in Existenz kam.³⁶⁰ Da aber das Agens, das sie in Existenz brachte, eine ewige Existenz haben muss, müssten konsequenterweise sowohl seine Handlung als auch deren Wirkungen ewig sein. Um dieser Konsequenz zu entkommen, ist es nach Averroes nicht möglich, mit jenen Theologen zu sagen, dass die Handlung eines ewigen Seins in der Zeit begann. Dieses würde eine Ursache voraussetzen, die zuerst die Handlung verhinderte, in Bewegung zu kommen und

³⁵⁵ *al-Kashf*, deutsch 31. (Vgl. arab. 28/ engl. 18).

³⁵⁶ Vgl. EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 547.

³⁵⁷ Übers. ZIRKER, 160. Vgl. *al-Kashf*, arab. 29/ deutsch 31/ engl. 18.

³⁵⁸ Vgl. *al-Kashf*, arab. 29/ deutsch 31/ engl. 19.

³⁵⁹ Vgl. *ibd.*, arab. 29f/ deutsch 32/ engl. 19.

³⁶⁰ Vgl. ARNALDEZ, *Ibn Rushd*, 913.

dann eine Ursache, die diese herbeiführte. Diese Ursache wäre dann wieder entweder ewig oder in der Zeit gelegen.³⁶¹

Auch die Berufung auf einen ewigen Willen,³⁶² von dem die entstandene Handlung herkommt, befreit nicht von Zweifeln;

„denn der Wille ist etwas anderes als die Handlung, die mit dem Gewirkten in Verbindung steht; und wenn das Gewirkte entstanden ist, so muss die Handlung, welche mit seiner Hervorbringung in Verbindung steht, ebenfalls etwas Entstandenes sein, gleichviel, ob wir einen ewigen oder entstandenen Willen annehmen, der der Handlung vorausgeht oder zugleich mit ihr da ist.“³⁶³

Wenn dennoch von einem ewigen Willen ausgegangen wird, so kann dieser nicht die Aktion selbst sein, sondern die Bedingung der Aktion. Der ewige Wille muss außerdem eine unendliche Zeit mit dem Nichtsein des Hervorgebrachten in Verbindung sein.

Schließlich war das Hervorgebrachte

„eine unendliche Zeit nicht seiend, und er tritt mit dem Gewollten zur Zeit, wo er seine Hervorbringung bedingt, erst nach dem Aufhören einer unendlichen Zeit in Verbindung; das Unendliche kann aber nicht aufhören. Das Gewollte müsste in Actus treten erst, wenn eine unendliche Zeit aufgehört hat. Dies ist aber unmöglich. Dieses ist gerade der Beweis, den die Scholastiker über die Entstehung der Revolutionen der Himmelssphäre anführen.“³⁶⁴

Auch die Meinung, dass das nicht zur Existenz kommen wird, was erst nach der Existenz unendlicher Dinge existieren soll, ist gemäß Averroes nicht in jeder Beziehung richtig. Dinge, bei denen das eine vor dem anderen ist, existieren entweder in gerader Linie oder im Zirkel. Letztgenannte müssen unendlich sein, sofern nichts passiert, das sie daran hindert. Ein Beispiel: Ist eine Wolke vorhanden, so brauchte es vorher Verdunstung. Zur Verdunstung war befeuchtete Erde nötig. Befeuchtete Erde kam durch Regen. Regen wiederum entstand aus Wolken usw. Bei geradliniger Kausalität hingegen geht dieser Prozess, sofern er wesentlich geschieht, nicht bis ins Unendliche; so etwa, wenn ein Mensch nur von einem Menschen kommt und dieser wieder von einem Menschen. Existiert die erste Ursache nicht, so existiert auch nicht die letzte Ursache. Anders verhält es sich jedoch, wenn die geradlinige Kausalität akzidentell geschieht. Hier spricht Averroes die Auffassung an, dass ein Mensch in Wirklichkeit von einem anderen Agens als von seinem Vater herkommt.

³⁶¹ Vgl. *ibid.*; *al-Kashf*, arab. 30/ deutsch 32/ engl. 19f.

³⁶² Vgl. dazu auch unten Kap. B.VI.4.a.

³⁶³ *al-Kashf*, deutsch 33. (Vgl. arab. 31/ engl. 20).

Letztgenannter ist nur ein Instrument in der Hand des Schöpfers. Es ist „nicht unmöglich, wenn dieses Agens eine unendliche Aktion ausübt, dass er mit abwechselnden Werkzeugen unendliche Individuen hervorbringt.“³⁶⁵

Eine weitere ash‘aritische Methode ist von Abu-l-Ma‘ali³⁶⁶ in seinem Traktat *Nizamiya*³⁶⁷ entwickelt worden. Diese basiert auf zwei Prämissen³⁶⁸:

1. Die Welt ist wahrscheinlich (*ja‘iz*).
2. Dasjenige, was wahrscheinlich ist, ist zeitlich.

Von der ersten Prämisse wird gelehrt,

„dass es admissibel ist, dass die Welt mit allem, was in ihr ist, auch den gegenteiligen Zustand habe, als den, den sie jetzt hat, so dass es zulässig wäre z. B., dass sie kleiner oder größer wäre, als sie wirklich ist, oder dass sie eine andere Form oder eine andere Anzahl von Körpern habe, als sie wirklich hat...“³⁶⁹ etc.

Die zweite Prämisse ist so zu verstehen, dass dieses Admissible sowohl hervorgebracht ist als auch einen Hervorbringer hat. Bei diesem Hervorbringer handelt es sich um „ein Agens, der es von den zwei admissiblen Dingen eher in das eine, als in das andere setzt.“³⁷⁰

Jener Weg schafft nach El-Ehwany³⁷¹ die Weisheit über die Erschaffung der Kreaturen als solche ab. Averroes versucht dies zu erklären, indem er die erstgenannte Prämisse, der sich auch Avicenna unterwirft, als nur rhetorisch und auf den ersten Blick bestechend nachweisen möchte.³⁷² Der Zweitgenannten wirft er vor, an und für sich nicht klar zu sein und die Auffassungen der Gelehrten zu spalten.³⁷³

³⁶⁴ Ibid., deutsch 33. (Vgl. arab. 31/ engl. 20f).

³⁶⁵ Ibid., deutsch 39. (Vgl. arab. 37/ engl. 27).

³⁶⁶ Abu-l-Ma‘ali al-Juwaini, gest. 1086, war der ash‘aritische Lehrer al-Ghazzalis. (Vgl. die Anmerkung von Ibrahim Y. NAJJAR in: *Faith and Reason in Islam*, 27²²; PERLER/ RUDOLPH, *Occasionalismus*, 59). - In Abu-l-Ma‘ali al-Juwainis Werk tritt „der Sieg der Metaphysik über die Physik, die Vollendung der asch‘aritischen Theologie ... am krassesten ... zutage.“ (NAGEL, *Geschichte der islamischen Theologie*, 159).

³⁶⁷ Dieses Werk trägt nach Ibn Hallikan (+1282) den Namen *al-‘aqida an-nizamiya* (das nizamische Glaubensbekenntnis). Abu-l-Ma‘ali hat es vermutlich „zu Ehren seines Gönners, des Wezirs Nizām al-Mulk (+1092)“ geschrieben, „der für ihn die Akademie an-Niẓāmīya baute.“ (Anmerkung von Matthias VOLLMER in: *al-Kashf*, deutsch, 40³).

³⁶⁸ Vgl. EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 548.

³⁶⁹ *al-Kashf*, deutsch 40. (Vgl. arab. 37/ engl. 27).

³⁷⁰ Ibid., deutsch 40. (Vgl. arab. 38/ engl. 27).

³⁷¹ Vgl. EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 548.

³⁷² Vgl. *al-Kashf*, arab. 38f/ deutsch 40f/ engl. 28f.

Averroes setzt sich im weiteren Verlauf der Abhandlung auch mit den Sufis (Mystikern) auseinander. Er anerkennt zwar, dass mystische Übung beim Erlangen rationalen Wissens helfen kann, aber sie kann dieses nicht ersetzen.³⁷⁴ Zu den Mu'taziliten schreibt Averroes, dass er von ihren Büchern noch keines in Spanien gefunden habe. Er glaubt, dass ihre Methoden mit denen der Ash'ariten übereinstimmen³⁷⁵ und lässt sich nicht näher darauf ein.

Nach diesen Äußerungen zu verschiedenen islamischen Gruppierungen stellt sich die Frage nach der eigentlichen Lehre des Averroes. Nach ihm sind zwei Gottesbeweise im Koran erwähnt, die als „Providenzbeweis“ und als „Beweis der substanziellen Schöpfung“ bezeichnet werden können.³⁷⁶ Erstgenannter ist teleologisch und Zweitgenannter kosmologisch.³⁷⁷ Beide beginnen beim Menschen und anderen Wesen, nicht beim Universum als Ganzem.³⁷⁸ Später werden die Gottesbeweise noch als Argumente in Bezug auf die Erschaffenheit der Welt verwendet³⁷⁹ - deshalb sollen sie an dieser Stelle konkreter erörtert werden.

Aus zwei Prinzipien (*as/*) setzt sich der Providenzbeweis zusammen:

1. Die auf Erden („in der sinnlich wahrnehmbaren Welt“)³⁸⁰ existenten Dinge sind in Entsprechung zur Existenz des Menschen zu sehen.
2. Da diese Entsprechung unmöglich zufallsbedingt sein kann, setzt sie als Urheber ein wollendes Agens voraus.³⁸¹

„Dass sie 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 der Übereinstimmung der vier Jahreszeiten für sie und des Raumes, in dem er sich befindet, nämlich der Erde; ebenso ist klar die Übereinstimmung vieler Tiere für sie und vieler Pflanzen und unorganischen Wesen und einer großen Anzahl von Particularia, wie Regen, Flüsse, Meere, und überhaupt der vier Elemente, Erde, Wasser, Feuer, Luft; ebenso zeigt sich die Fürsorge in den Gliedern des Menschen und des Tieres, nämlich, dass sie übereinstimmen mit seinem Leben und seiner Existenz. Überhaupt ist die Kenntnis hiervon, nämlich der Nützlichkeiten der existierenden Wesen, unter dieses Genus zu

³⁷³ Vgl. *ibd.*, arab. 39/ deutsch 42/ engl. 29.

³⁷⁴ Vgl. ARNALDEZ, *Ibn Rushd*, 914.

³⁷⁵ Vgl. *al-Kashf*, arab. 42/ deutsch 45/ engl. 33.

³⁷⁶ Vgl. v. KÜGELGEN, *Averroes*, 403ff; *al-Kashf*, arab. 43/ deutsch 45/ engl. 33.

³⁷⁷ Vgl. EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 548.

³⁷⁸ Vgl. *ibd.*

³⁷⁹ Vgl. v. KÜGELGEN, *Averroes*, 405; *al-Kashf*, arab. 79ff/ deutsch 85ff/ engl. 78ff.

³⁸⁰ v. KÜGELGEN, *Averroes*, 404.

³⁸¹ Vgl. *al-Kashf*, arab. 43/ deutsch 46/ engl. 33.

subsumieren. Deswegen ist es für den, welcher Gott vollkommen kennenlernen will, notwendig, dass er über den Nutzen aller existierenden Wesen Untersuchung anstelle.“³⁸²

Folglich hat sich der Mensch um das Wissen über die Ursachen zu bemühen, derentwegen die Dinge erschaffen wurden.³⁸³ Etwas später bringt Averroes den Providenzbeweis mit der (von ihm vertretenen) Kausalitätstheorie in einen engen Zusammenhang:

„Ebenso, um so eifriger jemand der Idee der Weisheit in jedem Existens nachgeht, das heißt 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.“³⁸⁴

Hier deutet sich an, dass Averroes, um die Wissenschaft nicht ihrer Basis zu berauben, das Denken in Kausalzusammenhängen befürwortet. Im *Fasl* wird darum die Leugnung der Kausalität gar als grobes Vergehen gegen die Denknöwendigkeiten und als Sophismus bezeichnet.³⁸⁵

Der Beweis der substanzialen Schöpfung³⁸⁶ zieht Tiere, Pflanzen und Himmelskörper in Betracht.³⁸⁷ Er setzt sich aus zwei Prinzipien zusammen.

I. Alle Wesen sind hervorgebracht (*mukhtara'*). Sie erhalten von etwas anderem ihre substanziale Form.³⁸⁸ Nach Averroes ist dieses Prinzip für Pflanzen und Lebewesen selbstverständlich. Er beruft sich dazu u. a. auf Sure 22,73 (72), um zu zeigen, dass nicht die von verschiedenen Menschen verehrten Götzen³⁸⁹ das Leben hervorbringen, sondern Gott: „Die ihr außer Gott anruft, werden keine Fliege erschaffen, selbst wenn sie sich dafür zusammentun.“³⁹⁰ Da wir unorganische Wesen

³⁸² Ibid., deutsch 46. (Vgl. arab. 43/ engl. 33).

³⁸³ Vgl. v. KÜGELGEN, *Averroes*, 404.

³⁸⁴ *al-Kashf*, deutsch 47. (Vgl. arab. 44/ engl. 34).

³⁸⁵ Vgl. v. KÜGELGEN, *Averroes*, 364¹²⁹, unter Verweis auf: *Fasl*, engl. 5-8.

³⁸⁶ Vgl. v. KÜGELGEN, *Averroes*, 405.

³⁸⁷ Vgl. EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 548.

³⁸⁸ Vgl. v. KÜGELGEN, *Averroes*, 405, unter Verweis auf: P. Manuel ALONSO, *Teología de Averroes*. (Estudios y documentos), Madrid-Granada 1947, 229.

³⁸⁹ Wer diese Götzen sind, ist nicht ganz eindeutig. Zu den verschiedenen Interpretationen vgl. auch: Rudi PARET, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart/Berlin/Köln ⁶2001, 352.

³⁹⁰ Übers. ZIRKER, 211. Vgl. *al-Kashf*, arab. 43/ deutsch 46/ engl. 34.

sehen, in denen nachfolgend Leben entsteht, muss Einer das Leben hervorbringen und damit Gnade erweisen – Allah.³⁹¹

Bei den Himmeln wissen wir, dass sie aufgrund ihrer nie endenden Bewegungen für uns dienstbar gemacht sind und dass sie zur Fürsorge dessen, was hier existiert, beauftragt sind. Ein Wesen, das aber dienstbar gemacht ist, muss nach Averroes notwendigerweise von einem Anderen geschaffen worden sein.³⁹² Roger Arnaldez verweist zum Dienstbarmachen auf die Idee des göttlichen *amr*, das den Akt des unbewegten Bewegers ausdrückt, der befiehlt, ohne dass er sich selbst bewegen muss. Diese Idee wird auch in der Schrift *Destructio destructionum* angesprochen.³⁹³ Obgleich jener Begriff nicht in jeder Beziehung zufrieden stellt, ist er doch der einzig mögliche, um die Handlung dessen zu erklären, der ohne Materie ist und an der Materie handelt.³⁹⁴ Mit diesem Bild zeigt sich, dass die himmlischen Körper rationale Wesenheiten sind. Sie erkennen ihr eigenes Wesen und ihre bewegenden Prinzipien, die ihnen Befehle geben.³⁹⁵

II. Jedes Hervorgebrachte, das von etwas anderem seine substantielle Form erhält,³⁹⁶ hat einen Hervorbringer.³⁹⁷

Aus den beiden genannten Prinzipien geht nach Averroes „mit Wahrheit hervor, dass das Existierende ein Agens hat, das es hervorbringt“³⁹⁸ bzw. „ihm die substantielle Form verliehen hat.“³⁹⁹ Dafür gibt es nach Averroes so viele Beweise wie hervorgebrachte Wesen. Wer eine wahrhaftige Erkenntnis Gottes erstreben will, hat darum die Pflicht zur Kenntnis der Substanzen (*jawahir*) der Dinge, um so Einsicht in die wirkliche Hervorbringung aller Wesen zu erhalten, „denn wer nicht das eigentliche Wesen der Dinge erkennt, erkennt nicht das eigentliche Wesen der wundervollen Hervorbringung.“⁴⁰⁰ Zur Unterstützung seiner Auffassung beruft Averroes sich auch

³⁹¹ Vgl. *al-Kashf*, arab. 44/ deutsch 46/ engl. 34.

³⁹² Vgl. *ibd.*

³⁹³ Vgl. ARNALDEZ, *Ibn Rushd*, 914; *Destructio destructionum*, fol. 24 ra, 180f; *TT* 184f; *The Incoherence of the Incoherence*, 111; *Die Widerlegung des Gazali*, 161f.

³⁹⁴ Vgl. Dominique URVOY, *Ibn Rushd (Averroes)*, translated by Olivia STEWART, Cairo 1993, 85.

³⁹⁵ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 24 ra, 180f; *TT* 184f; *The Incoherence of the Incoherence*, 111; *Die Widerlegung des Gazali*, 161f.

³⁹⁶ Vgl. v. KÜGELGEN, *Averroes*, 405, unter Verweis auf: ALONSO, *Teología de Averroes*, 230.

³⁹⁷ Vgl. *al-Kashf*, arab. 44/ deutsch 46/ engl. 34.

³⁹⁸ *Ibd.*, deutsch 46. (Vgl. arab. 44/ engl. 34).

³⁹⁹ v. KÜGELGEN, *Averroes*, 405 unter Verweis auf: ALONSO, *Teología de Averroes*, 230.

⁴⁰⁰ *al-Kashf*, deutsch 47. (Vgl. arab. 44/ engl. 34).

hier auf den Koran: „Haben sie denn nicht das Reich der Himmel und der Erde geschaut, was alles Gott geschaffen hat“.⁴⁰¹

Die zwei Wege der Providenz und der substanziellen Schöpfung machen nach Averroes sowohl die Methode der großen Masse als auch der Gelehrten aus. Der Unterschied zwischen beiden Gruppen „ist bloß ein Gradunterschied“.⁴⁰² Die große Masse beschränkt sich auf die Dinge, die durch die ursprüngliche Kenntnis erfasst werden, die auf sinnlichem Wissen basiert.⁴⁰³ Die Gelehrten fügen dem noch Dinge hinzu, die durch Demonstration erfasst werden, da sie ein tieferes und weiteres Wissen über die Realitäten haben, auf denen ihre Demonstrationen gründen.⁴⁰⁴

3. Gott ist einer und hat verschiedene Attribute

Der Koran beweist Gottes Einheit durch die Einheit der Herrschaft über die Welt. Averroes nimmt diesen Beweis mit verschiedenen Koranzitaten in seine Ausführungen auf.⁴⁰⁵ So heißt es u. a.:⁴⁰⁶ Gäbe es im Himmel und auf der Erde Götter außer Allah, so gingen beide zugrunde.⁴⁰⁷ Gäbe es einen Gott neben Gott, so würde jeder von ihnen das an sich genommen haben, was er erschaffen hat. Außerdem hätte sich einer über den anderen erhoben.⁴⁰⁸ Wären andere Götter neben Allah, dann müssten sie nach einem Weg trachten, dem Inhaber des Thrones beizukommen.⁴⁰⁹ Aber: „Sein Thron umfasst die Himmel und die Erde. Es fällt ihm nicht schwer, sie zu bewahren.“⁴¹⁰

Averroes greift auch hier die Ash‘ariten an. Diese meinen, bei zwei Göttern seien Meinungsverschiedenheiten bei der Hervorbringung der Erde und des Himmels möglich. Dann könnte nur einer der drei folgenden Fälle zutreffen:

A. Es gibt von beiden zugleich eine Ausführung des Willens.

⁴⁰¹ Sure 7,185 (184) (Übers. ZIRKER, 112. Vgl. *al-Kashf*, arab. 44/ deutsch 47/ engl. 34).

⁴⁰² *al-Kashf*, deutsch 49. (Vgl. arab. 46/ engl. 37).

⁴⁰³ Vgl. *ibd.*, arab. 46/ deutsch 49/ engl. 37.

⁴⁰⁴ Vgl. *ibd.*

⁴⁰⁵ Vgl. ARNALDEZ, *Ibn Rushd*, 914.

⁴⁰⁶ Vgl. zum Folgenden: *al-Kashf*, arab. 47f/ deutsch 50f/ engl. 39f.

⁴⁰⁷ Vgl. Sure 21,22.

⁴⁰⁸ Vgl. Sure 23,91 (93).

⁴⁰⁹ Vgl. Sure 17,42 (44).

⁴¹⁰ Sure 2,255 (256) (Übers. ZIRKER, 37. Vgl. *al-Kashf*, arab. 48/ deutsch 51/ engl. 41).

B. Es wird keiner ihrer Willen ausgeführt.

C. Es wird nur der Wille des einen Gottes ausgeführt und nicht der des anderen.⁴¹¹

Punkt B ist nach Averroes abzulehnen, weil unsere Welt dann weder nicht seiend noch existierend wäre. Fall C ist ebenfalls zurückzuweisen, weil dann derjenige, dessen Wille nicht ausgeführt wird, kraftlos wäre - was wiederum auf einen Gott nicht zutreffen kann. Bei A könnte ein Vergleich mit zwei Künstlern gezogen werden, die miteinander das Kunstwerk erschaffen. „Dann muss man sagen, dass ihre beiden Aktionen, auch wenn sie übereinstimmen, sich gegenseitig unterstützen in der Wirkung auf einen Punkt“.⁴¹²

Man kann jedoch kaum sagen: Vielleicht macht dieser einen Teil, jener einen anderen Teil, vielleicht wechseln sie sich bei der Arbeit ab. Eine Abwechslung in der Tätigkeit ist für beide herabsetzend. Gäbe es zwei Götter, so wäre es nach Averroes am wahrscheinlichsten, dass die Welt zweifach wäre. Da sie aber nur einfach ist, wird auch das Agens, das die Welt erschaffen hat, eines sein.⁴¹³

Um die Eigenschaften dieses einen Gottes darzulegen, beruft Averroes sich ausdrücklich auf den Koran. Dort werden sieben Eigenschaften angeführt, um Gott als Schöpfer bzw. Hervorbringer der Welt zu qualifizieren: „... das Wissen, das Leben, die Macht, der Wille, das Hören, das Sehen, die Rede.“⁴¹⁴ Es handelt sich hierbei um menschliche Qualifikationen, die in ihrer absoluten Vollkommenheit betrachtet werden.⁴¹⁵ Jeder Muslim muss glauben, dass sie für Gott gelten.⁴¹⁶ Darum soll nun folgend die Sicht des Averroes dazu behandelt werden.

Gott weiß, was er erschaffen hat - und zwar aufgrund der Ordnung des Erschaffenen und aufgrund einer Weisheit, die zeigt, dass der Schöpfer Wissen hat. Obgleich der Koran Gottes Wissen auf diese Art zeigt, wird es nur auf die dem Menschen eigene Wissenserfahrung bezogen.⁴¹⁷ Averroes stellt darum den Vergleich der Schöpfung mit einem Haus an, das letztlich von einem Menschen kommen muss, der der architektonischen Kunst mächtig ist. Bei Gott jedoch geht es um eine ewige

⁴¹¹ Vgl. *al-Kashf*, arab. 49/ deutsch 52/ engl. 41.

⁴¹² *Ibd.*, deutsch 52. (Vgl. arab. 49/ engl. 42).

⁴¹³ Vgl. *ibid.*, arab. 49/ deutsch 52/ engl. 42.

⁴¹⁴ *Ibd.*, deutsch 55. (Vgl. arab. 51/ engl. 45).

⁴¹⁵ Vgl. EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 549.

⁴¹⁶ Vgl. FAKHRY, *A History of Islamic Philosophy*, 291.

⁴¹⁷ Vgl. ARNALDEZ, *Ibn Rushd*, 914; *al-Kashf*, arab. 51/ deutsch 55/ engl. 45.

Eigenschaft, weil er nicht für irgend eine Zeit qualifiziert werden kann.⁴¹⁸ Averroes weist an dieser Stelle darauf hin, dass es schwierig ist, hier zu tief zu gehen. Man könne nicht mit den *mutakallimun* sagen, dass Gott mit einem ewigen Wissen das Hervorgebrachte zur Zeit seiner Hervorbringung wisse. Dann wäre nämlich „das Wissen von dem Hervorgebrachten zur Zeit seines Nichtseins und zur Zeit seiner Existenz ein einziges Wissen“.⁴¹⁹ Das ist aber nicht möglich, weil das Wissen der Existenz folgt: So wie das, was existiert, einmal aktuell existiert und ein anderes Mal potenziell, so muss sich auch das Wissen von diesen beiden unterscheiden, weil es während der potenziellen Existenz anders ist als während der aktuellen Existenz.⁴²⁰ Nach der Religion weiß Gott die erschaffenen Dinge im Moment ihres Entstehens.⁴²¹ Dahinter steht folgender wichtiger Gedanke, der in anderen Schriften des Averroes zu finden ist: Während für den Menschen das dem Subjekt eigene Wissen die Wirkung eines gewussten Objekts ist, ist es bei Gottes ewigem Wissen, das hervorbringend ist, andersherum. Das Wissen Gottes ist die Ursache der Dinge, die wir kennen.⁴²²

Nach *al-Kashf* fordern die Prinzipien der Religion jedoch, dass Gott vom Ding, bevor es ist, weiß, dass es sein wird, und, wenn es ist, dass es geworden ist „und von dem, was untergegangen ist, zur Zeit seines Unterganges, dass es untergegangen ist. ... und es verhält sich so nur deswegen, weil die große Menge von dem Wissenden im sinnlich Wahrnehmbaren nur diesen Gedanken versteht“.⁴²³

Die *mutakallimun* haben nach Averroes zudem keinen Beweis dafür, dass der Wissende eine andere als diese Eigenschaft hat. Dann müssten sie nämlich sagen, dass das mit dem Wandel sich verändernde Wissen hervorgebracht ist. Im Schöpfer besteht aber nichts Hervorgebrachtes, denn nach Ansicht der *mutakallimun* „ist das,

⁴¹⁸ Vgl. *al-Kashf*, arab. 51/ deutsch 55/ engl. 45f.

⁴¹⁹ *Ibd.*, deutsch 55. (Vgl. arab. 52/ engl. 46).

⁴²⁰ Vgl. *ibd.*, arab. 52/ deutsch 55/ engl. 46.

⁴²¹ Averroes zitiert dazu Sure 6,59: „Kein Blatt fällt, ohne dass er es kennt, kein Korn ist in den Finsternissen der Erde, nichts Feuchtes und nichts Trockenes, das nicht in deutlicher Schrift stünde.“ (Übers. ZIRKER, 88. Vgl. *al-Kashf*, arab. 52/ deutsch 55f/ engl. 46).

⁴²² Vgl. ARNALDEZ, *Ibn Rushd*, 914; *Com. magn. in Met.* XII, fols. 336 m – 337 f; B 1708; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 197; *Destructio destructionum*, fol. 20 vb, 157; TT 149; *The Incoherence of the Incoherence*, 88; *Die Widerlegung des Gazali*, 139.

⁴²³ *al-Kashf*, deutsch 56. (Vgl. arab. 52/ engl. 46).

was von hervorgebrachten Dingen nicht ablösbar ist, selbst hervorgebracht.“⁴²⁴ Die *mutakallimun* widersprechen sich also nach Averroes selbst.

Nach der Eigenschaft des Lebens, die gemäß Averroes vom Attribut des Wissens herkommt,⁴²⁵ wird die Eigenschaft des Willens behandelt. Die Annahme, Gott wolle durch einen ewigen Willen die hervorgebrachten Dinge, ist nach dem Denken des Averroes eine Neuerung, die die Gelehrten nicht begreifen und die jene aus der großen Menge, die die dialektische Stufe erreicht haben, nicht überzeugt. Hingegen muss man sagen, dass Gott „das Werden der Sache will zur Zeit ihres Werdens und nicht will zur Zeit ihres Nichtwerdens.“⁴²⁶

Im weiteren erörtert Averroes die Rede Gottes. Sie ist eine Tat Gottes, die in den Seelen jener seiner Diener stattfindet, die er durch irgendeinen Mittler auserkoren hat. Allerdings muss dieses Wort nicht notwendigerweise von ihm geschaffen sein, sondern es kann auch durch eine Offenbarung oder einen Engel geschehen.⁴²⁷ Der Koran als Rede Gottes ist ewig, wohingegen „der Ausdruck, der auf sie hinweist, von ihm geschaffen ist, nicht von einem Menschen“.⁴²⁸ Die Ausdrücke des Koran hat Gott geschaffen. Andere Ausdrücke wirken die Menschen mit Gottes Ermächtigung.⁴²⁹

Weil es für den Hervorbringer Bedingung ist, alles wahrzunehmen, was im Hervorgebrachten ist, muss er nach Averroes auch die Eigenschaften des Hörens und Sehens haben.⁴³⁰

Im weiteren Verlauf der Darlegungen wird die Frage gestellt, ob es sich bei den genannten Eigenschaften Gottes um ideelle oder persönliche handelt. Averroes greift hier die Ash‘ariten an. Er wirft ihnen vor, Gott ideelle Eigenschaften zuzusprechen. Sie nähmen an, Gott wisse durch ein seinem Wesen hinzukommendes Wissen. Außerdem lebe er durch ein seinem Wesen hinzukommendes Leben. Nach Averroes folgt aus dieser Annahme, dass es sich bei dem Schöpfer um einen Körper handelt, weil wir es hier mit einem Träger (Subjekt) und etwas Getragenen (Prädikat) zu tun haben. Das wiederum trifft auf einen Körper zu. Darum müssten die Ash‘ariten

⁴²⁴ *Ibd.*

⁴²⁵ *Vgl. ibd.*, arab. 52/ deutsch 56/ engl. 47.

⁴²⁶ *Ibd.*, deutsch 56f. (*Vgl. arab. 53/ engl. 47*). - Averroes belegt dies mit Sure 16,40 (42): „Wenn wir etwas wollen, sagen wir dazu nur: ‚Sei!‘, und da ist es.“ (*Übers. ZIRKER, 169*).

⁴²⁷ *Vgl. al-Kashf*, arab. 53/ deutsch 57/ engl. 48.

⁴²⁸ *Ibd.*, deutsch 58. (*Vgl. arab. 54/ engl. 49*).

⁴²⁹ *Vgl. ibd.*, arab. 54/ deutsch 58/ engl. 49.

⁴³⁰ *Vgl. ibd.*, arab. 55/ deutsch 59/ engl. 50.

entweder ein Bestehen des Wesens in sich selbst annehmen und ein Bestehen der Attribute in ihm, oder es müsste ein Für-sich-bestehen jedes einzelnen Wesens geben, was aber auf die Existenz mehrerer Götter schließen ließe. Hier werden die Christen wegen ihrer Trinitätslehre angegriffen:

„Wenn sie nun sagen, einer von den beiden besteht durch sein Wesen und der andere besteht durch den in seinem Wesen Bestehenden, so erklären sie notwendig dadurch, dass Gott eine Substanz und ein Accidens sei; denn die Substanz ist das in seinem Wesen Bestehende, das Accidens das in einem anderen Bestehende; und was aus Substanz und Accidens zusammengesetzt ist, ist notwendig ein Körper.“⁴³¹

An dieser Stelle werden auch die Mu'taziliten attackiert, die eine Identität des Wesens und der Eigenschaften annehmen.⁴³² Dies steht nach Averroes im Gegensatz zu den ersten Axiomen, gemäß denen u. a. der Wissende vom Wissen verschieden ist. Eine Identität ist nur dann möglich, wenn es zulässig ist, „einen von zwei korrelaten Begriffen als Synonym aufzufassen, nämlich dass z. B. Vater und Sohn identisch wären.“⁴³³ Die ausdrückliche Mitteilung dieser Auffassung aber müsste als Neuerung (*bid'ah*) verurteilt werden, weil sie die große Menge in die Irre führt. Außerdem haben nach Averroes weder die Mu'taziliten noch die *mutakallimun* einen allgemein verständlichen Beweis dafür. Sie können keine schlüssige Erklärung für eine Nicht-Körperlichkeit Gottes geben, weil nach ihrer Auffassung „der Körper qua Körper entstanden sein muss.“⁴³⁴

In diesem Zusammenhang werden wiederum die Christen aufgrund der Trinität des Irrtums bezichtigt. Die Christen nehmen - so Averroes - eine Anzahl von Attributen an, die sie als in sich selbst bestehende Substanzen ansehen. Jene so gearteten Attribute seien die des Wissens und des Lebens. Gott sei so in einer Hinsicht drei und in einer anderen eins.⁴³⁵ Averroes spricht hier die Bildung folgender Lehrmeinungen an:

⁴³¹ Ibid., deutsch 60. (Vgl. arab. 56/ engl. 51). - Averroes beruft sich an dieser Stelle wiederum auf den Koran (Sure 5,73 [77]): „Ungläubig sind, die sagen: ‚Gott ist der Dritte von dreien.‘ Kein Gott ist außer einem einzigen.“ (Übers. ZIRKER, 79). - Ludwig HAGEMANN (*Gott/Allah*. In: Islam-Lex., Bd. 2, 319) kommentiert diesen Vers zu Recht kritisch, indem er schreibt, dass Sure 5,73 nicht die authentische christliche Dreifaltigkeitsansicht trifft. Hier wird der christliche Trinitätsglaube „als Tritheismus, als Glaube an drei Götter, missverstanden“. - S. dazu auch: Louis GARDET, *Islam*, Köln 1968, 339ff.

⁴³² Vgl. *al-Kashf*, arab. 56/ deutsch 60/ engl. 51.

⁴³³ Ibid., deutsch 61. (Vgl. arab. 56/ engl. 51f).

⁴³⁴ Ibid., deutsch 61. (Vgl. arab. 57/ engl. 52).

⁴³⁵ Vgl. ibd., arab. 57/ deutsch 61/ engl. 52.

A. Die Eigenschaften werden für das Wesen selbst gehalten und es wird keine Vielfalt angenommen.

B. Es wird eine Vielfalt behauptet. Hier gibt es zwei Untergruppen.

I. Die Vielheit besteht in sich.

II. Die Vielfalt besteht in einem anderen.

Das alles ist aber nach Averroes, „fern von dem Zweck des religiösen Gesetzes“.⁴³⁶ Darum müsse die große Menge nur lernen, die vom Gesetz ausdrücklich angesprochene Existenz der genannten Eigenschaften anzuerkennen, ohne detailliert darauf einzugehen.⁴³⁷

4. Zur göttlichen Transzendenz und den göttlichen Handlungen

Ein großer Teil des 4. Kapitels von *al-Kashf* befasst sich mit der Körperlichkeit des Schöpfers. Die Eigenschaft der Körperlichkeit Gottes gehört nach Averroes „zu denen, von denen das Gesetz schweigt; doch nähert sie sich mehr einer ausdrücklichen Bejahung als Verneinung.“⁴³⁸ Entsprechend dem Religionsgesetz darf sie weder ausdrücklich verneint noch bejaht werden.⁴³⁹ Auf die Frage, was man antworten soll, wenn Gott nach dem Gesetz weder ein Körper noch kein Körper ist, schreibt Averroes, dass man ihn mit dem Koran als Licht bezeichnen solle.⁴⁴⁰

Im weiteren Verlauf seiner Darlegungen bespricht Averroes die Frage nach der „Richtung“ (*jihā*) zu Gott. Dieses Problem löst er durch einen geschickten Gebrauch des aristotelischen Satzes von der „Grenze des umfassenden Körpers“⁴⁴¹. Eine solche Grenze gibt es bei Gott nicht, da ihm eine Umhüllung fremd ist. Trotzdem ist er in einer „Richtung“ zu finden, die durch die Flächen der Körper angezeigt ist:⁴⁴² Die Flächen der Körper, die diesen umgeben, bilden seinen Raum. Ein Beispiel dafür sind die Flächen der Luft, die den Menschen umgeben. Außerhalb der Fläche der äußersten Sphäre aber gibt es laut Averroes nachgewiesenermaßen keinen Körper

⁴³⁶ Ibid., deutsch 61. (Vgl. arab. 57/ engl. 52).

⁴³⁷ Vgl. ibd., arab. 57/ deutsch 61/ engl. 52.

⁴³⁸ Ibid., deutsch 65. (Vgl. arab. 60/ engl. 57).

⁴³⁹ Vgl. ibd., arab. 60/ deutsch 65/ engl. 57.

⁴⁴⁰ Vgl. ibd., arab. 63f/ deutsch 69/ engl. 61; Sure 24,35.

⁴⁴¹ *Physik* IV, 212a6: τὸ πέρασ τοῦ περιέχοντος σώματος (nach dem griechischen Text und der Übersetzung von Hans Günter ZEKL, 1. Halbband [Bd. 380 Philosophische Bibliothek], Hamburg 1987, 168/169). - S. zum Ganzen auch: ARNALDEZ, *Ibn Rushd*, 914.

mehr.⁴⁴³ Wäre dies der Fall, so müsste sich außerhalb dieses Körpers noch ein weiterer Körper befinden usw. Da aber kein Körper mehr da ist, existiert auch kein Raum, weil ein Körper sich immer in einem Raum befindet und ein Raum immer einen Körper enthalten muss. Das hier Beschriebene muss also körperlos sein.

Dennoch darf nicht angenommen werden, dass eine Leere außerhalb der Welt existiert. Denn die Leere ist - als Dimension, in der kein Körper ist - in der Kategorie der Quantität zu finden und damit zu den Akzidentien zu zählen.⁴⁴⁴ Trotzdem wird, so Averroes, in den alten Religionen gesagt, dass hier der Ort der Wohnung Gottes sei, also dort, wo er weder von der Zeit noch vom Raum umhüllt wird, weil dies Verderben beinhalten würde. Weil man auf der Erde keine Analogie zur Existenz Gottes finden kann,⁴⁴⁵ ist es für die Religion und den Verstand nach Averroes notwendig, eine Gegend für die Existenz Gottes anzunehmen,⁴⁴⁶ die der Himmel ist.

Averroes spricht in einem weiteren großen Kapitel⁴⁴⁷ Gott folgende Handlungen zu: Erschaffung der Welt, Sendung der Propheten, Prädestination, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Leben nach dem Tode. Da eine dem Welt- und Schöpfungsbegriff angemessene Gewichtung der Themen vorgenommen wird, werden nicht alle göttlichen Handlungen gleich ausführlich behandelt.

⁴⁴² Vgl. ARNALDEZ, *Ibn Rushd*, 914.

⁴⁴³ Vgl. *al-Kashf*, arab. 66/ deutsch 71/ engl. 63. - Nach mittelalterlicher Auffassung befand sich „außerhalb der Welt, zu der außer den Planetensphären, Firmament, Kristall- und Feuerhimmel auch die ... geistigen Sphären gezählt werden mussten, ... ein unendlicher, leerer Raum, der allerdings - da Gott unendlich ist - als von Gott erfüllt gedacht wurde. Dieses Konzept einer (abgesehen von Gottes Allgegenwart) leeren Unendlichkeit stammt schon aus Aristoteles' *De coelo*, der aber von Gottes Omnipräsenz selbstverständlich noch nichts sagt.“ (Rudolf SIMEK, *Erde und Kosmos im Mittelalter. Das Weltbild vor Kolumbus*, München 1992, 22f).

⁴⁴⁴ Vgl. *al-Kashf*, arab. 66/ deutsch 72/ engl. 63f. - Aristoteles zählt 10 Kategorien auf, „wobei der Substanz die neun Ordnungen des Akzidents gegenüberstehen. ... Dieser Katalog der Kategorien beherrscht die Scholastik und wirkt bis heute fort.“ (Johannes B. LOTZ, *Kategorien*. In: Phil. Wörterbuch BRUGGER, 192. - S. dazu auch: Hans Michael BAUMGARTNER, *Kategorie*. In: HpG, Bd. 3 [1973], 761f). - In *Organon I* (Kategorien), c. 4 zählt Aristoteles die zehn Kategorien auf, in c. 5 behandelt er gesondert die Substanz und in c. 6 die Quantität.

⁴⁴⁵ Vgl. *al-Kashf*, arab. 67/ deutsch 72/ engl. 65.

⁴⁴⁶ Vgl. *ibid.*, arab. 67/ deutsch 72/ engl. 64.

⁴⁴⁷ Vgl. *ibid.*, arab. 79-127/ deutsch 85-135/ engl. 78-132.

a. Erschaffung der Welt und Sendung der Propheten

In der Schrift *Destructio destructionum* wird die Erschaffung der Welt als eine der beiden primären Handlungen Gottes gesehen.⁴⁴⁸ Averroes sieht sich dabei mit einem schwerwiegenden Vorwurf al-Ghazzalis konfrontiert: Insoweit die Philosophen die Welt als ewig betrachten, sind sie nach al-Ghazzali der Heuchelei schuldig, wenn sie auf Gott als den Schöpfer der Welt verweisen. Für eine Welt, die von Ewigkeit her existiert, ist kein Schöpfer erforderlich. Sprechen die Philosophen von Gott als Schöpfer der Welt, dann tun sie dies bestenfalls in einem metaphorischen oder figürlichen Sinn.⁴⁴⁹ Gott will nach den Philosophen nicht. Er hat kein Attribut und was von ihm ausgeht, geht durch den Zwang der Notwendigkeit von ihm aus.⁴⁵⁰

Diese Anklage beruht nach Averroes auf einem Missverständnis der Natur des Handelns, das von Gott ausgesagt wird. Tatsächlich sind in der sichtbaren Welt zwei Arten von Agenzien zu unterscheiden, die beide nicht auf Gott angewandt werden können: Die eine Art bewirkt *per se* nur ein Ding (z. B. bewirkt Kälte Kälte und Hitze Hitze), die Philosophen bezeichnen diese als natürliche Agenzien. Die andere Art von Agenzien vollbringt zu einer Zeit einen bestimmten Akt und ihr Gegenteil zu einer anderen Zeit, diese nennen die Philosophen wollende und auswählende Agenzien. Beide Arten treffen nach Averroes nicht auf Gott zu. Die erste Art nicht, weil es das Entbehren von etwas einschließt; die zweite Art nicht, weil Gott keine bessere Bedingung für eine Handlung nötig hat. Er ist von einer natürlichen Handlungsweise frei. Aus diesem Grunde lehnen die Philosophen nicht die Fähigkeit Gottes zur Handlung ab. Sie lehnen nur die beiden genannten Handlungsarten in Bezug auf Gott ab. Nach den Philosophen entsteht die Welt durch Gottes Wissen und Willen. Die Art und Weise, in der Gott die Welt geschaffen hat und sie will, ist in diesem Zusammenhang nach Averroes nicht klar, weil es keine Parallele zu seinem Willen in der sichtbaren Welt gibt. Somit ist es problematisch zu behaupten, dass man unter dem Wirkenden nur einen verstehe, der aus Überlegung und aus freiem Willen handele.⁴⁵¹ Nichtsdestotrotz möchte Averroes zeigen, dass Gott von den

⁴⁴⁸ Die andere primäre Handlung besteht in der Beauftragung der Propheten. (Vgl. FAKHRY, *Averroes [Ibn Rushd]*, 85).

⁴⁴⁹ Vgl. *ibd.*

⁴⁵⁰ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 20 va, 156; *TT* 147; *The Incoherence of the Incoherence*, 87; *Die Widerlegung des Gazali*, 137.

⁴⁵¹ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 20 vb, 157; *TT* 149; *The Incoherence of the Incoherence*, 88; *Die Widerlegung des Gazali*, 138.

Philosophen als Schöpfer des ewigen Universums bezeichnet wird. „Ewig“ heißt hier, dass die Welt sich in einer fortwährenden Hervorbringung befindet, die keinen Anfang und kein Ende hat. Die Welt ist etwas von Gott Hervorgebrachtes und der Begriff der Hervorbringung ist angemessener für sie als der Begriff der Ewigkeit. Die Philosophen bezeichnen die Welt nach Averroes nur als ewig, weil sie sich dagegen schützen, den Begriff des Hervorgebrachten als etwas zu verstehen, das nach dem Stadium der Nicht-Existenz von etwas in der Zeit hervorgebracht wurde.⁴⁵²

Dieser sich als fortwährende Hervorbringung verstehende Welt- und Schöpfungsbegriff bildet auch den Hintergrund für die Darlegungen von *al-Kashf*. Nach dieser Schrift besteht die vom Religionsgesetz bezweckte Weltkenntnis darin, dass Gott die Welt wunderbar hervorgebracht und geschaffen hat „und weder durch Zufall noch durch sich selbst“ existiert.⁴⁵³

Der Weg, den die Religion im Koran zum Belehren der Menge über die Erschaffung der Welt einschlägt, besteht nach Averroes „in der Methode der Fürsorge (*‘inayah*)“.⁴⁵⁴ Stimmen bei etwas sinnlich Wahrnehmbarem eine bestimmte Form, ein bestimmtes Maß und eine bestimmte Lage mit dem Nutzen und dem beabsichtigten Zweck überein, so zeigt dies, dass jener Gegenstand von einem Künstler kommt, der es erschaffen hat, sofern dieser Nutzen nur in dieser Form, in dieser Lage und in diesem Maß möglich ist.

Averroes zieht zur näheren Erläuterung das Beispiel eines Steins heran, auf dem jemand sitzen kann und dessen Maß und Lage entsprechend sind. Jener, der diesen Stein sieht, weiß, dass er nur von einem Künstler gemacht werden konnte, der ihm seine Lage und sein Maß an jenem Ort gegeben hat.⁴⁵⁵ So verhält es sich mit dem ganzen Universum. Alles in der Welt ist nach einem festgelegten Modell von

⁴⁵² Der Begriff des Hervorbringens bzw. der Hervorbringung ist nicht in allen Ausgaben von *Destructio destructionum* zu finden. Die lateinische Edition spricht von *innovatio* (= Erneuerung, Veränderung), der arabische Text von *ihdath*, was van den Bergh und Fakhry mit *production* übersetzen. (Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 21 vb, 165; *TT* 162; *The Incoherence of the Incoherence*, 96f; FAKHRY, *Averroes [Ibn Rushd]*, 86). Diese Übersetzung gibt den Sinn des Textes besser wieder als die lateinische. Denn beim Begriff der Erneuerung/Veränderung könnte es nicht das von Averroes angesprochene Missverständnis geben, dass etwas nach dem Stadium der Nicht-Existenz von etwas in der Zeit hätte hervorgebracht werden können, weil dann ja bereits etwas existiert haben müsste.

⁴⁵³ *al-Kashf*, deutsch 85. (Vgl. arab. 79/ engl. 78).

⁴⁵⁴ *Ibd.*, deutsch 86. (Vgl. arab. 80/ engl. 79). - Zur Fürsorge vgl. auch die Ausführungen zum „Providenzbeweis“ und zum „Beweis der substanziellen Schöpfung“ oben in Kap. B.VI.2.

⁴⁵⁵ Vgl. *al-Kashf*, arab. 80/ deutsch 86/ engl. 80.

Ursachen geordnet, das dazu beiträgt, dem allgemeinen Ziel der Existenz und dem Wohl der Menschen zu dienen.⁴⁵⁶ Jene Ordnung zeigt, dass die

„Übereinstimmung, welche sich in allen Teilen der Welt für Menschen, Tiere und Pflanzen findet, nicht vom Zufall herkomme, sondern dass es von einem Beabsichtigenden, der es beabsichtigt hat, und von einem Wollenden, der es gewollt hat, herrührt, und dieses ist der erhabene Allah.“⁴⁵⁷

Diese Art von Beweisführung ist nach Averroes aus zwei Prinzipien aufgebaut, die alle anerkennen: 1. Die Welt eignet sich mit all ihren Teilen für die Existenz des Menschen und aller Wesen, die sich dort befinden. 2. „Das, was in allen seinen Teilen für eine einzige Handlung passend und übereinstimmend und auf einen einzigen Zweck hin gerichtet ist, (ist) notwendig gemacht.“⁴⁵⁸

Aus diesen zwei Prinzipien folgt nach Averroes naturgemäß, dass die Welt geschaffen ist und dass sie einen Schöpfer hat. Zur Unterstützung seiner Thesen beruft er sich auf den Koran, der mehrere entsprechende Stellen enthält.⁴⁵⁹

Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen versucht Averroes zu erklären, warum Gott verschiedene Teile der Erde so und nicht anders erschaffen hat.⁴⁶⁰ Er sieht seine Beweisführung konträr zur Beweisführung der Ash‘ariten. Nach diesen findet der Hinweis der existierenden Dinge auf Gott nicht aufgrund einer bestimmten Weisheit in ihnen statt, die die Fürsorge bedingt, sondern durch die Kontingenz. Das, was gemäß den Ash‘ariten in allen existierenden Dingen dem Verstand nach möglich erscheint, kann diese, aber auch die entgegengesetzte Eigenschaft haben. Ist diese Zulässigkeit in beide Richtungen gleichwertig, dann gibt es gemäß Averroes

„keine Weisheit und es existiert durchaus keine Übereinstimmung zwischen dem Menschen und zwischen den Teilen des Universums. Denn wenn es möglich ist nach ihrer Behauptung, dass die existierenden Dinge anders, als sie sind, seien, ebensogut wie sie auf die jetzige Weise existieren, so gibt es keine Übereinstimmung zwischen dem Menschen und den existierenden Dingen, mit deren Schöpfung Gott ihm Gnade erwiesen und wofür er ihm Dankbarkeit befohlen hat. Denn dieses ist die Ansicht, aus welcher konsequent folgen würde, dass die Möglichkeit, den Menschen als Teil dieser Welt zu schaffen, ebenso ist wie z. B. die Möglichkeit, ihn in der Leere zu schaffen, von der sie die Ansicht haben, dass sie existiert.“⁴⁶¹

⁴⁵⁶ Vgl. Majid FAKHRY, *Introduction*. In: *Faith and Reason in Islam*, 8.

⁴⁵⁷ *al-Kashf*, deutsch 87. (Vgl. arab. 81/ engl. 80).

⁴⁵⁸ *Ibd.*

⁴⁵⁹ Vgl. dazu z. B. Sure 78,6-9: „Haben wir nicht die Erde als Lager geschaffen, und die Berge als Pflöcke, euch als Paare erschaffen euren Schlaf zur Ruhe“. (Übers. ZIRKER, 368. Vgl. *al-Kashf*, arab. 81/ deutsch 87/ engl. 81).

⁴⁶⁰ Vgl. *al-Kashf*, arab. 81ff/ deutsch 87ff/ engl. 80ff.

⁴⁶¹ *Ibd.*, deutsch 90. (Vgl. arab. 84/ engl. 84).

Die Kausalität ist nach Averroes für den Schöpfungsbegriff und die Frage nach dem Schöpfer konstitutiv. Nach ihm leugnet jener den Schöpfer, der das Prinzip von Ursache und Wirkung abstreitet. Averroes stellt die Frage, was für eine Weisheit darin bestehen soll, dass die verursachten Dinge von Ursachen herkommen, wenn sie ohne solche Ursachen existieren können.⁴⁶²

Es gibt nur drei Möglichkeiten, wenn man die verursachten Dinge als von den Ursachen herkommend betrachtet: 1. Die Ursachen sind aufgrund ihrer Wirkungen absolut notwendig. 2. Dadurch sind die verursachten Dinge besser und vollkommener. 3. Die beiden erstgenannten Fälle scheiden aus, so dass die Herkunft der Wirkungen der Ursachen ohne bestimmten Zweck und nur per Zufall ist. Dann gäbe es nach Averroes hier keine Weisheit, die irgendwie auf einen Schöpfer hinwiese, es würde nur auf den Zufall hingewiesen. In diesem Fall bestünde kein Unterschied darin, ob der Mensch etwa eine Hand hätte oder einen Huf oder ein anderes Glied, wie die Tiere es in der Form haben, die der Aktion entspricht.⁴⁶³

„Überhaupt, wenn wir den Begriff von Ursachen und Wirkungen aufheben, so gibt es nichts, womit die Anhänger des Zufalls widerlegt werden können, nämlich diejenigen, welche behaupten, dass es keinen Schöpfer gebe und dass alles, was in dieser Welt entsteht, bloß aus materiellen Ursachen entspringe.“⁴⁶⁴

Wie sieht demgegenüber die Meinung des Averroes aus? Nach ihm ist die Welt geordnet und befindet sich in einem geregelten Zustand.⁴⁶⁵ Gegen die Ash‘ariten⁴⁶⁶

⁴⁶² Vgl. ibd., arab. 85/ deutsch 91/ engl. 84f.

⁴⁶³ Vgl. ibd., arab. 85/ deutsch 91f/ engl. 85.

⁴⁶⁴ Ibid., deutsch 92. (Vgl. arab. 86/ engl. 85).

⁴⁶⁵ Vgl. EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 549.

⁴⁶⁶ Nach ash‘aritischer Auffassung wird alles, was in dieser Welt geschieht, im Augenblick seines Geschehens von Gott geschaffen. Aufgrund der göttlichen Gewohnheit, bestimmte Akte der Schöpfung immer wieder in derselben Abfolge geschehen zu lassen, wird „in uns die Illusion eines Zusammenhangs von Ursache und Wirkung“ erweckt. (HALM, *Der Islam*, 37. - Vgl. PERLER/ RUDOLPH, *Occasionalismus*, 52ff). Verwandt mit diesem Okkasionalismus (vgl. dazu auch unten Kap. C.IV.8.c) ist der Atomismus, den die Ash‘ariten von den Mu‘taziliten übernahmen. Danach besteht die Welt aus Atomen und ihnen innewohnenden Akzidentien. Diese werden aus dem Nichts erschaffen, zu Körpern verbunden und durch ein direktes Handeln Gottes in bestimmten Zeiträumen erhalten. Die von uns erlebte Ordnung und Einheitlichkeit der Welt existiert nicht aufgrund einer inhärenten, notwendig kausalen Beziehung zwischen den Atomen und Akzidentien, sondern aufgrund der willkürlichen Anweisung des göttlichen Willens. Dieser kann die bestehende Ordnung zerschlagen und damit Wunder verursachen. (Vgl. MARMURA, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, 368f).

sagt er, dass die Welt - obgleich sie Kontingenz beinhaltet - nicht als ein Ganzes kontingent ist.⁴⁶⁷ Die Schöpfung ist ein Akt Gottes und die Welt befindet sich in einem geregelten Zustand. Im Weltgeschehen wird Kausalität vorausgesetzt. Nichts kann ohne irgendeinen Grund entstehen. Es existiert eine Reihe von Gründen, die von einem ersten Grund ausgehen.⁴⁶⁸ Nach Averroes findet eine Anreihung und Ordnung statt, die kaum vollkommener und vollständiger sein kann. Die aus determinierten und bestimmten Mischungen entstehenden Wesen sind notwendig und dabei tritt niemals eine Störung ein. Unter Berufung auf den Koran⁴⁶⁹ schreibt Averroes: „So ist es nicht möglich, dass dieses durch Zufall existiert: denn was durch Zufall existiert, hat eine geringere Notwendigkeit.“⁴⁷⁰ Averroes vertritt hier also unbestreitbar eine deterministische Kausalitätstheorie.⁴⁷¹

Nach ihm ist Gott der Schöpfer der Ursachen. Darum gibt es kein anderes Agens als ihn, der diese Ursachen mit seiner Bevollmächtigung und zur Bewahrung ihrer Existenz geschaffen hat.⁴⁷² Gott hat die Dinge durch Ursachen ins Sein gerufen. Diese hat er von außen (=die himmlischen Körper) dazu in Gebrauch genommen und durch Ursachen, die er in deren Wesen selbst sich hat bilden lassen.⁴⁷³ Dies sind die natürlichen Kräfte und die Seelen. So soll nach Averroes die Weisheit vollständig werden und die Existenz der Dinge erhalten werden.⁴⁷⁴

Die Theologen unter den Ash‘ariten unterließen die Anerkennung natürlicher Ursachen, weil sie fürchteten, dass sich daran die Lehre anschließen könnte, die Welt gehe aus einer natürlichen Ursache hervor. Averroes spricht in diesem Zusammenhang von einer „Verneinung der Natur“:⁴⁷⁵ Wüssten die ash‘arischen Theologen, dass die Natur geschaffen ist und dass nichts mehr auf den Schöpfer

⁴⁶⁷ Vgl. ARNALDEZ, *Ibn Rushd*, 914.

⁴⁶⁸ Vgl. EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 549.

⁴⁶⁹ Sure 27,88 (90): „Das Werk Gottes, der alles gut gemacht hat!“ (Übers. ZIRKER, 240. Vgl. *al-Kashf*, arab. 86/ deutsch 92/ engl. 86).

⁴⁷⁰ *al-Kashf*, deutsch 92. (Vgl. arab. 86/ engl. 86).

⁴⁷¹ Vgl. Catarina BELO, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, Leiden/Boston 2007, 207.

⁴⁷² Vgl. *al-Kashf*, arab. 88/ deutsch 94/ engl. 87. - Averroes verweist an dieser Stelle auf seine Ausführungen zur Prädestination und zum göttlichen Ratschluss. (Vgl. dazu: *Ibd.*, arab. 104-113/ deutsch 111-120/ engl. 105-115).

⁴⁷³ Innere und äußere Ursachen werden unterschieden „je nachdem, ob eine Ursache als inneres Aufbauprinzip in das Verursachte eingeht oder nicht.“ (Viktor NAUMANN, *Ursache*. In: Phil. Wörterbuch BRUGGER, 424f. – S. dazu auch: Pasquale PORRO, *Ursache/Wirkung. II. Patristik/Mittelalter*. In: HWPh, Bd. 11 [2001], Sp. 385f).

⁴⁷⁴ Vgl. *al-Kashf*, arab. 89/ deutsch 95/ engl. 88).

⁴⁷⁵ *Ibd.*, deutsch 94. (Vgl. arab. 88/ engl. 87f).

hinweist als die Existenz der Natur in ihrer Vollkommenheit, dann wäre ihnen auch bekannt, dass bei einer „Verneinung der Natur“ ein großer Teil der Beweisgründe für das Vorkommen des wissenden Schöpfers nutzlos gemacht wird, indem ein Teil der Wesen, die von Gott herrühren, geleugnet wird. „Nämlich wer eine Gattung der existierenden Geschöpfe leugnet, der leugnet eine von den Aktionen des Schöpfers: und ein solcher nähert sich dem, welcher eine von den Eigenschaften Gottes leugnet.“⁴⁷⁶

Gott hat nach Averroes den Menschen religiöse Methoden gegeben, damit sie erkennen können, dass er die Welt geschaffen und hervorgebracht hat. Diese Methoden bestehen in der Wahrnehmung der Weisheit und der Fürsorge für alle existierenden Wesen, besonders für den Menschen. Für den Verstand ist diese Methode so klar wie die Klarheit der Sonne für die sinnliche Empfindung. Allerdings macht Averroes hier eine Einschränkung. Für die große Menge besteht die Methode, um zur Erkenntnis zu gelangen, dass Gott die Welt hervorgebracht hat, in der Allegorisierung durch das Diesseitige, obschon es dafür kein Bild im Diesseitigen gibt. Der Grund für diese Methode liegt darin, dass die große Menge sich keinen Begriff des wahren Wesens von dem machen kann, für das es im Diesseitigen kein Bild gibt. „Daher verkündet Gott im Koran, dass die Schöpfung der Welt vorfiel in einer Zeit und dass er sie aus etwas geschaffen hat, da man im Diesseitigen nichts Entstandenes kennt ohne diese Eigenschaft.“⁴⁷⁷

Diese Sätze dürfen nach Averroes nicht für die große Menge ausgelegt werden. Man muss streng beim gebrauchten Bild bleiben. Eine Veränderung würde zur Aufhebung der religiösen Weisheit führen. Teilt man den Leuten als Glaubenslehre mit, die Welt sei entstanden und in keiner Zeit und aus Nichts geschaffen, so könnten sich weder die Wissenden noch die große Menge davon einen Begriff machen.

Averroes greift kurz darauf wiederum die Ash‘ariten an, die von Gottes Willen mit einem ewigen Willen ausgehen.⁴⁷⁸ Dies steht nach ihm in keiner Religionsquelle und

⁴⁷⁶ Ibid., deutsch 94. (Vgl. arab. 88/ engl. 88).

⁴⁷⁷ Ibid., deutsch 95. (Vgl. arab. 89/ engl. 89). - Averroes veweist hier auf Sure 11,7: „Er ist es, der die Himmel und die Erde in sechs Tagen erschaffen hat - Sein Thron war auf dem Wasser.“ (Übers. ZIRKER, 138). Nach FAKHRY (*A History of islamic Philosophy*, 292) beinhaltet dieser Satz „the eternity of water, the throne, and time, which measures their duration.“

⁴⁷⁸ Vgl. *al-Kashf*, arab. 90/ deutsch 96/ engl. 90. - S. zu diesem Thema auch oben Kap. B.VI.2.

ist von Gott nicht erlaubt.⁴⁷⁹ Auf die Frage, wie von einem ewigen Willen etwas gewolltes Entstandenes herkommen kann, antworten die Ash‘ariten, dass sich der ewige Wille mit dessen Hervorbringung in einer determinierten Zeit verbindet. Mit folgendem Gedankengang versucht Averroes die Ash‘ariten zu widerlegen: Wenn die Relation des wollenden Agens zum erschaffenen Wesen während der Zeit seines Nichtseins dieselbe ist wie zur Zeit seiner Hervorbringung, dann kann das hervorgebrachte Wesen auch zu einer anderen Zeit in die Existenz gekommen sein, als zu der Zeit, wo dies wirklich passiert ist,

„da sich in der Zeit seiner Existenz keine Aktion mit ihm verbindet, welche für die Zeit seines Nichtseins von ihm zu negieren ist. Ist aber das Verhältnis ein verschiedenes, so ist hier notwendig ein entstandener Wille vorhanden, wenn nicht, so müsste ein hervorgebrachtes Geschaffenes von einer ewigen Aktion herkommen; denn was hierbei von der Aktion gilt, gilt auch vom Willen. Nämlich man sage ihnen, wenn die Zeit, nämlich die Zeit seiner Existenz, da ist und es existiert, existiert es durch eine ewige oder durch eine hervorgebrachte Aktion? Wenn sie antworten: durch eine ewige Aktion, so geben sie die Möglichkeit der Existenz eines Hervorgebrachten durch eine ewige Aktion zu; wenn sie aber sagen: durch eine hervorgebrachte Aktion, so folgt daraus für sie mit Konsequenz, dass es einen hervorgebrachten Willen gibt. Wenn sie aber sagen: der Wille ist die Aktion selbst, so sagen sie etwas Absurdes; denn der Wille ist die Ursache der Aktion in dem Wollenden“.⁴⁸⁰

Die erwähnte „ewige Aktion“ wird als Möglichkeit angeführt, aber nicht näher behandelt. Sie kann darauf hindeuten, dass Averroes von einem ewigen Prozess des Werdens im Rahmen der gegebenen Weltordnung ausgeht.⁴⁸¹ Jedoch steht sich die Frage, warum dieses Thema dann hier nicht konkreter angegangen wird. Der Grund dafür dürfte in der Intention von *al-Kashf* zu sehen sein. Diese besteht darin, die Dogmen des Glaubens auf den äußeren Wortsinn des Koran zu gründen und „dessen für das einfache Volk bestimmte Methoden zu erhellen.“⁴⁸² An anderer Stelle wurde bereits festgehalten,⁴⁸³ dass die Erkenntnisse des Philosophen nicht unausgebildeten Menschen, die nur für rhetorische Argumente zugänglich sind, mitgeteilt werden dürfen, da diese sonst zum Unglauben kommen.⁴⁸⁴

Nach den Darlegungen über die Erschaffung der Welt erörtert Averroes, als zweite der göttlichen Handlungen, die Sendung der Propheten. Der Beweis für diese

⁴⁷⁹ Vgl. *al-Kashf*, arab. 91/ deutsch 97/ engl. 91.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, deutsch 97. (Vgl. arab. 91/ engl. 90).

⁴⁸¹ Vgl. Tjitze J. DE BOER, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart 1901, 170.

⁴⁸² V. KÜGELGEN, *Averroes*, 36.

⁴⁸³ S. oben Kap. B.V.3.

⁴⁸⁴ Vgl. VOLLMER, *Nachwort*, 171.

Sendung fußt auf zwei Prinzipien, die koranischen Ursprungs sind. Nach dem ersten Prinzip handelt es sich bei den Propheten um Männer, die den Menschen die Gesetze nicht nach einer menschlichen Lehre geben, sondern infolge der Offenbarung Gottes.⁴⁸⁵ Gemäß dem zweiten Prinzip ist derjenige ein Prophet, von dem bekannt ist, dass er religiöse Gesetze aufgrund göttlicher Offenbarung verkündet. Wie die Handlung des Arztes das Heilen ist und jener, der die Heilung bewirkt, ein Arzt ist, so ist das Handeln des Propheten die religiöse Gesetzgebung und jener, der diese Handlung vollzieht, ist ein Prophet.⁴⁸⁶

Nach den *mutakallimun* beweist das Wunder in Verbindung mit dem Anspruch auf das Amt des Propheten, dass jemand ein Prophet ist.⁴⁸⁷ Einige meinen, dass der Beweis für die Echtheit des Propheten im Glauben daran bestehe, dass nur Propheten Wunder wirken.⁴⁸⁸ Averroes weist dies unter Bezugnahme auf den Koran zurück. Dort heißt es: „Sie sagen: ‚Wir werden dir nicht glauben, bis du uns aus der Erde eine Quelle hervorbrechen lässt ... Sag: ‚Gepriesen sei mein Herr! Bin ich anderes als ein Mensch, ein Gesandter?‘“⁴⁸⁹ Das einzige Wunder, mit dem der Prophet die Aufrichtigkeit seiner Behauptung des Prophetenamts mitteilt, ist nach Averroes der Koran.⁴⁹⁰

b. Prädestination und Denken Gottes

Zur Schöpfung gehört auch der Mensch. Dabei stellt sich die Frage, inwiefern dieser, als deren Teil, bei oder gar vor seiner Geburt durch den Willen Gottes vorherbestimmt ist. Sowohl der Koran als auch die islamische Tradition betonen nachdrücklich Gottes Allmacht.⁴⁹¹ Dennoch ist die Frage der Prädestination bei den muslimischen Denkern großen Schwankungen unterworfen, die vom Glauben an den absolut freien Willen des Menschen bis zum Glauben an einen völligen Fatalismus

⁴⁸⁵ Vgl. *al-Kashf*, arab. 98/ deutsch 104/ engl. 98. Averroes verweist dazu auf die Suren 4,163f (161f) u. 46,9 (8).

⁴⁸⁶ Vgl. *al-Kashf*, arab. 98/ deutsch 105/ engl. 98f. Averroes verweist dazu u. a. auf Sure 4,174.

⁴⁸⁷ Vgl. *al-Kashf*, arab. 96/ deutsch 102/ engl. 96.

⁴⁸⁸ Vgl. *ibid.*, arab. 96/ deutsch 103/ engl. 96.

⁴⁸⁹ Sure 17,90 (92); 93 (95) (Übers. ZIRKER, 180. Vgl. *al-Kashf*, arab. 97/ deutsch 103/ engl. 97).

⁴⁹⁰ Vgl. *al-Kashf*, arab. 97/ deutsch 103f/ engl. 97.

⁴⁹¹ Vgl. dazu: Louis GARDET, *Allāh*. In: *EI²*, vol. I (1960), 406-417, bes. 407f.

gehen.⁴⁹² Stellungnahmen im Koran und in den Traditionen des Propheten scheinen den freien Willen bzw. Erwerb (*iktisab, kasb*) und das Gegenteil davon zu befürworten.⁴⁹³

Averroes erörtert dazu die Auffassung der Mu‘taziliten. Diese befürworten den freien Willen, der ihrer Ansicht nach der Grund menschlicher Verantwortung für die guten und für die schlechten Taten ist. Diese Theorie könnte jedoch zum Einwand führen, dass es Handlungen gibt, die nicht nach Gottes freiem Entschluss und Willen geschehen. Es gäbe somit andere Schöpfer als Gott. Dies ist nach Averroes aber nicht der Fall.⁴⁹⁴

Die Gruppe der Deterministen (*al-jabriyah*) verfolgt den entgegengesetzten Weg⁴⁹⁵ - „nämlich, dass der Mensch zu seinen Handlungen gezwungen und gedrängt sei.“⁴⁹⁶

Eine mittlere Position nehmen die Ash‘ariten ein. Sie glauben, dass der Mensch die Macht hat, zu erwerben. Gott jedoch hat das, wodurch erworben wird und das Erworbene geschaffen. Diese Ansicht ist nach Averroes nicht tragbar, denn wenn Gott die Kraft zum Erwerben und das, was der Mensch erwirbt, geschaffen hat, so muss der Mensch dazu bestimmt sein, es zu erwerben.⁴⁹⁷

Der Mensch ist nach Averroes weder zum freien Willen noch zum Fatalismus vorherbestimmt.⁴⁹⁸ Er unterliegt der „Bestimmung Gottes“. Das Ausführen jener Handlungen, die dem Menschen zugeschrieben werden, wird zwar durch den menschlichen Willen, aber auch durch das „Zusammenstimmen“ der Ursachen, die außerhalb von ihm liegen, geschaffen.⁴⁹⁹ Die bestimmte Ordnung in den äußeren und inneren Ursachen kann man als Prädestination bezeichnen. Gottes Erkenntnis dieser Ursachen und dessen, was aus ihnen resultiert, ist der Grund für ihr Sein.⁵⁰⁰

Averroes verteidigt das Kausalitätsprinzip gegen die Angriffe al-Ghazzalis und die Ash‘ariten allgemein. Nach deren Auffassung steht dieses Prinzip im Konflikt mit der übereinstimmenden Meinung der Muslime, nach der Gott das alleinige Agens ist und

⁴⁹² Vgl. EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 550.

⁴⁹³ Vgl. FAKHRY, *Introduction*, 10f.

⁴⁹⁴ Vgl. *al-Kashf*, arab. 106/ deutsch 113/ engl. 107.

⁴⁹⁵ Die Jabriten leugnen den freien Willen des Menschen und vertreten einen göttlichen Determinismus. (Vgl. FAKHRY, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, 16ff, 111f).

⁴⁹⁶ *al-Kashf*, deutsch 112. (Vgl. arab. 105/ engl. 107).

⁴⁹⁷ Vgl. *ibd.*, arab. 105f/ deutsch 112/ engl. 107.

⁴⁹⁸ Vgl. EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 550.

⁴⁹⁹ Vgl. *al-Kashf*, arab. 107/ deutsch 114f/ engl. 109.

⁵⁰⁰ Vgl. *ibd.*, arab. 108/ deutsch 115/ engl. 109.

dementsprechend frei und übernatürlich wirken kann.⁵⁰¹ So sind beispielsweise gemäß al-Ghazzali die Sonne und der ihr gegenüber stehende, opake Körper keine eigentlichen Ursachen, sondern nur habituelle Ursachen.⁵⁰² Die Sonne bringt auch das Licht nicht hervor. Dieses geht vielmehr aus Gottes Omnipotenz hervor. „Alles ist Wirkung seiner Allmacht.“⁵⁰³ Durch die Bestimmung des Ursachen-Verursachers und Herrn der Herren reihen sich gemäß al-Ghazzali die Ursachen und verursachten Dinge in einer Kette aneinander. Dies geschieht nicht wegen eines Erforschens und eines Übereinkommens, sondern wegen eines Wollens, eines wahren Entscheides, eines Zweckes und eines definitiven Befehls, den man „Ratschluss“ (*qada'*) nennt.⁵⁰⁴ Die Entfaltung dieses Ratschlusses bezeichnet al-Ghazzali als „Bestimmung“ (*qadar*).⁵⁰⁵ „Das Wort Ratschluss entspricht dem einen allumfassenden Befehl, das Wort Bestimmung der sich endlos fortsetzenden Einzelausführung, und man sagt, nichts von all dem sei dem Ratschluss und der Bestimmung entzogen.“⁵⁰⁶

Auch für Averroes ist Gott das alleinige Agens.⁵⁰⁷ Aber diese Auffassung lässt nach ihm zwei mögliche Antworten zu:

Entweder gibt es kein Agens außer Gott oder alle anderen Ursachen, die er dienstbar gemacht hat, werden nur in einem figürlichen Sinne „wirkend“ genannt.⁵⁰⁸ Nach der Auffassung des Averroes ist Gott das wirkliche und letzte Agens. Die figürlichen Sekundärursachen haben ihre Existenz von ihm und er hält sie in der Existenz.⁵⁰⁹ Gott bringt die Substanzen aller Dinge hervor,

„mit denen sich ihre Ursachen vereinigen, von denen es die Gewohnheit mit sich gebracht hat, dass man sie ihre Ursachen nennt. Für diesen Sinn, den man mit den Worten: ‘Es ist kein Wirkender als Gott’ verbindet, legt die sinnliche Wahrnehmung, der Verstand und die Religion Zeugnis ab.“⁵¹⁰

⁵⁰¹ Vgl. FAKHRY, *Introduction*, 11.

⁵⁰² Vgl. MARMURA, *Al-Ghazālī*, 150.

⁵⁰³ *Muḥammad al-Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe*. Die Bücher 31-36 seines Hauptwerkes eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Richard GRAMLICH (Freiburger Islamstudien, 10), Wiesbaden/Stuttgart 1984, 645.

⁵⁰⁴ Vgl. *ibd.*, 209.

⁵⁰⁵ Vgl. NAGEL, *Geschichte der islamischen Theologie*, 201; *Muḥammad al-Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe*, 209.

⁵⁰⁶ *Muḥammad al-Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe*, 209.

⁵⁰⁷ Vgl. *al-Kashf*, arab. 109/ deutsch 116/ engl. 110.

⁵⁰⁸ Vgl. *ibd.*, arab. 109/ deutsch 116/ engl. 111.

⁵⁰⁹ Vgl. *ibd.*

⁵¹⁰ *Ibd.*, deutsch 117. (Vgl. arab. 110/ engl. 111).

Verstand und Wahrnehmung bezeugen dies, weil sie feststellen, dass es bestimmte Dinge in dieser Welt gibt, die andere Dinge erzeugen. Außerdem stellen sie fest, dass die Ordnung in den existierenden Dingen aufgrund von zwei Umständen geschieht. Der eine besteht darin, dass Gott die Naturen und Seelen mit den Dingen verbunden hat. Der andere besteht in den Dingen, mit denen „er sie von außen umgeben hat. Das Bekannteste hiervon sind die Bewegungen der himmlischen Körper.“⁵¹¹

Wären die Kräfte dieser Bewegungen, die unser Universum durchdringen, und die Kräfte in den Körpern der Pflanzen und Tiere nicht, so könnten sie keinen Augenblick dauern. Dies betrifft auch die von Gott in unsere Körper gelegten Kräfte der sinnlichen Wahrnehmung und Ernährung. Wären, wie Averroes unter Berufung auf Galen⁵¹² sagt, die Kräfte nicht, die Gott zu Herrscherinnen der Körper der Tiere gemacht hat, so hätten sie „keine Möglichkeit, nur eine einzige Stunde nach ihrer Hervorbringung zu dauern.“⁵¹³

Averroes differenziert bei den entstandenen Dingen solche, die Substanzen und konkrete Dinge sind, und solche, die Akzidentien sind (wie Bewegungen, Kälte, Wärme). Substanzen und konkrete Dinge bringt nur der Schöpfer hervor. Die Ursachen, die mit diesen Dingen verbunden sind, haben „bloß auf die Accidentien dieser konkreten Dinge Einfluss, nicht auf ihre Substanzen.“⁵¹⁴ Als Beispiel führt Averroes den männlichen Samen an, der nur Wärme von der Frau oder dem Menstruationsblut empfängt. Hingegen ist die Bildung des Fötus und seiner Seele von Gott gegeben. Auch der Bauer kann wohl das Erdreich verbessern und Korn säen, aber die Bildung der Ähre geschieht durch Gott. So gibt es keinen Schöpfer außer Gott, weil in Wirklichkeit die Substanzen die existierenden Dinge sind.⁵¹⁵

Der Begriff „Schöpfer“ ist nach Averroes für Gott passender als „Bewirker“, weil dann nichts Geschaffenes an ihm teilnimmt. Die islamische Auffassung, nach der es kein

⁵¹¹ Ibid.

⁵¹² Galen (129-199 n. Chr.?) gilt - nach Hippokrates (460-377 v. Chr.), dem „Vater der Medizin“ - als die berühmteste griechische Autorität der Medizin der Antike. (Vgl. die Anmerkung in: *al-Kashf*, engl., 112²⁷).

⁵¹³ *al-Kashf*, deutsch 117. (Vgl. arab. 110/ engl. 112).

⁵¹⁴ Ibid., deutsch 118. (Vgl. arab. 111/ engl. 113).

⁵¹⁵ Vgl. ibd. - Averroes verweist hier auf Sure 22,73 (72): „Ihr Menschen, ein Vergleich wird vorgetragen. So hört hin! Die ihr außer Gott anruft, werden keine Fliege erschaffen, selbst wenn sie sich dafür zusammentun. Und wenn die Fliege ihnen etwas raubt, entreißen sie es ihr nicht. Wie schwach ist der Begehrende und das Begehrte.“ (Übers. ZIRKER, 211).

Agens außer Gott gibt, muss nicht als absolute Ablehnung des Agens im Diesseits verstanden werden. Schließlich wird, so Averroes, der Beweis für die Existenz des Agens im Jenseits aus der Existenz des Agens im Diesseits geführt.⁵¹⁶ Weil für die Muslime das Jenseits besteht, ist nach Averroes klar, dass alles, was außer Gott ist, nur mit dessen Willen und Ermächtigung Agens ist. Wer hier eine der beiden extremen Auffassungen vertritt, wie die Mu‘taziliten oder Jabriten, der irrt.

„Das Mittlere aber, von dem die Aš‘ariten wollen, dass sie mit seiner Existenz Recht haben, durchaus nicht existiere, da sie dem Menschen von dem Worte Erwerb bloß den Unterschied setzen, den er zwischen der Bewegung seiner Hand infolge des Zitterns und ihrer Bewegung aus freiem Willen empfindet. Denn ihre Anerkennung dieses Unterschiedes hat keinen Sinn, da sie behaupten, dass beide Bewegungen nicht von uns ausgehen“.⁵¹⁷

c. Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit und Leben nach dem Tode

Ein weiteres Thema von *al-Kashf* ist die Gerechtigkeit. Gott ist nach Averroes auf jeden Fall als gerecht zu bezeichnen. Wenn es beispielsweise im Koran heißt, dass Gott in die Irre führt, wen er will,⁵¹⁸ so darf dieser Vers nicht nach seinem äußeren Wortlaut genommen werden, weil es auch viele Verse gibt, die dem widersprechen.⁵¹⁹ Gott lässt dem Menschen niemals Ungerechtigkeit widerfahren.

Die göttliche Gerechtigkeit fordert auch, dass es Geschöpfe gibt, die aufgrund ihrer Natur empfänglich für den Irrtum sind. Darum fordert die Natur, aus der der Mensch geschaffen ist und seine Konstitution, dass ein kleinerer Teil der Menschen schlimm ist, obschon der größte Teil der Menschen gut ist.⁵²⁰

Gott hat das Gute substanziell geschaffen und das Schlimme akzidentell für das Gute.⁵²¹ „Auf diese Weise ist die Schöpfung des Schlimmen eine Gerechtigkeit.“⁵²²

Als Bild hierfür nimmt Averroes das Feuer. Dieses ist eigentlich zu unserem Nutzen geschaffen. Ohne die Existenz des Feuers wäre die Existenz der Wesen gar nicht denkbar. Dennoch vernichtet es einige Dinge. Vergleicht man aber den Nutzen, den

⁵¹⁶ Vgl. *al-Kashf*, arab. 112/ deutsch 119/ engl. 114.

⁵¹⁷ *Ibid.*, deutsch 119f. (Vgl. arab. 112f/ engl. 114f).

⁵¹⁸ Vgl. z. B. Sure 13,27.

⁵¹⁹ So etwa Sure 39,7 (9): „Ihm gefällt bei seinen Dienern Unglaube nicht.“ (Übers. ZIRKER, 286. Vgl. *al-Kashf*, arab. 114/ deutsch 121/ engl. 116).

⁵²⁰ Vgl. *al-Kashf*, arab. 115/ deutsch 122/ engl. 118.

⁵²¹ Vgl. EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 551.

⁵²² *al-Kashf*, deutsch 124. (Vgl. arab. 116/ engl. 119).

das Feuer bringt, mit dem Schaden, der von ihm stammt, so muss die Existenz des Feuers seiner Nicht-Existenz vorgezogen werden, „und somit ist es gut.“⁵²³

Im weiteren Verlauf seiner Darlegungen differenziert Averroes zwischen der Gerechtigkeit des Menschen und der Gerechtigkeit Gottes. Wenn es im Koran heißt: „Er wird nicht nach dem befragt, was er tut. Sie aber werden befragt“,⁵²⁴ so liegt dies in der unterschiedlichen Gerechtigkeit Gottes und des Menschen. Während der Mensch gerecht ist, um ein Gut für sich selbst zu gewinnen, ist Gott gerecht, weil seine Vollkommenheit es erfordert, dass er gerecht ist.⁵²⁵

Das zuletzt behandelte Thema von *al-Kashf* ist die Eschatologie. Diese wird nach Averroes von allen Religionen angenommen.⁵²⁶ Die Frage, in der sie auseinander gehen, ist die, ob die Auferstehung geistig oder körperlich sein wird. Während die geistige Auferstehung besagt, dass die Seele nach ihrer Trennung vom Körper weiterlebt, ist der Glaube an die körperliche Auferstehung mehr für die große Menge geeignet, da für sie die Auferstehung als geistige nicht so gut verständlich ist.⁵²⁷ Da dieses Thema später näher behandelt werden wird,⁵²⁸ mag diese Erwähnung vorerst genügen.

VII. DIE EWIGKEIT DER WELT IN DER SCHRIFT *DESTRUCTIO DESTRUCTIONUM*

1. Einleitung

Averroes' *Destructio destructionum* (*Tahafut at-tahafut*) ist unter anderem⁵²⁹ als kritische Antwort auf al-Ghazzalis Schrift *Tahafut al-falasifa*⁵³⁰ zu sehen.

⁵²³ Ibid.

⁵²⁴ Sure 21,23 (Übers. ZIRKER, 202. Vgl. *al-Kashf*, arab. 117/ deutsch 124/ engl. 119).

⁵²⁵ Vgl. *al-Kashf*, arab. 117/ deutsch 124/ engl. 119.

⁵²⁶ Vgl. ibd., arab. 118/ deutsch 125/ engl. 121.

⁵²⁷ Vgl. EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 551.

⁵²⁸ Vgl. unten Kap. B.IX.2.e.

⁵²⁹ Zu Recht hat ARNALDEZ (*Ibn Rushd*, 915) darauf hingewiesen, dass es nicht nur um eine Kritik an al-Ghazzali geht, sondern auch um die Wiederherstellung der wahren Philosophie des Aristoteles gegenüber der neuplatonischen islamischen Philosophie.

⁵³⁰ Übers. „Die Inkohärenz der Philosophen“ (VAN DEN BERGH, *Introduction*, XIII) bzw. „Die Widersprüche der Philosophen“ (MEYER, *Tahāfut al-falāsifah*, 693). - Arabische Ausgabe des

Letztgenanntes Werk greift 20 Thesen der neuplatonisch orientierten Philosophen des Islam an. Siebzehn davon bekämpft es als häretische Neuerungen (*bid'ah*), drei als erwiesenen Unglauben (*kufr*).⁵³¹ Letztgenannte sind: I. die Theorie einer anfanglosen und ewigen Welt;⁵³² II. die Auffassung, Gottes Wissen umfasse nur die universalen Dinge;⁵³³ III. die Leugnung der körperlichen Auferstehung.⁵³⁴

Al-Ghazzali ging es als Theologen des Islam darum, das Dogma der Schöpfung aus dem Nichts zu schützen.⁵³⁵ Darum ist ein großer Teil seines Werkes dem Problem der Erschaffung der Welt gewidmet. *Tahafut al-falasifa* hat keine systematische Konstruktion. Die Frage nach der Ewigkeit der Welt wird zuerst angegangen. Bei einer systematischen Vorgehensweise jedoch hätte al-Ghazzali zuerst den Beweis für die Existenz Gottes behandeln müssen. Denn dieser ist die Grundlage des Systems der von ihm angegriffenen Philosophen, nach dem alles von Gott, dem höchsten Prinzip, hergeleitet wird.⁵³⁶ Averroes folgt al-Ghazzalis *Tahafut al-falasifa* in seiner *Destructio destructionum* mit Gegenargumenten.⁵³⁷

Nachfolgend werden Averroes' Erörterungen zur Ewigkeit der Welt behandelt, also zur ersten der von al-Ghazzali als Unglauben der Philosophen bekämpfte These. Die Stellungnahmen des Averroes zu den beiden anderen Thesen (Wissen Gottes und Leugnung der körperlichen Auferstehung) werden an anderer Stelle dargelegt.⁵³⁸ Zu Recht bezeichnet Ernst Behler *Destructio destructionum* als „Auseinandersetzung des Averroes mit dem Widerlegungsgeflecht Al-Ġazālī's“.⁵³⁹ Darum können hier nur schwerpunktmäßig einzelne Themen behandelt werden.

Textes: AL-GHAZZALI, *Tahafut al-falasifah*, ed. Maurice BOUYGES, Beirut 1927. - Englische Übersetzung: *Al-Ghazali's Tahafut al-falasifah (Incoherence of the Philosophers)*, transl. by Sabih Ahmad KAMALI, Lahore²1963.

⁵³¹ Vgl. MEYER, *Tahafut al-falasifah*, 693.

⁵³² Vgl. AL-GHAZZALI, *Tahafut al-falasifah*, Kap. I, ed. BOUYGES, 21-78 / transl. KAMALI, 13-53.

⁵³³ Vgl. AL-GHAZZALI, *Tahafut al-falasifah*, Kap. XIII, ed. BOUYGES, 223-238 / transl. KAMALI, 153-162.

⁵³⁴ Vgl. AL-GHAZZALI, *Tahafut al-falasifah*, Kap. XX, ed. BOUYGES, 344-375 / transl. KAMALI, 229-248.

⁵³⁵ Vgl. GAUTHIER, *Ibn Rochd (Averroès)*, 228.

⁵³⁶ Vgl. VAN DEN BERGH, *Introduction*, XV.

⁵³⁷ Vgl. ARNALDEZ, *Ibn Rushd*, 915.

⁵³⁸ Zum Wissen Gottes vgl. oben Kap. B.IV.2.a und unten Kap. C.III.1; zur Frage nach der Auferstehung unten Kap. B.IX.2.e.

⁵³⁹ BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 221.

2. Vier Beweise zur Ewigkeit der Welt

a. Erster Beweis

α. Ablehnung von al-Ghazzalis Interpretation der Welt als reine Möglichkeit

Averroes gibt zu Beginn von *Destructio destructionum* folgende Darstellung al-Ghazzalis über die Beweise der Philosophen wieder: Aus einem absolut Ewigen kann unmöglich ein Zeitliches hervorgehen und aufgrund dieser Annahme kann Gott, der ewig ist, die Welt nicht zu einer bestimmten Zeit erschaffen haben. Da die Welt jedoch existiert, muss sie ewig sein. Könnte etwas Ewiges ohne die existierende Welt sein, so wäre die Existenz der Welt nur eine reine Möglichkeit. Entsteht sie aber zeitlich, so muss ein bestimmendes Prinzip neu auftreten. Tritt dieses Prinzip nicht auf, so bleibt die Welt weiterhin in der reinen Möglichkeit. Tritt dieses Prinzip auf, so stellt sich die Frage, warum es jetzt geschieht und nicht vorher. Diese Frage würde entweder zu einem unendlichen Rückgang führen oder wir würden zu einem Prinzip gelangen, das ewig bestimmend ist.⁵⁴⁰

Averroes lehnt dieses von al-Ghazzali vorgebrachte Argument ab als höchstgradig dialektisch und die Stufe demonstrativer Beweise nicht erreichend. Denn seine Aussagen sind allgemeine Begriffe und allgemeine Begriffe nähern sich dem (äquivoken) Universellen. Hingegen kommen demonstrative Aussagen aus dem *per se* Bestimmten und stehen in innerer Beziehung zueinander (wie Gattung und Differenz).⁵⁴¹ Bei seinem Angriff gegen al-Ghazzali geht Averroes besonders scharf gegen die Art und Weise vor, in der der Begriff der Möglichkeit behandelt wird und in der der Stand der Welt als reine Möglichkeit gesehen wird.⁵⁴² Averroes zeigt auf, dass wir auf verschiedene Arten über das Geschehen von etwas Möglichem reden. Vom Möglichen im Agens etwa wird oft gedacht, dass es keines äußeren Prinzips zum Übergang in die Aktualität bedarf, weil der Übergang von der Inaktivität zur Aktivität im Agens oft nicht als ein Wandel betrachtet wird, der ein Prinzip erfordert. Als Beispiel führt Averroes den Übergang vom Nicht-Ausüben einer Tätigkeit zum

⁵⁴⁰ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 8 ra, 69f ; TT 4; *The Incoherence of the Incoherence*, 1; *Die Widerlegung des Gazali*, 1.

⁵⁴¹ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 8 ra, 70; TT 5; *The Incoherence of the Incoherence*, 1; *Die Widerlegung des Gazali*, 2.

⁵⁴² Vgl. Oliver LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, Oxford 1988 (repr. Richmond 1997), 15.

Ausüben der Tätigkeit etwa in einem Geometer oder in einem Lehrer an.⁵⁴³ Aber auch jene Veränderung, die eines verändernden Prinzips bedarf, findet teilweise in der Substanz statt, teilweise in der Qualität, teilweise in der Quantität oder an der Stelle.⁵⁴⁴

Die Frage nach etwas Ewigem, das etwas anderes verursacht, damit dieses geschieht, und die Frage, wie Veränderung hervorgebracht wird, sind nach Averroes komplizierte und schwierige Themen, die eine ausführliche und vorsichtige Diskussion erfordern. Der von al-Ghazzali vorgebrachte Entwurf eines philosophischen Arguments ist nach ihm nur eine Karikatur einer angemessenen philosophischen Beweisführung.⁵⁴⁵

β. Die zeitliche Erschaffung der Welt durch einen ewigen (göttlichen) Willen ist unmöglich

Al-Ghazzali stellt folgende kritische Fragen zur Theorie der *falasifa*:

- Warum leugnen die Philosophen die Auffassung, dass die Welt zeitlich durch einen ewigen Willen erschaffen wurde, der ihre Existenz in der bestimmten Zeit, in der sie wirklich wurde, angeordnet hat?
- Warum leugnen sie, dass die Nicht-Existenz der Welt dauerte, bis die Zeit sie beendet hat und dass die Existenz zu der Zeit anfang, zu der es wirklich begann?
- Warum leugnen sie, dass die Existenz der Welt vorher nicht gewollt war und darum nicht geschehen ist und dass der genaue Augenblick, wo sie begann, von einem ewigen Willen gewollt war und so anfang?⁵⁴⁶

⁵⁴³ *Destructio destructionum*, fol. 8 rb, 70: „sicut permutatio Geometrae ex non geometrizando ad geometrizando, et permutatio docentis ex non docendo ad docendum.“ (Vgl. *TT 6; The Incoherence of the Incoherence*, 2; *Die Widerlegung des Gazali*, 3).

⁵⁴⁴ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 8 rb, 70; *TT 6; The Incoherence of the Incoherence*, 2; *Die Widerlegung des Gazali*, 3. - Hier besteht nach VAN DEN BERGH (*Notes*, 2^{2/4}) eine Parallele zu Aristoteles, gemäß dem das Sich-Wandelnde sich auf vierfache Weise wandelt: „Entweder (1) aus Zugrundeliegendem in Zugrundeliegendes, oder (2) aus Zugrundeliegendem in Nicht-Zugrundeliegendes, oder (3) aus Nicht-Zugrundeliegendem in Zugrundeliegendes, oder (4) aus Nicht-Zugrundeliegendem in Nicht-Zugrundeliegendes“. (*Physik I*, 225a3-6; Übers. ZEKL, 2. Halbband [Bd. 381 Philosophische Bibliothek], 7).

⁵⁴⁵ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 16.

⁵⁴⁶ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 8 rb, 71; *TT 7; The Incoherence of the Incoherence*, 3; *Die Widerlegung des Gazali*, 4.

Al-Ghazzali versucht mit diesen Äußerungen zu zeigen, dass Gott nur durch sich selbst existierte, sich dann dazu entschloss, die Welt ins Sein zu bringen, dies tat und die Welt nun in Existenz ist.⁵⁴⁷ Diese Argumentation ist nach Averroes jedoch sophistisch, weil wohl die Wirkung bis nach dem Willen des Agens verzögert werden kann, nicht aber bis nach dem Handeln des Agens. Ebenso wenig kann sie verzögert werden bis nach dem Entschluss zum Handeln im wollenden Agens.⁵⁴⁸

Nach Averroes zeigt sich hier eine Disanalogie zwischen dem zeitlichen und dem ewigen Willen. Wir Menschen (als zeitliche Wesen) haben Gründe, Dinge zu tun. Wir haben die Macht zu handeln und wir können wählen, was wir tun wollen. Gottes Willen ist demgegenüber ewig in Existenz. Wir Menschen können darum nicht auf dieselbe Art über Dinge denken, die mit dem göttlichen Willen zu tun haben, wie über Dinge, die mit uns zu tun haben. Das betrifft auch die Verzögerung der Erschaffung der Welt. Einmal hatte Gott entschieden, etwas zu tun - warum sollte der entsprechende Zeitpunkt verzögert werden? Es gibt nichts, ihn zu verzögern, weil nichts außer Gott an erster Stelle existierte.⁵⁴⁹

Al-Ghazzali beschreibt das Argument der Philosophen sehr genau. Zu einem Moment existierte das Objekt des Willens nicht. Alles blieb wie es vorher war, dann aber existierte das Objekt des Willens. Es stellt sich die Frage, ob dies nicht im höchsten Masse unsinnig ist.⁵⁵⁰ Diese Wiedergabe der Auffassung der Philosophen ist nach Averroes völlig evident. Al-Ghazzali jedoch bewege sich von diesen Gedanken zu einem herkömmlichen Muster (das im Gegensatz zur natürlichen Beschaffenheit der Dinge steht),⁵⁵¹ und dadurch verwirre er die Verteidigung der Philosophen.⁵⁵²

⁵⁴⁷ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 16.

⁵⁴⁸ *Destructio destructionum*, fol. 8 rb, 72: „Retardatio autem acti ex voluntate agentis bene possibilis est, sed retardatio eius actioni agentis est impossibilis, et sic retardatio actionis ex deliberatione ad agendum in agente voluntario.“ (Vgl. *TT 7; The Incoherence of the Incoherence*, 3; *Die Widerlegung des Gazali*, 5).

⁵⁴⁹ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 16.

⁵⁵⁰ *Destructio destructionum*, fol. 8 vb, 74: „ergo non est hoc nisi ultimas insaniae.“ (Vgl. *TT 10; The Incoherence of the Incoherence*, 5; *Die Widerlegung des Gazali*, 9).

⁵⁵¹ VAN DEN BERGH (*Notes*, 6^{5/1}) sieht hier den Gegensatz von ΘΕΪΣΙΣ und ΦΥΣΙΣ.

⁵⁵² Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 8 vb, 74; *TT 11; The Incoherence of the Incoherence*, 5; *Die Widerlegung des Gazali*, 9.

Im folgenden Teil der Abhandlung, der von der Evidenz der „Gleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung“⁵⁵³ handelt, zeigt sich ein Ausweichen al-Ghazzalis. Er wundert sich, warum der göttliche Wille nicht mehr dem zeitlichen Willen ähnelt, als wir denken können. Al-Ghazzali beschreibt dazu das Beispiel eines Mannes, der eine Scheidung verzögert. Normalerweise ist undenkbar, dass sich die Wirkung der Scheidungsformel verzögert; es sei denn, die Ehescheidung wird von der Erfüllung einer Bedingung abhängig gemacht (z. B. beim Betreten des Hauses oder wenn der Morgen gekommen ist).⁵⁵⁴ Können wir also nicht wollen, dass etwas in der Zukunft geschieht und zur selben Zeit dessen Beginn verzögern?⁵⁵⁵

Diese These berechtigt nach Averroes die Ash‘ariten zu folgender Aussage: Wie die Scheidung sich vom Aussprechen der Formel an verzögern kann, bis eine Bedingung erfüllt wird (z. B. beim Betreten des Hauses), so könnte sich auch nach dem Schöpfungsakt die Verwirklichung der Welt verzögern bis zu der Zeit, zu der eine Bedingung erfüllt wird (z. B. als Gott es wollte). Jedoch verhalten sich nach Averroes weltliche Dinge nicht wie intelligible.⁵⁵⁶

Er zitiert in diesem Zusammenhang auch die Meinung derer, die am Buchstaben festhalten⁵⁵⁷ und die die gebräuchlichen Dinge mit vernünftigen Dingen vergleichen. Sie sagen, dass solch eine Scheidung nicht verbindlich ist. Sie wird nicht wirksam durch die Verwirklichung der Bedingung, die später als das Aussprechen der Scheidung durch den Scheidenden ist. Denn es ist eine Scheidung, die ohne Verbindung mit der Handlung des Scheidenden rechtskräftig wurde.⁵⁵⁸ Somit ist eine Scheidung ungültig, die nicht die direkte Wirkung des Aussprechens ist. Mit seinen Worten spricht Averroes ein im Islam wichtiges Thema an. Die Gültigkeit der bedingungsweise ausgesprochenen Scheidung ist ein Diskussionspunkt in den dortigen Gesetzesschulen.⁵⁵⁹

⁵⁵³ Max HORTEN, *Inhaltsangabe*. In: *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali*, 348.

⁵⁵⁴ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 8 vb, 74; *TT 11; The Incoherence of the Incoherence*, 5; *Die Widerlegung des Gazali*, 10.

⁵⁵⁵ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 17.

⁵⁵⁶ *Destructio destructionum*, fol. 8 vb, 75 : „Attamen non est sic in materialibus, sicut est in intellectualibus.“ (Vgl. *TT 12; The Incoherence of the Incoherence*, 6; *Die Widerlegung des Gazali*, 12f).

⁵⁵⁷ Es handelt sich hier um eine Gesetzesschule des Islam, welche die religiösen Texte wörtlich auslegt. (Vgl. VAN DEN BERGH, *Notes*, 6^{6/1}).

⁵⁵⁸ Vgl. *TT 12; The Incoherence of the Incoherence*, 6; *Die Widerlegung des Gazali*, 12f.

⁵⁵⁹ Vgl. VAN DEN BERGH, *Notes*, 6^{6/1}.

Gemäß den weiteren Ausführungen von *Destructio destructionum* geht al-Ghazzali davon aus, dass der ewige Wille sich sehr vom zeitlichen unterscheidet und dass die von den Philosophen vorgebrachten Argumente über die Tätigkeiten unseres Verstandes bei Schlussfolgerungen über den göttlichen Willen nicht ausreichen. Wenn wir Wirkungen unserer Entscheidungen und Handlungen nicht verzögern können, so folgt daraus nicht, dass Gott das nicht kann.⁵⁶⁰ Ansonsten müsste nach al-Ghazzali ein Beweis gemäß den Regeln der Logik aufgestellt werden, der die Unmöglichkeit dieser Auffassung aufzeigt. Dies ist nach ihm aber bei den Philosophen nicht der Fall. In ihren Argumenten liegt nichts anderes, als eine Annahme der Unmöglichkeit und ein Vergleich mit unserer Entscheidung und unserem Willen. Dies wiederum ist falsch.⁵⁶¹

Averroes wendet sich dagegen. Behauptet jemand, dass die Verzögerung einer Wirkung unmöglich ist, wenn deren Ursache mit all ihren Bedingungen erfüllt ist, so muss angenommen werden, dass er dies entweder durch einen Syllogismus oder durch eine primäre (evidente) Einsicht weiß. Beides ist nach Averroes unmöglich: Ein Syllogismus existiert hier nicht. Einer primären Einsicht müssten alle zustimmen; das wiederum ist falsch, weil es keine Bedingung für eine objektive Wahrheit ist.⁵⁶²

Die Philosophen halten somit nach Averroes fest, dass es schwerwiegende Probleme mit der Behauptung gibt, Gott könne eine Entscheidung bei der Erschaffung der Welt verzögern. Sie versuchen, logisch die Unvereinbarkeit einer zeitlichen Schöpfung mit einem ewigen Willen zu zeigen. Es ist nach Averroes nicht angemessen, wenn al-Ghazzali meint, die Philosophen zeigten keine stichhaltige Beweisführungsmethode und wendeten sich nur an die Intuition.⁵⁶³

Al-Ghazzali spricht an anderer Stelle die Frage an, wie ein Zeitliches aus einem ewigen Seienden hervorgehen kann. Auch hier versucht er zunächst, im Sinne der Philosophen zu argumentieren. Irgendein Zeitliches kann aus dem Ewigen hervorgehen. Jedoch kann unmöglich das erste Zeitliche aus dem Ewigen hervorgehen, weil sich dann die Art seines Hervorgehens nicht von dem unterscheidet, das ihm vorausgeht. Ist es nicht das erste Zeitliche, so kann es nur

⁵⁶⁰ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 17; *Destructio destructionum*, fol. 9 ra, 76; *TT* 13; *The Incoherence of the Incoherence*, 6f; *Die Widerlegung des Gazali*, 13f.

⁵⁶¹ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 9 ra, 75 ; *TT* 13; *The Incoherence of the Incoherence*, 7; *Die Widerlegung des Gazali*, 14.

⁵⁶² Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 9 ra, 76 ; *TT* 13; *The Incoherence of the Incoherence*, 7; *Die Widerlegung des Gazali*, 14.

⁵⁶³ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 17.

aus dem Ewigen hervorgehen, wenn auch ein anderes Ding hervorgeht – etwa wegen der Disposition des empfangenen Substrates oder weil die Zeit dafür günstig war. Nach al-Ghazzali aber bleibt die Frage, warum die Disposition eintrat und ob eine neue Bedingung in ihr ist, nach wie vor bestehen. Dies geht entweder bis ins Unendliche so weiter oder wir müssen zu einem Ewigen kommen, aus dem das erste Zeitliche hervorgeht.⁵⁶⁴

Averroes antwortet darauf, dass das Zeitliche nicht insoweit aus einem Ewigem hervorgeht, als es ewig ist, sondern insoweit es zeitlich ist. Es braucht für sein erneutes Auftreten keine erneute Ursache, weil sein erneutes Auftreten keine neue Gegebenheit ist, sondern ein ewiger Akt, der ohne Anfang und Ende ist.⁵⁶⁵

Zeitliche Ereignisse haben akzidentelle Ursachen, die ihren Platz in einer unendlichen Reihe anderer zeitlicher Geschehnisse einnehmen.⁵⁶⁶ Die ganze Reihe zeitlicher Ereignisse ist nichtsdestoweniger selbst ewig und wesentlich zustandegebracht durch ein Ewiges, das auf die Gesamtheit hin handelt. Dieses ist insofern eine wesentliche Ursache, als es seine Wirkungen zur selben Zeit, in der es existiert, hervorbringt. Dies jedoch ist nicht üblich bei einer akzidentellen kausalen Entstehung. Die ewige Ursache ist nur indirekt eine Ursache der zeitlichen Ereignisse als solche, direkt ist sie die Ursache der ganzen Reihe zeitlicher Geschehnisse.

γ. Im Prozess des Werdens und Vergehens der Welt sind nur potentielle und akzidentelle Unendlichkeiten zulässig

Al-Ghazzali versucht an Hand der Sphärenbewegungen deutlich zu machen, dass die Philosophen unrecht haben, wenn sie die Ewigkeit der Welt annehmen. Wäre die Welt ewig, so müsste es eine unendliche Zahl und eine Unendlichkeit von Einheiten für die Sphärenbewegungen geben. Jedoch ist anerkannt, dass die Sphärenbewegungen im Verhältnis 1/6, 1/4 und 1/2 geteilt werden können.⁵⁶⁷ Sie

⁵⁶⁴ *Destructio destructionum*, fol. 12 vb, 101: „Et omni, quod innovatur in eo, est conveniens, et aut procedet in infinitum, aut perveniet ad antiquum ex quo erit innovatum primum.” (Vgl. *TT* 61; *The Incoherence of the Incoherence*, 35; *Die Widerlegung des Gazali*, 75).

⁵⁶⁵ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 13 ra, 102; *TT* 63; *The Incoherence of the Incoherence*, 36; *Die Widerlegung des Gazali*, 75.

⁵⁶⁶ Diese und die folgenden Ausführungen basieren auf: LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 24.

⁵⁶⁷ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 9rb, 78; *TT* 16; *The Incoherence of the Incoherence*, 9;

müssen also endlich sein, weil alles, was aus endlichen Teilen besteht, endlich ist.⁵⁶⁸ Wie aber sollen solche Verhältnisse festgestellt werden können, wenn alle Bewegungen unendlich sind?⁵⁶⁹ Averroes' Antwort darauf basiert auf dem aristotelischen Verständnis der Unendlichkeit der Natur; nach diesem ist wohl die Existenz von potentiellen und akzidentellen Unendlichkeiten zulässig, nicht aber die von aktuellen und essentiellen.⁵⁷⁰ Die Gegner des Averroes meinten, dass eine zwischen verschiedenen Teilen existierende Proportion von mehr oder weniger auch für die Gesamtheiten gilt. Dies ist nach Averroes jedoch nur verbindlich, wenn die Gesamtheiten endlich sind.⁵⁷¹ Ist in ihnen kein Ende gegeben, so existiert in ihnen auch keine Vielheit. Behauptet aber jemand, es bestünde in den Bewegungen eine Proportion von mehr oder weniger, so ergäbe sich daraus als weitere absurde Konsequenz, dass ein Unendliches größer sein könnte als ein anderes. Allerdings macht Averroes hier eine Einschränkung. Diese Konsequenz ist nur dann absurd, wenn man zwei Dinge als aktuell unendlich annimmt, weil dann zwischen beiden eine Proportion existiert. Nimmt man aber die Dinge als potentiell unendlich an, so existiert überhaupt keine Proportion. Dies ist nach Averroes die richtige Antwort auf die Frage und nicht die, welche al-Ghazzali für die Philosophen gibt.⁵⁷²

Die Widerlegung des Gazali, 18.

⁵⁶⁸ Vgl. HORTEN, (Angabe in der Klammer). In: *Die Widerlegung des Gazali*, 18.

⁵⁶⁹ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 17f; *Destructio destructionum*, fol. 9 rb, 78; *TT 16*; *The Incoherence of the Incoherence*, 8f; *Die Widerlegung des Gazali*, 18.

⁵⁷⁰ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 18. - „In der griechischen Philosophie, der das Geformte und damit Begrenzte als das Vollendete galt, ist das Unendliche (*ápeiron*) der Ausdruck des Unfertigen, Unbestimmten und darum des Unvollkommenen. So ist für *Aristoteles* wie auch für die Scholastik der Urstoff, die *prima materia* insofern unendlich, als an sich durch keine Form bestimmt, sondern bloß (nacheinander) durch beliebig viele Formen bestimmbar.“ (Maximilian RAST, *Unendlich*. In: Phil. Wörterbuch BRUGGER, 420f. – S. dazu auch: ARISTOTELES, *Metaphysik* I, 984a u. 986a; II, 994aff u. a.).

⁵⁷¹ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 9 va, 79; *TT 19*; *The Incoherence of the Incoherence*, 10; *Die Widerlegung des Gazali*, 20f. - Hier besteht wiederum ein Bezug zu *Aristoteles*. Dieser schreibt, dass eine kürzere Zeit nur dann in Relation zu einer längeren steht, wenn beide endlich sind. (Vgl. *De caelo* I, 274a8; VAN DEN BERGH, *Notes*, 8^{10/3}).

⁵⁷² *Destructio destructionum*, fol. 9 va, 79: „Cum autem non fuerit ibi finitas, non est ibi multitudo nec paucitas. Et, cum ponitur, quod ibi sit proportio multitudinis ad paucitatem, imaginatur quod sequatur ex hoc alia falsitas, et est quod sit infinitum maius infinito, quod quidem est falsum. Cum enim accipimus duo infinita in actu, tunc reperitur proportio inter ea; cum autem accipimus ea in potentia, non est ibi proportio. Haec est responsio huic quaestioni; non autem id, cum quo respondit Algazel pro Philosophis.“ (Vgl. *TT 19*; *The Incoherence of the Incoherence*, 10; *Die Widerlegung des Gazali*, 21).

Averroes nimmt vor dem Hintergrund dieser Äußerungen auch nicht die Existenz essentieller unendlicher Ketten an, sondern akzidenteller. Eine unendliche kausale Kette, wie beispielsweise die der Menschen, die Vorfahren und Nachkommen haben, darf nicht als eine Ganzheit gesehen werden, die gemessen und mit anderen Ganzheiten verglichen werden kann. Unendliche Quantitäten haben keinen Anfang und kein Ende.⁵⁷³

Die Existenz unendlicher Quantitäten steht in engem Bezug zu Averroes' Theorie der „ewigen Schöpfung“.⁵⁷⁴ Nach dieser konnte keine leere Zeit existieren, die der zu einem bestimmten Augenblick geschehenden Entstehung der Welt vorausging. Roger Arnaldez⁵⁷⁵ verweist hier auf Aristoteles, nach dem die Zeit die gezählte Zahl (τὸ ἀριθμούμενον) von Bewegung ist.⁵⁷⁶ Außerdem messen wir nach Aristoteles „nicht bloß Bewegung mittels Zeit, sondern auch (umgekehrt) Zeit mittels Bewegung, weil sie nämlich durch einander bestimmt sind.“⁵⁷⁷ Obwohl die Zeit der Bewegung der Sphäre die Bewegungen innerhalb der Welt misst, gibt es nach Averroes außerhalb der Sphäre keine Bewegung, die die Zeit dazu befähigt, die Bewegung der Sphäre zu messen. Jede Umdrehung ist letztlich unabhängig von den anderen. Jede von ihnen hängt von den Handlungen des ersten Agens ab. Darum ist ihre Reihenfolge eine akzidentelle. Dies ist auch beim Menschen der Fall.⁵⁷⁸ Er erzeugt den Menschen nicht essentiell, sondern akzidentell. Die eigentliche Ursache ist Gott. Mit dieser Aussage zitiert Averroes jedoch nicht die Lehre des Aristoteles, sondern gibt eine

⁵⁷³ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 18.

⁵⁷⁴ Vgl. ARNALDEZ, *Ibn Rushd*, 915. - Ich habe den Begriff mit Anführungszeichen versehen, weil bei Averroes kaum von einer Schöpfung im vollen Sinne die Rede sein kann. (Vgl. unten Kap. D). – Der Gedanke einer ewigen Schöpfung geht auf spätere Platon-Interpreten, vor allem auf Plotin, zurück. (Vgl. Seymour FELDMAN, *Philosophy: Averroes, Maimonides, and Aquinas*. In: Jacob NEUSNER [ed.], *Religious foundations of Western civilization: Judaism, Christianity, and Islam*, Nashville 2006, 213. Zur Theorie Plotins s.: HALFWASSEN, *Plotin und der Neuplatonismus*, 102-128).

⁵⁷⁵ Vgl. *Ibn Rushd*, 915.

⁵⁷⁶ Vgl. *Physik IV*, 219b8.

⁵⁷⁷ *Ibid.* IV, 220b16ff (Übers. ZEKL, 1. Halbband, 219).

⁵⁷⁸ *Destructio destructionum*, fol. 9 vb, 80: „Et, cum sic fuerit, necesse est ut non sit aliqua suarum operationum primarum conditio requisita in esse secundae. Quoniam unaquaeque earum non agit per se, et esse unam ante alteram est per accidens. Et est possibile apud eos esse infinitum per accidens, non autem per se. Immo est necesse ut sic haec species infiniti necessaria sequens esse principii voluntarii aeterni. Et hoc non est in imaginationibus motuum succedentium aut continuorum tantum, sed etiam in rebus in quibus existimatur quod praecedens sit causa subsequentis, ut homo qui generat hominem et similia.“ (Vgl. *TT* 20f; *The Incoherence of the Incoherence*, 11; *Die Widerlegung des Gazali*, 22f).

eigene Auslegung,⁵⁷⁹ die bereits bei der Behandlung des Buches *al-Kashf* angesprochen wurde.⁵⁸⁰

Auf die Frage, wo nach dieser Theorie der Beginn der göttlichen Handlungen in der Vergangenheit sein soll, antwortet Averroes: Von den Handlungen Gottes tritt nur auf die Weise etwas in die Zeit ein, wie es von seiner Existenz eintritt. Beide haben keinen Anfang.⁵⁸¹ Durch demonstrativen Beweis wurden die Philosophen zur Auffassung geführt, dass es ein erstes Prinzip gibt, das ewig und bewegend ist. Seine Existenz ist ohne Anfang und Ende und seine Tätigkeit tritt nicht später ein als seine Existenz. Dies führt konsequenterweise dazu anzunehmen, dass die Tätigkeit des ersten Prinzips, gleich seiner Existenz, anfanglos ist. Sonst wäre die Tätigkeit wohl möglich, aber nicht notwendig.⁵⁸²

Averroes spricht auch die von Platon⁵⁸³ und den Ash'ariten vertretene Auffassung an, dass es für zukünftige Sphärenbewegungen möglich sei, unendlich zu sein. Diese These verwirft Averroes mit der kurzen Bemerkung, dass sie nicht auf einem demonstrativen Beweis basiert, sondern auf Fantasie.⁵⁸⁴

In seinen weiteren Ausführungen setzt Averroes sich mit al-Ghazzalis Äußerung auseinander, dass nach den Prinzipien der Philosophen reale Dinge existieren können, die unendlich und qualitativ differenziert sind: die durch den Tod von ihren Körpern getrennten menschlichen Seelen. Hier handelt es sich nach al-Ghazzali um reale Dinge, die weder eine gerade noch eine ungerade Zahl aussagen können. Wie aber wollen die Philosophen denjenigen widerlegen, der diese Lehre für notwendigerweise absurd hält? Schließlich haben sie genauso die Verbindung zwischen einem ewigen Willen und einer zeitlichen Schöpfung als notwendigerweise absurd bezeichnet.

⁵⁷⁹ Vgl. VANDEN BERGH, *Notes*, 9^{11/3}.

⁵⁸⁰ Vgl. oben Kap. B.VI.2.

⁵⁸¹ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 9 vb, 81; *TT 23*; *The Incoherence of the Incoherence*, 12; *Die Widerlegung des Gazali*, 26.

⁵⁸² Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 9 va, 80; *TT 20*; *The Incoherence of the Incoherence*, 11; *Die Widerlegung des Gazali*, 22.

⁵⁸³ Nach PLATON hat die Zeit zwar einen Anfang; sie kann aber unendlich sein: „So entstand denn die Zeit zugleich mit dem Weltall, auf dass beide, zugleich erschaffen, auch zugleich wieder aufgelöst würden, wenn es jemals zu einer Auflösung derselben kommen sollte: das Urbild für sie aber war die eigentliche Ewigkeit: diesem sollte das Weltall so ähnlich wie nur möglich werden“. (*Timaios*, 38b. Übers. nach: PLATON, *Sämtliche Dialoge*, Bd. VI, übersetzt u. erläutert v. Otto APELT, Hamburg 1988, 56).

⁵⁸⁴ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 10 ra, 83; *TT 25*; *The Incoherence of the Incoherence*, 13; *Die Widerlegung des Gazali*, 29.

Dieses Argument ist nach Averroes sehr schwach.⁵⁸⁵ Er versucht deutlich zu machen, wie sehr al-Ghazzalis Darlegung von der aristotelischen Auffassung über das Leben nach dem Tod entfernt ist. Nach der philosophischen Theorie ist die Unmöglichkeit eines aktuell Unendlichen ein allgemein anerkannter Grundsatz, der für materielle und immaterielle Dinge gilt. Es ist nach Averroes auch niemand bekannt, der eine entsprechende Unterscheidung macht, außer Avicenna.⁵⁸⁶ Jedoch stimmt diese Differenzierung nicht mit irgend einem der Prinzipien der Philosophen überein, denn sie leugnen für körperliche und für unkörperliche Dinge die Existenz eines aktuell Unendlichen.⁵⁸⁷

δ. Gott wählt keine bestimmte Zeit zur Erschaffung und die Welt kann nicht anders sein als sie ist

Wichtig in der weiteren Diskussion ist die von al-Ghazzali angesprochene Schwierigkeit, was Gott dazu motiviert haben könnte, die Welt zu einer bestimmten Zeit zu erschaffen, wenn für ihn (nach philosophischer Auffassung) alle Zeiten gleich sind. Was könnte ihn dazu gebracht haben, dies früher oder später zu tun?⁵⁸⁸ Wie

⁵⁸⁵ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 10 ra, 83; *TT 25f*; *The Incoherence of the Incoherence*, 13f; *Die Widerlegung des Gazali*, 29.

⁵⁸⁶ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 10 rb, 84; *TT 27*; *The Incoherence of the Incoherence*, 14; *Die Widerlegung des Gazali*, 31. - Nach Avicenna können Wesen, die keine festgelegte Ordnung in Raum oder Natur haben (wie bestimmte Engel und Teufel), eine gleichzeitige numerische Unendlichkeit bilden. Freilich kann es keine Präexistenz der Seelen geben, weil diese vor dem Eintritt in die Körper eine oder mehrere sein müssen. Sie können aber nicht mehrere sein, weil in einem immateriellen Wesen kein Individuationsprinzip für eine Vielheit ist. Sie können auch nicht eine sein, weil dann jene eine Seele unter den Körpern aufgeteilt werden müsste und das Immaterielle nicht aufgeteilt werden kann. Nach der Trennung von den Körpern hingegen können die Seelen weiterexistieren. Denn sie sind nun verschieden aufgrund der Körper, in denen sie gewesen sind, aufgrund der Zeiten, in denen sie erschaffen wurden und aufgrund der Unterschiede in ihren eigenen Formen, die den unterschiedlichen Bedingungen ihrer früheren Körper entsprechen. (Vgl. VAN DEN BERGH, *Notes*, 13^{14/6}f, unter Verweis auf: IBN SINA [Avicenna], *Kitab al-Najat*, Kairo 1331/1913, 203, 300ff. - S. dazu auch: Can YURTÖVEN, *Islamischer Materialismus*. In: Rainer E. ZIMMERMANN/ Klaus-Jürgen GRÜN [Hgg.], *Hauptsätze des Seins. Die Grundlegung des modernen Materiebegriffs*. Sonder-Doppelnummer zum 800. Todestag von Averroes, Cuxhaven / Dartford 1998, 92; MARMURA, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, 361f).

⁵⁸⁷ *Destructio destructionum*, fol. 10 rb, 84: „Nam Philosophi denegant infinitum in actu, seu corpus seu non corpus.“ (Vgl. *TT 27*; *The Incoherence of the Incoherence*, 14).

⁵⁸⁸ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 19; *TT 34*; *The Incoherence of the Incoherence*, 18f; *Die Widerlegung des Gazali*, 39ff.

sollte Gott die Zeit zum Erschaffen der Welt unterscheiden von der Zeit zum Nicht-Erschaffen?

Averroes versucht auch hier, die Schwächen der Erörterungen al-Ghazzalis aufzuzeigen. Wenn es um zwei gleiche Dinge geht - wie um bestimmte Zeiten, zu denen die Welt erschaffen werden könnte -, so sind diese für den Wollenden äquivalent und seine Handlung richtet sich nicht auf eines der beiden, während das andere ausgeschlossen wird. Dies ist nur der Fall, wenn eines eine Qualität hat, die das andere nicht hat. Wenn die beiden Dinge jedoch völlig äquivalent sind und es für Gott überhaupt kein unterscheidendes Prinzip gibt, so wird Sein Wille sich auf beide richten. Ist dies der Fall, so wird sich - da Sein Wille die Ursache Seines Aktes ist – auch der Akt nicht mehr auf das eine als auf das andere richten. Er wird sich weder auf zwei entgegengesetzte Handlungen zugleich richten noch auf keine von ihnen. Beides wäre, so Averroes, falsch.⁵⁸⁹

Gemäß Averroes verteidigt al-Ghazzali die theologische Lehre vom göttlichen Willen.⁵⁹⁰ Nach dieser Auffassung kann der göttliche Wille, wie der menschliche Wille, zwischen zwei gleichen Alternativen unterscheiden. Al-Ghazzali skizziert dazu folgendes Beispiel:

Wenn ein Mann ein starkes Verlangen nach zwei gleichen Datteln hat, die er nicht zugleich nehmen kann, so wird er bestimmt eine der beiden nehmen. Er wird dies aufgrund einer Eigenschaft in ihm machen, die ihrer Natur nach zwischen zwei gleichen Dingen unterscheidet. Die Philosophen befinden sich hier nach al-Ghazzali in einem Dilemma, weil alle unterscheidenden Motive, die sie genannt haben (wie Schönheit, Nähe usw.) hier nicht anzutreffen sind. Es bleibt ihnen nur die Wahl zwischen zwei Antworten: I. Man sagt, dass eine Gleichheit in Bezug auf das Verlangen des Mannes unvorstellbar ist. Jedoch wäre diese Antwort dumm, weil die Annahme ja möglich ist. II. Man sagt, dass bei der Annahme einer Gleichheit der Mann für immer verwirrt und hungrig bleiben wird und sich die Datteln anschauen wird, ohne eine zu nehmen und ohne Kraft. Er wird aufgrund seines eigenen Willens

⁵⁸⁹ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 11 ra, 89; *TT 36*; *The Incoherence of the Incoherence*, 20; *Die Widerlegung des Gazali*, 43.

⁵⁹⁰ *Destructio destructionum*, fol. 11 ra, 90: „Ait Algazel respondens pro Loquentibus circa affirmationem voluntatis.“ (Vgl. *TT 37*; *The Incoherence of the Incoherence*, 21; *Die Widerlegung des Gazali*, 43f).

oder seiner Wahl keine Dattel nehmen.⁵⁹¹ Auch das wäre absurd.⁵⁹² Nach al-Ghazzali müssen wir darum bei zwei gleichen alternativen Handlungsmöglichkeiten eine wählen, um handeln zu können. Außerdem müssen wir einen Grund für die Wahl haben. Wenn wir aber wählen können, so kann Gott dies ebenfalls. Auch er wählt, wann die Welt, ungeachtet der Gleichheit aller Zeiten für einen Beginn, anfangen soll.⁵⁹³

Averroes spricht sich gegen diese These aus. Nach ihm bedeutet die Wahl zwischen zwei gleichen Datteln durch einen Wollenden nicht, dass er zwei gleiche Dinge unterscheidet, sondern dass er eine von ihnen bekommt. Egal, welche Dattel er nimmt, er erreicht sein Ziel und sein Verlangen ist befriedigt.⁵⁹⁴ Es geht hier um die Wahl zwischen zwei alternativen Handlungswegen, wo bereits vorher ein Unterschied bestand. Der göttliche Wille hingegen kann einen Unterschied machen, wo vorher keiner bestand.⁵⁹⁵ Die Handlungsweise des Menschen kann nach der Argumentation des Averroes folglich nicht auf die Handlungsweise Gottes bei der Erschaffung der Welt übertragen werden, wie von al-Ghazzali gefordert.

Al-Ghazzali möchte auch durch den Nachweis einer möglichen anderen physikalischen Struktur der Welt zeigen, dass Gott den Beginn der Welt wählen konnte. Er bespricht die Richtungsunterschiede der Sphärenbewegung und den Ort der Pole in Relation zur Ekliptik in der Sphärenbewegung.

Der Himmel ist, so al-Ghazzali, eine sich auf zwei Polen bewegende Kugel. Die Pole sind zwei unbewegliche Punkte. Von den unendlich vielen Punkten der Umgebungssphäre gibt es kein Paar, das man sich nicht auch als Pole vorstellen könnte.⁵⁹⁶ Es sind nicht nur andere Punkte als Pole möglich. Auch die Bewegungen der himmlischen Sphären können nach al-Ghazzali anders sein. Er meint, dass in einem Universum, das sich in die umgekehrte Richtung bewegte, dieselben Wirkungen wie jetzt erreicht würden. Sollte das wahr sein, so wäre der gegenwärtige Aufbau des Universums absolut frei wählbar. Dann könnte auch der entscheidende

⁵⁹¹ Das Beispiel hat nach VAN DEN BERGH (*Notes*, 19^{21/2}) seinen Ursprung bei Aristoteles. (Vgl. *De caelo* III, 295b32). Später wird es u. a. auch von Thomas von Aquin behandelt. (Vgl. *STh* I-II [= *ST* 2 in ed. BUSA 2], q.13, a.6 [ed. BUSA 2, 374/1]).

⁵⁹² Vgl. *TT* 37; *The Incoherence of the Incoherence*, 21; *Die Widerlegung des Gazali*, 46.

⁵⁹³ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 19.

⁵⁹⁴ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 11 rb, 91; *TT* 40; *The Incoherence of the Incoherence*, 23; *Die Widerlegung des Gazali*, 49f.

⁵⁹⁵ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 19f.

⁵⁹⁶ Vgl. *TT* 41; *The Incoherence of the Incoherence*, 24; *Die Widerlegung des Gazali*, 53f.

Faktor, der den Ort der Pole und die Richtung der Sphärenbewegung gewählt hat, eine Zeit zur Schöpfung gewählt haben - selbst wenn alle Zeiten gleich waren.⁵⁹⁷

Averroes erwidert, man solle nicht vorschnell und oberflächlich über die Werke der Schöpfung Gottes urteilen.⁵⁹⁸ Er bezieht sich dazu auf den Koran.⁵⁹⁹ Die Welt ist ein von Gott erschaffenes Gebilde, das auf weiseste und klügste Art eingerichtet wurde. Dies stellt allerdings, wie Oliver Leaman zu Recht betont, kein besonders starkes Argument dar.⁶⁰⁰

Nach Averroes kann die Welt nur so sein, wie sie ist. Ein diesbezügliches Resümee, das in die Mitte der philosophischen Weltanschauung führt, versieht er „mit einer orakelhaften Bemerkung über die Männer der Spekulation und die esoterische Ergründung der Wahrheit“.⁶⁰¹ Danach wird kein Beweis für all jene Dinge gefordert, die hier diskutiert werden. Wer aber zu den Männern der Demonstration gehört, soll darüber an den entsprechenden Orten spekulieren und dort die Disputationen hören, die überzeugender sind als die Disputationen der Theologen. Wenn auch sie nicht zur Wahrheit führen, so führen sie doch zum Besitz jener Erkenntnis, die dazu bewegt, die Wahrheit in der wissenschaftlichen Spekulation zu erhalten.⁶⁰²

Averroes' Auffassung, dass die Welt nur so sein kann, wie sie ist, wird durch die These untermalt, dass jede Welt, die wir annehmen können, allein aus den uns bekannten Körpern bestehen kann. Diese können nur geradlinig oder rund sein. Sind sie rund, so sind sie weder leicht noch schwer. Sind sie geradlinig, so sind sie schwer oder leicht, das heißt: Erde oder Feuer oder Körper dazwischen. Die Körper wiederum müssen rotieren oder von einer rotierenden Peripherie umgeben sein, weil jeder Körper sich entweder zur Mitte hin oder von ihr weg bewegt, oder um sie

⁵⁹⁷ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 11 rb, 92; *TT* 41; *The Incoherence of the Incoherence*, 23f; *Die Widerlegung des Gazali*, 53ff.

⁵⁹⁸ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 12 ra, 96; *TT* 51; *The Incoherence of the Incoherence*, 29; *Die Widerlegung des Gazali*, 64f.

⁵⁹⁹ Sure 18,103f: „Sollen wir euch kundtun, wer an Taten die größten Verlierer sind, deren Mühen im diesseitigen Leben fehlgeht, während sie meinen, sie handelten gut?“ (Übers. ZIRKER, 189. Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 12 ra, 96; *TT* 51; *The Incoherence of the Incoherence*, 29; *Die Widerlegung des Gazali*, 65).

⁶⁰⁰ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 20.

⁶⁰¹ BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 214.

⁶⁰² *Destructio destructionum*, fol. 11 vb, 94: „Et hoc totum non expectes hic declarari demonstrative. Si autem fueris ex hominibus demonstrationis, speculari de his in locis suis. Et audi hic sermones qui sunt magis sufficientes sermonibus istorum; et, si non fecerint te adipisci veritatem, facient tamen te adipisci dominium cogitationis quae movebit te ad habendum veritatem in speculando in scientiis.“ (Vgl. *TT* 47; *The Incoherence of the Incoherence*, 27; *Die Widerlegung des Gazali*, 60).

herum. Aus den Bewegungen der Himmelskörper nach links und rechts entstehen die vier Körper (= die vier Elemente Wasser, Erde, Feuer, Luft) und alle erzeugten Dinge, die Gegensätze aufweisen. Durch die Bewegungen der Himmelskörper hören die vier Elemente in ihren Teilen niemals auf, in einem kontinuierlichen Werden und Vergehen zu sein.⁶⁰³ Dies erinnert an Aristoteles, gemäß dem alle Entwicklung durch die Bewegungen der Himmelskörper bewirkt wird.⁶⁰⁴

Auch der Himmel kann nach Averroes keine andere als die vorhandene Gestalt haben. Al-Ghazzalis Relativismus, der andere hypothetische Konstruktionen zulässt, ist für ihn unmöglich.⁶⁰⁵ Die einzelnen Sphären sind nach Averroes lebendige, beseelte Wesen.⁶⁰⁶ Die Ansicht, den Himmelskörpern sei es möglich, eine andere Richtung einzuschlagen, ist für Averroes mit der Annahme gleichzusetzen, „die Bewegungsrichtung des Krebses könne die des Menschen werden, und ist im Grunde eine oberflächliche Gedankenspielerei, die zeigt, wie wenig man verstanden hat, dass der Himmel ein durch Plan und Zweckmäßigkeit gekennzeichnetes Kunstwerk ist.“⁶⁰⁷

Nicht nur al-Ghazzali steht im Kreuzfeuer der Kritik. Averroes setzt sich auch Avicenna⁶⁰⁸ und al-Farabi⁶⁰⁹ gegenüber zur Wehr, die einen Notwendigkeitsbegriff

⁶⁰³ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 11 va/vb, 93f; *TT* 46f; *The Incoherence of the Incoherence*, 27; *Die Widerlegung des Gazali*, 60. - Hier sind allerdings nicht die Substanzen der Elemente in einem Prozess des Werdens und Vergehens, sondern die Mischungen, in denen sie sich jeweils befinden. (Vgl. HORTEN, *Die Widerlegung des Gazali*, 60 [Angabe in Klammer]). Denn: „Element' im Sinne der Aristotelischen Physik heißt etwas, das nicht mehr in anderes aufgelöst werden kann, in das sich aber anderes auflösen lässt. Die Einfachheit der Elemente folgert Aristoteles aus der Einfachheit von Bewegungen.“ (RÖD, *Der Weg der Philosophie*, Bd. 1, 166, unter Verweis auf [488²⁶]: *De caelo* III).

⁶⁰⁴ Vgl. VAN DEN BERGH, *Notes*, 22^{27/5}, unter Verweis auf: *De caelo* II, 286b1-9; *De generatione et corruptione* II, c.10.

⁶⁰⁵ Vgl. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 214.

⁶⁰⁶ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 12 ra, 95; *TT* 48/49; *The Incoherence of the Incoherence*, 28; *Die Widerlegung des Gazali*, 61f.

⁶⁰⁷ BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 215.

⁶⁰⁸ Avicenna differenziert Wesenheit (*mahiyya*) und Existenz (*wujud*). Gott ist subsistent und notwendig-seiend, bei ihm fallen Wesenheit und Existenz zusammen. Hingegen sind alle anderen seienden Dinge in sich selbst nicht notwendig, sondern nur kontingent oder möglich. Jedes Seiende wiederum, das in sich selbst bloß möglich ist, ist durch ein anderes notwendig. Avicenna nimmt nun keine unendliche Kette von Ursachen und Wirkungen an, sondern diese endet in einer Existenz, welche in ihrer eigenen Wesenheit notwendig ist: Gott, der notwendig Seiende. (Vgl. MARMURA, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, 357ff; RUDOLPH, *Islamische Philosophie*, 48f; FAKHRY, *Averroes [Ibn Rushd]*, 141; Robert WISNOVSKY, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaka/New York 2003, 145-263 [bes. 197-263]).

unterstellen, der in der Kausalverbindung des Notwendigen und Möglichen besteht. Dieser macht die Welt kontingent und nimmt ihr den Selbststand.⁶¹⁰ Averroes schreibt, dass jener Gedankengang nicht von den alten Philosophen eingeschlagen worden sei. Al-Farabi und Avicenna hätten ihn beschritten und seien darin den Theologen des Islam gefolgt.⁶¹¹

ε. Abschluss

Der erste Beweis verdeutlicht, dass für Averroes keine zeitliche Schöpfung möglich ist.

Ohne Widerspruch ist für ihn

„denkbar, dass in unendlicher Kette, deren Glieder sich akzidentell verhalten, ohne Anfang und ohne Ende ein Seiendes aus dem andern hervorgeht und so der frühere Mensch zugrunde geht, wenn der neue wird. ... Für Averroes steht dies unaufhörliche, kreislaufförmige Entstehen und Vergehen der Individuen, im Unterschied zur in sich selbst ruhenden Natur, unter dem Einfluss der ersten Ursachen, deren Tätigkeit, in der Vermittlung durch den Himmel, anfangs- und endlos auf die Materie ausstrahlt.“⁶¹²

Die Schöpfung wird so nach Averroes von Moment zu Moment erneuert. Dadurch wird die Welt erhalten und verändert sich.⁶¹³ Es geht hier also eher um eine Transformation, als um eine Schöpfung im Sinne islamischer Theologie.⁶¹⁴

⁶⁰⁹ Alles Seiende wird von al-Farabi in ein mögliches und ein notwendiges eingeteilt. Zur Verwirklichung des möglichen Seienden bedarf es einer Ursache. Damit die Ursachenreihe nicht bis ins Unendliche geht, braucht es ein notwendiges Seiendes, das keiner Verursachung bedarf und sich selbst genügt. Dieses letzte Wesen, das nicht bewiesen werden kann, ist Gott. Die Menschen streben danach, diesem Wesen die schönsten Namen zu geben, die sie kennen. Jedoch sind diese nur metaphorisch zu begreifen. Sie sind eine schwache Spiegelung jenes Seins. (Vgl. NAGEL, *Geschichte der islamischen Theologie*, 181f).

⁶¹⁰ Vgl. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 215.

⁶¹¹ *Destructio destructionum*, fol. 12 rb, 98: „et est via qua non processerunt Antiqui; et profecto secuti sunt isti duo viri in hoc Loquentes nostrae gentis.“ (Vgl. *TT* 54; *The Incoherence of the Incoherence*, 32; *Die Widerlegung des Gazali*, 69).

⁶¹² BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 217. - S. dazu auch: *Destructio destructionum*, fol. 12 va, 99f; *TT* 56-58; *The Incoherence of the Incoherence*, 32ff; *Die Widerlegung des Gazali*, 71ff.

⁶¹³ Vgl. B. CARRA DE VAUX, *Ibn Rushd*. In: EI, Bd. II (1927), 437.

⁶¹⁴ Vgl. dazu oben Kap. A und unten Kap. D. - George F. HOURANI (*Ibn Rushd*. In: ER, vol. 6, 567) unterstützt diese These, wenn er den Begriff *creation* in seinem Artikel über Averroes mit Anführungszeichen versieht und darauf verweist, dass es sich bei jener Lehre um eine fortwährende Transformation handelt.

b. Zweiter Beweis

α. Gott, der unbewegte Bewegter, geht der Welt nicht zeitlich voraus wie ein zeitliches Bewegtes

Al-Ghazzali stellt zu dieser Thematik seine Sicht der Lehre der Philosophen dar: Wer behauptet, die Welt sei später als Gott und Gott sei früher als die Welt, kann damit nicht meinen, dass Gott zeitlich früher ist, sondern nur, dass er essentiell früher ist. Gott und die Welt können zeitlich zugleich existieren. Sie verhalten sich wie die Ursache zur Wirkung oder wie die Bewegung eines Menschen zu seinem Schatten. Wird das Frühersein Gottes auf diese Weise verstanden, so müssten Gott und die Welt entweder zeitlich oder ewig sein. Soll damit jedoch ausgedrückt werden, Gott gehe der Zeit und der Welt zeitlich voraus, so müsste es vorher eine andere Zeit gegeben haben, zu der die Welt nicht existierte, weil die Nicht-Existenz der Welt vorausging und Gott ihr für eine Dauer vorausging, die wohl einen letzten, aber keinen anfänglichen Zeitpunkt hatte. Dann jedoch wäre vor der Zeit eine unendliche Zeit gewesen, was widersprüchlich in sich ist. Darum ist die Annahme eines Beginns der Zeit absurd und es muss die Ewigkeit der Welt angenommen werden. Wenn Zeit, als Maß der Bewegung, ewig ist, so müssen die Bewegung und das Bewegte auch ewig sein. Durch die ewige Bewegung des Bewegten wiederum ist die Zeit selbst ewig.⁶¹⁵

Nach Roger Arnaldez fehlt es diesem von al-Ghazzali fälschlicherweise den Philosophen zugeschriebenen Beweis zur Ewigkeit der Welt an Wert.⁶¹⁶ Er kritisiert darum die zwei Hauptargumente, auf denen er basiert:

I. Ist Gott nicht zeitlich, sondern essentiell früher als die Welt, wie ein Mann vor seinem Schatten, so besteht eine Gleichzeitigkeit. Darum stellt sich die Frage, ob hier tatsächlich die Ansicht der Philosophen erklärt wird, dass die Welt ewig wie Gott ist. Spricht jemand nämlich von Gleichzeitigkeit, so drückt er damit auch Zeitlichkeit aus. Die gleichzeitigen Ursachen von Wirkungen existieren, wie ein Mann und sein Schatten, nur in der Zeit. Konsequenterweise kann die Aussage einer gleichzeitigen Existenz der schöpferischen Handlung Gottes und der erschaffenen Welt nicht meinen, dass die Welt ewig ist wie Gott. Vielmehr bedeutet sie, dass Gott und Seine

⁶¹⁵ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 13 ra, 103; *TT* 64; *The Incoherence of the Incoherence*, 37; *Die Widerlegung des Gazali*, 77.

⁶¹⁶ Vgl. ARNALDEZ, *Averroes: A rationalist in Islam*, 107.

schöpferische Handlung in der Zeit sind und dass die Ewigkeit als Zeit zu verstehen ist, die nie aufgehört hat und nie aufhören wird.⁶¹⁷

II. Dieses subtilere Argument versucht, die Auffassung der Theologen umzukehren, nach der es vor dem Schöpfungsakt eine leere Zeit gegeben hat. Tatsächlich aber gibt es keine Zeit ohne Bewegung. Wäre eine dem Akt der Schöpfung vorausgehende Zeit da gewesen, so wäre es für sie nach aristotelischer Auffassung notwendig gewesen, die Zahl der Bewegung eines bereits existierenden Körpers zu zählen.⁶¹⁸ Dieser Gedankengang ist wahr. Jedoch beweist er nicht, dass die Welt ewig ist. Wir werden nur - wenn wir hypothetisch mit den Theologen die Existenz einer Zeit annehmen, die vor dem Schöpfungsakt war - zu einem positiven Schluss über die Ewigkeit der Welt geführt. Aber dies beweist noch lange nicht, dass die Welt ewig ist, weil die Beweisführung ganz auf der Kritik der Theologen basiert. Sie erlaubt nur hypothetisch jene These und ist letztlich darauf aus, sie zu zerstören. Hier werden von Theologen, die eigentlich die Schöpfung beweisen wollen, Gründe zur Ewigkeit der Welt vorgegeben. Al-Ghazzali unterstellt diesen „Beweis“ fälschlicherweise den Philosophen.⁶¹⁹ Ziel seiner Argumentation ist der Nachweis, dass die Zeit erschaffen wurde, als die Welt erschaffen wurde und dass es leicht zu begreifen ist, dass Gott vorher und ohne Zeit existiert hat.

Dies wird auch aus al-Ghazzalis weiterer Argumentation ersichtlich, die sich als Antwort auf die Philosophen versteht. Danach wurde die Zeit hervorgebracht und erschaffen. Vor ihr war überhaupt keine Zeit. Die Bedeutung der Worte, dass Gott vor der Welt und der Zeit ist, besteht darin, dass Er ohne die Welt und die Zeit existierte. Dann existierte Er und mit Ihm gab es die Welt und die Zeit. Die Worte, dass Er ohne die Welt existierte, bedeuten: Die Existenz der Substanz des Schöpfers und die Nicht-Existenz der Substanz der Welt.⁶²⁰

Averroes, der diesen Beweis als sophistisch und verkehrt bezeichnet, verweist darauf, dass es zwei Arten des Seins gibt. Die eine Art des Seins ist, als zeitliche, in der Natur der Bewegung. Die andere ist, als ewige, nicht in der Natur der Bewegung.

⁶¹⁷ Vgl. ibd.

⁶¹⁸ Vgl. ibd., 108; ARISTOTELES, *Physik* IV, 219b1.

⁶¹⁹ Vgl. ARNALDEZ, *Averroes: A rationalist in Islam*, 108.

⁶²⁰ *Destructio destructionum*, fol. 13 ra-rb, 104: „Dubitatio autem est ut dicatur quod tempus sit innovatum et creatum, et non est ante id tempus omnino. Et dictum nostrum, quod Deus gloriosus sit ante mundum et tempus, est quod ipse fuerat, et non fuerat mundus nec tempus, deinde fuit et cum eo mundus et tempus. Et dictum nostrum, nanque fuit, et non erat mundus

Die eine Art des Seins ist durch Sinneswahrnehmung und Verstand bekannt. Die andere Art ist für den erwiesen, der annimmt, dass jede Ursache eine Wirkung und jedes Bewegte einen Beweger haben muss und dass die bewegenden Ursachen bei einer ersten Ursache ankommen, die ihrerseits unbewegt ist. Die Art, in der das Zeitlose dem Zeitlichen vorausgeht, ist nicht zeitlich und nicht kausal. Es ist deshalb ein Fehler, das Frühersein des (zeitlosen) Unbewegten vor dem (zeitlichen) Bewegten mit dem Frühersein zwischen zwei bewegten (zeitlichen) Dingen zu vergleichen.⁶²¹

β. Zeit steht in logischer Verbindung zur Bewegung und hat nicht die von al-Ghazzali angenommene Parallele zur räumlichen Ausdehnung

Al-Ghazzali steht nun vor der Frage, wie es möglich sein soll, Gott als vor dem Dasein der Welt existierend zu denken und dennoch nicht als in der Zeit existierend. Das ist schwer zu erklären, weil unsere Sprache uns zur Annahme zu zwingen scheint, dass Gott zeitlich früher als die Welt ist. Deshalb versucht al-Ghazzali zu zeigen, dass unsere Vorstellung uns irreführt, wenn sie die Zeit immer in Relation zum „Vorher“ und „Nachher“ begreift.⁶²²

nec tempus, est esse substantia creatoris, nec privatio substantiae mundi.“ (Vgl. *TT* 65f; *The Incoherence of the Incoherence*, 38; *Die Widerlegung des Gazali*, 78).

⁶²¹ *Destructio destructionum*, fol. 13 rb, 104f: „Hic sermo est sophisticus et corruptus. Quoniam iam facta est demonstratio quod sunt hic duae species ipsius esse, quorum unum est in natura motus, et hoc non evadit tempore; et aliud non est in natura motus, et hoc est aeternum, et non denominatur tempore. Id autem quod est in natura motus, est ens notum sensu et intellectu; eius vero, quod non est in natura motus nec in mutatione, iam facta fuit demonstratio de esse eius apud omnes confitentes quod omne motum habet motorem, et omne actum habet agens, et quod causae moventes altera alteram non procedunt in infinitum, sed perveniunt ad causam primam, quae non movetur omnino. Et facta fuit etiam demonstratio quod id quod non est in natura motus, est supra esse eius quod est in motu, et facta etiam est demonstratio quod ens quod est in natura motus, non evadit a tempore, et quod ens quod non est in natura motus, non evenit ei tempus omnino. Et, cum sic fuerit, tunc praecessio unius eorum alteri, idest eius, quod non evenit ei tempus, non est prioritas temporalis, nec prioritas causae in causato, quae sunt de natura entis quod movetur; ut est prioritas hominis respectu umbrae suae. Et ideo qui assimilaverit praecessionem esse non moti moto praecessioni esse duorum motorum unius quidem reliquo, erravit.“ (Vgl. *TT* 66; *The Incoherence of the Incoherence*, 38; *Die Widerlegung des Gazali*, 78f).

⁶²² Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 26.

Er erklärt, dass unsere Vorstellung unfähig ist, sich einen begrenzten Körper vorzustellen. Darum denken wir uns jenseits der Welt einen leeren oder einen vollen Raum. Wird nun gesagt, über der Oberfläche der Welt gebe es kein oberhalb und keine weitere Ausdehnung, so geht dies über das Vorstellungsverständnis hinaus. Genauso kann die Vorstellung nicht erfassen, wenn gesagt wird, dass es kein wirkliches (zeitliches) „Vorher“ zur Welt gibt.⁶²³ Nach al-Ghazzali gibt es keinen Unterschied zwischen der zeitlichen Ausdehnung, die durch das „Vorher“ und das „Nachher“ geteilt ist, und der räumlichen Ausdehnung, die durch die Relation des „Oben“ und des „Unten“ geteilt ist. Kann also die Existenz eines höchsten Punktes bewiesen werden, so kann auch gezeigt werden, dass es einen ersten Anfang gibt.⁶²⁴

Averroes sieht hier zwei Einwände, die er zu widerlegen versucht:

I. Führt, wie al-Ghazzali schreibt, die Vorstellung uns irre, wenn sie Zeit immer in Relation zum „Vorher“ und „Nachher“ begreift, so sind Vergangenheit und Zukunft als solche keine wirklichen Dinge, sondern Konstrukte der Seele. Zeigt sich darum die Existenz der Bewegung (die mittels der Zeit gemessen wird) als unrichtige Vorstellung, so haben die Relation zur Vorstellung und die Zeit keinen Sinn.

Nach Averroes hingegen besteht die richtige Antwort darin, dass die notwendige Verbindung von Zeit und Bewegung wirklich ist und dass die Zeit das ist, was der Intellekt in der Bewegung (durch Zählung) konstruiert.⁶²⁵ Jedoch hört die Zeit und die Bewegung niemals auf. Bewegung ist notwendigerweise in allen realen Dingen. Hingegen ist sie im Nichtsein nicht möglich, weil es im Nichtsein keine Möglichkeit für irgend etwas gibt. Daher kann kein real Seiendes aus dem absoluten Nichts entstehen, sondern allein aus einem potentiell Seienden. Wird etwa das Warme kalt, so findet nicht eine Verwandlung des Wesens der Wärme in Kälte statt, sondern ihr Träger, ihr Substrat wird kalt.⁶²⁶

⁶²³ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 13 vb, 108; *TT* 72; *The Incoherence of the Incoherence*, 41; *Die Widerlegung des Gazali*, 83.

⁶²⁴ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 13 vb, 108; *TT* 73; *The Incoherence of the Incoherence*, 42; *Die Widerlegung des Gazali*, 84.

⁶²⁵ Vgl. ARISTOTELES, *Physik* IV, 223a16-29.

⁶²⁶ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 14 ra, 109; *TT* 74f; *The Incoherence of the Incoherence*, 43; *Die Widerlegung des Gazali*, 85. - Im Hintergrund dieser Ausführungen steht die Auffassung des Aristoteles, nach der Möglichkeit und Materie eng verbunden sind. Materie ist der Ort der Potentialität. (Vgl. *Metaphysik* XIV, 1088b). Möglichkeit/Potentialität (griech. δύναμις) wiederum liegt den arabischen Ausdrücken *quwa* und *imkan* zugrunde. (Vgl. v. KÜGELGEN, *Averroes*, 388²³⁴; Herbert A. DAVIDSON, *Proofs for Eternity, Creation*

II. Averroes sieht die im folgenden Einwand formulierte ‚listige Sophisterei‘, dass die Annahme einer obersten Grenze des Kosmos der Statuierung eines frühesten Anfangs gleichkomme, als eine der schwierigsten Hürden an, die ihm von Al-Ġazālī errichtet wurde.⁶²⁷ Er begegnet al-Ghazzali's Angriff mit der Anklage, dieser habe die Zeit verräumlicht.⁶²⁸ Er versucht zu zeigen, dass die Zeit nicht in derselben Weise auf die Bewegung folgt wie die Grenze auf die Größe und dass es sich bei der endlosen Kette der zeitlichen Reihenfolge nicht um eine bloß subjektive Vorstellung handelt.⁶²⁹ Averroes verteidigt die logische Verbindung von Bewegung und Zeit und weist zugleich die von al-Ghazzali angenommenen Parallele zur räumlichen Ausdehnung zurück. Die Funktion des Moments, des „Jetzt“, ist nicht gleich der des Punktes im Raum. Es kann keine Zeit gedacht werden, die einen Endpunkt hat. Das „Jetzt“ ist die Grenze, die eine Zeitspanne zu einem Ende bringt und den Beginn einer anderen markiert. Auf beiden Seiten des „Jetzt“ ist Zeit, und es könnte kein erstes „Jetzt“ ohne Zeit vor ihm gewesen sein, ebenso kein letztes „Jetzt“ ohne Zeit nach ihm und kein Beginn oder Ende von Zeit.⁶³⁰

Es ist nach Averroes auch falsch, einem Akt der Vorstellung zuzuschreiben, dass es für jedes Ereignis ein vorausgehendes Geschehen gibt. Handelte es sich um einen Akt der Vorstellung, so könnte das Vorhersein geleugnet werden. Wer aber das Vorhersein leugnet, der leugnet nach Averroes auch das in der Zeit Gewordene. Mit demjenigen, der das „Oberhalb“ des „Oben“ der Welt leugnet, ist es andersherum,

and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, New York/Oxford 1987, 16f).

⁶²⁷ BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 221. – S. dazu auch: *Destructio destructionum*, fol. 14 rb, 110ff; *TT* 76ff; *The Incoherence of the Incoherence*, 43ff; *Die Widerlegung des Gazali*, 85ff.

⁶²⁸ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 26, unter Verweis auf: *TT* 76.

⁶²⁹ Vgl. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 221. – S. dazu auch: *Destructio destructionum*, fol. 14 va, 113: „Hic sermo responsionis Philosophorum est in ultimitate ruinae. Et summa eius est quod sursum et deorsum sunt duo relativa, quare evenit eis discursus imaginativus; discursus vero in ante et post non est imaginativus, quoniam in eo non est relatio, sed est intellectualis.“ (Vgl. *TT* 81; *The Incoherence of the Incoherence*, 47; *Die Widerlegung des Gazali*, 91).

⁶³⁰ *Destructio destructionum*, fol. 14 rb, 110f: „Et non est sic in puncto; nam punctum est finis lineae, et reperitur cum ea, quia linea est quiescens. Et possibile est imaginari punctum quod sit principium lineae, et non sit finis alterius lineae; instans tamen impossibile est ut reperiatur nec cum tempore futuro nec cum praeterito, et est necessario post praeteritum et ante futurum. Et cum impossibile est ei ut sit de se, impossibile est ut sit ante esse futuri, absque eo quod sit finis temporis praeteriti.“ (Vgl. *TT* 77; *The Incoherence of the Incoherence*, 44; *Die Widerlegung des Gazali*, 87). – S. dazu auch: RORY FOX, *Time and Eternity in Mid-Thirteenth-Century Thought*, Oxford 2006, 157; LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 26, unter Verweis auf: ARISTOTELES, *Physik* VIII, 251a9-28.

weil er (im Unterschied zur Vorstellung eines zeitlich vorausgehenden Geschehens) das absolute „Oben“ leugnet und damit auch das absolute „Unten“.⁶³¹ Der hier angesprochene Akt der Vorstellung, dass ein Körper mit geraden Dimensionen bei einem anderen endet, ist nach Averroes nicht falsch, sondern eine notwendige Wahrheit, weil der Körper mit geraden Dimensionen die Möglichkeit des Vergrößerns hat. Die geradlinigen Körper müssen daher bei einem enden, der kreisförmig ist und sie umgibt; dieser ist vollkommen und unterliegt weder der Vergrößerung noch der Verkleinerung.⁶³² Nach Averroes wird darum von den Philosophen ein absolutes „Unten“ und ein absolutes „Oben“ angenommen, jedoch kein absoluter Anfang und kein absolutes Ende.⁶³³

Die philosophische Ansicht eines absoluten räumlichen „Unten“ und „Oben“ benutzt al-Ghazzali zu einem geschickten Gegenschlag. Wenn der Gedanke, dass die Welt zu einem bestimmten Zeitpunkt erschaffen wurde, kritisiert werden kann durch die These, dass ein allmächtiger Gott sie sicherlich auch ein wenig früher hätte erschaffen können, dann könnte die Idee, dass die Welt eine bestimmte Größe hat, genauso kritisiert werden durch die These, dass Gott sie ein wenig kleiner oder größer hätte erschaffen können.⁶³⁴

Nach Averroes antwortet al-Ghazzali hier auf einen Einwand der Ash‘ariten, durch den diese sich selbst diskreditieren. Wird angenommen, Gott könne die Welt nicht größer oder kleiner erschaffen, so bedeutet dies eine Unfähigkeit Gottes, weil eine Unfähigkeit nur in Bezug auf etwas Mögliches gilt und nicht in Bezug auf etwas Unmögliches.⁶³⁵

Aus der Annahme, die Welt könne größer oder kleiner sein, ergibt sich nach Averroes, dass außerhalb von ihr ein voller oder ein leerer Raum bestehen muss. Dies aber führt zu diversen Unmöglichkeiten: Bei einem leeren Raum zur Existenz einer reinen Ausdehnung, die durch sich selbst existiert; bei einem vollen Raum zu

⁶³¹ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 14 rb, 111; *TT* 78; *The Incoherence of the Incoherence*, 45; *Die Widerlegung des Gazali*, 88.

⁶³² Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 14 rb, 111; *TT* 78; *The Incoherence of the Incoherence*, 45; *Die Widerlegung des Gazali*, 88. - S. dazu auch: ARISTOTELES, *Metaphysik* V, 1016b15.

⁶³³ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 14 vb, 114; *TT* 82; *The Incoherence of the Incoherence*, 47; *Die Widerlegung des Gazali*, 92.

⁶³⁴ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 27, unter Verweis auf: *TT* 87.

⁶³⁵ *Destructio destructionum*, fol. 15 rb, 118: „Haec est responsio ei, quod negavit secta Assaria de positione mundi, quod impossibile est ut ponat eum Deus gloriosus maiorem aut minorem, est defectus Deo glorioso, quoniam defectus non est defectus, nisi eius cui

einem Körper, der sich entweder nach oben bewegt oder nach unten oder im Kreis und der darum Teil einer anderen Welt sein müsste. Jedoch wurde bereits in der Naturwissenschaft bewiesen, dass die gleichzeitige Existenz einer anderen Welt mit dieser Welt unmöglich ist.⁶³⁶ Nach Averroes wird hier eine Problematik angesprochen, die weit komplexer ist, als sie auf den ersten Blick erscheint. Darum rät er jenem, der dieses genauer erforschen will, an den entsprechenden Orten zu schauen. Dies jedoch erst nach Erfüllung der Voraussetzungen, die für einen Studierenden nötig sind, um den demonstrativen Beweis zu begreifen.⁶³⁷

Al-Ghazzali setzt in seinen weiteren Ausführungen die Auffassung der Philosophen mit der Lehre der Dahriten⁶³⁸ gleich. Kann die Welt größer oder kleiner sein, als sie ist, so ist sie notwendig. Jedoch braucht das Notwendige keine Ursache. Damit sagen sie (die Philosophen), wie die Dahriten, dass sie den Schöpfer und die Ursache der Formen leugnen.⁶³⁹

Averroes versucht zunächst, im Sinne Avicennas darauf zu antworten. Danach besteht die Notwendigkeit von Existenz aus zwei Arten: das Notwendige, das aus sich selbst existiert und das Notwendige, das durch ein anderes existiert.⁶⁴⁰ Jener Auffassung, die eher von Aristoteles als von Avicenna stammt,⁶⁴¹ lässt Averroes seine eigene These folgen. Nach dieser brauchen Dinge, die im genannten Sinne notwendig sind, kein Agens und keinen Verfertiger. Averroes nennt als Beispiel

attribuitur posse, non autem de re falsa.” (Vgl. *TT 90; The Incoherence of the Incoherence*, 52; *Die Widerlegung des Gazali*, 97).

⁶³⁶ *Destructio destructionum*, fol. 15 rb, 118f: „Si autem hoc fuerit, sequitur ut sit pars alterius mundi; et iam declaratum est esse alium mundum cum isto, esse falsum in scientia Naturali”. (Vgl. *TT 91; The Incoherence of the Incoherence*, 53; *Die Widerlegung des Gazali*, 98). - S. dazu auch: ARISTOTELES, *De caelo* I, 279a9.

⁶³⁷ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 15 rb, 119; *TT 91; The Incoherence of the Incoherence*, 53; *Die Widerlegung des Gazali*, 98.

⁶³⁸ Die Bezeichnung *Dahriten* (od. *dahriyya*) leitet sich vom Begriff *dahr* („Zeit“) her. Dieser wurde „in späteren Jahrhunderten ... nicht nur mit dem unpersönlichen Geschick gleichgesetzt, sondern auch mit der materiellen, gottlosen Welt – so werden die *dahriyya* in islamischer Polemik zu gottlosen und deshalb sündigen Menschen.“ (SCHIMMEL, *Die Zeichen Gottes*, 110f).

⁶³⁹ Vgl. *Destructio destructionum* fol. 15 rb, 119; *TT 91; The Incoherence of the Incoherence*, 53; *Die Widerlegung des Gazali*, 98.

⁶⁴⁰ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 15 va, 119; *TT 92; The Incoherence of the Incoherence*, 53f; *Die Widerlegung des Gazali*, 98.

⁶⁴¹ Vgl. VAN DEN BERGH, *Notes*, 41^{54/1}: „This doctrine is not proper to Avicenna, but ... is fundamentally Aristotelian. It is the correct answer, according to Aristotle, that God’s existence is necessary through His own essence, whereas the existence of transitory beings needs an extraneous cause.” - Zur aristotelischen Ansicht vgl. *Metaphysik* V, 1015b9-11.

eine Säge:⁶⁴² Diese ist in ihrer Materie, Qualität und Quantität bestimmt. Sie muss aus Eisen bestehen, die Gestalt einer Säge haben und in ihrer Länge nicht beliebig sein. Jedoch behauptet niemand, dass die Säge ein notwendig Seiendes ist.⁶⁴³ Al-Ghazzalis Einwand irrt demnach insofern, als auch etwas notwendigerweise eine bestimmte Form und Materie haben kann, wenn es nur der von uns gegebenen Beschreibung entspricht;⁶⁴⁴ es ist trotzdem kein notwendig Seiendes. Trotz dieser treffenden Antwort beinhaltet das Argument Unklarheiten. Averroes müsste – wenn er al-Ghazzali ganz widerlegen will – auch zeigen, dass vergängliche Seiende, die notwendig sind, eine Ursache haben. Jedoch zeigt er nur, dass es Notwendigkeiten gibt, die Seienden nicht zugeschrieben werden können, weil sie eine Relation zwischen Universalien ausdrücken. Die von ihm erwähnte Notwendigkeit betrifft die Bedingungen, die eine Säge hat, um eine Säge zu sein, aber sie bezieht sich nicht auf die Existenz einer bestimmten Säge.⁶⁴⁵

Nach al-Ghazzali ermächtigt die Argumentation der Philosophen den Gegner (= die Ash'ariten) dazu, sie mit einem entsprechenden Gegenbeweis anzugreifen. Wir könnten sagen, dass die Existenz der Welt vor ihrer Existenz nicht möglich war, weil Möglichkeit nach der Theorie der Philosophen koextensiv mit Existenz ist.⁶⁴⁶ Die Grundthese dieses Arguments besteht darin, dass die Welt nur während ihrer Existenz möglich ist und unmöglich vor ihrer Existenz⁶⁴⁷ – ein Einwand, den bereits Aristoteles gegen die Megariker erhob.⁶⁴⁸ Die damit verbundene Frage, wie ein Unmögliches möglich werden soll, beantwortet al-Ghazzali mit der Feststellung, dass es nicht falsch ist, dass ein Ding irgend einmal unmöglich ist und irgend einmal möglich.⁶⁴⁹ Auch die Antwort, dass alle Zeiten gleich sind, lässt er nicht gelten. Nach ihm geht es hier um Maße. Warum aber sollte ein Maß möglich sein und ein anderes, das größer oder kleiner ist, unmöglich? Wenn das eine nicht falsch ist, so ist es das

⁶⁴² Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 15 va, 119; *TT 92; The Incoherence of the Incoherence*, 54; *Die Widerlegung des Gazali*, 98. - S. dazu auch: ARISTOTELES, *Physik II*, 200a10-15.

⁶⁴³ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 15 va, 119; *TT 92; The Incoherence of the Incoherence*, 54; *Die Widerlegung des Gazali*, 98.

⁶⁴⁴ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 28.

⁶⁴⁵ Vgl. VAN DEN BERGH, *Notes*, 41^{54/2}.

⁶⁴⁶ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 15 va, 119f; *TT 92; The Incoherence of the Incoherence*, 54; *Die Widerlegung des Gazali*, 99.

⁶⁴⁷ Vgl. VAN DEN BERGH, *Notes*, 42^{54/5}.

⁶⁴⁸ Vgl. *Metaphysik IX*, 1047a10.

⁶⁴⁹ *Destructio destructionum*, fol. 15 va, 120: „Si vero dixeritis quomodo erat impossibile, et factum est possibile? Dicimus non esse falsum esse aliquando impossibile, aliquando vero possibile.“ (Vgl. *TT 93; The Incoherence of the Incoherence*, 54).

andere auch nicht.⁶⁵⁰ Deutlicher ausgedrückt: Wenn es für Gott unmöglich ist, die Welt zu einer bestimmten Zeit zu erschaffen, weil er sie früher hätte erschaffen können, warum sollte es dann nicht auch unmöglich für Gott sein, die Welt mit einer bestimmten Größe zu erschaffen, weil er sie in einer anderen Größe hätte erschaffen können?⁶⁵¹

Averroes' weitere Ausführungen geraten angesichts dieser Argumentation an Grenzen.⁶⁵² Es geht, wie er etwas später schreibt, wieder um die alte Frage, ob die Welt (auch oder nur) zeitlich oder ewig sein kann oder nicht. Kann sie, wenn sie zeitlich ist, ein erster Akt sein oder nicht? Wenn der Intellekt nicht die Kraft hat, sich für eine dieser entgegengesetzten Propositionen zu entscheiden, dann soll er zur Überlieferung zurückgehen, diese Frage dann aber nicht als verstandesgemäße betrachten.⁶⁵³

Trotz dieses Hinweises macht Averroes keinen Hehl aus seiner Auffassung, dass die erste Ursache nicht die beste Handlung weglassen kann und dafür eine niedrigere leistet, weil das eine Unvollkommenheit wäre. Allerdings wäre es die größte Unvollkommenheit, wenn die Handlung des Ewigen als begrenzt und endlich angesehen würde.⁶⁵⁴ Der Akt Gottes, d. h. die Ausübung seiner Ursächlichkeit gegenüber dem Universum, muss darum von unendlicher Dauer sein und das Universum, das Ergebnis dieser Ursächlichkeit ist, muss ewig sein.⁶⁵⁵ Wer meint, vom Ewigen gehe nur ein zeitlicher Akt aus, nimmt damit an, dass der Akt des Ewigen in gewisser Weise erzwungen ist und dass er auf diese Art keine freie Wahl in seinem Handeln hat.⁶⁵⁶ Nach diesem kurzen Abstecher, der den Vergleich von

⁶⁵⁰ *Destructio destructionum*, fol. 15 va, 120: „Et quomodo erit mensura aliqua possibilis, et tamen maior aut minor impossibilis? Si autem hoc non est falsum, similiter et illud non est falsum.” (Vgl. *TT* 93; *The Incoherence of the Incoherence*, 54).

⁶⁵¹ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 28.

⁶⁵² Vgl. *ibd.*

⁶⁵³ *Destructio destructionum*, fol. 15 vb, 121: „Et rediit quaestio utrum sit possibile, ut sit mundus antiquus et aeternus, aut innovatus, aut erit possibile ut sit innovatus et impossibile ut sit antiquus. Si autem fuerit innovatus, utrum sit possibile ut sit actio prima, vel ne. Si autem non erit intellectui possibilitas perveniendi in unum horum oppositorum, tunc revertitur ad auditum. Et non numeratur haec quaestio inter intellectuales.” (Vgl. *TT* 96; *The Incoherence of the Incoherence*, 56; *Die Widerlegung des Gazali*, 101).

⁶⁵⁴ Vgl. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 225; *Destructio destructionum*, fol. 15 vb, 121; *TT* 96; *The Incoherence of the Incoherence*, 56; *Die Widerlegung des Gazali*, 101.

⁶⁵⁵ Vgl. DAVIDSON, *Proofs for Eternity*, 63.

⁶⁵⁶ *Destructio destructionum*, fol. 15 vb, 122: „Qui autem ponit quod ab aeterno non emanat nisi actio nova, iam ponit quod actio eius aliquo modo est violenta, et quod nulla sit ei electio

Raum und Zeit im Hinblick auf die Unendlichkeit der Zeit nicht mehr direkt behandelt, kommt Averroes zum dritten Beweis.

c. Dritter Beweis: Es gibt keine unendliche Zahl von Möglichkeiten für Welten

Hier geht es um die Auffassung der Philosophen, dass die Existenz der Welt vor ihrer Existenz möglich ist, weil sie nicht erst unmöglich sein und dann möglich werden kann.⁶⁵⁷ Dieser Beweis basiert nach van den Bergh auf der Idee, dass das, was möglich ist, irgendwann verwirklicht werden muss und dass daher nichts ewig möglich sein kann; außerdem wird hier vorausgesetzt, dass die Welt nicht hervorgebracht wurde. Die Welt ist nicht ewig, weil sie nicht nicht hat sein können. Weil die Welt jedoch ewig ist, konnte sie nicht nicht sein.⁶⁵⁸ Gemäß Leaman sind diese Erklärungen van den Berghs nicht hilfreich; wenn dies die versteckte Annahme gewesen wäre, wäre sie durch al-Ghazzali wahrscheinlich entdeckt worden. Vielmehr steckt, wie Leaman weiter meint, hinter diesen Gedanken das so genannte „Prinzip der Fülle“,⁶⁵⁹ das davon ausgeht, dass alles, was ewig möglich ist, zu der einen oder anderen Zeit aktualisiert wird.⁶⁶⁰ Sowohl die Auffassung van den Berghs als auch die diesbezügliche Kritik Leamans sind Hypothesen, die sich jeweils nicht eindeutig nachweisen lassen. Hingegen wird das von Leaman vorgebrachte „Prinzip der Fülle“ von van den Bergh zwar nicht namentlich genannt, aber es ist auch bei ihm ansatzweise vorhanden, wenn er schreibt, dass der Beweis der Philosophen auf der

in actione sua illo modo.” (Vgl. *TT* 97; *The Incoherence of the Incoherence*, 56; *Die Widerlegung des Gazali*, 102).

⁶⁵⁷ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 15 vb, 122; *TT* 97; *The Incoherence of the Incoherence*, 57; *Die Widerlegung des Gazali*, 102f.

⁶⁵⁸ Vgl. VAN DEN BERGH, *Notes*, 43^{57/1}. – Es handelt sich hier, wie van den Bergh zu Recht schreibt, um eine *petitio principii*. Würde man nämlich statt des Wortes „Welt“ den Begriff „Sokrates“ einsetzen, so würde dies nicht die ewige Existenz des Sokrates beweisen. Diese *petitio principii* ist auch bei Aristoteles zu finden. (Vgl. *De caelo* I, cc. 10-12).

⁶⁵⁹ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 29; Jaako HINTIKKA, *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford 1973, ch. 5.

⁶⁶⁰ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 30. – Leaman zitiert zum „Prinzip der Fülle“ wiederholt ARISTOTELES, *Metaphysik* IX, 1047b3, wonach nicht gesagt werden kann, „das und das sei zwar möglich, aber es werde nicht eintreten“. (Übers. BONITZ, 185; vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 32 u. 39).

Idee basiert, dass das, was möglich ist, irgendwann verwirklicht werden muss und dass daher nichts ewig möglich sein kann (s. o.).

Averroes sagt dazu: Wer vor der Existenz der Welt eine einzige Möglichkeit annimmt, die nicht zu Ende geht, muss lehren, dass die Welt ewig ist. Wer hingegen, wie al-Ghazzali, annimmt, dass es vor der Welt eine unendliche Zahl von Möglichkeiten für Welten gegeben hat, muss zugeben, dass es vor dieser Welt unendlich viele Welten gegeben hat. Es würde sich damit wie bei den menschlichen Individuen verhalten,⁶⁶¹ die nach Averroes mit ihren Vorfahren und Nachkommen eine unendliche Kette bilden.⁶⁶² Ginge hingegen die Fähigkeit Gottes, vor dieser Welt ständig neue Welten zu erschaffen, nicht bis ins Unendliche, so gelangte man zu einer Welt, vor der keine andere mehr hätte erschaffen werden können. Jedoch nehmen die Theologen dies weder an, noch nutzen sie es zum Nachweis für die Erschaffung der Welt.⁶⁶³

Aus der Annahme einer unendlichen Zahl von Welten vor dieser Welt würde nach Averroes folgen, dass die Welt die Natur einer individuellen Person hat. Beide würden auf dieselbe Weise durch ein erstes Prinzip entstehen, dessen Bewegung ohne Anfang und ewig ist. Die Kette käme notwendigerweise bei einer einzelnen ewigen Welt zu einem Abschluss oder sie verlief ins Unendliche. Weil es nötig ist, jenen Prozess zu beenden, ist es nach Averroes besser, ihn mit dieser Welt abzutrennen, d. h. sie als numerisch eine und als ewig anzunehmen.⁶⁶⁴

⁶⁶¹ *Destructio destructionum*, fol. 16 ra, 123: „Qui autem ponit quod ante mundum fuerat possibilitas una numero, quae non defecit, necesse est ei dicere ut sit mundus aeternus. Qui vero ponit quod ante mundum fuerant possibilitates in aeternum, non finitae numero, ut posuit Algazel in responsione, sequitur ei ut ante hunc mundum sit mundus, et ante mundum secundum mundus tertius, et procedit in infinitum. Sicut est in individuis hominum“. (Vgl. *TT* 98f; *The Incoherence of the Incoherence*, 58; *Die Widerlegung des Gazali*, 103).

⁶⁶² Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 18; und oben Kap. B.VII.2.a.γ.

⁶⁶³ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 16 ra, 124; *TT* 99; *The Incoherence of the Incoherence*, 58; *Die Widerlegung des Gazali*, 103.

⁶⁶⁴ *Destructio destructionum*, fol. 16 ra, 124: „Et cum de necessitate abscinditur processus, igitur abscissio eius in hoc mundo est dignior, scilicet ponendo eum unum numero, et aeternum.“ (Vgl. *TT* 100; *The Incoherence of the Incoherence*, 58; *Die Widerlegung des Gazali*, 104).

d. Vierter Beweis: Zum Vollzug von Änderung im Universum erfordern Möglichkeit und Unmöglichkeit ein Substrat (Materie)

Nach al-Ghazzali besteht dieser Beweis darin, dass die Philosophen meinen, allem was werde, gehe die Materie voraus. Alles, was werde, könne nämlich nicht materielos sein.⁶⁶⁵ Die Materie ist hier, so Averroes in seiner Zusammenfassung, als Träger der Möglichkeit, für das Mögliche aufnahmefähig. Sie kann, insofern sie Materie ist, nicht werden. Wäre dies der Fall, so benötigte sie eine andere Materie, was letztlich bis ins Unendliche ginge. Materie wird aber nur insofern, als sie mit Form zusammengesetzt wird. Alles Entstehende wird aus einem anderen. Jedoch kann dies unmöglich in einem infiniten Regress direkt zu einer endlosen Materie führen.⁶⁶⁶ Weil es kein aktuell Unendliches gibt,⁶⁶⁷ muss ein ewiger Bewegter angenommen werden. Die Formen müssen sich in einem unentstandenen und unvergänglichen Substrat (=Materie) austauschen. Ihre Aufeinanderfolge muss ewig und in einer Kreisbewegung sein.⁶⁶⁸

Während also die Welt als Ganze unverursacht und unvergänglich ist, ändern sich ihre Teile fortwährend. Änderung kann sich nur vollziehen, wenn Materie verschiedene Formen erlangt und so neue Dinge zur Folge hat. Materie muss schon immer existiert haben, weil sie das notwendige Substrat jeder Änderung ist. Sie ist selbst notwendig⁶⁶⁹ und kann nicht aufgrund der Verursachung durch eine andere Materie in Existenz kommen, weil dies zu einem unendlichen Rückgang führte.

Al-Ghazzali ist mit dieser Auffassung nicht einverstanden, weil damit jene erste Änderung ausgeschlossen wird, die er Gott bei der Erschaffung der Welt zuspricht. Er befürchtet, dass die Sicht der Philosophen eine *creatio ex nihilo* ausschließen könnte. Er meint deshalb: Wenn wir denken können, dass Wandel ohne Materie

⁶⁶⁵ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 16 ra, 124; *TT* 100; *The Incoherence of the Incoherence*, 58; *Die Widerlegung des Gazali*, 104. - S. dazu z. B. ARISTOTELES, *Metaphysik* VII, 1032a20 (Übers. BONITZ, 143): „Alles aber, was wird, sei es durch Natur, sei es durch Kunst, hat einen Stoff“.

⁶⁶⁶ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 16 rb, 125; *TT* 101; *The Incoherence of the Incoherence*, 58f; *Die Widerlegung des Gazali*, 104f.

⁶⁶⁷ S. oben Kap. B.VII.2.a.γ.

⁶⁶⁸ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 16 rb, 125; *TT* 102; *The Incoherence of the Incoherence*, 60; *Die Widerlegung des Gazali*, 105.

⁶⁶⁹ In sich selbst ist sie jedoch nicht notwendig; dies ist göttliches Prärogativ. (Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 36).

stattfindet, müsste diese Möglichkeit auch für Gott gelten.⁶⁷⁰ Benötigte Möglichkeit ein Existierendes, auf das es bezogen werden könnte und von dem gesagt werden könnte, dass es dessen Möglichkeit ist, dann benötigte auch Unmöglichkeit ein Existierendes, damit gesagt werden könnte, dass es dessen Unmöglichkeit ist. Unmöglichkeit hat jedoch keine wirkliche Existenz und es gibt keine Materie, in der sie sich ereignet und auf die sie bezogen werden könnte.⁶⁷¹

Averroes' Entgegnung lehnt sich an Aristoteles an. Danach erfordert Möglichkeit eine existierende Materie. Alles wahre Erkannte braucht ein Seiendes außerhalb der Seele, denn Wahrheit besteht in der Übereinstimmung dessen, was in der Seele und außerhalb der Seele ist.⁶⁷² Al-Ghazzalis Beweis, dass das Mögliche nicht von einem Existierenden abhängt, weil das Unmögliche nicht von einem Existierenden abhängt, ist nach Averroes sophistisch.⁶⁷³ Er nimmt gegen al-Ghazzali an, dass Unmöglichkeit ein Substrat erfordert. So ist etwa die Existenz eines leeren Raums aufgrund der Unmöglichkeit unkörperlicher Dimensionen unmöglich. Auch die Gleichwertigkeit von eins und zwei ist unmöglich, weil sie nicht wirklich existieren kann. Wenn solche Unmöglichkeiten nicht existieren können, stellt sich die Frage, warum sie dann ein Substrat erfordern. Wahrscheinlich liegt einer der Gründe dafür, dass sie nicht existieren können, in der Nichtverfügbarkeit eines Substrates für sie.⁶⁷⁴

Nach einem weiteren von al-Ghazzali angeführten Argument bestimmt der Intellekt, dass schwarz und weiß möglich sind, bevor sie existieren.⁶⁷⁵ Würde diese

⁶⁷⁰ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 37. - S. dazu auch: *Destructio destructionum*, fol. 16 rb, 125: „Dubitatio est ut dicatur, possibilitas quam ponunt, revertitur ad iudicium intellectus, et omne quod intellectus considerat esse eius, et non prohibetur ei id considerare, appellamus possibile. Si autem prohibetur, appellamus falsum et inconueniens. Si vero non poterimus considerare privationem eius, id appellamus necessarium. Haec autem sunt iudicia intellectualia, non indigentia quidem aliquo, adeo quod perveniat ei denominatio.” (Vgl. *TT* 102; *The Incoherence of the Incoherence*, 60; *Die Widerlegung des Gazali*, 105).

⁶⁷¹ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 16 rb, 125; *TT* 102f; *The Incoherence of the Incoherence*, 60; *Die Widerlegung des Gazali*, 105.

⁶⁷² *Destructio destructionum*, fol. 16 rb, 126: „Quod autem possibilitas determinet materiam existentem, hoc patet. Quoniam alia intellecta vera non evadunt quin determinent aliquod ens extra animam, postquam verum, ut dictum est in definitione eius est ut reperiatur in anima, sicut reperiatur extra animam.” (Vgl. *TT* 103; *The Incoherence of the Incoherence*, 60; *Die Widerlegung des Gazali*, 105). - S. dazu auch: VAN DEN BERGH, *Notes*, 45f^{60/3}, unter Verweis auf: ARISTOTELES, *De interpretatione* IX, 19a33; *Metaphysik* IV, 1011b26 u. IX, 1051b1; *De anima* III, 432a11.

⁶⁷³ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 16 rb, 126; *TT* 103; *The Incoherence of the Incoherence*, 60; *Die Widerlegung des Gazali*, 105.

⁶⁷⁴ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 38.

⁶⁷⁵ *Destructio destructionum*, fol. 16 va, 126: „Et secunda est, quoniam nigredo et albedo,

Möglichkeit auf den Körper bezogen, dem sie innewohnen, dann wäre weiß nicht durch sich selbst möglich und die Möglichkeit würde sich nur auf den Körper beziehen. Jedoch muss das Urteil über schwarz (oder weiß) in sich selbst möglich sein. Darum muss der Intellekt, um zu entscheiden, ob etwas möglich ist, nicht von einem existierenden Ding ausgehen, auf das diese Möglichkeit bezogen werden kann.⁶⁷⁶ Wir können nach al-Ghazzali weiß und schwarz denken, ohne notwendigerweise an weiße und schwarze Dinge zu denken. Wenn es, wie hier angenommen, möglich ist, sich eine Farbe vorzustellen, ohne sich gleichzeitig ein farbiges Ding vorzustellen, dann gibt es keine wesenhafte Verbindung zwischen den Eigenschaften und ihren materiellen Substraten.⁶⁷⁷

Nach Averroes handelt es sich hier um einen Trugschluss. Man kann das Mögliche vom Aufnehmenden und vom Aufgenommenen aussagen. Wird es vom aufnehmenden Subjekt (Substrat) ausgesagt, so steht ihm das Unmögliche gegenüber; wird es vom Aufgenommenen ausgesagt, so steht ihm das Notwendige gegenüber. Das Mögliche, dem das Unmögliche gegenübersteht, geht nicht als solches von der Möglichkeit in den Akt über, weil es im Fall des Aktuellwerdens die Möglichkeit verliert. Es wird nur insofern von der Möglichkeit bezeichnet, als es in Potenz ist. Der Träger dieser Möglichkeit ist das Substrat, das sich von der potentiellen Existenz in die aktuelle Existenz wandelt.⁶⁷⁸ Nach dem Denken des Averroes kann also die Nicht-Existenz einer Farbe nicht zur Existenz der Farbe werden, ohne Materie zu passieren. Sollte irgendein Zustand der Dinge möglich sein, so kann er von seinem Gegenteil in die Existenz kommen. Außerdem muss eine materielle Ursache verfügbar sein, um seinen Übergang von einem Zustand zum anderen erklären zu können.

determinat intellectus in eis ante esse earum quod sint possibles.” (Vgl. *TT* 104; *The Incoherence of the Incoherence*, 61).

⁶⁷⁶ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 16 va, 126; *TT* 104; *The Incoherence of the Incoherence*, 61; *Die Widerlegung des Gazali*, 106.

⁶⁷⁷ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 38.

⁶⁷⁸ *Destructio destructionum*, fol. 16 va, 127: „Haec est fallacia. Nam possibile dicitur de recipiente et recepto; id autem quod dicitur de subiecto recipiente, opponitur ei impossibile; id vero, quod dicitur de recepto, opponitur ei necessarium. Quod autem denominatur a possibilitate cui opponitur impossibile, non est id quod exit in actum a possibilitate, ex eo quod exit in actum, quoniam, cum exierit, aufertur ex eo possibilitas. Denominatur tamen a possibilitate, ex eo quod est in potentia. Et subiectum huius possibilitatis est subiectum quod permutatur ab esse in potentia ad esse in actum.” (Vgl. *TT* 104f; *The Incoherence of the Incoherence*, 61; *Die Widerlegung des Gazali*, 106f).

Al-Ghazzali seinerseits möchte deutlich machen, dass wir Sachen als möglich denken können, ohne dass diese wirklich sind. Von dieser Auffassung, die Averroes teilt,⁶⁷⁹ leitet al-Ghazzali die Behauptung ab, dass wir uns Dinge, unabhängig von deren realer Instantiation, erdenken können. In jenem Fall aber hängt die Vorstellung der Möglichkeit nicht von der Vorstellung der Existenz oder der Aktualität von Materie als einem Substrat ab oder setzt sie voraus.⁶⁸⁰

Um seine These zu untermauern, zitiert al-Ghazzali die Lehre der Philosophen zur Entstehung der menschlichen Seelen und bezieht sich dabei besonders auf Avicenna. Danach sind die Seelen, ohne Materie oder Wesen zu haben, zeitlich entstanden. Sie sind Substanzen, die durch sich selbst bestehen, ohne im Körper oder in der Materie zu sein oder mit Materie verknüpft zu sein. Sie hatten die Möglichkeit vor ihrem Anfang. Jedoch haben sie weder Materie noch Wesen. Demnach müsste es ein zeitliches Werden ohne Materie geben können. Die Philosophen widersprechen also sich selbst.⁶⁸¹

Averroes verteidigt die Mehrzahl der Philosophen. Er schreibt, dass er keinen von Ihnen kennt, der meint, die Seele habe wahrhaft einen Anfang und bleibe dennoch (ewig) bestehen - außer Avicenna⁶⁸². Die Philosophen lehren nach Averroes vielmehr, dass das Neuwerden der Seelen relativ ist. Damit ist deren Verbindung mit den körperlichen Möglichkeiten gemeint. Jene verhalten sich wie Möglichkeiten, die für ihre Verbindung mit den Sonnenstrahlen in Spiegeln existieren. Diese von den Philosophen angeführte Möglichkeit ist von einer anderen Natur als die der entstehenden und vergehenden Formen.⁶⁸³ Nach Averroes legt der Begriff der Möglichkeit Zustände der Dinge fest, die potentiell real oder aktuell sind. Sein

⁶⁷⁹ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 38, unter Verweis auf: TT 106.

⁶⁸⁰ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 38.

⁶⁸¹ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 16 vb, 128; TT 107; *The Incoherence of the Incoherence*, 62f; *Die Widerlegung des Gazali*, 109.

⁶⁸² Gemäß Avicenna ist die Seele eine immaterielle, unsterbliche Substanz. Ihre Existenz und Individualisierung beginnt mit ihrem Eintritt in den Körper. Nach dem Tod behält sie ihre irdisch bestimmte Individualität und kehrt in ihre himmlische Heimat zurück. (Vgl. MARMURA, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, 361f; VAN DEN BERGH, *Notes*, 13^{14/6}f. Letztgenannter verweist auf: IBN SINA [Avicenna], *Kitab al-Najat*, 300ff).

⁶⁸³ *Destructio destructionum*, fol. 16 vb, 128: „Nunquam vidi sapientis esse dictum, quod anima fuerit innovata innovatione vera, et postea quod sit remanens, nisi id quod recitavit Avicenna. Omnes tamen confitentur quod innovatio eius sit relativa, et est perventio eius ad possibilitates corporales, recipientes quidem hanc continuationem, sicut possibilitates, quae sunt in speculis ad copulationem radii Solis cum eis. Et haec possibilitas apud eos non est de natura possibilitatis formarum generatarum et corruptarum”. (Vgl. TT 107; *The Incoherence of the Incoherence*, 63; *Die Widerlegung des Gazali*, 109).

Denken orientiert sich an Aristoteles, bei dem es heißt:⁶⁸⁴ „Wenn aber ... möglich etwas insofern ist, als ihm (die Wirklichkeit) folgt, so kann es offenbar nicht wahr sein, wenn man sagt, das und das sei zwar möglich, aber es werde nicht eintreten, da auf diese Weise die Bedeutung von unmöglich uns ganz entginge.“⁶⁸⁵

Es ist folglich nur dann sinnvoll, über mögliche Zustände der Dinge zu sprechen, wenn man sie in Bezug auf ihre mögliche Transformation in reale Zustände denken kann.⁶⁸⁶

Al-Ghazzali hingegen meint, dass es richtig ist, Möglichkeit, Notwendigkeit und Unmöglichkeit auf verstandesmäßige Urteile zu beschränken. Es kann nach ihm zwar nicht gesagt werden, dass die allgemeinen Urteile, die gemäß den Philosophen im Intellekt sind, keine Objekte haben. Dennoch haben all diese Objekte keine wirkliche Existenz in der äußeren Welt. Dies kann auch auf die Möglichkeit übertragen werden. Sie ist eine Form, die in den Gedanken existiert und nicht in der äußeren Welt.⁶⁸⁷

Nach Averroes ist Möglichkeit demgegenüber ein Allgemeinbegriff, der - wie die anderen Universalien auch - reale Einzeldinge außerhalb der Seele hat.⁶⁸⁸

Abstrahiert der Intellekt die in den Einzeldingen enthaltenen Naturen von ihrer Materie und macht diese Inhalte so zu allgemeinen, dann kann er auf reale Weise darüber urteilen und er vermischt die Naturen nicht.⁶⁸⁹

Wenn die Philosophen lehren, dass die Universalien nicht in der äußeren Welt existieren, sondern nur im Intellekt, so bedeutet dies, dass sie aktuell im Intellekt existieren und nicht in der äußeren Welt. Es heißt aber nicht, dass sie auf keine Weise in der äußeren Welt existieren, sondern vielmehr, dass sie dort potentiell (nicht aktuell) existieren.⁶⁹⁰

⁶⁸⁴ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 39.

⁶⁸⁵ *Metaphysik IX*, 1047b2-6 (Übers. BONITZ, 185).

⁶⁸⁶ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 39.

⁶⁸⁷ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 17 ra, 130; *TT* 109ff; *The Incoherence of the Incoherence*, 64f; *Die Widerlegung des Gazali*, 110.

⁶⁸⁸ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 17 ra, 130; *TT* 110; *The Incoherence of the Incoherence*, 65; *Die Widerlegung des Gazali*, 110.

⁶⁸⁹ *Destructio destructionum*, fol. 17 ra, 130f: „Cum autem (intellectus) abstraxerit naturas quae sunt in particularibus a materiis, et posuerit eas universales, bene potest de eis iudicare iudicio vero, et quod non misceantur ei naturae. Et possibilitas est una harum naturarum.“ (Vgl. *TT* 111; *The Incoherence of the Incoherence*, 65; *Die Widerlegung des Gazali*, 111).

⁶⁹⁰ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 17 ra, 131; *TT* 111; *The Incoherence of the Incoherence*, 65; *Die Widerlegung des Gazali*, 111.

Mit den potentiell in den Dingen existenten Allgemeinbegriffen, die Averroes gegen al-Ghazzali verteidigt, wird ein Schwachpunkt des aristotelischen Systems angesprochen.⁶⁹¹ Simon van den Bergh⁶⁹² sieht hier eine der kleinen Ironien der Philosophiegeschichte, weil die Philosophie des Aristoteles einerseits auf dem Konzept der Potentialität basiert. Andererseits wird dieses Konzept durch ein Gesetz ausgeschlossen, das Aristoteles selbst als erster zum Ausdruck brachte. Er war der erste, der als oberstes Gesetz des Denkens festlegte, dass es kein Intermediäres zwischen Nicht-Seiendem und Seiendem gibt. Jedoch ist das Potentielle, also das objektiv Mögliche, ein derartiges Intermediäres. Es ist etwas, das ist und dennoch noch nicht ist. Die Möglichkeiten alles Gewesenen und alles Zukünftigen liegen nach dem Verständnis des Aristoteles in der Materie beschlossen. Diese Auffassung verhindert aber nach al-Ghazzali das Auftreten und die Entwicklung von Neuem beim Werden der Welt. Averroes versucht hingegen den Standpunkt des Aristoteles zu verteidigen,

„wobei er nach Salomon Munk wieder einen entscheidenden Schritt über Aristoteles hinausst: ‘La matière, qui est éternelle, est caractérisée par Ibn Roschd avec plus de précision encore qu’elle ne l’a été par Aristote; elle est non seulement la faculté de tout devenir par la forme qui vient du dehors, mais la forme elle-même est virtuellement dans la matière, et le premier moteur l’en fait sortir et se manifester; car, si elle était produite seulement par la cause première, et sans qu’elle existât déjà en germe dans la matière, ce serait là une création *ex nihilo*, qu’Ibn Roschd n’admet pas plus qu’Aristote.’”⁶⁹³

Der hier beschriebene Materiebegriff leitet sich wohl von Themistius und durch ihn aus Quellen der Stoa ab – wie bereits bei den Ausführungen zum *großen Kommentar zur „Metaphysik“* ersichtlich wurde.⁶⁹⁴

Der Materiebegriff der philosophischen Tradition führt schließlich zum Vorwurf al-Ghazzalis, dass nach den Philosophen das Unmögliche eine Materie voraussetze und nur in Relation zu dieser verstehbar sei. Dies ist aber, so al-Ghazzali, nicht bei jedem Unmöglichem der Fall. So ist es etwa unmöglich, dass Gott einen zweiten Gott (als Rivalen) haben könnte; trotzdem gibt keine Materie, auf die diese Unmöglichkeit bezogen werden könnte.⁶⁹⁵

⁶⁹¹ BEHLER (*Die Ewigkeit der Welt*, 221) spricht von einer „Wunde“.

⁶⁹² Vgl. zu den folgenden Ausführungen: VAN DEN BERGH, *Introduction*, XXIf.

⁶⁹³ BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 222, unter Verweis auf (222¹): Salomon MUNK, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, Paris 1859, 196ff.

⁶⁹⁴ Vgl. oben Kap. B.IV.2d; BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 222.

⁶⁹⁵ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 17 rb, 132; TT 112f; *The Incoherence of the*

Averroes betont dagegen, dass Verstandesurteile nur Wert haben, was die Dinge außerhalb der Seele angeht. Wenn in der Außenwelt kein Unmögliches und Mögliches bestände, dann entspräche das Urteil des Intellekts über jene Begriffe keinem Urteil. Es gäbe keinen Unterschied zwischen Vernunft und Einbildung. Dass Gott einen zweiten Gott (als Rivalen) haben sollte, ist gemäß Averroes in der Realität so unmöglich wie Gottes Existenz in der Realität nötig ist.⁶⁹⁶

Nach dem o. a. Zitat Salomon Munks scheint Averroes eine *creatio ex nihilo* abzulehnen. Dabei stellt sich die Frage, wie er mit dieser Problematik im Einzelnen umgeht. Die damit zusammenhängenden, zum Teil widersprüchlichen Aussagen zur Erschaffung aus dem Nichts sollen Thema des folgenden Kapitels sein.

3. *Creatio ex nihilo* in einer „ewigen Schöpfung“?

Nach Averroes sind die Welt als Ganze und die äußeren Sphären ewig und zeitlich entstanden. Sie sind ewig, weil ihr Sein und ihre Aktivität weder einen ersten Anfang noch ein letztes Ende haben. Sie sind zeitlich entstanden, weil sie einem ständigen und fortwährenden Wandel unterliegen.⁶⁹⁷ Averroes stellt den Vergleich mit einem Haus an, das einen Baumeister benötigt, um es fertig herzustellen. Hier scheint Schöpfung ein Zusammenfügen, Bauen von notwendig existierenden Elementen zu sein.⁶⁹⁸ Nach philosophischer Auffassung ist Gott der Verleiher der Einheit, durch die die Welt vereint ist. Er sorgt für die Existenz der Teile, durch die die Zusammensetzung geschieht. Darin besteht die Beziehung des Ersten Prinzips zur ganzen Welt. Die Auffassung, dieser Akt beinhalte einen Wandel, ist nach Averroes

Incoherence, 66; *Die Widerlegung des Gazali*, 112.

⁶⁹⁶ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 17 rb, 132; *TT* 113; *The Incoherence of the Incoherence*, 67; *Die Widerlegung des Gazali*, 112.

⁶⁹⁷ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 44f. - S. dazu auch: *Destructio destructionum* fol. 22 rb, 169: „et coelum, et quod est sub eo, sunt huius generis, ex entibus quorum esse est in motu. Et, cum sic fuerit, ergo est in innovatione continua, quae non defecit nec deficit. Et secundum hoc, quemadmodum ens aeternum est verius in esse, quam non aeternum, sic etiam id, cuius innovatio est aeterna, dignius est nomine innovati, quam id cuius innovatio in aliqua hora. Et, nisi esset mundus huiusmodi, scilicet quod substantia eius est in motu, non indigeret mundus post esse suum creatore glorioso sicut non indiget domus esse aedificatoris post complementum et separationem eius ab ea”. (Vgl. *TT* 167f; *The Incoherence of the Incoherence*, 100; *Die Widerlegung des Gazali*, 151).

⁶⁹⁸ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 22 rb, 169; *TT* 168; *The Incoherence of the Incoherence*, 100; *Die Widerlegung des Gazali*, 151f.

richtig, weil es sich um Bewegung handelt und weil die ihr zugesprochene Ewigkeit nur bedeutet, dass sie weder einen ersten noch einen letzten Zeitpunkt hat. In Bezug auf die Welt ist gemäß Averroes „die Bezeichnung der fortwährenden Hervorbringung von Neuem wahrer ... als die Bezeichnung der Ewigkeit“.⁶⁹⁹ Richtigerweise meint darum Liz Sonneborn, dass Averroes Aristoteles dahingehend interpretiert, dass die Welt weder ewig ist, noch in der Zeit hervorgebracht wurde, sondern dass sie von Ewigkeit hervorgebracht wurde.⁷⁰⁰

Jedoch muss die Hervorbringung der Welt nach Averroes differenziert betrachtet werden. Die Himmel etwa kommen nicht auf dieselbe Weise ins Sein wie die sublunare existierenden Dinge. So mussten die Philosophen zur Erklärung der Entstehung der Lebewesen ein Prinzip annehmen, das die Seele und die Form verleiht. Galen hatte Zweifel, ob es sich dabei um Gott oder um ein anderes Prinzip handelt. Dieses Prinzip ist in den Tieren und Pflanzen, die sich durch Erzeugung vermehren und noch mehr in jenen, bei denen eine äquivalente Erzeugung⁷⁰¹ stattfindet. Die Himmelskörper wiederum sind die Prinzipien der sich ändernden, wahrnehmbaren Körper und Arten in der sublunaren Welt. Jedoch erkannten die Philosophen, dass die Himmelskörper nicht dem Werden und Vergehen unterworfen sind, wie die vergänglichen Dinge in der sublunaren Welt.⁷⁰² Die Himmel können nicht hervorgebracht sein, weil es dann eine unendliche Zahl von Himmeln gäbe, die hervorgebracht werden müssten; diese hinwieder brächten andere Himmel hervor usw. All diese Beschreibungen sind ihrer Sprache nach charakteristisch für das koranische Verständnis der Erschaffung der Welt. Sie sind als Akt zu verstehen, der aus dem Nichts vollzogen wird.⁷⁰³ So argumentieren zumindest jene, die die Auslegung einer *creatio ex nihilo* durch Averroes befürworten.⁷⁰⁴ Diese soll nun

⁶⁹⁹ *Destructio destructionum*, fol. 22 vb, 172: „nomen innovationis continua est verius ... quam nomen aeternitatis.“ (Vgl. *TT* 172; *The Incoherence of the Incoherence*, 103f; *Die Widerlegung des Gazali*, 154f).

⁷⁰⁰ Vgl. Liz SONNEBORN, *Averroes (Ibn Rushd). Muslim Scholar, Philosopher, and Physician of the Twelfth Century*, New York 2006, 61.

⁷⁰¹ Es geht hier um die Auffassung, dass Tiere auch aus Fäulnis entstehen können. (Vgl. VAN DEN BERGH, *Notes*, 84^{127/7}; DERS., *Erläuterungen*, 185^{44/2}; *Epit. der Met.*, arab. 26/ deutsche Übersetzung 44).

⁷⁰² Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 26 rb-va, 196f; *TT* 212f; *The Incoherence of the Incoherence*, 127; *Die Widerlegung des Gazali*, 173f.

⁷⁰³ Vgl. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 216, unter Verweis auf (304²²): *TT* 162, 165, 168, 171f u. 213.

⁷⁰⁴ Vgl. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 216.

folgend an Hand der Funktion der Agenzien im Allgemeinen und der Funktion Gottes im Besonderen untersucht werden.

Averroes schreibt, dass das Agens das ist, welches ein anderes Ding von der Potenz zum Akt und vom Nicht-Sein (*privatione/ al-'adam*) zum Sein (*esse/ al-wujud*) überführt.⁷⁰⁵ Diese Aktualisierung geschieht manchmal aufgrund von Überlegung und Wahl, manchmal von Natur aus. Die Philosophen nennen eine Person, die einen Schatten wirft, nicht Agens – außer in einem metaphorischen Sinne. Der Schatten kann nämlich nicht von der Person getrennt werden, wohingegen das Agens von seinem Objekt getrennt werden kann. Die Philosophen nehmen an, dass Gott von der Welt getrennt ist und dass er nicht zur Art der natürlichen Ursachen gehört.⁷⁰⁶ Er ist kein Agens nach Art eines sichtbaren, wählenden oder nicht wählenden Agens. Gott ist eher das Agens dieser Ursachen. Er überführt das Universum vom Nichtsein zum Sein und erhält es auf eine vollkommeneren und erhabeneren Art als irgend eines der sichtbaren Agenzien.⁷⁰⁷ Zu Recht meint Majid Fakhry,⁷⁰⁸ dass es Schwierigkeiten gibt, diese Auffassung mit der ebenfalls von Averroes vertretenen Ansicht der Schöpfung als „Zusammensetzung“ (*compositio/ tarkib*) zu vereinbaren.⁷⁰⁹ Sie steht auch nicht im Einklang mit Averroes' Beschreibung der Schöpfung als Prozess des Hervorbringens des Aktes aus der Potenz⁷¹⁰ und mit der These, dass Dinge, deren Existenz durch Verbindung von Teilen bewirkt wurde (wie Materie und Form), ihre Existenz als Folge ihrer Verbindung erhalten.⁷¹¹ Die Schwierigkeiten werden nicht

⁷⁰⁵ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 20 vb, 158; *TT* 150; *The Incoherence of the Incoherence*, 89; *Die Widerlegung des Gazali*, 139.

⁷⁰⁶ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 20 vb, 158; *TT* 150f; *The Incoherence of the Incoherence*, 90; *Die Widerlegung des Gazali*, 139f.

⁷⁰⁷ *Destructio destructionum*, fol. 20 vb, 158: „Nec etiam est agens dispositione agentis, quod nobis apparet, nec habens electionem, nec non habens electionem sed est agens harum causarum, extrahens totum ex privatione ad esse, et id conservat modo perfectiori et excelsiori, quam est in actionibus nobis apparentibus.“ (Vgl. *TT* 151; *The Incoherence of the Incoherence*, 90; *Die Widerlegung des Gazali*, 140).

⁷⁰⁸ Vgl. dazu und zum Folgenden: Majid FAKHRY, *Islamic occasionalism and its Critique bei Averroes and Aquinas*, London 1958, 129²⁷.

⁷⁰⁹ *Destructio destructionum*, fols. 20 vb - 21 ra, 159: „Si ... primum fuerit causa compositionis partium mundi, quorum esse est in compositione, est causa esse eorum.“ (Vgl. *TT* 152; *The Incoherence of the Incoherence*, 90f; *Die Widerlegung des Gazali*, 141). - Zu Beginn dieses Kapitels wurde jene Ansicht bereits genannt (s. o.).

⁷¹⁰ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 20 vb, 158; *TT* 149/150; *The Incoherence of the Incoherence*, 88f; *Die Widerlegung des Gazali*, 139.

⁷¹¹ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 23 va, 177; *TT* 180; *The Incoherence of the Incoherence*, 108; *Die Widerlegung des Gazali*, 159.

weniger, wenn Averroes zudem sagt, Gott mache, was er will, aus dem Nichts.⁷¹² Wie ist die Ansicht einer *creatio ex nihilo* angesichts der diversen Widersprüchlichkeiten zu verstehen?

Nach van den Bergh handelt es sich bei Averroes' Lehre um keine orthodoxe Ansicht einer zeitlichen Schöpfung aus dem Nichts, sondern um die der „ewigen Schöpfung“.⁷¹³ Diese Ausdrucksweise ist insofern widersprüchlich, als sie zur Schlussfolgerung führt, dass der Schöpfung das Nichts vorausging. Das aber wird verneint. Möglicherweise bestehen im Denkansatz des Averroes Verbindungen zu Aristoteles' *De philosophia*:

„The passages of *De philosophia* quoted by Cicero (fr. 12, 22)⁷¹⁴ show that Aristotle regarded the world as an eternal, divine work (*opus*); we find in *De philosophia* the proof for the existence of God, based on the degrees of being (fr. 16, from Simplicius, *De caelo* i.9, p.288.28 Heiberg; this proof is developed by Cleanthes - see Sext. *Emp. Adv. phys.* i. 88-93 - and is one of the proofs of Thomas Aquinas); the stars are regarded in this dialogue as having voluntary movements (fr. 24 from Cicero, *De nat. deor.* ii. 16.44) and, according to a passage in Ps.-Philo, *De aetern. mundi* (fr. 18), Aristotle accused in it those who did not recognize the eternity of the world as guilty of a terrible atheism, ... since they compared the transitory works of man ... with such great visible gods, like the sun, the moon, and all the other divine stars.”⁷¹⁵

Diese Quellenangaben können mögliche Belege für die Herkunft der Theorie des Averroes sein. Weitere Differenzierungen werden von Roger Arnaldez vorgebracht. Er versucht zu erklären, inwiefern das Denken des Averroes trotzdem eine *creatio ex nihilo* zulässt. Die Welt ist danach durch die Wirkung des schöpferischen Aktes an Gott gebunden.⁷¹⁶ Jedes Wesen hat seinen an ihn im Dasein gebundenen Akt.⁷¹⁷ Wenn das Agens ewig ist, ist es auch der Akt. Gott erschafft ewig. Die Welt ist durch einen Akt an Gott gebunden, der sie zum Geschöpf Gottes macht und ontologisch von dessen Transzendenz trennt. Zu differenzieren ist dabei die Erschaffung der

⁷¹² *Destructio destructionum*, fol. 20 vb, 159: „Cum vult potest, et cum potest vigoratur, et omnia in ultimitate sapientiae, adeo quod reperietur actio eius, quod voluerit, ut voluerit ex nihilo. Et absit ab hac diminutione reperta apud nos.” (Vgl. *TT* 152; *The Incoherence of the Incoherence*, 90; *Die Widerlegung des Gazali*, 140f).

⁷¹³ Vgl. VAN DEN BERGH, *Notes*, 65^{90/4}.

⁷¹⁴ Van den Bergh beruft sich hier und nachfolgend jeweils auf Fragmente aus: ROSE, *Arist. fr.*

⁷¹⁵ VAN DEN BERGH, *Notes*, 65^{90/4}. - Zur Auffassung des Aristoteles vgl. auch oben Kap. A.

⁷¹⁶ Vgl. dazu und zum Folgenden: ARNALDEZ, *La pensée religieuse d'Averroès: I. La doctrine de la création dans le Tahāfut*, 109f.

⁷¹⁷ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 18 rb, 139f; *TT* 124; *The Incoherence of the Incoherence*, 72f; *Die Widerlegung des Gazali*, 120f.

Welt, die mit der Zeit ist, und die Erschaffung der Wesen auf ihr, die in der Zeit sind. Bei der Erschaffung der Wesen gibt es wiederum zwei Schöpfungsarten:

- I. Schöpfung ist zunächst die von Gott erschaffene metaphysische Zusammensetzung von Materie und Form, die den von ihm Zusammengesetzten das Dasein gibt.
- II. Schöpfung im weiteren Sinn geschieht durch erschaffene Agenzien. Diese aktualisieren das, was in Potenz ist.

Zweitgenannte Schöpfungsart kann als *creatio ex nihilo* bezeichnet werden. Averroes macht darüber hinaus klar, dass Agenzien nicht nur Dinge vom potenziellen zum aktuellen Sein bringen können, sondern auch – andersherum – vom aktuellen zum potenziellen Sein. Das eine ist Schöpfung, das andere Vernichtung. Bei solchen Vorgängen ist Existenz das, was an erster Stelle steht, und das Nichts ist das, was an zweiter Stelle steht. Wenn etwa ein schwarzer Körper weiß wird, wird die Schwärze zerstört, um Platz für das Weiße zu machen.⁷¹⁸ Die Veränderung der Schwärze zu ihrem Nichtsein ist eine Begleiterscheinung des übrigbleibenden Substrates.⁷¹⁹ Erstgenannte Schöpfungsart hingegen ist keine Schöpfung aus dem Nichts, weil dann davon ausgegangen werden müsste, dass das schöpferische Agens auf das Nichts wirkt. Den Begriff „aus“ (*ex/ min*) versteht Averroes als das, von dem es herkommt bzw. aus dem es gemacht ist - eine Auffassung, gegen die Thomas von Aquin sich später wehren musste.⁷²⁰ Dieses Verständnis führt zur eigentlichen Ablehnung der Erschaffung aus dem Nichts durch Averroes. Er nimmt nicht an, dass Gott die Welt aus etwas vorher Existierendem erschafft. „La matière ne précède pas la création; elle n'est pas l'étoffe où sont taillées les formes. Elle n'existe que dans le composé créé et grâce à lui.“⁷²¹

Wenn Averroes die in diesem Kapitel skizzierte „ewige Schöpfung“ mit einem ewig wirkenden Agens annimmt, stellt sich die Frage, warum er diese Ansicht vertritt. Schließlich ist sie kaum mit der von den muslimischen Theologen vertretenen

⁷¹⁸ Vgl. ARNALDEZ, *La pensée religieuse d'Averroès: I. La doctrine de la création dans le Tahāfut*, 110; *Destructio destructionum*, fol. 19 ra, 145; *TT* 131; *The Incoherence of the Incoherence*, 77; *Die Widerlegung des Gazali*, 125f.

⁷¹⁹ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 19 ra, 145; *TT* 132; *The Incoherence of the Incoherence*, 78; *Die Widerlegung des Gazali*, 126.

⁷²⁰ Vgl. ARNALDEZ, *La pensée religieuse d'Averroès: I. La doctrine de la création dans le Tahāfut*, 110; und unten Kap. C.IV.2.a.

Schöpfungslehre in Einklang zu bringen. Außerdem beinhaltet sie in sich diverse Widersprüche. Handelt es sich hier vielleicht um einen Versöhnungsversuch? Averroes selbst gibt diesbezüglich wenig Anhaltspunkte.⁷²² Er schreibt, dass die Philosophen die Welt ewig nennen, um sich vor dem Begriff der Hervorbringung zu hüten. Nach diesem Begriff wurde ein Ding aus etwas, in der Zeit und nach einem Stadium der Nicht-Existenz hervorgebracht.⁷²³ Die hier angedeutete Befürchtung des Averroes bezieht sich wohl weniger auf die muslimischen Okkasionalisten, als auf die Platoniker. Diese behaupten, dass die Welt (oder mindestens die gegenwärtige Weltordnung) durch die Wirkung eines göttlichen Handwerkers ins Sein kam. Das Agens war der Demiurg. Er war kein Schöpfer, der die Welt aus dem Nichts erschafft. Vielmehr fand er bereits die Materie vor und führte das Reich des Sichtbaren, das im Zustand ungeordneter Bewegung war, zur Ordnung. Seine Handlung war in der Zeit.⁷²⁴ Diese Theorie führte nach Averroes dazu, dass die Anhänger Platons sich gegen Aristoteles wandten, der die Ewigkeit der Welt annimmt. Die Platoniker meinten, dass es für Aristoteles niemanden gibt, der die Welt gemacht habe. Dagegen verteidigten die Aristoteliker ihren Meister mit Argumenten, die zeigen, dass Aristoteles einen annimmt, der die Welt gemacht hat und deren Agens ist.⁷²⁵ Damit können Hintergründe für die Argumentation des Averroes aufgezeigt werden. Jedoch werden nicht alle Widersprüche gelöst. Der größte Teil der Interpreten einer „ewigen Schöpfung“ bei Averroes sieht darum dessen Lehre als Versuch einer Aussöhnung des philosophischen Denkens mit al-Ghazzalis Auffassung. Sollte Averroes dabei jedoch eine unverfälschte Synthese der verschiedenen Ansichten

⁷²¹ ARNALDEZ, *La pensée religieuse d'Averroès: I. La doctrine de la création dans le Tahāfut*, 111.

⁷²² Vgl. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 219.

⁷²³ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 21 vb, 165f; *TT* 162; *The Incoherence of the Incoherence*, 96f; *Die Widerlegung des Gazali*, 147.

⁷²⁴ Vgl. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 220, unter Verweis auf (305³⁵): AVERROES, *Com. magn. in Met.*, XII, fols. 315 f - 316 g; *B* 1570f; PLATON, *Timaios*, 29d-30c, 49e-52d.

⁷²⁵ *Destructio destructionum*, fol. 22 vb, 172: „Et iam fuerat haec quaestio antiqua inter sectam Aristotelis et sectam Platonis. Quoniam Plato, quia dixit de innovatione mundi, non fuit in sermone eius dubium quod ipse ponat mundum habere faciens et agens. Aristoteles vero quia posuit ipsum esse aeternum, dubitaverunt contra eum sequaces Platonis hoc dubio, et dixerunt ipsum non tenere mundum habere faciens; et coacti sunt sequaces Aristotelis respondere responsionibus determinantibus Aristotelis tenuisse mundum habere faciens et agens.“ (Vgl. *TT* 172f; *The Incoherence of the Incoherence*, 103; *Die Widerlegung des Gazali*, 154).

versucht haben, so ist ihm dies nach allgemeiner Lehrauffassung nicht gelungen.⁷²⁶

Die Frage ist allerdings, ob dies Averroes' primäres Ziel war. Zu sehr widersprach sein Welt- und Schöpfungsbegriff dem der Platoniker und der *mutakallimun*. Das wird ihm im Laufe der Auseinandersetzungen auch selbst bewusst geworden sein. Wie aber sind seine Darlegungen dann zu verstehen?

Wenn Averroes sich zur *creatio ex nihilo* teilweise eher wie ein religiöser Muslim als wie ein griechischer Philosoph äußert,⁷²⁷ so deutet dies an, dass seine Argumentation nicht nur an Aristoteles festgemacht werden kann. Sein Denken ist, ähnlich dem Thomas von Aquins, Leibniz' und Spinozas, religiös - trotz diversester Unterschiede.⁷²⁸ Deshalb sind seine zum Teil widersprüchlichen Aussagen gleichermaßen als Resultat der Bindung an seine Religion und als Respekt vor Aristoteles und seinen philosophischen Vorgängern im Islam zu sehen.

VIII. DER AKTIVE INTELLEKT ALS URSACHE VON EXISTENZ

Dem aktiven Intellekt kommt bei der Behandlung des Welt- und Schöpfungsbegriffes des Averroes eine besondere Bedeutung zu. Er hat folgende Funktionen: Er ist eine der getrennten Intelligenzen, die die himmlischen Körper bewegen;⁷²⁹ er ist Ursache von Existenz⁷³⁰ und er verursacht die Intelligiblen, die im materiellen/möglichen⁷³¹

⁷²⁶ Vgl. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 204, unter Verweis auf (303¹): ALLARD, *Le rationalisme*, 55

⁷²⁷ Vgl. VAN DEN BERGH, *Notes*, 65^{90/4}. - Dass diese Feststellung ihre Berechtigung hat, zeigt sich beispielsweise daran, dass Averroes meint, Gott mache, was er will, aus dem Nichts. (Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 20 vb, 159; *TT* 152; *The Incoherence of the Incoherence*, 90; *Die Widerlegung des Gazali*, 140f).

⁷²⁸ Vgl. ARNALDEZ, *La pensée religieuse d'Averroès. II. La théorie de Dieu dans le Tahāfut*. In: *Studia Islamica* VIII (1957), 28.

⁷²⁹ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 71.

⁷³⁰ Vgl. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, ch. 6 (221-257): „Averroes on Emanation and on the Active Intellect as a Cause of Existence“.

⁷³¹ Averroes spricht vom „materiellen Intellekt“, Thomas von Aquin hingegen vom „möglichen Intellekt“. Bereits Alexander von Aphrodisias benutzt den Begriff „materieller Intellekt“ in seiner Schrift *De intellectu et intellecto*. (Vgl. Gabriel THERY, *Alexandre d'Aphrodise*, Kain 1926, 74). Averroes wiederum zitiert in seinem *großen Kommentar* zu „*De anima*“ die Ansichten Alexanders und entlehnt von diesem den Begriff. Jedoch unterscheidet sich seine Auffassung über die Natur des materiellen/möglichen Intellekts von der Alexanders. (Vgl. *Saint Thomas Aquinas: On the Unity of the Intellect against the Averroists*, transl. from the Latin, with an Introduction by Beatrice H. ZEDLER, Milwaukee 1968, 21⁵, unter Verweis auf: *Com. magn. in De an.* II, 32; III, 388, 393-398, 431f, 446ff, 453, 463,

Intellekt eingelagert sind, zum Übergang von der Potentialität in die Aktualität.⁷³² Der materielle/mögliche Intellekt wiederum ist die für alle Menschen einzige, körperlose, nicht hervorgebrachte, unvergängliche Kraft⁷³³ in der Seele, die die Allgemeinbegriffe erfassen kann.⁷³⁴ Für den materiellen/möglichen Intellekt ist der aktive Intellekt das, was die Form für die Materie ist. Der aktive Intellekt und der materielle/mögliche Intellekt sind beide immaterielle, getrennte Substanzen, die unvergänglich, ewig und subsistierend sind.⁷³⁵

Die folgenden Ausführungen behandeln den aktiven Intellekt als Ursache von Existenz. Seine Funktion bei der Erzeugung von Wissen wird, wie die des materiellen/möglichen Intellekts, später im Zusammenhang mit der Erörterung von Averroes' Auffassung zum Menschen besprochen werden.

1. Der aktive Intellekt als Existenzursache in der *Epitome der „Metaphysik“*

Wie bereits⁷³⁶ gezeigt wurde, ist die Emanation Averroes' Theorie des Werdens der Welt in der *Epitome der „Metaphysik“*. Wie aber kommt es hier zur Entstehung des aktiven Intellekts?

Aus dem ersten Prinzip emaniert der Fixsternhimmelbeweger; aus diesem emanieren die Form des Fixsternhimmels und der Beweger der Saturnsphäre. Aus dem Beweger der Saturnsphäre emanieren die Seele des Saturn, der Beweger der Jupitersphäre und einer jener Beweger, aus denen die Bewegung des Saturn

498).

Zu Recht schreibt Beatrice ZEDLER (*Averroes on the Possible Intellect*. In: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association XXV [1951], 165f¹²), dass der Ausdruck „materieller Intellekt“ kein völlig adäquater Begriff ist, weil er eine immaterielle Kraft bezeichnet. Um aber Verwechslungen bei Averroes-Zitaten auszuschließen und dem Leser den Vergleich mit Thomas zu erleichtern, schreibe ich bei der Wiedergabe der Lehre des Averroes jeweils „materieller/möglicher Intellekt“; bei Thomas dagegen belasse ich es entsprechend der von ihm benutzten Terminologie bei „möglicher Intellekt“.

⁷³² Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 72.

⁷³³ *Com. magn. in De an.* III, 401f: „Questio autem secunda, dicens quomodo intellectus materialis est unus in numero in omnibus individuus hominum, non generabilis neque corruptibilis, et intellecta existentia in eo in actu (et est intellectus speculativus) numeratus per numerationem individuorum hominum, generabilis et corruptibilis per generationem et corruptionem individuorum, hec quidem questio valde est difficilis, et maximam habet ambiguitatem.“

⁷³⁴ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 70.

⁷³⁵ Vgl. VAN STEENBERGHEN, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, 50.

entsteht. Aus diesem weiteren Bewegter emanieren der Reihe nach die drei nächsten Bewegter. Aus dem Bewegter der Jupitersphäre emanieren: der Bewegter der Marssphäre, die Seele dieses Himmelskörpers und ein Bewegter, aus dem die weiteren Bewegter emanieren, die die Bewegungen jener Sphäre festlegen.⁷³⁷

Jedoch ist diese Ordnung, obgleich sie die wahrscheinlichste und bequemste ist, nach Averroes nicht absolut gültig. Er schreibt: „Man könnte auch annehmen, dass der Bewegter der Sonne aus dem Bewegter des Fixsternhimmels, und dann aus dem Bewegter der Sonne der Bewegter des Saturn emanieren, und dass die Emanation der Reihe nach weiter gehe, bis zu dem Bewegter des Mondes.“⁷³⁸

Der Bewegter der Sonne steht in der Ordnung dem Bewegter der Fixsternhimmelssphäre am nächsten.⁷³⁹ Aus dem untersten der Bewegter, der der Sphärenbewegter des Mondes ist, emanieren der aktive Intellekt.⁷⁴⁰

Es fragt sich nun, inwiefern der aktive Intellekt als Ursache von Existenz gesehen werden kann.

Die größte Bewegung (der Fixsternsphäre) verursacht notwendigerweise die Elemente.⁷⁴¹ Averroes beruft sich dazu auf Aristoteles' *De caelo et mundo*.⁷⁴² Dort werde gesagt, in der Natur der Bewegung liege die Erzeugung von Wärme. Zur Existenz von Wärme geselle sich die Leichtigkeit, die Form des Feuers sei. Die Wegnahme von Bewegung führe zur Schwere, die der Gegensatz von Leichtigkeit sei.⁷⁴³ Aus diesem Grunde grenze das Feuer an der konkaven Fläche des sphärischen Körpers und die Erde stehe in der Mitte des Universums. Außerdem seien Wasser und Luft - die zwischen Feuer und Erde sind - im Verhältnis zu dem,

⁷³⁶ Vgl. dazu oben Kap. B.II.2.

⁷³⁷ Vgl. *Epit. der Met.*, arab. 79/ deutsche Übersetzung 135f.

⁷³⁸ *Ibid.*, deutsche Übersetzung 136. (Vgl. arab. 79).

⁷³⁹ Vgl. *ibid.*

⁷⁴⁰ Die arabischen Philosophen sehen oft den Bewegter des Mondes selbst als den aktiven Intellekt. Das aber heißt nicht, dass Averroes zwei solcher Intellekte annehmen würde. (Vgl. VAN DEN BERGH, *Erläuterungen*, 264^{136/3}).

⁷⁴¹ Mit der Ursache der Formen der vier Elemente unterstützt Averroes eine von al-Farabi vertretene naturalistische Theorie, die Avicenna verwarf. (Vgl. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 236).

⁷⁴² Vgl. dazu *De caelo* IV, c. 4.

⁷⁴³ Vgl. *Epit. der Met.*, arab. 79/ deutsche Übersetzung 136. - Bei Aristoteles findet sich nicht die Erklärung, dass die Wegnahme von Bewegung zur Schwere führt. VAN DEN BERGH (*Erläuterungen*, 264^{136/4}) stellt darum die Frage nach einem möglichen stoischen Einfluss bei Averroes und bringt Parallelen zu Heraklit mit ins Spiel.

was über ihnen ist, schwer und im Verhältnis zu dem, was unter ihnen ist, leicht.⁷⁴⁴

In seinen weiteren Ausführungen spricht Averroes homogene Teile an,⁷⁴⁵ bei denen es um unorganische Stoffe geht, die ausschließlich aus den Elementen zusammengesetzt sind.⁷⁴⁶ Für diese müssen keine anderen nächsten Ursachen eingeführt werden als die Bewegungen der Himmelskörper und die Elemente. Die Besprechung in der Physik hat gemäß Averroes dazu geführt, ein äußeres Prinzip (=aktiver Intellekt) zur Erklärung der Existenz der Tiere und Pflanzen einzuführen. In ihnen zeigen sich nämlich Fähigkeiten zu bestimmten Handlungen, die auf ein gewisses Ziel hinwirken. So verhält es sich auch mit der vegetativen Seele. Betrachtet man diese Frage aber metaphysisch, so wird nach Averroes klar,

„dass die Intelligibilität dieser Dinge nicht aus der materiellen und individuellen Form qua individueller Form hervorgehen kann, denn wenn es zur Natur der materiellen Form qua materieller Form gehörte, dass sie die Formen in der Materie entstehen ließe, so würde dies den separaten Formen nicht zufallen können. Es zeigte sich jedoch, dass die separaten Formen die Form in der Materie entstehen lassen, also können die materiellen Formen dies nicht bewirken. Ein anderer Beweis für diesen Sachverhalt ist, dass das materielle individuelle Ding nur etwas Individuelles wie es selbst hervorbringt. Es ergibt sich aber schon aus der Natur der entstehenden intellektuellen Form,⁷⁴⁷ dass sie nicht etwas Individuelles ist. Daher ist es notwendig, dass der aktive Intellekt den einfachen und übrigen Körpern die Formen verleiht.“⁷⁴⁸

Das Individuum wird von einem ihm gleichen Individuum *per se* erzeugt. Die Form hingegen wird *per accidens* erzeugt. Der *per se* entstehende individuelle Mensch wird durch einen individuellen Menschen und durch die individuelle Sonne erzeugt.⁷⁴⁹ *Per accidens* entsteht in ihm die Menschlichkeit, die durch die (materiefreie) Menschlichkeit hervorgebracht wird.⁷⁵⁰

Averroes legt somit folgende unübliche These vor: Bewegt sich der Philosoph auf der Ebene der Physik, so kann er mit physikalischen Gegebenheiten über die Existenz der vier Elemente und über unbeseelte Verbindungen Rechenschaft ablegen. Nur die Existenz von Tieren und Pflanzen muss er dem aktiven Intellekt zusprechen. Bewegt

⁷⁴⁴ Vgl. *Epit. der Met.*, arab. 80/ deutsche Übersetzung 137.

⁷⁴⁵ Vgl. *ibd.*

⁷⁴⁶ Vgl. dazu auch: ARISTOTELES, *De caelo* III, 302a.

⁷⁴⁷ Eine „entstehende intellektuelle Form“ ist intellektuell im Geist und entstehend in den Dingen; darum ist sie beides zugleich. (Vgl. VAN DEN BERGH, *Erläuterungen*, 266^{138/2}).

⁷⁴⁸ *Epit. der Met.*, deutsche Übersetzung 138. (Vgl. arab. 80).

⁷⁴⁹ Vgl. dazu auch: ARISTOTELES, *Physik* II, 194b13; *Metaphysik* VII, 1034a21-25

⁷⁵⁰ Vgl. *Epit. der Met.*, arab. 81/ deutsche Übersetzung 138.

sich der Philosoph jedoch auf der Ebene der Metaphysik, die nach der Intelligibilität physikalischer Objekte fragt, so muss der aktive Intellekt als Quelle aller Formen gedeutet werden – bis hinunter zu den Elementen.⁷⁵¹

2. Der aktive Intellekt als Existenzursache im *großen Metaphysikkommentar* und in der *Destructio destructionum*

Im *großen Kommentar zur „Metaphysik“* schreibt Averroes, Avicenna nehme an, dass die Formen aller natürlichen Objekte vom *intellectus agens* seien, der auch Formengeber (*dator formarum*) genannt werde.⁷⁵² Nach Avicenna, den Averroes hier angreift, entspringt die hierarchische Weltschöpfung der geschaffenen ersten Intelligenz.⁷⁵³ Auf der untersten Stufe steht der aktive Intellekt. Er hat die Verantwortung für die sublunare Welt. Die Formen aller körperlichen Dinge sind in ihm als immaterielle Formen präsent.⁷⁵⁴

Die Auffassung Avicennas wird, so Averroes, von einigen anderen geteilt. Sie versuchen dies auf folgende Art zu beweisen. Die aktiven Vermögen sind nur vier Qualitäten: Trockenheit, Feuchtigkeit, Kälte und Wärme. In der Materie bewirken nur sie ihresgleichen. Substanzielle Formen jedoch bewirken nichts aneinander. Wenn ein Feuer beispielsweise Feuer (wie es selbst) aus einem schweren Körper bewirkt, so bewirkt es nicht die substanziellen Formen, die in ihm sind (z. B. Leichtigkeit).⁷⁵⁵ Um aber zu zeigen, wie ein neues Feuer ins Sein kommt, gibt es zwei mögliche Erklärungen: I. Die Form (des Feuers) kommt als Ergebnis des Werdens einer aktiven Qualität (Wärme) ins Sein. Dies wäre jedoch absurd, weil dann die Form von einer Nicht-Form herrührte.⁷⁵⁶ II. Da wir nicht erkennen, dass eine Form aus einer

⁷⁵¹ Vgl. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 238.

⁷⁵² *Com. magn. in Met.* VII, fol. 181 b: „Et ideo quia Avicenna obedit istis propositionibus, credit omnes formas esse ab intelligentia agente, quam vocat datorem formarum.“ (Vgl. B 882).

⁷⁵³ Vgl. FLASCH, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, 331.

⁷⁵⁴ Vgl. GENEQUAND, *Introduction*, 28. - Zum *dator formarum* bei Avicenna s. auch: *Met.* IX, 5, fol. 105 rb-vb, ed. VAN RIET, 488-494; DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 78f, 124; FLASCH, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, 331f; Étienne GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York 1955, 195f, 204f, 213ff; Amélie-Marie GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, Paris 1938, 440.

⁷⁵⁵ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 b; B 1496; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 107.

⁷⁵⁶ *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 c: „aut ut forma ignis fiat in corpore combusto

anderen Form hervorgeht (wie etwa die Seele eines Sohns aus seinem Vater), muss die Form von einem übernatürlichen Formengeber herrühren.⁷⁵⁷ Es muss eine separate Seele geben, von der diese Seelen kommen.⁷⁵⁸ Averroes zitiert als Beleg für diese Theorie Themistius, der dies in seiner Abhandlung *De anima* erklärt habe.⁷⁵⁹ Die Sorgfalt, mit der Averroes die Einwände des Themistius erklärt, resultiert zu einem großen Teil aus Avicennas Gebrauch von dessen Argumenten. Nach Charles Genequand⁷⁶⁰ zeigt das Beispiel des Feuers darüber hinaus, dass Averroes auch die Theologen des *kalam* im Visier hat, die die Kausalität ablehnten. Ein weiteres Argument für den unkörperlichen Formengeber unterstützt diese These. Danach erzeugt bei der Entstehung von Feuer nicht die Bewegung die substantielle Form des Feuers, sondern die Form kommt aufgrund des unkörperlichen Formengebers in die Existenz.⁷⁶¹

Averroes lehnt diese Theorie eines (materielosen) Formengebers ab. Wenn das, was das Substrat der Form erzeugt, sich von dem unterscheidet, was die Form erzeugt, dann wären das Substrat und seine Form zwei Wesenheiten *in actu*, was unmöglich ist.⁷⁶² Außerdem würde sich ein Materieteil, der eine physikalische Mischform hat und eine neue substantielle Form erhielte, zu etwas völlig anderem entwickeln als das, was er vor dem Auftreten der neuen Form war. Zwei Folgerungen bieten sich hier an: I. Das Substrat einer substantiellen Form existiert nur vom Augenblick des Empfangs der Form an als Substrat. II. Das Agens, das ein Objekt zur Existenz bringt, erzeugt weder die Form an sich noch das Substrat ohne die Form. Es bringt eher beide zusammen zur Existenz und zwar als ein Objekt. Konsequenterweise kann es dann nicht mehr als ein Agens geben.⁷⁶³ Käme nämlich das Substrat (der Form) von einem Agens und die Form von einem anderen, so würde ein einzelnes Erzeugtes, insoweit

consequens factionem caloris ignei in eo, sicut activa consequuntur formas, et hoc est inconueniens. Et contingit secundum hoc ut fiat forma ex non forma.” (Vgl. *B* 1496; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 108).

⁷⁵⁷ Vgl. GENEQUAND, *Introduction*, 28.

⁷⁵⁸ *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 d: „Si igitur factio fit ex convenienti, necesse est animam abstractam esse, ex qua fiunt istae animae.“ (Vgl. *B* 1497; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 108).

⁷⁵⁹ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 d; *B* 1497; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 108. - Zur Auffassung des Themistius verweist GENEQUAND (*Introduction*, 28¹²) auf: *The Arabic Version of Themistius' 'De Anima'*, edited by M. LYONS, Oxford 1973, 210f.

⁷⁶⁰ Vgl. GENEQUAND, *Introduction*, 29.

⁷⁶¹ Vgl. *Com. magn. in Met.* VII, fol. 181 d; *B* 883.

⁷⁶² *Com. magn. in Met.* VII, fol. 181 h: „Et, si illud, quod generat subiectum formae, esset aliud a generante formam, tunc subiectum et sua forma essent duo in actu: quod est impossibile.“ (Vgl. *B* 884).

es eine Einheit ist, durch zwei Agenzien zur Existenz gebracht, was unmöglich ist.⁷⁶⁴ Das Agens, das das materielle Substrat zur Existenz bringt, ist nicht schlechthin unkörperlich. Es muss ein Körper sein, der eine aktive Qualität hat,⁷⁶⁵ oder eine Kraft, die durch den Körper handelt, der eine aktive Qualität hat.⁷⁶⁶ Natürliche Formen werden durch körperliche Agenzien zur Existenz gebracht.⁷⁶⁷ Materielle Formen erzeugen materielle Formen.⁷⁶⁸ Jede Form ist bereits vor der Umwandlung in ein bestimmtes Objekt in der entsprechenden Materie gegenwärtig. Alle Formen sind potentiell in der ersten Materie gegenwärtig und das Agens besorgt die Verbindung von Materie und Form.⁷⁶⁹

Bei der Hervorbringung der Dinge kommt zudem Wärme ins Spiel, durch die Samen ihren lebenserweckenden Auftrag vollziehen. Diese Wärme wird nicht nur im Samen und von dessen Träger erzeugt, sondern auch von der Sonne und den Sternen. Das Thema soll hier nicht weiter besprochen werden, weil es bereits an anderer Stelle konkreter behandelt wurde.⁷⁷⁰

Zusammengefasst kann gesagt werden, dass Averroes im spät entstandenen *großen Kommentar zur „Metaphysik“* (1190⁷⁷¹ od. 1192/1194?⁷⁷²) den aktiven Intellekt oder irgendein anderes unkörperliches Agens vom Prozess des Entstehens natürlicher Formen ausschließt.⁷⁷³ Hingegen sieht er in seinem frühen Werk *Epitome der „Metaphysik“* (1161/1191?)⁷⁷⁴ den aktiven Intellekt auf metaphysischer Ebene als Quelle aller Formen.⁷⁷⁵

Es stellt sich die Frage, ob die theologisch-philosophischen Schriften auch von dieser Entwicklung betroffen sind. Darum soll nachfolgend Averroes' Hauptwerk *Destructio*

⁷⁶³ Vgl. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 247.

⁷⁶⁴ Vgl. *Com. magn. in Met.* VII, fol. 181 i; B 885.

⁷⁶⁵ *Com. magn. in Met.* VII, fol. 181 g: „illud, quod movet materiam, necessario est corpus, habens qualitatem activam“. (Vgl. B 884).

⁷⁶⁶ Vgl. *Com. magn. in Met.* VII, fol. 181 h; B 884.

⁷⁶⁷ Vgl. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 248, unter Verweis auf (248¹²³): ARISTOTELES, *Metaphysik* VII, 1034b10.

⁷⁶⁸ *Com. magn. in Met.* VII, fol. 181 d: „formae materiales sunt generantes formas materiales“. (Vgl. B 883).

⁷⁶⁹ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 i; B 1499; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109.

⁷⁷⁰ Vgl. dazu oben Kap. B.IV.4.

⁷⁷¹ Vgl. BADAWI, *Averroès (Ibn Rushd)*, 33.

⁷⁷² Vgl. BEN-ABDELJELIL, *Ibn Ruschds Philosophie interkulturell gelesen*, 78.

⁷⁷³ Vgl. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 250.

⁷⁷⁴ AL-‘ALAWI (*al-Matn*, 57f) nimmt 1161 als Entstehungsjahr an. Nach v. KÜGELGEN (*Averroes*, 40⁹²) hat Averroes das Werk etwa 30 Jahre später in manchen Punkten noch einmal überarbeitet.

destructionum kurz behandelt werden. Dieses wurde 1180-1181⁷⁷⁶ verfasst und entstand somit zeitlich zwischen der *Epitome* und dem *großen Kommentar zur „Metaphysik“*.

Averroes bezieht in der *Destructio destructionum* nicht eindeutig Stellung. Nach ihm besteht seitens der Philosophen keine Meinungsverschiedenheit darüber, dass in den Elementen Seelen sind, die alle Arten von existierenden Mineralien, Pflanzen und Tieren erschaffen. Es gibt auch keinen Dissens darüber, dass jede von diesen Seelen ein leitendes Prinzip und erhaltende Kräfte braucht, um ins Sein zu kommen und dort zu bleiben. Sie sind Mittler zwischen den Seelen der himmlischen Körper und den Seelen in den wahrnehmbaren Körpern der sublunaren Welt. Sie beherrschen die letztgenannten Seelen und deren Körper; daraus entstand der Glaube an die „Geister“ oder „Gespenster“.⁷⁷⁷ Wenn sie keine Mittler zwischen den Seelen der himmlischen Körper und den Seelen in den wahrnehmbaren Körpern sind, dann sind sie selbst mit den Körpern verbunden, die sie nach der Ähnlichkeit formen und bilden, die in ihnen selbst existiert. Vergehen die Körper, so kehren sie zu ihrer geistigen Materie und ihren feinen, nicht wahrnehmbaren Körpern zurück.

Unter den alten Philosophen gibt es nach Averroes keinen, der diese Seelen nicht anerkennt. Jedoch gibt es darüber Differenzen, ob sie mit den Seelen in unseren Körpern identisch sind oder ob sie von einer anderen Art sind.⁷⁷⁸ Jene, die einen Formengeber⁷⁷⁹ annehmen, betrachten diese Kräfte (Seelen) als getrennten Intellekt. Dies ist aber nach Averroes nicht die Lehre der alten Philosophen, sondern die einiger muslimischer Philosophen.⁷⁸⁰ Außerdem gibt es Philosophen, die gegenteiliger Auffassung⁷⁸¹ sind und einen Formengeber ablehnen.⁷⁸² Diese Gegner meinen, dass das, was die Formen in den Körpern erzeugt, ein ihnen wesensgleicher

⁷⁷⁵ Vgl. oben Kap. B.VIII.1.

⁷⁷⁶ Vgl. BEN-ABDELJELIL, *Ibn Ruschds Philosophie interkulturell gelesen*, 77.

⁷⁷⁷ Arab. *jinn*, griech. δαίμονες.

⁷⁷⁸ *Destructio destructionum*, fol. 63 ra, 451: „Et nullus est Philosophorum antiquorum qui non concedat esse has animas; differunt tamen an sint illae quae existunt in corporibus, aut est aliud genus praeter illas.“ (Vgl. TT 579; *The Incoherence of the Incoherence*, 358; *Die Widerlegung des Gazali*, 277).

⁷⁷⁹ Dies ist nach Avicenna der aktive Intellekt des Aristoteles. (Vgl. VAN DEN BERGH, *Notes*, 203^{358/4}).

⁷⁸⁰ Es handelt sich hier wohl um Avicenna und al-Farabi. (Vgl. *Die Widerlegung des Gazali*, 277 [Anmerkung in Klammern von HORTEN]).

⁷⁸¹ So z. B. Themistius. (Vgl. VAN DEN BERGH, *Notes*, 140^{246/2}).

⁷⁸² Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 44 vb, 324; TT 407f; *The Incoherence of the Incoherence*, 246; *Die Widerlegung des Gazali*, 231.

Körper ist. Ein Beispiel dafür sind die lebendigen Körper, die lebendige Körper erzeugen, wie z. B. Tiere. Hingegen erhalten jene Formen, die von gleichen Formen hervorgebracht wurden und nicht von einer Frau oder einem Mann, ihr Leben von den himmlischen Körpern, weil diese selbst das Leben haben.⁷⁸³ Averroes spricht in der *Destructio destructionum* kein ausdrückliches Urteil über die Ansichten der früheren Philosophen und über Avicenna, weil dies nach ihm nicht der Ort von Ermittlungen gegen diese Theorien ist. Jeder, der die Wahrheit wissen möchte, soll sich dem Gegenstand über die richtige Straße, die zu ihr führt, nähern.⁷⁸⁴

Averroes selbst tritt für eine Richtung ein, die nach van den Bergh nicht aristotelisch, sondern stoisch und neuplatonisch ist.⁷⁸⁵ Er geht dazu von der Annahme unzähliger entkörperlichter Seelen aus.⁷⁸⁶ In der aus den Himmelskörpern emanierenden seelischen Wärme befinden sich sowohl die Seelen, die die sublunaren Körper gestalten, als auch jene, die den Himmelskörpern innewohnen.⁷⁸⁷ In den Elementen ist himmlische Wärme vorhanden. Diese ist das Substrat der Kräfte, die Tiere und Pflanzen gestalten.⁷⁸⁸ Der aktive Intellekt wiederum ist nach Averroes' frühen Schrift *De animalibus* (1169)⁷⁸⁹ die Ursache, die die Seelenwärme hervorbringt.⁷⁹⁰ Davidson sieht hier einen engen Bezug zur *Destructio destructionum*:

„The *Tahāfut al-Tahāfut*, with all its mystifying language, has simply reaffirmed the theory of soul-heat, which bears powers or, if one should prefer, souls, and which works within matter. The powers, or souls, lead potential forms of plants and animals to a state of actuality. When a plant or animal dies some of its soul-heat, carrying the aforementioned powers or souls, survives – undoubtedly for no more than a limited time, seeing that it is an object composed of matter and form and all such objects decay.”⁷⁹¹

⁷⁸³ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 44 vb, 324; *TT* 408; *The Incoherence of the Incoherence*, 246; *Die Widerlegung des Gazali*, 232.

⁷⁸⁴ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 57 ra, 408; *TT* 524; *The Incoherence of the Incoherence*, 320f; *Die Widerlegung des Gazali*, 260.

⁷⁸⁵ Vgl. VAN DEN BERGH, *Notes*, 202^{357/4}.

⁷⁸⁶ Vgl. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 252.

⁷⁸⁷ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 63 ra, 450; *TT* 577; *The Incoherence of the Incoherence*, 357; *Die Widerlegung des Gazali*, 275f.

⁷⁸⁸ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 63 ra, 450; *TT* 577; *The Incoherence of the Incoherence*, 357; *Die Widerlegung des Gazali*, 276.

⁷⁸⁹ Vgl. BADAWI, *Averroès (Ibn Rushd)*, 32.

⁷⁹⁰ Vgl. *Aristotelis de generatione animalium. Cum Averrois Cordubensis Paraphrasi*, fol. 76 b-c; DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 244, unter Verweis auf (244¹¹⁰): AVERROES, *Commentary to „De animalibus“*, Oxford, Bodleian Library, Hebrew MS Opp. 683 [=Neubauer 1370], 155b-156a.

⁷⁹¹ DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 254. - Vgl. dazu auch unten

Destructio destructionum kann als Zwischenstufe einer Entwicklung gesehen werden. Einerseits wird der aktive Intellekt nicht mehr auf der Ebene der Metaphysik als Quelle aller Formen angenommen. Andererseits wird er auch (noch) nicht so rigoros als Formengeber abgelehnt, wie im spät entstandenen *großen Metaphysikkommentar*. Zudem zeigt der Rückgriff auf die Theorie der Seelenwärme einen wichtigen Bezug zur früheren Schrift *De animalibus*, nach der die Seelenwärme vom aktiven Intellekt hervorgebracht wird.

IX. DER MENSCH UND ANDERE LEBEWESEN⁷⁹²

1. Direkte Erschaffung durch Gott?

Der Mensch hat im islamischen Weltbild eine besondere Bedeutung. Nach muslimischer Auffassung ist er

„... am Anfang seiner Existenz von Gott ins Dasein gerufen worden. Gott hat ihn aus Erde (vgl. 18,37; 35,11; 22,5), aus Lehm⁷⁹³ (23,12), aus feuchter Tonmasse (15,26) geformt. Gott hat den Menschen zusammengesetzt (82,8), gebildet und zurechtgeformt (82,7; 75,38; 15,29; 32,9), und er hat ihm dabei eine schöne, harmonische Gestalt gegeben (95,4; 40,46; 64,3), denn Gott hat den Menschen angemessen ausgestattet mit Gehör, Sehvermögen und Verstand (67,23; 23,78; 32,9 usw.), mit Augen, Zunge und Lippen (90,8-9). Damit der Mensch lebensfähig wird, hat Gott ihn gut versorgt, indem er die Welt und die Natur in seinen Dienst stellte (20,53-55; 16,79-83; 27,60-64) und ihm die Erde untertan machte (67,15). Diese Schöpfertätigkeit Gottes, von der der Mensch in seinem Wesen und in seinem Dasein abhängig ist, wiederholt sich ständig bei jeder Empfängnis und bei jeder Geburt.“⁷⁹⁴

Kap. B.IX.2.e.

⁷⁹² Wenn von „anderen Lebewesen“ die Rede ist, so geht es dabei weniger um die vom Islam angenommenen Geister (*jinn*) und Engel, als vielmehr um Tiere im Vergleich zum Menschen. Die Auffassung des Averroes zu den Engeln wird später thematisiert werden. (Vgl. unten Kap.C.IV.6.b).

⁷⁹³ Ulrich RUDOLPH (*Schöpfung. VIII. Islam*. In: RGG, Bd. 7 [⁴2004], Sp. 982) differenziert dazu zwischen früher und später entstandenen Suren des Koran; frühere Suren (16,4; 75,37) sagen, dass der Mensch aus einem „Tropfen Sperma“ geschaffen wurde, spätere Suren (3,59; 30,20) sprechen hingegen von einer Erschaffung aus Lehm.

⁷⁹⁴ Adel Theodor KHOURY, *Mensch*. In: Islam-Lex., Bd. 2, 515. - Weiterführende Literatur zur muslimischen Auffassung über den Menschen: Louis GARDET, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris 1967; Jacques JOMIER, *Dieu et l'homme dans le Coran. L'aspect religieux de la nature humaine joint à l'obéissance au Prophète de l'Islam*, Paris 1996; Adel Theodor KHOURY, *Einführung in die Grundlagen des Islams*, Würzburg/Altenberge ⁴1995 (Neudruck 1999), 153-159.

Diese Thesen zur Erschaffung des Menschen bilden den Hintergrund für die Auseinandersetzung zwischen den islamischen Theologen und Averroes. Aus der Annahme, dass Materie jede Form erhalten kann, schließen die Theologen, dass sich immer sofortige Wandlungen ereignen können – auch wenn es sich um eine Materie handelt, die für ein bestimmtes Einzelding eigentümlich ist. Dadurch werden Zwischenstufen einer Entwicklung überflüssig.⁷⁹⁵ Diese Ansicht steht nach den Theologen in Übereinstimmung mit dem muslimischen Glauben an die Erschaffung des Menschen aus Lehm. Sie meinen, dass die Seele eines Menschen der Erde ohne die durch Erfahrung bekannten Vermittlungsformen innewohnen kann.⁷⁹⁶ Die Erde kann als Materie jede Form erhalten, die Gott auswählt, um die Seele hineinzulegen.⁷⁹⁷

Averroes hält diese Theorie vor dem Hintergrund unserer Erfahrung für widersprüchlich und theologisch für zweifelhaft. Unsere Erfahrung zeigt, dass bestimmte, uns vertraute Dinge ihre letzte Form nicht ohne Vermittlungsformen erhalten. Averroes nennt, von einer Pflanze ausgehend, das Beispiel der Entstehung eines Tieres, um dann auf den Menschen zu sprechen zu kommen: Aufgrund der Zusammensetzung durch die Elemente kommt eine Pflanze zur Existenz. Diese wird von einem Tier gefressen. Nachdem die Pflanze gefressen wurde, wird sie im Tier zu Blut und Samenflüssigkeit. Aus dem Blut und der Samenflüssigkeit entsteht ein weiteres Tier.⁷⁹⁸ Keine dieser Stufen kann nach Averroes ausgelassen werden. Wäre dies der Fall, so bestünde nach den Philosophen die Weisheit darin, dass Gott den Menschen ohne solche Stufen, direkt, erschafft.

Sowohl die Philosophen als auch die Theologen halten das, was sie sagen, für selbstevident. Weil keine dieser beiden Gruppierungen einen Beweis für ihre Theorie hat, legt Averroes dem Leser nahe, sein Herz zu befragen, um dort zu hören, was Gott für ihn verfügt hat.⁷⁹⁹

⁷⁹⁵ Vgl. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 162.

⁷⁹⁶ *Destructio destructionum*, fol. 58 vb, 421: „Loquentes quidem dicunt quod forma hominis potest inesse terrae absque istis mediis quae videmus”. (Vgl. TT 540; *The Incoherence of the Incoherence*, 332; *Die Widerlegung des Gazali*, 267).

⁷⁹⁷ Vgl. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 162.

⁷⁹⁸ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 58 vb, 421; TT 540; *The Incoherence of the Incoherence*, 332.

⁷⁹⁹ *Destructio destructionum*, fol. 58 vb, 421: „Et unaquaeque harum duarum sectarum determinat quod id quod dicit, est notum per se; et nulla earum habet rationem in opinione sua. Tu autem praepara cor tuum, et quicquid dicet tibi, sit positio tua, cui debes credere; et

2. Seele und Intellekt

a. Zum muslimischen Seelenbegriff und notwendige Prinzipien zum Verständnis der Substanz der Seele nach Averroes

Die Seele des Menschen wird im Koran durch zwei Wörter bezeichnet: *ruh*⁸⁰⁰ und *nafs*.⁸⁰¹ Die Bedeutung der Begriffe wandelte sich im Laufe der Zeit. In der frühen arabischen Dichtung bedeutete *nafs* das Selbst oder die Person, *ruh* stand für Atem und Wind. Mit dem Beginn des Koran bedeutete *nafs* auch Seele und *ruh* bezeichnete eine besondere göttliche Qualität sowie einen speziellen Engelsboten. Nur in der postkoranischen Literatur wurden *ruh* und *nafs* gleichgesetzt und jeweils auf den menschlichen Geist, Engel und Geister (*jinn*) bezogen.⁸⁰² Der Koran selbst betrachtet beide als Lebensprinzip.

Für viele Theologen ist der *ruh* das „Geistigste“ am Menschen. Dies jedoch im Sinne eines „feinen Hauches“, welcher mit dem Körper stirbt und später mit ihm aufersteht. Die Philosophen lehren indessen, dass die unstoffliche Geist-Seele zum übersinnlichen Bereich gehört und dass sie nach dem Tod dorthin „zurückkehrt“.⁸⁰³ Vom *ruh* zu unterscheiden ist die *nafs* („[fleischliche] Seele“).⁸⁰⁴ Sie ist für die Philosophen „die treibende Kraft, die Leben und Wachstum der organischen Körper bewirkt.“⁸⁰⁵ Durch sie, als eine Art Energie, wird die Materie belebt. Im Gegensatz zum Geist ist sie eng mit der Materie verbunden. Die Seelen sind die Formen der Körper.⁸⁰⁶ Um die so verstandene Seele geht es in den folgenden Ausführungen zur Lehre des Averroes und weniger um den Intellekt, der erst später behandelt werden wird.⁸⁰⁷

Am Anfang seiner *Epitome zu „De anima“ (Talkhis Kitab al-Nafs)* schreibt Averroes,

est id quod iussum est tibi. Et Deus gloriosus ponat nos, et te ex hominibus veritatis et convenientiae.“ (Vgl. *TT* 540f; *Die Widerlegung des Gazali*, 267f; *The Incoherence of the Incoherence*, 332).

⁸⁰⁰ Vgl. z. B. Sure 17,85.

⁸⁰¹ Vgl. z. B. Sure 3,25.

⁸⁰² Vgl. Edwin Elliott CALVERLEY, *Nafs*. In: *EI*², vol. VII (1993), 880.

⁸⁰³ Vgl. GARDET, *Islam*, 83.

⁸⁰⁴ *Ibd.*

⁸⁰⁵ CARRA DE VAUX, *Ibn Rushd*, 438.

⁸⁰⁶ Vgl. *ibd.*

⁸⁰⁷ Vgl. unten Kap. B.IX.2.c.

er wolle vor der Darlegung der Seelenlehre, die sich mehr auf die Naturwissenschaft beziehe und eher zu Aristoteles' Absichten passe, eine kurze Einführung über die notwendigen Prinzipien geben, die für ein Verständnis der Substanz der Seele erforderlich seien.⁸⁰⁸ Er nennt folgende Prinzipien:⁸⁰⁹ I. Alle zugrundegehenden Dinge sind aus Materie und Form zusammengesetzt.⁸¹⁰ Materie und Form sind durch sich selbst je keine Körper, obgleich Körper durch ihre Verbindung existieren. II. Die erste Materie hat als solche keine Existenz *in actu*. Sie ist bloße Potenz, um Formen zu erhalten. III. Die ersten einfachen Körper, in denen die erste Materie aktualisiert wird, sind Erde, Wasser, Luft und Feuer (=die vier Elemente). IV. Durch Mischung treten die Elemente in die Zusammensetzung aller anderen Körper ein. Entfernte Ursache für diese Mischung sind die Himmelskörper.⁸¹¹ Nächste Ursache für die Verbindung ist die natürliche Wärme. V. Organische Wesen werden durch beseelte Individuen ihrer Art mittels natürlicher Wärme erzeugt.⁸¹² Die Seele ist die nächste Ursache für die Bildung organischer Wesen und ihre entfernte Ursache ist die Intelligenz, die die Sphären bewegt.⁸¹³

b. Die Seele als erste Entelechie des Körpers und die fünf Seelenvermögen

Averroes fragt in der *Epitome* zu „*De anima*“, ob es Formen geben kann, die von der Materie getrennt sind.⁸¹⁴ Nach seiner Antwort kann es keine Trennung von materiellen Formen und Materie geben, weil körperliche Formen (=materielle Formen) nur in der Materie fort dauern. Aus diesem Grunde sind sie Subjekt der Änderung und zeitlich. Weil sie, außer in der Materie, kein Fortbestehen haben, sind sie nicht ewig. Von den materiellen Formen sind die getrennten Formen zu

⁸⁰⁸ Vgl. *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 3; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 5; *La psicología de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 99

⁸⁰⁹ Die folgenden Ausführungen basieren auf: EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 551f; *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 3ff; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 5ff; *La psicología de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 99ff. - Zusätzlich gebe ich Querverweise zu meinen Ausführungen in dieser Arbeit an.

⁸¹⁰ Vgl. oben Kap. B.IV.2.d.

⁸¹¹ Vgl. oben Kap. B.VII.2.a.δ.

⁸¹² Vgl. oben Kap. B.IV.4.

⁸¹³ Vgl. EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 552.

⁸¹⁴ Vgl. *ibid*; *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 8; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de*

unterscheiden. Zu ihnen gehört der Intellekt, der die rationale Seele ist. Seine Getrenntheit kann insofern gezeigt werden, als er reine Form ist. Weil jedoch die Seele als Form eines organischen natürlichen Körpers⁸¹⁵ zu verstehen ist, kann sie nicht getrennt sein.

Grundlegend für ein Verständnis der Theorie des Averroes ist die aristotelische Entelechielehre. Nach Aristoteles bestehen alle körperlichen Substanzen aus Materie und Form. Die sich in der Materie verwirklichende Form ist die Entelechie. Sie ist das aktive Prinzip, das das Mögliche zum Wirklichen macht und es zur Vollendung seiner Existenz bringt. Aristoteles nennt die Entelechie,⁸¹⁶ als aktuelle Betätigung, auch Energie. Die sich in den Tätigkeiten und Veränderungen des Körpers und seiner Gestaltung verwirklichende Entelechie ist die Seele.⁸¹⁷ Die Seele ist „die erste Vollendung [Entelechie, M.S.] eines natürlichen, organischen Körpers.“⁸¹⁸ Nach Aristoteles kann die Entelechie wie Wissenschaft und wie Betrachten verstanden werden. Sie ist Vollendung wie die Wissenschaft. Mit der Existenz der Seele gibt es auch Wachen und Schlafen. Das Wachen entspricht dem Betrachten, das Schlafen dem Besitzen ohne Ausführung (d. h. dem Wissen). Die Wissenschaft ist jedoch beim selben Subjekt der Entstehung nach früher.⁸¹⁹

Averroes verarbeitet diese Darlegungen in seinem *mittleren Kommentar zu „De anima“*. Die Seele ist keine Substanz, die ein Körper ist. Sie ist als Substanz eine Form und als Form die Entelechie bzw. *perfectio*.⁸²⁰ Die Entelechie ist zweifach zu verstehen: Zum einen ist sie wie die Existenz des Wissens in einer klugen Person, wenn sie nicht betrachtet; zum anderen, wenn sie betrachtet. Sie ist wie die Existenz des Wissens, wenn die Person schläft und wenn sie wach ist. Einige natürliche Körper (mit Organen) sind lebendig, andere (ohne Organe) sind es nicht. Darum ist es nach Averroes notwendig, dass die Seele die erste Entelechie eines natürlichen

anima, ed. GÓMEZ NOGALES, 10; *La psicología de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 102.

⁸¹⁵ Vgl. EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 552; *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 12; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 18; *La psicología de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 109.

⁸¹⁶ Der Begriff *Entelechie* „bedeutet Vollkommenheit, Vollendung, Verwirklichung, Wirklichkeit“; jedoch ist seine genaue Etymologie umstritten. (Winfried FRANZEN/ K. GEORGULIS, *Entelechie*. In: HWPh, Bd. 2 [1972], Sp. 506).

⁸¹⁷ Vgl. Phil. Wörterbuch SCHISCHKOFF 170; FRANZEN/ GEORGULIS, *Entelechie*, Sp. 506.

⁸¹⁸ *De anima* II, 412b4 (nach der Übers. v. Willy THEILER [Aristoteles, Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd. 6], Hamburg 1995, 29).

⁸¹⁹ Vgl. *ibd.*, 412a23ff.

⁸²⁰ Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 44.

Körpers ist, der Organe hat.⁸²¹

Bereits Aristoteles fragte sich, in welchem Sinn nun von Seelenteilen gesprochen werden kann und von ihrer Zahl.⁸²² Averroes sieht diese Problematik ebenfalls. Er stellt fest, dass manche Vorgänger des Aristoteles nur drei Seelenteile unterschieden, dass aber weitere Aufgliederungen möglich sind.⁸²³ In seiner *Epitome zu „De anima“* unterteilt Averroes die Seele nach ihren Handlungen in fünf Vermögen,⁸²⁴ die er u. a. auch im *großen und mittleren Kommentar zu „De anima“* behandelt: das nährnde bzw. vegetative,⁸²⁵ das sensitive bzw. wahrnehmende,⁸²⁶ das imaginative,⁸²⁷ das rationale⁸²⁸ und das appetitive.⁸²⁹ Das höhere Vermögen setzt jeweils das niedrigere in der Weise voraus, dass alles vom vegetativen

⁸²¹ Vgl. *ibd.*

⁸²² Vgl. *De anima* III, 432a.

⁸²³ Die hier angeführten Vorgänger des Aristoteles, zu denen auch Platon gezählt werden dürfte (vgl. IVRY, *Notes*. In: AVERROES, *Mid. Comm. De an.*, 208³, unter Verweis auf: PLATON, *Politeia*, 434dff), unterscheiden nach Averroes als Teile „den vernünftigen, den zornmutigen und den begehrenden. Manche Leute (hingegen) gliederten sie in das Vernunftbegabte und das Vernunftlose. Wenn man (indessen die Seele) genau betrachtet, findet man, dass sie sich nach den Unterschiedlichkeiten, welche ihre Gliederung in viele verschiedene Teile bedingen, (noch) weiter als in die (bisher) aufgezählten (Teile) gliedern lässt. Denn das Ernährungsvermögen fügt sich nicht in diese Gliederung. Und wer (die Seele) in das Vernunftbegabte und das Vernunftlose aufgliedert, kann das Wahrnehmende (nur) schwer in einen dieser beiden Teile einreihen.“ (*Mittl. Kommentar zu De anima*, übers. nach GÄTJE, 60; vgl. *Mid. Comm. De an.*, 123f).

⁸²⁴ Vgl. EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 552; FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 57; *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 13; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 19; *La psicología de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 109f.

⁸²⁵ Vgl. *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 15-19; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 23-30; *La psicología de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 111-117; *Mid. Comm. De an.*, 55-60; *Com. magn. in De an.* II, 179-208.

⁸²⁶ FAKHRY (*Averroes [Ibn Rushd]*, 57) übersetzt mit *sensitive*. Ivry folgt Ross und Hamlyn, die αἴσθησις (arab. *hiss*) mit *perception* übersetzen. (Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 60-65 u. 175, unter Verweis auf [175¹]: ARISTOTLE, *De anima*, ed. David ROSS, Oxford 1961; ARISTOTLE, *De anima: Books II and III [with Certain Passages from Book I]*, transl. D. W. HAMLYN, Oxford 1968). Im lateinischen Text des Averroes ist von *sensus* die Rede. (Vgl. *Com. magn. in De an.* II, 208-229). - S. zu diesem Vermögen auch: *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 20-58; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 32-78; *La psicología de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 119-169; *Mid. Comm. De an.*, 103-108.

⁸²⁷ Vgl. *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 59-65; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 81-89; *La psicología de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 171-179; *Mid. Comm. De an.*, 103-108; *Com. magn. in De an.* II, 364-378.

⁸²⁸ Vgl. *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 66-95; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 91-129; *La psicología de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 181-221; *Mid. Comm. De an.*, 108-123; *Com. magn. in De an.* III, 379-507.

Vermögen abhängt, weil dieses letztlich Vorbedingung für Leben und Wachstum ist.⁸³⁰

Die folgende kurze Darlegung der Vermögen orientiert sich an der auf der *Epitome zu „De anima“* basierenden Erörterung von Majid Fakhry.⁸³¹ Darüber hinaus werden Parallelstellen aus dem mittleren und dem großen Kommentar zu *De anima* einbezogen. Schwerwiegende Unterschiede zwischen diesen Schriften werden aber erst später bei der Behandlung des materiellen/möglichen Intellekts besprochen.⁸³²

Die Funktion des NÄHRENDEN VERMÖGENS besteht darin, die Nährstoffe vom Stadium der Potentialität in das der Aktualität zu überführen. Es kann als aktive Kraft angesehen werden. Ihr Instrument ist die natürliche Wärme, die mittels einer Verbindung oder Mischung handelt und dadurch das Überleben eines Tieres oder einer Pflanze sichert.⁸³³ Averroes erklärt den entsprechenden Vorgang plastisch: Es gibt das, was gefüttert wird (Futter); das, mit dem gefüttert wird (Körper) und das, was füttert (Seele). Der Zweck dieser Aktivität besteht in der Erzeugung eines gleichen Dings.⁸³⁴ Dazu gibt es letztlich Ernährung und Wachstum.

Das SENSITIVE VERMÖGEN existiert in Tieren, in denen das nährnde Vermögen den höchsten Grad der Vollkommenheit erreicht hat, jedoch nicht in Pflanzen. Die Handlung dieses Vermögens besteht darin, die einzelnen Formen (wie etwa von Farben) von ihren materiellen Substraten zu abstrahieren und sie auf eine höhere Stufe der Immaterialität zu bringen. Dieses Vermögen ist manchmal in Potentialität, manchmal in Aktualität; es ist erzeugbar und vergänglich.⁸³⁵

Zum sensitiven Seelenvermögen gehören, jeweils gesondert, fünf Sinne:⁸³⁶

⁸²⁹ Vgl. *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 96-101; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 131-139; *La psicología de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 223-230; *Mid. Comm. De an.*, 123-131; *Com. magn. in De an.* III, 507-522.

⁸³⁰ Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 131f.

⁸³¹ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 56-73.

⁸³² Vgl. unten Kap. B.IX.2.c.β. Ich folge mit dieser Gewichtung: Alfred IVRY, *Introduction*. In: AVERROES, *Mid. Comm. De an.*, XVII.

⁸³³ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 57; *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 16; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 26; *La psicología de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 114f. - Zur Abhängigkeit vom Prinzip des vegetativen Seelenvermögens vgl. auch *Mid. Comm. De an.*, 59: „This principle of the soul, which is called the nutritive, is thus a faculty which preserves that thing of which it is a principle. Food is its instrument which it uses in this activity, and therefore, when food is absent, it cannot exist.”

⁸³⁴ Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 59f.

⁸³⁵ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 59.

⁸³⁶ Vgl. ARNALDEZ, *Averroes: A rationalist in Islam*, 50.

Sehen,⁸³⁷ Hören,⁸³⁸ Riechen,⁸³⁹ Schmecken,⁸⁴⁰ Tasten.⁸⁴¹

Averroes unterscheidet nun bestimmte und allgemeine Sensibilia und er differenziert Seelenvermögen, die diese wahrnehmen. Während die bestimmten Sensibilia Objekte eines sensitiven Seelenvermögens sind (z. B. Farben, Klänge etc.), sind die allgemeinen Sensibilia Objekte von zwei oder mehreren Sinnen und beinhalten Größe, Gestalt, Anzahl, Ruhe und Bewegung. Darum muss es, neben den fünf Sinnen, auch ein gemeinsames Sinnesvermögen geben,⁸⁴² den gesunden Menschenverstand.⁸⁴³

Averroes erklärt die Existenz dieses Vermögens auf folgende Weise: Ein und derselbe Sinn hat zwei Wahrnehmungen - eine des Objekts, das er wahrnimmt, und eine, dass er wahrnimmt. Sehen hat beispielsweise zwei wahrnehmbare Objekte - Farbe und die Wahrnehmung von Farbe.⁸⁴⁴ Nach Averroes ist es hier notwendig, nicht zwei, sondern ein Vermögen zu fordern, das diese beiden Dinge zusammen wahrnimmt. Würden sich nämlich entsprechende Wahrnehmungen auf zwei Vermögen (und damit auf zwei Sinne) beziehen, so wären jedes Mal wieder andere Vermögen erforderlich und die Zahl der Sinne müsste ins Unendliche gehen, was unmöglich ist.⁸⁴⁵ Das eine hier zuständige Vermögen, der gesunde Menschverstand, ist nach dem *großen Kommentar zu „De anima“* allerdings nicht als sechster Sinn zu verstehen.⁸⁴⁶ Der Grund dafür liegt darin, dass nach Averroes die fünf Sinne dazu

⁸³⁷ Vgl. *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 29-34; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 43-48; *La psicología de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 129-135; *Mid. Comm. De an.*, 65-69; *Com. magn. in De an.* II, 229-269.

⁸³⁸ Vgl. *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 35-38; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 49-52; *La psicología de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 137-141; *Mid. Comm. De an.*, 69-75; *Com. magn. in De an.* II, 269.

⁸³⁹ Vgl. *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 39f; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 53ff; *La psicología de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 143-146; *Mid. Comm. De an.*, 76ff; *Com. magn. in De an.* II, 270-283.

⁸⁴⁰ Vgl. *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 41-44; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 56-60; *La psicología de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 147-152; *Mid. Comm. De an.*, 78-80; *Com. magn. in De an.* II, 283-293.

⁸⁴¹ Vgl. *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 45-53; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 61-71; *La psicología de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 153-162; *Mid. Comm. De an.*, 81-89; *Com. magn. in De an.* II, 293-323.

⁸⁴² Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 61f.

⁸⁴³ Vgl. *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. AL-AHWANI, 54-58; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 72-78; *La psicología de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 163-169; *Mid. Comm. De an.*, 94-103; *Com. magn. in De an.* II, 334-357.

⁸⁴⁴ Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 94.

⁸⁴⁵ Vgl. *ibid.*, 95; ARNALDEZ, *Averroes: A rationalist in Islam*, 51.

⁸⁴⁶ *Com. magn. in De an.* II, 337: „Cum complevit sermonem de quinque sensibus, et

ausreichen müssen, die Gesamtheit aller sinnlich wahrnehmbaren Objekte zu erfassen. Ein entsprechendes Wissen, das sich nicht von den fünf Sinnen herleitet, wird von ihm ausgeschlossen; in dieser Hinsicht folgt er Aristoteles.⁸⁴⁷

IMAGINATION, das nächste Seelenvermögen, ist nicht mit Wahrnehmung gleichzusetzen.⁸⁴⁸ Sie ist auch nicht identisch mit Wissen und Intellekt.⁸⁴⁹ Sie ist ebenfalls keine Meinung, weil sonst jeder mit Imaginationsvermögen auch Vernunft hätte.⁸⁵⁰ Vor der Imagination ist naturgemäß das sensitive Vermögen. Dessen Beziehung zur Imagination ist wie das des nährenden Vermögens zur Wahrnehmung. Die nährende Seele ist Grundlage für die Imagination im Menschen, die Akte des Wahrnehmens sind die treibenden Kräfte der Imagination.⁸⁵¹ Das Vermögen der Imagination ist in Tieren platziert, denen der Intellekt fehlt. Es ist aber auch in intelligenten Tieren, um sie zu schützen, wenn irgendeine Art der Änderung (wie Schlaf, Krankheit o. ä.) über den Intellekt kommt.⁸⁵² Averroes sieht die Imagination in einer symbiotischen Relation zu den Sinnen und dem erkennenden Vermögen.⁸⁵³

Als nächstes wird das RATIONALE VERMÖGEN behandelt. Der Begriff „Wissen“ wird äquivok für Tiere, Menschen und Gott gebraucht. Das Wissen der Tiere vollzieht sich durch Wahrnehmung und Imagination, beim Menschen kommt noch der Intellekt hinzu. Der Weg zum Wissen des Menschen vollzieht sich entweder über den Intellekt oder über die Sinne; er führt entweder zum Wissen des Allgemeinen oder des Einzelnen. Das Wissen des Allgemeinen ist das wahre Wissen. Während das menschliche Wissen (auch) allgemein ist, ist das Wissen der Tiere durch das Sinnliche und Imaginative begrenzt. Der Mensch, der mit dem Intellekt ein höheres Vermögen hat, kommt aufgrund von Denken und Urteilen zu Darstellungen; die Darstellungen in den Tieren existieren von Natur aus.⁸⁵⁴ Das menschliche Wissen

declaravit sextum sensum non esse, incepit declarare quod isti quinque sensus habent virtutem communem.”

⁸⁴⁷ Vgl. ARNALDEZ, *Averroes: A rationalist in Islam*, 52.

⁸⁴⁸ Averroes schließt sich hier Aristoteles an (vgl. *De anima* III, 428a5) und belegt dies mit fünf Beweisen in: *Mid. Comm. De an.*, 103f; *Com. magn. in De an.* II, 366f.

⁸⁴⁹ Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 104; *Com. magn. in De an.* II, 368.

⁸⁵⁰ Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 105; *Com. magn. in De an.* II, 369.

⁸⁵¹ Vgl. ARNALDEZ, *Averroes: A rationalist in Islam*, 54; *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 61f; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 85f; *La psicologia de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 175f.

⁸⁵² Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 108.

⁸⁵³ Vgl. IVRY, *Introduction*, XVII.

⁸⁵⁴ Vgl. EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 552f; *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 69f; *Talkhis*

unterscheidet sich auch vom göttlichen. Es ist, anders als das göttliche Wissen, nicht ewig, sondern zeitlich. Schließlich hat Gottes Wissen die Dinge geschaffen und nicht andersherum.⁸⁵⁵

Während die bisher behandelten Vermögen im Tier existieren, damit es überlebt, ist das rationale Vermögen um seiner Vollendung willen in der Menschheit. Es ist Grundlage für die theoretischen Wissenschaften und die praktischen Künste, die den Menschen – anders als den Tieren - zugänglich sind. Mittels des praktischen Vermögens nimmt die Menschheit bestimmte imaginative Formen wahr, die zur Verursachung freiwilliger Handlungen führen, die mit ethischen oder praktischen Tugenden verbunden sind, wie Liebe, Freundschaft, Mut. Das theoretische Vermögen erfasst hingegen allgemeine Ideen oder Intelligible, insoweit sie universell sind und nicht auf Kunst, praktische Handlung oder Nutzen verweisen. Darum ist es wichtig, die Natur der Intelligiblen zu erforschen, wenn wir die Natur des theoretischen Teils des erkennenden Vermögens begreifen wollen.⁸⁵⁶ Dementsprechend bezieht Averroes die Intelligiblen ausführlich in seine Darlegungen über das erkennende Vermögen ein.⁸⁵⁷ Jedoch ist das Denken, insofern es eine reine Fähigkeit darstellt,

„um zum wirklichen Denken zu werden, auf eine Einwirkung angewiesen. Und da diese Einwirkung eben nicht durch äußere Gegenstände erfolgen kann, muss sie durch eine Kraft bedingt sein, die selbst dem Bereich des Denkens angehört. Insofern kann man innerhalb des Denkens zwischen einem passiven, leidensfähigen und einem aktiven, tätigen Moment unterscheiden.“⁸⁵⁸

Averroes spricht in diesem Zusammenhang vom materiellen/möglichen Intellekt und vom aktiven Intellekt.⁸⁵⁹ Deren Erwähnung mag hier genügen, weil sie später noch ausführlich behandelt werden.⁸⁶⁰

Das APPETITIVE VERMÖGEN⁸⁶¹ verursacht das Tier, das Schädliche zu meiden

Kitab al-Nafs/Epitome de anima, ed. GÓMEZ NOGALES, 96; *La psicología de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 185f.

⁸⁵⁵ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 51 ra, 367; *TT* 468; *The Incoherence of the Incoherence*, 285; *Die Widerlegung des Gazali*, 244.

⁸⁵⁶ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 67.

⁸⁵⁷ Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 108-110, 112-117, 120-123.

⁸⁵⁸ GÄTJE, *Das Kapitel über das Begehren*, 2.

⁸⁵⁹ Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 111; *Com. magn. in De an.* III, 385.

⁸⁶⁰ Vgl. unten Kap. B.IX.2.c.

⁸⁶¹ Mit diesem Thema setzt sich insbesondere auseinander: GÄTJE, *Das Kapitel über das Begehren*, a.a.O..

und das Nützliche zu suchen. Dieses Vermögen ist essentiell mit dem imaginativen verbunden.⁸⁶² Averroes schreibt, dass eine Person durch das Verlangen, den Glauben oder die Imagination bewegt wird. Der Beginn dieser Bewegung ereignet sich dann, wenn die Imagination durch das verlangte Objekt und ohne ein entgegengesetztes Verlangen bewegt wird. Die Imagination nimmt das verlangte Objekt wahr. Sobald sie das Objekt wahrnimmt, verlangt sie danach. Wenn sie danach verlangt und wenn es kein anderes Verlangen bei diesem oder einem anderen Vermögen gibt, dann bewegt sich das Tier auf das verlangte Objekt zu.⁸⁶³

Ist das Objekt des Verlangens Rache, so wird es Wut genannt; ist es Reflexion, so wird es Wille oder Wahl genannt. Stellt sich das Tier nicht vor, dass eine bestimmte Eigenschaft bei einem Objekt angenehm oder zuwider ist, so wird es sich ihm nicht zuwenden oder von ihm abwenden, egal, ob das entsprechende Objekt da ist oder nicht. Folglich kann nach Averroes ein Tier, das sich örtlich bewegen kann, unmöglich ohne Imagination sein.⁸⁶⁴ Imagination ist der Ursprung des Auftretens eines jeden Verlangens und leitet sich in vollkommenen Tieren von den fünf Sinnen her. Wenn bei unvollkommenen Tieren, die etwa nur den Tastsinn haben, Freude und Leid vorkommen, dann müssen solche Tiere ebenfalls Verlangen und darum auch Imagination haben.⁸⁶⁵

Die Kontinuität, in der Averroes die verschiedenen Handlungen der Seelenvermögen vom nährenden bis hin zum appetitiven Vermögen darstellt, basiert u. a. auf der Überzeugung, dass Mensch und Tier unterschieden werden müssen. Die Seele ist die erste Entelechie eines Körpers. Jedoch kann diese Definition nicht auf alle Wesen gleichermaßen angewandt werden. Der menschliche Körper unterscheidet sich vom Körper eines Tieres; seine erste Entelechie ist anders als die des Körpers eines Tieres. Das betrifft auch die zweiten Entelechien, wie das nährnde Vermögen oder die Imagination oder die Intelligenz. Diese Besonderheit des Menschen bleibt bis hin zu den höchsten Funktionen seiner Intelligenz bestehen. Die Einheit der Seele ist die wahre Einheit des Menschen. Sie ist seine Identität durch die Entwicklung aller Seelenvermögen hindurch. Die menschliche Seele gibt von daher

⁸⁶² Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 63f.

⁸⁶³ Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 126.

⁸⁶⁴ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 63f; *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 97; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 134; *La psicología de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 226f.

⁸⁶⁵ Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 130.

in ihrer Ganzheit dem Körper Leben.⁸⁶⁶ Dass die Ganzheit des Menschen jedoch bei Averroes' Lehre vom Intellekt große Differenzen zu Thomas aufweist, werden die folgenden Ausführungen und der spätere Vergleich der beiden Denker⁸⁶⁷ zeigen.

c. Zur Lehre vom Intellekt im Menschen

In diesem Kapitel werden der aktive Intellekt und der materielle/mögliche Intellekt in gesonderten Abschnitten besprochen. Die anderen von Averroes angenommenen Intellekte werden nicht in eigenen Abschnitten erörtert, sondern jeweils im Zusammenhang mit den Darlegungen über den aktiven Intellekt und/oder den materiellen/möglichen Intellekt.

α. Der aktive Intellekt

Thomas von Aquin kannte von Averroes' Kommentaren zu *De anima* nur den großen.⁸⁶⁸ Darum wird dieser hier besonders behandelt. Entwicklungen zu Averroes' Intellektlehre in den Kommentaren werden im Rahmen der Darlegungen zum materiellen/möglichen Intellekt besprochen.

Der Intellekt ist nach Averroes immateriell und abstrakt. Er existiert nur dann wirklich, wenn er mit dem aktiven oder universellen Intellekt verknüpft ist. Was beim Menschen „Intellekt“ genannt wird, ist die Fähigkeit, die vom aktiven Intellekt kommenden Ideen aufzunehmen (= passiver bzw. materieller/möglicher Intellekt). Diese Fähigkeit muss sich verwirklichen und zum *intellectus adeptus* („erworbener Intellekt“) werden.⁸⁶⁹

Um die Existenz eines aktiven Intellekts zu beweisen, greift Averroes auf Aristoteles zurück. Dieser schreibt:

⁸⁶⁶ Vgl. ARNALDEZ, *Averroes: A rationalist in Islam*, 78.

⁸⁶⁷ Vgl. unten Kap. C.IV.7.d.

⁸⁶⁸ Thomas hat sich in *De unit. int.* und in vielen anderen seiner Werke mit Thesen aus Averroes' *großem Kommentar zu „De anima“* auseinandergesetzt, jedoch nicht mit Averroes' *Epitome* und *mittlerem Kommentar zu „De anima“*. Deren Text- und Übersetzungsgeschichte nahm zudem einen anderen Verlauf als die des *großen Kommentars* (s. dazu auch: IVRY, *Introduction*, XXVIII; GÄTJE, *Das Kapitel über das Begehren*, 28).

⁸⁶⁹ Vgl. CARRA DE VAUX, *Ibn Rushd*, 438.

„Da es aber, wie in der ganzen Natur, einerseits Materie gibt für jede Gattung - sie ist das, was alles jenes (zur Gattung Gehörige) in Möglichkeit ist - andererseits das Ursächliche und Wirkende, dadurch dass es alles wirkt, wie die Kunst sich zu ihrem Material verhält, müssen auch in der Seele diese Unterschiede vorliegen“.⁸⁷⁰

Darum sollte, so Averroes, in der Seele ein aktiver Intellekt existieren, der jenen Intellekt verursacht, der in der Potentialität ist (=materieller/möglicher Intellekt), um ein Intellekt in der Aktualität zu werden.⁸⁷¹

Während die Kommentatoren über die Natur des spekulativen⁸⁷² und des materiellen/möglichen Intellekts uneins sind, stimmen sie nach Averroes über die aristotelische Darlegung des aktiven Intellekts überein. Dieser ist nach dem *großen Kommentar zu „De anima“* abgetrennt, unvermischt und leidensunfähig.⁸⁷³ Jene Attribute teilt der aktive Intellekt mit dem materiellen/möglichen Intellekt. Jedoch unterscheidet er sich von diesem dadurch, dass die Natur des materiellen/möglichen Intellekts in der Potentialität besteht und die des aktiven Intellekts in der immerwährenden Aktivität. Im *großen Kommentar zu „De anima“* behandelt Averroes die Funktion des aktiven Intellekts bei der Erzeugung von Wissen.⁸⁷⁴

Er geht dazu u. a. auf zwei von Aristoteles vorgenommene Vergleiche ein. Danach ist die Rolle des aktiven Intellekts bei der Erzeugung von Wissen mit einer Kunst zu vergleichen, die an einem Material handelt, und mit Licht beim Akt des Sehens.⁸⁷⁵ Averroes sagt zum ersten dieser beiden Vergleiche, wir könnten nicht sagen, das Verhältnis des aktiven Intellekts zum hervorgebrachten Intellekt sei nach allen Modi wie das Verhältnis der Künste zum Kunstwerk. Im Unterschied zur Kunst, die eine Form in die Materie bringt, bringt der aktive Intellekt das Intelligible nicht direkt in den

⁸⁷⁰ *De anima* III, 430a10-13 (Übers. THEILER, 76).

⁸⁷¹ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 72. - S. dazu auch: *Com. magn. in De an.* III, 436: „Cum declaravit naturam intellectus qui est in potentia, et qui est in actu, et dedit differentiam inter ipsum et virtutem ymaginationis, incepit declarare quod necesse est tertium genus intellectus esse, et est intelligentia agens, que facit intellectum qui est in potentia esse intellectum in actu.“

⁸⁷² Zum spekulativen Intellekt (*intellectus in habitu* / natürlicher Intellekt) s. die Ausführungen weiter unten in diesem Kapitel und gegen Ende des folgenden Kapitels.

⁸⁷³ *Com. magn. in De an.* III, 441: „Et fuit necesse ut intelligentia agens sit abstracta, et non mixta neque passibilis“.

⁸⁷⁴ Vgl. ARTHUR HYMAN, *Aristotle's Theory of The Intellect and Its Interpretation by Averroes*. In: Dominic J. O'MEARA (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington D. C. 1981, 186. - Es geht im *großen Kommentar zu „De anima“* also nicht um die in anderen Schriften des Averroes beschriebene Rolle des aktiven Intellekts als Existenzursache. (Vgl. dazu oben Kap. B.VIII).

⁸⁷⁵ Vgl. *De anima* III, 430a12ff.

materiellen/möglichen Intellekt. Sonst brauchte der Mensch keine Sinne und keine Imagination, um die Intelligiblen wahrzunehmen.⁸⁷⁶ Der aktive Intellekt ist wohl insofern wie die Kunst, als er die Intelligiblen erzeugt, aber er erzeugt sie nicht, indem er sie in den materiellen/möglichen Intellekt bringt.⁸⁷⁷ Zum zweiten Bild des Aristoteles, nach dem die Rolle des aktiven Intellekts bei der Erzeugung von Wissen mit Licht beim Akt des Sehens zu vergleichen ist, schreibt Averroes,⁸⁷⁸ dass die Beziehung des aktiven Intellekts zum materiellen/möglichen Intellekt wie die Beziehung von Licht zu einem durchsichtigen Medium (*diaffonum*) ist. Wie das Licht die Vollendung eines durchsichtigen Mediums ist, so ist der aktive Intellekt die Vollendung des materiellen/möglichen Intellekts. Wie das Licht die Farbe in Potentialität zur Farbe in Aktualität macht, damit sie das durchsichtige Medium bewegen kann, so macht der aktive Intellekt die intelligiblen Formen (*intentiones*)⁸⁷⁹ in Potentialität zu Intelligiblen in Aktualität, so dass der materielle/mögliche Intellekt sie empfängt.⁸⁸⁰ Der materielle/mögliche Intellekt seinerseits befähigt die individuelle

⁸⁷⁶ *Com. magn. in De an.* III, 438: „Non enim possumus dicere quod proportio intellectus agentis in anima ad intellectum generatum est sicut proportio artificii ad artificiatum omnibus modis. Ars enim imponit formam in tota materia absque eo quod in materia sit aliquid existens de intentione forme antequam artificium fecerit eam. Et non est ita in intellectu; quoniam, si ita esset in intellectu, tunc homo non indigeret, in comprehendendo intelligibilia, sensu neque ymagiantione”.

⁸⁷⁷ Vgl. HYMAN, *Aristotle's Theory of The Intellect and Its Interpretation by Averroes*, 187.

⁸⁷⁸ Vgl. *ibd.*

⁸⁷⁹ Ich folge mit meiner Übersetzung von *intentiones* als „Formen“: HYMAN, *Aristotle's Theory of The Intellect and Its Interpretation by Averroes*, 187. - Der Begriff *intentio* (arab. *ma'na*) „dient ... in der arabischen Übersetzung von *De anima*, die Averroes benutzte, häufig zur Übersetzung des griechischen Wortes *λόγος* und zwar gerade dann, wenn damit die Wesensform ... als das bezeichnet werden soll, was in einem Körper ein ‚vernünftiges Verhältnis‘ etabliert. Averroes übernimmt diesen Sprachgebrauch und bezeichnet ihm gemäß auch die Wahrnehmungssinne als Intentionen.“ (David WIRMER, *Der Begriff der Intention und seine erkenntnistheoretische Funktion in den De-anima-Kommentaren des Averroes*. In: Matthias LUTZ-BACHMANN/ Alexander FIDORA/ Pia ANTOLIC [Hgg.], *Erkenntnis und Wissenschaft. Probleme der Epistemologie in der Philosophie des Mittelalters*, Berlin 2004, 61). Intentionen sind in gewisser Weise von jenen Dingen abhängig, von denen sie Intentionen sind; d. h. sie sind formale Bestandteile von Dingen, welche die Sinne bewegen. (Vgl. Leen SPRUIT, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, Leiden/ New York/ Köln 1994, 90; *Com. magn. in De an.* II, 221). Zu unterscheiden ist das Erfassen der individuellen Intention durch die menschlichen Sinne einerseits und durch das Vorstellungsvermögen andererseits. Beschreibt Averroes die Tätigkeit des Intellekts, so erwähnt er „immer die Intentionen der Vorstellung als dessen Objekte.“ (WIRMER, *Der Begriff der Intention*, 65. - S. dazu auch: *Com. magn. in De an.* II, 220; *ibd.*, III, 384, 406f, 439).

⁸⁸⁰ *Com. magn. in De an.* III, 410f: „Immo debes scire quod respectus intellectus agentis ad istum intellectum est respectus lucis ad diaffonum, et respectus formarum materialium ad ipsum est respectus coloris ad diaffonum. Quemadmodum enim lux est perfectio diaffoni, sic

menschliche Seele, sich der fassbaren Gedanken bewusst zu werden - wie das durchsichtige visuelle Medium dem Auge die Farben zeigt und es das Auge befähigt, diese zu sehen.⁸⁸¹

Im Unterschied zu Aristoteles, der den potentiellen und den aktiven Aspekt des Intellekts in der Seele lokalisierte,⁸⁸² sind nach Averroes der aktive und der materielle/mögliche Intellekt ewige, unabhängig von den menschlichen Seelen existierende Substanzen.⁸⁸³ Trotz der unabhängigen Existenz der beiden Intellekte initiiert nach dem *großen Kommentar zu „De anima“* der menschliche Wille die Prozesse des Abstrahierens, Empfangens und Denkens von Gedanken beim individuellen Menschen. Diese Prozesse finden darum in der Seele statt.⁸⁸⁴ Der aktive Intellekt und der materielle/mögliche Intellekt werden dabei so mit uns als Wissende verbunden, dass der aktive Intellekt unsere Formalursache und Vollendung ist und der materielle/mögliche Intellekt unser Intellekt.⁸⁸⁵ Der aktive Intellekt ist „Form für uns“,⁸⁸⁶ weil wir den Prozess des Wissens individuell initiieren⁸⁸⁷ und weil der aktive Intellekt uns beim Wissen innewohnt. Er fungiert als abstrahierungsfähige und einprägende Kraft und wird als solche nur durch die von den einzelnen Menschen beigebrachte Gegenwart der (entblößten) Intelligiblen aktualisiert. Weil die Menschen bewusste Initiatoren des Wissensprozesses sind, ist der aktive Intellekt ihre Formalursache. Der materielle/mögliche Intellekt hingegen ist die aufnahmefähige Kraft, die – als geteilter menschlicher Intellekt – bei der Abstraktion aktualisiert wird.⁸⁸⁸

intellectus agens est perfectio materialis. ... Et quemadmodum lux facit colorem in potentia esse in actu ita quod possit movere diaffonum, ita intellectus agens facit intentiones in potentia intellectas in actu ita quod recipit eas intellectus materialis.”

⁸⁸¹ Vgl. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 319 u. 333; *Com. magn. in De an.*, III, 499f.

⁸⁸² Vgl. *De anima* III, 430a13.

⁸⁸³ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 385f u. 440f.

⁸⁸⁴ Vgl. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 320.

⁸⁸⁵ Vgl. Richard C. TAYLOR, *Averroes: religious dialectic and Aristotelian philosophical thought*. In: ADAMSON/ TAYLOR (edd.), *The Cambridge Companion to Arabic philosophy*, 194. - Dieser Prozess der Verbindung (*ittisal/ copulatio*) und der Identität des Wissenden und des Gewussten wird in folgendem Artikel näher behandelt: Deborah L. BLACK, *Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes*. In: *American Catholic Philosophical Quarterly* 73 (1999), 159-84.

⁸⁸⁶ Vgl. TAYLOR, *Averroes: religious dialectic and Aristotelian philosophical thought*, 194.

⁸⁸⁷ Darum heißt es bei Averroes, dass der materielle/mögliche Intellekt ohne die imaginative Kraft und die Kraft zum Denken nichts versteht. (Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 449f: „et sine virtute ymaginativa et cogitativa nichil intelligit intellectus qui dicitur materialis“).

⁸⁸⁸ Vgl. TAYLOR, *Averroes: religious dialectic and Aristotelian philosophical thought*, 194,

Die Fähigkeit, Gedanken hervorzubringen bildet den natürlichen Intellekt (= *intellectus in habitu* / spekulativer Intellekt). Obgleich der aktive Intellekt immer benötigt wird, liegt die Erzeugung der Intelligibilia beim Menschen direkt in der Verantwortung des natürlichen Intellekts.⁸⁸⁹ Der Unterschied zwischen dem natürlichen und dem aktiven Intellekt wird gern mit folgendem Vergleich erklärt: Was die Geometrie angeht, hat der Geometer, solange er schläft, einen natürlichen Intellekt. Er kann, im Unterschied zu dem, der der Geometrie unkundig ist, seine geometrischen Kenntnisse immer aktivieren. Dieser Vergleich kann allerdings nur zum Teil erklären, wie der natürliche Intellekt im Erkenntnisprozess einzuordnen ist.⁸⁹⁰ Darum soll sein Verhältnis zum aktiven Intellekt und zum mittels des durch Lernen und Erfahrung erworbenen individuellen Intellekts (*intellectus adeptus*)⁸⁹¹ hier kurz angesprochen werden. Der natürliche Intellekt, auf den im *mittleren Kommentar zu „De anima“* nur angespielt wird,⁸⁹² ist Teil der intelligiblen Ideen im Universum, die ihren Ursprung im aktiven Intellekt haben. Die Kenntnis jener Ideen ermöglicht uns letztlich eine Art Verbindung zwischen dem individuellen bzw. erworbenen Intellekt und dem universellen aktiven Intellekt. Weil Letztgenannter eine ewige Substanz ist, erbringt die Verbindung mit ihm dem Intellekt des Individuums das Stadium der Unsterblichkeit. Jedoch ist diese Unsterblichkeit nicht persönlich zu verstehen, weil sie durch universelle Propositionen konstituiert ist. Sie ist auch nicht individuell, weil die erworbenen universellen Propositionen, die mit dem aktiven Intellekt verbunden sind, ein Teil der Gesamtheit der intelligiblen Formen sind. Averroes nimmt nicht an, dass der erworbene Intellekt eine Identität begründet, welche über den Tod des Individuums hinausgehen kann.⁸⁹³

unter Verweis auf (200³⁵): *Com. magn. in De an.* III, 444f, 485f u. 490.

⁸⁸⁹ Vgl. Josep Puig MONTADA, *Averroes*. In: Theo KOBUSCH (Hg.), *Philosophen des Mittelalters*, Darmstadt 2000, 87, unter Verweis auf (87³³): *Com. magn. in De an.* III, 499. - Zum natürlichen Intellekt (*intellectus in habitu* / *intellectus speculativus*) s. auch die Ausführungen gegen Ende des folgenden Kapitels.

⁸⁹⁰ Vgl. MONTADA, *Averroes*, 88. Zu Recht schreibt Montada, dass die hier anzutreffende Vereinfachung Schwierigkeiten in sich birgt.

⁸⁹¹ Vgl. RÖD, *Der Weg der Philosophie*, Bd. 1, 332. - S. zum *intellectus adeptus* auch: *Com. magn. in De an.* III, 411, 481-486.

⁸⁹² Vgl. IVRY, *Notes*, 146²⁸ (u. 147⁴⁵), unter Bezugnahme auf: *Mid. Comm. De an.*, 113.

⁸⁹³ Vgl. IVRY, *Introduction*, XXIII; *Com. magn. in De an.* III, 485f.

β. Der materielle/mögliche Intellekt

Averroes' Lehre vom materiellen/möglichen Intellekt hat eine Entwicklung⁸⁹⁴ durchgemacht, die an dieser Stelle kurz geschildert werden soll.⁸⁹⁵

Die *Epitome* zu „*De anima*“ bringt ein aus verschiedenen Schritten bestehendes Argument vor, das schließlich zum Ergebnis kommt, dass der materielle/mögliche Intellekt keine Substanz ist, sondern eine Bereitschaft.⁸⁹⁶

Bei fassbaren Gedanken werden danach, wie bei materiellen Formen, bestimmte Auffassungen in verschiedenen Menschen durch die Vielfalt ihrer Substrate vervielfacht. Sie sind Subjekt von Aufzählung. Die Substrate, mit denen sie essentiell verknüpft werden, sind die Imaginationsvermögen der individuellen menschlichen Seelen.⁸⁹⁷ Averroes schließt sich Avempace an. Nach diesem liegt im Imaginationsvermögen unserer Seele der materielle/mögliche Intellekt. Durch dieses Vermögen wird die denkende Tätigkeit vorbereitet. Im Anschluss daran ordnet Averroes in den seelischen Formen, die das Imaginationsvermögen erzeugt, den materiellen/möglichen Intellekt – und zwar als Bereitschaft, „die Intelligibilia zu empfangen.“⁸⁹⁸ Der materielle/mögliche Intellekt ist also keine immaterielle Bereitschaft des Körpers, sondern der Imagination. Diese Theorie hat zwei

⁸⁹⁴ Diese Entwicklung wird besonders ausführlich dargestellt in folgenden Arbeiten: Herbert A. DAVIDSON, *Averroes on the Material Intellect*. In: *Viator* 17 (1986), 91-124; DERS., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 265-298; Jamal al-Din AL-'ALAWI, *The Philosophy of Ibn Rushd. The evolution of the problem of the intellect in the works of Ibn Rushd: From philological examination to philosophical analysis*. In: Salma KHADRA JAYYUSI (ed.), *The Legacy of Muslim Spain* (HdO, I. Abt., Bd. 12, 1992), 804-829; Alfred IVRY, *Averroes' Three Commentaries on De Anima*. In: ENDRESS/ AERTSEN (edd.), *Averroes and the Aristotelian Tradition*, 199-216.

⁸⁹⁵ Diese Vorgehensweise ist im Rahmen vorliegender Arbeit gerechtfertigt, weil Thomas von Aquin die *Epitome* und den *mittleren Kommentar* zu „*De anima*“ nicht kannte. Andererseits setzte er sich sehr gründlich mit Averroes' Darlegungen zum materiellen/möglichen Intellekt im *großen Kommentar* zu „*De anima*“ auseinander. (Vgl. unten Kap. C.IV.7.d). Darum wird dieser, anders als die *Epitome* und der *mittlere Kommentar*, ausführlicher behandelt.

⁸⁹⁶ Vgl. DAVIDSON, *Averroes on the Material Intellect*, 98.

⁸⁹⁷ Vgl. *ibid.*, 99; *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 80f; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 116f; *La psicología de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 203f.

⁸⁹⁸ *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 86; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 123; *La psicología de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 209. Übers. nach: MONTADA, *Averroes*, 88.

Vorteile.⁸⁹⁹ Als erstes führt sie dazu, dass der materielle/mögliche Intellekt seine immaterielle Aufnahmefähigkeit als eine Kraft behält, die, trotz des engen Bezugs zum Imaginationsvermögen, hinlänglich vom Körper und von der Imagination als körperliche Kraft getrennt ist. Als zweites wird die Notwendigkeit gezeigt, dass der materielle/mögliche Intellekt zum individuellen Menschen gehört, der erkennt. Beide Vorteile sind in späteren Werken auf unterschiedliche Weise nicht mehr zu finden: Erstgenannter fehlt im *mittleren Kommentar zu „De anima“*, letztgenannter im *großen Kommentar zu „De anima“*.

Im *mittleren Kommentar zu „De anima“* überdenkt Averroes den materiellen/möglichen Intellekt, indem er die Natur des Subjekts, dem der materielle/mögliche Intellekt als Bereitschaft innewohnt, reflektiert.⁹⁰⁰ Der materielle/mögliche Intellekt ist mit keiner materiellen Form vermischt. D. h.: Er kann nicht mit dem Subjekt, dem er innewohnt, vermischt sein wie die materiellen Vermögen.⁹⁰¹ Averroes spricht sich auch gegen die Möglichkeit der Vermischung des materiellen/möglichen Intellekts mit empfangenen Formen aus.⁹⁰² Der materielle/mögliche Intellekt ist etwas, das zusammengesetzt ist aus der Bereitschaft in uns (vgl. *Epitome zu „De anima“*, s. o.) und aus einem Intellekt, der mit dieser Bereitschaft vereinigt ist.⁹⁰³ Es geht hier um die Bereitschaft oder Möglichkeit, intelligible Formen zu empfangen, wie Averroes mit Alexander von Aphrodisias sagt und es geht mit Themistius um die Notwendigkeit, eine abgetrennte immaterielle Substanz anzunehmen, die Subjekt dieser Potentialität ist: den aktiven Intellekt. Mit dieser zwischen Alexander und Themistius vermittelnden Bestimmung⁹⁰⁴ liegen der Begriff des aktiven Intellekts und des materiellen/möglichen Intellekts bei Averroes annähernd auf derselben Ebene,⁹⁰⁵ obgleich beide sich der Substanz nach unterscheiden.

Averroes lehnt im *mittleren Kommentar zu „De anima“* den materiellen/möglichen

⁸⁹⁹ Vgl. dazu und zum Folgenden: Richard C. TAYLOR, *Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy*. In: *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science*. Dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday, edited by Rüdiger ARNZEN/ Jörn THIELMANN, (Orientalia Lovaniensia Analecta 139) Leuven 2004, 293f.

⁹⁰⁰ Vgl. *ibd.*, 294.

⁹⁰¹ Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 109.

⁹⁰² Vgl. MONTADA, *Averroes*, 88.

⁹⁰³ Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 111.

⁹⁰⁴ Vgl. IVRY, *Introduction*, XXIII.

Intellekt als eine sich in Bereitschaft und Potentialität befindende, abgetrennte Substanz in der Seele ab, weil Potentialität die Eigenschaft materieller Objekte ist. Außerdem würde diese Auffassung dazu führen, dass die erste Vollendung des Intellekts ewig ist und die letzte hervorgebracht und vergänglich.⁹⁰⁶ Menschen wären also durch eine abgetrennte immaterielle Substanz vernünftig und würden diese Vernunft dann durch zeitliche Aktivitäten, die hervorgebracht und vergänglich sind, zur Aktivität bringen. Aufgrund dieser Kritik weist Averroes im *mittleren Kommentar* zu „*De anima*“ seine früher behauptete These (der *Epitome* zu „*De anima*“) zurück, dass der materielle/mögliche Intellekt in den seelischen Formen zu orten ist, die das Imaginationsvermögen erzeugt. Vielmehr wird im *mittleren Kommentar* behauptet, dass jeder Mensch eine aufnahmebereite Disposition für die Intelligiblen hat. Diese ist der materielle/mögliche Intellekt und gehört – ohne in einem Körper oder in einer körperlichen Kraft als Subjekt zu sein – zu jedem Menschen.⁹⁰⁷

Die Lehre vom materiellen/möglichen Intellekt im *großen Kommentar* zu „*De anima*“ soll nun, als Grundlage für den späteren Vergleich mit Thomas von Aquin, geschildert werden. In diesem Werk, das die Spätphase seiner Entwicklung repräsentiert, lehnt Averroes sich näher an Themistius an als in seinem *mittleren Kommentar* zu „*De anima*“; er sieht den materiellen/möglichen Intellekt als ewige Substanz an.⁹⁰⁸ Weil die Substanz des materiellen/möglichen Intellekts nicht aktueller, sondern potentieller Natur ist, ist sie weniger edel als die des aktiven Intellekts.⁹⁰⁹

Nach Averroes muss der materielle/mögliche Intellekt zur Art der passiven Kräfte gehören, insofern er alle Dinge außerhalb der Seele erkennt. Er ist nicht mit Körpern vermischt. Er ist kein Körper und keine Kraft in einem natürlichen oder beseelten Körper.⁹¹⁰ Wäre er vermischt und ein Körper oder eine Kraft in einem Körper, so

⁹⁰⁵ Vgl. MONTADA, *Averroes*, 88.

⁹⁰⁶ Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 111.

⁹⁰⁷ Vgl. TAYLOR, *Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy*, 296; *Mid. Comm. De an.*, 109-112.

⁹⁰⁸ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 389. - Hingegen verwirft Averroes die Sicht des Alexander von Aphrodisias, nach der der materielle/mögliche Intellekt etwas Vergängliches ist. (Vgl. Stephen Chak TORNAY, *Averroes' Doctrine of the Mind*. In: *The Philosophical Review*, vol. 52/3 [May 1943], 277⁴³).

⁹⁰⁹ Vgl. MONTADA, *Averroes*, 88; *Com. magn. in De an.* III, 407.

⁹¹⁰ *Com. magn. in De an.* III, 383: „Idest, necesse est igitur, si comprehendit omnia existentia extra animam, ut ante comprehensionem sit nominatus ex hoc modo in genere virtutum passivarum, non activarum, et ut sit non mixtus cum corporibus, scilicet neque corpus neque virtus in corpore naturalis aut animalis“.

hätte er eine ihm eigene Form. Diese wiederum würde verhindern, dass der materielle/mögliche Intellekt eine fremde Form aufnimmt.⁹¹¹ Das Wort „materiell“ beim materiellen/möglichen Intellekt ist somit eine metaphorische Kennzeichnung der rezeptiven Natur dieser immateriellen Kraft.⁹¹²

Dass der materielle/mögliche Intellekt als Substanz, die die Formen aufnimmt, kein Körper oder eine Kraft in einem Körper sein kann, erklären nach Averroes die Sätze des Aristoteles. Der eine davon sagt aus, dass diese Substanz alle materiellen Formen aufnimmt. Der andere besteht darin, dass alles, was etwas anderes aufnimmt, ohne die Natur dessen sein muss, was es aufnimmt, und dass seine Substanz der Art nach nicht die Substanz ist, von der es aufnimmt.⁹¹³ Wäre die Natur des Aufnehmenden dieselbe wie die dessen, was aufgenommen wird, so nähme etwas sich selbst auf und das Bewegende und das Bewegte wären dasselbe. Darum entbehrt etwa notwendigerweise jener Sinn, der Farbe aufnimmt, der Farbe. Aus diesen Sätzen folgt, dass der materielle/mögliche Intellekt keine der materiellen Formen in seiner Natur hat. Weil aber die materiellen Formen entweder ein Körper oder Formen in einem Körper sind, ist der materielle/mögliche Intellekt weder ein Körper noch eine Form in einem Körper.⁹¹⁴

Der materielle/mögliche Intellekt ist eine Substanz und er erhält die Formen von materiellen Formen oder Dingen. Er hat keine materielle Form in sich und ist somit nicht aus Materie und Form zusammengesetzt. Er ist ebenfalls keine der materiellen Formen, weil diese nicht von (Körpern) abgetrennt sind. Er ist zudem keine der ersten einfachen Formen, weil diese (von Körpern) abgetrennt sind. Der materielle/mögliche Intellekt nimmt auch keine Formen auf, ausgenommen sie sind

⁹¹¹ *Ibd.*, III, 383f: „Si enim fuerit mixtus, tunc erit aut corpus aut virtus in corpore, et si fuerit alterum istorum, habebit formam propriam, que forma impedit eum recipere aliquam formam alienam.”

⁹¹² Vgl. ZEDLER, *Averroes on the Possible Intellect*, 167.

⁹¹³ *Com. magn. in De an.* III, 385: „Quoniam autem substantia recipiens has formas necesse est ut non sit corpus neque virtus in corpore manifestum est ex propositionibus quibus Aristoteles usus est in hoc sermone. Quarum una est quod ista substantia recipit omnes formas materiales; et hoc notum est de hoc intellectu. Secunda autem est quod omne recipiens aliquid necesse est ut sit denudatum a natura recepti, et ut sua substantia non sit substantia recepti in specie.“ – S. dazu auch: ARISTOTELES, *De anima* III, 429a15-21.

⁹¹⁴ *Com. magn. in De an.* III, 385f: „Et ex hiis duabus sequitur quod ista substantia que dicitur intellectus materialis nullam habet in sui natura de formis materialibus istis. Et quia forme materiales sunt aut corpus aut forme in corpore, manifestum est quod ista substantia que dicitur intellectus materialis neque est corpus neque forma in corpore”.

verschieden und nicht aktuell, sondern potentiell verstehbar.⁹¹⁵

Weil die Disposition des materiellen/möglichen Intellekts darin besteht, ein existierendes Ding zu sein und eine Kraft, die (vom Körper) getrennt ist, kann er nach Averroes nicht passiv sein. Schließlich sind passive (d. h. veränderliche) Dinge wie materielle Formen.⁹¹⁶ Der als „materieller (=möglicher) Intellekt“ bezeichnete Seelenteil hat auch kein Wesen und keine Natur, durch die er existiert, insofern er materiell ist, sondern nur die Natur der Möglichkeit, weil er aller materiellen und intelligiblen Formen entblößt ist.⁹¹⁷ Weil der Intellekt nur die Natur hat, vermögend zu sein, ist nach Aristoteles „die sogenannte Vernunft der Seele ... nichts (identischerweise) von dem Seienden in Wirklichkeit, bevor sie erkennt.“⁹¹⁸ Nach der Auslegung dieses Satzes durch Averroes besteht die Definition des materiellen/möglichen Intellekts darin, dass er das ist, was zu allen Begriffen (*intentiones*)⁹¹⁹ der universellen materiellen Formen in Potentialität steht. Bevor er diese erkennt, ist er nicht in Aktualität.⁹²⁰ Der materielle/mögliche Intellekt unterscheidet sich damit von der ersten Materie. Diese steht, als nicht erkennende und begreifende, zu allen sinnenfälligen Formen in Potentialität.⁹²¹ Aufgrund dieser sich von der ersten Materie unterscheidenden Natur des materiellen/möglichen Intellekts ist nach Averroes klar, dass der materielle/mögliche Intellekt kein individuelles Ding, kein Körper und keine Kraft in einem Körper ist.⁹²² Für die Unkörperlichkeit und, damit verbunden, für die Ewigkeit des materiellen/möglichen Intellekts spricht die Beobachtung, dass jener Intellekt alle materiellen Formen als Intelligible empfangen kann und dass dies nur dann eintreten kann, wenn er selbst

⁹¹⁵ Ibid., III, 386: „Et debes scire quod illud quod dedit hoc necessario est, quia ista substantia est, et quod est recipiens formas rerum materialium vel materiales non habet in se formam materialem, scilicet compositam ex materia et forma. Neque est etiam aliqua forma formarum materialium; forme enim materiales non sunt separabiles. Neque est etiam ex formis primis simplicibus; ille enim sunt separabiles, sed non ... recipit formas nisi diversas, et secundum quod sunt intellecte in potentia, non in actu.“

⁹¹⁶ Ibid.: „Et cum talis est dispositio intellectus materialis, scilicet quod est unum entium, et quod potentia est abstracta, et non habet formam materialem, manifestum est ipsum esse non passivum, cum passiva, scilicet transmutabilia, sunt sicut forme materiales“.

⁹¹⁷ Vgl. ibd., III, 387.

⁹¹⁸ *De anima* III, 429a22f (Übers. THEILER, 73f).

⁹¹⁹ Ich folge mit dieser Übersetzung: HYMAN/WALSH, *Philosophy in the Middle Ages*, 326.

⁹²⁰ *Com. magn. in De an.* III, 387: „Idest, diffinitio igitur intellectus materialis est illud quod est in potentia omnes intentiones formarum materialium universalium, et non est in actu aliquod entium antequam intelligat ipsum.“

⁹²¹ Vgl. ibd., III, 387f.

⁹²² Ibid., III, 388: „Et ex hoc apparet quod ista natura non est aliquid hoc, neque corpus neque

frei von solchen Formen ist.⁹²³

Der materielle/mögliche Intellekt ist nicht nur ewig, er wird auch als einer von allen Menschen geteilt.⁹²⁴ Jedoch gibt es Schwierigkeiten mit dieser Auffassung. Zwei davon seien hier angeführt.

I. Der materielle/mögliche Intellekt ist, so Averroes,⁹²⁵ nach Aristoteles die erste Vollendung (*prima perfectio*) der Seele,⁹²⁶ der theoretische Intellekt (*intellectus speculativus*)⁹²⁷ deren letzte Vollendung (*postrema perfectio*). Ist nun der Mensch durch seine letzte Vollendung erzeugbar und vergänglich (*generabilis et corruptibilis*), so muss er auch durch seine erste Vollendung, den materiellen/möglichen Intellekt, erzeugbar und vergänglich sein. Wenn aber der materielle/mögliche Intellekt erzeugbar und vergänglich ist, wie kann Themistius dann behaupten, er sei ewig?

II. Wäre, wie behauptet, der materielle/mögliche Intellekt nicht individuell, so würde daraus folgen, dass bei einer Aktualisierung des materiellen/möglichen Intellekts bei einem Menschen der materielle/mögliche Intellekt aller Menschen aktualisiert werden müsste. Das von einem Menschen angeeignete Wissen wäre dann das angeeignete Wissen aller Menschen, was unmöglich ist.⁹²⁸

Vor dem Hintergrund dieser beiden Schwierigkeiten ist die Auffassung des Averroes zu sehen, dass der materielle/mögliche Intellekt kein Körper und keine Kraft in einem Körper ist.⁹²⁹ Als solcher ist er nicht erzeugt, unzerstörbar, also ewig.⁹³⁰ Gegen seine These in der *Epitome* zu „*De anima*“ behauptet Averroes jetzt, dass der materielle/mögliche Intellekt nicht durch die Aufzählung der einzelnen Menschen

virtus in corpore“.

⁹²³ Vgl. HYMAN, *Aristotle's Theory of The Intellect and Its Interpretation by Averroes*, 177f; *Com. magn. in De an.* III, 385f, sowie 389: „Et hoc idem induxit Theofrastum et Themistium et plures expositores ad opinandum quod intellectus materialis est substantia neque generabilis neque corruptibilis. Omne enim generabile et corruptibile est hoc; sed iam demonstratum est quod iste non est hoc, neque corpus neque forma in corpore.“

⁹²⁴ Vgl. Herbert A. DAVIDSON, *The Relation between Averroes' Middle and Long Commentaries on the De anima*. In: *Arabic sciences and philosophy* 7 (1997), 151; *Com. magn. in De an.* III, 407.

⁹²⁵ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 392.

⁹²⁶ Vgl. *De anima* II, 412a19-27.

⁹²⁷ Dieser Intellekt, für den Averroes verschiedene Bezeichnungen verwendet, wurde bereits als *intellectus in habitu* kurz besprochen. (Vgl. oben Kap. B.IX.2.c.α). Er wird in diesem Abschnitt nochmals behandelt werden (s. u.).

⁹²⁸ Vgl. HYMAN, *Aristotle's Theory of The Intellect and Its Interpretation by Averroes*, 179; *Com. magn. in De an.* III, 392f.

⁹²⁹ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 385f (s. o.).

⁹³⁰ Vgl. *ibd.*, III, 389 u. 406.

aufgezählt werden kann.⁹³¹ Darum ist er weder ein individuelles Ding noch ein Körper oder eine Kraft in einem Körper. Wäre er ein individuelles Ding, so wäre er die intelligible Form in Potentialität. Die intelligible Form in Potentialität ist aber ein Objekt, das den aufnehmenden Intellekt bewegt und nicht ein Subjekt, das bewegt wird.⁹³² Folglich haben einzelne Menschen keine individuellen materiellen/möglichen Intellekte, sondern alle Menschen teilen einen materiellen/möglichen Intellekt.⁹³³

Es stellt sich nun die Frage, wie die Funktion des materiellen/möglichen Intellekts beim Denken eines Intelligiblen durch verschiedene Menschen aussieht. Averroes erklärt dies an Hand eines Beispiels. Denken ein Lehrer und ein Schüler dasselbe, so können sie nicht über zwei unterschiedliche Intelligible denken. Damit sie über dasselbe Intelligible denken können, muss es ein drittes Intelligibles geben, das über denen steht, die in den individuellen Intellekten sind. Folglich existiert notwendigerweise das Intelligible im Akt, getrennt von bestimmten Wesen, in einem einzigen transzendenten materiellen/möglichen Intellekt, den alle Menschen teilen.⁹³⁴ Diese neue Lehre vom materiellen/möglichen Intellekt bringt Averroes dazu, auch die Natur der erkennenden menschlichen Individuen zu überdenken. Darum beachtet er verstärkt die individuellen Sinnesvermögen. Zudem erörtert er ausführlich die Funktion des Denkvermögens bei der Erzeugung der Intelligiblen im materiellen/möglichen Intellekt und bei der Erkenntnis der Intelligiblen in den menschlichen Individuen. Denn beim Erkenntnisprozess arbeiten die vergänglichen körperlichen Vermögen (gesunder Menschenverstand, Imagination, Denkvermögen, und Erinnerung) zusammen. Sie vergeistigen die über die Sinne wahrgenommenen Intentionen von Akzidentien und Eigenschaften, die von außerhalb zur Natur des wahrnehmenden Dings kommen.⁹³⁵ Die Imagination, ein nicht in allen Tieren

⁹³¹ Vgl. DAVIDSON, *Averroes on the Material Intellect*, 99 u. 117; *Com. magn. in De an.* III, 402. - S. zur *Epitome* zu „*De anima*“ die Darlegungen am Anfang dieses Kapitels.

⁹³² Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 402.

⁹³³ Vgl. DAVIDSON, *Averroes on the Material Intellect*, 117.

⁹³⁴ Vgl. TAYLOR, *Averroes: religious dialectic and Aristotelian philosophical thought*, 192f; DERS., *Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics*. In: *Journal of the History of Philosophy* 36 (1998), 515; *Com. magn. in De an.* III, 411f. - Dieses Thema wird bei der Auseinandersetzung des Thomas mit Averroes noch näher zur Sprache kommen. (Vgl. unten Kap. C.IV.7.d.γ).

⁹³⁵ Unter Berufung auf Aristoteles führt Averroes den gesunden Menschenverstand, das Imaginationsvermögen, das Denkvermögen und das Erinnerungsvermögen als innere Vermögen nach der Ordnung aufsteigender Geistigkeit an: „*Et hoc aperte dixit Aristoteles ..., cum posuit virtutes distinctivas individuales in quatuor ordinibus: in primo posuit sensum*

vorkommendes Vermögen, ist dabei als Voraussetzung für die charakteristische Tätigkeit des Denkvermögens zu sehen.⁹³⁶ In der Imagination ist das allgemein sinnlich Wahrgenommene und das sinnlich Wahrgenommene eines Einzeldings zu finden. Die diese unterscheidenden Merkmale lässt das Denkvermögen beiseite und nimmt die individuelle Intention, die individuelle Form⁹³⁷ des einzelnen Dings wahr.⁹³⁸ Averroes nennt als Beispiel die Intention dieses Menschen und die Intention dieses einzelnen Pferdes, die erfasst werden.⁹³⁹ Sodann platziert das Denkvermögen das Ergebnis seiner Handlung im Gedächtnis.⁹⁴⁰

Das Denkvermögen hat also insofern teil an den Vermögen des Intellekts, als ihm, vor dem Platzieren der einzelnen entblößten Form im Gedächtnis, die Aufgabe des Wahrnehmens und des Abtrennens des Äußeren zukommt. Das wiederum bewirkt den natürlichen Intellekt (*intellectus in habitu* / spekulativer Intellekt).⁹⁴¹ Dieser Intellekt ist, neben dem empfangenden (materiellen/möglichen) und dem bewirkenden (aktiven) Intellekt, die dritte Intellektart in der Seele. Während der bewirkende und der empfangende Intellekt ewig sind, ist der natürliche Intellekt hervorgerufen und vergänglich in einem Sinne, ewig in einem anderen Sinne.⁹⁴² Unter Bezugnahme auf die Intelligiblen ist der natürliche Intellekt ewig, unter Bezugnahme auf Bilder in der Imagination ist er vergänglich. Weil die Bilder aber für den Denktakt notwendig sind, kann das Imaginationsvermögen, dem sie innewohnen, ebenfalls als Intellekt bezeichnet werden. Dieses Vermögen betrachtet Averroes als passiven Intellekt (*intellectus passivus*); er unterscheidet aber sogleich davon den

communem, deinde ymaginativam, deinde cogitativam, et postea rememorativam. Et posuit rememorativam magis spiritualem, deinde cogitativam, deinde ymaginativam, et post sensibilem.” (Com. magn. in De an. III, 415f). - S. dazu auch: Richard C. TAYLOR, *Remarks on Cogitatio in Averroes' Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*. In: ENDRESS/ AERTSEN (edd.), *Averroes and the Aristotelian Tradition*, 223; DERS., *Averroes: religious dialectic and Aristotelian philosophical thought*, 193.

⁹³⁶ Vgl. TAYLOR, *Remarks on Cogitatio in Averroes' Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, 224; *Com. magn. in De an.* II, 178.

⁹³⁷ Ich folge mit meiner Gleichsetzung von *intentio* und „Form“: TAYLOR, *Remarks on Cogitatio in Averroes' Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, 224.

⁹³⁸ Vgl. *ibd.*; *Com. magn. in De an.* II, 225.

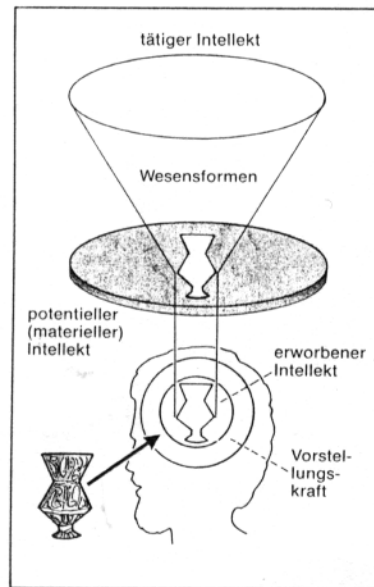
⁹³⁹ *Com. magn. in De an.* II, 225: „comprehendunt igitur intentionem huius hominis individualis, et intentionem huius equi individualis”.

⁹⁴⁰ Vgl. *ibd.*, II, 226.

⁹⁴¹ Vgl. TAYLOR, *Averroes: religious dialectic and Aristotelian philosophical thought*, 193.

⁹⁴² *Com. magn. in De an.* III, 406: „Et non est sicut existimavit, sed opinandum est quod in anima sunt tres partes intellectus, quarum una est intellectus recipiens, secunda autem est efficiens, tertia autem factum. Et due istarum trium sunt eterne, scilicet agens et recipiens; tertia autem est generabilis et corruptibilis uno modo, eterna alio modo.”

materiellen/möglichen Intellekt.⁹⁴³ Während der passive Intellekt Teil der Verbindung von Körper und Seele ist und mit dem Tod eines Menschen vergeht, ist der materielle/mögliche Intellekt nach Averroes unvergänglich.⁹⁴⁴ Gemäß Josep Puig Montada kann gesagt werden, dass Averroes mit der Annahme der verschiedenen Intellektarten „das Ewige und das Vergängliche, das Universelle und das Individuelle in der intellektuellen Erfahrung vereinigen“ will.⁹⁴⁵



Averroes: Intellekt- und Erkenntnislehre⁹⁴⁶

d. Weiterleben der Seele nach dem Tod?

Wie bereits in den Ausführungen zum aktiven Intellekt geschrieben wurde,⁹⁴⁷ bringt nach Averroes die Verbindung des individuellen Intellekts mit dem aktiven Intellekt dem individuellen Intellekt wohl das Stadium der Unsterblichkeit. Jedoch ist dieser Zustand weder persönlich noch individuell zu verstehen. Darum stellt sich die Frage, ob Averroes ein Weiterleben der individuellen Seele nach dem Tod annimmt. Diese Frage ist vor allem insofern von Brisanz, als die Seele sich gemäß muslimischer

⁹⁴³ Vgl. Arthur HYMAN, *Averroes' Theory of the Intellect and the Ancient Commentators*. In: ENDRESS/ AERTSEN (edd.), *Averroes and the Aristotelian Tradition*, 196; *Com. magn. in De an.* III, 409.

⁹⁴⁴ Vgl. Geert HENDRICH, *Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart*, Frankfurt/M 2005, 116.

⁹⁴⁵ MONTADA, *Averroes*, 91.

⁹⁴⁶ Abb. aus: KUNZMANN u. a., *dtv-Atlas Philosophie*, 76.

⁹⁴⁷ Vgl. oben Kap. B.IX.2.c.α.

Theologie mit dem Tod vom Körper trennt und ohne ihn weiterlebt – bis zur Wiedervereinigung am Ende aller Tage.⁹⁴⁸

Averroes spricht diese Frage in seiner Auseinandersetzung mit al-Ghazzali in der *Destructio destructionum* an. Nach al-Ghazzali haben die Philosophen zwei Beweise dafür, dass die Seele nicht zugrunde gehen kann, nachdem sie einmal entstanden ist. Einer dieser beiden Beweise wird in der *Destructio destructionum* erwähnt. Danach könnte ein Zugrundegehen der Seele nur auf eine von drei Arten erfolgen: I. durch ein gleichzeitiges Vergehen mit dem Körper; II. aufgrund eines Gegensatzes, der in der Seele vorkommt; III. durch die Kraft des Mächtigen (Gott). Keine dieser drei Arten stimmt: Weil die Seele vom Körper getrennt ist, kann sie nicht mit dem Körper vergehen. Weil sie eine getrennte Substanz ist, kann sie keinen Gegensatz haben. Die Kraft des Mächtigen kann ebenfalls nicht für das Zugrundegehen der Seele verantwortlich sein, weil diese Kraft sich nicht mit dem Nichtsein verbindet.⁹⁴⁹

Die Theologen wenden sich dagegen. Sie geben gemäß al-Ghazzali nicht zu, die Seele sei vom Körper getrennt. Außerdem sei es die Auffassung Avicennas, dass die Seelen durch die Verschiedenheit der Körper ihre numerische Vielheit bilden.⁹⁵⁰

Wenn nämlich die Seele eine Substanz in allen Körpern wäre, dann würde dies zu diversen Unmöglichkeiten führen. So müssten etwa verschiedene Individuen immer dasselbe wissen oder dasselbe ignorieren usw. Al-Ghazzali sieht in der Theorie Avicennas (weitere) Unstimmigkeiten: Bilden die Seelen durch die Verschiedenheit ihrer Körper ihre numerische Vielheit, dann müssen sie mit den Körpern innerlich verbunden sein und sie müssen mit dem Verfall der Körper auch zugrunde gehen. Nach Averroes können die Philosophen auf diese Problematik antworten: Wenn zwischen zwei Dingen eine Bindung und Liebe besteht, wie zwischen Liebendem und Geliebten oder Eisen und Magnet, dann folgt daraus nicht, dass mit dem Vergehen des einen auch das andere zugrunde geht.⁹⁵¹ Die Gegner Avicennas

⁹⁴⁸ Vgl. oben Kap. B.IX.2.a.

⁹⁴⁹ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 62 vb, 449; *TT 576*; *The Incoherence of the Incoherence*, 357; *Die Widerlegung des Gazali*, 275.

⁹⁵⁰ Zur Theorie Avicennas vgl.: MARMURA, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, 361f; VAN DEN BERGH, *Notes*, 13^{14/6}f, unter Verweis auf: IBN SINA (Avicenna), *Kitab al-Najat*, Kairo 1331/1913, 300ff.

⁹⁵¹ *Destructio destructionum*, fol. 63 ra, 450: „Attamen Philosophi possunt dicere quod non sequitur, cum fuerit inter duo proportio alligationis et amoris, ut est proportio inter desiderans et desideratum, et ut est proportio inter ferrum et magnetem, ut, cum corrumpitur unum, corrumpatur aliud.“ (Vgl. *TT 577*; *The Incoherence of the Incoherence*, 357; *Die Widerlegung des Gazali*, 276).

können nach Averroes durchaus fragen, wodurch die Individuation und die numerische Vielheit der Seelen geschieht, während sie von der Materie getrennt sind. Für Averroes resultiert die numerische Vielheit der Individuen allein aus der Materie. Wer das Fortbestehen und die numerische Vielheit der Seelen lehrt, der soll sagen, dass jene Seelen sich in einer feinen Materie befinden, der aus den Himmelskörpern emanierenden belebenden Wärme.⁹⁵²

Die Philosophen nehmen nach Averroes an, dass diese himmlische Wärme in den Elementen ist. Sie ist das Substrat jener Kräfte, die die Pflanzen und Tiere hervorbringen. Galen nennt sie formende Kraft und manchmal den Schöpfer. Weil die Seele die Kraft ist, die den Körper hervorbringt und ihn formt, beweist Platon deren Unkörperlichkeit. Zwischen den Philosophen gibt es nach Averroes keinen Dissens darüber, dass in den Elementen Seelen sind, die alle Arten von Tieren, Pflanzen und Mineralien hervorbringen und dass jede von ihnen ein leitendes Prinzip und bewahrende Kräfte braucht. Diese Seelen sind entweder Vermittler zwischen den Seelen der Himmelskörper und den Seelen der wahrnehmbaren Körper der sublunaren Welt oder sie sind selbst mit den Körpern verbunden, die sie nach der Ähnlichkeit hervorbringen, die zwischen ihnen ist. Wenn diese Körper zugrunde gehen, kehren die Seelen in ihre geistige Materie zurück und zu ihren feinen, nicht wahrnehmbaren Körpern. Alle alten Philosophen anerkennen nach Averroes diese Seelen. Sie sind nur darüber verschiedener Meinung, ob diese Seelen mit den Seelen in unseren Körpern identisch sind oder ob sie von einer anderen Art sind. Sie betrachten jene Kräfte (Seelen) wie diejenigen, die einen Formengeber⁹⁵³ annehmen, als getrennten Intellekt. Jedoch ist dies nicht die Theorie der alten Philosophen, sondern einiger islamischer Philosophen. Nach deren Grundsätzen ändern abgetrennte Prinzipien ihre Materien nicht primär und *per se* aufgrund von Transformation. Die Ursache einer Veränderung ist vielmehr das Gegenteil des Dings, das sich verändert. Diese Frage ist nach Averroes eine der schwierigsten der Philosophie. Die beste Erklärung besteht nach ihm darin, dass der materielle/mögliche Intellekt eine unbegrenzte Zahl von Dingen in einem (Intelligiblen) denkt, und dass er diese in einem allgemeinen Urteil beurteilt.⁹⁵⁴ Eng

⁹⁵² Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 63 ra, 450; *TT* 577; *The Incoherence of the Incoherence*, 357; *Die Widerlegung des Gazali*, 276.

⁹⁵³ Vgl. dazu auch oben Kap. B.VIII.2.

⁹⁵⁴ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 63 ra, 450f; *TT* 577ff; *The Incoherence of the Incoherence*, 357f; *Die Widerlegung des Gazali*, 276f.

mit dieser Auffassung zum materiellen/möglichen Intellekt verbunden ist die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele.

Averroes erklärt diese auf folgende Weise: Weil der materielle/mögliche Intellekt weder materiell noch eine Kraft in einem Körper ist,⁹⁵⁵ muss er für alle Individuen einer sein. Der materielle/mögliche Intellekt bildet nun mit dem aktiven Intellekt den menschlichen Intellekt. Da der aktive und der materielle/mögliche Intellekt ewig sind, ist auch die Gattung des menschlichen Intellekts ewig. Die individuellen Seelen sind eine, wenn sie von der Materie getrennt sind.⁹⁵⁶ Averroes drückt dies an Hand eines Beispiels aus: Sokrates und Platon sind numerisch verschieden, aber der Form nach derselbe. Unterschiede sich die Seele des Sokrates von der Seele Platons, dann müssten die Seele des Sokrates und die Seele Platons numerisch zwei sein, aber eine in ihrer Form. Die Seele besäße dann jedoch eine andere Seele in sich. Darum muss die Seele des Sokrates und die Seele Platons der Form nach identisch sein. Eine identische Form wohnt einer numerischen (=teilbaren) Vielheit nur aufgrund der Vielheit der Materie inne. Wenn die Seele nicht mit dem Tod des Körpers stirbt oder wenn sie etwas Unsterbliches hat, dann muss sie nach der Trennung von den Körpern numerisch eine sein.⁹⁵⁷

Nach Oliver Leaman spricht Averroes in diversen Kontexten davon, dass es die Art ist, die nach dem Tod weiterlebt und nicht die Individuen.⁹⁵⁸ Fernand Van Steenberghen ist ähnlicher Auffassung, wenn er schreibt: „Geistigkeit und Unsterblichkeit kommen nicht den Seelen der menschlichen Individuen zu, sondern einzig dem Intellekt der Art.“⁹⁵⁹ Nicht alle Forscher vertreten diese Position. Roger Arnaldez meint, Averroes habe nicht gelehrt, dass die individuellen Seelen mit den Körpern vergehen und nur die allgemeine Seele bleibe. Er beruft sich dazu auf die bereits behandelte Stelle in der *Destructio destructionum* (s. o.), nach der bei einer Bindung und Liebe zwischen zwei Dingen mit dem Vergehen des einen das andere

⁹⁵⁵ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 383, 385f, 388.

⁹⁵⁶ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 91.

⁹⁵⁷ *Destructio destructionum*, fol. 10 va, 85: „Socrates est alius a Platone numero; et tamen ipse et Plato sunt idem in forma, quae est anima. Si autem esset anima Socratis alia ab anima Platonis numero, sicut Socrates est alius a Platone numero, tunc esset anima Socratis et anima Platonis duae numero et eadem in forma, et esset animae anima. Et, cum necesse fuerit, ut sit anima Socratis et Platonis eadem in forma, et idem in forma, evenit ei multitudo numeralis dest divisio propter materias; tunc, si anima non moritur ad, mortem corporis, seu fuerit in ea aliquid huiusmodi, necesse est, cum separetur a corporibus, ut sit una numero.“ (Vgl. *TT* 28f; *The Incoherence of the Incoherence*, 15; *Die Widerlegung des Gazali*, 33f).

⁹⁵⁸ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 91, unter Verweis auf: *TT* 504 u. 577.

nicht zwangsläufig zugrunde gehen muss.⁹⁶⁰ Auch Carra de Vaux sagt: Die Seelen „bestehen ... beim Tod des Leibes fort und können individuell bleiben. Letzteres ist ... nach Averroes eine bloße Möglichkeit. Er glaubt nicht, dass durch rein philosophische Beweise die Unsterblichkeit der so aufgefassten Seele überzeugend dargetan werden könne. Die Sorge um die Lösung der Frage bleibt der Offenbarung überlassen.“⁹⁶¹ Der Grund für die unterschiedliche Interpretation der Autoren⁹⁶² liegt in den zum Teil widersprüchlichen Aussagen des Averroes, die ihren Ursprung in seiner Auseinandersetzung mit der islamischen Theologie und Philosophie haben dürften, sowie in seiner Annahme von verschiedenen Klassen von Menschen bei der Auslegung von Texten.⁹⁶³

Eine Lösung des Problems des Fortlebens der individuellen Seele kann auch vor dem Hintergrund der Frage nach der Auferstehung der Körper betrachtet werden,⁹⁶⁴ die im folgenden Kapitel thematisiert wird.

e. Auferstehung des Körpers?

Die Frage nach der Auferstehung ist seit früher Zeit ein zentraler Streitpunkt zwischen den Theologen und den Philosophen des Islam.⁹⁶⁵ Al-Ghazzali klagt die Philosophen der Ablehnung der körperlichen Auferstehung an.⁹⁶⁶ Averroes hingegen

⁹⁵⁹ VAN STEENBERGHEN, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, 50.

⁹⁶⁰ Vgl. ARNALDEZ, *Averroes: A rationalist in Islam*, 112; *Destructio destructionum*, fol. 63 ra, 450; *TT 577*; *The Incoherence of the Incoherence*, 357; *Die Widerlegung des Gazali*, 276.

⁹⁶¹ CARRA DE VAUX, *Ibn Rushd*, 438.

⁹⁶² Nicht nur die bisher angeführten Verfasser legen Averroes äußerst unterschiedlich aus. - Nach Salvador GÓMEZ NOGALES (*Saint Thomas, Averroès et l'averroïsme*. In: Gérard VERBEKE/ Daniel VERHELST, [edd.], *Aquinas and Problems of His Time*, Louvain 1976, 177) vertrat Averroes keine Einzigkeit des Intellekts und nahm die Unsterblichkeit der Seele an. Gegenteiliger Auffassung ist: Bernardo Carlos BAZAN, *Le commentaire de S. Thomas d'Aquin sur le Traité de l'âme*. In: *RSPTh 69* (1985), 529ff. (Vgl. dazu: Jean-Pierre TORRELL, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*. Aus dem Französischen übersetzt von Katharina WEIBEL in Zusammenarbeit mit Daniel FISCHLI und Ruedi IMBACH, Freiburg/Basel/Wien 1995, 208⁵⁵).

⁹⁶³ Vgl. oben Kap. B.V.3.

⁹⁶⁴ COPLESTON (*Geschichte der Philosophie im Mittelalter*, 121) meint dementsprechend zur Lehre des Averroes: „Wenn aber der Leib wieder aufgeweckt wird, so kann die Seele als eine individuelle Seinsheit Bestand haben, indem sie dem auferstandenen Leib die Form gibt.“

⁹⁶⁵ Vgl. FAKHRY, *Introduction*, 13.

⁹⁶⁶ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 63 rb, 452; *TT 580*; *The Incoherence of the Incoherence*, 359; *Die Widerlegung des Gazali*, 278.

sieht bei der Frage nach dem Weiterleben nach dem Tod einen Konsens zwischen allen Religionen. Die Philosophen haben nach ihm dafür demonstrative Beweise gegeben⁹⁶⁷ und die Tugenden spielen hier eine wichtige Rolle. Weil der Mensch aufgrund von Handlungen, die mit ihm bezweckt sind, erschaffen wurde, muss sein Ziel

„in den Handlungen sein, die ihm eigentümlich sind, mit Ausschluss der übrigen Tiere, und dieses sind die Handlungen der vernünftigen Seele. Da die vernünftige Seele zwei Seiten hat, eine theoretische und praktische, so muss die erste Forderung an den Menschen sein, dass er seine Vollkommenheit in diesen zwei Kräften erreiche, nämlich in den theoretischen und praktischen Tugenden“.⁹⁶⁸

Die Religionen haben nach Averroes den Umfang der Handlungen bestimmt, durch den die Seelen im praktischen Sinne tugendhaft sind. In allen Religionen hat zudem die Offenbarung das Fortbestehen der Seelen verkündet.⁹⁶⁹ Dabei bleibt jedoch noch immer die Frage bestehen, ob es auch eine Auferstehung geben wird. Und wenn es sie geben wird: Ist sie geistig oder körperlich zu verstehen?

Die Auferstehungslehre ist nach Averroes' *Destructio destructionum*⁹⁷⁰ für die Existenz der moralischen Tugenden, der theoretischen Tugenden⁹⁷¹ und der praktischen Wissenschaften im Menschen notwendig. Denn der Mensch kann ohne die praktischen Wissenschaften nicht in dieser Welt leben und ohne die theoretischen Tugenden kann er weder in dieser noch in der nächsten Welt leben. Keine der gerade genannten Arten kann aber ohne die praktischen Tugenden vollendet werden. Jedoch können diese Tugenden nur durch das Wissen und die Anbetung Gottes gestärkt werden, wie es den Gesetzen entspricht, die die verschiedenen Religionen vorschreiben. Dabei ist zu denken etwa an Gebete, Bitten, Spenden etc. Die Philosophen glauben nach Averroes, dass die religiösen Gesetze notwendige moralische Kunstwerke sind. Sie sind Prinzipien, die der Offenbarung

⁹⁶⁷ Vgl. *al-Kashf*, arab. 118/ deutsch 125/ engl. 121.

⁹⁶⁸ *Ibid.*, deutsch 127. (Vgl. arab. 119/ engl. 122).

⁹⁶⁹ Vgl. *ibid.*, arab. 120/ deutsch 127/ engl. 123.

⁹⁷⁰ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 63 rb, 452f; *TT* 581; *The Incoherence of the Incoherence*, 359; *Die Widerlegung des Gazali*, 278.

⁹⁷¹ Vgl. zu dieser Differenzierung auch: ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, II, 1103a3-6: „Denn die einen Tugenden nennen wir verstandesmäßige, die anderen ethische: verstandesmäßige sind etwa die Weisheit, Auffassungsgabe und Klugheit, ethische die Großzügigkeit und Besonnenheit.“ (Zit. nach: *Die Nikomachische Ethik*, übers. u. hg. v. Olof GIGON, München³1978, 80). - Weitere Informationen zu den Parallelen zwischen Averroes und Aristoteles gibt: Roger ARNALDEZ, *La pensée religieuse d'Averroès. III. L'immortalité de l'âme dans le Tahâfut*. In: *Studia Islamica* X (1959), 40.

und der natürlichen Vernunft entnommen sind.⁹⁷² Nach den Philosophen sind die Religionen verpflichtend, weil sie alle Menschen auf einem allgemeinen Weg zur Weisheit führen. Die Philosophie hingegen führt nur eine begrenzte Zahl von Menschen (Elite) zur Kenntnis des Glücks. Sie müssen dazu die Weisheit erlernen. Die Religionen hingegen sind um die Unterweisung der Massen besorgt.⁹⁷³

Alle Religionen stimmen nach Averroes in der Annahme einer anderen Existenz nach dem Tode überein. Das betrifft auch die Handlungen, die dem Glück in der kommenden Welt dienlich sind. Allerdings erreichen alle Menschen dieses Glück nur durch Gemeinschaft. Darum ist die Unterweisung der großen Masse auch für die besondere Gruppe (Elite) notwendig. Miteinander erhalten sie in ihren religiösen Gemeinschaften in der Jugendzeit eine allgemeine Lehre. Haben sie schließlich ihre Reife erreicht und beschäftigt sie etwas, dann sollen sie die Meinungen nicht außer acht lassen, mit denen sie aufgezogen wurden. Handelt es sich um einen Philosophen, so muss er die Interpretation auf die beste Weise anwenden.⁹⁷⁴ Spricht er einen Zweifel über die religiösen Prinzipien aus, nach denen er erzogen wurde, oder interpretiert er sie im Widerspruch zu den Propheten und weicht von deren Wegen ab, so gehört er zu jenen Menschen, die als Häretiker bezeichnet werden müssen und er muss nach der Religion verurteilt werden, in der er erzogen wurde.⁹⁷⁵ Stellt sich für ihn aber die Frage, welche der Religionen über den anderen steht, so soll er die beste seines Zeitalters wählen, auch wenn alle für ihn gleichermaßen wahr sind.⁹⁷⁶ Jedoch ist nach Averroes' Auffassung die muslimische Lehre über das Jenseits für tugendhafte Handlungen förderlicher als die anderer Religionen. Es ist besser, das Jenseits in körperlichen Bildern darzustellen als in rein geistigen.⁹⁷⁷ Dazu zitiert Averroes den Koran, wo es heißt: „Das Inbild des Gartens, der den

⁹⁷² Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 63 rb, 453; *TT* 581; *The Incoherence of the Incoherence*, 359; *Die Widerlegung des Gazali*, 278.

⁹⁷³ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 63 rb-va, 453; *TT* 582; *The Incoherence of the Incoherence*, 360; *Die Widerlegung des Gazali*, 279.

⁹⁷⁴ Vgl. ARNALDEZ, *Averroes: A rationalist in Islam*, 114.

⁹⁷⁵ *Destructio destructionum*, fol. 63 va, 453f: „Et, si declaratum fuerit ei quod sit dubium in principiis legis, in quibus nutritus est, aut in expositione sit aliquid contradicens Prophetis, et declinaverit a viis eorum, est ex illis hominibus, qui debent appellari Haeretici, et debet condemnari in lege, in qua nutritus est condemnatione Haeretici.“ (Vgl. *TT* 583; *The Incoherence of the Incoherence*, 360; *Die Widerlegung des Gazali*, 279).

⁹⁷⁶ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 63 va, 454; *TT* 583; *The Incoherence of the Incoherence*, 360; *Die Widerlegung des Gazali*, 279f.

⁹⁷⁷ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 63 va, 454f; *TT* 585; *The Incoherence of the Incoherence*, 361; *Die Widerlegung des Gazali*, 281.

Gottesfürchtigen versprochen ist: Unten fließen in ihm Flüsse.⁹⁷⁸

Das Jenseits ist als eine Schöpfung höherer Ordnung zu verstehen als diese Welt. Es ist ein anderes Stadium, das edler ist als unser irdisches.⁹⁷⁹ Das braucht auch derjenige nicht zu leugnen, der meint, dass wir ein Seiendes erfassen können, das sich von einem Stadium zu einem anderen entwickelt – wie es etwa bei unbelebten Formen der Fall ist, die sich zu Formen umwandeln, welche sich ihres eigenen Wesens bewusst werden (=geistige Formen). Wer diese Dinge bezweifelt und dagegen disputiert, sind Personen, die die Religionen und die Tugenden zerstören wollen.⁹⁸⁰ Sie sind nach Averroes die Häretiker und sie sind jene, die glauben, dass das Ziel des Menschen nur in sinnlichen Freuden besteht. Zerstören solche Leute den religiösen Glauben, so werden Theologen und Philosophen sie zweifellos töten. Wer nicht die entsprechende Macht über sie hat, kann die besten Argumente, die gegen sie vorgebracht werden können, im HI. Buch finden. Außerdem muss zu ihrer Widerlegung die Unsterblichkeit der Seele zugegeben werden, wie sie durch rationale und religiöse Beweise nachgewiesen wird. Des weiteren muss angenommen werden, dass jene, die von den Toten auferstehen, Abbilder der vergangenen Körper sind und nicht die Körper selbst. Denn nach al-Ghazzali kehrt das Zugrundegegangene nicht in seiner Individualität zurück; es kann nur als wesensgleiches Abbild dessen zurückkehren, was zugrunde gegangen ist und nicht als Wesen, das mit dem Zugrundegegangenen identisch ist.⁹⁸¹ Nach Averroes ist das, was zugrundegegangen ist und von neuem wird, der Art nach eines. Numerisch aber sind es zwei. Damit richtet er sich besonders gegen jene Theologen, die meinen, die Seele sei ein Akzidenz und dauere als solches keine zwei Zeiteinheiten

⁹⁷⁸ Sure 13, 35 (Übers. ZIRKER, 158. Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 63 vb, 455; *TT 585; The Incoherence of the Incoherence*, 361).

⁹⁷⁹ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 63 vb, 455; *TT 585; The Incoherence of the Incoherence*, 361; *Die Widerlegung des Gazali*, 281. - Zur Unterstützung seiner Aussage zieht Averroes Ibn Abbas (+688) als Autorität heran. Dieser war ein Vetter Mohammeds und gilt als Traditionskenner. (Vgl. Hermann STIEGLECKER, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn/München/Wien 1962 [2. unver. Aufl. 1983], 820; VAN DEN BERGH, *Notes*, 205^{361/5}).

⁹⁸⁰ *Destructio destructionum*, fol. 63 vb, 455: „Qui vero dubitaverunt in his rebus, et disputaverunt contra hoc, et se patefacerunt in eo, sunt qui intendunt destruere leges et destruere virtutes.“ (Vgl. *TT 585; The Incoherence of the Incoherence*, 362; *Die Widerlegung des Gazali*, 281).

⁹⁸¹ *Destructio destructionum*, fol. 63 vb, 455: „Nam corruptum non revertitur in individuum, sed revertitur ens simile ei, quod corruptum est, non ipsummet, quod corruptum est, ut declaravit Algazel.“ (Vgl. *TT 586; The Incoherence of the Incoherence*, 362; *Die Widerlegung des Gazali*, 281).

und die auferweckten Körper seien identisch mit den verstorbenen.⁹⁸²

Averroes grenzt in *al-Kashf* seine Auffassung gegenüber anderen Theorien ab. Er unterscheidet bei den Muslimen drei Gruppierungen zur Frage nach der Existenz nach dem Tode: Gemäß der ersten ist die Art der menschlichen Existenz im Jenseits wie die Existenz in dieser Welt - nur mit dem Unterschied, dass die Existenz im Jenseits ewig dauert und die Existenz in dieser Welt (einmal) aufhört. Die zweite Gruppierung unterscheidet jene beiden Existenzarten. Sie gliedert sich wiederum in zwei Untergruppierungen. Die eine meint, dass die Existenz des Menschen beim Leben nach dem Tode geistig ist. Die andere Untergruppierung denkt, sie sei körperlich; jedoch ist diese Körperlichkeit anders zu verstehen als die diesseitige, weil sie ewig dauert.⁹⁸³

„Diese Ansicht scheint am passendsten für die Auserwählten zu sein. Nämlich die Möglichkeit dieser Ansicht ist auf Sätze gegründet, worüber bei allen kein Streit obwaltet, erstens, dass die Seele unsterblich ist, und zweitens, dass gegen den Wiedereintritt der Seele in andere Körper nicht dieselbe Unmöglichkeit eintritt wie bei ihrer Rückkehr in die früheren Körper selbst.“⁹⁸⁴

Auch hier erklärt Averroes, dass es nicht derselbe Körper sein kann, der stirbt und nach dem Tode zum Leben aufersteht. Er beruft sich dazu auf biologische Gegebenheiten. Der Körper eines Menschen verfällt nach dem Tode; er wandelt sich in Staub und wird in Pflanzen transformiert, von denen sich ein Mensch ernährt und aus dessen Samen schließlich ein weiterer Mensch entsteht.⁹⁸⁵ Darum muss der auferstandene Körper analog zum irdischen Körper gedacht werden und nicht identisch mit diesem.⁹⁸⁶ Es ist aber nach Averroes die Pflicht eines jeden, zu dieser Frage die Position einzunehmen, zu der „ihn seine Spekulation darüber führt, vorausgesetzt, dass es nicht eine Spekulation ist, welche zur gänzlichen Aufhebung des Prinzips führt“.⁹⁸⁷

Auf die Frage, welcher Beweis in der Religion für die Unsterblichkeit der Seele zu finden ist, verweist Averroes auf den Koran. Dort heißt es, dass Gott die Seelen, wenn sie sterben, zu sich nimmt, und jene, die nicht sterben, während ihres

⁹⁸² Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 63 vb, 455; *TT* 586; *The Incoherence of the Incoherence*, 362; *Die Widerlegung des Gazali*, 281.

⁹⁸³ Vgl. FAKHRY, *Introduction*, 14; *al-Kashf*, arab. 122/ deutsch 130/ engl. 126.

⁹⁸⁴ *al-Kashf*, deutsch 130. (Vgl. arab. 123/ engl. 126).

⁹⁸⁵ Vgl. *ibd.*, arab. 123/ deutsch 130f/ engl. 126.

⁹⁸⁶ Vgl. FAKHRY, *Introduction*, 14.

⁹⁸⁷ *al-Kashf*, deutsch 131. (Vgl. arab. 123/ engl. 126).

Schlafes.⁹⁸⁸ Was vergeht, ist nicht die Seele als solche, sondern das Instrument (*alah*) oder Körperwerkzeug.⁹⁸⁹ In diesem Zusammenhang bezieht Averroes sich auf Aristoteles,⁹⁹⁰ wenn er schreibt: „Wie der Weise gesagt hat: Wenn der Greis ein Auge wie das Auge eines Jünglings bekäme, so würde er sehen wie ein Jüngling.“⁹⁹¹

Averroes scheint somit nach den Schriften *Destructio destructionum* und *al-Kashf* die Auferstehung zu bejahen – allerdings mit der Einschränkung, dass es nicht dieselben Körper sind, die vor dem Tod hier auf Erden gelebt haben. Dieser Glaube wird damit begründet, dass er einer Ordnung dient, durch die der Mensch das größte Glück erreichen kann.⁹⁹² Die Auferstehungslehre ist für die Existenz der Tugenden notwendig und die religiöse Rede ist es, die den Gläubigen zu tugendhaftem Handeln anhält und ihn von Unmoral abschreckt.⁹⁹³ Der Auferstehungsglaube hat also aufgrund politischer Einsicht seine Begründung.⁹⁹⁴ Zwar schließt Averroes

„die Möglichkeit einer Art leiblichen Lebens nach dem Tode nicht ausdrücklich aus, auf der al-Ghazālī bestand, jedoch geht aus seinem Werk deutlich hervor, dass er sie für äußerst unwahrscheinlich hält. Die einzige Bedeutung, die sie in seinen Augen besitzen kann, ist die genannte politische, und auch darin kann er keinen Verstoß gegen das Anliegen der Religion erkennen.“⁹⁹⁵

Dies spricht gegen die Stellungnahme Ovey N. Mohammeds, wonach der Mensch gemäß Averroes ins „ewige Leben“ eintreten werde, wenn der Auferstehungskörper an die Stelle seines irdischen Körpers in der neuen Schöpfung tritt.⁹⁹⁶ Diese Ansicht wird von Averroes nur hypothetisch und nicht kategorisch vertreten.⁹⁹⁷

Ebenso wie *al-Kashf* und *Destructio destructionum* spricht sich auch die Schrift *Fasl*

⁹⁸⁸ Vgl. Sure 39, 42 (43).

⁹⁸⁹ Vgl. *al-Kashf*, arab. 124/ deutsch 131/ engl. 127.

⁹⁹⁰ Vgl. *De anima* I, 408 b21.

⁹⁹¹ *al-Kashf*, deutsch 131. (Vgl. arab. 124/ engl. 127).

⁹⁹² Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 63 rb, 452; *TT* 581; *The Incoherence of the Incoherence*, 359; *Die Widerlegung des Gazali*, 278.

⁹⁹³ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 63 vb, 455; *TT* 585; *The Incoherence of the Incoherence*, 362; *Die Widerlegung des Gazali*, 281.

⁹⁹⁴ Michael E. MARMURA (*Some Remarks on Averroës's Statements on the Soul*. In: Mourad WAHBA & Mona ABOUSENNA [edd.], *Averroës and the Enlightenment*. Foreword by UN Secretary General Boutros BOUTROS-GHALI, New York 1996, 288) spricht von „law and order“.

⁹⁹⁵ Oliver LEAMAN, *Averroes (1126-1198)*. In: Friedrich NIEWÖHNER (Hg.), *Klassiker der Religionsphilosophie. Von Platon bis Kierkegaard*, München 1995, 154f.

⁹⁹⁶ Vgl. Ovey N. MOHAMMED, *Averroës' Doctrine of Immortality: A Matter of Controversy*, Waterloo/Ontario 1984, 113.

⁹⁹⁷ Vgl. LEAMAN, *Averroës and his Philosophy*, 94

nicht explizit gegen eine körperliche Existenz nach dem Tode aus. Nach diesem Werk gehören die Texte über die körperliche Auferstehung nicht klar und eindeutig zu jener Kategorie des göttlichen Gesetzes, die interpretiert werden sollten.⁹⁹⁸ Interpretationen dürfen nur in mit demonstrativer Methode geschriebenen Büchern dargelegt werden. Würde aber die Existenz eines zukünftigen Lebens geleugnet, so wäre dies Unglauben. Unglauben wäre es auch, wenn jemand, der kein Mann der Wissenschaft ist, Texte zum zukünftigen Leben interpretierte. Er muss sie entsprechend dem äußeren Wortlaut nehmen.⁹⁹⁹ Zusammengefasst lässt sich sagen: „Man kann die Koranstellen, die von der Auferstehung sprechen, nicht auf ihren wörtlichen Sinn oder auf einen übertragenen Sinn festlegen. Also darf auch niemand des Unglaubens bezichtigt werden, der zu dieser Frage eine andere Interpretation vorträgt.“¹⁰⁰⁰

Während die bis hierher besprochenen drei theologisch-philosophischen Werke die Möglichkeit eines körperlichen Lebens nach dem Tode nicht ausdrücklich ausschließen, nehmen die Kommentare zu *De anima* aus philosophischer Sicht eindeutig keine Auferstehung an.

In der *Epitome* zu „*De anima*“ bespricht Averroes den aktiven Intellekt, der als ein einziger in allen vernünftigen menschlichen Wesen existiert. Er ist ewig und abtrennbar. Zur vernünftigen Seele im Menschen sagt Averroes, dass diese zwei Aspekte hat - den theoretischen und den praktischen, der für jede ethische Handlung verantwortlich ist. Weder der letztgenannte Aspekt der vernünftigen Seele noch die Teile der Seele, die die Erinnerung des Menschen beinhalten, überleben den Tod.¹⁰⁰¹ Der *mittlere Kommentar* zu „*De anima*“ vertritt ebenfalls kein individuelles Fortleben nach dem Tode. Das, was die Erzeugung und den Verfall durchlebt, kann nach diesem Text als Individuum keinen Bestand haben. Das, was im zeugungsfähigen Geschöpf Bestand hat, ist nicht der Organismus als solcher, sondern eines, das wie dieser ist. Damit meint Averroes aber kein Abbild des Verstorbenen, sondern die Spezies. Das, was Bestand hat, ist nicht der Zahl nach eines, sondern der Art

⁹⁹⁸ Vgl. Iyssa A. BELLO, *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy. Ijmā‘ and Ta’wīl in the Conflict between al-Ghazālī and Ibn Rushd*, Leiden/New York u. a. 1989, 139.

⁹⁹⁹ Vgl. *Fasl*, arab. 17/ deutsch 18/ engl. 61.

¹⁰⁰⁰ RUDOLPH, *Islamische Philosophie*, 74.

¹⁰⁰¹ Vgl. BELLO, *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy*, 138, unter Verweis auf (138³⁷): *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 70. - S. dazu auch: *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 100; *La psicologia de Averroes*, trad.

nach.¹⁰⁰²

Im *großen Kommentar zu „De anima“* sieht Averroes die Unsterblichkeit in einem engen Zusammenhang mit der Notwendigkeit, dass Wissen immer in Aktualität ist. Die Metaphysik des aktiven und des materiellen/möglichen Intellekts erfordern, dass es immer Menschen gibt, die denken. Menschen müssen in dieser Welt ständig ihre imaginativen und denkfähigen Kräfte nutzen, damit Philosophie ausgeübt werden kann. So ist der natürliche Intellekt (*intellectus in habitu* / spekulativer Intellekt) immer in Aktualität, auch wenn die Einzelwesen als solche erzeugt und vergänglich sind.¹⁰⁰³ Dass dieser Intellekt, der die Seele ist, unsterblich sein soll, scheint nach Averroes fern zu sein.¹⁰⁰⁴ Darum habe Platon gesagt, die Universalien seien weder hervorgebracht noch vergänglich und existierten außerhalb des Geistes.¹⁰⁰⁵ Diese Worte lassen auf keine persönliche Unsterblichkeit schließen. Deshalb schreibt Richard C. Taylor zu Recht, im *großen Kommentar zu „De anima“* gebe es keinen Grund für die Annahme, dass Averroes aus philosophischen Gründen für eine persönliche Unsterblichkeit eingetreten sei. „A philosophical doctrine of personal immortality is not found in the *Long Commentary in the De Anima* nor is it asserted there on religious grounds.“¹⁰⁰⁶

C. Der Schöpfungsbegriff des Thomas im Vergleich zu Averroes

I. ZUR DISPOSITION

Für eine Schöpfungslehre ist immer auch das Weltbild von Bedeutung, auf das sie sich bezieht. Darum beginnen die Ausführungen mit dem von Thomas vertretenen

GÓMEZ NOGALES, 189.

¹⁰⁰² Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 56

¹⁰⁰³ Vgl. Richard C. TAYLOR, *The „Future Life“ and Averroes’s Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. In: WAHBA/ ABOUSENNA (edd.), *Averroës and the Enlightenment*, 272; *Com. magn. in De an.* III, 407ff.

¹⁰⁰⁴ *Com. magn. in De an.* III, 409: „Et universaliter ista intentio apparuit a remotis, scilicet animam esse immortalem, scilicet intellectum speculativum.“ - Vgl. dazu auch die Ausführungen oben in Kap. B.IX.2.c.α.

¹⁰⁰⁵ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 409.

¹⁰⁰⁶ TAYLOR, *The „Future Life“*, 275.

Weltbild und mit Gott, dem unbewegten Beweger und Schöpfer dieser Welt. Ein weiteres Kapitel über die göttlichen Ideen behandelt Gottes Wissen von der Schöpfung.

Nach diesen eher einführenden und zum Teil bewusst kurz gehaltenen Kapiteln wird das Thema „Schöpfung“ als solches behandelt. Die Disposition orientiert sich an der Aussage von *STh* I, q.44, wonach Thomas drei Stufen zur Untersuchung des Hervorgangs der Geschöpfe aus Gott differenziert: Hervorbringung der Geschöpfe (*productio*), ihre Unterscheidung (*distinctio*), ihre Erhaltung und Lenkung (*gubernatio*).¹⁰⁰⁷ Diese drei Stufen, die als „begrifflich zu unterscheidende Aspekte des *einen* Schöpfungsaktes, der seinerseits mit dem einen göttlichen Wesen zusammenfällt“¹⁰⁰⁸ zu verstehen sind, bilden die Grundlage für die vorliegende Arbeit. Dabei werden aufgrund der Auseinandersetzung des Thomas mit Averroes die Ewigkeit der Welt und die Frage nach dem Intellekt¹⁰⁰⁹ besonders akzentuiert. Allerdings muss konstatiert werden, dass Thomas die Texte des Averroes nur zum Teil bekannt waren.¹⁰¹⁰

Zur Disposition im Einzelnen:

Ein erster Teil bespricht den Hervorgang der Kreaturen aus Gott und die erste Ursache alles Seienden. Sodann wird die Frage erörtert, wie die Dinge aus Gott hervorgehen. Darauf folgen Darlegungen zu Thomas' These, dass es bei der

¹⁰⁰⁷ *STh* I, q.44, pr. (ed. BUSA 2, 251/2 [Zit. OE]): „Post considerationem divinarum personarum, considerandum restat de processione creaturarum a Deo. Erit autem haec consideratio tripartita, ut primo consideretur de productione creaturarum; secundo, de earum distinctione; tertio, de conservatione et gubernatione.“

¹⁰⁰⁸ Rudi TE VELDE, *Schöpfung und Partizipation*. In: Andreas SPEER (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae*. Werkinterpretationen, Berlin/New York 2005, 103.

¹⁰⁰⁹ Thomas hat sich, wie allgemein bekannt ist, „in seinen theologischen Traktaten vor allem im Zusammenhang mit den Seelenvorstellungen und der Lehre vom Intellekt intensiv mit Averroes auseinandergesetzt.“ (Markus ZANNER, *Konstruktionsmerkmale der Averroes-Rezeption. Ein religionswissenschaftlicher Beitrag zur Rezeptionsgeschichte des islamischen Philosophen Ibn Ruschd*, Frankfurt/M 2002, 63).

¹⁰¹⁰ Thomas kannte Averroes' große Kommentare zur *Physik*, zur *Metaphysik* und zu *De anima*; in seinen Schriften bezieht er sich immer wieder auf Thesen aus diesen Werken. Jedoch waren ihm viele Schriften des Averroes auch nicht bekannt, so z. B. die *Epitome zu „De anima“*, der *mittlere Kommentar zu „De anima“* (vgl. IVRY, *Introduction*, XXVIII) und die *Epitome der „Metaphysik“* (deren lateinische Übersetzung von Jakob Mantino stammt erst aus dem 16. Jahrhundert [vgl. *Averrois Cordubensis. Epitome in librum Metaphysicae Aristotelis*. In: *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. VIII, Venetiis 1562, fols. 356-396]); ebenfalls unbekannt waren Thomas Averroes' theologisch-philosophische Schriften *Destructio destructionum* (*Tahafut at-tahafut*), *Kitab al-Kashf* und *Fasl al-maqal* (vgl. Louis GARDET, *Saint Thomas et ses prédécesseurs arabes*. In: Armand A. MAURER et al. [edd.], *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto 1974, vol. 1, 440).

Schöpfung kein Nacheinander gibt. Anschließend wird die Ewigkeit der Welt behandelt. Die darauf folgenden Teile besprechen die Vielfalt der Kreaturen, die geistigen Wesen und den Mensch als Wesen, das aus Geist und Körper zusammengesetzt ist. Ein weiterer Teil handelt von der göttlichen Vorsehung sowie von der Lenkung der Welt und der Eigentätigkeit der Geschöpfe. Der Versuch einer Einordnung der Schöpfungslehre in das Denken des Thomas schließt die Darlegungen zum Thema „Schöpfung“ ab.

Zu den dieser Arbeit verwendeten Werken: An erster Stelle sind hier die „Theologischen Synthesen“ zu nennen (*Sentenzenkommentar* [1252-1256]¹⁰¹¹, *ScG* [1258-1265]¹⁰¹², *STh* [1265-1273]¹⁰¹³). „Diese Werke, insbesondere die beiden Summen, verfolgen die Absicht, ein bestimmtes Wissensgebiet unter einer systematischen Vorentscheidung zusammenzufassen und didaktisch zu vermitteln.“¹⁰¹⁴ Darum wird der Schöpfungsbegriff des Thomas in erster Linie an Hand der *ScG*, die sich auch besonders mit der arabisch-islamischen Philosophie auseinandersetzt,¹⁰¹⁵ und der *STh* behandelt; der *Sentenzenkommentar* kommt indessen in verschiedenen Zusammenhängen immer wieder zur Sprache. Von besonderem Interesse ist auch der Traktat *De unit. int.*. Dieser wendet sich zur Frage nach dem Intellekt des Menschen konkret gegen Averroes und die Averroisten. So bilden die drei Werke *ScG*, *STh* und *De unit. int.* den Rahmen der Darlegungen über Thomas. Die vielen anderen ebenfalls verwendeten Schriften werden in diesen Rahmen eingeordnet.

II. GEOZENTRISCHES WELTBILD MIT GOTT, DEM UNBEWEGTEN BEWEGER UND SCHÖPFER

Thomas übernimmt das aristotelische Universum in seine Lehre. Dieses besteht aus einer Serie von sieben planetarischen, konzentrischen Sphären, welche in einer

¹⁰¹¹ Vgl. HEINZMANN, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken*, 23.

¹⁰¹² Vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 8.

¹⁰¹³ Vgl. Gilles EMERY, *Katalog der Werke des Thomas von Aquino, für die deutsche Ausgabe bearbeitet von Ruedi Imbach*. In: TORRELL, *Magister Thomas*, 347f.

¹⁰¹⁴ Richard HEINZMANN, *Thomas von Aquin (1224/1225-1274)*. In: Otfried HÖFFE (Hg.), *Klassiker der Philosophie, Bd. 1. Von den Vorsokratikern bis David Hume*, München ³1994, 205.

¹⁰¹⁵ Vgl. KLUXEN, *Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien*, 172.

achten (=Sphäre der Fixsterne/Firmament) enthalten sind.¹⁰¹⁶ Jene Sphären enthalten die Erde als ihren Mittelpunkt.¹⁰¹⁷ Die Annahme von 8 resp. 9 Sphären wurde auch bei Averroes besprochen.¹⁰¹⁸ Es handelt sich hier wie bei Thomas um einen Geozentrismus.

In diesem System ist die Materie aller himmlischen Sphären – im Unterschied zu den vergänglichen, sich ändernden Dingen – unvergänglich. Um sich wandeln zu können, muss ein Ding nämlich fähig sein, etwas anderes zu werden, als es ist. Es muss in Potenzialität sein können. Die Materie der Himmelssphären steht jedoch nicht zu irgendeiner Seinsart in Potenzialität. Sie ist von ihrer Form durchdrungen. Sie ist alles, was sie sein kann.

Jeder Sphäre ist eine bewegende Intelligenz zugeordnet. Diese lenkt und erhält ihre kreisförmige Bewegung.¹⁰¹⁹ Auf den Sphären zwischen Erde und Firmament bewegen sich - beginnend von der Erde - Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Jupiter und Saturn.¹⁰²⁰

Unterhalb der niedrigsten Sphäre, der Mondsphäre, rangieren die vier Elemente Erde, Wasser, Luft und Feuer. Die Materie an der Grenze zur Mondsphäre wird aufgrund der Bewegung dieser Sphäre zersetzt und erhitzt. So wird das Feuer erzeugt. Durch Verbindung von Lockerheit und Dichtigkeit, Wärme und Kälte bauen sich Erde, Wasser und Luft auf.

Da jedes Element von Natur aus danach strebt, den Ort, der es erhält, zu finden, kehrt es zu dem ihm von Natur gegebenen Platz zurück, d. h.: Erde bewegt sich abwärts, Feuer aufwärts, Wasser und Luft siedeln sich dazwischen, an den ihnen zukommenden Orten, an. Die Bewegung der sich von selbst zum Mittelpunkt

¹⁰¹⁶ Vgl. GILSON, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 175. - Thomas schreibt, manchmal benutze die Bibel das Wort „Himmel“ in seiner eigentlichen und natürlichen Bedeutung, wenn sie den Körper in der Höhe als aktuell oder potentiell leuchtend und von Natur aus unvergänglich bezeichnet. In diesem Körper seien drei Himmel: der völlig erleuchtete, der wasserartige oder kristallene und der Sternenhimmel. Zum Sternenhimmel schreibt Thomas: „et dividitur in octo sphaeras, scilicet in sphaeram stellarum fixarum, et septem sphaeras planetarum; quae possunt dici octo caeli.“ (*STh* I, q.68, a.4, c [ed. BUSA 2, 284/2 {Zit. OE}]).

¹⁰¹⁷ *STh* I, q.68, a.4, ad 1 (ed. BUSA 2, 284/2 [Zit. OE]): „Ad primum ergo dicendum quod terra se habet ad caelum, ut centrum ad circumferentiam.“

¹⁰¹⁸ Vgl. oben Kap. B.II.2.

¹⁰¹⁹ Vgl. GILSON, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 175.

¹⁰²⁰ Vgl. SIMEK, *Erde und Kosmos im Mittelalter*, 17.

bewegenden schweren Körper beruht auf diesem Streben der Elemente, ebenso das Aufsteigen der zu ihrem Ursprungsort zurückkehrenden leichten Körper.¹⁰²¹

Gemäß dieser Physik setzt Bewegung stets einen Beweger voraus, der vom Bewegten differiert, jedoch selbst durch einen anderen bewegt werden kann, wie Thomas im ersten der „fünf Wege“ zu Gott¹⁰²² schreibt: Alles Bewegte ist von einem anderen her bewegt. Nichts ist bewegt, sofern es nicht zu dem in Potenz ist, zu dem hin es bewegt ist. Bewegen nämlich besteht darin, etwas von der Potenz in den Akt zu überführen.¹⁰²³

Der Prozess, in dem das, was bewegt ist, von einem anderen bewegt wird, kann jedoch nicht bis ins Unendliche gehen. Darum ist eine weltumfassende Himmelsbewegung anzunehmen, bei der man nicht mehr an einen „bewegten“ Beweger denken kann, sondern nur noch an einen unbewegten. Thomas nimmt als Ursache für die Himmelsbewegung ein geistiges Prinzip an.¹⁰²⁴ Dieses Prinzip ist in seinem Wesen immateriell und von allem Körperlichen getrennt. Gibt es davon mehrere (wie im arabischen Aristotelismus, der sie als „Intelligenzen“ bezeichnet),¹⁰²⁵ so wird aufgrund ihres geordneten Zusammenwirkens im Kosmos verlangt, dass sich alle Bewegung auf einen „ersten“ hin vollzieht.¹⁰²⁶ Soll dieser unbewegte Beweger mit Gott identifiziert werden, so muss der Nachweis für dessen Welttranszendenz erbracht werden. Wäre Gott nämlich weltimmanent, so widerspräche dies der

¹⁰²¹ Vgl. Antonin Dalmace SERTILLANGES, *Der heilige Thomas von Aquin*, Köln/Olten ²1954, 365f; GILSON, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 175; *In Physic*. IV, lect. 6, n. 17 (ed. BUSA 4, 88/2).

¹⁰²² Zu den *quinque viae* bei Thomas (*STh* I, q.2, a.3 [ed. BUSA 2, 187/2-188/1]; *ScG* I, c. 13 [ed. BUSA 2, 3/2-4/3]) vgl.: Reinhold BREIL, *Der kosmologische Gottesbeweis und die Einheit der Natur. Thomas von Aquin – Duns Scotus – Leibniz – Wolff – Kant*, Kevelaer 2000, 31ff; Alexander W. HALL, *Thomas Aquinas and John Duns Scotus: Natural Theology in the High Middle Ages*, London/New York 2007, 52-74; Reinhard LÖW, *Die neuen Gottesbeweise*, Augsburg 1994, 59-73.

¹⁰²³ *STh* I, q.2, a.3, c (ed. BUSA 2, 187/3 [Zit. OE]): „Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur, movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum, de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu, sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum.“ - Vgl. *ScG* I, c. 13, n. 3 (ed. BUSA 2, 3/2).

¹⁰²⁴ Vgl. *STh* I, q.70, a.3, c (ed. BUSA 2, 286/1f); *ScG* III, c. 23 (ed. BUSA 2, 66/3-67/2).

¹⁰²⁵ S. oben Kap. B.II.1.

¹⁰²⁶ Vgl. KLUXEN, *Thomas von Aquin. II. Lehre*, Sp. 1513.

theologischen Überzeugung von Gott als dem Schöpfer der Welt,¹⁰²⁷ was für Thomas unannehmbar ist.

Gott ist der Schöpfer, er hat die Welt durch einen freien Akt ins Dasein gerufen. Dieser Akt ist geistig zu verstehen und hat darum zur Voraussetzung, dass Gott Wissen von dem hat, was er erschaffen will.¹⁰²⁸

„Gottes Wissen ist notwendig die Ursache der Dinge und wird darum auch bestimmendes Wissen (*scientia approbationis*) genannt. Hier hat die ganz eigene Ideenlehre des Thomas ihren ursprünglichen Platz: Wenn die Welt kein Zufallsprodukt sein soll, muss es einen festen Plan für sie geben, müssen ihr zugrundeliegende Ideen existieren.“¹⁰²⁹

III. GOTT HAT EIN WISSEN VON SEINER SCHÖPFUNG – ZU DEN GÖTTLICHEN IDEEN

1. Göttliche Ideen bei Averroes?

In den Ausführungen zu Averroes war nicht explizit von einer möglichen eigenen Ideenlehre die Rede. Darum soll dieses Thema vor der Darlegung der Theorie des Thomas behandelt werden.

Die Auffassung des Averroes basiert u. a. auf der Auseinandersetzung mit Platon und Aristoteles. Platons *Timaios* verweist auf eine dreifache Quelle für die erschaffene Wirklichkeit: den Demiurgen, die Materie und den Bereich der Ideen. Letztgenannter liefert dem Demiurgen die Modelle für seine Arbeit. Die Ideen sind außerhalb des Geistes des Demiurgen, weil sie ihn lenken.¹⁰³⁰

Averroes betrachtet in seinem *großen Kommentar zur „Metaphysik“* die Ideen als Prinzipien. Er schreibt, Platon habe geglaubt, die Prinzipien der Dinge seien abgetrennte, durch sich selbst existierende Allgemeinbegriffe. Nach Aristoteles hingegen werden die Allgemeinbegriffe mittels des Intellekts von den Einzeldingen

¹⁰²⁷ Vgl. BREIL, *Der kosmologische Gottesbeweis und die Einheit der Natur*, 31; *STh* I, q.2, a.3, c (ed. BUSA 2, 187/3f); *ScG* I, c. 13 (ed. BUSA 2, 3/2-4/3).

¹⁰²⁸ Vgl. Étienne GILSON/ Philotheus BÖHNER, *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Paderborn/Wien/Zürich 1937, 486.

¹⁰²⁹ David BERGER, *Thomas von Aquin begegnen*, Augsburg 2002, 105.

¹⁰³⁰ Vgl. Vivian BOLAND, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas. Sources and synthesis*, Leiden/New York/Köln 1996, 21f. Bolands Ausführungen basieren auf: PLATON, *Timaios*, 27c-92c.

her geschlossen. Dieser fasst die Ähnlichkeit zwischen ihnen auf und macht sie zu einem Begriff (*intentio*).¹⁰³¹

Mit Aristoteles und gegen Platon gibt es nach Averroes kein allgemeines Prinzip außerhalb der Seele. Er zeigt dies am Beispiel des Menschen auf. Nur das einzelne existiert, weil diese einzelne Person durch eine einzelne Person erzeugt wurde und der allgemeine Mensch nicht durch einen allgemeinen Menschen erzeugt wurde.¹⁰³²

Die Allgemeinbegriffe ergeben sich auch hier erst aus der Synthese, die der Intellekt erreicht, der mit der Betrachtung der Einzeldinge beginnt.¹⁰³³

Dem Begriff der Idee kommt die Form am nächsten. Aristoteles scheint von „erschaffenden Formen“ zu sprechen. Diese These bildet die Grundlage für die Auffassung des Themistius und Avicennas. Nach ihnen werden die substantziellen Formen von einer anderen, externen Form erzeugt, die sie *dator formarum* nennen. Dieser Formengeber ist nach ihnen die *intelligentia agens*, die als Weltseele zu sehen ist.¹⁰³⁴ Averroes äußert sich in der frühen Phase seines Wirkens ähnlich, wenn er dort den aktiven Intellekt auf der Ebene der Metaphysik als Quelle aller Formen annimmt.¹⁰³⁵ Später aber lehnt er diese Auffassung selbst ab.¹⁰³⁶ Nach seinem *großen Kommentar zur „Metaphysik“* sind die „erschaffenden Formen“ keine getrennt existierenden Ideen.¹⁰³⁷ Averroes schließt sich nun der Theorie an, die er Aristoteles zuschreibt: Das Agens produziert weder die Form noch die Materie, sondern die Verbindung zwischen diesen. Die Verbindung durch das Agens geschieht dadurch, dass es die Materie bewegt und sie umwandelt, bis das aus ihr hervorgeht, was potenziell in ihr ist und zur Form im Akt überführt ist.¹⁰³⁸ Dieser

¹⁰³¹ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 292 d-e; B 1417; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 70f. - GENEQUAND (*Ibn Rushd's Metaphysics*, 71²⁵) verweist dazu auf: ARISTOTELES, *Analytica Posteriora* II, 99b32 – 100b5.

¹⁰³² *Com. magn. in Met.* XII, fol. 311 h: „principia universalia non existunt extra animam, sed individuale hoc, hoc enim individuum ab alio individuo generat, homo enim universale non generatur ab homine universali.“ (Vgl. B 1545; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 129). – S. dazu auch: ARISTOTELES, *Metaphysik* XII, 1070a27ff u. 1071a17-23.

¹⁰³³ Vgl. BOLAND, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas*, 182.

¹⁰³⁴ Vgl. *ibd.*, 183.

¹⁰³⁵ Vgl. oben Kap. B.VIII.1.

¹⁰³⁶ Vgl. oben Kap. B.IV.3; B.VIII.2.

¹⁰³⁷ Vgl. BOLAND, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas*, 183; *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 a; B 1496; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 107.

¹⁰³⁸ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 h; B 1499; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109; und oben Kap. B.IV.3.

Prozess ähnelt dem der Schöpfung, aber es ist keine Schöpfung, weil hier nicht eine Form durch eine Nicht-Form erschaffen wurde.¹⁰³⁹

Auch Averroes' Theorie des göttlichen Wissens lässt nicht auf eine Lehre göttlicher Ideen schließen. Gott kann bei seinem Wissen nicht von irgend etwas abhängig sein. Darum ist er selbst das, was er erkennt.¹⁰⁴⁰ Hier unterscheidet sich das göttliche Erkennen vom menschlichen Erkennen. Während der Intellekt in uns sich nur akzidentell selbst erkennen kann,¹⁰⁴¹ ist Gott sein Handeln, das im Erkennen besteht. Dieses ist das *ipse intelligit intelligere*.¹⁰⁴²

In immateriellen Wesen (wie Gott) sind das Objekt des Erkennens, das was erkennt und der Akt des Erkennens dasselbe. Averroes zieht an dieser Stelle wiederum eine Querverbindung zum menschlichen Denken: Wenn schon die Form eines Kunsterzeugnisses in der Materie und in der Seele eines Künstlers dasselbe Ding sind, um wie viel mehr dürfte dies auf geistige Dinge (*in rebus intelligentibus*) zutreffen, die nicht mit Materie gemischt sind und nur eine Form und ein Wesen haben, das die Existenz des Dings bezeichnet.¹⁰⁴³ Darum ist der erste Intellekt der einfachste aller getrennten Intellekte. Dieser Einfache ist einer, in dem es keine Vielfalt geben kann – weder aufgrund der Unterscheidung zwischen Intellekt und Intelligiblem noch aufgrund der Vielfalt der Intelligiblen.¹⁰⁴⁴ Wenn diese Intelligenz und ihr Objekt solch eine Einheit bilden, so müssen sich die vielen Objekte des Denkens, die zu dieser Intelligenz gehören, verbinden, um etwas einzelnes und einfaches zu formen.¹⁰⁴⁵ Dies ist nach Averroes insofern möglich, als das Wissen Gottes die Ursache jener Dinge ist, die wir kennen, wohingegen unser Wissen die Wirkung ist. Gott, der Allmächtige, ist derjenige, der, insoweit er nur sich selbst kennt, all jene Wesen kennt, deren Ursache er ist. Gott kennt die Natur des Existierenden durch das Existierende, das er selbst ist.¹⁰⁴⁶

¹⁰³⁹ Vgl. BOLAND, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas*, 183.

¹⁰⁴⁰ Vgl. *ibd.*, 184.

¹⁰⁴¹ *Com. magn. in Met. XII*, fol. 336 a: „intellectus in nobis non intelligit se, nisi accidentaliter.“ (Vgl. B 1700; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 194).

¹⁰⁴² *Com. magn. in Met. XII*, fol. 336 a. (Vgl. B 1700; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 194). - S. dazu auch: ARISTOTELES, *Metaphysik XII*, 1074b34.

¹⁰⁴³ Vgl. *Com. magn. in Met. XII*, fol. 336 d–e; B 1702; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 195.

¹⁰⁴⁴ *Com. magn. in Met. XII*, fol. 336 l: „Sed primus est simplicior eorum et ideo est unus simpliciter sine aliqua multiplicitate, neque propter alietatem intellectus et intellecti, neque propter multitudinem intellectorum.“ (Vgl. B 1706; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 197).

¹⁰⁴⁵ Vgl. BOLAND, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas*, 184.

¹⁰⁴⁶ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 79 u. 85; *Com. magn. in Met. XII*, fols. 336 m – 337f; B 1707f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 197; *Destructio destructionum*, fol. 20 vb, 157; *TT*

Gottes Wissen ist nicht allgemein, weil dies Potentialität beinhalten würde. Es ist auch nicht einzeln, weil die einzelnen Dinge unbegrenzt sind und nicht durch Erkennen bestimmt sind. Weder das Wissen noch die Unwissenheit in uns treffen darum nach Averroes auf Gott zu.¹⁰⁴⁷

Im Zusammenhang mit dem Wissen Gottes muss auch die Frage nach dessen Fürsorge für die Schöpfung gesehen werden. Was ohne diese Fürsorge geschieht, geht nach Averroes aus der Notwendigkeit der Materie hervor und nicht aus der Beeinträchtigung des (göttlichen) Agens.¹⁰⁴⁸ Der Gott des Averroes erkennt wohl die Dinge insofern, als er ihre gemeinsame Natur erkennt, aber er erkennt sie nicht in ihrer Besonderheit. Seine Vorsehung reicht bis zu den Arten, aber nicht bis zu den Individuen. Thomas teilt diese Auffassung nicht. Wer diese Meinung vertritt, schafft nach ihm die Urteilskraft Gottes über die Tätigkeiten des Menschen ab.¹⁰⁴⁹ Darum stellt sich die Frage, welche Lösung er anzubieten hat.

2. Es müssen nach Thomas Ideen existieren¹⁰⁵⁰

Für die thomanische Auffassung hat Augustinus eine besondere Bedeutung. Zwei Ideenebenen sind bei Augustinus zu unterscheiden: Ideen als „erstrangige Formen“ (*principales formae*), die Substanzen hervorbringen und untergeordnete Formen, die akzidentelle Eigenschaften erzeugen. Die substanzielle Verursachung ist als das Gewähren einer Form zu verstehen und „die Verursachung von Substanzen durch Formung bestimmt Augustinus als eine ‚innere‘ Formung, die auf Gott zurückgeht und im Gegensatz zu einer ‚äußeren‘ Formung durch Handwerker oder Künstler steht

149; *The Incoherence of the Incoherence*, 88; *Die Widerlegung des Gazali*, 139; und oben Kap. B.IV.2.a.

¹⁰⁴⁷ Vgl. BOLAND, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas*, 184; *Com. magn. in Met.* XII, fol. 337 b–c; B 1708; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 197f.

¹⁰⁴⁸ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 338 e–f; B 1715; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 201. - Zur göttlichen Fürsorge bei Averroes vgl. auch die Ausführungen zum „Providenzbeweis“ oben in Kap. B.VI.2.

¹⁰⁴⁹ Unter Bezugnahme auf den *Commentator* schreibt Thomas in *In I Sent.*, d.39, q.2, a.2, c (ed. BUSA 1, 105/1 [Zit. OE]): „Dicit enim, quod non est fas divinae bonitati habere sollicitudinem de singularibus nisi secundum quod habent communicationem in natura communi, sicut quod aranea sciat facere telam, et hujusmodi. Sed haec opinio expresse tollit iudicium Dei de operibus hominum.“ – S. dazu auch: BOLAND, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas*, 185; *In I Sent.*, d.35, q.1, a.3, c (ed. BUSA 1, 91/3f).

¹⁰⁵⁰ Vgl. *STh* I, q.15, a.1 (ed. BUSA 2, 210/2f); *In I Sent.*, d.36, q.2, a.1 (ed. BUSA 1, 94/2f); *De*

(civ. XII 26).¹⁰⁵¹ Nach Augustinus beinhaltet der göttliche Geist die ewigen Urbilder bzw. Ideen (*rationes aeternae*) aller geschaffenen Dinge. Gott erschafft die Dinge nach diesen idealen Modellen, indem er will, dass sie sind.¹⁰⁵² Die Ideen in Gott sind ewig und unwandelbar.¹⁰⁵³ Sie verbinden Gott mit der Welt als deren Schöpfer, welcher in sich die Vielzahl ihrer Wesensgründe vereint.¹⁰⁵⁴ Die Platzierung der Ideen im göttlichen Geist übernimmt Augustinus von den Mittel- und Neuplatonikern. Jedoch ist für ihn – im Unterschied zum Neuplatonismus - der göttliche Geist kein untergeordnetes Seiendes zur höchsten Gottheit.¹⁰⁵⁵

Die Auffassung des Augustinus baut Thomas in seine Lehre ein. Auch wenn er dieselbe Ausdrucksweise annimmt wie Augustinus, so weist er doch nach, dass die Rede von den göttlichen Ideen zu Irreführungen neigt.¹⁰⁵⁶ Darum untersucht er u. a., was damit gemeint ist, dass Ideen in Gott sind.¹⁰⁵⁷

Das griechische Wort ἰδέα ist nach *STh* I, q.15, a.1 mit dem lateinischen Begriff *forma* gleichzusetzen.¹⁰⁵⁸ Eine Idee ist als Form der Dinge zu verstehen, sie existiert jedoch außerhalb der Dinge. Thomas hält solch eine Idee in einem doppelten Sinn für möglich: A) als Urbild (*exemplar*) eines Dings und B) als Erkenntnisprinzip (*principium cognitionis*) eines Dings.¹⁰⁵⁹ Von beiden Blickwinkeln aus, d. h. aus ontologischer und aus kognitiver Sicht, müssen in Gott Ideen angenommen

ver., q.3, a.1 (ed. BUSA 3, 20/1-21/1).

¹⁰⁵¹ Christoph HORN, *Augustinus: Die These von der Realität der Innenwelt*. In: SPECK (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters*, 138.

¹⁰⁵² Vgl. William Norris CLARKE, *The Problem of the Reality and Multiplicity of Divine Ideas in Christian Neoplatonism*. In: O'MEARA, *Neoplatonism and Christian Thought*, 114; AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus* LXXXIII, q. 46. In: PL 40, 29ff.

¹⁰⁵³ Vgl. CLARKE, *The Problem of the Reality and Multiplicity of Divine Ideas in Christian Neoplatonism*, 115.

¹⁰⁵⁴ Vgl. FLASCH, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, 103

¹⁰⁵⁵ Vgl. Frederik C. COPLESTON, *Aquinas*, London/New York 1955, 147.

¹⁰⁵⁶ Vgl. CLARKE, *The Problem of the Reality and Multiplicity of Divine Ideas in Christian Neoplatonism*, 114f.

¹⁰⁵⁷ Vgl. COPLESTON, *Aquinas*, 147.

¹⁰⁵⁸ *STh* I, q.15, a.1, c (ed. BUSA 2, 210/2 [Zit. OE]): „Idea enim Graece, Latine forma dicitur”.

¹⁰⁵⁹ *Ibd.*: „Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest, vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente.”

werden.¹⁰⁶⁰ In seinen weiteren Darlegungen erklärt Thomas die Grundlagen dieser Theorie näher.

In allen Dingen, die nicht zufällig erzeugt wurden, muss die Form das Ziel der Erzeugung eines Dings sein. Jedoch handelt ein Agens nicht wegen einer Form, außer insofern in ihm eine Ähnlichkeit der Form ist. Das wiederum trifft auf eine zweifache Art zu. In einigen Agenzien präexistiert die Form eines werdenden Dinges gemäß dessen natürlichem Sein. Thomas erwähnt hier jene, die durch ihre Natur wirken, so etwa ein Mensch, der einen Menschen erzeugt oder ein Feuer, das Feuer erzeugt. In anderen Agenzien, wie jenen, die durch den Intellekt wirken, präexistiert die Form entsprechend einem intelligiblen Sein. Hier wäre etwa das Bild eines Hauses zu erwähnen, das im Geist des Baumeisters präexistiert. Dieses könnte als Idee des Hauses bezeichnet werden, weil der Baumeister sein Haus gemäß der Form, die er sich in seinem Geist vorstellt, bauen möchte. Ähnlich wie in diesem Beispiel verhält es sich auch mit Gott und der von ihm erschaffenen Welt. Da die Welt nicht zufällig gemacht wurde, sondern durch Gott, der durch seinen Intellekt tätig ist, muss es nach Thomas im göttlichen Geist eine Form geben, nach deren Bild die Welt gemacht wurde. Darin besteht der Gedanke der Idee.¹⁰⁶¹

Averroes vertritt eine andere Auffassung. Er spricht nicht von einer Form im göttlichen Geist, nach deren Bild die Welt gemacht wurde. Nach Averroes sind alle Formen potentiell in der ersten Materie und aktuell im ersten Bewegter.¹⁰⁶² Das Agens produziert nach ihm auch nicht die Form oder die Materie, sondern es erzeugt nur die Verbindung zwischen Form und Materie, indem es die Materie bewegt und sie umwandelt, bis das aus ihr hervorgeht, was potenziell in ihr ist und zur Form im Akt überführt ist.¹⁰⁶³

Thomas behandelt in *STh* I, q.15, a.1 drei Argumente gegen die Existenz von Ideen und widerlegt sie:

¹⁰⁶⁰ Vgl. WIPPEL, *Thomas Aquinas on the Divine Ideas* (The Etienne Gilson Series 16), Toronto 1993, 32f. - Thomas wird diesen Aspekt später in der *STh* noch einmal aufgreifen. (Vgl. *STh* I, q.15, a.3 [ed. BUSA 2, 211/1]; und unten Kap. C.III.4).

¹⁰⁶¹ *STh* I, q.15, a.1, c (ed. BUSA 2, 210/2f [Zit. OE]): „Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ... necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae.”

¹⁰⁶² Vgl. BOLAND, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas*, 223; HJÄRPE, *Averroes/Averroismus*, 54; und oben Kap. C.III.1.

¹⁰⁶³ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 h; B 1499; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109.

I. Gemäß (Pseudo-)Dionysius erkennt Gott die Dinge nicht durch eine Idee.¹⁰⁶⁴ Da Ideen jedoch nur Mittel zur Erkenntnis der Dinge sind, scheint es keine zu geben.¹⁰⁶⁵ Nach Thomas hingegen erkennt Gott die Dinge nicht, wie hier angenommen, nach einer außerhalb von ihm existierenden Idee. Er beruft sich dazu auf Aristoteles. Dieser habe die Meinung Platons zurückgewiesen, dass Ideen für sich selbst existieren und nicht im Intellekt.¹⁰⁶⁶

Averroes bezieht sich ebenfalls auf Aristoteles und lehnt die für sich selbst existierenden Ideen ab. Er spricht jedoch nicht von Ideen in Gott. Er betrachtet die Ideen als Prinzipien und kommt zum Ergebnis, dass das allgemeine Prinzip nicht außerhalb der Seele existiert. Nur das einzelne existiert, weil diese einzelne Person durch eine einzelne Person erzeugt wurde und der allgemeine Mensch nicht durch einen allgemeinen Menschen erzeugt wurde.¹⁰⁶⁷

II. Gott erkennt nach diesem Argument alle Dinge in sich (=Gott) selbst,¹⁰⁶⁸ aber er erkennt sich selbst nicht durch eine Idee - folglich das andere auch nicht.¹⁰⁶⁹ Thomas schreibt dazu, dass Gott sich und alles andere durch sein eigenes Wesen erkennt und dass sein Wesen das tätige Prinzip aller Dinge ist – außer für ihn selbst. Darum hat sein Wesen in Bezug auf alle anderen Dinge die Natur einer Idee.¹⁰⁷⁰

III. Eine Idee wird gemäß diesem Argument als Prinzip von Erkennen und Handlung betrachtet. Da das göttliche Wesen ein ausreichendes Prinzip zum Erkennen und Bewirken aller Dinge ist, müssen auch keine Ideen angenommen werden.¹⁰⁷¹ Gott ist jedoch, so Thomas, seinem Wesen nach das (Ur-)Bild (*similitudo*)¹⁰⁷² aller Dinge. Darum ist die Idee in ihm auch mit seinem Wesen identisch.¹⁰⁷³ Die Erwähnung der

¹⁰⁶⁴ *STh* I, q.15, a.1, arg. 1 (ed. BUSA 2, 210/2 [Zit. OE]): „Dicit enim Dionysius ... , quod Deus non cognoscit res secundum ideam.” - S. dazu auch: (PSEUDO-)DIONYSIUS, *De divinis nominibus*, c. 7. In: PG 3, 869.

¹⁰⁶⁵ Vgl. *STh* I, q.15, a.1, arg. 1 (ed. BUSA 2, 210/2).

¹⁰⁶⁶ Vgl. *STh* I, q.15, a.1, ad 1 (ed. BUSA 2, 210/3). - Zu Aristoteles s. *Metaphysik* XII, 1070a27ff.

¹⁰⁶⁷ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 311 h; B 1545; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 129; und oben Kap. C.III.1.

¹⁰⁶⁸ Vgl. *STh* I, q.14, a.5, c (ed. BUSA 2, 207/1 [Zit. OE]): „Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.”

¹⁰⁶⁹ Vgl. *STh* I, q.15, a.1, arg. 2 (ed. BUSA 2, 210/1).

¹⁰⁷⁰ Vgl. *STh* I, q.15, a.1, ad 2 (ed. BUSA 2, 210/1).

¹⁰⁷¹ Vgl. *STh* I, q.15, a.1, arg. 3 (ed. BUSA 2, 210/1).

¹⁰⁷² Ich folge mit dieser Übersetzung des Begriffes *similitudo*: DThA, Bd. 2, 68; ScG I, c. 54, lat. – dt. Ausgabe, hg. u. übers. v. Karl ALBERT u. a., Bd. 1, 203/204.

¹⁰⁷³ Vgl. *STh* I, q.15, a.1, ad 3 (ed. BUSA 2, 210/2).

Identität einer einzigen Idee mit Gottes Wesen schließt von vornherein eine Vielheit Gottes aus.¹⁰⁷⁴ Dass und wie dennoch mehrere Ideen in Gott möglich sind, zeigen die folgenden Ausführungen.

3. Mehrere Ideen in Gott¹⁰⁷⁵

Zur Verdeutlichung seiner Theorie von mehreren Ideen in Gott schreibt Thomas, dass bei jeder Wirkung das letzte Ziel (*ultimus finis*) die eigentliche Absicht des ersten Agens ist. Damit verhält es sich wie bei einer Armee, deren letzte Ordnung von einem General beabsichtigt ist. Darum ist auch die Ordnung des Universums ganz von Gott beabsichtigt. Sie ist nicht ein akzidentelles Ergebnis einer Aufeinanderfolge von Agenzien, wie dies von jenen gelehrt wird, die sagen, dass Gott nur ein erstes Geschöpf erschaffen habe, dieses dann ein zweites Geschöpf usw. Wäre dies der Fall, so hätte Gott nur eine Idee des ersten Geschöpfes.¹⁰⁷⁶

Nach Thomas muss Gott jedoch eine Idee der Ordnung des ganzen Universums haben, weil diese Ordnung von ihm beabsichtigt ist. Er könnte aber keine Idee des Ganzen haben, ohne auch einzelne Ideen jedes Teils vom Ganzen zu haben. Thomas beruft sich hier wiederum auf Augustinus. Dieser hat geschrieben, dass jedes Ding gemäß einer besonderen Idee von Gott erschaffen wurde. Folglich sind mehrere Ideen im göttlichen Geist.¹⁰⁷⁷ Die Annahme von mehreren Ideen in Gott widerspricht nach Thomas auch nicht der Einfachheit Gottes, sofern bedacht wird,

¹⁰⁷⁴ Vgl. Anmerkung (ohne Autorenangabe) in: DThA, Bd. 2, 315¹⁹.

¹⁰⁷⁵ Vgl. dazu *STh* I, q.15, a.2 (ed. BUSA 2, 210/3f) sowie: *ScG* I, c. 54 (ed. BUSA 2, 14/1f); *In I Sent.*, d.36, q.2, a.2 (ed. BUSA 1, 94/3f); *De ver.*, q.3, a.2 (ed. BUSA 3, 21/1-22/1).

¹⁰⁷⁶ *STh* I, q.15, a.2, c (ed. BUSA 2, 210/3 [Zit. OE]): „Respondeo dicendum quod necesse est ponere plures ideas. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod in quolibet effectu illud quod est ultimus finis, proprie est intentum a principali agente; sicut ordo exercitus a duce. ... Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium, prout quidam dixerunt quod Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit secundum creatum, et sic inde quousque producta est tanta rerum multitudo, secundum quam opinionem, Deus non haberet nisi ideam primi creati.”

¹⁰⁷⁷ *Ibd.*: „Ratio autem alicuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum ex quibus totum constituitur, sicut aedificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius. Sic igitur oportet quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus, in libro octoginta trium quaest., quod *singula propriis rationibus a Deo creata sunt*. Unde sequitur quod in mente divina sint plures ideae.“ - S. dazu auch: AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* LXXXIII, q. 46. In: PL 40, 30.

dass die Idee des Geschaffenen im göttlichen Geist als das Gesehene wird, was erkannt wird, und nicht wie ein Erkenntnisbild (*species*), durch das der göttliche Intellekt geformt wird. Wenn nämlich mehrere Erkenntnisbilder den Intellekt Gottes formten, so widerspräche dies der Einfachheit Gottes. Darum existieren nach Thomas im Geist Gottes viele Ideen als Dinge, die von ihm erkannt werden.¹⁰⁷⁸

Das Gottesbild des Averroes unterscheidet sich hier wiederum. Gott hat nicht einzelne Ideen jedes Teils des Universums. Er erkennt nach Averroes die Dinge insofern, als er ihre gemeinsame Natur erkennt, aber er erkennt sie nicht in ihrer Besonderheit.¹⁰⁷⁹

Zurück zur Lehre des Thomas. Während die Ideen beim Menschen als Erkenntnismittel und Abbilder der Dinge zu verstehen sind, die zum Intellekt hinzukommen, ist es bei Gott umgekehrt:¹⁰⁸⁰ Die Ideen existieren in ihm als Urbilder der Dinge. Auf diese Weise sind sie das in Gott, „was er erkennt und wodurch er als vernünftiges Wesen seine Werke schafft.“¹⁰⁸¹

Auch nach Averroes unterscheidet sich das göttliche Erkennen vom menschlichen Erkennen. Jedoch wird Gott weniger, wie bei Thomas, als Schöpfer gesehen, der Dinge nach Urbildern erschafft, sondern zunächst als Verursachungsprinzip in einem ewigen Prozess des Werdens und Vergehens dieser Welt. Gott ist nach Averroes derjenige, der, insoweit er nur sich selbst erkennt, all jene Wesen erkennt, deren Ursache er ist. Gott erkennt die Natur des Existierenden durch das Existierende, das er selbst ist. Daher ist das Wissen von ihm und von uns verschieden. Gott setzt den natürlichen Prozess, der die besonderen Einzelwesen sowie die Stellung der Dinge bildet, in Bewegung.¹⁰⁸²

Wie bei Averroes,¹⁰⁸³ richtet sich nach Thomas Gottes Erkennen vor allem auf seine eigene Wesenheit. Jedoch unterscheidet es sich sogleich wieder durch seinen Bezug zu den göttlichen Ideen, an denen die Geschöpfe teilnehmen. Das eigene Sein, das

¹⁰⁷⁸ Vgl. *STh* I, q.15, a.2, c (ed. BUSA 2, 210/3); *De ver.*, q.3, a.1 (ed. BUSA 3, 20/1-21/1).

¹⁰⁷⁹ Vgl. oben Kap. C.III.1.

¹⁰⁸⁰ Vgl. GILSON/ BÖHNER, *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, 486f; Wolfgang KLUXEN, *Idee* 7.-8. (bei Matthäus von Aquasparta, Thomas von Aquin, Meister Eckhart). In: *HWPPh*, Bd. 4 (1976), Sp. 91.

¹⁰⁸¹ GILSON/ BÖHNER, *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, 487. - S. dazu auch: KLUXEN, *Idee*, Sp. 92.

¹⁰⁸² Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 79 u. 85; *Com. magn. in Met.* XII, fols. 336 m – 337f; *B* 1707f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 197; *Destructio destructionum*, fol. 20 vb, 157; *TT* 149; *The Incoherence of the Incoherence*, 88; *Die Widerlegung des Gazali*, 139; und oben Kap. B.IV.2.a.

jedes Geschöpf besitzt, ist nach Thomas eine bestimmte Teilnahmeweise an der Wesenheit Gottes. Darum bedeutet die Idee einer Kreatur die besondere Weise der Teilnahme an der Wesenheit Gottes. Gott erkennt seine Wesenheit als durch bestimmte Geschöpfe teilnehmbar und nachahmbar.¹⁰⁸⁴ Darum besitzt er von diesem Geschöpf die Idee.¹⁰⁸⁵ In *ScG I*, c. 54 schreibt Thomas: Der göttliche Intellekt

„kann ... das, was jedem Seienden eigen ist, in seinem göttlichen Wesen erfassen, indem er erkennt, worin es dieses sein Wesen nachahmt und worin jedes Seiende gegenüber seiner (göttlichen) Vollkommenheit abfällt. So erfasst er z. B., indem er sein Wesen als auf die Weise des Lebens und nicht auf die Weise der Erkenntnis nachahmbar erkennt, die der Pflanze eigene Form; wenn aber als auf die Weise der (sinnlichen) Erkenntnis und nicht des Intellekts nachahmbar, die dem Tier eigene Form, und so auch hinsichtlich der anderen Dinge.“¹⁰⁸⁶

In seinem intelligiblen geistigen Gehalt deckt sich deshalb das dem Geschöpf eigene Sein mit Gottes Wesenheit: „Das Geschöpf als Idee ist nichts anderes als die schöpferische Wesenheit Gottes selbst (*De pot.* 3, 16, ad 24). Gott in seiner Einfachheit ist somit der unmittelbare Urheber der Vielheit der Dinge.“¹⁰⁸⁷ Jede Wesenheit leitet sich darum als solche von Gott her und die Dinge existieren in ihrer Vielheit. Gott trägt – ähnlich einem Künstler – in sich seine Werke und auf diese Weise gehen von Gott auch die Werke aus.¹⁰⁸⁸

Das Bild Gottes als Künstler, von dem die ganze Welt herrührt, findet sich auch in

¹⁰⁸³ Vgl. oben Kap. B.IV.2.a.

¹⁰⁸⁴ *STh I*, q.15, a.2, c (ed. BUSA 2, 210/3 [Zit. OE]): „Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae.” - Averroes vertritt weder eine Teilnahme der Geschöpfe an Gott noch eine Ideenlehre im eigentlichen Sinne. Und doch hängt bei ihm die Ordnung des Universums in der Weise von der Nachahmung eines transzendentalen Herrschers ab, in der ein Staat vom Einfluss eines guten Königs abhängt. (Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 328 b–c; *B* 1651f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 173f).

¹⁰⁸⁵ Vgl. *STh I*, q.15, a.2, c (ed. BUSA 2, 210/3).

¹⁰⁸⁶ *ScG I*, c. 54, n. 6 (ed. BUSA 2, 14/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 1, 204/205 [Übers. leicht abgeändert]): „Intellectus ... divinus id quod est proprium unicuique in essentia sua comprehendere potest, intelligendo in quo eius essentiam imitetur, et in quo ab eius perfectione deficit unumquodque: utpote, intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam plantae; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis.”

¹⁰⁸⁷ GILSON/BÖHNER, *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, 486.

¹⁰⁸⁸ *In II Sent.*, d.18, q.1, a.2, c (ed. BUSA 1, 176/1 [Zit. OE]): „Emanatio creaturarum a Deo est sicut exitus artificiorum ab artifice; unde sicut ab arte artificis effluunt formae artificiales in materia, ita etiam ab ideis in mente divina existentibus fluunt omnes formae et virtutes naturales”. - S. dazu auch: GILSON/BÖHNER, *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, 488.

Averroes' *al-Kashf*. Jedoch ist dort nicht von Ideen die Rede. Außerdem beschreibt Averroes hier einen Weg „zur Belehrung der Menge“.¹⁰⁸⁹ D. h., es geht dabei um Menschen, die keinen Zugang zur wissenschaftlichen Demonstration haben und für die Gott Symbole und Bilder geschaffen hat, die es ihnen ermöglichen, zuzustimmen und zu glauben.¹⁰⁹⁰

Thomas bespricht nun in *STh* I, q.15, a.2 vier Argumente gegen die Existenz mehrerer Ideen und widerlegt diese.

I. Die Idee in Gott ist sein Wesen und Gottes Wesen ist nur eines. Darum scheint es gemäß diesem Argument nicht mehrere Ideen zu geben.¹⁰⁹¹ Hingegen wird nach Thomas das göttliche Wesen nicht insoweit eine Idee genannt, als es jenes Wesen ist, sondern insoweit es die Ähnlichkeit oder das Wesensbild eines Dings ist. Daher wird von den Ideen gesagt, sie seien mehrere, insofern viele Wesensbilder durch ein Wesen erkannt werden.¹⁰⁹²

II. Wie die Idee das Prinzip des Erkennens und des Handelns ist, so ist es bei der Kunst und der Weisheit. Da in Gott keine verschiedenen Künste und Weisheiten sind, scheint es nach diesem Argument auch keine Ideenvielfalt in ihm zu geben.¹⁰⁹³

Thomas argumentiert dagegen: Weisheit und Kunst sind das, wodurch Gott erkennt. Eine Idee ist das, was Gott erkennt. Gott erkennt durch eines viele Dinge – und zwar nicht nur gemäß dem, was diese in sich selbst sind, sondern auch gemäß dem, wie sie erkannt werden. Dieses wiederum bedeutet, die vielen Wesensbilder der Dinge zu erkennen.¹⁰⁹⁴ Gott erkennt viele Dinge durch sein Wesen und er erkennt, dass er viele Dinge durch sein Wesen erkennt.¹⁰⁹⁵

Auch nach Averroes erkennt Gott durch sich selbst – jedoch wiederum ohne Gewichtung der von Thomas angeführten Wesensbilder. Gottes Wissen hat als

¹⁰⁸⁹ *al-Kashf*, deutsch 86. (Vgl. arab. 80/ engl. 79).

¹⁰⁹⁰ Vgl. oben Kap. B.V.3.

¹⁰⁹¹ Vgl. *STh* I, q.15, a.2, arg. 1 (ed. BUSA 2, 210/3).

¹⁰⁹² *STh* I, q.15, a.2, ad 1 (ed. BUSA 2, 210/3 [Zit. OE]): „Ad primum ergo dicendum quod idea non nominat divinam essentiam in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae.”

¹⁰⁹³ Vgl. *STh* I, q.15, a.2, arg. 2 (ed. BUSA 2, 210/3).

¹⁰⁹⁴ *STh* I, q.15, a.2, ad 2 (ed. BUSA 2, 211/1 [Zit. OE]): „Ad secundum dicendum quod sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit, sed idea ut quod Deus intelligit. Deus autem uno intelligit multa; et non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum.”

¹⁰⁹⁵ Vgl. *ibd.*

verursachendes Wissen weder die allgemeinen Dinge noch die Einzeldinge als Objekt.¹⁰⁹⁶

III. Dieses Argument betont, dass die Mehrheit der Ideen von Ewigkeit her besteht. Darum müsste, wenn die Ideen entsprechend ihren Beziehungen zu den verschiedenen (zeitlichen) Geschöpfen vervielfacht werden, das Zeitliche Ursache des Ewigen sein.¹⁰⁹⁷ Nach Thomas sind hingegen Beziehungen, durch die Ideen vervielfältigt werden, nicht durch die Dinge als solche verursacht, sondern durch den göttlichen Intellekt, der sein eigenes Wesen mit diesen Dingen vergleicht.¹⁰⁹⁸

IV. Die Beziehungen zu den verschiedenen Lebewesen sind gemäß diesem Argument entweder nur in den Lebewesen oder auch in Gott. Bei einer Vervielfältigung der Ideen nur nach den Beziehungen in den Lebewesen würde die Vielfalt der Ideen nicht von Ewigkeit her sein, weil die Lebewesen nicht von Ewigkeit her sind. Bestehen diese Beziehungen jedoch wirklich in Gott, so folgt daraus eine wirkliche Vielfalt in Gott, die sich von der Vielfalt der Personen unterscheidet. Dies wiederum würde eine Vielfalt der Ideen ausschließen.¹⁰⁹⁹ Thomas schreibt dazu, dass die Beziehungen, die Ideen vervielfältigen, nur in Gott (und nicht in Lebewesen) existieren. Es sind keine wirklichen Beziehungen wie jene, durch die Personen unterschieden werden, sondern solche, die von Gott erkannt sind.¹¹⁰⁰

4. Gott hat von allen Dingen, die er erkennt, Ideen¹¹⁰¹

STh I, q.15, a.3 kehrt zu einem in *STh* I, q.15, a.1 angeführten Punkt zurück. Platon¹¹⁰² nahm die Ideen als Erkenntnis- und Zeugungsprinzip der Dinge an. Darum müssen sie auch in Gottes Geist beide Funktionen erfüllen – eine kognitive und eine

¹⁰⁹⁶ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 337 b-c; B 1708; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 197f.

¹⁰⁹⁷ Vgl. *STh* I, q.15, a.2, arg. 3 (ed. BUSA 2, 210/3).

¹⁰⁹⁸ *STh* I, q.15, a.2, ad 3 (ed. BUSA 2, 211/1 [Zit. OE]): „Ad tertium dicendum quod huiusmodi respectus, quibus multiplicantur ideae, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino, comparante essentiam suam ad res.”

¹⁰⁹⁹ Vgl. *STh* I, q.15, a.2, arg. 4 (ed. BUSA 2, 210/3).

¹¹⁰⁰ *STh* I, q.15, a.2, ad 4 (ed. BUSA 2, 211/1 [Zit. OE]): „Ad quartum dicendum quod respectus multiplicantes ideas, non sunt in rebus creatis, sed in Deo. Non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personae, sed respectus intellecti a Deo.”

¹¹⁰¹ Vgl. *STh* I, q.15, a.3 (ed. BUSA 2, 211/1); *In I Sent.*, d.36, q.2, a.3 (ed. BUSA 1, 95/1f).

¹¹⁰² Vgl. *Timaios*, c. 5.

ontologische.¹¹⁰³ Als Erkenntnisprinzip heißt die göttliche Idee eigentlich Wesensbild (*ratio*) und kann auch zum betrachtenden göttlichen Wissen gehören. Sie steht zu allem von Gott Erkannten in einem Verhältnis, selbst wenn es nie sein wird, und zu allen Dingen, die nach ihrem eigenen Wesensgrund von Gott gemäß seinem betrachtenden Erkennen erkannt werden. Insoweit die göttliche Idee auch Gestaltungsprinzip der Dinge ist, kann sie als Urbild (*exemplar*) bezeichnet werden und ist im Bereich der Werkerkenntnis anzusiedeln. Als Urbild steht sie zu allem von Gott zu irgendeinem Zeitpunkt Gemachten in einem Verhältnis.¹¹⁰⁴

Die kognitive und die ontologische Funktion der göttlichen Ideen zeigt, dass Gott von allen Dingen Ideen hat, die er erkennt. Thomas behandelt vier Argumente gegen diese These.

I. Die Idee des Übels kann nicht in Gott sein, weil sonst das Übel in Gott wäre. Da Gott die Übel erkennt, scheint es nicht von allen Dingen, die Gott erkennt, Ideen zu geben.¹¹⁰⁵ Dem widerspricht Thomas: Weil das Übel von Gott nicht durch ein eigenes Wesensbild, sondern durch das Wesensbild des Guten erkannt wird, hat es auch keine Idee in Gott.¹¹⁰⁶

II. Dieses Argument¹¹⁰⁷ führt zwei Aussagen an, um zu zeigen, dass es in Gott nicht von allen Dingen, die er erkennt, Ideen gibt: A) Gott erkennt das, was nicht ist, nicht sein wird und nicht gewesen ist.¹¹⁰⁸ Davon jedoch existieren keine Ideen. B) Nach (Pseudo-)Dionysius sind die Urbilder (Ideen) göttliche Willensentschlüsse, die die Dinge bestimmen und bewirken.¹¹⁰⁹ Gemäß Thomas aber hat Gott von dem, was nicht ist, nicht sein wird und noch nicht gewesen ist, nicht in der Bedeutung des Urbildes (Gestaltungsprinzip) eine Idee, sondern allein in der Bedeutung des

¹¹⁰³ Vgl. WIPPEL, *Thomas Aquinas on the Divine Ideas*, 36; *STh* I, q.15, a.3, c (ed. BUSA 2, 211/1).

¹¹⁰⁴ *STh* I, q.15, a.3, c (ed. BUSA 2, 211/1 [Zit. OE]): „Et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest, et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio; et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quae cognoscuntur a Deo, etiam si nullo tempore fiant; et ad omnia quae a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis.”

¹¹⁰⁵ Vgl. *STh* I, q.15, a.3, arg. 1 (ed. BUSA 2, 211/1).

¹¹⁰⁶ Vgl. *STh* I, q.15, a.3, ad 1 (ed. BUSA 2, 211/1).

¹¹⁰⁷ Vgl. *STh* I, q.15, a.3, arg. 2 (ed. BUSA 2, 211/1).

¹¹⁰⁸ Vgl. *STh*, I, q.14, a.9 (ed. BUSA 2, 208/1f).

¹¹⁰⁹ Vgl. *De divinis nominibus*, c. 5. In: PG 3, 824.

Wesensbildes (Erkenntnisprinzip).¹¹¹⁰ Diese Differenzierung zeigt, dass nach Thomas vor der eigentlichen Schöpfung der Welt und eines gegebenen Wesens die göttliche Idee der höchste Wirklichkeitsgrad ist, der von jedem möglichen Wesen erlebt wird – egal, ob es in eine aktuelle Existenz kommt oder nicht. Aus ontologischer Sicht ist jede solche göttliche Idee real identisch mit dem göttlichen Wesen.¹¹¹¹

III. Nach diesem Argument erkennt Gott auch die Urmaterie. Von dieser kann es aber keine Idee geben, weil sie keine Form hat.¹¹¹² Thomas nimmt gegenüber der Theorie einer ungeschaffenen Materie, die hinter diesem Argument steckt, die Materie als von Gott erschaffen an – jedoch nicht ohne Form. Deshalb hat die Materie, die kein Sein hat und nicht erkennbar ist, nur als Idee des Zusammengesetzten in Gott eine Idee.¹¹¹³

Die Zusammengehörigkeit von Materie und Form ist auch für Averroes von Relevanz – jedoch nicht als Idee. Außerdem spricht Averroes nicht (wie Thomas) von der Materie, die mit der Form erschaffen ist. Nach ihm erschafft das Agens nicht irgend etwas, sondern es verursacht die Vereinigung einer Materie und einer Form,¹¹¹⁴ die beide ewig präexistierten. Darum spricht Charles Genequand diesem Gott eher die Funktion eines *catalyst* zu.¹¹¹⁵

¹¹¹⁰ Vgl. *STh* I, q.15, a.3, ad 2 (ed. BUSA 2, 211/1).

¹¹¹¹ Vgl. John F. WIPPEL, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington D.C. 1984, 167. - S. dazu auch:

In I Sent., d.19, q.5, a.3, ad 2 (ed. BUSA 1, 56/3 [Zit. OE]): „Ad secundum dicendum quod rationes ideales rerum, quae sunt in Deo ab aeterno, non sunt aliud secundum rem ab ipso intellectu et essentia divina.”

De ver., q.2, a.3, ad 3 (ed. BUSA 3, 11/1 [Zit. OE]): „Similiter nec in Deo, cum agat per suam essentiam, effectus eius in eo est distinctus ab essentia sua, sed omnino unum; et ideo hoc quo cognoscit effectum, non est aliud quam essentia sua.“

STh I, q.15, a.1, ad 3 (ed. BUSA 2, 210/3 [Zit. OE]): „Ad tertium dicendum quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia.“

¹¹¹² Vgl. *STh* I, q.15, a.3, arg. 3 (ed. BUSA 2, 211/1). - Mit der Urmaterie, die an sich durch keine Form bestimmt ist, wird eine Auffassung angesprochen, die für Aristoteles und für die Scholastik galt. (Zur Diskussion dieses Themas bei Thomas vgl.: John F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, D. C. 2000, 295-375). - Averroes spricht ebenfalls nicht davon, dass die Urmaterie eine Form hat. Vielmehr existieren nach ihm die Formen als Potentialität in der ersten Materie. (Vgl. HJÄRPE, *Averroes/Averroismus*, 54; BOLAND, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas*, 223).

¹¹¹³ Vgl. *STh* I, q.15, a.3, ad 3 (ed. BUSA 2, 211/1).

¹¹¹⁴ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 h–l; B 1499f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109f.

¹¹¹⁵ Vgl. GENEQUAND, *Introduction*, 29.

IV. Gott hat gemäß diesem Argument keine Idee von allen Dingen, die er erkennt, weil er - neben den Arten - auch die Gattungen, Einzeldinge und Eigenschaften erkennt. Von diesen gibt es aber in der Lehre Platons keine Ideen, wie Augustinus schreibt.¹¹¹⁶ Thomas erklärt, dass nach der Lehre Platons¹¹¹⁷ die Einzelwesen nur die Idee der Art haben – und zwar deshalb, weil die Einzeldinge durch die Materie vereinzelt werden und weil die Naturabsicht bei den Arten halt macht (die Einzelwesen werden nur zur Erhaltung der Art hervorgebracht). Hingegen erstreckt sich nach Thomas die göttliche Vorsehung auf die Arten und die Einzelwesen.¹¹¹⁸ Er erklärt darum auch, inwieweit Gott von den Gattungen, Einzeldingen und Eigenschaften Ideen hat. Die Gattungen können nur die Idee der Art haben, soweit die Idee ein Urbild (Gestaltungsprinzip) benennt. Bei den mit dem Träger verbundenen Eigenschaften ist es ähnlich, weil beide zugleich werden. Jedoch haben die zum Träger hinzukommenden Eigenschaften eine besondere Idee. Es verhält sich damit wie bei einem Haus. Durch dessen Form werden vom Künstler alle von Anfang dem Hause zugehörigen Eigenschaften geschaffen. Jedoch schafft er alles, was später hinzukommt, wie Malereien o. ä., durch eine andere Form.¹¹¹⁹ Dass demgegenüber nach Averroes die Vorsehung Gottes nur bis zu den Arten reicht und nicht bis zu den Individuen, wurde bereits erörtert.¹¹²⁰

Nach diesem Einblick in die thomanische Ideenlehre als schöpferisches Wissen Gottes, stellt sich die Frage, wie die Kreaturen aus Gott hervorgehen. Diese Problematik soll nun folgend behandelt werden.

¹¹¹⁶ Vgl. *STh* I, q.15, a.3, arg. 4 (ed. BUSA 2, 211/1. - Zu Augustinus s. *De diversis quaestionibus* LXXXIII, q. 46. In: PL 40, 29.

¹¹¹⁷ Vgl. *Phaidon*, c. 49.

¹¹¹⁸ *STh* I, q.15, a.3, ad 4 (ed. BUSA 2, 211/1 [Zit. OE]): „Sed providentia divina non solum se extendit ad species, sed ad singularia, ut infra [I, q.22, a.2 {ed. BUSA 2, 221/1ff}], M.S.] dicetur.”

¹¹¹⁹ Vgl. *STh* I, q.15, a.3, ad 4 (ed. BUSA 2, 211/1).

¹¹²⁰ Vgl. oben Kap. C.III.1.

IV. SCHÖPFUNG

1. Gott, die erste Ursache alles Seienden und der Hervorgang der Geschöpfe aus Gott

a. Einleitung

Thomas sieht sich mit diversen Theorien über den Ursprung der Welt konfrontiert:

Der Neuplatonismus vertritt die Emanation, durch die alle Dinge aus dem Einen hervorgehen. Nach dieser Auffassung wurde die Welt nicht von einem göttlichen Geist aus freier Entscheidung heraus erschaffen.¹¹²¹

Die Lehren Platons¹¹²² und des Aristoteles setzen dem höchsten Sein das Universum entgegen. Platon betrachtet die Materie und die Ideen als gegensätzliche Prinzipien. Von den Ideen hängt das formale Sein der Dinge ab. Der Angelpunkt der Metaphysik des Aristoteles hingegen ist der Erste Bewegter (Gott). Dieser ist „als Ziel die Ursache aller Prozesse in der Welt. Die Elemente und die Himmelskörper sind ewig.“¹¹²³

Manche frühe christliche Verfasser nahmen aufgrund dieser sehr verbreiteten Lehre die Ewigkeit der Materie an.¹¹²⁴ Allerdings wiesen die Kirchenväter schon früh darauf hin, dass Gott keine präexistierende Materie brauche.¹¹²⁵ Nach dem kirchlichen Lehramt und den Kirchenvätern war Gott zum Vollzug seines Schöpfungswerkes auf

¹¹²¹ Vgl. Leo J. ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive. II. Teil. Die philosophische Theologie*, Salzburg/München 1987, 277, unter Verweis auf (277³): PLOTIN, *Enn.* V 8.7.

¹¹²² Vgl. *Timaios*, 30a: „Denn da Gott wollte, dass alles möglichst gut, nichts aber schlecht sei, so führte er das ganze Reich des Sichtbaren, das er nicht im Zustand der Ruhe sondern der an kein Maß und keine Regel gebundenen Bewegung übernahm, aus der Unordnung zur Ordnung über, überzeugt, dass dieser Zustand in jeder Hinsicht besser sei als jener.“ (Übers. APELT [PLATON, *Sämtliche Dialoge*, Bd. VI], 47).

¹¹²³ ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, 278. – S. dazu auch: ARISTOTELES, *De caelo* II, 283b26-30.

¹¹²⁴ Vgl. ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, 278, unter Verweis auf Justinus und Clemens von Alexandria mit folgenden Quellen- und Literaturangaben (278⁸): JUSTINUS, 1 *Apologia*, 10. In: PG 6, 340; Salvatore R. C. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, 193.

¹¹²⁵ Vgl. ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, 278, unter Verweis auf (278⁹): IRENÄUS, *Adversus haereses* II, 10. In: PG 7, 736. - Tertullian verfasste zu diesem Thema die Schrift *Adversus Hermogenem*. (Vgl. TERTULLIEN, *Contre Hermogène*. Introduction, texte critique, traduction, et commentaire par Frédéric CHAPOT [Sources Chrétiennes 439], Paris 1999).

nichts angewiesen. „Auf diese Weise gilt das ‚ex nihilo‘ als ein eminent monotheistisches Bekenntnis und nicht als Spekulation über das Nichts selbst“.¹¹²⁶

Nach muslimischer Auffassung hat Gott die ganze Welt erschaffen.¹¹²⁷ Dazu entwickelten sich verschiedene Auffassungen über den Anfang der Welt (*huduth al-‘alam*). Zwei grundlegende Bedeutungen von *huduth al-‘alam* sind zu unterscheiden:

- I. Die Existenz eines Dings nach seiner Nicht-Existenz in einer zeitlichen Ausdehnung, mit der die zeitliche Ewigkeit korrespondiert. Die Theologen sehen vor diesem Hintergrund *huduth al-‘alam* als Beginn der Welt in der Zeit.
- II. Nach den hellenistisch beeinflussten Philosophen (bes. Avicenna) bedeutet *huduth* Kontingenz. Damit ist das Existieren eines Wesens nach seiner Nicht-Existenz gemeint – jedoch in einer ontologischen Ausdehnung, die keine Zeit involvieren muss. Aus dieser Sicht heraus nehmen die islamischen Philosophen den Beginn der Welt und deren Ewigkeit an.¹¹²⁸ Weil dieses Thema bereits im Rahmen der Darlegungen zu Averroes ausführlich diskutiert wurde,¹¹²⁹ soll erst beim späteren Vergleich mit Thomas wieder darauf zurückgegriffen werden.

Wie aber geht Thomas mit diesen unterschiedlichen Theorien über den Ursprung der Welt um? Darauf versuchen die folgenden Abschnitte eine Antwort zu geben.

b. Gott als erste Ursache

Thomas von Aquin befasst sich in seinem Kommentar zum *Liber de causis*,¹¹³⁰ einer pseudo-aristotelischen Schrift, tiefgreifend mit diesem Thema. Thomas spielt, im

¹¹²⁶ GANOCZY, *Schöpfungslehre*, 93.

¹¹²⁷ Vgl. Suren 46,3; 29,44.

¹¹²⁸ Vgl. Georges C. ANAWATI, *Hudūth al-‘ālam*. In: *EI*², vol. III (1971), 548.

¹¹²⁹ Vgl. oben Kap. B.VII.

¹¹³⁰ Vgl. ed. BUSA 4, 507/1-520/1. - Folgende Ausgaben des *Liber de causis* werden in dieser Arbeit verwendet: *Le Liber de causis*. Édition établie à l’aide de 90 manuscrits avec introduction et notes, ed. Adriaan PATTIN. In: *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), 90-203 (lateinische Edition); Alexander FIDORA/ Andreas NIEDERBERGER, *Von Bagdad nach Toledo. Das „Buch der Ursachen“ und seine Rezeption im Mittelalter*. Lateinisch-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des *Liber de causis*. Mit einem Geleitwort von Matthias LUTZ-BACHMANN, Mainz 2001, 33-149; [ANONYMUS], *Liber de causis. Das Buch von den*

Unterschied zu Averroes, in der Rezeptionsgeschichte des *Liber de causis* eine wichtige Rolle.¹¹³¹ Deshalb werden nachfolgend einige Informationen zu diesem Werk gegeben.

Der *Liber de causis* wurde vermutlich von einem gläubigen Mohammedaner, dessen Name unbekannt ist, im 9. Jahrhundert auf Arabisch verfasst. Das Werk ist ein umgeformter Auszug aus der *Elementatio theologica* (Στοιχείωσις θεολογική - Theologische Elementarlehre¹¹³²) des Proklos.¹¹³³ Wohl zwischen 1167 und 1187¹¹³⁴ entstand die lateinische Übersetzung aus dem Arabischen durch Gerhard von Cremona. Danach gehörte der *Liber de causis* „bis ins 15. Jahrhundert zu den meistgelesenen und meistkommentierten Schriften überhaupt.“¹¹³⁵

Vier Stufen der Seins-Hierarchie werden in diesem Werk differenziert: die erste Ursache, die Intelligenzen, die Seelen und das wahrnehmbare Universum. Unter den drei letztgenannten Stufen gibt es verschiedene weitere Abstufungen: Einer ersten

Ursachen. Mit einer Einleitung von Rolf SCHÖNBERGER, Übers., Glossar, Anm. und Verzeichnisse von Andreas SCHÖNFELD, Hamburg 2003, 1-63 (lateinisch-deutsche Übersetzung).

¹¹³¹ Besonders deutlich wird dies in der Darstellung der Rezeptionsgeschichte in: FIDORA/NIEDERBERGER, *Von Bagdad nach Toledo*, 205-247. Im Unterschied zu Thomas, dessen Auffassungen in dieser Geschichte zu Recht einen breiten Raum einnehmen, wird Averroes als Rezipient nicht erwähnt. - Zudem ist der an anderer Stelle von Rolf SCHÖNBERGER (*Einleitung*. In: [Anonymus], *Liber de causis*, XVI) gemachte Hinweis auf den „seltsamen Umstand“ erwähnenswert, „dass keiner der großen Denker des arabischen Kulturkreises davon [= *Liber de causis*, M.S.] Notiz genommen zu haben scheint. ... Umso größer ist aber der Einfluss, den der *Ldc* im lateinischen Westen gewonnen hat.“ (Schönberger verweist dazu in einer Anmerkung [vgl. ibd., XVI²⁵] auf: Adriaan PATTIN, *Autour du Liber de causis. Quelques réflexions sur la récente littérature*. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 41 [1994], 355-388. S. zum Einfluss des *Liber de causis* im lateinischen Westen auch die weiteren Ausführungen oben im Text).

¹¹³² Übers. nach: Luc DEITZ, *Stoicheiōsis theologikē*. In: *Lex. der phil. Werke*, 658.

¹¹³³ Vgl. DERS., *Liber de causis*. In: *Lex. der phil. Werke*, 406f. - Thomas von Aquin schloss nach der Lektüre der *Elementatio theologica*, dass der *Liber de causis* die Übersetzung eines arabischen Werkes darstellt, das ein Exzerpt der *Elementatio theologica* ist: „Et in Graeco quidem invenitur sic traditus liber Procli Platonici, continens CCXI propositiones, qui intitulatur elementatio theologica; in Arabico vero invenitur hic liber qui apud Latinos de causis dicitur, quem constat de Arabico esse translatum et in Graeco penitus non haberi: unde videtur ab aliquo philosophorum Arabum ex praedicto libro Procli excerptus, praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo.“ (*In De caus.*, pr., [ed. BUSA 4, 507/1 {Zit. OE}]). – Proklos' *Elementatio theologica* wurde publiziert unter dem Titel: *Proclus. The Elements of Theology*, 2nd edition, ed. / transl. E.R. DODDS, Oxford 1963. (First edition 1933); deutsche Übersetzung: *Proklos. Grundkurs über Einheit. Grundzüge der neuplatonischen Welt*. Text, Übersetzung, Einleitung und Kommentar von Erwin SONDEREGGER, Sankt Augustin 2004.

¹¹³⁴ Vgl. SCHÖNBERGER, *Einleitung*, XVII.

¹¹³⁵ DEITZ, *Liber de causis*, 407.

Intelligenz folgen weitere Intelligenzen; einer ersten Seele folgen weitere Seelen; außerdem gibt es diverse wahrnehmbare Dinge.¹¹³⁶

Thomas' Kommentar zum *Liber de causis* entfaltet die Stufung der Ursachen. Er erörtert deren Ordnung und die Ordnung des Seienden, wobei beide Ordnungen sich gegenseitig konstituieren. Das verursacht Seiende ist immer in der Ursache – trotz seiner Andersheit.¹¹³⁷ In dieser Ordnung hat die erste Ursache (Gott)¹¹³⁸ ein besonderes Gewicht. Sie prägt sich stärker in die Wirkung ein als die Sekundärursache. Ihre Einprägung ist tiefgreifender und schwindet langsamer.¹¹³⁹ Die Sekundärursache wiederum handelt nur über die Kraft der Erstursache an ihrer Wirkung.¹¹⁴⁰

„Die Gegenwart der Ursache aber im Verursachten, der Wirkung im Erwirkten, oder das Innesein des Verursachten in der Ursache vollzieht sich als Rückgang des Verursachten in den Grund seines Seins. In diesem Gedanken ist die neuplatonische, insbesondere proklische Trias von Verharren, Hervorgang und Rückkehr wirksam, in der der Akt des Verursachens als triadischer Kreis erscheint. In der Rückkehr des Verursachten in die Ursache vollendet sich das Streben des Seienden, die Unterschiedenheit zwischen Ursprung und Entsprungenem aufzuheben, soweit dies in Zeit möglich ist. Rückkehr in die Ursache ist also Rückkehr in den Ursprung, der Grund und Ziel von Seiendem zugleich ist.“¹¹⁴¹

Mit diesen Sätzen deutet sich das *Exitus-Reditus* – Schema an, das später an Hand der *STh* und der *ScG* besprochen werden wird.¹¹⁴² Nach diesem Schema steht Gott an erster Stelle, von ihm nimmt die Schöpfung ihren Ausgang, zu ihm kehrt sie wie in einem Kreislauf zurück und wird in ihm vollendet.

Nach dem Kommentar zum *Liber de causis* sind die Ursachen *per accidens* und *per se* angeordnet. Die Ordnung ist *per se*, wenn die Intention der ersten Ursache (Gott) sich durch alle mittleren Ursachen hindurch auf die letzte Wirkung bezieht. Die Ordnung ist *per accidens*, wenn die Intention der Ursache nur bis zur nächsten

¹¹³⁶ Vgl. Susan C. SELNER-WRIGHT, *Thomas Aquinas and the metaphysical inconsistency of the Liber de causis*. In: *The Modern Schoolman* 72, Saint Louis 1994, 323.

¹¹³⁷ Vgl. Werner BEIERWALTES, *Der Kommentar zum „liber de causis“ als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin*. In: *Philosophische Rundschau* 11 (1963), 208.

¹¹³⁸ Vgl. *In De caus.*, lect. 2 (ed. BUSA 4, 507/3).

¹¹³⁹ *Ibd.*, lect. 1 (ed. BUSA 4, 507/2 [Zit. OE]): „quod vehementius inest, magis inhaeret; sed prima causa vehementius imprimit in effectu quam causa secunda, ut probatum est; ergo eius impressio magis inhaeret; ergo tardius recedit.“

¹¹⁴⁰ *Ibd.*: „Causa secunda non agit in causatum suum nisi virtute causae primae“

¹¹⁴¹ BEIERWALTES, *Der Kommentar zum „liber de causis“*, 208.

¹¹⁴² Vgl. unten Kap. C.IV.9.

Wirkung vordringt.¹¹⁴³ Das, was *per se* ist, ist mächtiger als das, was *per accidens* ist. Darum ist nach Thomas im *Liber de causis* ausdrücklich von einer „universellen Ursache“ die Rede, die eine Ursache *per se* ist.¹¹⁴⁴ Es sind drei Arten von universellen Ursachen zu unterscheiden: Gott als erste Ursache, die Intelligenzen und die Seelen.¹¹⁴⁵

Diese Ordnung der Ursachen, von denen Gott die erste ist, kann nicht ohne einen näheren Blick auf Platon gesehen werden. Die platonische Kausalität steigt ab vom Abstrakten zum Konkreten. Sie fällt in direkten Linien ab und ist in parallele Kaskadierungen gegliedert. Noetische und metaphysische Kausalität besteht hier auf gleicher Ebene und nach einem vollkommenen Beziehungsgefüge. Die Ordnung der Kausalität verhält sich symmetrisch zur Ordnung der Universalität.¹¹⁴⁶ Thomas schildert die von Platon angenommene Ordnung auf folgende Weise: Die universellen Formen der Dinge sind getrennt und bestehen durch sich selbst. Derartige universelle Formen haben eine bestimmte universelle Kausalität, die über den an ihnen teilhabenden Einzeldingen steht. Platon nennt diese durch sich bestehenden Formen „Götter“, weil der Begriff „Gott“ eine bestimmte universelle Vorsehung und Kausalität beinhaltet. Je universeller eine Form ist, desto einfacher und vorrangiger ist sie. An ihr haben die späteren Formen teil. Die letzte Form, an der alle teilhaben und die selbst an nichts teilhat, ist das abgetrennte Eine und Gute selbst. Es ist der oberste Gott und die erste Ursache aller Dinge.¹¹⁴⁷ An dieser Stelle bezieht Thomas auch Proklos' *Elementatio theologica* in die Diskussion ein. Nach

¹¹⁴³ *In De caus.*, lect. 1 (ed. BUSA 4, 507/3 [Zit. OE]): „Per se quidem quando intentio primae causae respicit usque ad ultimum effectum per omnes medias causas Per accidens autem quando intentio causae non procedit nisi ad proximum effectum”.

¹¹⁴⁴ Vgl. *ibd.*

¹¹⁴⁵ *Ibd.*, lect. 2 (ed. BUSA 4, 507/3 [Zit. OE]): „Causae autem universales rerum sunt trium generum, scilicet causa prima quae est Deus, intelligentiae et animae”.

¹¹⁴⁶ Vgl. Cornelio FABRO, *The Overcoming of the Neoplatonic Triad of Being, Life and Intellect*. In: O'MEARA, *Neoplatonism and Christian Thought*, 100.

¹¹⁴⁷ *In De caus.*, lect. 3 (ed. BUSA 4, 508/2 [Zit. OE]): „Ad cuius evidentiam sciendum est quod Plato posuit universales rerum formas separatas per se subsistentes. Et, quia huiusmodi formae universales universalem quamdam causalitatem, secundum ipsum, habent supra particularia entia quae ipsas participant, ideo omnes huiusmodi formas sic subsistentes deos vocabat; nam hoc nomen Deus universalem quamdam providentiam et causalitatem importat. Inter has autem formas hunc ordinem ponebat quod quanto aliqua forma est universalior, tanto est magis simplex et prior causa; participatur enim a posterioribus formis, sicut si ponamus animal participari ab homine et vitam ab animali et sic inde; ultimum autem quod ab omnibus participatur et ipsum nihil aliud participat, est ipsum unum et bonum separatum quod dicebat summum Deum et primam omnium causam.”

dieser Schrift kann an jedem Gott partizipiert werden, bis auf einen.¹¹⁴⁸ Die Formen, die Platon und Proklos „Götter“ nennen, sind in sich intelligibel.¹¹⁴⁹ Nun wird aber durch eine intelligible Spezies ein Intellekt aktuell erkennend. Darum ist unter der Ordnung der Götter, die als Formen zu verstehen sind, eine Ordnung von Intellekten platziert, die an diesen Formen teilhat, um erkennend zu sein. Allerdings haben die Intellekte auf eine unbewegte Art an diesen Formen teil, insofern sie sie erkennen. Unter der Ordnung der Intellekte ist die dritte Ordnung der Seelen. Diese Ordnung hat über die Vermittlung der Intellekte durch Bewegung an den Formen teil, insoweit die Formen Prinzipien der körperlichen Bewegungen sind, durch die die körperliche Materie an den höheren Formen teilhat. Und so ist, wie Thomas es ausdrückt, die vierte Ordnung die der Körper.¹¹⁵⁰

Thomas wendet sich jedoch gegen die Annahme separater Formen, die „Götter“ genannt werden und die in einer Sukzession existieren, nach der der eine Gott *per se* die Gutheit ist, der andere *per se* das Sein, der nächste *per se* das Leben usw. Vielmehr sind nicht viele Götter anzunehmen, sondern einer, wie Thomas unter Berufung auf (Pseudo-)Dionysius' *De divinis nominibus* schreibt. Alle guten Vorgänge kommen von einem Gott.¹¹⁵¹ In diesem Sinne hat die Schöpfung nur „eine einzige causa prima“.¹¹⁵²

Thomas denkt hier durchaus platonisch, wenn er am absoluten Primat der Erstursache festhält, aber er interpretiert diese gegen Platon nicht als Formursache, sondern als Wirkursache.¹¹⁵³ D. h.: Nicht durch einen Vorrang von Formen, welche als abgetrennte Wesenheiten betrachtet werden müssten, wird der absolute Primat der Erstursache begründet, „sondern durch die Wirkursächlichkeit des Schöpfers Dieser mehrdimensionalen Betrachtungsweise entspricht auch Thomas' Diskussion der *creatio mediante intelligentia* aus dem dritten Buch des *Liber*“.¹¹⁵⁴ Nach der

¹¹⁴⁸ Vgl. ibd. – S. dazu auch: *The Elements of Theology*, Prop. 116 (ed. DODDS, 102,13).

¹¹⁴⁹ Thomas erwähnt hier weder Platon noch Proklos namentlich, sondern schreibt im Plural: „Et, quia huiusmodi formae quas deos dicebant sunt secundum se intelligibiles“ (*In De caus.*, lect. 3 [ed. BUSA 4, 508/2 {Zit. OE}]).

¹¹⁵⁰ *In De caus.*, lect. 3 (ed. BUSA 4, 508/2 [Zit. OE]): „Et sic quartus ordo rerum est ordo corporum.“

¹¹⁵¹ Vgl. ibd. (ed. BUSA 4, 508/3). – S. dazu auch: (PSEUDO-)DIONYSIUS, *De divinis nominibus*. In: PG 3, 816C-D; und meine Ausführungen zum Prinzip des *bonum est diffusivum sui* (s. unten Kap. C.IV.1.e).

¹¹⁵² Leo J. ELDERS, *Expositio super librum de causis*. In: *Lex. der phil. Werke*, 276.

¹¹⁵³ Vgl. FIDORA/ NIEDERBERGER, *Von Bagdad nach Toledo*, 234; *In De caus.*, lect. 1 (ed. BUSA 4, 507/1ff).

¹¹⁵⁴ FIDORA/ NIEDERBERGER, *Von Bagdad nach Toledo*, 234f. – S. dazu auch: *In De caus.*, lect.

creatio mediante intelligentia nimmt die von Gott geschaffene Intelligenz selbst am Schöpfungsprozess teil. Die erste Ursache ist kein direkter Grund der Seele. Sie schafft zunächst nur das Sein der Seele. „Dieses Sein bildet dann die Unterlage für das Wirken der Intelligenz, so dass die Seele zu dem werden kann, was Ursprung und Belebungsprinzip der Natur ist.“¹¹⁵⁵ Eine gewisse Ähnlichkeit mit dieser Auffassung hat Avicennas Lehre vom *dator formarum*, dem Formengeber, der von Gott zu unterscheiden ist. Avicennas Auffassung unterscheidet sich jedoch durch ihre erkenntnistheoretische Stossrichtung¹¹⁵⁶ deutlich von der *creatio mediante intelligentia*.¹¹⁵⁷ Thomas hat in erster Linie Avicenna¹¹⁵⁸ im Blick, wenn er schreibt, einige meinten, der Autor des *Liber de causis* habe die Intelligenzen als Erschaffende der Seele bezeichnet. Jedoch ist dies, so Thomas, gegen die Auffassungen der Platoniker. Sie meinen, dass solche Kausalitäten einzelner Wesen sich entsprechend der Teilhabe verhalten.¹¹⁵⁹ Thomas kommt schließlich zum Schluss, „dass das an der ersten Ursache Partizipierende, also die Intelligenz, *qua*

3 (ed. BUSA 4, 508/3).

¹¹⁵⁵ FIDORA/ NIEDERBERGER, *Von Bagdad nach Toledo*, 158. - Die *creatio mediante intelligentia* ist nicht nur im *Liber de causis* zu finden. Auch ein unter dem Titel *Theologie des Aristoteles* bekannter Auszug aus Plotins Enneaden IV-VI vertritt diese Theorie. Josef VAN ESS (*Arabischer Neuplatonismus und islamische Theologie. Eine Skizze*. In: KHOURY/ HALFWASSEN [Hgg.], *Platonismus im Orient und Okzident*, 107) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass beide Werke enge Beziehungen zu Plotin aufweisen. Jedoch ist der Gedanke der *creatio mediante intelligentia* nicht direkt plotinisch. Denn: „Plotin sieht zwar in dem $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ [voũς, M.S.] das ἄγαλμα τὸ πρῶτον des ἔν; aber er kennt keine Schöpfung.“ (Ibd., 107²³).

¹¹⁵⁶ Nach dem Emanationsschema Avicennas ist der *dator formarum* gleichzusetzen mit dem am Ende des Plans himmlischer Intelligenzen stehenden aktiven Intellekt. (Vgl. oben Kap. B.II.1). Dieser Intellekt hat nicht nur die Aufgabe, der irdischen Materie die Formen zu geben, sondern auch den potentiellen Intellekt des Menschen zu erleuchten. (Vgl. RUDOLPH, *Islamische Philosophie*, 74; STROHMAIER, *Avicenna*, 73 u. 78). Für Avicenna schließt theoretische Erkenntnis die Rezeption von primären Intelligiblen (=grundlegende Konzepte) und sekundären Intelligiblen (=komplexere Konzepte/logische Folgerungen) aus dem aktiven Intellekt ein. Sekundäre Intelligible wiederum werden nur von Menschen aufgenommen, die der abstrakten und demonstrativen Erkenntnis fähig sind. (Vgl. MARMURA, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, 361f, unter Verweis auf [361¹¹]: AVICENNA, *al-Shifa', al-Ilahiyyat*, vol. I, edd. Georges C. ANAWATI, Sa'id ZAYID, Cairo 1960, 29).

¹¹⁵⁷ Vgl. FIDORA/ NIEDERBERGER, *Von Bagdad nach Toledo*, 207⁵.

¹¹⁵⁸ Vgl. dazu die Anmerkung von GUAGLIARDO/ HESS/ TAYLOR in: ST. THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Book of Causes*, transl. and annotated by Vincent A. GUAGLIARDO, Charles R. HESS and Richard C. TAYLOR, Washington D. C. 1996, 24²⁷.

¹¹⁵⁹ In *De caus.*, lect. 3 (ed. BUSA 4, 508/3 [Zit. OE]): „Hoc autem quod hic dicitur quod *causa prima creavit esse animae mediante intelligentia* quidam male intelligentes, existimaverunt secundum auctorem istius libri quod intelligentiae essent creatrices substantiae animarum. Sed hoc est contra positiones Platonicas. Huiusmodi enim causalitates simplicium

Partizipierendes nicht Schöpfungsursache sein kann.“¹¹⁶⁰ Schöpfungsursache ist allein das Erste, an dem alles andere partizipiert.¹¹⁶¹

Wie Thomas, lehnt auch Averroes in der späten Phase seines Wirkens Avicennas Lehre vom Formengeber ab.¹¹⁶² Jedoch begründet er dies nicht damit, dass nur das Erste Schöpfungsursache ist, an dem alles andere partizipiert.¹¹⁶³ Vielmehr betont er in seinem *großen Kommentar zur „Metaphysik“*, dass jede Form bereits vor der Umwandlung in ein bestimmtes Objekt in der entsprechenden Materie gegenwärtig ist. Alle Formen sind potentiell in der ersten Materie gegenwärtig und das Agens besorgt die Verbindung von Materie und Form.¹¹⁶⁴ Das Agens ist somit hier – anders als bei Thomas - nicht im eigentlichen Sinne schöpferisch tätig.¹¹⁶⁵

c. Seinsmitteilung und Teilhabe-Prinzip

α. Einführung

Aristoteles' Kritik¹¹⁶⁶ der Ontologie des Platonismus betrifft u. a. dessen Auffassung, dass die konkreten Dinge an Ideen teilhaben, obschon beide getrennt existieren sollen. Stünden nämlich die konkreten Dinge in der Beziehung der Teilhabe zum allgemeinen Wesen, so müsste dieser Beziehung im Sinne der Ideenlehre auch eine Idee zugeordnet werden. So müsste beispielsweise ein konkreter Mensch und der Mensch im Allgemeinen (=Idee des Menschen) einem „dritten Menschen“ als höherer Idee entsprechen. Dieser Prozess würde sich dann aber bis ins Unendliche fortsetzen. Aristoteles fordert darum, dass das Allgemeine nicht jenseits der Dinge, sondern in den Dingen zu suchen ist. Zwar gibt es das Allgemeine über den vielen

entium ponebant secundum participationem”.

¹¹⁶⁰ FIDORA/NIEDERBERGER, *Von Bagdad nach Toledo*, 235. - S. dazu auch: *In De caus.*, lect. 3 (ed. BUSA 4, 508/3f).

¹¹⁶¹ Vgl. *In De caus.*, lect. 3 (ed. BUSA 4, 508/3).

¹¹⁶² Vgl. oben Kap. B.VIII.2. Dass diese Ablehnung in der frühen Phase noch nicht geschah, wurde ebenfalls bereits dargelegt. (Vgl. Kap. B.VIII.1).

¹¹⁶³ Das heißt nicht, dass Averroes grundsätzlich die Teilhabe des Geschaffenen an der ersten Ursache ablehnt. Jedoch unterscheidet sich seine Teilhabe-Auffassung von der des Thomas. (Vgl. unten Kap. C.IV.1.c.δ).

¹¹⁶⁴ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 i; B 1499; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109; und oben Kap. B.VIII.2.

¹¹⁶⁵ Vgl. oben Kap. B.IV.2.d und die Definitionen von „Schöpfung“ oben in Kap. A.

¹¹⁶⁶ Ich folge mit meinen Ausführungen: RÖD, *Der Weg der Philosophie*, Bd. 1, 157. - Vgl. zur Kritik des Aristoteles auch: *Metaphysik I*, 987bff, 990b-993a.

Dingen, jedoch nichts außer ihnen.¹¹⁶⁷

Averroes geht, wie bereits geschrieben wurde, im Gefolge des Aristoteles ebenfalls kritisch mit der Ideenlehre Platons um.¹¹⁶⁸ So ist es nicht verwunderlich, dass nach seiner Schöpfungsauffassung eine Teilhabe der konkreten Dinge an Ideen keine Rolle spielt. Teilhabe ist nach ihm eher so zu verstehen, dass die Wesen an der vom ersten Prinzip ausgehenden Kraft teilhaben.¹¹⁶⁹ Da diese These später behandelt wird,¹¹⁷⁰ mag die kurze Erwähnung vorerst genügen.

Thomas seinerseits stellt gleich zu Beginn der Abhandlung über die Schöpfung in der *STh* die Frage, ob notwendigerweise jedes Seiende von Gott erschaffen sein muss.¹¹⁷¹ Die Hauptargumentation wird daran anschließend mit dem Teilhabe-Prinzip bestritten.¹¹⁷² Gott ist „das durch sich selbst subsistierende Sein“ (*ipsum esse per se subsistens*)¹¹⁷³. Alles andere ist nicht sein Sein, sondern besitzt das Sein nur durch Teilhabe.¹¹⁷⁴ Der dieser Annahme zugrundeliegende Seins-Begriff soll in den folgenden Ausführungen untersucht werden, um daran anschließend die Mitteilung des Seins durch Schöpfung, das Teilhabe-Prinzip und Gott, das *agens analogicum* zu behandeln.

β. Das Sein

Avicenna bezeichnet das Sein als Akzidens eines Seienden, weil keine Erkenntnis von dem, was etwas ist, einschließt, ob es tatsächlich ist oder nicht. Das Wort „Seiendes“ und das Wort „Wesen“ haben nach Avicenna in allen Sprachen unterschiedliche Sinngehalte und sie bilden auch in der Seele zwei verschiedene Begriffe.¹¹⁷⁵ Das nicht zur Wesenheit eines Seienden Gehörende und mit dieser eine

¹¹⁶⁷ Vgl. RÖD, *Der Weg der Philosophie*, Bd. 1, 157.

¹¹⁶⁸ Vgl. oben Kap. C.III.1.

¹¹⁶⁹ Vgl. B. CARRA DE VAUX, *Averroes, Averroism*. In: ERE, vol. II (1930), 264; *Destructio destructionum*, fol. 23 va, 177f; *TT* 180f; *The Incoherence of the Incoherence*, 108; *Die Widerlegung des Gazali*, 160f.

¹¹⁷⁰ Vgl. unten Kap. C.IV.1.c.δ.

¹¹⁷¹ Vgl. *STh* I, q.44, a.1, arg. 1 (ed. BUSA 2, 251/2).

¹¹⁷² Vgl. Leo DÜMPELMANN, *Kreation als ontisch-ontologisches Verhältnis. Zur Metaphysik der Schöpfungstheologie des Thomas von Aquin*, Freiburg/München 1969, 17.

¹¹⁷³ *STh* I, q.44, a.1, c (ed. BUSA 2, 251/2 [Zit. OE]). Die von der DThA (Bd. 4, 5) vorgenommene Übersetzung „das in sich gründende Sein selbst“ ist nicht präzise.

¹¹⁷⁴ Vgl. *ibd.*

¹¹⁷⁵ Vgl. Albert ZIMMERMANN, *Thomas lesen*, Stuttgart 2000 [legenda, 2], 128; AVICENNA,

Verbindung Eingehende ist ein Akzidens. Der Seinsbestand eines Seienden setzt sich nämlich nur aus dessen Wesen und seinen Akzidentien zusammen.¹¹⁷⁶

Averroes wendet sich gegen diese These. Bei einer Aussage wie *homo est* ist das *est*, sofern es das Sein im erkennenden Bewusstsein meint, als akzidentelles Prädikat zu verstehen. Meint *est* hingegen das Sein, das Wirklichsein außerhalb des Bewusstseins, so ist es als wesentliches Prädikat aufzufassen.¹¹⁷⁷ „Seiender Mensch“ und „Mensch“ bedeuten somit nichts Unterschiedliches.¹¹⁷⁸ Averroes argumentiert dazu weiter: Etwas ist ein Seiendes aufgrund seines Wesens oder durch etwas dem Wesen Hinzugefügtes. Ist es dem Wesen hinzugefügt, so muss konstatiert werden, dass das Hinzugefügte auch ein Seiendes ist. Es ergäbe sich dieselbe Frage wie vorher. Ein unendlicher Regress wäre schließlich die Folge.¹¹⁷⁹

Dieser ließe sich nur vermeiden, „wenn man das erste Glied der Disjunktion für wahr hält.“¹¹⁸⁰ Die Theorie, dass *est*, sofern es das Sein außerhalb des Bewusstseins meint, als wesentliches Prädikat aufzufassen ist, wird dadurch unterstrichen, dass Averroes das Sein inner- und außerhalb der Seele differenziert. Mit dieser Differenzierung, die bei Aristoteles nicht vorkommt, werden zwei Intentionen unterschieden: „Bei der ersten Intention richtet sich das Denken durch den Begriff auf den Gegenstand, bei der zweiten Intention auf den Begriff selbst.“¹¹⁸¹ Jeder Gegenstand - die phantasierten ausgeschlossen - kann sowohl eine Existenz innerhalb als auch eine Existenz außerhalb der Seele haben.¹¹⁸² Die Wahrnehmung, die sich auf die in der wirklichen Welt und außerhalb der Seele existierenden Dinge¹¹⁸³ bezieht (=erste Intention), hat Vorrang vor der Wahrnehmung, die sich auf die Existenz innerhalb der Seele (=zweite Intention)¹¹⁸⁴ bezieht.¹¹⁸⁵

Met. I, 5, fol. 72 va, ed. VAN RIET, 34.

¹¹⁷⁶ Vgl. ZIMMERMANN, *Thomas lesen*, 128.

¹¹⁷⁷ Vgl. *ibd.*

¹¹⁷⁸ Vgl. *Com. magn. in Met.* IV, fol. 67 e-f; B 314. - S. dazu auch: ARISTOTELES, *Metaphysik* IV, 1003b25ff.

¹¹⁷⁹ *Com. magn. in Met.* IV, fol. 67 g: „Si igitur fit una per intentionem additam illi, revertitur quaestio et procedetur in infinitum.“ (Vgl. B 315).

¹¹⁸⁰ ZIMMERMANN, *Thomas lesen*, 128.

¹¹⁸¹ VAN DEN BERGH, *Einleitung*. In: *Epit. der Met.*, deutsche Übersetzung, V.

¹¹⁸² Vgl. *ibd.*; *Epit. der Met.*, arab. 5/ deutsche Übersetzung 7.

¹¹⁸³ Hier geht es um die individuellen Dinge in der äußeren Welt, von denen die zehn Kategorien die höchsten Gattungen sind. (Vgl. VAN DEN BERGH, *Notes*, 111^{180/1}).

¹¹⁸⁴ Damit sind die geistigen Begriffe gemeint, von denen die fünf Prädikabilien Gattung, Art, artbildender Unterschied, wesentliches Merkmal, unwesentliches Merkmal (Akzidens) die höchsten Arten sind. (Vgl. VAN DEN BERGH, *Notes*, 111^{180/1}).

¹¹⁸⁵ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 34 va, 253; TT 303; *The Incoherence of the*

Averroes, Avicenna und Aristoteles sind die Hauptquellen für Thomas' frühe Schrift *De ente et essentia* (1254-1256)¹¹⁸⁶ die sich auch mit der Frage nach dem Sein befasst. Gleich zu Beginn wird die Mehrdeutigkeit der Begriffe „Seiendes“, „seiend“, „Sein“ und „sein“ erwähnt.¹¹⁸⁷ „Sein“ (*esse*) hat eher eine abstrakte Bedeutung, insoweit es das benennt, dessentwegen etwas ein Seiendes ist. „Seiendes“ (*ens*) hingegen bedeutet etwas Konkretes.¹¹⁸⁸ Ein konkretes „Seiendes“ hat durch das Wesen und in diesem „Sein“.¹¹⁸⁹ Jedoch kann „Sein“ auch den Seins-Akt meinen und „Seiendes“ kann als Abstraktum begriffen werden. Unabhängig von dieser Bedeutungsvielfalt muss darauf geachtet werden, dass jedem Subjekt einer wahren Aussage „Sein“ zugesprochen werden kann – selbst wenn es kein real Seiendes ist.¹¹⁹⁰

Nun stellt sich die Frage, ob die Verbindung von Seinsakt und Seiendem akzidentell oder wesenhaft ist. Wird etwas als „Seiendes“ verstanden, insoweit eine wahre Aussage von ihm gemacht wird, so handelt es sich um eine akzidentelle Verbindung. Denn der sich in dieser Aussage ausdrückende Verstandesakt vollzieht sich jeweils zu einer bestimmten Zeit und ist zeitlich limitiert. Wird das Sein von diesem Akt her verstanden, so ist es zeitlich festgelegt und damit etwas Akzidentelles. Es geht aber nicht nur darum, das Sein und dessen Verbindung mit dem Seienden auf diese Weise zu verstehen. Vielmehr ist die akzidentelle Verbindung von Sein und Seiendem im Verstehen dessen zu sehen, was ein bestimmtes Seiendes wesenhaft ist, ohne gleichzeitig daran zu denken, ob es dieses Seiende wirklich gibt oder nicht gibt. Das jedoch wäre unmöglich, wenn das Sein zur Wesenheit eines bestimmten Seienden gehört. „Da es nicht zu ihr gehört, ist es ein Akzidens.“¹¹⁹¹ Thomas nennt ein Beispiel: Der Mensch kann nach seinem eigensten Wesen betrachtet werden, d. h. unabhängig von anderem. Auf ihn trifft zu, insoweit er Mensch ist, „das Denkfähige und Lebewesen ... sowie anderes, was in seine Definition fällt. Weißes jedoch oder Schwarzes oder sonst derartiges, was nicht zum Begriff der Menschennatur gehört,

Incoherence, 180; *Die Widerlegung des Gazali*, 205.

¹¹⁸⁶ Vgl. Horst SEIDL, *Einleitung*. In: *Über Seiendes und Wesenheit. De Ente et Essentia*, hg. v. Horst SEIDL, IXf.

¹¹⁸⁷ Vgl. *De ente*, c. 1 (ed. BUSA 3, 583/3f).

¹¹⁸⁸ Vgl. ZIMMERMANN, *Thomas lesen*, 129.

¹¹⁸⁹ *De ente*, c. 1 (ed. BUSA 3, 584/1 [Zit. OE]): „Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse.“

¹¹⁹⁰ Vgl. ZIMMERMANN, *Thomas lesen*, 130.

¹¹⁹¹ *Ibd.*

kommt dem Menschen nicht zu, insofern er Mensch ist.“¹¹⁹² Weil Bestimmungen wie „weiß“ oder „schwarz“ Akzidentien sind und nicht zur Wesenheit eines Menschen gehören, wird von diesen abstrahiert. Von „Vernünftigkeit“ und „Lebendigkeit“ hingegen wird nicht abstrahiert. Vor diesem Hintergrund ist die Auffassung des Thomas zu verstehen, dass die menschliche Natur im Intellekt ein Sein hat, das von allen individuierten Gegebenheiten getrennt ist. Darum zeigt sie allen Individuen außerhalb der Seele eine Gleichförmigkeit gegenüber. Sie ist Abbild aller Individuen und führt zur Erkenntnis aller hin, sofern sie Menschen sind.¹¹⁹³

Trotz der allgemeinen Einheit des Seins im Intellekt kritisiert Thomas Averroes' Lehre, nach der die Erkenntnis der Wesenheit von einem einzigen überindividuellen Intellekt verursacht wird,¹¹⁹⁴ „denn die Allgemeinheit der eingesehenen Form ergibt sich nicht aus dem Sein, das sie in der Vernunft hat, sondern daraus, dass sie sich auf die Dinge als ein Abbild der Dinge bezieht.“¹¹⁹⁵

Nach Thomas muss das Sein jedem Seienden wesenhaft zugehören. Insofern unterscheidet sich seine Auffassung von der Avicennas, nach der das Sein als Akzidens eines Seienden zu verstehen ist.¹¹⁹⁶ Der Grund für die thomanische Lehre liegt darin, dass ein Ausschluss des Seins von der Wesenheit eines Seienden zur völligen Aufhebung der Wesenheit führen würde. Auch wenn das Sein von der Wesenheit nicht ausgeschlossen werden kann, so ist diese doch in der Ordnung der wirklichen Dinge oder der Wirklichkeit etwas Potentielles. So gesehen kommt der Wesenheit das Sein zu und es verhält sich wie ein Akzidens zu ihr. Dies dürfte auch der Grund dafür sein, dass Peter Schulthess schreibt: „Die Unterscheidung des Avicenna zwischen Dasein (*anitas*) und Wesen (*essentia*) und der Auszeichnung des Daseins als akzidentell, die Averroes im Namen des Aristoteles bekämpfte, erwies sich für die Schöpfungstheologie ... des Thomas als zentral.“¹¹⁹⁷ Jedoch kann das

¹¹⁹² *De ente*, c. 2 (ed. BUSA 3, 585/1 [Zit. OE]; Übers. SEIDL, 28/29): „Verbi gratia, homini in eo quod est homo convenit rationale et animal et alia, quae in diffinitione eius cadunt. Album vero aut nigrum vel quicquid huiusmodi, quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod homo.“

¹¹⁹³ Vgl. ibd. (ed. BUSA 3, 585/2).

¹¹⁹⁴ Vgl. SEIDL, *Einleitung*, XVI; AVERROES, *Com. magn. in De an.* III, 399-413. - Die Auseinandersetzung des Thomas mit der Intellektlehre des Averroes wird ausführlich behandelt unten in Kap. C.IV.7.c-e.

¹¹⁹⁵ *De ente*, c. 2 (ed. BUSA 3, 585/2 [Zit. OE]; Übers. SEIDL, 32/33): „quia non est universalitas illius formae secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed secundum quod refertur ad res ut similitudo rerum“.

¹¹⁹⁶ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 142.

¹¹⁹⁷ Peter SCHULTHESS, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter*. In: Peter SCHULTHESS/

Wirklichsein nicht zur bereits bestehenden Wesenheit hinzukommen, wie dies bei akzidentellen Seinsweisen der Fall ist. Das Sein muss als der Wesenheit „vorgeordnet gedacht werden; denn es ist die Grundlage jedweder Realität und jedweden Dinges, und ohne es gibt es, so wie kein Seiendes, auch keine Wesenheit.“¹¹⁹⁸ Thomas verdeutlicht diese These in seiner *STh* an Hand eines Bildes. Ein durchsichtiges Medium wie Luft leuchtet nach seiner Beschaffenheit. Es nimmt das Licht der Sonne auf, jedoch nicht deren Form. Darum hört mit der Tätigkeit der Sonne das Licht auf.¹¹⁹⁹ So verhält sich auch jede Kreatur zu Gott. Unter der Voraussetzung göttlichen Einflusses folgt das Sein der Form des Geschöpfes. Es ist so wie das Licht, das unter der Voraussetzung des Sonneneinflusses der Durchsichtigkeit folgt. Die Möglichkeit zum Nichtsein in den Himmelskörpern und geistigen Geschöpfen liegt darum eher bei Gott als bei der Materie oder der Form solcher Geschöpfe, weil Gott seinen Einfluss zurückziehen kann.¹²⁰⁰

Mit jenen Äußerungen setzte Thomas sich der Kritik aus. Siger v. Brabant etwa versteht das Sein nach diesem Ansatz als nicht wie ein Akzidens der Wesenheit Hinzugefügtes, sondern wie etwas durch die Wesenheit oder aus deren Prinzipien bestimmtes Hinzukommendes. Siger meint demgegenüber, „in einem Seienden gebe es ... nichts außer diesem selbst, den Teilen seiner Wesenheit und seinen Akzidentien. Thomas verstoße also gegen eine allgemein anerkannte ontologische Analyse.“¹²⁰¹ Thomas' Seinslehre passte somit nicht „in die zu seiner Zeit anerkannte philosophische Tradition“,¹²⁰² in der auch Averroes stand.

Der Theorie des Thomas liegt die Auffassung zugrunde, dass es nur ein Sein gibt, dessen Wesen das Sein selbst ist. Der Beweis dafür beruht auf einem

Ruedi IMBACH, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bibliographischen Repertorium*, Düsseldorf/Zürich ²2002, 191. - S. dazu auch unten Kap. C.IV.1.c.γ.

¹¹⁹⁸ ZIMMERMANN, *Thomas lesen*, 131f.

¹¹⁹⁹ Vgl. *STh* I, q.104, a.1, c (ed. BUSA 2, 333/3).

¹²⁰⁰ *STh* I, q.104, a.1, ad 1 (ed. BUSA 2, 333/3f [Zit. OE]): „Ad primum ergo dicendum quod esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei, sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis et corporibus caelestibus, magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma vel in materia talium creaturarum.“

¹²⁰¹ ZIMMERMANN, *Thomas lesen*, 133, unter Verweis auf (133³⁸): SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Metaphysicam*, ed. C. A. GRAIFF (Philosophes Médiévaux I), Louvain 1948, 16.

¹²⁰² ZIMMERMANN, *Thomas lesen*, 134.

metaphysischen und einem logischen Argument¹²⁰³ zur Unterscheidung von Wesenheit und Existenz in allen endlichen Wesen in der Schrift *De ente et essentia*. Nach dem logischen Argument kann jede Wesenheit eingesehen werden, ohne etwas von ihrem Sein einzusehen.¹²⁰⁴ Nach dem metaphysischen Argument kann es nur ein Wesen geben, in dem Wesenheit und Sein identisch sind. Dieses ist das Sein selbst (*ipsum esse*) bzw. das reine Sein (*tantum esse*), das jenseits aller Unterschiede von Gattungen, Arten und Individuen ist, in denen Sein vervielfältigt ist. Bei jedem anderen Ding muss etwas anderes das Sein, die Wesenheit oder Form oder Natur sein. Bei den geistigen Wesen muss es außer der Form das Sein geben. Die geistigen Wesen sind aus Form und Sein zusammengesetzt.¹²⁰⁵ Gott hingegen ist „das durch sich selbst subsistierende Sein“ (*ipsum esse per se subsistens*)¹²⁰⁶, das nur eines sein kann. Alles, was irgendwie ist, ist von ihm.¹²⁰⁷

γ. Mitteilung des Seins durch Schöpfung

Nach Platon haben die universellen Formen eine universelle Kausalität, die über den an ihnen teilhabenden Einzeldingen steht. Diese für sich bestehenden Formen nennt Platon „Götter“. Thomas erkennt, dass von der platonischen Auffassung Gefahren für die christliche Welterschöpfungslehre ausgehen können, wenn die Kausalitäten als von

¹²⁰³ Vgl. dazu und zum Folgenden: Helmut HOPING, *Understanding the Difference of Being: On the Relationship between Metaphysics and Theology*. In: *The Thomist* 59 (1995), 198.

¹²⁰⁴ *De ente*, c. 3 (ed. BUSA 3, 585/3 [Zit. OE]): „Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quiditate, nisi forte sit aliqua res, cuius quiditas sit ipsum suum esse“.

¹²⁰⁵ *Ibd.*: „et haec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est, ut fiat plurificatio alicuius nisi per additionem alicuius differentiae, sicut multiplicatur natura generis in species, vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis, vel per hoc quod unum est absolutum et aliud in aliquo receptum, sicut si esset quidam calor separatus, esset alius a calore non separato ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res, quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiae, quia iam non esset esse tantum, sed esse et praeter hoc forma aliqua; et multo minus reciperet additionem materiae, quia iam esset esse non subsistens sed materiale. Unde relinquitur quod talis res, quae sit suum esse, non potest esse nisi una. Unde oportet quod in qualibet alia re praeter eam aliud sit esse suum et aliud quiditas vel natura seu forma sua. Unde oportet quod in intelligentiis sit esse praeter formam; et ideo dictum est quod intelligentia est forma et esse.“

¹²⁰⁶ *STh* I, q.44, a.1, c (ed. BUSA 2, 251/2 [Zit. OE]).

der Teilhabe und nicht von der Schöpfung herkommend verstanden werden.¹²⁰⁸ Den Schlüssel zur Abwehr dieser möglichen Gefahr findet Thomas in der These, dass Gott der Schöpfer des Seins aller Dinge ist.¹²⁰⁹ Er differenziert unter Bezugnahme auf den *Liber de causis* zwei Kausalitätsarten – die eine durch Schöpfung, die andere durch Verleihen der Form (*informatio*): Weil Erkennen Leben voraussetzt, Leben wiederum Sein voraussetzt und Sein nichts anderes voraussetzt, gibt das erste Seiende (*primum ens*) allen Dingen mittels Schöpfung das Sein (*esse*). Das erste Leben hingegen gibt nicht mittels der Schöpfung das Leben, sondern mittels einer Form. Dasselbe gilt auch für die Intelligenz.¹²¹⁰

Hintergrund für diese Auffassung ist ein ebenfalls dem *Liber de causis* entnommener Satz, wonach das erste der geschaffenen Dinge das Sein ist.¹²¹¹ Jedoch ist mit „Sein“ - so Thomas - nicht das geschaffene Subjekt gemeint, sondern der eigentliche Grund (*propria ratio*) eines Erschaffungsgegenstandes. Etwas wird nicht „erschaffen“ genannt, weil es ein bestimmtes Seiendes ist, sondern weil es seiend ist. Schöpfung ist als Ausgang des ganzen Seins aus dem umfassenden Seienden zu verstehen.¹²¹² Nach Thomas ist „nichts ... gründender oder einfacher als das Sein.“¹²¹³ Die Einfachheit, die Formalität und die Allgemeinheit des Seins¹²¹⁴ ist als Grund aller Besonderung, Vielheit und Wesensbestimmung von Seiendem zu verstehen. Als allgemeiner Grund hat das Sein nämlich die Besonderung als seiende Möglichkeit in

¹²⁰⁷ *STh* I, q.44, a.1, ad 1 (ed. BUSA 2, 251/2f).

¹²⁰⁸ Vgl. FABRO, *The Overcoming of the Neoplatonic Triad*, 101.

¹²⁰⁹ Vgl. *ibid.*, 100; *In De caus.*, lect. 22f (ed. BUSA 4, 517/2f).

¹²¹⁰ *In De caus.*, lect. 18 (ed. BUSA 4, 516/2 [Zit. OE]): „Quia ergo intelligere praesupponit vivere et vivere praesupponit esse, esse autem non praesupponit aliquid aliud prius; inde est quod *primum ens dat esse omnibus per modum creationis. Prima autem vita, quaecumque sit illa, non dat vivere per modum creationis, sed per modum formae, id est informationis; et similiter dicendum est de intelligentia.*”

¹²¹¹ *Lib. de caus.*, ed. PATTIN, IV, 37: „Prima rerum creatarum est esse”. - Thomas zitiert diesen auch Satz in *STh* I, q.45, a.4, arg. 1 u. ad 1 (ed. BUSA 2, 253/1 u. 253/2).

¹²¹² *STh* I, q.45, a.4, ad 1 (ed. BUSA 2, 253/2 [Zit. OE]): „Ad primum ergo dicendum quod, cum dicitur, prima rerum creatarum est esse, ly esse non importat subiectum creatum; sed importat propriam rationem obiecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo quod est hoc ens, cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universalii”.

¹²¹³ *ScG* I, c. 23, n. 2 (ed. BUSA 2, 7/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 1, 98/99): „Nihil enim est formalius aut simplicius quam esse.”

¹²¹⁴ BEIERWALTES (*Der Kommentar zum „liber de causis”*, 213¹¹⁵) verweist „zur Problematik des *esse commune*“ auf: Ludger OEING-HANHOFF, *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 37/3), Münster 1953, 77ff.

sich.¹²¹⁵ „Diese im Sein befasste mögliche Wirklichkeit aber kommt in der bestimmten Wesensform eines Seienden zur Ruhe¹²¹⁶ In der Vervielfältigung seiner ursprunghaft gesetzten Einheit wird das Sein so zum ermöglichenden und bewahrenden Grund von Seiendem.“¹²¹⁷

Weil es sich bei allem außergöttlichen Sein um ein mitgeteiltes Sein handelt, wurde nach Thomas alles Seiende von Gott hervorgebracht. Das Sein ist den Dingen „in der Schöpfung von Gott mitgeteilt worden.“¹²¹⁸ Thomas verwendet, so lässt sich zusammenfassend sagen, für

„das Verhältnis des Mitgeteilten zum Wesenhaften einen neuplatonischen Gedanken des Liber de causis. Er glaubt sich im Einklang mit Plato, demzufolge vor jeder Vielheit die Einheit zu stehen hat¹²¹⁹ – es ist dies ein pythagoreischer Gedanke – und mit Aristoteles, der lehrt, dass das am meisten Seiende und am meisten Wahre die Ursache alles Seienden und Wahren ist (S. Th. I, 44, 1).“¹²²⁰

Thomas unterscheidet in der ScG seine Auffassung von der des Averroes. Er schreibt, im Sinne des Averroes sei es nicht unangemessen, dass das, was von sich aus potentiell bewegt und nicht bewegt sein kann, die immerwährende Bewegung von einem anderen erhalte.¹²²¹ Jedoch habe Averroes dies in Bezug auf das immerwährende Sein für unmöglich gehalten.¹²²² Die folgenden Ausführungen zeigen, dass Thomas mit diesen Äußerungen die Differenzen zu Averroes richtig benennt.

Nach dessen Schrift *Destructio destructionum* entspricht es der Lehre der Philosophen, dass derjenige, der den immateriellen Seienden (= Formen)¹²²³ ihr Ziel verleiht, identisch ist mit jenem, der ihnen ihr Sein verleiht. Denn Form und Ziel sind

¹²¹⁵ Vgl. BEIERWALTES, *Der Kommentar zum „liber de causis“*, 213.

¹²¹⁶ Vgl. ScG I, c. 20, n. 27 (ed. BUSA 2, 6/2 [Zit. OE]): „Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente“.

¹²¹⁷ BEIERWALTES, *Der Kommentar zum „liber de causis“*, 213.

¹²¹⁸ Winfried WEIER, *Seinsteilhabe und Sinnsteilhabe*. In: BERNATH (Hg.), *Thomas von Aquin*, Bd. II, 193.

¹²¹⁹ Vgl. STh I, q.44, a.1, c (ed. BUSA 2, 251/2 [Zit. OE]): „Unde et Plato dixit quod, necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem.“

¹²²⁰ Martin GRABMANN, *Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt. Eine Einführung*, München/Kempten 1946, 116.

¹²²¹ Vgl. ScG I, c. 20, n. 27 (ed. BUSA 2, 6/2). - Zur Auffassung des Averroes s.: *Com. magn. in Met.* XII, fol. 324 d-e; B 1629f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 164.

¹²²² Vgl. ScG I, c. 20, n. 27 (ed. BUSA 2, 6/2).

¹²²³ Vgl. VAN DEN BERGH, *Notes*, 90^{138/3}.

bei solchen Wesen identisch.¹²²⁴ Dass dieses Verleihen von Sein anders zu verstehen ist als bei Thomas, wird durch einen Blick auf den *großen Kommentar zur „Physik“* deutlich.¹²²⁵ Dort versucht Averroes aufgrund der Formen, die dynamische Prinzipien der Naturwesen sind, die Ewigkeit der Bewegung und die Ewigkeit aller beweglichen Dinge zu beweisen, in deren Natur Bewegung ist. Die Kraft der Bewegung ist so in dem Ding, das bewegt ist, wie jede Vollendung in dem Ding ist, das vollendet ist. Weil es derartige Kräfte in den beweglichen Dingen gibt, muss Bewegung ewig sein.¹²²⁶ Die hervorgebrachten und zugrundegegangenen Bewegungen grenzen an der alle Bewegungen umfassenden ersten, ewigen Bewegung in der höchsten himmlischen Sphäre¹²²⁷ und diese erste Bewegung erfordert Gott als ewigen Beweger.¹²²⁸ So geht das Sein der Formen als dynamische Prinzipien letztlich auf Gott, den ewigen Beweger und die Finalursache aller Seienden,¹²²⁹ zurück. Dass dies keine Seins-Mitteilung im Sinne des Thomas ist, versteht sich von selbst und wird auch durch die bereits geschilderten Differenzen zum Seins-Begriff belegt.¹²³⁰

Weil nach Thomas alles, außer Gott, nicht sein eigenes Sein ist und erst durch Teilhabe ein Seiendes ist,¹²³¹ wird die Teilhabeauffassung in den folgenden Abschnitten eigens thematisiert.

¹²²⁴ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 28 ra, 207; *IT* 232; *The Incoherence of the Incoherence*, 138.

¹²²⁵ Vgl. zum Folgenden auch oben Kap. B.III.

¹²²⁶ Vgl. KENDZIERSKI, *The doctrine of eternal matter and form*, 173; *Com. magn. in Physic.* VIII, fol. 341 k-l.

¹²²⁷ Vgl. *Com. magn. in Physic.* VIII, fol. 339 c-e; *Averroes' Questions in Physics* (ed. GOLDSTEIN), 34f. - S. dazu auch: ARISTOTELES, *De caelo* II, 284a2-11.

¹²²⁸ Vgl. *Averroes' Questions in Physics* (ed. GOLDSTEIN), 35.

¹²²⁹ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 338 b; *B* 1713; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 200; und unten Kap. C.IV.1.e.

¹²³⁰ Vgl. oben Kap. C.IV.1.c.β.

¹²³¹ Vgl. *STh* I, q.44, a.1, ad 1 (ed. BUSA 2, 251/2).

δ. Verschiedene Teilhabearten und die Teilhabe des Seienden am Sein¹²³²

Nach Aristoteles ist der

„Ausdruck ‚Teilhabe‘ ... nur ein neues Wort für eine ältere Ansicht; denn die Pythagoreer behaupten, das Seiende existiere durch Nachahmung der Zahlen, Platon, mit verändertem Namen, durch Teilhabe. Was denn aber eigentlich diese Teilhabe oder diese Nachahmung sei, das haben sie ändern zu untersuchen überlassen.“¹²³³

Thomas schreibt dazu, die Pythagoreer hätten, obgleich sie die Teilhabe oder Imitation behaupten, nicht untersucht, wie an einer gemeinsamen Art durch sinnenfällige Individuen partizipiert wird oder wie sie von ihnen imitiert wird.¹²³⁴ An dieser Stelle lehnt Thomas nicht irgend eine Art der Teilhabe ab oder kritisiert die Platoniker. Somit fragt sich, welche Auffassung er selbst vertritt. Dazu soll nachfolgend eine seiner frühen Schriften zu diesem Thema untersucht werden: der Kommentar zu Boethius' *De Hebdomadibus*.

Teilhaben ist nach dieser Schrift gleichsam das Ergreifen eines Teils. Nimmt etwas auf eine besondere Weise das auf, was auf eine allgemeine Weise zu einem anderen gehört, so wird gesagt, dass es daran teilhat.¹²³⁵ Dementsprechend wird nach einer ersten von drei Teilhabearten gesagt, dass ein Mensch an einem Lebewesen teilhaben kann, weil er nicht die intelligible Struktur eines Lebewesens nach seiner ganzen Gemeinschaft hat. Genauso hat auch ein Mensch wie Sokrates

¹²³² Vgl. zu diesem Thema besonders (Auflistung chronologisch, bereits zitierte Werke werden nur in Kurzform aufgeführt): Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino ²1950; William Norris CLARKE, *The Meaning of Participation in St. Thomas*. In: Proceedings of The American Catholic Philosophical Association XXVI (1952), 147-57; Louis B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris ²1953; Cornelio FABRO, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1961; DÜMPELMANN, *Kreation als ontisch-ontologisches Verhältnis*, 17-35; Rudi A. TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden/New York/Köln 1995; WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, 94-131; TE VELDE, *Schöpfung und Partizipation*, 100-124.

¹²³³ *Metaphysik I*, 987b11-14 (Übers. BONITZ, 19).

¹²³⁴ *In Met. I*, lect. 10, n. 6 (ed. BUSA 4, 399/2 [Zit. OE]): „Sed tamen est sciendum, quod Pythagorici, licet ponerent participationem, aut imitationem, non tamen perscrutati sunt qualiter species communis participetur ab individuus sensibilibus, sive ab eis imitetur, quod Platonici tradiderunt.“

¹²³⁵ *In De Heb.*, lect. 2 (ed. BUSA 4, 540/1 [Zit. OE]): „Secundam differentiam ponit ibi, quod est, participare, quae quidem differentia sumitur secundum rationem participationis. Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud“.

an der Menschheit teil. Ähnlich wie die erste Teilhabeart verhält sich die zweite. Nach dieser hat ein Subjekt an einem Akzidens teil und eine Materie an einer Form, denn eine substanzielle oder eine akzidentelle Form, die aufgrund ihrer eigenen intelligiblen Struktur gemeinsam ist, ist für dieses oder jenes Subjekt bestimmt. Wiederum ähnlich verhält sich auch die dritte Teilhabeart. Gemäß dieser hat eine Wirkung an ihrer eigenen Ursache teil, dies besonders dann, wenn sie die Kraft ihrer Ursache nicht erreicht. So hat beispielsweise die Luft am Licht der Sonne teil, weil sie jenes Licht nicht mit der Helligkeit aufnimmt, die es in der Sonne hat.¹²³⁶ Wie Rudi A. Te Velde zu Recht konstatiert, ist die Quelle für diese Teilhabeart (Pseudo-) Dionysius, in dessen Werken die Streuung des Sonnenlichtes ein wichtiges Beispiel für Schöpfung ist.¹²³⁷

Thomas seinerseits wendet sich in seinem Kommentar zu *De Hebdomadibus* nun den beiden erstgenannten Teilhabearten zu. Nach seiner Auslegung differenziert Boethius hier zwischen dem, was ist (*id quod est*)¹²³⁸ und Sein (*esse*). Letztgenanntes kann nicht an etwas teilhaben, weil es auf eine abstrakte Art bezeichnet wird. Materie und ein substanzielles Subjekt hingegen werden konkret bezeichnet. Darum kann das, was ist bzw. das Subjekt, das existiert, an etwas teilhaben.¹²³⁹

Die Bemerkungen im Kommentar zu *De Hebdomadibus* sind grundlegend für die Teilhabeauffassung in der Schöpfungslehre des Thomas, die auch in *STh* I, q.44, a.1 vertreten wird und Gegenstand der nachfolgenden Untersuchung sein soll.

In *STh* I, q.44, a.1 wird zunächst die Frage angegangen, ob notwendig jedes Seiende von Gott erschaffen sein muss. Im ersten Einwand heißt es dazu:

¹²³⁶ Ibid.: „sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem; similiter etiam subiectum participat accidens, et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subiectum; et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae; puta, si dicamus quod aer participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate qua est in sole.”

¹²³⁷ Vgl. TE VELDE, *Participation and Substantiality*, 92; *In De div. nom.*, c. 5, lect. 2 (ed. BUSA 4, 569/3).

¹²³⁸ Vgl. *In De Hebd.*, lect. 2 (ed. BUSA 4, 539/3). - Zur Erklärung dieser Formel s. auch: Klaus KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie*, 451-458.

¹²³⁹ Vgl. WIPPEL, *The Metaphysical Thought*, 100; *In De Hebd.* lect. 2 (ed. BUSA 4, 540/1).

„Nichts hindert, dass ein Ding angetroffen wird ohne das, was nicht zum Begriff des Dinges gehört, wie ein Mensch ohne weiße Farbe. Die Beziehung des Verursachten zur Ursache scheint aber nicht zum Begriff des Seienden zu gehören, weil ohne sie einige Seiende verstanden werden können. Also können sie ohne sie sein. Also hindert nichts, dass es einige nicht von Gott geschaffene Seiende gibt.“¹²⁴⁰

Dieses Beispiel, das nicht auf Vorstellbarkeit, sondern auf Verständlichkeit basiert,¹²⁴¹ entstammt der Wesensordnung. Dort geht es um den Begriff, das „Was“, das Wissen eines Dinges. Zu Recht wird gesagt, dass ich eine Sache begreifen kann, ohne ihren Ursprung zu wissen. Und es stellt sich die Frage, warum das nicht auch beim Begriff des Seienden (*ratio entis*) so sein soll. Ich muss die Herkunft eines Seienden nicht kennen und kann trotzdem zu dessen Verständnis gelangen. Zum Begriff eines Seienden gehört es folglich nicht, verursacht zu sein.¹²⁴² Thomas differenziert aber kurz danach: Auch wenn das Verhältnis zur Ursache nicht in die Definition des Seienden hinein gehört, so folgt dieses Verhältnis doch auf das, was zu seinem Begriff gehört. Daraus nämlich, dass etwas allein durch Teilhabe ein Seiendes ist, folgt, dass es von etwas anderem verursacht ist (*ab alio*). Ein derartiges Seiendes kann nur ein Verursachtes sein.¹²⁴³

„Dass etwas durch Teilhabe ein Seiendes *ist* (ens per participationem), scheint für Thomas evident zu sein: ALLE SEIENDEN, DIE NICHT IHR SEIN SIND, HABEN EBEN NUR DAS SEIN (gleichsam als Leihgabe), nehmen teil am Sein, sind Seiende durch Teilhabe; und das ist einfach offenbar, quo ad sanctum Thomam, müssen wir der Ehrlichkeit halber hinzufügen.“¹²⁴⁴

Jedes Seiende, das am Sein teilhat, verweist auf das Sein selbst oder auf dessen Ganzes. Dasjenige wiederum, das etwas verursacht, leuchtet im ontologischen

¹²⁴⁰ *STh* I, q.44, a.1, arg. 1 (ed. BUSA 2, 251/2 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 4, 4): „Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium omne ens esse creatum a Deo. Nihil enim prohibet inveniri rem sine eo quod non est de ratione rei, sicut hominem sine albedine. Sed habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium quia sine hac possunt aliqua entia intelligi. Ergo sine hac possunt esse. Ergo nihil prohibet esse aliqua entia non creata a Deo.“

¹²⁴¹ Vgl. Anthony KENNY, *Aquinas on Being*, Oxford 2002, 162. - Kenny weist an dieser Stelle darauf hin, dass das genannte Beispiel eher die Existenz betrifft, als den Beginn von Existenz.

¹²⁴² Vgl. DÜMPELMANN, *Kreation als ontisch-ontologisches Verhältnis*, 18.

¹²⁴³ *STh* I, q.44, a.1, ad 1 (ed. BUSA 2, 251/2 [Zit. OE]): „Ad primum ergo dicendum quod, licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea qua sunt de eius ratione, quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum“.

¹²⁴⁴ DÜMPELMANN, *Kreation als ontisch-ontologisches Verhältnis*, 18.

Verursachen mit seiner Eigenart auf, es wird nicht von außen dazugetan. Es ist von jeder Wesenheit, die eingrenzt, losgelöst. Diesen letzten Ursprung bestimmt Thomas, wie bereits angedeutet,¹²⁴⁵ als *ipsum esse per se subsistens*.¹²⁴⁶ „Subsistierend“ und „absolut“ fallen zusammen – jedoch mit einer entscheidenden Nuancierung: Bedeutet „absolut“, eher negativ, die Abweisung jeder endlichen Wesenheit, so akzentuiert „subsistierend“, eher positiv, die völlige Unabhängigkeit oder das In-sich-Stehen durch sich. Das subsistierende Sein ist die schlechthinnige Fülle und schließt als solche alles ein. Darum „kann es nur Eines sein“.¹²⁴⁷

Insofern nur ein Seiendes existieren kann, welches das Sein selbst ist und alles andere Seiende durch Teilhabe Seiendes ist,¹²⁴⁸ werden nach Thomas' ScG die „alten Naturphilosophen“¹²⁴⁹ widerlegt, die erste, nicht entstehende und nicht vergehende materielle Elemente und Prinzipien annehmen, aus dem alles Seiende entsteht.¹²⁵⁰ Außerdem werden jene widerlegt, die meinen, dass Gott nur die Ursache der Bewegung des Himmels ist und nicht seines Bestehens.¹²⁵¹ Mit diesen Äußerungen legt Thomas die Basis zur Widerlegung des „Irrtums der alten Philosophen“, die nach Aristoteles die Auffassung teilen, dass etwas nicht aus Nichtseiendem entstehen kann.¹²⁵² Dieser Irrtum ist gemäß Thomas auch grundlegend für die Theorie einer ersten Materie, in der das unverursachte Substrat aller Veränderung und Bewegung gesehen wird, die ihren Ursprung im unbewegten Beweger haben. „Thomas dürfte hier weniger Aristoteles als seinen Kommentator Averroes im Blick haben, da er in der ScG noch ganz in der Tradition der

¹²⁴⁵ Vgl. oben Kap. C.IV.1.c.β.

¹²⁴⁶ *STh* I, q.44, a.1, c (ed. BUSA 2, 251/2 [Zit. OE]).

¹²⁴⁷ Johannes B. LOTZ, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch – Sein – Zeit*, München 1975, 196. - S. dazu auch: *STh* I, q.44, a.1 (ed. BUSA 2, 251/2f).

¹²⁴⁸ Vgl. *ScG* II, c. 15, n. 5 (ed. BUSA 2, 27/2).

¹²⁴⁹ Helmut HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs. Philosophie und Theologie in der „Summa contra gentiles“ des Thomas von Aquin*, Freiburg/Basel/Wien 1997, 221. - Zu den „alten Naturphilosophen“ sind u. a. Anaxagoras und Empedokles zu zählen. (Vgl. ibd.).

¹²⁵⁰ Vgl. dazu: ARISTOTELES, *Metaphysik* I, 983b6ff (Übers. BONITZ, 8f): „Von den ersten Philosophen hielten die meisten nur die stoffartigen für die Prinzipien von allem; denn dasjenige, woraus alles Seiende ist und woraus es als Erstem entsteht und worin es als Letztem untergeht, indem das Wesen bestehen bleibt und nur die Eigenschaften wechseln, dies, sagen sie, ist Element und Prinzip des Seienden. Darum nehmen sie auch kein Entstehen und Vergehen von etwas an, da ja eine derartige Natur stets erhalten bleibe“.

¹²⁵¹ *ScG* II, c. 15, n. 10 (ed. BUSA 2, 27/2 [Zit. OE]): „Et etiam quorundam qui dicunt Deum non esse causam substantiae caeli, sed solum motus.“

¹²⁵² Vgl. HOPING, *Weisheit als Ursprung des Wissens*, 221, unter Verweis auf (221³⁰): *Physik* I, 187a25-35.

neuplatonischen Aristotelesinterpretation steht.¹²⁵³ Diese These wird auch durch die Deutlichkeit untermalt, mit der Averroes in seinen großen Kommentaren zur *Physik* und zur *Metaphysik* von einer ewigen Materie ausgeht, in der potentiell die Formen der materiellen Objekte des Universums enthalten sind, und in der er Gott als ewigen Beweger des Himmels und als Ordner der Welt darstellt.¹²⁵⁴

Wenn Thomas sich mit seiner Teilhabeauffassung gegen Averroes wendet, stellt sich die Frage, ob dessen Welt- und Schöpfungsbegriff frei von jeglicher Teilhabe der geschaffenen Dinge am Sein ist.

Nach der Schrift *Destructio destructionum* gibt es ein Seiendes (=Gott), aus dem eine Kraft emaniert, durch die alle Dinge existieren - deren Einheit und Vielfalt.¹²⁵⁵ „There flows then from the unit, i. e. from the first principle, a power, single itself, which becomes manifold in the beings that participate in it.“¹²⁵⁶ Die Wesen haben also an der vom ersten Prinzip ausfließenden Kraft, die sich in ihnen vervielfältigt, teil. Dinge wiederum, die an etwas teilhaben, das analog - *per prius et posterius*¹²⁵⁷ - von ihnen prädiert wird, haben nach Averroes ein erstes und einfaches Prinzip.¹²⁵⁸ Jedoch ist in Averroes' *Destructio destructionum* nicht explizit von einer Teilhabe des Seienden am Sein im Sinne des Thomas Rede. Vielmehr betont er, dass Gott als ewiger, erster Beweger an der Spitze von endlos existierenden Ursachen steht, welche Existierende, die ihrem Wesen nach ein mögliches Sein haben, aus der Potenz in den Akt bringen.¹²⁵⁹

Trotz dieser Beobachtung muss darauf hingewiesen werden, dass analoge Prädikationen auch für Thomas wichtig sind, um das Wirken Gottes an seiner Schöpfung deutlich zu machen. Er nimmt bei der Erschaffung der Dinge eine

¹²⁵³ HOPING, *Weisheit als Ursprung des Wissens*, 221. - Hoping weist in diesem Zusammenhang auch darauf hin, dass Thomas' Aristotelesinterpretation von der Auslegung des Moses Maimonides und der al-Farabis abhängig ist. (Vgl. ibd., 221³¹, unter Verweis auf: BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 74).

¹²⁵⁴ Vgl. oben Kap. B.III; B.IV.2.d.

¹²⁵⁵ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 23 va, 177f; *TT* 180f; *The Incoherence of the Incoherence*, 108; *Die Widerlegung des Gazali*, 160f.

¹²⁵⁶ CARRA DE VAUX, *Averroes, Averroism*, 264.

¹²⁵⁷ Die Gleichsetzung von *per prius et posterius* mit „analog“ ist zu finden in: *Destructio destructionum*, fol. 41 rb, 300; *TT* 369; *The Incoherence of the Incoherence*, 222; *Die Widerlegung des Gazali*, 222f.

¹²⁵⁸ *Destructio destructionum*, fol. 43 ra, 312: „sed communia in re, qua dicuntur secundum prius et posterius, necesse est ut sit in eis primum et simplex.“ (Vgl. *TT* 388; *The Incoherence of the Incoherence*, 234).

¹²⁵⁹ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 43 va, 315f; *TT* 393f; *The Incoherence of the Incoherence*, 237; *Die Widerlegung des Gazali*, 228.

teilhabende Kausalität bzw. ein analoges Agens (*agens analogicum*) an.¹²⁶⁰ Diese Ansicht soll nachfolgend näher untersucht werden.

ε. Gott, das *agens analogicum*

Weil jedes Agens, insofern es wirkt, ein sich Ähnliches wirkt, und ein jedes nach seiner Form wirkt, ist gemäß Thomas in der Wirkung notwendigerweise eine Ähnlichkeit mit der Form des Agens.¹²⁶¹ Diese Ähnlichkeit drückt die intelligible Relation zwischen Agens (=Ursache) und Wirkung aus, sodass die Ursache von der Wirkung her auf irgendeine Art erkannt werden kann. Nun stellt sich die Frage, worin die Ähnlichkeit der Geschöpfe besteht und wie Gott als Ursache und Schöpfer in seinem Werk zu erkennen ist.

Die Ähnlichkeit jedes Geschöpfes mit seinem Schöpfer ist nach thomanischer Auffassung unzulänglich. Sie bleibt hinter dem zurück, wie Gott in sich selbst ist. Darum kann keine Bezeichnung von Geschöpf und Gott bei gleicher Bedeutung univok prädiert werden. Aufgrund der Unzulänglichkeit der Ähnlichkeit in der Wirkung spricht Thomas vom *agens analogicum*, das ein Agens ist, dem die Wirkung nur nach einer bestimmten Analogie ähnelt.¹²⁶² Wenn von Unzulänglichkeit die Rede ist, so klingt dies zunächst eher negativ. Jedoch verbirgt sich hinter dieser Auffassung eine positive Beziehung des Geschöpfes zu seinem Schöpfer. Thomas zitiert dazu den bekannten Satz aus Gen. 1,26: „Lasst uns den Menschen machen nach unserem Bilde und nach unserer Ähnlichkeit“.¹²⁶³ Diese Aussage führt Thomas zum Schluss, dass ein Geschöpf Gott nicht völlig unähnlich sein kann, weil es von Gott gemacht wurde. Durch den Schöpfungsakt baut Gott eine positive Beziehung von etwas anderem zu sich auf.¹²⁶⁴ Weil das Geschöpf etwas hat, was Gott gehört,

¹²⁶⁰ Vgl. TE VELDE, *Participation and Substantiality*, 95; *STh* I, q.13, a.5, ad 1 (ed. BUSA 2, 203/2f).

¹²⁶¹ *STh* I, q.4, a.3, c (ed. BUSA 2, 190/2f [Zit. OE]): „Cum enim omne agens agat sibi simile in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis.“

¹²⁶² Vgl. TE VELDE, *Participation and Substantiality*, 96; *STh* I, q.13, a.5, ad 1 (ed. BUSA 2, 203/2f).

¹²⁶³ *ScG* I, c. 29, n. 3 (ed. BUSA 2, 9/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 1, 124/125): „Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram“. - S. dazu auch: *STh* I, q.4, a.3, sed contra (ed. BUSA 2, 190/2).

¹²⁶⁴ Vgl. TE VELDE, *Participation and Substantiality*, 98.

ist es richtig zu sagen, dass es Gott ähnlich ist. Jedoch kann man nicht auf dieselbe Weise sagen, dass Gott das habe, was dem Geschöpf gehört. Darum ist es unzutreffend zu sagen, dass Gott dem Geschöpf ähnlich ist.¹²⁶⁵

Die Ähnlichkeitsbeziehung zwischen Gott und den Geschöpfen ist also nicht wechselseitig. Sie ist in der kausalen Relation der Schöpfung begründet. Thomas' Äußerungen machen deutlich, dass Schöpfung nach ihm ein einzigartiger Kausalitätsvorgang ist.¹²⁶⁶ In der *STh* unterscheidet er diesen einzigartigen Vorgang von anderen Kausalitätsarten.

Gehört, wie er zunächst schreibt, das Agens derselben Art an wie die Wirkung, so besteht zwischen dem Machenden und dem Gemachten im Sinne der Artgleichheit eine Ähnlichkeit. So zeugt etwa der Mensch einen Menschen. Gehört das Agens hingegen nicht derselben Art an, so besteht wohl eine Ähnlichkeit, allerdings nicht im Sinne einer Artgleichheit. So nähert sich das, was aus der Sonnenkraft erzeugt wird, wohl der Ähnlichkeit mit der Sonne an, jedoch nicht so, dass es im Sinne der Artähnlichkeit die Form der Sonne empfinde, sondern im Sinne einer Gattungsähnlichkeit. Handelt es sich aber um ein Agens, das keiner Gattung angehört, so werden seine Wirkungen sich entfernter der Ähnlichkeit mit der Form des Agens annähern. Dies geschieht jedoch nicht so, dass ihre Teilhabe an der Form des Agens eine Ähnlichkeit wie die der Art oder der Gattungsgleichheit ist. Vielmehr ist sie im Sinne einer Analogie, wie für das Sein selbst, insoweit es allem gemeinsam ist. So sind die Dinge, insofern sie Seiende sind, Gott, als erstem und umfassendem Prinzip des ganzen Seins, ähnlich.¹²⁶⁷ Weil der Seinsbegriff nicht univok, sondern

¹²⁶⁵ *ScG* I, c. 29, n. 5 (ed. BUSA 2, 9/1 [Zit. OE]): „Et sic creatura habet quod Dei est: unde et Deo recte similis dicitur. Non autem sic potest dici Deum habere quod creaturae est. Unde nec convenienter dicitur Deum creaturae similem esse“.

¹²⁶⁶ Vgl. TE VELDE, *Participation and Substantiality*, 98.

¹²⁶⁷ *STh* I, q.4, a.3, c (ed. BUSA 2, 190/3 [Zit. OE]): „Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eandem rationem speciei; sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem rationem speciei, sicut ea quae generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis, non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis. Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis, non tamen ita quod participant similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.“ - Zu Recht weisen SATTLER/SCHNEIDER (*Schöpfungslehre*, 186) darauf hin, dass diese Ähnlichkeit „in der streng ontologischen Unterscheidung zwischen dem notwendigen Sein Gottes und dem

analog ist, ergibt sich die Notwendigkeit, alles, was „seiend“ genannt wird, auf Gott, das höchste Seiende, zurückzuführen. Gott ist für alles Seiende, das sich von ihm unterscheidet, die Ursache des Seins.¹²⁶⁸

Hier ist wiederum ein Vergleich mit Averroes angebracht. Dieser nimmt unter Rückbezug auf Aristoteles ebenfalls eine universelle Kausalität Gottes an und hält es für absurd, wenn Gott nur als Bewegungsursache gesehen wird.¹²⁶⁹ F. Van Steenberghen spricht deshalb von einer „schöpferischen Kausalität“.¹²⁷⁰ Gott ist insofern die Ursache des Seins, als er von Ewigkeit her der Ursprung der Hervorbringung der ganzen Welt ist. Nach Averroes bestimmt Gott durch seine erkennende Identität mit den Paradigmen aller besonderen Naturen in der bestmöglichen Ordnung, was die ursächlichen Beziehungen und intelligiblen Strukturen der Dinge sein können. Gott setzt den rein natürlichen Prozess, der die besonderen Einzelwesen und die Stellung der Dinge bildet, in Bewegung.¹²⁷¹ Es geht hier also nicht darum, dass das Sein den Dingen durch Schöpfung mitgeteilt worden ist, wie bei Thomas.¹²⁷²

d. Zur Erschaffung der ersten Materie

Nach Averroes ist die erste Materie nicht hervorgebracht. Er begründet dies in der *Destructio destructionum* auf folgende Weise: Es ist unmöglich, dass vor dem Werden eines Dings dessen Möglichkeit ohne ein Substrat ist oder dass das Agens selbst sein Substrat oder das mögliche Ding ist. Darum braucht es als Substrat für die Möglichkeit etwas, das das Mögliche aufnimmt: die Materie. Materie ist, insofern sie Materie als solche ist, nicht hervorgebracht. Wäre dies der Fall, so wäre eine weitere Materie nötig, was zu einem infiniten Regress führte.¹²⁷³ Deshalb ist eine

nichtnotwendigen Sein der Geschöpfe“ ihre Grenze hat.

¹²⁶⁸ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 220f.

¹²⁶⁹ *Sermo de Substantia orbis*, lat., fols. 6 m – 7 a: „Et cum ignoraverunt hoc quidam esse de opinione Aristotelis, dixerunt ipsum (Deum) non dicere causam agentem universum, sed causam moventem tantum; et illud fuit valde absurdum.“

¹²⁷⁰ VAN STEENBERGHEN, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, 49.

¹²⁷¹ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 38 vb, 283; *TT* 345f; *The Incoherence of the Incoherence*, 207; und oben Kap. B.IV.2.a.

¹²⁷² Vgl. dazu konkreter oben Kap. C.IV.1.c.γ.

¹²⁷³ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 16 rb, 124f; *TT* 101; *The Incoherence of the Incoherence*, 59f; *Die Widerlegung des Gazali*, 106; und oben Kap. B.VII.2.d.

unverursachte, erste Materie anzunehmen.

Thomas vertritt eine andere Auffassung. Er diskutiert die Frage, ob Gott die erste Materie geschaffen hat, in *STh* I, q.44, a.2.¹²⁷⁴ Dort legt er drei Einwände dar:

- I. Alles, was geworden ist, ist aus einem Zugrundeliegenden und etwas anderem zusammengesetzt.¹²⁷⁵ Weil es für die erste Materie kein Zugrundeliegendes gibt, kann sie nicht von Gott gemacht sein.
- II. Weil Erleiden und Tätigsein gegeneinander eingeteilt werden, stellen Gott als erster Tätigkeitsgrund und die erste Materie als erster Erleidensgrund zwei einander entgegengesetzte und voneinander unabhängige Urgründe dar.
- III. Jedes Agens wirkt ein sich Ähnliches. Weil jedes Agens wirkt, insoweit es im Akt ist, muss alles Geschaffene irgendwie im Akt sein. Dies ist bei der ersten Materie nicht der Fall. Sie ist nur in Potenz. Darum ist es gegen deren Wesen, dass sie geschaffen ist.¹²⁷⁶

Augustinus¹²⁷⁷ aber hat demgegenüber gesagt, dass Gott eines gemacht habe, das ihm nahe sei (=Engel) und eines, das dem Nichts nahe sei (=erste Materie).¹²⁷⁸

Zur Lösung der Frage geht Thomas zunächst auf die Lehren der alten Philosophen (*antiqui philosophi*) ein. Diese sind nach ihm nur schrittweise zur Wahrheit gelangt. Am Anfang meinten sie, allein die sinnlich wahrnehmbaren Körper würden existieren. Deshalb geschehe alle Veränderung auf der Stufe des akzidentellen Seienden. Sie hätten dann aber, weiter fortschreitend, begrifflich zwischen der ungeschaffenen Materie und der Wesensform differenziert. Außerdem hätten sie erkannt, dass es eine Veränderung der Wesensform im Körper gebe. Für diese hätten sie „gewisse allgemeinere Ursachen“¹²⁷⁹ angenommen: die geneigte Bahn (=Sonne/Ekliptik) nach Aristoteles oder die Ideen nach Platon.

„Der ‚Fortschritt‘ bestand darin, dass man nunmehr den Begriff der Veränderung auch auf das Niveau der Substanzen, nämlich der substantiellen Formen, übertrug. Platon schrieb die Veränderung der Kausalität der Ideen zu, an denen die Dinge teilnahmen. Aristoteles erklärte

¹²⁷⁴ Vgl. ed. BUSA 2, 251/3. – S. dazu auch: *ScG* II, c. 16 (ed. BUSA 2, 27/2ff); *Comp. theol.* I, c. 69 (ed. BUSA 3, 606/3) u. c. 98 (ed. BUSA 3, 610/2).

¹²⁷⁵ Vgl. ARISTOTELES, *Physik* I, 189b30-191a23.

¹²⁷⁶ Vgl. *STh* I, q.44, a.2, arg. 1-3 (ed. BUSA 2, 251/3).

¹²⁷⁷ Vgl. *Confessiones* 12,7. In: PL 32, 828; CSEL 33, 314.

¹²⁷⁸ Vgl. *STh* I, q.44, a.2, sed contra (ed. BUSA 2, 251/3).

¹²⁷⁹ *STh* I, q.44, a.2, c (ed. BUSA 2, 251/3 [Zit. OE]): „quasdam causas universales“.

das Entstehen im physischen Universum durch einen Wechsel der akzidentellen Dispositionen (wie etwa heiß – kalt, feucht – trocken), die durch die Bewegung der Sonne in ihrer Ekliptik bewirkt werden und damit die Bedingungen für die substantielle Veränderung vorbereiten.“¹²⁸⁰

Thomas sieht beide Richtungen kritisch. Die Platoniker und die Aristoteliker beziehen sich nach ihm je nur auf einen Teilaspekt des Seienden: teils auf dieses Seiende, teils auf ein so beschaffenes Seiendes. Für die Dinge hätten sie darum besondere Wirkursachen angenommen.¹²⁸¹ Thomas sieht durchaus, dass man mit der platonischen Lehre die Gegenwart bestimmter Qualitäten (durch die Teilhabe) erklären kann. Er sieht ebenfalls, dass Aristoteles' Auffassung dazu beiträgt, das Werden der Dinge und die Gegenwart einzelner Substanzen, die zu den diversen Arten der materiellen Dinge gehören, begreiflich zu machen.¹²⁸²

Jedoch kritisiert er, dass die meisten bei der Wesenheit (Seiendheit) oder einer bestimmten Seinsart des Seienden haltgemacht haben. Nur einige sind nach ihm zum Hervorbringen des Seienden, insofern ihm Sein zukommt oder insofern es ein Seiendes ist, vorgezogen. Während die meisten bei der *mutatio* stehen geblieben sind, haben nur wenige die *creatio* erreicht.¹²⁸³ Um diesen Gedanken verstehen zu können, soll der Begriff der *mutatio* kurz¹²⁸⁴ betrachtet werden. *Mutatio* setzt nach Thomas gemeinsam mit der *alteratio* substanzuell ein vorgegebenes Substrat voraus, ohne das beide

„nicht das Geringste hervorzubringen imstande sind. Dieses überführen sie in eine andere Formgestalt (εἶδος), die entweder substantiell (*mutatio*) oder akzidentell (*alteratio*) ist und dementsprechend entweder die ganz potentielle erste Materie oder ein schon als Substanz aktuiertes Seiendes umformt. Über die solchermaßen ein vorgegebenes Substrat umgestaltende ποίησις [=Bildung, M.S.] ist das griechische Denken nicht hinausgekommen, weil ihm die ‚creatio‘ fremd blieb.“¹²⁸⁵

¹²⁸⁰ ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, 286f. – S. dazu auch: PLATON, *Phaidon*, 96aff; ARISTOTELES, *De generatione et corruptione* II, 336a14ff.

¹²⁸¹ Vgl. *STh* I, q.44, a.2, c (ed. BUSA 2, 251/3 [Zit. OE]): „Utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens. Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt.“

¹²⁸² Vgl. ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, 287.

¹²⁸³ Vgl. LOTZ, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, 182; *STh* I, q.44, a.2, c (ed. BUSA 2, 251/3).

¹²⁸⁴ Weitere Informationen zur *mutatio* bietet: Walter PATT, *Metaphysik bei Thomas von Aquin. Eine Einführung*, London 2004, 75-79. – S. zu diesem Thema auch unten Kap. C.IV.2.a.

¹²⁸⁵ LOTZ, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, 180f. – S. dazu auch: *STh* I, q.45, a.1, ad 2 (ed. BUSA 2, 252/2f) und *STh* I, q.45, a.3 (ed. BUSA 2, 253/1).

Bei Averroes ist es ähnlich. Er setzt sich an Hand der aristotelischen Lehre, soweit sie ihm bekannt ist, mit dem Schöpfungsbegriff islamischer Theologie und Philosophie auseinander und versucht seine Lehre als mit dem Islam übereinstimmend darzustellen. Jedoch legt er bei der Frage nach der Erschaffung der ersten Materie die Denkweise der *mutatio* letztlich nicht ab und nimmt die erste Materie als unverursachtes Substrat und als ewig präexistierend an.

Demgegenüber geht nach Thomas die ganze Schöpfung von Gott aus, weil Gott für alles Seiende, das sich von ihm unterscheidet, die Ursache des Seins ist.¹²⁸⁶ Ist das Sein der Dinge geschaffen, so ist es auch die erste Materie, die eine Wesenskomponente des existierenden Ganzen ist.¹²⁸⁷ Es wäre nach Majid Fakhry jedoch falsch, diesen Denkansatz pantheistisch zu interpretieren.¹²⁸⁸ Denn der transzendente Gott ist weder univoke noch äquivoke, sondern analoge Wirkursache der Welt.¹²⁸⁹ Somit ist der unreduzierbare Unterschied zwischen Gott und Geschöpf gesichert.¹²⁹⁰

Das, was Ursache der seienden Dinge ist, muss nach Thomas im Hinblick auf all das, was irgendwie zu ihrem Sein gehört, Ursache sein. Darum muss auch angenommen werden, dass die erste Materie von der allgemeinen Ursache der Seienden geschaffen ist.¹²⁹¹ Das Hervorbringen der ersten Materie ist als ein paradigmatisches Hervorbringen zu verstehen, das ohne eine vorausgehende Materie geschieht¹²⁹² - ein Gedanke, der bei Averroes unvorstellbar wäre.

Weil nach Thomas nicht die Materie und die Form, „sondern das fertige Ding erschaffen wird“,¹²⁹³ ist auch die erste Materie zusammen mit einer Form geschaffen. Dabei ist zu beachten, dass alles Geschaffene wohl keine reine Wirklichkeit ist, dafür

¹²⁸⁶ Vgl. FAKHRY, *Islamic occasionalism*, 193¹.

¹²⁸⁷ Vgl. ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, 287.

¹²⁸⁸ Vgl. FAKHRY, *Islamic occasionalism*, 193¹.

¹²⁸⁹ Vgl. Eleonore STUMP, *Aquinas*, London/New York 2003, 15; und oben Kap. C.IV.1.c.e.

¹²⁹⁰ Vgl. FAKHRY, *Islamic occasionalism*, 193¹.

¹²⁹¹ *STh* I, q.44, a.2, c (ed. BUSA 2, 251/3 [Zit. OE]): „Hoc igitur quod est causa rerum in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium.“

¹²⁹² Vgl. Norman KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation. Aquinas's Natural Theology in Summa contra Gentiles II*, Oxford 1999, 80.

¹²⁹³ Anmerkung (ohne Autorenangabe) in: DThA, Bd. 4, 404⁸. - S. dazu auch: *STh* I, q.45, a.4 (ed. BUSA 2, 253/1f).

aber Seinswirklichkeit.¹²⁹⁴ „Sagt man also, ‚nur‘ das esse dieser Form werde geschaffen, so ist damit auch gesagt, dass die Form selbst geschaffen ist.“¹²⁹⁵

e. Gott ist die erste Exemplarursache und die Finalursache aller Dinge

Gott ist nach Thomas die erste Exemplarursache aller Dinge. Zur Hervorbringung eines Dings muss nach ihm nämlich ein Urbild (*exemplar*) notwendig sein, damit das hervorgebrachte Ding eine bestimmte Form erhält.¹²⁹⁶ Ein Beispiel: Ein Künstler schaut auf ein äußeres oder auf ein inneres, in seinem Geist geprägtes, Urbild und bringt aufgrund dessen in einer bestimmten Materie eine bestimmte Form hervor. Nun erlangt alles, was in der Natur wird, bestimmte Formen. Diese Bestimmtheit der Formen ist auf die göttliche Weisheit, die ihr erster Ursprung ist, zurückzuführen. Gott ist es, in dem die Ideen aller Dinge zu finden sind.¹²⁹⁷ Diese unterscheiden sich in Wirklichkeit nicht von der göttlichen Wesenheit, sofern die verschiedenen Dinge auf unterschiedliche Weise an der Ähnlichkeit mit ihr teilhaben können. Somit ist Gott die erste urbildhafte Ursache (=Exemplarursache) aller Dinge.¹²⁹⁸ Seine effiziente Tätigkeit geht auf seine eigene Exemplarität und sein eigenes Wesen zurück.¹²⁹⁹

Die erste Exemplarursache aller Dinge ist nach Thomas das Prinzip der Ordnung der Natur in ihrer Unterschiedenheit und Vielfalt. Darum muss auch die erste Exemplarursache selbst durch eine bestimmte Vielfalt charakterisiert sein. Jedoch ist

¹²⁹⁴ *STh* I, q.44, a.2, ad 3 (ed. BUSA 2, 251/3 [Zit. OE]): „Ad tertium dicendum quod ratio illa non ostendit quod materia non sit creata, sed quod non sit creata sine forma. Licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Unde oportet quod etiam illud quod se habet ex parte potentiae, sit creatum, si totum quod ad esse ipsius pertinet, creatum est.”

¹²⁹⁵ Fernando INCIARTE, *Forma formarum. Strukturmomente der thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles*, Freiburg/München 1970, 143.

¹²⁹⁶ Vgl. *STh* I, q.44, a.3, c (ed. BUSA 2, 252).

¹²⁹⁷ Vgl. oben Kap. C.III.4.

¹²⁹⁸ *STh* I, q.44, a.3, c (ed. BUSA 2, 252/1 [Zit. OE]): „artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium.”

¹²⁹⁹ Vgl. ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, 289.

diese Vielfalt nicht außerhalb des einen göttlichen Wesens platziert. Das göttliche Wesen beinhaltet auf eine besondere Weise in seiner einfachen Einheit alle unterschiedlichen Idealzustände von Dingen. Darum ist Gott das hinreichende Urbild von allem.¹³⁰⁰

Gott ist nach Thomas nicht nur erste Exemplarursache, sondern auch Finalursache.¹³⁰¹ Gott brachte die Dinge nicht naturnotwendig, sondern durch Intellekt und Willen ins Sein hervor. Da aber alles, was auf diese Art tätig ist, aufgrund eines Zieles tätig ist, muss nach Thomas alles, was Gott gemacht hat, aufgrund eines Zieles sein.¹³⁰² Nun kommt dem ersten Agens (Gott), das nur wirkend ist, keine Wirksamkeit zu, um ein Ziel zu erreichen. Es strebt allein danach, anderen seine Gutheit mitzuteilen.¹³⁰³ Das letzte Ziel der Dinge wiederum ist die Gutheit Gottes.¹³⁰⁴ „Jedes Geschöpf ... strebt nach Erreichung der eigenen Vollkommenheit, die eine Ähnlichkeit mit der göttlichen Vollkommenheit und Gutheit ist. So ist also die göttliche Gutheit das Ziel aller Dinge.“¹³⁰⁵

Die Frage ist, was Thomas zu diesen Aussagen führt. Jean-Yves Brachet¹³⁰⁶ sieht sie als Teil der thomanischen Rezeption eines Gedankens des (Pseudo-)Dionysius, wonach die Gutheit ihrer Natur nach sich selbst verströmend ist.¹³⁰⁷ Thomas bezieht diesen Satz des *bonum est diffusivum sui*¹³⁰⁸ zustimmend in seine Schöpfungslehre

¹³⁰⁰ Vgl. TE VELDE, *Participation and Substantiality*, 113.

¹³⁰¹ Vgl. *STh* I, q.44, a.4 (ed. BUSA 2, 252/1f); *ScG* III, c. 17f (ed. BUSA 2, 65/1f); *Comp. theol.* I, c. 100f (ed. BUSA 3, 610/3f).

¹³⁰² Vgl. *Comp. theol.* I, c. 100 (ed. BUSA 3, 610/3).

¹³⁰³ Vgl. *STh* I, q.44, a.4, c (ed. BUSA 2, 252/2).

¹³⁰⁴ Vgl. *Comp. theol.* I, c. 101 (ed. BUSA 3, 610/3f).

¹³⁰⁵ *STh* I, q.44, a.4, c (ed. BUSA 2, 252/2 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 4, 16): „Et ... creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.“

¹³⁰⁶ Vgl. Jean-Yves BRACHET, *La lecture thomasienne du Bonum diffusivum sui*. In: *Aletheia* 19 (2001), 88f.

¹³⁰⁷ Vgl. (PSEUDO-)DIONYSIUS, *De divinis nominibus*, c. 4. In: PG 3, 693D u. 717D.

¹³⁰⁸ BRACHET (*La lecture thomasienne du Bonum diffusivum sui*, 87) weist darauf hin, dass dieser Satz von Thomas 25mal genau gleich oder leicht modifiziert wiedergegeben wird. - Thomas' Ausführungen zum sich selbst verströmenden Guten erhielten in der theologischen und philosophischen Literatur des letzten Jahrhunderts nur wenig Beachtung. Im englischsprachigen Raum wandten sich William Norris Clarke und (der späte) Norman Kretzmann diesem Problem wieder vermehrt zu. (Vgl. dazu: Bernhard BLANKENHORN, *The Good as Self-Diffusive in Thomas Aquinas*. In: *Angelicum* 79 [2002], 803; William Norris CLARKE, *Person, Being, and St. Thomas*. In: *Communio* 19 [1992], 601-18; Norman KRETZMANN, *A General Problem of Creation: Why Would God Create Anything at All?* In: Scott MACDONALD [ed.], *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Ithaca/ New York 1991, 208-28). Im deutschsprachigen Raum setzte

ein.¹³⁰⁹ Dieses Prinzip ist für ihn ein entscheidender Teil dessen, was den Schöpfungsvorgang motiviert.¹³¹⁰ Gott hat die Dinge erschaffen, um seine Gutheit „den Geschöpfen mitzuteilen und durch sie darzustellen“¹³¹¹ und er will, dass seine Gutheit, die ihrem Wesen nach nicht vervielfältigt werden kann, wenigstens durch Teilhabe an seinem Bild über viele ausgegossen wird.¹³¹²

Wenn Gott seine Gutheit in Raum und Zeit verströmt, scheint das für unser menschliches Verständnis allerdings kaum fassbar zu sein. Für uns ist nur schwer zu begreifen, wie Gott dann noch hätte wählen können, etwas nicht zu erschaffen, wenn das Gute sich selbst verströmt. Nach Pasnau/Shields neigen wir hier dazu zu vergessen, dass Gottes letztes Motiv seine vollkommene Gutheit ist.¹³¹³ Blankenhorn erklärt den Sachverhalt deutlicher, indem er auf Thomas' *De veritate* zurückgreift. Danach wird, erstens, ein Sein, das fähig ist, ein anderes nach Art eines Zieles zu vollenden, ein Gutes genannt; zweitens jedoch wird etwas ein Gutes genannt, das zu einem Ziel führt.¹³¹⁴ Es ist nach Blankenhorn wichtig, diese Auffassung des Guten als Finalursache bei der Betrachtung des *bonum est diffusivum sui* nicht zu vergessen,¹³¹⁵ weil Thomas das Letztgenannte dem Erstgenannten unterordnet. Das

sich u. a. Klaus Kremer mit dem Axiom des *bonum est diffusivum sui* bei Thomas auseinander. (Vgl. Klaus KREMER, *Bonum est diffusivum sui. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum*. In: Wolfgang HAASE/ Hildegard TEMPORINI [Hgg.], *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* [Teil II: Principat], Bd. 36/2, Berlin/New York 1987, 994-1032 [bes. 1026-1032]; DERS., *Dionysius Pseudo-Areopagita oder Gregor von Nazianz? Zur Herkunft der Formel: „Bonum est diffusivum sui“*. In: *Theologie und Philosophie* 63/4 [1988], 579-585).

¹³⁰⁹ Vgl. Werner BEIERWALTES, *Primum est dives per se. Meister Eckhart und der Liber de causis*. In: Egbert P. BOS, Pieter Ane MEIJER (edd.), *On Proclus and his influence in Medieval Philosophy*, Leiden, 1992, 144f¹⁷.

¹³¹⁰ Vgl. PASNAU/ SHIELDS, *The Philosophy of Aquinas*, 138.

¹³¹¹ *STh* I, q.47, a.1, c (ed. BUSA 2, 256/2 [Zit. OE]; Übers. DThA 4, 74): „Produxit ... res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam.“ – S. dazu auch: Lawrence DEWAN, *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*, Washington D.C. 2006, 32f.

¹³¹² *De ver.*, q.23, a.1, ad 3 (ed. BUSA 3, 136/1 [Zit. OE]): „propter hoc enim Deus creaturas vult esse, ut in eis sua bonitas manifestetur, et ut sua bonitas, quae per essentiam multiplicari non potest, saltem similitudinis participatione in plures effundatur.“

¹³¹³ Vgl. PASNAU/ SHIELDS, *The Philosophy of Aquinas*, 138.

¹³¹⁴ *De ver.*, q.21, a.1, c (ed. BUSA 3, 123/1 [Zit. OE]): „Sic ergo primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis; sed secundario dicitur aliquid bonum, quod est ductivum in finem“.

¹³¹⁵ Vgl. BLANKENHORN, *The Good as Self-Diffusive in Thomas Aquinas*, 807f; Jan A. AERTSEN, *Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*, transl. from the Dutch by Herbert D. MORTON, Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1988, 345.

Prinzip „das Gute ist sich selbst verströmend“ ist also als nebensächliche Erklärung des Guten zu verstehen.¹³¹⁶ Weil Gott gut ist, bewegt er als Unbewegtes, das zuerst erstrebt wird¹³¹⁷ und „der Begriff des Guten ... ist dadurch bestimmt, dass es das erstrebenswerte ist. Dieses ist das Ziel. Dieses wiederum bewegt das Wirkende zum Wirken. Deswegen sagt man, das Gute verströme sich und das Sein. Dieses Verströmen aber kommt Gott zu.“¹³¹⁸ Er ist als das durch sich notwendig Seiende (*per se ens necesse*) für die anderen die Ursache des Seins.¹³¹⁹

Alle anderen Dinge sind, im Unterschied zu Gott, nicht in sich selbst reich und müssen an der Gutheit des wahren Ersten teilhaben. Dieses lässt ihnen gnadenhaft alle Vollkommenheiten und Gutheiten einfließen, ohne dass ihm dadurch etwas hinzugefügt würde.¹³²⁰ Gottes Ziel kann darum nur die Mitteilung der eigenen Gutheit sein. Wirkt Gott als Finalursache, so ist daraus zu schließen, dass alle geschaffenen Dinge nach ihm streben und dass seine Güte das Ziel von allen Dingen ist.¹³²¹ Deshalb besteht das letzte Ziel der Dinge in der Verähnlichung Gottes.¹³²² Eine Steigerung ihrer Ähnlichkeit ist nicht möglich. Allein darin, dass die Dinge sind, sind sie ihrem Ursprung schon ähnlich:¹³²³ „Alles hat aber insofern ein Sein, als es Gott verähnlicht wird, der das für sich bestehende Sein selbst ist: denn alles hat gleichsam nur teil am Sein.“¹³²⁴

¹³¹⁶ Vgl. BLANKENHORN, *The Good as Self-Diffusive in Thomas Aquinas*, 808.

¹³¹⁷ Vgl. *ScG I*, c. 37, n. 3 (ed. BUSA 2, 10/1f).

¹³¹⁸ *Ibd.*, n. 5 (ed. BUSA 2, 10/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 1, 144/145): „Ratio ... boni est ex hoc quod est appetibile. Quod est finis. Qui etiam movet agentem ad agendum. Propter quod dicitur bonum esse diffusivum sui et esse. Haec autem diffusio Deo competit”.

¹³¹⁹ Vgl. *ibid.*

¹³²⁰ *In De caus.*, lect. 21 (ed. BUSA 4, 517/2 [Zit. OE]): „Sed quia in nomine divitiarum non solum intelligitur sufficientia, sed etiam copia potens in alios redundare, addit ulterius, ad ostendendum Deum esse divitem, de influxu bonitatis eius in res, quia propter abundantiam suae bonitatis influit in res alias et nihil est quod influat super ipsum; omnes autem aliae res, sive sint intelligibiles sicut intelligentiae et animae, sive sint in corpore, non sunt divites per seipsas, quasi ex seipsis habentes abundantiam bonitatis, sed indigent participare bonitatem a primo vere uno quod influit super eas gratis, absque hoc quod aliquid ei inde accrescat, omnes bonitates et perfectiones.“ - S. dazu auch: Klaus KREMER, *Die Creatio nach Thomas von Aquin und dem Liber de Causis*. In: Ekklesia. Festschrift für Bischof Dr. Matthias Wehr, Trier 1962, 337.

¹³²¹ Vgl. ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, 289.

¹³²² Vgl. *ScG III*, c. 19, n. 1 (ed. BUSA 2, 65/2f).

¹³²³ Vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquin „Summa contra gentiles”*, 136.

¹³²⁴ *ScG III*, c. 19, n. 3 (ed. BUSA 2, 65/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 3/1, 66/67): „Secundum hoc autem esse habent omnia quod Deo assimilantur, qui est ipsum esse subsistens: cum omnia sint solum quasi esse participantia.”

Für Thomas ist das Ziel aller Dinge, Gott verähnlicht zu werden, gleichbedeutend damit, Gott in Bezug auf seine Gutheit verähnlicht zu werden. Das eigentliche Ziel ist das Gute und Gottes Gutheit und sein Sein sind identisch. Solch eine Identität liegt jedoch bei den geschaffenen Dingen nicht vor, darum sind sie allein durch Teilhabe an Gottes Gutheit gut.¹³²⁵

Eine Ähnlichkeit mit der Gutheit Gottes ist auf fast allen Stufen des von Thomas angenommenen Baus des Kosmos, der hier nicht näher beschrieben werden soll, zu finden. Aus ontologischer Sicht bedeutsam ist dabei die in absteigender Linie immer vielfältiger werdende Vollkommenheit auf den einzelnen Stufen. Sie wird dadurch allerdings nicht bunter und eindrucksvoller, sondern bedingter und zersplitterter, da sie mit immer mehr Eigenschaften verbunden auftritt.¹³²⁶ Die Dinge ordnen sich hier nicht nur nach ihrem substanziellen Sein auf Gott als Ziel hin, sondern auch nach dem, was zur Vervollkommnung dieses Seins noch hinzutritt und in Bezug auf die dem Sein eigene Tätigkeit, die sich ebenfalls auf die Vervollkommnung des Dings bezieht.¹³²⁷ „Durch sein substantielles Sein ist etwas nur unter einer gewissen Rücksicht, durch sein akzidentelles Wirken aber einfachhin gut.“¹³²⁸

Nach Thomas streben die Dinge auch insoweit nach Ähnlichkeit mit Gott, als sie von anderem die Ursache sind.¹³²⁹ Er begründet dies damit, dass Gott selbst Ursache ist und dass er aus seiner Gutheit heraus anderem das Sein mitteilt. Für die geschaffenen Dinge ist es daher etwas Gutes, von anderem Ursache zu sein. Weil das Schlechte ein Mangel an Gutem ist, das weder ein Wesen noch eine Natur ist, kann nur das Gute *per se* verursacht sein, das Schlechte hingegen nur

¹³²⁵ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 319; *ScG III*, c. 20, nn. 1-2 (ed. BUSA 2, 65/3).

¹³²⁶ Vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 137; *ScG III*, c. 20, nn. 6-7 (ed. BUSA 2, 66/1).

¹³²⁷ Vgl. *ScG III*, c. 20, n. 8 (ed. BUSA 2, 66/1).

¹³²⁸ Klaus RIESENHUBER, *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin*, München 1971, 272.

Thomas differenziert in jedem Existierenden eine doppelte Vollkommenheit: 1. Die substanzielle Form, durch die empfängt das Existierende seine Subsistenz und Akthaftigkeit; 2. das Wirken. (Vgl. *STh III* [= *ST 4* in ed. BUSA 2], q.29, a.2, c [ed. BUSA 2, 813/3]). Erstgenanntes ist bereits eine Vollkommenheit. Im vollen Sinne aber wird die Gutheit erst erreicht durch das akzidentelle Wirken. (Vgl. RIESENHUBER, *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten*, 272)

¹³²⁹ *ScG III*, c. 21, n. 1 (ed. BUSA 2, 66/1 [Zit. OE]): „Ex his autem apparet quod res intendunt divinam similitudinem etiam in hoc quod sunt causae aliorum.“

akzidentell.¹³³⁰

Averroes drückt sich ähnlich aus, wenn er schreibt, dass Gott das Gute substantiell geschaffen hat und das Schlechte akzidentell für das Gute.¹³³¹ Das Gute existiert nach ihm wegen der Ordnung des Universums und wegen des ersten Prinzips, aufgrund dessen es eine Ordnung gibt. Jedoch gleicht alles, was unter dem ersten Prinzip ist, nicht der Gegenwart der Ordnung im ersten Prinzip.¹³³² Außerdem befinden sich die Existierenden dieser Welt nicht auf einer einzigen Stufe, sondern einige sind auf einer höheren Stufe als die anderen.¹³³³ Diese Stufenordnung des Guten erinnert ebenfalls an die Darlegungen des Thomas. Weitere Parallelen sind auszumachen, wenn Averroes Gott eine exemplarische und finale Kausalität zuspricht.¹³³⁴ Alle Seienden existieren nach ihm aufgrund eines Dings und all ihre Handlungen streben nach diesem einen, der die erste Ursache ist und aufgrund dessen die Welt existiert.¹³³⁵ Dies ist für Averroes, wie für Thomas, Grund zur Erschaffung der Welt.¹³³⁶ Averroes geht dabei von einem aktiven Schöpfungsgeschehen aus. Alle Seienden wurden aufgrund ihrer Bewegung zu Gott erschaffen. Diese Bewegung existiert bei allen Seienden von Natur aus, beim Menschen freiwillig.¹³³⁷ Die Welt bewegt sich zu Gott und das letzte Motiv liegt in Gottes Bestreben, geliebt zu werden - bewusst und freiwillig vom Menschen und unbewusst von allem Lebendigen. Es handelt sich hier um eine neuplatonische

¹³³⁰ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 320; *ScG* III, c. 21, nn. 3-4 (ed. BUSA 2, 66/1).

¹³³¹ Vgl. *al-Kashf*, arab. 116/ deutsch 123f/ engl. 119.

¹³³² Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 337 m; B 1712; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 199.

¹³³³ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 338 a; B 1713; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 200.

¹³³⁴ Vgl. ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, 281, unter Verweis auf (281³⁶): Barry Sherman KOGAN, *Averroes and the Theory of Emanation*. In: *Mediaeval Studies* XLIII (1981), 384-404. – ELDERS (*Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, 281) meint, dass Averroes zunächst, in Anlehnung an Avicenna, den ersten Intellekt als Beweger der äußeren Universumssphäre in einer ewigen Schöpfung ansah. Im Unterschied zu Avicenna nahm Averroes allerdings die erste Materie als ungeschaffenes Substrat an. Unter dem Einfluss der Kritik al-Ghazzalis gab er dieses Schema schließlich auf. Gott war für ihn nun der erste Intellekt, indem er ihm eine exemplarische und finale Kausalität zusprach. (S. dazu auch oben Kap. B.II.2 u. 3).

¹³³⁵ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 338 b; B 1713; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 200.

¹³³⁶ Vgl. *al-Kashf*, arab. 81/ deutsch 87/ engl. 80.

¹³³⁷ *Destructio destructionum*, fol. 28 ra, 207: „Et omnia entia perquirunt finem suum cum motu, et est motus, quo perquirunt finem suum, ad quem creata sunt. Et hoc est omnibus entibus naturaliter, homini vero voluntarie.“ (Vgl. *TT* 232; *The Incoherence of the Incoherence*, 138).

Konzeption, die auch bei Thomas zu finden ist.¹³³⁸

Trotz dieser auffälligen Parallelen vertritt Averroes keinen Welt- und Schöpfungsbegriff im Sinne des Thomas. Denn er betont im Unterschied zu diesem weder, dass Gott den Dingen aus seiner Gutheit heraus das Sein mitteilt,¹³³⁹ noch eine Teilhabe des Seienden am Sein. Der Grund dafür liegt in einem anderen Seinsbegriff, der bereits hinreichend behandelt wurde¹³⁴⁰ und darum an dieser Stelle nicht noch einmal erörtert wird.

2. Wie gehen die Dinge aus Gott hervor?

a. Gott erschafft, als Ursache des Seins, aus dem Nichts und nicht durch *mutatio*

In *STh* I, q.45 befasst Thomas sich im Hinblick auf die erschaffenen Dinge mit der Natur und der Art und Weise göttlicher Kausalität. Schöpfung bezeichnet er als Emanation, als „den Ausgang alles Seienden aus der allumfassenden Ursache.“¹³⁴¹ Zu Recht schreibt Klaus Kremer, dass mit dieser Definition die allgemein angenommene Disjunktion „Schöpfung oder Emanation“ zusammenbricht.¹³⁴² Thomas vertritt hier allerdings eine Lehre, die von diversen Emanationsauffassungen unterschieden werden muss.¹³⁴³ So fällt etwa auf, dass er viel stärker als Plotin die Freiwilligkeit der Emanation, die er als Schöpfung versteht, betont.¹³⁴⁴ Schöpfung heißt, dass alles, was ist, ausnahmslos und vollkommen von Gott stammt und verursacht ist. Er ist, als für sich seiendes Sein, Ursache aller Ursachen. Seiner Erstursächlichkeit kann sich nichts entziehen.¹³⁴⁵ Wenn Gott „für alles die Ursache

¹³³⁸ Vgl. VAN DEN BERGH, *Notes*, 91^{138/6}.

¹³³⁹ Vgl. *ScG* III, c. 21, n. 3 (ed. BUSA 2, 66/1).

¹³⁴⁰ Vgl. oben Kap. C.IV.1.c.β.

¹³⁴¹ *STh* I, q.45, a.1, c (ed. BUSA 2, 252/2 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 4, 19): „emanationem totius entis a causa universali”.

¹³⁴² Vgl. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie*, 422.

¹³⁴³ Vgl. dazu: Wayne J. HANKEY, *Ab uno simpliciter non est nisi unum: The Place of Natural and Necessary Emanation in Aquinas's Doctrine of Creation*. In: Michael TRESCHOW/ Willemien OTTEN/ Walter HANNAM (edd.), *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought*. Essays Presented to the Rev'd Dr. Robert D. Crouse, Leiden/Boston 2007, 309-333.

¹³⁴⁴ Vgl. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie*, 422.

¹³⁴⁵ Vgl. BERGER, *Thomas von Aquin begegnen*, 118.

des Seins¹³⁴⁶ ist, so ist er mehr als eine Bewegungsursache, wie dies von Siger v. Brabant angenommen wird. Ihn kritisiert Thomas mit diesen Äußerungen und weniger Aristoteles.¹³⁴⁷

Ist Gott als Ursache des Seins zu denken, so ergibt sich als Konsequenz, dass seine Wirkung nicht Einwirkung ist. Wenn es nämlich etwas gäbe, auf das er einwirkte, dann müsste dieses ja auch vom Schöpfer bewirkt worden sein. „Gott erschafft also, wie es die klassische Formel zum Ausdruck bringt, ‚aus nichts‘.“¹³⁴⁸ Diese auf der Basis christlichen Glaubensgutes zu sehende Äußerung ist nach Thomas‘ Ansicht mit Vernunftgründen beweisbar.¹³⁴⁹ Auch hier wird erkennbar, dass er Emanation nicht als Emanation im herkömmlichen Sinne¹³⁵⁰ versteht, der die Schöpfung aus dem Nichts bekanntlich widerspricht. Außerdem scheint sich ein schwerwiegender Dissens zu Averroes zu zeigen, der die *creatio ex nihilo* ablehnte.¹³⁵¹ Eine nähere Untersuchung wird zeigen, warum diese Differenz besteht.

Ausgangspunkt für Thomas‘ Reflexion ist der alltägliche Sprachgebrauch. Wird gesagt, dass etwas aus dem Nichts wird, so kann dies einen doppelten Sinn haben: I. Die im „Nichts“ beinhaltete Verneinung schließt auch das „aus dem“ ein. In diesem Fall ist gemeint, dass etwas nicht aus etwas wird, weil nichts präexistiert, aus dem es wird. So sagt etwa einer „nichts“, weil er nicht über etwas redet. II. Hier ist die Verneinung im „aus dem“ bereits eingeschlossen. Damit ist gemeint, dass etwas aus dem Nichts wird, weil es nach dem Nichts wird. So wird beispielsweise aus dem Morgen der Mittag, was heißt nach dem Morgen.¹³⁵²

¹³⁴⁶ ScG II, c. 15, n. (ed. BUSA 2, 27/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 30/31): „Quod Deus sit omnibus causa essendi.“

¹³⁴⁷ Aristoteles hat nach Thomas nämlich durchaus den Gedanken der Seinsverursachung gehabt. (Vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 84; STh I, q.46, a.1 [ed. BUSA 2, 254/3ff]).

¹³⁴⁸ SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 85. - S. dazu auch: STh I, q.45, a.1 (ed. BUSA 2, 252/2f).

¹³⁴⁹ *In II Sent.*, d.1, q.1, a.2, c (ed. BUSA 1, 123/3 [Zit. OE]): „creationem esse, non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat.“

¹³⁵⁰ Zu Recht schreibt Winfried WEIER (*Seinsteilhabe und Sinnsteilhabe*, 195): Es „sind sorgfältig alle emanatistischen Vorstellungen fernzuhalten.“ - Thomas spricht sich in STh I, q.47, a.1 (ed. BUSA 2, 256/1f) und ScG II, c. 42 (ed. BUSA 2, 36/1f) gegen die Emanationslehre Avicennas aus. (Vgl. dazu auch unten Kap. C.IV.5.a.δ).

¹³⁵¹ Vgl. dazu oben Kap. B.IV.2.b; B.IV.3; B.IV.5; B.VII.3.

¹³⁵² Vgl. AERTSEN, *Nature and Creature*, 120; Rahim ACAR, *Talking about God and Talking about Creation. Avicenna’s and Thomas Aquinas’ positions*, Leiden/Boston 2005, 199; STh I, q.45, a.1, ad 3 (ed. BUSA 2, 252/3); *De pot.*, q.3, a.1, ad 7 (ed. BUSA 3, 196/2).

Für Thomas muss das Früher-Sein keinen zeitlichen Sinn haben.¹³⁵³ Das Verhältniswort „aus“ (*ex*), „so interpretiert Thomas die Glaubensaussage *ex nihilo* als philosophisch denkbar, meint demnach keine Zeitbestimmung, sondern verweist darauf, dass das Geschaffene ‚nach dem Nichts‘ (*facta est post nihil*)¹³⁵⁴ geschaffen ist.“¹³⁵⁵ Thomas argumentiert dafür, dass auch eine Ewigkeit der Welt, die ohne zeitlichen Anfang gedacht wird, als eine Erschaffung aus dem Nichts verstanden wird. Obgleich er philosophisch erhebliche Probleme sieht, wenn es darum geht, die Ewigkeit der Welt nicht zu denken,¹³⁵⁶ hat er eine andere Auffassung des *ex nihilo* als Averroes, der seinerseits für die Ewigkeit der Welt eintritt. Dies aus folgendem Grunde: Averroes nimmt ein Substrat an, an dem Gott wirkt. Er versteht den arabischen Begriff *min* (=ex) als das, von dem es her stammt bzw. aus dem es gemacht ist.¹³⁵⁷ Nach Thomas hingegen „ist ersichtlich, dass Gott die Dinge aus keinem schon vorher Existierenden, wie aus einer Materie, ins Sein gebracht hat.“¹³⁵⁸ Es kann nichts vorher Existierendes neben Gott gegeben haben. Die Tatsache, dass Thomas in der ScG nicht weniger als elf Argumente benutzt, um seine Ansicht zu untermauern, zeigt, dass er mehr möchte, als nur diesen einen Satz zu begründen. Zum einen geht es ihm, wie bereits gesagt, darum, dass Gott alle Dinge ins Sein gebracht hat. Zum anderen ist der Satz, dass „Gott die Dinge aus keinem schon vorher Existierenden, wie aus der Materie, ins Sein gebracht hat,“ ein wortreicher Ersatz für das vertraute *ex nihilo*.¹³⁵⁹ Dies scheint im Widerspruch zu jenen Philosophen zu stehen, nach denen nichts aus dem nichts werden kann.¹³⁶⁰ Jedoch dementiert Thomas diese Auffassung nicht,¹³⁶¹ sondern er verdeutlicht, dass sie sich auf begrenzte Wirkursachen bzw. auf einzelne Naturprozesse bezieht. Durch Schöpfung hingegen entsteht Natur erst. Schöpfung kann nicht als Naturprozess

¹³⁵³ Vgl. *Über die Ewigkeit der Welt*. Texte von Bonaventura, Thomas von Aquin und Boethius von Dacien. Mit einer Einleitung von Rolf SCHÖNBERGER. Übersetzung und Anmerkungen von Peter NICKL, Frankfurt/M 2000, 95¹⁴; *De aetern.* (ed. BUSA 3, 591/2).

¹³⁵⁴ *De aetern.* (ed. BUSA 3, 591/2).

¹³⁵⁵ Magnus STRIET, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003, 103.

¹³⁵⁶ Vgl. *ibd.*; und unten Kap. C.IV.4

¹³⁵⁷ Vgl. ARNALDEZ, *La pensée religieuse d'Averroès: I. La doctrine de la création dans le Tahāfut*, 110f; und oben Kap. B.VII.3.

¹³⁵⁸ ScG II 16, n. 1 (ed. BUSA 2, 27 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 34/35): „Ex hoc ... apparet quod Deus res in esse produxit ex nullo praesistente sicut ex materia.“

¹³⁵⁹ Vgl. KREZMANN, *The Metaphysics of Creation*, 74.

¹³⁶⁰ Vgl. ARISTOTELES, *Physik I*, 187a 28f.

¹³⁶¹ Vgl. ScG II, c. 37, n. 2 (ed. BUSA 2, 34/2).

oder nach der Analogie eines solchen gedacht werden.¹³⁶² Mit dieser Differenzierung wird die für Thomas relevante Unterscheidung von *creatio* und *mutatio (generatio)*¹³⁶³ angesprochen.

Mehrere Denker des Mittelalters fassten die Schöpfung als *generatio* auf. Sie ist nach ihrer Meinung ein „Übergang von Nicht-Sein zum Sein“.¹³⁶⁴ So ging nicht nur, wie bereits mehrfach erwähnt, Averroes,¹³⁶⁵ sondern auch der Averroist Boethius v. Dacien von der Ewigkeit der Welt aus. Eine Schöpfung aus dem Nichts widerspricht nach ihm sämtlichen Prinzipien aristotelischer Naturphilosophie. Jede Veränderung der Natur untersteht dem Gesetz von *generatio* und *corruptio*. Weil Werden immer ein „Woraus“ des Werdens voraussetzt, kann die Philosophie Weltveränderungen nur als *generatio* bezeichnen. Schöpfung gehört als *creatio* in die Theologie.¹³⁶⁶ Mit dieser Auffassung zeichnet Boethius ein einseitiges Bild der Philosophie. Die Philosophie hat sich insofern mit Schöpfungstheorien auseinander zu setzen, als die Frage nach der Herkunft der Welt und des Menschen sie in ihrem innersten Wesen berührt.¹³⁶⁷ So ist die Auffassung des Thomas nicht nur im Lichte der Theologie, sondern auch in dem der Philosophie zu untersuchen.

Nach Thomas ist Schöpfung keine Veränderung, „da sie keine Identität der Gattung oder gemeinsame Potenz der Materie voraussetzt, sondern aus dem Nichts entsteht.“¹³⁶⁸ „Daraus ergibt sich der lapidare Satz, dass die ‚creatio‘ keine ‚mutatio‘ ist, insofern diese ein Selbes voraussetzt, das nachher anders als vorher bestimmt ist.“¹³⁶⁹

Mit dieser Ablehnung der *mutatio* als *creatio* spricht Thomas sich auch gegen den Welt- und Schöpfungsbegriff des Averroes aus, nach dem ein Hervorbringen ohne

¹³⁶² Vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 85; *ScG II*, c. 16, n. 14 (ed. BUSA 2, 28/1).

¹³⁶³ Thomas fasst *generatio* naturwissenschaftlich als *mutatio* auf. (Vgl. Franz-Bernhard STAMMKÖTTER, *Schöpfung. IV. Mittelalter*. In: HWPh, Bd. 8 [1992], Sp. 1402).

¹³⁶⁴ ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, 292.

¹³⁶⁵ Vgl. dazu z. B. oben Kap. B.III; B.IV.5; B.VII.2.

¹³⁶⁶ Vgl. STAMMKÖTTER, *Schöpfung. IV. Mittelalter*, Sp. 1401, unter Verweis auf (1404²⁶): *De aeternitate mundi*. In: *Opera* (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi 6/2), Kopenhagen 1976, 337, 46f; 350, 402-409.

¹³⁶⁷ Vgl. dazu die diversen Artikel zum Thema „Schöpfung“ in: HWPh, Bd. 8 (1992), 1389-1413. - Damit soll nicht verhehlt werden, dass Schöpfung ursprünglich eine religiöse Vorstellung von der Weltentstehung ist. (Vgl. oben Kap. A). Jedoch kann dieses Thema nicht einfach als ausschließlich zur Theologie gehörig bezeichnet werden.

¹³⁶⁸ STAMMKÖTTER, *Schöpfung. IV. Mittelalter*, Sp. 1402. - S. dazu auch: *ScG II*, cc. 16-17 (ed. BUSA 2, 27/2ff).

¹³⁶⁹ LOTZ, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, 181. - S. dazu auch oben Kap. C.IV.1.d.

eine bereits existierende Materie unmöglich ist.¹³⁷⁰ Schöpfung ist, so Thomas, nur für unsere Verständnisweise als *mutatio* zu sehen. Zum Wesen der *mutatio* gehört nämlich, dass sich jetzt etwas anders verhält als vorher. Hingegen lässt sich bei der Schöpfung, durch die das ganze Wesen eines Dings hervorgebracht wird, nicht dasselbe Etwas finden.¹³⁷¹ Mit der *mutatio* sind Tätigkeit (*actio*) und Erleiden (*passio*) gegeben. Sie kommen im Wesen des Bewegtseins überein und unterscheiden sich nur nach ihren verschiedenen Beziehungen.¹³⁷² Fällt die Bewegung weg, wie bei der Schöpfung,¹³⁷³ so können nur noch die diversen Beziehungen im Erschaffenden und im Erschafften zurückbleiben.¹³⁷⁴ Weil nach Thomas die Schöpfung ohne Bewegung erfolgt, fallen Erschaffen und Erschaffen-sein zusammen.¹³⁷⁵

Dass diese Theorie des Thomas nicht frei von Einwänden ist, deutet folgende Frage aus dem Kommentar zur DThA an: „Wenn ... zwischen Schöpfer und Geschöpf nichts übrigbleibt als eine wechselseitige Beziehung zwischen beiden (zu 2), ist dann diese Beziehung ein bloßes Gedankending, sachlich aber ein Nichts, oder ist sie etwas Wirkliches, unabhängig vom Denken Bestehendes?“¹³⁷⁶

Thomas scheint diese Schwierigkeit erkannt zu haben. Darum schreibt er eine „Widerlegung der Einwände gegen die (Lehre von der) Schöpfung“.¹³⁷⁷ In dieser Widerlegung sagt er: Schöpfung ist die Abhängigkeit des geschaffenen Seins vom Ursprung, der es setzt.¹³⁷⁸ Daraus, dass Schöpfung eine Beziehung ist, ist ersichtlich, dass sie etwas Wirkliches ist, das weder ungeschaffen noch aufgrund

¹³⁷⁰ Vgl. oben Kap. C.IV.1.d.

¹³⁷¹ *STh* I, q.45, a.2, ad 2 (ed. BUSA 2, 252/3 [Zit. OE]): „Ad secundum dicendum quod creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est, quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius, nam quandoque est idem ens actu, aliter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem et ubi; quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cuius subiectum est materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rerum, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius“.

¹³⁷² Vgl. ARISTOTELES, *Physik* III, 202a21ff.

¹³⁷³ Vgl. *STh* I, q.45, a.2, ad 3 (ed. BUSA 2, 253/1).

¹³⁷⁴ Vgl. *STh* I, q.45, a.2, ad 2 (ed. BUSA 2, 252/3).

¹³⁷⁵ Vgl. *STh* I, q.45, a.2, ad 3 (ed. BUSA 2, 253/1).

¹³⁷⁶ Hyacinth AMSCHL, *Kommentar zur DThA*, Bd. 4, 518.

¹³⁷⁷ *ScG* II, c. 18, n. (ed. BUSA 2, 28/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 44/45): „Quomodo solvantur ea quae contra creationem obiiciuntur“.

¹³⁷⁸ Vgl. *ibd.*, n. 2 (ed. BUSA 2, 28/1). - Klaus OBENAUER (*Thomistische Metaphysik und Trinitätstheologie. Sein – Geist – Gott – Dreifaltigkeit – Schöpfung – Gnade*, Münster/Hamburg/London 2000, 65) sieht die Setzung des Seins in einem engen Zusammenhang zur *creatio ex nihilo*: „Ist Sein ... das Fundamentalste und Umfassendste zumal, dann ist jene Setzung von endlichem Sein, der sich alle anderen verdanken, eine

einer anderen Beziehung geschaffen ist. Thomas begründet dies damit, dass die Schöpfung als geschaffene Wirkung wirklich vom Erschaffenden abhängt.¹³⁷⁹ Schöpfung geschieht nicht über ein erstes Geschöpf. Sie ist vielmehr auf Gott selbst bezogen, der der Ursprung ihres Seins ist.¹³⁸⁰ Damit stellt Thomas sich gegen Avicenna und den lateinischen Averroismus, nach denen die Vielheit der Dinge nicht vom ersten Prinzip, das die oberste Intelligenz erschaffen hat, hervorgehen kann. Es gibt nach Thomas keine schöpferische Tätigkeit von reinen Geistwesen, wie Intelligenzen oder Engel.¹³⁸¹ Gott ist der alleinige Schöpfer, wie der folgende Abschnitt zeigen wird.

b. Nur Gott erschafft und er erschafft als dreieiniger Gott

Für den Welt- und Schöpfungsbegriff des Averroes ist die Kausalität konstitutiv. Nach ihm leugnet jener, der das Prinzip von Ursache und Wirkung abstreitet, den Schöpfer.¹³⁸² Averroes nimmt im Schöpfungsprozess nicht nur eine erste Ursache an, sondern auch intermediäre Ursachen. Die Welt Dinge verursachen nach ihm mehrfach einander und handeln durch einander. Jedoch brauchen sie ein äußeres Agens, dessen Handeln als Bedingung für ihr Handeln (=Kausalwirken) zu betrachten ist.¹³⁸³ Die Sphären vollziehen ihre tägliche Kreisbewegung und haben zusätzlich besondere Bewegungen, weil Gott das erste befehlende Prinzip ist. Er befiehlt anderen Prinzipien, den Sphären Befehle zu weiteren Bewegungen zu geben. Diese Prinzipien stehen in einer bestimmten Ordnung im Verhältnis zu Gott. Die zwischen ihnen bestehende Verbindung bewirkt, dass einige von anderen verursacht werden und dass sie alle vom ersten Prinzip abhängen. Die Begriffe „Agens“, „Gewirktes“, „Schöpfer“ und „Erschaffenes“ bedeuten in dieser Existenz

Setzung ohne Voraussetzung, sie ist mithin creatio ex nihilo.“

¹³⁷⁹ ScG II, c. 18, n. 4 (ed. BUSA 2, 28/2 [Zit. OE]): „Apparet autem, si creatio relatio quaedam est, quod res quaedam est: et neque increata est; neque alia relatione creata. Cum enim effectus creatus realiter dependeat a creante, oportet huiusmodi relationem esse rem quandam.“

¹³⁸⁰ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 222; ScG II, c. 18, n. 4 (ed. BUSA 2, 28/2).

¹³⁸¹ Vgl. GRABMANN, *Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt*, 116.

¹³⁸² Vgl. *al-Kashf*, arab. 85/ deutsch 91/ engl. 84; und oben Kap. B.VI.4.a.

¹³⁸³ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 57 ra, 408; TT 524; *The Incoherence of the Incoherence*, 320; *Die Widerlegung des Gazali*, 259f.

nichts anderes als jene Idee der Verbindung.¹³⁸⁴ „Die Erschaffung ist also nach dieser Lehre nicht in erster Linie ein Verleihen des Seins, sondern die Herstellung einer Verbindung zwischen den Welt dingen, ihre Bewegung durch den ersten Beweger und die Herstellung der Weltordnung.“¹³⁸⁵

Hier zeigen sich diverse Differenzen zu Thomas. Nach diesem hat, anders als bei Averroes, Gott den Dingen das Sein in der Schöpfung mitgeteilt.¹³⁸⁶ Außerdem erfolgt Schöpfung, als Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf, ohne Bewegung.¹³⁸⁷ Auch Thomas nimmt für die Schöpfung eine Kausalität an. Diese ist jedoch, als teilhabende Kausalität, ein einzigartiger Kausalitätsvorgang¹³⁸⁸ und ist anders als die von Averroes angenommene Kausalität über intermediäre Ursachen zu verstehen.¹³⁸⁹ Thomas spricht den Geschöpfen wohl eine eigene Kausalität zu.¹³⁹⁰ Diese ist nach ihm aber keine Schöpfung, wie die folgenden Ausführungen zeigen werden.

In *STh* I, q.45, a.5 wird die Frage gestellt, ob es nur Gott zukommt, zu erschaffen.¹³⁹¹ Thomas zitiert dazu zunächst Aristoteles. Nach diesem ist vollkommen, „was ein sich Ähnliches machen kann.“¹³⁹² Die vernunftbegabten Geschöpfe sind vollkommener als die rein materiellen Geschöpfe, die ein sich Ähnliches machen. Und eine immaterielle Substanz kann, weil sie keine Materie hat, aus der sie werden könnte,

¹³⁸⁴ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 24 ra, 181; *TT* 185f; *The Incoherence of the Incoherence*, 111f; *Die Widerlegung des Gazali*, 162f.

¹³⁸⁵ HORTEN (Bemerkung in Klammern). In: *Die Widerlegung des Gazali*, 163.

¹³⁸⁶ Vgl. oben Kap. C.IV.1.c.

¹³⁸⁷ Vgl. *STh* I, q.45, a.2, ad 3 (ed. BUSA 2, 253/1); und oben Kap. C.IV.2.a.

¹³⁸⁸ Vgl. TE VELDE, *Participation and Substantiality*, 98; und oben Kap. C.IV.1.c.ε.

¹³⁸⁹ Der Differenzierung halber sei darauf hingewiesen, dass die christlichen Theologen die Auffassung des Averroes allgemein ablehnten. Hingegen nahm Petrus Lombardus an, Gott könne die Macht, etwas zu schaffen, auch einem Geschöpf mitteilen, so dass es ein Instrument Gottes werde. Thomas versucht noch im *Sentenzenkommentar* (1252-1256 [vgl. HEINZMANN, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken*, 23]), dieser Theorie eine annehmbare Bedeutung zu geben, lehnt sie aber später deutlich ab. (Vgl. ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, 294, unter Verweis auf [294¹⁰¹]: A. R. MOTTE, *Théodicée et théologie chez S. Thomas d'Aquin*. In: *RSPHTh* 26 [1937], 5-26, 13. - S. dazu auch: *In IV Sent.*, d.5, q.1, a.3, qc. 3 [3c] [ed. BUSA 1, 443/3] und im Unterschied zu dieser Textpassage: *De pot.*, q.3, a.4 [ed. BUSA 3, 197/3ff]; *ScG* II, c. 21 [ed. BUSA 2, 28/3ff]).

¹³⁹⁰ Vgl. KLUXEN, *Thomas von Aquin. II. Lehre*, Sp. 1513.

¹³⁹¹ *STh* I, q.45, a.5, arg. 1 (ed. BUSA 2, 253/2 [Zit. OE]): „Videtur quod non solius Dei sit creare.“

¹³⁹² *Ibid.* (ed. BUSA 2, 253/2 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 4, 32): „Quia secundum philosophum, perfectum est quod potest sibi simile facere.“ – S. dazu auch: ARISTOTELES, *Meteorologica* IV, 380a12ff; *De anima* II, 415a26-29.

nur durch Erschaffung entstehen.¹³⁹³ Das aber heißt nicht, dass etwa ein Mensch die Ursache für die menschliche Natur überhaupt ist. Er ist vielmehr Ursache dafür, dass in einem von ihm gezeugten Menschen die menschliche Natur ist. „Wie aber dieser Mensch an der menschlichen Natur teilnimmt, so nimmt ein jedes geschaffene Seiende, wenn ich so sagen darf, an der Natur des Seins teil. Denn Gott allein ist Sein eigenes Sein“.¹³⁹⁴

Das Sein (*esse*) ist nach Thomas die Wirklichkeit und die Vollendung aller Dinge. Dieser gemeinsame Gesichtspunkt fordert eine alles Sein umfassende universale Ursache: Gott.¹³⁹⁵ Schöpfung ist als Setzung des Seins allein Gottes Tat. Das Sein ist unter allen Wirkungen die allgemeinste und umfassendste. Nur von Gott kann das Sein schlechthin bewirkt werden.¹³⁹⁶

Kein Geschöpf kann als Instrument im Akt der Schöpfung tätig sein. Eine Instrumentalursache trägt nur insofern zur kausalen Aktivität der Hauptursache bei, als es das Subjekt, in dem die Hauptursache tätig ist, entsprechend disponiert.¹³⁹⁷

„Die geschöpflichen Ursachen können nur ein So- oder Anderssein, eine Besonderung und Beschränkung des Seins verursachen, und zwar abhängig von der ersten Ursache.“¹³⁹⁸ Das betrifft auch die intelligiblen Seienden. Auch wenn die erschaffenen Dinge etwas hervorbringen, das ihnen ähnlich ist, so ist ihnen dies doch nicht schlechthin möglich, weil sie sich sonst selbst erschaffen könnten. Sie können zwar eine Ähnlichkeit ihrer selbst bewirken, diese existiert aber in einem bereits vorgegebenen Subjekt. In immateriellen Substanzen gibt es kein Substrat, in welchem ihre Form hervorgebracht werden könnte.¹³⁹⁹ Darum ist es einer immateriellen Substanz nicht möglich, eine immaterielle Substanz hervorzubringen,

¹³⁹³ Vgl. *STh* I, q.45, a.5 arg. 1 (ed. BUSA 2, 253/2).

¹³⁹⁴ *STh* I, q.45, a.5, ad 1 (ed. BUSA 2, 253/3 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 4, 36): „Sed sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi, quia solus Deus est suum esse, ut supra [I, q.7, a.1, ad 3 {ed. BUSA 2, 193/2}; I, q.7, a.2 {ed. BUSA 2, 193/2}, M.S.] dictum est.“

¹³⁹⁵ Vgl. ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, 294; *STh* I, q.45, a.5, c (ed. BUSA 2, 253/2f).

¹³⁹⁶ Vgl. GRABMANN, *Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt*, 116. - S. dazu auch: *STh* I, q.45, a.5, c (ed. BUSA 2, 253/2 [Zit. OE]): „Producere autem esse absolute, non in quantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis.“

¹³⁹⁷ Vgl. ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, 294.

¹³⁹⁸ GRABMANN, *Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt*, 116.

¹³⁹⁹ Vgl. ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, 294.

die ihr in Bezug auf ihr Sein ähnlich wäre.¹⁴⁰⁰

Jedes Seiende, das einiges Sein hat, jedoch nicht das Sein-selbst ist, hat also lediglich die Möglichkeit zur Veränderung von Vorgegebenem im Rahmen der Wesenheit, die ihm zueigen ist. Bei Thomas zeigt sich hier die besondere Eigenart der ersten und universellen Ursache, von der alles stammt, was irgendwie ist. Allein sie wird dem Ursprung der Dinge und damit dem Erschaffen gerecht.¹⁴⁰¹

Weil Schöpfung allein Gottes Handlung ist, stellt sich die Frage, ob sie nur einer der drei göttlichen Personen zueigen ist oder ob sie der ganzen Trinität zukommt. Thomas weist es zurück, die Schöpfung nur einer der göttlichen Personen zuzusprechen, dies unter folgender Begründung: Erschaffen im eigentlichen Sinne ist das Verursachen oder das Hervorbringen des Seins der Dinge. Weil von jedem Wirkenden ein sich Ähnliches gewirkt wird, kann der Grund der Tätigkeit von der Wirkung der Tätigkeit her betrachtet werden. So ist an Hand eines Feuers erkennbar, das es von einem Feuer erzeugt wurde. Darum kommt auch Gott das Erschaffen aufgrund seines Seins zu. Dieses wiederum ist sein Wesen, das die drei göttlichen Personen gemeinsam haben. Deshalb ist das Erschaffen nicht einer der drei Personen zueigen, sondern der ganzen Trinität gemeinsam.¹⁴⁰²

Nun fragt sich, ob auch in den Dingen notwendig eine Spur der Dreifaltigkeit gefunden werden muss. Dem geht Thomas in *STh* I, q.45, a.7 nach.¹⁴⁰³ Die Hervorgänge der göttlichen Personen werden nach den Handlungen des Willens und des Intellekts betrachtet. Als Wort des Intellekts geht Jesus Christus hervor, als Liebe des Willens der Heilige Geist. In den vernunftbegabten Geschöpfen, in denen Intellekt und Wille ist, ist die Vergegenwärtigung der Trinität nach Art eines Bildes,

¹⁴⁰⁰ *STh* I, q.45, a.5, ad 1 (ed. BUSA 2, 253/3 [Zit. OE]): „Igitur substantia immaterialis non potest producere aliam substantiam immaterialem sibi similem.”

¹⁴⁰¹ Vgl. LOTZ, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, 196; *STh* I, q.45, a.5 (ed. BUSA 2, 253/2f); q.44, a.1 (ed. BUSA 2, 251/2f).

¹⁴⁰² *STh* I, q.45, a.6, c (ed. BUSA 2, 254/1 [Zit. OE]): „Respondeo dicendum quod creare est proprie causare sive producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu, ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse, quod est eius essentia, quae est communis tribus personis. Unde creare non est proprium alicui personae, sed commune toti Trinitati.” - Schöpfung als Handeln des trinitarischen Gottes wird ausführlicher behandelt in: Gilles EMERY, *Trinity and Creation*. In: Rik VAN NIEUWENHOVE/ Joseph P. WAWRYKOW (edd.), *The theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame/Indiana 2005, 58-76; Aidan NICHOLS, *Discovering Aquinas. An Introduction to His Life, Work, and Influence*, London 2002, 55ff.

¹⁴⁰³ Vgl. ed. BUSA 2, 254/1f.

insoweit sich das empfangene Wort und die ausgehende Liebe in ihnen findet:¹⁴⁰⁴
„Vollwertiges Abbild der Trinität ist nur der Mensch, der wie Gott selbst erkennen und wollen kann. Die außermenschlichen Kreaturen zeigen hingegen nur ‚Spuren‘ der Trinität in ihrer recht geordneten und funktionstüchtigen Beschaffenheit.“¹⁴⁰⁵

Insoweit aber jedes Geschöpf eine geschaffene Substanz ist, vergegenwärtigt es die Ursache und den Anfangsgrund (*principium*) und weist so auf Gottvater hin. Insoweit es eine Form und Spezies hat, vergegenwärtigt es das Wort demgemäß, dass die Form des Kunstwerks aus der Konzeption des Künstlers stammt. Insoweit es eine Beziehung hat, vergegenwärtigt es den Hl. Geist, insoweit dieser die Liebe ist.¹⁴⁰⁶

Diese Thesen des Thomas sind nur schwer mit der Theorie des Averroes zu vergleichen. Averroes lehnt die Trinitätslehre ab und bezieht sich dazu auf den Koran, der allerdings ein falsches Verständnis der authentischen christlichen Auffassung hat, weil er die Trinität als Tritheismus interpretiert.¹⁴⁰⁷ Darum ist diese Frage für Averroes nicht von Relevanz.

3. Bei der Schöpfung gibt es kein Nacheinander

Gemäß Thomas ist jede Schöpfung ohne ein Nacheinander. Dies zeigt sich nach ihm u. a. darin, dass Schöpfung keine Bewegung und kein Endpunkt von Bewegung ist.¹⁴⁰⁸ Außerdem kann es zwischen Sein und Nichtsein, die quasi als Anfangs- und Endpunkt der Schöpfung zu sehen sind, kein Mittleres geben und damit unterscheidet sich Schöpfung von jeder Bewegung, die im Nacheinander erfolgt.¹⁴⁰⁹

Thomas führt zum Nachweis seiner These, dass es bei der Schöpfung kein Nacheinander gibt, auch eine Analogie aus der Natur an: die Lichtausbreitung. Ein

¹⁴⁰⁴ *STh* I, q.45, a.7, c (ed. BUSA 2, 254/1f [Zit. OE]): „Processiones autem divinarum personarum attenduntur secundum actus intellectus et voluntatis, sicut supra [I, q.27 {ed. BUSA 2, 227/3-228/3}, M.S.] dictum est, nam filius procedit ut verbum intellectus, spiritus sanctus ut amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repraesentatio Trinitatis per modum imaginis, in quantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens.“ – S. dazu auch: *ScG* IV, c. 26, n. 7 (ed. BUSA 2, 127/1).

¹⁴⁰⁵ GANOCZY, *Schöpfungslehre*, 115. – S. dazu auch: *STh* I, q.45, a.7, c (ed. BUSA 2, 254/1f).

¹⁴⁰⁶ Vgl. *STh* I, q.45, a.7, c (ed. BUSA 2, 254/2).

¹⁴⁰⁷ Vgl. Sure 5, 73. – Zur durch diesen Vers geschehenden Fehlinterpretation der authentischen christlichen Dreifaltigkeitslehre als Tritheismus vgl.: GARDET, *Islam*, 339ff; HAGEMANN, *Gott/Allah*, 319; und oben Kap. B.VI.3.

¹⁴⁰⁸ Vgl. *ScG* II, c. 19, n. 2 (ed. BUSA 2, 28/2); *ScG* II, c. 17 (ed. BUSA 2, 28/1).

¹⁴⁰⁹ Vgl. *ScG* II, c. 19, n. 3 (ed. BUSA 2, 28/2).

Medium, das für die Aufnahme einer Lichtform in unmittelbarer Bereitschaft steht, muss nicht erst „in-formiert“ werden, sondern Lichtausbreitung ereignet sich *in instanti*, im Augenblick. Auch Schöpfung geschieht augenblicklich.¹⁴¹⁰ Während etwas erschaffen wird, ist es schon erschaffen.¹⁴¹¹ Dieser Augenblick muss „als der unteilbare Anfang der Zeit gedacht werden ..., in dem Gott Himmel und Erde schuf (Gen 1,1).“¹⁴¹² Thomas bezieht sich dazu auf Basilius¹⁴¹³ und Aristoteles.¹⁴¹⁴ Jedoch ist das von Aristoteles angesprochene „Jetzt“ nicht als Anfang der Zeit zu verstehen. Die von ihm angenommene Ewigkeit von Zeit und Bewegung spricht dagegen.¹⁴¹⁵ Die Zeit ist aufgrund des „Jetzt“ zusammenhängend und durch Schnitte eingeteilt.¹⁴¹⁶ Das „Jetzt“ stellt Ende und Anfang von Zeit dar.¹⁴¹⁷ Es ist aber „nicht Anfang und Ende des gleichen (Stücks); sonst wäre es ja zugleich und in gleicher Hinsicht das Gegenteil von sich selbst. *Und so hört (die Zeit) also nie auf*, sie ist ja immer (wieder) am Anfang.“¹⁴¹⁸ Auch nach Averroes ist das „Jetzt“ die Grenze, die eine Zeitspanne zu einem Ende bringt und den Beginn einer anderen markiert. Auf beiden Seiten des „Jetzt“ ist Zeit, und es könnte kein erstes „Jetzt“ ohne Zeit vor ihm gewesen sein, ebenso kein letztes „Jetzt“ ohne Zeit nach ihm und kein Beginn oder Ende von Zeit.¹⁴¹⁹ Averroes geht daher, anders als Thomas, von keinem ersten unteilbaren Beginn der Zeit aus, in dem Gott Himmel und Erde erschuf.

¹⁴¹⁰ Vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 86; *ScG II*, c. 19, n. 6 (ed. BUSA 2, 28/2).

¹⁴¹¹ *ScG II*, c. 19, n. 6 (ed. BUSA 2, 28/2 [Zit. OE]): „Relinquitur igitur quod creatio sit in instanti. Unde simul aliquid, dum creatur, creatum est“. - Vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, dass FELDMAN (*Philosophy: Averroes, Maimonides, and Aquinas*, 218) schreibt, Schöpfung sei bei Thomas „ein zeitlich neutrales Konzept“ (*a temporally neutral concept*), das auch bei Averroes zu finden sei. (Zur Auffassung des Averroes s.: *al-Kashf*, arab. 52/ deutsch 55f/ engl. 46; *Destructio destructionum*, fol. 8 rb, 72; *TT 7*; *The Incoherence of the Incoherence*, 3; *Die Widerlegung des Gazali*, 5). Dass Averroes' Theorie dennoch verschiedene Differenzen zur Lehre des Thomas aufweist, zeigen die weiteren Ausführungen oben im Text.

¹⁴¹² HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 223. – S. dazu auch: *ScG II*, c. 19, n. 7 (ed. BUSA 2, 28/2).

¹⁴¹³ Vgl. *Homiliae in Hexaemeron* 5. In: PG 29, 14 BC

¹⁴¹⁴ Vgl. *Physik* VI, 233b33.

¹⁴¹⁵ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 223.

¹⁴¹⁶ Vgl. ARISTOTELES, *Physik* IV, 220a4f.

¹⁴¹⁷ Vgl. *ibd.*, IV, 222a33f

¹⁴¹⁸ *Ibd.*, IV, 222b5ff (Übers. ZEKL, 1. Halbband, 229).

¹⁴¹⁹ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 26; *Destructio destructionum*, fol. 14 rb, 110f ; *TT 77*; *The Incoherence of the Incoherence*, 44; *Die Widerlegung des Gazali*, 87; und oben Kap. B.VII.2.b.β.

Eine weitere Differenz besteht darin, dass bei Averroes Sein und Nichtsein nicht im Sinne des Thomas als Anfangs- und Endpunkt der Schöpfung gesehen werden, weil er einen anderen Seinsbegriff vertritt¹⁴²⁰ und weil er keine Mitteilung des Seins annimmt wie Thomas.¹⁴²¹ Vielmehr ist nach Averroes die Erschaffung des Universums als eine fortwährende Transformation zu verstehen.¹⁴²² Das Entstehen und Vergehen der Dinge sind natürliche, aufeinander folgende Abläufe; sie sind Umwandlungen an einem Substrat. Folglich ist eine ewige Materie anzunehmen und ein ewiger erster Bewegter, in dem aktuell die Formen sind.¹⁴²³

Wenn Thomas grundsätzlich ein Nacheinander bei der Schöpfung ablehnt und sich dazu auf Gen. 1,1 beruft, stellt sich die Frage, wie er seine These angesichts des Sechstageswerks in Gen. 1,1-2,4a vertritt. Norman Kretzmann meint, es sei Thomas' Ansicht, dass das Sechstageswerk streng genommen keine Schöpfung ist.¹⁴²⁴ Kretzmann bezieht sich dazu auf das Proömium von *STh* I, q.65. Danach betrachtet die Hl. Schrift bei der Hervorbringung der körperlichen Schöpfung drei Werke:

„Das Werk der Erschaffung, wenn es heißt: ‚Im Anfang hat Gott erschaffen den Himmel und die Erde‘ usw. Das Werk der Scheidung, wenn es heißt: ‚Er schied das Licht von der Finsternis und die Wasser, die über der Feste waren, von den Wassern, die unter der Feste waren.‘ Und das Werk der Ausschmückung, wenn es heißt: ‚Es mögen Leuchten entstehen an der Feste‘ usw. Wir betrachten also zuerst das Werk der Erschaffung, dann das Werk der Scheidung, schliesslich das Werk der Ausschmückung.“¹⁴²⁵

Thomas differenziert demzufolge gemäß Kretzmann zwischen der instantanen (augenblicklichen) Erschaffung zu Beginn und der sukzessiven Scheidung und Ausschmückung danach. Die Scheidung und Ausschmückung haben das physikalische Universum zur Folge, wie es von uns wahrgenommen wird. Sie sind nur die Entwicklung dessen, was bereits vollkommen im ersten Augenblick potentiell

¹⁴²⁰ Vgl. oben Kap. C.IV.1.c.β.

¹⁴²¹ Vgl. oben Kap. C.IV.1.c.γ.

¹⁴²² Vgl. HOURANI, *Ibn Rushd*, 567.

¹⁴²³ Vgl. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 202; *Com. magn. in Met.* XII, fol. 305 g – i; *B* 1504f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 111f; und oben Kap. B.IV.4.

¹⁴²⁴ Vgl. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation*, 94ff.

¹⁴²⁵ *STh* I, 65 pr. (ed. BUSA 2, 279/1 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 5, 3): „scilicet opus creationis, cum dicitur, *in principio creavit Deus caelum et terram*, etc.; opus distinctionis, cum dicitur, *divisit lucem a tenebris, et aquas quae sunt supra firmamentum, ab aquis quae sunt sub firmamento*; et opus ornatus, cum dicitur, *fiant luminaria in firmamento* et cetera. Primo ergo considerandum est de opere creationis; secundo, de opere distinctionis; tertio, de opere ornatus.”

vorhanden ist.¹⁴²⁶ Thomas ist, wie Kretzmann später meint,¹⁴²⁷ so vorsichtig (*careful*) zu sagen: „Um daher zu zeigen, dass die gesamte Körperwelt unmittelbar von Gott erschaffen sei, sagt Moses: ‚Im Anfang hat Gott erschaffen den Himmel und die Erde.‘“¹⁴²⁸ Obgleich die Schrift die sechs Tage direkt Gott zuschreibt, spricht nach Kretzmann nichts dagegen, dass die Werke der Scheidung und der Ausschmückung natürliche Prozesse sind und dass diese von der göttlich überwachten Entwicklung von Anlagen in die instantan erschaffenen Himmel und Erde eingebaut wurden.¹⁴²⁹ Kretzmann begründet diese Aussage mit folgendem Zitat des Thomas:

„Die Natur bringt eine Wirkung in Seinsvollzug hervor aus einem Seienden in Seinsanlage. Daher muss bei ihrem Wirken die Möglichkeit der Wirklichkeit zeitlich vorausliegen und die Ungeformtheit der Formung. Gott aber bringt das Wirklich-seiende aus dem Nichts hervor. Und so kann Er sofort vollkommene Dinge hervorbringen, nach der Größe Seiner Kraft.“¹⁴³⁰

Kretzmann meint, dass alternative Hypothesen, wie die von ihm vorgebrachte, innerhalb des thomanischen Denkansatzes liegen und auch innerhalb der Grenzen der geoffenbarten Theologie.¹⁴³¹ Er bezieht sich dazu auf die Aussage des Thomas, dass gemäß Augustinus zwei Dinge beachtet werden müssen: I. Der wahre Sinn der Bibel muss gewahrt werden. II. „Da die Hl. Schrift eine vielfache Auslegung zulässt, darf niemand einer Auslegung so fest anhängen, dass er trotz eines sicheren Beweisgrundes für die Unrichtigkeit einer Auslegung nichtsdestoweniger es wagt, sie zu vertreten, damit die Hl. Schrift nicht deswegen von den Ungläubigen verlacht und ihnen der Weg zum Glauben dadurch versperrt werde.“¹⁴³²

¹⁴²⁶ Vgl. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation*, 95.

¹⁴²⁷ Vgl. *ibid.*, 96.

¹⁴²⁸ *STh* I, q.65, a.3, c (ed. BUSA 2, 279/3 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 5, 15): „Et ideo ut Moyses ostenderet corpora omnia immediate a Deo creata, dixit, *in principio creavit Deus caelum et terram.*”

¹⁴²⁹ Vgl. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation*, 96.

¹⁴³⁰ *STh* I, q.66, a.1, ad 2 (ed. BUSA 2, 280/3 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 5, 26f): „Ad secundum dicendum quod natura producit effectum in actu de ente in potentia, et ideo oportet ut in eius operatione potentia tempore praecedat actum, et informitas formationem. Sed Deus producit ens actu ex nihilo, et ideo statim potest producere rem perfectam, secundum magnitudinem suae virtutis.”

¹⁴³¹ Vgl. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation*, 97.

¹⁴³² *STh* I, q.68, a.1, c (ed. BUSA 2, 283/1f [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 5, 62): „Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus docet, in huiusmodi quaestionibus duo sunt observanda. Primo quidem, ut veritas Scripturae inconcusse teneatur. Secundo, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat quod, si certa ratione constiterit hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturae esse asserere praesumat, ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi praecludatur.” – S. dazu auch: AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram* I, c. 18. In: PL 34, 260; CSEL 28/1, 27.

So schlüssig diese Analyse Kretzmans auch ist, so hat sie doch den Nachteil einer gewissen Einseitigkeit, weil sie weitere wichtige Äußerungen des Thomas nicht einbezieht. So erwähnt Kretzmann erst später,¹⁴³³ dass Thomas im *Sentenzenkommentar*¹⁴³⁴ eine andere Auslegung unterstützt. Dieser Text, auf den sich auch Étienne Gilson bei seiner Interpretation beruft,¹⁴³⁵ behandelt zwei Alternativen: Entweder kann man mit Ambrosius und anderen Heiligen die sechs Schöpfungstage als zeitliche Ordnung mit sechs aufeinanderfolgenden Tagen verstehen, oder mit Augustinus als simultane Erschaffung aller Wesen mit Tagen, welche die verschiedenen Ordnungen der Wesen symbolisieren.¹⁴³⁶ Augustinus meint, so Thomas, dass am Anfang der Erschaffung einige Dinge durch ihre Spezies in der eigenen Natur unterschieden wurden (z. B. Elemente, Himmelskörper, geistige Substanzen), andere wiederum nur durch Festlegung ihrer Keimgründe¹⁴³⁷ (z. B. Tiere, Pflanzen, Menschen). All diese Dinge wurden später in den eigenen Naturen hervorgebracht – und zwar in jenem Werk, durch das Gott seit dem sechsten Tag die Natur leitet, die vorher begründet wurde. Nach Augustinus müssen wir, wie Thomas weiter schreibt, in Verbindung mit dem Werk der Scheidung nicht an eine zeitliche Ordnung denken, sondern an eine Ordnung der Natur und der Lehre.¹⁴³⁸ Diese Auslegung hält Thomas für vernünftiger als die zuvor genannte, erste Interpretation des Ambrosius und anderer Heiliger. Und er meint, dass sie die Hl. Schrift gegenüber dem Spott der Ungläubigen besser verteidigt, obwohl sie weniger buchstabengetreu ist. Aber auch die erstgenannte Auslegung schließt Thomas nicht aus und hält sie für

¹⁴³³ Vgl. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation*, 191ff.

¹⁴³⁴ Vgl. *In II Sent.*, d.12, q.1, a.2 (ed. BUSA 1, 158/2ff).

¹⁴³⁵ Vgl. GILSON, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 174f.

¹⁴³⁶ Vgl. *ibd.*; *In II Sent.*, d.12, q.1, a.2, c (ed. BUSA 1, 158/3).

¹⁴³⁷ Der Begriff „Keimgrund“ (*ratio seminalis*) ist in den Werken des Augustinus von großer Bedeutung. Eine Eichel beispielsweise ist als solche noch kein Keimgrund; die Natur einer Eiche, wie sie in der Natur einer Eichel enthalten ist, hingegen schon. (Vgl. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation*, 191f¹⁷, unter Verweis auf folgende Stellen aus Augustinus' *De Genesi ad litteram* [vgl. PL 34, 245-486; CSEL 28/1, 3-435]: II 15; III 12; IV 33; V 4. 23; VI 1. 4ff. 10f. 14ff; VII 24; IX 17).

¹⁴³⁸ *In II Sent.*, d.12, q.1, a.2, c (ed. BUSA 1, 158/3 [Zit. OE]): „Augustinus enim vult, in ipso creationis principio quasdam res per species suas distinctas fuisse in natura propria, ut elementa, corpora caelestia, et substantias spirituales; alia vero in rationibus seminalibus tantum, ut animalia, plantas, et homines, quae omnia postmodum in naturis propriis producta sunt in illo opere quo post senarium illorum dierum Deus naturam prius conditam administrat; de quo opere Joan. 5, 17, dicitur: *pater meus usque modo operatur, et ego operor*; nec in distinctione rerum attendendum esse ordinem temporis, sed naturae et doctrinae”

möglich.¹⁴³⁹

Thomas nähert sich somit im *Sentenzenkommentar* eher der Position des Augustinus an, als in der vorher besprochenen *STh*. Trotz dieses Unterschiedes behält er in beiden Werken den genannten Interpretationen gegenüber eine gewisse Offenheit. Diese zeigt sich auch in seiner Unterscheidung zwischen der allgemeinen und der wissenschaftlichen Sicht der Schöpfung.¹⁴⁴⁰ Dazu ein Beispiel:¹⁴⁴¹ Einige meinen, dass Moses die Hervorbringung der geistigen Welt (im Sechstageswerk) übergangen habe. Chrysostomos hat nach Thomas dazu erklärt: „Moses sprach zu dem ungebildeten Volke, das nur Sinnfälliges fassen kann, und das er überdies vom Götzendienst zurückhalten wollte.“¹⁴⁴² Weil Moses also einem ungebildeten Volk gegenübersteht, kann er etwas nach dem Augenschein beschreiben und muss sich nicht unbedingt an wissenschaftliche Genauigkeit halten.¹⁴⁴³

Wenn Thomas hier zwischen der wissenschaftlichen und der allgemeinen Sicht der Schöpfung differenziert, stellt sich die Frage, ob er dann, ähnlich wie Averroes,¹⁴⁴⁴ verschiedene Klassen von Menschen bei der Auslegung von Texten annimmt. Er und Averroes standen ja vor der Frage, wie sie die in ihrer Religion zentralen Texte (Koran und Bibel) in Einklang mit den wissenschaftlichen Kenntnissen ihrer Zeit bringen sollten.

Averroes nimmt drei Klassen von Menschen an. Die erste Klasse ist die Mehrheit der Menschen, sie begreift auf der Basis bildhafter Darstellung. Die zweite Klasse, gemäß Averroes die Theologen, befasst sich durch unbewiesene Spekulation mit Religion. Die demonstrative Erkenntnisweise hingegen bleibt allein der dritten Klasse,

¹⁴³⁹ Ibid.: „sed prior est rationabilior, et magis ab irrisione infidelium sacram Scripturam defendens: quod valde observandum docet Augustinus super Genes. ad Litt., libro 1, cap. 19, ut sic Scripturae exponantur, quod ab infidelibus non irrideantur; et haec opinio plus mihi placet; tamen utramque sustinendo, ad omnia argumenta respondendum est.“ – S. dazu auch: GILSON, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 175.

¹⁴⁴⁰ Vgl. Oliva BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe According to Aquinas. A Teleological Cosmology*, Pennsylvania (The Pennsylvania State University Press) 1992, 212.

¹⁴⁴¹ Als weitere Stellen nennt BLANCHETTE (*The Perfection of the Universe*, 212¹⁷) u. a.: *STh* I, q.68, a.3, c (ed. BUSA 2, 284/1); *STh* I, q.66, a.1, ad 1 u. ad 3 (ed. BUSA 2, 280/3); *STh* I, q.68, a.2, ad 3 (ed. BUSA 2, 283/3f); *STh* I, q.70, a.1, ad 3 (ed. BUSA 2, 285/3).

¹⁴⁴² *STh* I, q.67, a.4, c (ed. BUSA 2, 282/3 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 5, 56): „Chrysostomus autem assignat aliam rationem. Quia Moyses loquebatur rudi populo, qui nihil nisi corporalia poterat capere; quem etiam ab idololatria revocare volebat.“ – S. dazu auch: CHRYSOSTOMOS, *Homilia 2 in Genesim*. In: PG 53, 29.

¹⁴⁴³ Vgl. *Zusammenfassung*. In: DThA (ohne Autorenangabe), Bd. 5, 238.

¹⁴⁴⁴ Vgl. oben Kap. B.V.3.

den Philosophen, vorbehalten.¹⁴⁴⁵ Nach dieser Theorie spricht die Offenbarung vor dem Hintergrund eines dreifachen Wahrheitszuganges alle Menschen an. Thomas ist es ebenfalls wichtig, dass die Bibel alle Menschen anspricht. Jedoch kann bei ihm nicht, wie bei Averroes, von einer „Intelligenzlehre“¹⁴⁴⁶ nach verschiedenen Klassen von Menschen die Rede sein. Vielmehr sucht er „auf Grund seiner philosophischen Kenntnisse, auf Grund seines Weltbildes von der [biblischen, M.S.] Darstellungsweise aus, deren Volkstümlichkeit er anerkennt, zu einer tieferen Auffassung zu gelangen.“¹⁴⁴⁷ Thomas' Offenheit gegenüber verschiedenen Auslegungen muss einerseits als Versuch gesehen werden, nichts wider die Vernunft anzunehmen und andererseits als Anliegen, das Ansehen und die Lehre der Hl. Schrift zu bewahren.¹⁴⁴⁸ Bei all dem hält er daran fest, dass jede Schöpfung ohne ein Nacheinander ist.

4. Ewige Schöpfung ja oder nein?

a. Einleitung

Zur Lehre der Ewigkeit der Welt können im griechischen Denken, das nachhaltigen Einfluss auf das Mittelalter ausübte, zwei Perioden ausgemacht werden. Vor der Zeit des Neuplatonismus wurde angenommen, dass die materielle Welt schon immer existiert hat, weil sie unverursacht ist. Aus sich selbst bestehend, existiert sie notwendig und ewig. Plotins Werk markierte dann einen Wendepunkt. Zum ersten Mal wurde dort die Vorstellung einer metaphysischen Kausalität in Form der Emanationslehre eingeführt. Das Eine ist die Ursache des Seins von allem, das aus ihm emaniert. Weil die Emanation aber als ewiger Vorgang betrachtet wurde, wurde die Auffassung der Weltewigkeit beibehalten.¹⁴⁴⁹

Die islamischen Philosophen versuchten, die Weltewigkeitslehre des Aristoteles mit ihrem Glauben zu verbinden, indem sie auf die Emanationslehre zurückgriffen.¹⁴⁵⁰ So ist die Welt nach Avicenna „von Ewigkeit her hervorgebracht.“¹⁴⁵¹ Auch wenn sie in

¹⁴⁴⁵ Vgl. VOLLMER, *Nachwort*, 169f; *Fasl*, arab. 6ff/ deutsch 6ff/ engl. 49ff.

¹⁴⁴⁶ BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 232.

¹⁴⁴⁷ *Zusammenfassung*. In: DThA (ohne Autorenangabe), Bd. 5, 238.

¹⁴⁴⁸ Vgl. *ibd.*, 237.

¹⁴⁴⁹ Vgl. Fernand VAN STEENBERGHEN, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, Washington, D. C. 1980, 5.

¹⁴⁵⁰ Vgl. dazu auch oben Kap. B.II.1.

¹⁴⁵¹ ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, 296.

sich selbst nicht notwendig ist, so ist doch ihr Hervorgang notwendig. Ähnlich denken Avicenna und al-Farabi. Al-Ghazzali hingegen versucht zu beweisen, dass die Ewigkeit der Welt unmöglich ist.¹⁴⁵² Averroes lehnt sich zunächst an die Emanationslehre an, wendet sich aber schließlich gegen sie¹⁴⁵³ und al-Ghazzalis Auffassungen.¹⁴⁵⁴ Averroes geht von einer „ewigen Schöpfung“ aus und hält dies auch für die Ansicht des Aristoteles.¹⁴⁵⁵ Schöpfung ist nach ihm ein ewiger Ablauf in der Seins-Hierarchie der Welt mit ihren diversen Stufen, die in über- und untergeordneter Abhängigkeit miteinander verbunden sind, wobei die letzte Ursache alles Seiende in sich beschließt. Die ganze Welt, die Himmelssphären und die Vielfalt auf Erden, wirkt, letztlich vom unbewegten Beweger bewegt, in Harmonie miteinander.¹⁴⁵⁶ Averroes und Avicenna verteidigen, wenn auch auf zum Teil unterschiedliche Weise, die Ewigkeit der Welt als Wirkung einer ewigen Ursache.¹⁴⁵⁷ Die aristotelische Argumentation gegen einen Weltanfang verstand man im christlichen Abendland zunächst so, dass sie einen natürlichen Beginn der Dinge ausschließt, nicht jedoch einen übernatürlichen Ursprung. Aufgrund des wachsenden Einflusses der arabischen Philosophie aber nahmen schließlich viele Lehrer der Pariser Artistenfakultät die Ewigkeit der Welt an, obgleich Gott sie geschaffen hat.¹⁴⁵⁸

Thomas stand in diesem Spannungsfeld der sich mit der aristotelischen Lehre befassenden Auseinandersetzungen. Für Aristoteles war die Ewigkeit der Welt eine naturphilosophische Wahrheit. Wäre die Bewegung selbst entstanden und hätte die Zeit einen Anfang, so müssten dafür andere Prinzipien herangezogen werden als jene, die für die Phänomene der Natur in Anspruch genommen werden. Dies wäre aber der Einbruch eines Irrationalismus, an dem eine rationale Durchdringung der Natur scheitern müsste.¹⁴⁵⁹ Thomas hingegen spricht in der *STh* Aristoteles die

¹⁴⁵² Vgl. ibd., unter Verweis auf (296¹⁰⁸): BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 146ff.

¹⁴⁵³ Vgl. dazu oben Kap. B.II.2 u. 3.

¹⁴⁵⁴ Vgl. dazu bes. oben Kap. B.VII.

¹⁴⁵⁵ Vgl. Peter VAN VELDHUIJSEN, *The question on the possibility of an eternally created world: Bonaventura and Thomas Aquinas*. In: Jozef B. M. WISSINK (ed.), *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*, Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1990, 29; und oben Kap. B.VII.3.

¹⁴⁵⁶ Vgl. HJÄRPE, *Averroes/Averroismus*, 54.

¹⁴⁵⁷ Vgl. VAN STEENBERGHEN, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, 5. - Zur Auseinandersetzung des Averroes mit Avicennas Ansicht vgl. oben Kap. B.II.

¹⁴⁵⁸ Vgl. ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, 296.

¹⁴⁵⁹ Vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquin* „*Summa contra gentiles*“, 90.

Weltewigkeitslehre ab.¹⁴⁶⁰ Sie gehört, so schreibt er, nach der *Topik* zu den dialektischen Fragestellungen, für die wir keine entscheidenden Gründe haben.¹⁴⁶¹ In seinem *Kommentar zur Physik* (1268-1270) hat Thomas diese Verteidigung dann aufgegeben.¹⁴⁶² „Da nun der katholische Glaube lehrte, die Welt habe einen Anfang in der Zeit, musste irgend etwas an den Gründen, die zum Beweis ihrer Ewigkeit angeführt wurden, nicht stimmen, dachte Thomas.“¹⁴⁶³

Die damit zusammenhängende Auseinandersetzung betraf auch den Kommentator des Aristoteles, Averroes. Dessen Sichtweise stand nach Majid Fakhry im Konflikt mit der des Thomas.¹⁴⁶⁴ Dazu soll nachfolgend der Argumentation der *ScG*¹⁴⁶⁵ nachgegangen werden, andere Schriften des Thomas werden dabei ebenfalls mitberücksichtigt.

b. Argumente zur Anfanglosigkeit der Welt

Thomas diskutiert in der *ScG*¹⁴⁶⁶ diverse Argumente zum Nachweis der Ewigkeit der Welt. Diese gehen von Gott aus (= 1. Reihe), den Kreaturen (=2. Reihe) und dem Entstehen der Dinge (=3. Reihe).¹⁴⁶⁷ Auf Aristoteles, Avicenna und Averroes gehen

¹⁴⁶⁰ Vgl. *ibd.*, 91.

¹⁴⁶¹ *STh* I, q.46, a.1, c (ed. BUSA 2, 255/1 [Zit. OE]): „quia expresse dicit in I Lib. Topic., quod quaedam sunt problemata dialectica, de quibus rationes non habemus, ut utrum mundus sit aeternus.“ - S. dazu auch: ARISTOTELES, *Topik* I, 104b14ff.

¹⁴⁶² Vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 91; *In Physic.* VIII, lect. 2, n. 4 (ed. BUSA 4, 125/3).

¹⁴⁶³ Anthony KENNY, *Thomas von Aquin*. Aus dem Englischen von Bernhard Schellenberger, Freiburg/Basel/Wien 1999, 25.

¹⁴⁶⁴ „St. Thomas' view of eternity was at loggerheads with that of Averroes.“ (Majid FAKHRY, *Averroes, Aquinas and the Rediscovery of Aristotle in Western Europe*, Washington D.C. 1997, 30).

¹⁴⁶⁵ Thomas kommt in diversen Schriften auf das Thema der Ewigkeit der Welt zu sprechen. Bekannt ist seine Abhandlung *De aeternitate mundi*, in der ihn manchmal die Leidenschaft mitreißt. Hingegen drückt er sich in der *ScG* gemäßigt und ausgewogen aus. Er gibt uns hier „eine seiner schönsten Ausführungen zum Thema.“ (TORRELL, *Magister Thomas*, 133).

¹⁴⁶⁶ Vgl. dazu auch: *In II Sent.*, d.1, q.1, a.5 (ed. BUSA 1, 125/1-127/1); *STh* I, q. 46, a.1 (ed. BUSA 2, 254/3ff); *Comp. theol.* I, c. 98 (ed. BUSA 3, 610/2).

¹⁴⁶⁷ Vgl. *ScG* II, cc. 32-34 (ed. BUSA 2, 32/3ff). - Die Differenzierung von Ewigkeitsbeweisen, die von der Natur der Welt und von der göttlichen Natur ausgehen, ist für die mittelalterliche jüdische und islamische Theologie und Philosophie typisch. (Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 231, unter Verweis auf [231⁹⁵]: DAVIDSON, *Proofs for Eternity*, 9-85). - Averroes unterscheidet in seinem Buch *Fasl al-maqal* Gott, die geschaffenen Dinge und die Welt als Ganze. (Vgl. *Fasl*, arab. 12f/ deutsch 12f/ engl. 55f; und oben Kap. B.V.4). Konkreter setzt er sich damit in den „vier Beweisen zur Ewigkeit der Welt“ seiner *Destructio*

die entscheidenden Argumente zurück,¹⁴⁶⁸ die Thomas anschließend widerlegt.¹⁴⁶⁹

α. Von Gott aus

Thomas führt sieben Weltewigkeitsargumente an, die von Gott ausgehen. Drei dieser Argumente haben Parallelen zu seiner frühesten Untersuchung über die Anfanglosigkeit der Welt,¹⁴⁷⁰ dem *Sentenzenkommentar* (1252-1256).¹⁴⁷¹ Dort gibt Thomas Avicenna, Averroes und Aristoteles als Quellen an:¹⁴⁷² Argumente I und II¹⁴⁷³ beziehen sich danach auf Aristoteles,¹⁴⁷⁴ Argument IV¹⁴⁷⁵ ebenfalls auf Aristoteles¹⁴⁷⁶ sowie auf Avicenna¹⁴⁷⁷ und Averroes, den *Commentator*.¹⁴⁷⁸ Nachfolgend die Argumente und ihre Widerlegung im Einzelnen:

I. „Alles Wirkende, das nicht immer wirkt, ist aus sich oder mitfolgend bewegt.“¹⁴⁷⁹ Bewegt aus sich heißt, dass etwa Feuer, das vorher nicht brannte, anfängt, etwas zu verbrennen, nachdem es angezündet wurde. Mitfolgend bewegt bedeutet, wenn der Beweger eines Lebewesens anfängt, das Lebewesen neu zu bewegen. Dies kann von innen und von außen geschehen. Von innen heißt, wenn beispielsweise ein

destructionum auseinander. (Vgl. oben Kap. B.VII.2). Ich werde die Bezüge des Thomas zu Averroes später näher ansprechen.

¹⁴⁶⁸ Aus der ersten Reihe Argumente III-V; aus der zweiten Reihe Argumente III, V, VI, sowie die Argumente der dritten Reihe. (Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 231⁹⁶).

¹⁴⁶⁹ Vgl. *ScG* II, cc. 35-37 (ed. BUSA 2, 33/2-34/3).

¹⁴⁷⁰ Vgl. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation*, 160.

¹⁴⁷¹ Vgl. *In II Sent.*, d.1, q.1, a.5 (ed. BUSA 1, 125/1-127/1). - Zum Entstehungsdatum vgl. HEINZMANN, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken*, 23; EMERY, *Katalog*, 346.

¹⁴⁷² Vgl. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation*, 160. – Die folgenden Quellenangaben basieren ebenfalls auf diesem Buch. (Vgl. *ibd.*, 160³⁵).

¹⁴⁷³ Vgl. *ScG* II, c. 32, nn. 3-4 (ed. BUSA 2, 32/3); *In II Sent.*, d.1, q.1, a.5, arg. 11 (ed. BUSA 1, 125/2f).

¹⁴⁷⁴ Vgl. *Physik* VIII, 251b19-28.

¹⁴⁷⁵ Vgl. *ScG* II, c. 32, n. 6 (ed. BUSA 2, 32/3); *In II Sent.*, d.1, q.1, a.5, arg. 12-14 (ed. BUSA 1, 125/3).

¹⁴⁷⁶ Vgl. *Physik* VIII, 251a28-b5 u. 252a5-b6.

¹⁴⁷⁷ Vgl. *Met.* IX, 1, fols. 101va-102ra, ed. VAN RIET, 434-446.

¹⁴⁷⁸ *In II Sent.*, d.1, q.1, a.5, arg. 12 (ed. BUSA 1, 125/3 [Zit. OE]): „Et ista ratio communiter est philosophi in 8 *Physic.*, et Avicennae, et Commentatoris.“

Ibd., arg. 13 (ed. BUSA 1, 125/3 [Zit. OE]): „Et haec est ratio Commentatoris in 8 *Physic.*“

Ibd., arg. 14 (ed. BUSA 1, 125/3 [Zit. OE]): „Et haec est ratio Commentatoris, *ibidem.*“ -

S. dazu auch: AVERROES, *Com. magn. in *Physic.** VIII, fols. 344, 346 c - 348 i, 349 aff.

¹⁴⁷⁹ *ScG* II, c. 32, n. 3 (ed. BUSA 2, 32/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 108/109): „Omne agens quod non semper agit, movetur per se vel per accidens.“

Lebewesen nach dem Essen aufsteht. Von außen bedeutet, wenn ein Lebewesen durch äußere Einflüsse dazu gebracht wird, mit einer Tätigkeit neu anzufangen. Nun ist Gott aber weder aus sich noch mitfolgend bewegt.¹⁴⁸⁰ Er ist ewig und jede seiner Handlungen ist notwendig eine ewige.¹⁴⁸¹ Sonst müsste man ja annehmen, dass es in Gott irgendwann einen Übergang von der Wirkens-Möglichkeit zur Wirkens-Wirklichkeit gäbe. Jedoch erforderte solch ein Übergang ein anderes schon realisiertes Prinzip, denn allein durch Wirkliches wird aus der Möglichkeit Wirklichkeit. Es ist aber unmöglich, dies anzunehmen, weil kein Prinzip neben Gott sein kann, von dem er in Abhängigkeit stände.¹⁴⁸² „Es kann also gar nicht anders sein, als dass die von Gott geschaffenen Dinge von Ewigkeit her sind wie seine erschaffende Tätigkeit selbst.“¹⁴⁸³

Auch wenn das, was wir von Gott wissen, uns zur Annahme führt, dass jede göttliche Handlung ewig ist, so muss nach Thomas' Widerlegung daraus nicht gefolgert werden, dass auch das, was Gott bewirkt hat, ewig ist.¹⁴⁸⁴ Das göttliche Handeln, das identisch ist mit seinem Wesen, bleibt unverändert.¹⁴⁸⁵

II. Wäre Gottes Tätigkeit nicht ewig, so würde er aus einem Agens in Potenz zu einem Agens im Akt. Außerdem müsste ihn ein früheres Agens in den Akt überführen, was unmöglich ist. Darum sind die Dinge, die Gott geschaffen hat, von Ewigkeit her gewesen.¹⁴⁸⁶

„Jedoch braucht nicht,“ wie Thomas in seiner Widerlegung schreibt, „wenn die Tätigkeit des ersten Wirkenden ewig ist, auch seine Wirkung ewig zu sein.“¹⁴⁸⁷ Jede

¹⁴⁸⁰ Vgl. *ibd.*; *ScG I*, c. 13 (ed. BUSA 2, 3/2-4/3).

¹⁴⁸¹ Vgl. *STh I*, q.46, a.1, arg. 10 (ed. BUSA 2, 254/3); ZIMMERMANN, *Thomas lesen*, 74. - Dementsprechend schreibt Averroes, dass eine ewige Handlung einem ewigen Agens zukommt und eine zeitliche Handlung einem zeitlichen Agens. (Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 13 ra, 102; *TT* 63; *The Incoherence of the Incoherence*, 36; *Die Widerlegung des Gazali*, 76).

¹⁴⁸² Vgl. *ScG II*, c. 32, n. 3 (ed. BUSA 2, 32/3).

¹⁴⁸³ ZIMMERMANN, *Thomas lesen*, 74. - S. dazu auch: *In II Sent.*, d.1, q.1, a.5, arg. 11 (ed. BUSA 1, 125/2f); *STh I*, q.46, a.1, arg. 6 (ed. BUSA 2, 254/3).

¹⁴⁸⁴ Vgl. *STh I*, q.46, a.1, ad 10 (ed. BUSA 2, 255/2); ZIMMERMANN, *Thomas lesen*, 75.

¹⁴⁸⁵ *ScG II*, c. 35, n. 2 (ed. BUSA 2, 33/3 [Zit. OE]): „Novitas autem divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo: cum actio sua sit sua essentia, ut supra [II, c. 9 {ed. BUSA 2, 26/2f}, M.S.] ostensum est. Unde neque novitas effectus mutationem Dei agentis demonstrare potest.“

¹⁴⁸⁶ Vgl. *ScG II*, c. 32, n. 4 (ed. BUSA 2, 32/3). - S. zu diesem Argument auch: *In II Sent.*, d.1, q.1, a.5, arg. 11 (ed. BUSA 1, 125/2f); *STh I*, q.46, a.1, arg. 6 u. 10 (ed. BUSA 2, 254/3).

¹⁴⁸⁷ *ScG II*, c. 35, n. 3 (ed. BUSA 2, 33/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 122/123): „Nec tamen oportet quod, si primo agentis actio sit aeterna, quod eius effectus sit aeternus: ut

Ursache handelt nämlich entsprechend ihrer Eigenart und der Wille Gottes schließt den Erschaffungszeitpunkt von Ewigkeit her ein.¹⁴⁸⁸ „Nichts hindert also zu sagen, dass die Tätigkeit Gottes von Ewigkeit her gewesen ist, die Wirkung aber nicht von Ewigkeit her, sondern zu dem Zeitpunkt, für den er sie von Ewigkeit her verfügt hat.“¹⁴⁸⁹

III. „Ist eine ausreichende Ursache gegeben, dann ist es notwendig, dass auch die Wirkung gegeben ist.“¹⁴⁹⁰ Wäre dies nicht der Fall, dann wären Sein und Nichtsein als Folgen der Wirkung aus der Ursache nur Möglichkeiten. Jedoch bedarf das, was möglich ist, eines anderen, um in den Akt gebracht zu werden. Dies wiederum müsste zur Annahme einer weiteren Ursache führen. Nun ist Gott aber zureichende Ursache der Hervorbringung der Kreaturen. Weil er von Ewigkeit her gewesen ist und die zureichende Ursache der Hervorbringung der Geschöpfe ist, scheint auch die Schöpfung von Ewigkeit her gewesen zu sein.¹⁴⁹¹

Thomas gibt in seiner Entgegnung wohl zu, dass Gott bei der Hervorbringung der Dinge ins Sein die zureichende Ursache ist und dass, sofern eine zureichende Ursache gesetzt ist, die Wirkung ebenfalls gesetzt ist. Jedoch muss die Wirkung Gottes nicht aufgrund seiner ewigen Existenz auch als ewig gesetzt werden. Denn wenn eine zureichende Ursache gesetzt ist, so wird eine Wirkung gesetzt, die der Ursache zugehörig ist und nicht eine, die ihr fremd ist.¹⁴⁹² Nun ist es aber die dem (göttlichen) Willen eigene Wirkung, dass das ist, was der Wille will. „Wie der Wille ... die Beschaffenheit eines Seienden will, so will er auch den Zeitpunkt seines Seins.“¹⁴⁹³ Thomas unterscheidet zur Unterstützung seiner These den Willen von naturhaft wirkenden Ursachen. Bei naturhaft wirkenden Ursachen folgt das Wirken der Natur entsprechend ihrem Sein. Der Wille hingegen wirkt nicht nach der Art

secunda ratio concludebat.“

¹⁴⁸⁸ Vgl. Anton ANTWEILER, *Die Anfanglosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant*, Trier 1961, 31.

¹⁴⁸⁹ *ScG* II, c. 35, n. 3 (ed. BUSA 2, 33/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 122/123): „Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem non ab aeterno, sed tunc cum ab aeterno disposuit.“ Vgl. *STh* I, q.46, a.1, ad 10 (ed. BUSA 2, 255/2).

¹⁴⁹⁰ *ScG* II, c. 32, n. 5 (ed. BUSA 2, 32/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 108/109): „Posita causa sufficienti, necesse est effectum poni.“ Vgl. *STh* I, q.46, a.1, arg. 9 (ed. BUSA 2, 254/3).

¹⁴⁹¹ Vgl. *ScG* II, c. 32, n. 5 (ed. BUSA 2, 32/3); *STh* I, q.46, a.1, arg. 9 (ed. BUSA 2, 254/3).

¹⁴⁹² *ScG* II, c. 35, n. 4 (ed. BUSA 2, 33/3 [Zit. OE]): „Posita enim causa sufficienti, ponitur eius effectus, non autem effectus extraneus a causa“.

¹⁴⁹³ *Ibd.*, (ed. BUSA 2, 33/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 122/123): „Voluntas autem ... sicut vult hoc esse tale, ita vult hoc esse tunc.“

seines Seins, sondern nach der Art seiner Absicht.¹⁴⁹⁴ Dementsprechend ist nach Thomas' Kommentar zum *Liber de causis* in Gott, dessen Sein außerhalb der Zeit ist und dessen Erkennen ewig ist, das ewige Erkennen und Hervorbringen einer neuen Wirkung kein Widerspruch.¹⁴⁹⁵ Ein Anzeichen dafür ist, dass etwa ein Mensch bei unverändertem Willen seine Arbeit in die Zukunft aufschieben kann, so dass er sie zu einer vorherbestimmten Zeit ausführt.¹⁴⁹⁶

Averroes betont demgegenüber die Disanalogie zwischen dem zeitlichen und dem ewigen Willen. Gottes Wille ist, anders als beispielsweise der eines Menschen, ewig in Existenz.¹⁴⁹⁷ Sofern Gott, das Agens, sich dazu entschließt, die Welt ins Sein zu bringen, kann die Wirkung wohl bis nach dem Willen des Agens verzögert werden, nicht aber bis nach dem Handeln des Agens. Ebenso wenig kann sie verzögert werden bis nach dem Entschluss zum Handeln im wollenden Agens.¹⁴⁹⁸ Dagegen muss nach Thomas die Existenz eines ewigen göttlichen Willens nicht zur Annahme einer Aufschiebung der Wirkung des göttlichen Willens führen (vgl. dazu die Widerlegung des folgenden Arguments).

IV. Dieses Argument weist darauf hin, dass dem von Ewigkeit her bestehenden Willen kein Mangel anhaftet und kein Hindernis entgegensteht.¹⁴⁹⁹ Gott hat „bei jedem, von dem er jetzt will, dass es sei, von Ewigkeit her gewollt ..., dass es sei; denn bei ihm kann keine neue Bewegung des Willens hinzukommen.“¹⁵⁰⁰ Dieses Argument wird auch von Averroes behandelt – im *großen Kommentar zur Physik*,¹⁵⁰¹ und in der *Destructio destructionum*.¹⁵⁰²

Thomas widerlegt es mit folgendem Gedankengang: Weil das Geschöpf zu dem von

¹⁴⁹⁴ Vgl. *ibd.* (ed. BUSA 2, 33/3).

¹⁴⁹⁵ Vgl. Vincent A. GUAGLIARDO, *Introduction*. In: ST. THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Book of Causes*, XXIX; *In De caus.*, lect. 11 (ed. BUSA 4, 513/3f).

¹⁴⁹⁶ *In De caus.*, lect. 11 (ed. BUSA 4, 514/1 [Zit. OE]): „potest enim homo, voluntate immobili permanente, opus suum in futurum differre, ut faciat illud determinato tempore.“

¹⁴⁹⁷ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 16; und oben Kap. B.VII.2.a.β.

¹⁴⁹⁸ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 8 rb, 72; *TT* 7; *The Incoherence of the Incoherence*, 3; *Die Widerlegung des Gazali*, 5; und oben Kap. B.VII.2.a.β.

¹⁴⁹⁹ Vgl. ANTWEILER, *Die Anfanglosigkeit der Welt*, 30.

¹⁵⁰⁰ *ScG* II, c. 32, n. 6 (ed. BUSA 2, 32/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 110/111): „quod quicquid Deus nunc vult quod sit, ab aeterno voluit quod sit: non enim novus motus voluntatis ei advenire potest.“

¹⁵⁰¹ Vgl. *Com. magn. in Physic.* VIII, fols. 344, 346 c - 348 i, 349 aff.

¹⁵⁰² Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 9 ra, 76; *TT* 13; *The Incoherence of the Incoherence*, 7; *Die Widerlegung des Gazali*, 14. - S. zu diesem Argument auch: *In II Sent.*, d.1, q.1, a.5, arg. 14 (ed. BUSA 1, 125/3); *STh* I, q.46, a.1, arg. 6 (ed. BUSA 2, 254/3).

Gott von Ewigkeit her verfügbaren Zeitpunkt zu sein begann, wird die Wirkung des göttlichen Willens, die im Sein des Geschöpfes zu einer bestimmten Zeit besteht, nicht aufgeschoben. „Denn unter den Willen Gottes fällt nicht allein, dass seine Wirkung (überhaupt) ist, sondern auch, dass sie zu einer bestimmten Zeit ist.“¹⁵⁰³

V. Außerhalb der Gesamtheit aller Geschöpfe gibt es nach diesem Argument nur die Ewigkeit Gottes.¹⁵⁰⁴ In ihr und im Nichts, aus dem alles geschaffen ist,¹⁵⁰⁵ können keine Augenblicke unterschieden werden.¹⁵⁰⁶ Der göttliche Wille beabsichtigt darum die ganze Ewigkeit hindurch gleichermaßen, die Schöpfung hervorzubringen.¹⁵⁰⁷ Hier wird das bereits im *Sentenzenkommentar* vorkommende *ratio Avicennae* („Argument Avicennas“) verwendet. Nach diesem lässt es die Ewigkeit Gottes „nicht zu, dass er ‚war‘, bevor eine Schöpfung gewesen ist, weil es dann vor ihr eine Zeit gab – was unmöglich ist. Gott kann deshalb nur seinem Wesen, das heißt seiner Natur nach, nicht aber der Zeit nach der Schöpfung vorgehen.“¹⁵⁰⁸

Thomas widerlegt dieses Argument, wie die beiden vorherigen, mit der Äußerung, dass Gott durch seinen freien Willen zugleich mit der Schöpfung auch die Zeit hervorbringen kann. Gottes Wille kann somit zureichende Schöpfungsursache sein – ohne dass die Schöpfung ewig ist.¹⁵⁰⁹

¹⁵⁰³ *ScG II*, c. 35, n. 5 (ed. BUSA 2, 33/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 124/125): „Nam sub voluntate divina cadit non solum quod eius effectus sit, sed quod tunc sit.“ Vgl. *STh I*, q.46, a.1, ad 6 (ed. BUSA 2, 255/1f).

¹⁵⁰⁴ Vgl. *ScG II*, c. 32, n. 7 (ed. BUSA 2, 32/3).

¹⁵⁰⁵ Vgl. oben Kap. C.IV.2.a.

¹⁵⁰⁶ Vgl. *ScG II*, c. 32, n. 7 (ed. BUSA 2, 32/3).

¹⁵⁰⁷ Vgl. ANTWEILER, *Die Anfanglosigkeit der Welt*, 30; *ScG II*, c. 32, n. 7 (ed. BUSA 2, 32/3).

¹⁵⁰⁸ HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 232, unter Verweis auf (232¹⁰¹): AVICENNA, *Met. IX*, 1, fol. 102 ra, ed. VAN RIET, 443. - Dieses Argument findet sich ebenfalls in: *In II Sent.*, d.1, q.1, a.5, arg. 7 (ed. BUSA 1, 125/2 [Zit. OE]): „Praeterea, creator mundi aut praecedat mundum tantum natura, aut etiam duratione. Si natura tantum, sicut causa effectum; ergo quandocumque fuit creator, fuit creatura; et ita mundus ab aeterno. Si autem duratione; prius autem et posterius in duratione causat rationem temporis: ergo ante totum mundum fuit tempus: et hoc est impossibile; quia tempus est accidens motus, nec est sine motu. Ergo impossibile est mundum non semper fuisse. Et haec est ratio Avicennae in sua Metaph.“ (S. dazu auch: HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 232f¹⁰²; Georges C. ANAWATI, *Saint Thomas d’Aquin et la Métaphysique d’Avicenne*. In: PONTIFICAL INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES [ed.], *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, vol. I, Toronto 1974, 462).

¹⁵⁰⁹ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 233; *ScG II*, c. 35, n. 6 (ed. BUSA 2, 33/3). - In der Forschung wird darüber diskutiert, worauf die Widerlegung dieses Beweises zurückgeht. BEHLER (*Die Ewigkeit der Welt*, 135) führt sie auf al-Ghazzalis *Tahafut al-falasifah* und Johannes Philoponus’ *De aeternitate mundi contra Proclus* zurück. (S. dazu auch: DAVIDSON, *Proofs for Eternity*, 69-73). Hingegen weist HOPING (*Weisheit als Wissen*

VI./VII. Gottes Gutheit ist das Ziel der vom göttlichen Willen ausgehenden Geschöpfe.¹⁵¹⁰ Weil Gottes Gutheit sich in sich und im Vergleich zum göttlichen Willen in der ganzen Ewigkeit auf dieselbe Art verhält, werden die Geschöpfe in der ganzen Ewigkeit auf dieselbe Art vom göttlichen Willen ins Sein gebracht.¹⁵¹¹ Nach dem folgenden, siebten Argument teilt sich die unendliche göttliche Güte ins Unendliche mit.¹⁵¹²

Bei beiden Argumenten wird nach Thomas übersehen, dass das Ziel des göttlichen Willens die sich gleich bleibende Güte Gottes ist

„und die Erschaffung der Welt nur insofern und von da ab [ist, M.S.], als Gott sie an seiner Güte teilhaben lässt... . Deswegen ist auch der siebente Grund ... nicht tragbar, weil nicht aus dem ewigen Dasein der Welt, sondern gerade aus ihrem nicht-ewigen Dasein die überlegene Güte Gottes hervorleuchtet“.¹⁵¹³

Thomas unterscheidet sich hier von Averroes, der behauptet, dass die erste Ursache nicht die beste Handlung weglassen kann und dafür eine niedrigere leistet und dass es die größte Unvollkommenheit ist, wenn man die Handlung des Ewigen als begrenzt u n d ewig ansieht.¹⁵¹⁴ Für Thomas ist es andersherum: Gerade dadurch, dass Gott ewig u n d im nicht-ewigen Dasein tätig ist, zeigt er seine Güte, die allem anderen überlegen ist: „Das Hinausgehen des Gutseins Gottes über die Schöpfung aber wird am meisten dadurch zum Ausdruck gebracht, dass die Geschöpfe nicht immer gewesen sind. Dadurch tritt nämlich auch ausdrücklich in Erscheinung, dass

des Ursprungs, 233¹⁰⁵) darauf hin, dass Thomas die beiden genannten Schriften nicht bekannt gewesen sind. Da sich das Argument jedoch bereits in Augustinus' *De civitate Dei*, XI 5-6 (vgl. PL 41, 320ff) findet, kommt dieses nach Hoving als Quelle in Frage.

¹⁵¹⁰ Vgl. *ScG* I, cc. 74-76 (ed. BUSA 2, 19/2ff); *STh* I, q.47, a.1, arg.3 (ed. BUSA 2, 256/1); *STh* I, q.44, a.4, c (ed. BUSA 2, 252/2); und oben Kap. C.IV.1.e.

¹⁵¹¹ *ScG* II, c. 32, n. 8 (ed. BUSA 2, 33/1 [Zit. OE]): „Cum igitur bonitas divina in tota aeternitate eodem modo se habeat in se et in comparatione ad divinam voluntatem videtur quod eodem modo creaturae in esse producantur a divina voluntate in tota aeternitate“.

¹⁵¹² Vgl. *ibd.*, n. 9 (ed. BUSA 2, 33/1).

¹⁵¹³ ANTWEILER, *Die Anfanglosigkeit der Welt*, 31. - S. dazu auch: *ScG* II, c. 35, nn. 7-8 (ed. BUSA 2, 33/3f).

¹⁵¹⁴ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 15 vb, 121; *TT* 96; *The Incoherence of the Incoherence*, 56; *Die Widerlegung des Gazali*, 101. - Jedoch relativiert Averroes seine Aussage etwas später wieder, indem er jene angreift, die Gott insofern eine freie Wahl seines Wirkens absprechen, als er n u r ein zeitliches Wirken hervorbringt. (Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 15 vb, 122; *TT* 97; *The Incoherence of the Incoherence*, 56; *Die Widerlegung des Gazali*, 102). Dieser Vorwurf kann Thomas allerdings nicht betreffen, weil

alles außer ihm ihn zum Urheber seines Seins hat.”¹⁵¹⁵

β. Von den geschaffenen Dingen aus

Die von den geschaffenen Dingen ausgehenden Weltewigkeitsargumente setzen die Darlegungen der *Physik* des Aristoteles über Zeit und Bewegung voraus und gehen auf dessen Beweis zur „Ewigkeit von Zeit und Bewegung zurück.“¹⁵¹⁶ Die Argumente des Aristoteles beruhen auf der Beobachtung der natürlichen Dinge, die betrachtet werden können, ohne als erschaffene Dinge erkannt zu sein. Darum sind in dieser von Thomas erwähnten Reihe eher die Argumente des Aristoteles zu finden, als in der Reihe der Argumente, die von Gott ausgehen. Im *Sentenzenkommentar* spricht Thomas fünf von jenen Argumenten, die auch in der *ScG* vorkommen, Aristoteles zu und, mit ihm, zum Teil Averroes.¹⁵¹⁷

Zu den Argumenten der *ScG* und ihrer Widerlegung im Einzelnen:

I. Es gibt nach diesem Argument einiges, das keine Möglichkeit zum Nichtsein hat und das dementsprechend immer ist. Dazu gehören die geistigen Substanzen¹⁵¹⁸

Gott bei ihm keine derartige Einschränkung hat. - Vgl. zu Averroes' Ansicht auch oben Kap. B.VII.2.b.

¹⁵¹⁵ *ScG* II, c. 35, n. 8 (ed. BUSA 2, 34/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 128/129): „Excessus autem divinae bonitatis supra creaturam per hoc maxime exprimitur quod creaturae non semper fuerunt. Ex hoc enim apparet expresse quod omnia alia praeter ipsum eum habent sui esse auctorem”. - S. dazu auch: *ScG* II, c. 15 (ed. BUSA 2, 27/1f).

¹⁵¹⁶ HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 234, unter Verweis auf (234¹⁰⁷): *Physik* IV, 217b29-224a17; VIII, 250b11-253a21.

¹⁵¹⁷ Argumente I u. II in *ScG* II, c. 33, nn. 2-3 (ed. BUSA 2, 33/1) laufen parallel zu *In II Sent.*, d.1, q.1, a.5, arg. 2/3 (ed. BUSA 1, 125/1f), wo auf Aristoteles' *De caelo et mundo* verwiesen wird (arg. 2: vgl. I, 270a12-22; arg. 3: vgl. I, 281b18-282a4).

Argument III in *ScG* II, c. 33, n. 4 (ed. BUSA 2, 33/1) läuft parallel zu *In II Sent.*, d.1, q.1, a.5, arg. 8/9 (ed. BUSA 1, 125/2), wo auf Aristoteles' *Physik* (vgl. VIII, 251b5-10) verwiesen wird und den Kommentar des Averroes. – S. dazu auch: AVERROES, *Com. magn. in Physic.* VIII, fols. 344 m - 346 a.

Argument V in *ScG* II, c. 33, n. 6 (ed. BUSA 2, 33/1) läuft parallel zu *In II Sent.*, d.1, q.1, a.5, arg. 5 (ed. BUSA 1, 125/2), wo auf Aristoteles' *Physik* (vgl. VIII, 251b10-28) verwiesen wird und kurz darauf auch auf Averroes. (Vgl. *In II Sent.*, d.1, q.1, a.5, arg. 6 [ed. BUSA 1, 125/2 {Zit. OE}]: „Et haec est ratio Commentatoris ibidem”. - S. dazu auch: AVERROES, *Com. magn. in Physic.* VIII, fols. 346 c – 347 d. - Dieses Argument spielt auch in Averroes' Auseinandersetzung mit al-Ghazzali eine große Rolle. [Vgl. dazu oben Kap. B.VII.2.b.α]).

Argument VI in *ScG* II, c. 33, n. 7 (ed. BUSA 2, 33/1f) läuft parallel zu *In II Sent.*, d.1, q.1, a.5, arg. 5 (ed. BUSA 1, 125/2).

Vgl. zu den Angaben dieser Anmerkung: KREZMANN, *The Metaphysics of Creation*, 167⁴⁷.

¹⁵¹⁸ Vgl. *ScG* II, c. 50 (ed. BUSA 2, 38/3f); *STh* I, q.46, a.1, arg. 2 (ed. BUSA 2, 254/3).

oder die Himmelskörper, deren Bewegung keinen Gegensatz kennt. „Bei einigen Geschöpfen ist es also unmöglich, dass sie nicht sind. Also ist es notwendig, dass sie immer sind.“¹⁵¹⁹

Diese Schlussfolgerung basiert nach Thomas' Widerlegung auf einem Missverständnis der Natur der absoluten Notwendigkeit in den erschaffenen Dingen.¹⁵²⁰ Die Notwendigkeit zu sein, die in den Geschöpfen ist, ist eine Notwendigkeit der Ordnung.¹⁵²¹ Diese macht jedoch nicht zwingend, dass das, in dem solch eine Notwendigkeit ist, immer gewesen ist.¹⁵²² Die Substanz des Himmels hat wohl dadurch, dass sie keine Potenz zum Nichtsein hat, die Notwendigkeit zum Sein. Diese Notwendigkeit ist aber erst als Folge einer Substanz zu sehen.

„Daher führt eine derartige Notwendigkeit die Unmöglichkeit, nicht zu sein, erst dann herbei, wenn seine Substanz bereits ins Sein gesetzt ist. Sie macht es aber, sofern man die Hervorbringung einer Substanz selbst ins Auge fasst, nicht unmöglich, dass der Himmel nicht sei.“¹⁵²³

II. Zu den Geschöpfen, denen die Kraft innewohnt, immer zu sein, gehören die geistigen Substanzen und die Himmelskörper.¹⁵²⁴ Sie sind unzerstörbar, weil sie keinen Gegensatz kennen.¹⁵²⁵

Auch die in diesem Argument angenommene Kraft, immer zu sein, setzt nach Thomas die Hervorbringung der Substanz voraus. Darum kann diese Kraft zum Immersein kein hinreichender Beweis bei der Hervorbringung der Substanz des Himmels sein.¹⁵²⁶

III. Dieses Argument gilt als Wiedergabe des vielleicht stärksten und bekanntesten Beweises des Aristoteles für die Anfanglosigkeit der Welt.¹⁵²⁷ Averroes behandelt es

¹⁵¹⁹ *ScG II*, c. 33, n. 2 (ed. BUSA 2, 33/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 114/115): „Quasdam igitur creaturas impossibile est non esse. Ergo eas necesse est semper esse.“

¹⁵²⁰ Vgl. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation*, 169.

¹⁵²¹ Vgl. *ScG II*, c. 30 (ed. BUSA 2, 31/2-32/2).

¹⁵²² Vgl. *ScG II*, c. 31 (ed. BUSA 2, 32/2).

¹⁵²³ *ScG II*, c. 36, n. 2 (ed. BUSA 2, 34/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 128/129): „substantia eius iam in esse instituta, talis necessitas impossibilitatem non essendi inducit: non autem facit esse impossibile caelum non esse, in consideratione qua agitur de productione substantiae ipsius.“

¹⁵²⁴ Vgl. *STh I*, q.46, a.1, arg. 2 (ed. BUSA 2, 254/3).

¹⁵²⁵ Vgl. *ScG II*, c. 33, n. 3 (ed. BUSA 2, 33/1).

¹⁵²⁶ Vgl. *ScG II*, c. 36, n. 3 (ed. BUSA 2, 34/1).

¹⁵²⁷ Vgl. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation*, 169. - Zur Auffassung des Aristoteles s.: *Physik VIII*, 251b5-10.

ebenfalls ausführlich.¹⁵²⁸ Es geht von folgendem Grundsatz aus: Wann immer etwas anfängt, sich zu ändern, muss das Bewegte oder das Bewegende oder beides sich anders als vor der Änderung verhalten. Bewegt ein Bewegendes tatsächlich, so steht es in einem Verhältnis oder einer Beziehung zum Bewegten. Allerdings fängt eine neue Beziehung nicht ohne Veränderung von mindestens einem der beiden an. Bewegt ist dabei, was sich nun anders verhält als zuvor. Folglich muss vor einer neu beginnenden Bewegung im Bewegten oder im Bewegenden eine andere Bewegung angenommen werden. Daraus wiederum folgt, dass jede Bewegung entweder ewig sein oder ihr eine andere Bewegung vorausgehen muss. „Bewegung hat es also auf jeden Fall immer gegeben. Wenn es aber immer Bewegung gegeben hat, dann auch notwendigerweise Bewegbares. Das aber musste dann Geschaffenes sein, da Gott unbeweglich ist.“¹⁵²⁹

Dieses Argument, das auch in *STh* I, q.46 behandelt wird, richtet Aristoteles nach Thomas gegen jene, die wohl die bewegbaren Dinge als ewig betrachten, jedoch nicht die Bewegung.¹⁵³⁰ Hingegen ist anzunehmen, dass seit dem Beginn der bewegbaren Dinge stets Bewegung war.¹⁵³¹ Weil aber Gott etwas neu wirken kann, kann er es auch neu bewegen.¹⁵³² „God can will to have the world as a new effect and to have it exactly then when ... He wills it to begin existing.“¹⁵³³ Thomas spricht sich gegen die von Averroes angenommene *mutatio* bzw. *generatio* aus, die notwendigerweise ewig sein muss, weil es in der Zeugung und Bewegung keine früheste geben kann.¹⁵³⁴ Thomas schreibt, dass sich wohl der erste Beweger immer in der gleichen Weise verhielt, nicht aber das erste Bewegbare. Dieses hat nämlich

¹⁵²⁸ Vgl. *Com. magn. in Physic.* VIII, fols. 344 m - 346 a.

¹⁵²⁹ ZIMMERMANN, *Thomas lesen*, 78. - S. dazu auch: *ScG* II, c. 33, n. 4 (ed. BUSA 2, 33/1); *ScG* I, c. 13 (ed. BUSA 2, 3/2-4/3).

¹⁵³⁰ Allerdings stellt sich die Frage, ob er den „Philosophen“ mit dieser Annahme nicht „zu günstig“ auslegt (AMSCHL, *Kommentar zur DThA*, Bd. 4, 534).

¹⁵³¹ *STh* I, q.46, a.1, ad 5 (ed. BUSA 2, 255/1 [Zit. OE]): „Unde patet quod haec ratio, quam ponit Aristoteles in VIII Physic., procedit contra eos qui ponebant mobilia aeterna, sed motum non aeternum; ut patet ex opinionibus Anaxagorae et Empedoclis. Nos autem ponimus, ex quo mobilia incoeperunt, semper fuisse motum.“

¹⁵³² Vgl. *ScG* II, c. 36, n. 4 (ed. BUSA 2, 34/1).

¹⁵³³ Francis J. KOVACH, *The Question of the Eternity of the World in St. Bonaventure and St. Thomas – A Critical Analysis*. In: R. W. SHAHAN/F. J. KOVACH (edd.), *Bonaventure and Thomas. Enduring Philosophers*, Oklahoma 1976, 164. - S. dazu auch: *Comp. theol.* I, c. 99 (ed. BUSA 3, 610/2f); *ScG* II, c. 35, nn. 3, 4, 6 (ed. BUSA 2, 33/3); und *De pot.*, q.3, a.17, ad 9 (ed. BUSA 3, 214/2f [Zit. OE]): „Ad nonum dicendum, quod Deus aeternam voluntatem habuit de mundi factione; non tamen ut mundus semper fieret, sed ut tunc fieret quando fecit.“

¹⁵³⁴ *Com. magn. in Physic.* VIII, fol. 343 c - d: „Et impossibile est ut sit primus secundum tempus, aut secundum naturam, nec motus, cuius finis est generatio, est possibile ut sit primus.“

zu sein begonnen, weil es vorher nicht war. Das wiederum geschah nicht durch *mutatio*, sondern durch Erschaffung, die keine *mutatio* ist.¹⁵³⁵

IV. Jedes Agens, das ein sich Ähnliches erzeugt, zielt auf die Bewahrung eines fortwährenden Seins in der Art ab, wenn das Sein nicht fortwährend im Individuum bewahrt werden kann. Da ein Streben der Natur unmöglich ins Leere gehen kann, müssen die Arten der erzeugten Dinge fortwährend sein.¹⁵³⁶ Hier können Parallelen zur Auffassung des Averroes gesehen werden. Nach ihm schafft die Natur nichts sinnlos, sie bringt „alle Einzelwesen mit Gleichmut und Desinteresse, nach ewigen Typen, Arten und Gattungen“ hervor.¹⁵³⁷

Das nach diesem Argument vorgenommene Abzielen der Naturagenzien auf das Fortwähren der Arten setzt, so Thomas, bereits hervorgebrachte Naturursachen voraus. Darum kann es nur auf Naturdinge angewandt werden, die bereits ins Sein gebracht sind – „nicht aber, wenn es sich um die Hervorbringung der Dinge handelt.“¹⁵³⁸

V. „Da die Zeit ‚Zahl der Bewegung‘¹⁵³⁹ ist,“ muss, „wenn die Zeit immerwährend ist, ... auch die Bewegung immerwährend sein.“¹⁵⁴⁰ Die Zeit besteht nur aus dem „Jetzt“ und jedes „Jetzt“ ist Endpunkt des Vergangenen und Beginn des Zukünftigen. Deshalb müssen Zeit und Bewegtes (=das Maß der Zeit) immer existiert haben¹⁵⁴¹ und es kann keinen ersten Augenblick gegeben haben und keinen Beginn der Welt.¹⁵⁴²

¹⁵³⁵ *STh* I, q.46, a.1, ad 5 (ed. BUSA 2, 255/1 [Zit. OE]): „Sed hoc non fuit per mutationem, sed per creationem, quae non est mutatio“. - S. dazu auch oben Kap. C.IV.2.a.

¹⁵³⁶ Vgl. *ScG* II, c. 33, n. 5 (ed. BUSA 2, 33/1).

¹⁵³⁷ BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 200. - S. dazu auch oben Kap. B.IV.4.

¹⁵³⁸ *ScG* II, c. 36, n. 5 (ed. BUSA 2, 34/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 130/131): „non autem cum de rerum productione agitur.“

¹⁵³⁹ Vgl. ARISTOTELES, *Physik* IV, 221b11.

¹⁵⁴⁰ *ScG* II, c. 33, n. 6 (ed. BUSA 2, 33/1[Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 116/117): „Si tempus est perpetuum, oportet motum esse perpetuum: cum sit numerus motus“. - S. dazu auch: AVERROES, *Com. magn. in Physic.* VIII, fol. 346 i.

¹⁵⁴¹ Vgl. ANTWEILER, *Die Anfanglosigkeit der Welt*, 30; *ScG* II, c. 33, n. 6 (ed. BUSA 2, 33/1); *STh* I, q.46, a.1, arg. 7 (ed. BUSA 2, 254/3).

¹⁵⁴² Vgl. ZIMMERMANN, *Thomas lesen*, 78. - Averroes schreibt, dass der Augenblick das Gegenwärtige ist und dass dieses notwendigerweise die Mitte zwischen Vergangenheit und Zukunft ist. Sich eine Gegenwart vorzustellen, vor der es keine Vergangenheit gegeben hat, ist nach Averroes falsch. (*Destructio destructionum*, fol. 14 rb, 110: „Instans ... est praesens; et praesens est medium necessario inter praeteritum, et futurum. Et imaginari instans praesens, ante quod non sit praeteritum, est falsum.“ [Vgl. *TT* 77; *The Incoherence of the Incoherence*,

Durch dieses von der Zeit abgeleitete Argument wird nach Thomas die Ewigkeit der Bewegung mehr vorausgesetzt als nachgewiesen. Ist nämlich nach der Lehre des Aristoteles¹⁵⁴³ Zeit als Bestimmung der Bewegung zu sehen und folgt sie entsprechend der Bewegung ihrem stetigen Zusammenhang und ihrem Früher und Später,¹⁵⁴⁴ so ist „jeder angenommene Zeitpunkt ein Mittleres zwischen dem Früher und Später in der Bewegung.“¹⁵⁴⁵ Jedoch muss nach Thomas' metaphysischem Gottes- und Schöpfungsbegriff nicht von der Ewigkeit von Bewegung ausgegangen werden. Gott bleibt nämlich in seiner schöpferischen Tätigkeit, durch welche er alles Seiende hervorbringt, das sich von ihm unterscheidet, unverändert.¹⁵⁴⁶ Darum kann gesagt werden, dass im ersten Augenblick der Zeit der Beginn des Zukünftigen ist und nicht das Ende einer Vergangenheit.¹⁵⁴⁷

VI. Jeder Sachverhalt muss nach diesem Argument entweder bejaht oder verneint werden. Wenn ein Sachverhalt verneint wird und aus dieser Verneinung seine Setzung erfolgt, so muss jener Sachverhalt immer sein. Der Satz „Es gibt Zeit“ drückt solch einen Sachverhalt aus. Nimmt man nämlich an, dass die Zeit nicht immer ist oder gewesen ist, so kann das doch nur ihr Nichtsein bedeuten.¹⁵⁴⁸ „Ein Früher und Später im Hinblick auf Dauer aber kann es nur geben, wenn es Zeit gibt, denn ‚die Zeit ist die Zahl des Früher und Später‘¹⁵⁴⁹. Und so müsste schon Zeit gewesen sein, bevor sie anfing, und noch sein, nachdem sie aufgehört hat. Die Zeit muss also ewig sein.“¹⁵⁵⁰

Wir finden es, wie Norman Kretzmann zu diesem Argument schreibt, passend und vielleicht auch unerlässlich, bei Auseinandersetzungen über die Grenzen von Raum

44; *Die Widerlegung des Gazali*, 87]).

¹⁵⁴³ Vgl. *Physik IV*, 219a9-12.

¹⁵⁴⁴ Vgl. *ScG II*, c. 36, n. 6 (ed. BUSA 2, 34/1); *STh I*, q.46, a.1, ad 7 (ed. BUSA 2, 255/2).

¹⁵⁴⁵ *ScG II*, c. 36, n. 6 (ed. BUSA 2, 34/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 130/131): „omne signum in tempore acceptum sit medium inter prius et posterius in motu“.

¹⁵⁴⁶ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 235; *ScG II*, c. 36, n. 6 (ed. BUSA 2, 34/1).

¹⁵⁴⁷ Vgl. *ScG II*, c. 36, n. 6 (ed. BUSA 2, 34/1).

¹⁵⁴⁸ Vgl. ZIMMERMANN, *Thomas lesen*, 79.

¹⁵⁴⁹ Vgl. ARISTOTELES, *Physik IV*, 220a24.

¹⁵⁵⁰ *ScG II*, c. 33, n. 7 (ed. BUSA 2, 33/1f [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 116/117): „Prius autem et posterius non potest esse secundum durationem nisi tempus sit: nam numerus prioris et posterioris tempus est. Et sic oportebit tempus fuisse antequam inciperet, et futurum esse postquam desinet. Oportet igitur tempus esse aeternum.“ - S. zu diesem Argument auch: *In II Sent.*, d.1, q.1, a.5, arg. 5 (ed. BUSA 1, 125/2); *STh I*, q.46, a.1, arg. 7 (ed. BUSA 2, 254/3).

und Zeit räumliche und zeitliche Ausdrücke aus dem Alltäglichen zu benutzen.¹⁵⁵¹
Das ist auch bei vorliegendem Argument der Fall. Gerade darum aber erweist es sich nach Thomas als problematisch:

„Denn das Früher, von dem wir reden, (wenn wir sagen), ‚bevor die Zeit war‘, setzt nicht irgendeinen Teil der Zeit in der Wirklichkeit an, sondern allein in der Vorstellung. Wenn wir nämlich sagen, die Zeit habe Sein nach dem Nichtsein, verstehen wir darunter, dass nicht irgendein Teil der Zeit vor diesem bestimmten Jetzt (d. h. dem ersten Jetzt) gewesen ist, so wie wir, wenn wir sagen, über dem Himmel sei nichts, nicht darunter verstehen, dass ein Ort außerhalb des Himmels sei, der im Hinblick auf den Himmel als darüberliegend bezeichnet werden könnte, sondern, dass es keinen höheren Ort als ihn gibt. In beiden Fällen aber kann die Vorstellung dem existierenden Dinge noch ein Maß hinzufügen. Wie man nun auf Grund dessen nicht erklären kann, es gebe eine unendliche Ausdehnung des Körperlichen, wie Aristoteles im 3. Buch der *Physik*¹⁵⁵² sagt, so auch nicht, die Zeit sei ewig.“¹⁵⁵³

VII. Viele Sätze, die verneint werden, müssen nach diesem Argument gesetzt werden. So setzt etwa jemand, der verneint, dass Wahrheit ist, Wahrheit. Muss nun das, aus dessen Beseitigung seine Setzung folgt, immer sein, wie im VI. Argument nachgewiesen wurde, so folgt daraus, dass die genannten Sätze und die aus ihnen folgenden immerwährende sind. Weil diese nicht von Gott sind, muss es irgend etwas außer Gott geben, das ewig ist.¹⁵⁵⁴

Dagegen kann nach Thomas gesagt werden, dass aus der logischen Hinordnung des Prädikats zum Subjekt nicht notwendig das immerwährende Dasein des Subjekts folgt.¹⁵⁵⁵

γ. Von der Entstehung aus

Thomas erwähnt vier Argumente zur Anfanglosigkeit der Welt, die vom Entstehen der Dinge ausgehen, und widerlegt sie:

¹⁵⁵¹ Vgl. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation*, 171.

¹⁵⁵² Vgl. *Physik* III, 206b24f.

¹⁵⁵³ *ScG* II, c. 36, n. 7 (ed. BUSA 2, 34/1f [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 130/131-132/133): „Nam prius quod dicimus antequam tempus esset, non ponit aliquam temporis partem in re, sed solum in imaginatione. Cum enim dicimus quod tempus habet esse post non esse, intelligimus quod non fuit aliqua pars temporis ante hoc nunc signatum: sicut, cum dicimus quod supra caelum nihil est, non intelligimus quod aliquis locus sit extra caelum qui possit dici supra respectu caeli, sed quod non est locus eo superior. Utrobique autem imaginatio potest mensuram aliquam rei existenti apponere: ratione cuius, sicut non est ponenda quantitas corporis infinita, ut dicitur in III *Phys.*, ita nec tempus aeternum.“

¹⁵⁵⁴ Vgl. *ScG* II, c. 33, n. 8 (ed. BUSA 2, 33/2).

¹⁵⁵⁵ Vgl. ANTWEILER, *Die Anfanglosigkeit der Welt*, 32; *ScG* II, c. 36, n. 8 (ed. BUSA 2, 34/2).

I. Aristoteles schreibt in seiner *Physik*, Anaxagoras scheine dadurch zur Unendlichkeitsvermutung gekommen zu sein, dass er die These der Naturdenker für richtig hielt, nach der nichts aus dem Nichtseienden entstehen könne. Alle, die über die Natur geschrieben haben, seien darin einer Meinung.¹⁵⁵⁶ Dieser Grundsatz, der sich nach Averroes' Kommentar zum 8. Buch der *Physik* auch aus der Bewegungsdefinition heraus ergibt,¹⁵⁵⁷ steht am Anfang des ersten Argumentes. Dieses setzt, wie die folgenden drei Argumente, einen von der sinnlichen Wahrnehmung abhängigen Begriff des Entstehens voraus.¹⁵⁵⁸ Danach kann etwas nur aus etwas bereits Daseiendem entstehen. Ist dieses auch entstanden, so muss es ebenfalls aus einem anderen entstanden sein, das bereits da war. Allerdings kann dieser Prozess nicht endlos weitergehen. Ein Entstehen wäre dann nämlich unmöglich, weil niemals eine unendliche Reihe von Entstandenem und je bereits Vorliegendem durchlaufen werden kann. Darum muss ein Prinzip da sein, das selbst unentstanden ist. Dieses Prinzip unterscheidet sich von Gott, es ist immerwährend und das erste und letzte „Woraus“ der Dinge: die erste Materie.¹⁵⁵⁹

Auch Averroes nimmt die unentstandene, ewige erste Materie an. Die materiellen Ursachen führen zu dieser Materie.¹⁵⁶⁰ Materie wird jedoch nicht, insofern sie Materie ist, denn sie würde für diesen Prozess eine weitere Materie benötigen, was schließlich zu einem infiniten Regress führen müsste. Materie wird nur insofern, als sie mit einer Form verbunden wird.¹⁵⁶¹ Alle Formen sind potentiell in der ersten Materie gegenwärtig und das Agens, das ein Objekt zur Existenz bringt, besorgt die Verbindung von Materie und Form.¹⁵⁶² Nach Averroes' *großem Kommentar zur*

¹⁵⁵⁶ Vgl. *Physik* I, 187a26-29.34f.

¹⁵⁵⁷ Vgl. *Com. magn. in Physic.* VIII, fol. 341 c; und oben Kap. B.III.

¹⁵⁵⁸ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 235; *ScG* II, c. 34, nn. 2-5 (ed. BUSA 2, 33/2).

¹⁵⁵⁹ Vgl. ZIMMERMANN, *Thomas lesen*, 80f; *ScG* II, c. 34, n. 2 (ed. BUSA 2, 33/2); *STh* I, q.46, a.1 arg. 1 (ed. BUSA 2, 254/3); und *In II Sent.*, d.1, q.1, a.5, arg. 1, wo vorliegendes Argument als „ratio Aristotelis in 1 *Physic.*“ (ed. BUSA 1, 125/1 [Zit. OE]) bezeichnet wird. – S. dazu auch: ARISTOTELES, *Physik* I, 192a25-35.

¹⁵⁶⁰ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 31 rb, 230; *TT* 267; *The Incoherence of the Incoherence*, 158.

¹⁵⁶¹ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 16 rb, 125; *TT* 101; *The Incoherence of the Incoherence*, 60; *Die Widerlegung des Gazali*, 105; und oben Kap. B.VII.2.d.

¹⁵⁶² Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 i; B 1499; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109.

„Physik“ muss die Zeugung der Formen aus der Materie ewig sein,¹⁵⁶³ weil es im Prozess der Zeugung und der Bewegung keine erste geben kann.¹⁵⁶⁴

Thomas vertritt eine andere Auffassung. Er geht in seiner Argument-Widerlegung auf Stadien der Philosophiegeschichte ein. Weil unsere Erkenntnis von den Sinnen her anfängt, haben die ersten Philosophen die Entstehung der Dinge nur äußerlich betrachtet und darunter deren Veränderung verstanden. Die späteren Philosophen, die die Dinge in Bezug auf die substanzialen Veränderungen (mehr von innen her) betrachteten, kamen bereits zur Entstehung von besonderem Seienden.¹⁵⁶⁵ Sie erkannten, dass es beispielsweise etwas anderes ist, wenn ein Tisch aus Holz geformt wird, als wenn aus einer Materie eine andere wird, wie etwa aus Holz Feuer.¹⁵⁶⁶ Jene aber, die tiefer in den Ursprung der Dinge eindringen,

„betrachteten das Hervorgehen des geschaffenen Seienden im ganzen aus einer einzigen ersten Ursache...¹⁵⁶⁷. In diesem Hervorgehen des Seienden im ganzen von Gott aber ist es nicht möglich, dass irgend etwas aus einem anderen vorher Vorliegenden entstehe; es wäre nämlich sonst nicht das Entstehen des geschaffenen Seienden im ganzen.“¹⁵⁶⁸

Die ersten Naturphilosophen sind nach Thomas allerdings nicht bis zu diesem Entstehen vorgedrungen. Und wenn einige dennoch soweit vordrangen, meinten sie, dass es nicht eigentlich als Entstehung bezeichnet werden dürfte, weil Entstehen Bewegung oder Veränderung bedeutet. Da aber der Ursprung des Seienden von

¹⁵⁶³ Vgl. KENDZIERSKI, *The doctrine of eternal matter and form*, 181; *Com. magn. in Physic.* VIII, fol. 387 c. - S. dazu auch: *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 h; B 1499; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109.

¹⁵⁶⁴ Vgl. *Com. magn. in Physic.* VIII, fol. 343 c - d.

¹⁵⁶⁵ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 235f.

¹⁵⁶⁶ Vgl. ZIMMERMANN, *Thomas lesen*, 82; *ScG II*, c. 37, n. 2 (ed. BUSA 2, 34/2).

¹⁵⁶⁷ Die drei Stufen der Philosophiegeschichte erörtert Thomas nicht nur in *ScG II*, c. 37, n. 2 (ed. BUSA 2, 34/2), sondern auch in *STh I*, q.44, a.2, c (ed. BUSA 2, 251/3) und in *De pot.*, q.3, a.5, c (ed. BUSA 3, 199/1f). HOPING (*Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 236¹²⁶) weist auf Parallelen und Differenzen dieser drei Schriften hin. Bei der erstgenannten Philosophen-Gruppe handelt es sich in allen drei Werken um die vorsokratischen Naturphilosophen. Nach *De pot.*, q.3, a.5, c gehören Empedokles und Anaxagoras zur zweiten Gruppe; dies dürfte auch auf *ScG II*, c. 37 zutreffen, das keine Namen nennt. In *De pot.*, q.3, a.5, c werden Platon, Aristoteles und Avicenna als Philosophen der Schöpfung genannt; vermutlich hat *ScG II*, c. 37 diese auch im Blick. Da Aristoteles und Platon in *STh I*, q.44, a.2, c „nicht mehr als Philosophen der Schöpfung“ gelten, scheint dieser Text, so Hoping, „ein hinsichtlich des metaphysischen Schöpfungsbegriffs geklärters Platon- und Aristotelesverständnis widerzuspiegeln.“ (*Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 236¹²⁶).

¹⁵⁶⁸ *ScG II*, c. 37, n. 2 (ed. BUSA 2, 34/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 134/135): „Profundius autem ad rerum originem ingredientibus, consideraverunt ad ultimum totius entis creati ab una prima causa processionem.... In hac autem processione totius entis a Deo non est possibile fieri aliquid ex aliquo alio praeiacente: non enim esset totius entis creati factio.“

einem ersten Seienden nicht als Umwandlung eines Seienden zu verstehen ist, gehört die Frage danach, woher das Seiende kommt, nicht in den Bereich der Naturphilosophie, sondern in den der Metaphysik, in welcher „das Seiende im ganzen und das, was jenseits der Bewegung ist,“ behandelt wird.¹⁵⁶⁹

Averroes wiederum differenziert zwischen der Forschung in der Metaphysik und in der Physik, wenn es um die Frage nach der Substanz geht,¹⁵⁷⁰ aber er betrachtet die Schöpfung von der Seite der Naturphilosophie aus, insofern sie für ihn ohne Bewegung und Veränderung (*mutatio/generatio*) undenkbar ist.¹⁵⁷¹

II. Was von neuem beginnt zu sein, verhält sich nach diesem Argument früher und jetzt unterschiedlich. Darum muss es durch Bewegung oder Veränderung geschehen.¹⁵⁷² Jedem Tun und durch Tun Entstandenen muss also etwas zuvorliegen, „an dem und aus dem getan wird.“¹⁵⁷³ Dies kann nicht bis ins Unendliche weitergehen, darum muss es einen ersten Träger geben, der immer da ist.¹⁵⁷⁴

Auch dieses Argument, das vom Bewegungsbegriff her genommen wurde, ist nach Thomas abzulehnen.¹⁵⁷⁵ Schöpfung kann seiner Auffassung nach nur in einem metaphorischen Sinne Veränderung genannt werden, insoweit das Geschaffene unter dem Aspekt des Seins nach dem Nichtsein betrachtet wird.¹⁵⁷⁶ Weil hier die Tätigkeit des Erschaffens als solche augenblicklich geschieht, braucht Gott der Welt nicht zeitlich voranzugehen, um deren Schöpfer zu sein. Darum könnte, so David Burrell, das Universum als immer existierend, und doch vom Schöpfer völlig abhängig, gedacht werden.¹⁵⁷⁷ Da Thomas' Auffassung zur Frage, ob die Welt immer war, an anderer Stelle noch konkreter besprochen werden wird,¹⁵⁷⁸ soll hier nicht näher darauf eingegangen werden.

Jedenfalls zeigt sich in vorliegender Argument-Widerlegung erneut ein Unterschied

¹⁵⁶⁹ Ibid. (ed. BUSA 2, 34/2 [Zit. OE]): „ens commune et ea quae sunt separata a motu.“

¹⁵⁷⁰ Vgl. *Com. magn. in Met.* VII, fol. 156 c; B 759f; und oben Kap. B.IV.2.c.

¹⁵⁷¹ Vgl. oben Kap. C.IV.2.a; C.IV.4.b.β.

¹⁵⁷² Vgl. *ScG II*, c. 34, n. 3 (ed. BUSA 2, 33/2).

¹⁵⁷³ ANTWEILER, *Die Anfanglosigkeit der Welt*, 31.

¹⁵⁷⁴ Vgl. *ScG II*, c. 34, n. 3 (ed. BUSA 2, 33/2); *In II Sent.*, d.1, q.1, a.5, arg. 8 (ed. BUSA 1, 125/2).

¹⁵⁷⁵ Vgl. *ScG II*, c. 37, n. 3 (ed. BUSA 2, 34/2); *STh I*, q.45, a.2, ad 2 u. 3 (ed. BUSA 2, 252/3f).

¹⁵⁷⁶ Vgl. *ScG II*, c. 37, n. 3 (ed. BUSA 2, 34/2); *ScG II*, c. 17 (ed. BUSA 2, 28/1).

¹⁵⁷⁷ Vgl. David BURRELL, *Aquinas and Islamic and Jewish thinkers*. In: Norman KRETZMANN/ Eleonore STUMP (edd.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge 1993, 73.

zu Averroes. Schöpfung ist nach diesem, anders als bei Thomas, nicht in einem metaphorischen Sinne als Veränderung zu sehen. Nach Averroes ist Schöpfung ohne eine reale Veränderung unmöglich. Darum kann er sich auch, im Unterschied zu Thomas, keine *creatio ex nihilo* vorstellen; Gott wirkt im Schöpfungsprozess an einem Substrat.¹⁵⁷⁹ Dies ist bei Thomas nicht der Fall. Bei ihm geht es um eine Folgeordnung des Seins nach dem Nichtsein.¹⁵⁸⁰ Weil diese für seinen Schöpfungsbegriff von Relevanz ist, schreibt Thomas: „Auch der angeführte Begriff der Bewegung kann dazu nichts beitragen. Denn was auf keine Weise ist, verhält sich auch nicht auf irgendeine Weise, sodass geschlossen werden könnte, es würde sich, sobald es anfängt zu sein, auf andere Weise jetzt verhalten als früher.“¹⁵⁸¹

III. Was von neuem beginnt zu sein, war nach diesem Argument seinsmöglich, ehe es war. Sonst könnte es nicht sein und es wäre notwendigerweise nicht. Jedoch ist das, was seinsmöglich ist, der Potenz nach ein seiender Seinsträger. Folglich muss von jedem neu Beginnenden bereits zuvor ein der Potenz nach seiender Seinsträger da sein. „Da das aber nicht ins unendliche weitergehen kann, muss man einen ersten Träger annehmen, der nicht von neuem zu sein angefangen hat.“¹⁵⁸²

Thomas entgegnet darauf, dass es vor dem Sein des geschaffenen Seienden keine passive Potenz geben muss. Dies ist nur für Dinge erforderlich, die durch Bewegung ins Sein kommen, „weil Bewegung ‚der Akt eines in Potenz Befindlichen‘ ist.“¹⁵⁸³ Hingegen war das geschaffene Seiende durch die Macht des Agens, durch welche es auch zu sein angefangen hat, seinsmöglich, oder aufgrund des Verhältnisses der

¹⁵⁷⁸ Vgl. unten Kap. C.IV.4.d.

¹⁵⁷⁹ Vgl. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 202; *Com. magn. in Met.* XII, fol. 305 g – i; *B* 1504f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 111f; und oben Kap. B.IV.4; C.IV.3.

¹⁵⁸⁰ Vgl. *STh* I, q.46, a.1, ad 9 (ed. BUSA 2, 255/2).

¹⁵⁸¹ *ScG* II, c. 37, n. 3 (ed. BUSA 2, 34/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 134/135-136/137): „Nec ratio motus inducta ad hoc aliquid facere potest: nam quod nullo modo est, non se habet aliquo modo; ut possit concludi quod, quando incipit esse, alio modo se habeat nunc et prius.“

¹⁵⁸² *ScG* II, c. 34, n. 4 (ed. BUSA 2, 33/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 120/121): „Et cum hoc in infinitum procedere (non possit, oportet ponere aliquod) primum subiectum quod non incoepit esse de novo.“ (Die lateinisch-deutsche Ausgabe beinhaltet nicht den ganzen lateinischen Text der ihr zugrundeliegenden *Editio Leonina*, jedoch dessen Übersetzung. Hier wird alles zitiert, der fehlende Text steht in Klammern). - S. zu diesem Argument auch: *STh* I, q.46, a.1, arg. 1 (ed. BUSA 2, 254/3).

¹⁵⁸³ *ScG* II, c. 37, n. 4 (ed. BUSA 2, 34/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 136/137): „Hoc enim est necessarium in illis quae per motum essendi principium sumunt: eo quod motus est actus existentis in potentia.“ - S. dazu auch: ARISTOTELES, *Physik* III, 201a10.

Begriffe, die durch Subjekt und Prädikat bezeichnet werden und in denen kein Widerspruch ist. Daraus folgt, dass ein geschaffenes Seiendes seinsmöglich ist, bevor es ist - obgleich keine Potenz vorliegt. Hingegen muss es bei dem durch Bewegung Entstehenden zuvor durch eine passive Potenz möglich gewesen sein.¹⁵⁸⁴

IV. Wäre eine Substanz bereits, so würde sie nach diesem Argument nicht entstehen. Während sie jedoch entsteht, muss ein Träger des Entstehens da sein. Weil ein Entstehen ein Akzidens ist, kann es nicht ohne Träger sein. So hat alles Entstehende einen Träger, der vorher da war. Es muss jedoch, da dies nicht *in infinitum* gehen kann, ein unentstandener, immerwährender erster Träger da sein. Weil Gott kein Träger von Bewegung oder Entstehung sein kann, muss etwas außer ihm ewig sein.¹⁵⁸⁵

Nach Thomas ist dieses Argument ebenfalls nicht schlüssig. Entstehen und Sein sind nämlich bei den durch Bewegung entstehenden Dingen nicht gleichzeitig und dies ist dort, wo keine Bewegung beim Entstehen wirksam ist (wie bei der Erschaffung), nicht der Fall.¹⁵⁸⁶ „So wird also klar ersichtlich, dass nichts der These entgegensteht, die Welt sei nicht immer gewesen. Und das behauptet der katholische Glaube Gen 1,1: ‚Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde‘. Und Spr 8,22 heißt es von Gott: ‚...bevor er etwas schuf von Anbeginn‘.“¹⁵⁸⁷

Darum werden nachfolgend von Thomas behandelte Argumente für die Auffassung, dass die Welt zu existieren begonnen haben muss, erörtert.

c. Argumente für die Auffassung, dass die Welt zu existieren begonnen haben muss

Zu Beginn von *STh* I, q.46, a.2 schreibt Thomas, es schein so zu sein, dass der Anfang der Welt kein Glaubensartikel, sondern eine beweisbare Schlussfolgerung

¹⁵⁸⁴ Vgl. *ScG* II, c. 37, n. 4 (ed. BUSA 2, 34/2).

¹⁵⁸⁵ Vgl. *ScG* II, c. 34, n. 5 (ed. BUSA 2, 33/2).

¹⁵⁸⁶ Vgl. ANTWEILER, *Die Anfanglosigkeit der Welt*, 32; *ScG* II, c. 37, n. 5 (ed. BUSA 2, 34/2f).

¹⁵⁸⁷ *ScG* II, c. 37, n. 6 (ed. BUSA 2, 34/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 136/137): „Sic igitur evidenter apparet quod nihil prohibet ponere mundum non semper fuisse. Quod fides Catholica ponit: Gen. 1-1: *in principio creavit Deus caelum et terram*. Et Prov. 8-12 de Deo dicitur: *antequam quicquam faceret a principio et cetera*.“

ist.¹⁵⁸⁸ Acht Argumente werden dazu von ihm vorgebracht und untersucht. Dabei weist er darauf hin, dass jemand, der den Weltanfang beweisen will und dazu keine zwingenden Gründe vorbringen kann, den Glauben gefährdet und ihn den Feinden gegenüber lächerlich macht, weil dies sie zur Meinung verleitet, dass wir aufgrund solcher Argumente Glaubenssätze annehmen.¹⁵⁸⁹

I. Alles, was gemacht wurde, hat nach diesem Argument einen Beginn seiner Dauer. Weil Gott als Wirkursache der Welt bewiesen werden kann,¹⁵⁹⁰ kann auch demonstrativ bewiesen werden, dass die Welt begonnen hat.¹⁵⁹¹

Die Problematik dieses Arguments liegt jedoch im Obersatz: Ist Geschaffensein und Anfanglossein ein Widerspruch? Dies ist nach Thomas nicht der Fall. Er differenziert in seiner Widerlegung zwischen Ursachen, die allmählich wirken, und solchen, die augenblicklich wirken.

„Bei den ersteren geht die Ursache der Dauer nach voran. Bei den letzteren sind Ursache und Wirkung zugleich. Wir hätten in diesem Falle auf Seiten der Ursache nur die Priorität der Natur und Kausalität nach, indessen Ursache und Wirkung der Dauer nach gleichzeitig wären.“¹⁵⁹²

Jedoch vollzieht Gottes Handeln sich augenblicklich und nicht allmählich: Im Augenblick seines Wirkens ist die Wirkung gesetzt.¹⁵⁹³ Geschieht das Wirken nicht im Nacheinander, sondern im Augenblick, so muss das Wirkende nicht der Dauer

¹⁵⁸⁸ Vgl. *STh* I, q.46, a.2, arg. 1 (ed. BUSA 2, 255/2). – S. als Parallelstellen zu *STh* I, q.46, a.2 auch: *ScG* II, c. 38 (ed. BUSA 2, 34/3f); *In II Sent.*, d.1, q.1, a.5 (ed. BUSA 1, 125/1-127/1); *De pot.*, q.3, a.14 (ed. BUSA 3, 209/1-210/1).

¹⁵⁸⁹ *STh* I, q.46, a.2, c (ed. BUSA 2, 255/3 [Zit. OE]): „Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt.“ - Ähnlich drückt Thomas sich zur Glaubensgefährdung auch aus in: *ScG* II, c. 38, n. 8 (ed. BUSA 2, 34/3 [Zit. OE]): „Hae autem rationes quia non usquequaque de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant, sufficit tangere solum, ne videatur fides Catholica in vanis rationibus constituta, et non potius in solidissima Dei doctrina.“ – S. dazu auch: Anselm ROHNER, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte des Schöpfungsproblems im Mittelalter*, Münster/Westf. 1913, 101.

¹⁵⁹⁰ Als Beleg werden „die angeseheneren Philosophen“ (*probabiliores philosophi*, Übers. DThA, Bd. 4, 60) angeführt, die diese Auffassung auch vertreten haben. Jedoch werden keine Namen genannt.

¹⁵⁹¹ Vgl. *STh* I, q.46, a.2, arg. 1 (ed. BUSA 2, 255/2); *ScG* II, c. 38, n. 2 (ed. BUSA 2, 34/3).

¹⁵⁹² ROHNER, *Das Schöpfungsproblem*, 117. - S. dazu auch: *STh* I, q.46, a.2, ad 1 (ed. BUSA 2, 255/3); *ScG* II, c. 38, n. 9 (ed. BUSA 2, 34/3).

¹⁵⁹³ Vgl. ROHNER, *Das Schöpfungsproblem*, 118.

nach früher sein als das Gewirkte.¹⁵⁹⁴ Ebenfalls kann man Gott als Ursache, die von Ewigkeit her vollendet ist, nicht die Fähigkeit absprechen, die Wirkung auch von Ewigkeit her zu setzen.¹⁵⁹⁵

Auch nach Averroes vollzieht Gottes Handeln sich augenblicklich und nicht allmählich. Denn die Wirkung kann nach ihm wohl bis nach dem Willen des Agens verzögert werden, nicht aber bis nach dem Handeln des Agens.¹⁵⁹⁶ Allerdings sind Averroes' Aussagen zur Frage, auf welche Art Gott (als Wirkender) früher ist als die Welt (als Gewirkte), zum Teil widersprüchlich.¹⁵⁹⁷ Zunächst schreibt er, dass es wohl zur Natur der Welt gehört, innerhalb der Zeit zu sein, nicht aber zur Natur Gottes. Darum ist es nicht wahr, dass Gott entweder gleichzeitig mit der Welt ist oder dass er ihr der Zeit oder der Ursache nach voraus ist.¹⁵⁹⁸ Kurz darauf schreibt Averroes jedoch etwas anderes. Er meint, dass das Spätersein der Welt zu ihrem Schöpfer nur als Spätersein der Wirkung zur Ursache verstanden werden kann, weil der Schöpfer der Welt zeitlich nicht vorausgeht. Denn Spätersein und Frühersein sind Gegensätze, die notwendigerweise einer Art zugehören.¹⁵⁹⁹ Obgleich diese Aussagen sich zum Teil widersprechen, so stimmen sie doch darin überein, dass der Schöpfer nach Averroes der Welt zeitlich nicht vorausgeht. Den Grund dafür nennt Seymour Feldman. Er schreibt, dass Schöpfung für Averroes bedeutet „produced by God, having no explicit temporal connotations.“¹⁶⁰⁰ Feldmann sieht hier zu Recht Parallelen zu Thomas.¹⁶⁰¹ Denn gemäß diesem muss Gott der Dauer nach nicht früher als die Welt sein, weil die Erschaffung, durch die er die Welt hervorbrachte, keine Veränderung im Nacheinander ist.¹⁶⁰²

¹⁵⁹⁴ *STh* I, q.46, a.2, ad 1 (ed. BUSA 2, 255/3 [Zit. OE]): „Sed si actio sit instantanea, et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto duratione”.

¹⁵⁹⁵ Vgl. ROHNER, *Das Schöpfungsproblem*, 118.

¹⁵⁹⁶ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 8 rb, 72; *TT* 7; *The Incoherence of the Incoherence*, 3; *Die Widerlegung des Gazali*, 5.

¹⁵⁹⁷ Darauf verweist: VAN DEN BERGH, *Notes*, 29^{38/1} u. 30^{39/1}.

¹⁵⁹⁸ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 13 ra, 103; *TT* 65; *The Incoherence of the Incoherence*, 37f; *Die Widerlegung des Gazali*, 78.

¹⁵⁹⁹ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 13 rb, 105; *TT* 68; *The Incoherence of the Incoherence*, 39; *Die Widerlegung des Gazali*, 79.

¹⁶⁰⁰ FELDMAN, *Philosophy: Averroes, Maimonides, and Aquinas*, 218. - Vgl. dazu und zu den Unterschieden zwischen Averroes und Thomas auch oben Kap. C.IV.3. Dass bei Averroes nicht im vollen Sinne von einer Schöpfung die Rede sein kann, kommt unten in Kap. D zur Sprache.

¹⁶⁰¹ Vgl. FELDMAN, *Philosophy: Averroes, Maimonides, and Aquinas*, 218.

¹⁶⁰² Vgl. *STh* I, q.46, a.2, ad 1 (ed. BUSA 2, 255/3).

II. Ist die Welt von Gott gemacht, so ist sie nach diesem Argument „entweder aus nichts oder aus etwas“.¹⁶⁰³ Sie ist jedoch nicht aus etwas, weil sonst die Materie der Welt vorausgegangen wäre. Dies widerspricht aber den Argumenten des Aristoteles, der behauptet, dass der Himmel ungeworden ist.¹⁶⁰⁴ Somit ist die Welt aus nichts gemacht, hat nach dem Nichtsein Sein und muss zu sein begonnen haben.¹⁶⁰⁵

Nach Thomas' Widerlegung könnten die Vertreter der Ewigkeit der Welt sagen, die Welt sei aus Nichts geschaffen. Dies jedoch nicht in dem Sinne, dass sie nach dem Nichts geschaffen wurde,¹⁶⁰⁶ sondern weil sie nicht aus etwas gemacht ist.¹⁶⁰⁷

Dieser Abschnitt hat gewisse Parallelen zu Averroes' Bemerkung, dass die Welt in ihrer Totalität „ein Existens [ist, M.S.], das nicht aus Etwas kommt und dem keine Zeit vorangeht, aber es ist ein Wesen, das von einem Etwas herrührt, nämlich von einem Agens.“¹⁶⁰⁸ Averroes hat mit diesen Sätzen, die in sich widersprüchlich erscheinen, nicht die Weltewigkeitsauffassung aufgegeben, sondern sie ausgeweitet, wie Majid Fakhry richtigerweise konstatiert¹⁶⁰⁹ und wie es die bisherigen Darlegungen der Arbeit belegen.¹⁶¹⁰

III. Alles, was durch den Intellekt handelt, ist von einem Anfangsgrund her tätig. Weil Gott durch den Intellekt handelt, beginnt er von einem Anfangsgrund her. Darum existierte die Welt, die seine Wirkung ist, nicht immer.¹⁶¹¹

Nach Thomas' Widerlegung handelt es sich hier um die Beweisführung des Anaxagoras.¹⁶¹² Diese schließt von einem Intellekt aus, der im Abwägen auf das kommt, was zu tun ist. Jener Prozess des „Hin und Her im Überlegen“ ähnelt einer

¹⁶⁰³ *STh* I, q.46, a.2, arg. 2 (ed. BUSA 2, 255/2 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 4, 61): „aut ... ex nihilo, aut ex aliquo.“

¹⁶⁰⁴ Vgl. *De caelo et mundo* I, c. 3.

¹⁶⁰⁵ Vgl. *STh* I, q.46, a.2, arg. 2 (ed. BUSA 2, 255/2); *ScG* II, c. 38, n. 3 (ed. BUSA 2, 34/3).

¹⁶⁰⁶ Vgl. dazu auch die Differenzierungen oben in Kap. C.IV.2.a.

¹⁶⁰⁷ *STh* I, q.46, a.2, ad 2 (ed. BUSA 2, 255/3 [Zit. OE]): „Ad secundum dicendum quod illi qui ponerent mundum aeternum, dicerent mundum factum a Deo ex nihilo, non quod factus sit post nihilum, secundum quod nos intelligimus per nomen creationis; sed quia non est factus de aliquo.“

¹⁶⁰⁸ *Fasl*, deutsch 12. (Vgl. arab. 12/ engl. 55).

¹⁶⁰⁹ Majid FAKHRY, *The „Antinomy“ of the Eternity of the World in Averroes, Maimonides and Aquinas*. In: *Le muséon LXVI*, 1-2, Louvain 1953, 151: „Averroes has not really abandoned the conception of eternity here, he has only amplified it.“

¹⁶¹⁰ Vgl. dazu auch die Ausführungen über die Taktik der „Verschleierung“ bei Averroes oben in Kap. B.V.4 und zur Ewigkeit der Welt oben in den Kap. B.III; B.IV.5; B.VII.2.

¹⁶¹¹ Vgl. *STh* I, q.46, a.2, arg. 3 (ed. BUSA 2, 255/2).

¹⁶¹² Thomas verweist dazu in *STh* I, q.46, a.2, ad 3 (ed. BUSA 2, 255/3) auf: ARISTOTELES,

Bewegung.¹⁶¹³ So ist nach Thomas wohl der menschliche Intellekt, aber nicht der göttliche.¹⁶¹⁴

IV. Der Beginn bestimmter Künste und der Beginn der Besiedlung gewisser Gegenden wären nach diesem Argument nicht zu bestimmten Zeiten geschehen, wenn die Welt von Ewigkeit her existiert hätte.¹⁶¹⁵

Jedoch nehmen Vertreter der Ewigkeit der Welt an, wie Thomas in seiner Widerlegung betont, dass eine Gegend unendlich oft von einer unbewohnbaren zu einer bewohnbaren umgewandelt wurde und umgekehrt. Ebenso verhält es sich mit den Künsten, die unendlich oft erfunden wurden und wieder verloren gingen. „Darum sagt Aristoteles, es sei lächerlich, aus solchen besonderen Veränderungen die Auffassung zu bilden, die ganze Welt habe neu angefangen.“¹⁶¹⁶

V. Nichts kann nach diesem Argument Gott gleichkommen, auch die Dauer der Welt nicht. „Also ist es gewiss, dass die Welt nicht immer gewesen ist.“¹⁶¹⁷

Diese Auffassung ist nach Thomas' Widerlegung aus folgendem Grunde nicht tragbar: Die Gott eigene Dauer hat, anders als die der Welt, keine verschiedenen Augenblicke oder Teile, d. h. keine Nacheinanderfolge oder Zeit.¹⁶¹⁸ Wäre die Welt auch ewig, so würde sie doch in der Ewigkeit nicht mit Gott zu vergleichen sein.¹⁶¹⁹ Auch Averroes sieht, dass das innerzeitliche Geschehen von Gott unterschieden

Physik III (vgl. 203a30ff).

¹⁶¹³ Vgl. Anmerkung (ohne Autorenangabe) in: DThA, Bd. 4, 424⁵⁵.

¹⁶¹⁴ *STh* I, q.46, a.2, ad 3 (ed. BUSA 2, 255/3 [Zit. OE]): „Sed non de necessitate concludit, nisi de intellectu qui deliberando investigat quid agendum sit, quod est simile motui. Talis autem est intellectus humanus, sed non divinus, ut supra [I, q. 14. a.7 {ed. BUSA 2, 207/3f}, M.S.] patet.“

¹⁶¹⁵ Vgl. *STh* I, q.46, a.2, arg. 4 (ed. BUSA 2, 255/2).

¹⁶¹⁶ *STh* I, q.46, a.2, ad 4 (ed. BUSA 2, 255/3 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 4, 65f): „Unde Aristoteles dicit, in libro Meteor., quod ridiculum est ex huiusmodi particularibus mutationibus opinionem accipere de novitate mundi totius.“ - S. dazu auch: ARISTOTELES, *Meteorologica* I, c.14.

¹⁶¹⁷ *STh* I, q.46, a.2, arg. 5 (ed. BUSA 2, 255/2 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 4, 61): „Ergo certum est non semper mundum fuisse.“

¹⁶¹⁸ *STh* I, q.46, a.2, ad 5 (ed. BUSA 2, 255/3 [Zit. OE]): „quia esse divinum est esse totum simul, absque successione; non autem sic est de mundo.“ - S. dazu auch: KOVACH, *The Question of the Eternity of the World in St. Bonaventure and St. Thomas*, 179; *STh* I, q.10, a.1, c (ed. BUSA 2, 196/1); *STh* I, q.10, a.5, c (ed. BUSA 2, 197/1); *ScG* II, c. 35, n. 6 (ed. BUSA 2, 33/3).

¹⁶¹⁹ Vgl. *STh* I, q.46, a.2, ad 5 (ed. BUSA 2, 255/3). Thomas beruft sich hier auf Boethius. (Vgl. *Consolatio Philosophiae* V, pr. 6. In: PL 63, 859).

werden muss. Er differenziert zwischen dem innerzeitlichen Entstehen und der Ewigkeit. Gott ist ein Seiendes, dem keine Zeit vorausgeht und das ewig ist.¹⁶²⁰

VI. In einer Welt, die immer gewesen ist, müssten diesem Tag unendlich viele Tage vorausgegangen sein. Da sich aber Unendliches nicht durchschreiten lässt, hätte es nie bis zu diesem Tag kommen dürfen. Das aber widerspricht der Realität.¹⁶²¹

Nach Fernand Van Steenberghen weist dieses Argument einen Bezug zu Bonaventura¹⁶²² auf. Dieser berief sich auf die aristotelische Kosmologie, nach der sich die Himmelssphären ewig um die Erde drehen. Die Umdrehungen bestimmen die Unterteilung in Tage, Monate, Jahre. Dabei stellt Bonaventura die Frage, ob die früheren Umdrehungen von den gegenwärtigen Umdrehungen in einer begrenzten, zählbaren Entfernung sind oder ob bestimmte Umdrehungen auch unbegrenzt von der gegenwärtigen entfernt sein können. In erstgenanntem Fall würde zugestanden, dass die Welt begann. In zweitgenanntem Fall würde sich, wenn man annähme, dass mindestens eine vergangene Umdrehung in einer unbegrenzten Entfernung zur gegenwärtigen steht, die Frage stellen, was dann mit der Umdrehung geschieht, die ihr unmittelbar folgt. Ist sie in einer begrenzten Entfernung, so müsste dies auch bei der vorausgehenden Umdrehung der Fall sein, weil diese sich nur durch eine Einheit von ihr unterscheidet. Eine Einheit, die einer begrenzten Einheit hinzugefügt wurde, kann ja keine unbegrenzte Einheit erzeugen. Darum muss bei einer Umdrehung in unbegrenzter Entfernung auch die nachfolgende Umdrehung in einer unbegrenzten Entfernung sein. Egal, bei welcher Umdrehung man dies anspricht, das Problem bleibt bestehen. Es ist grundsätzlich unmöglich, Rechenschaft abzulegen über den Übergang von unbegrenzt entfernten Umdrehungen zu den uns bekannten

¹⁶²⁰ Vgl. *Fasl*, arab. 12/ deutsch 12/ engl. 55.

¹⁶²¹ Vgl. *STh* I, q.46, a.2, arg. 6 (ed. BUSA 2, 255/2); *ScG* II, c. 38, n. 4 (ed. BUSA 2, 34/3).

¹⁶²² Vgl. VAN STEENBERGHEN, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, 24. - Bonaventura spielt bei der Auseinandersetzung des Thomas zur Frage nach der Ewigkeit der Welt eine wichtige Rolle. (Vgl. Rolf SCHÖNBERGER, *Der Disput über die Ewigkeit der Welt*. In: *Über die Ewigkeit der Welt*. Texte von Bonaventura, Thomas von Aquin und Boethius von Dacien, XVII-XXVI; VELDHUIJSEN, *The question on the possibility of an eternally created world*, 20-38). So werden in *ScG* II, c. 38 (ed. BUSA 2, 34/3f), das als Parallelstelle zu *STh* I, q.46, a.2 (ed. BUSA 2, 255/2ff) zu sehen ist, fünf von sechs Argumenten für einen zeitlichen Weltanfang behandelt, die auch bei Bonaventura zu finden sind. (Vgl. HOPING, *Weisheit als Ursprung*, 237, unter Verweis auf [237¹²⁹]: BONAVENTURA, *In Sent.* II, d.1, p.1, a.1, q.2, fundamenta 1-6. Einzig das 4. Argument Bonaventuras wird in der *ScG* nicht behandelt).

Umdrehungen, die eine endliche Entfernung zu uns haben.¹⁶²³

Nach der Antwort des Thomas aber ist das Durchschreiten von Tagen, die sich auf die Kreisbewegung der Sonne und der Fixsternsphäre bezieht,¹⁶²⁴ immer als von Grenze zu Grenze zu verstehen. Welcher Tag in der Vergangenheit auch bezeichnet wird; es ist eine endliche Zahl von Tagen, die durchschritten werden kann.¹⁶²⁵

Van Steenberghen hält diese Antwort für unbefriedigend.¹⁶²⁶ Er stellt die Frage, ob jemand jeden der real existierenden Tage ausnahmslos bezeichnen kann. Wäre dies der Fall, so hätte die Welt angefangen haben müssen, weil alle vergangenen Tage ausnahmslos in einer begrenzten Entfernung zum gegenwärtigen Tag wären und der entfernteste der erste wäre. Könnte man hingegen nicht jeden der real existierenden Tage ausnahmslos bezeichnen, so müssten ein oder mehrere Tage in einer unbegrenzten Entfernung zum heutigen Tag stehen. Wer dies konzidiert, tritt nach Van Steenberghen in die von Bonaventura gestellte „Falle“.¹⁶²⁷ Leo J. Elders sieht diese Schwierigkeit nicht, er schreibt:

„In der Kosmologie des Aquinaten bezieht sich der Ausdruck ‚der unendlichen Zahl von Tagen‘ auf die zirkuläre Bewegung der Sonne und der Sphäre der Fixsterne. Für eine solche zirkuläre Bewegung ist es charakteristisch, dass sie zwar keinen Anfangspunkt und keinen Endpunkt hat, aber dass ihre Bahn doch endlich ist. Wenn wir daher sagen, dass das Unendliche nicht durchschritten werden kann, so meinen wir den Verlauf von einem Terminus zu einem anderen, aber nicht eine zirkuläre Bewegung. Aristoteles war sich dessen bewusst, denn er akzeptiert auch die Ewigkeit der Kreisbewegungen der Himmelskörper.“¹⁶²⁸

VII. Wenn die Welt immer gewesen ist, gab es immer Zeugungen. Folglich ist ein Mensch von einem anderen gezeugt worden, dieser wieder von einem anderen usw. Nun ist aber, wie vorliegendes Argument konstatiert, der Vater die Wirkursache des Sohnes.¹⁶²⁹ Darum kann es bei den Wirkursachen kein Fortschreiten ins Unendliche

¹⁶²³ Vgl. VAN STEENBERGHEN, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, 24f. - Van Steenberghen gibt keine konkrete Stelle zu Bonaventura an. Sie ist zu finden in: *In Sent.* II, d.1, p.1, a.1, q.2, ad *Sed ad oppositum*, 3.

¹⁶²⁴ Vgl. ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, 298.

¹⁶²⁵ *STh* I, q.46, a.2, ad 6 (ed. BUSA 2, 255/3 [Zit. OE]): „Ad sextum dicendum quod transitus semper intelligitur a termino in terminum. Quaecumque autem praeterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri poterunt.“

¹⁶²⁶ Vgl. VAN STEENBERGHEN, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, 26.

¹⁶²⁷ VAN STEENBERGHEN (*Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, 26) spricht von „Bonaventure’s trap“.

¹⁶²⁸ ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, 298.

¹⁶²⁹ Vgl. ARISTOTELES, *Physik* II, 194b30ff.

geben.¹⁶³⁰ „Also muss die Welt einen Anfang haben.“¹⁶³¹

Nach der Widerlegung des Thomas muss jedoch nur eine Ursachenreihe, deren Glieder *per se* voneinander abhängig sind, eine endliche sein. Weil jede Ursache solch einer Reihe ihre Wirkung allein in der Kraft der vorausgehenden Ursache hervorbringt, könnte ohne ein Erstwirkendes, in dessen Kraft die anderen Ursachen handeln, nie die Hervorbringung einer Wirkung zustande kommen.¹⁶³² Thomas nennt als Beispiel einen Stein, der durch einen Stock bewegt wird, der Stock wiederum durch eine Hand.¹⁶³³ Der Stock bewegt hier, insofern er bewegt wird, den Stein.¹⁶³⁴ Bei Wirkursachen *per accidens* hingegen ist ein Fortschreiten ins Unendliche möglich. So verhält es sich auch bei der Zeugung der Menschen. Wenn ein Mensch zeugt, ist es für ihn *per accidens*, dass er von einem anderen gezeugt ist. Der Mensch zeugt ja nicht, sofern er Sohn eines Menschen ist, sondern als Mensch. Unter den wirkenden Ursachen haben alle zeugenden Menschen die eine Stufe eines besonderen Zeugenden. Deshalb ist es möglich, dass ein Mensch von einem anderen gezeugt wird und dass dies bis ins Unendliche geht.¹⁶³⁵ Nach Wilhelm Metz zeigt diese Widerlegung, dass „ein zeitlich unbegrenzter, anfang- und endloser Weltverlauf ... nach Thomas zumindest denkmöglich“ ist.¹⁶³⁶

Auch Averroes differenziert akzidentelle und essentielle Unendlichkeiten. Diese Unterscheidung ist für ihn ein wichtiges Hilfsmittel zum Nachweis der Ewigkeit der Welt. Er kann sich eine unendliche kausale Kette, etwa bei der Zeugung von Menschen, vorstellen.¹⁶³⁷ Die Existenz unendlicher Quantitäten steht bei ihm in engem Bezug zu seiner Theorie der „ewigen Schöpfung“.¹⁶³⁸ Diese wird allerdings

¹⁶³⁰ Vgl. *STh* I, q.46, a.2, arg. 7 (ed. BUSA 2, 255/2); *ScG* II, c. 38, n. 6 (ed. BUSA 2, 34/3). – S. dazu auch: ARISTOTELES, *Metaphysik* II, 994a11-19.

¹⁶³¹ ROHNER, *Das Schöpfungsproblem*, 122.

¹⁶³² Vgl. AMSCHL, *Kommentar zur DThA*, Bd. 4, 535.

¹⁶³³ Vgl. *STh* I, q.46, a.2, ad 7 (ed. BUSA 2, 255/3).

¹⁶³⁴ Vgl. *ScG* II, c. 38, n. 13 (ed. BUSA 2, 34/3).

¹⁶³⁵ *STh* I, q.46, a.2, ad 7 (ed. BUSA 2, 255/3 [Zit. OE]): „Et similiter accidit huic homini, inquantum generat, quod sit generatus ab alio, generat enim inquantum homo, et non inquantum est filius alterius hominis; omnes enim homines generantes habent gradum unum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis. Unde non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum.“ – S. dazu auch: *ScG* II, c. 38, n. 13 (ed. BUSA 2, 34/3).

¹⁶³⁶ Wilhelm METZ, *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtansicht des thomasischen Gedankens*, Hamburg 1998, 80¹⁹⁸.

¹⁶³⁷ Vgl. DAVIDSON, *Proofs for Eternity*, 133; *al-Kashf*, arab. 39/ deutsch 41f/ engl. 28f; und oben Kap. B.VII.2.a.γ.

¹⁶³⁸ Vgl. ARNALDEZ, *Ibn Rushd*, 915; und oben Kap. B.VII.3.

von Thomas nicht vertreten, wie sich noch zeigen wird.¹⁶³⁹

VIII. Wären die Welt und die Zeugung immer gewesen, so hätten der heutigen Zeit unendlich viele Menschen vorausgehen müssen. Das jedoch ist nach vorliegendem Argument unmöglich, weil es dann aufgrund der Unsterblichkeit der Seele des Menschen heute unendlich viele Seelen geben müsste. Darum muss die Welt nicht nur vom Glauben her, sondern auch vom Wissen her begonnen haben.¹⁶⁴⁰ Thomas führt mit diesen Sätzen ein Argument an, das Bonaventura ebenfalls verwendet und gegen Averroes richtet.¹⁶⁴¹

In seiner Widerlegung erwähnt Thomas Ansichten der Vertreter der Ewigkeit der Welt, die seiner Meinung nach diesem Argument auszuweichen versuchen. So können sich einige in Wirklichkeit unendlich viele Seelen vorstellen. Diese Auffassung aber wird von Thomas abgelehnt.¹⁶⁴² Manche hingegen glauben, dass mit dem Körper die Seele vergeht. Einige wiederum gehen von einer einzigen verbleibenden Seele für alle Menschen aus.¹⁶⁴³ -- In der ScG spricht Thomas auch konkret die Ansicht derer an, die glauben, dass nur der für sich bestehende Intellekt von den Seelen bleibt: entweder der „aktive“, so die einen, oder auch der „mögliche“, so die anderen.¹⁶⁴⁴ Vermutlich ist Averroes ein Vertreter dieser Gruppierung. Er nimmt den aktiven Intellekt und den materiellen/möglichen Intellekt¹⁶⁴⁵ als immaterielle, getrennte Substanzen an und den „erworbenen“ Intellekt, der vergänglich ist.¹⁶⁴⁶ Eine individuelle Unsterblichkeit der Seele lehrt Averroes nicht.

¹⁶³⁹ Vgl. dazu unten Kap. C.IV.4.d; C.IV.9.

¹⁶⁴⁰ Vgl. *STh* I, q.46, a.2, arg. 8 (ed. BUSA 2, 255/2); *ScG* II, c. 38, n. 7 (ed. BUSA 2, 34/3).

¹⁶⁴¹ Vgl. GILSON, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 150, unter Verweis auf (464¹⁴): BONAVENTURA, In Sent. II, d.1, p.1, a.1, q.2, ad *Sed ad oppositum*, 5.

¹⁶⁴² Vgl. *STh* I, q.46, a.2, ad 8 (ed. BUSA 2, 255/3f); *STh* I, q.7, a.4 (ed. BUSA 2, 193/3f).

¹⁶⁴³ Vgl. *STh* I, q.46, a.2, ad 8 (ed. BUSA 2, 255/3f).

¹⁶⁴⁴ *ScG* II, c. 38, n. 14 (ed. BUSA 2, 34/3 [Zit. OE]): „quod ex omnibus animabus non manet nisi intellectus separatus: vel agens, secundum quosdam; vel etiam possibilis, secundum alios.”

¹⁶⁴⁵ Averroes benutzt den Begriff „materieller Intellekt“, Thomas hingegen den Ausdruck „möglicher Intellekt“. Um Verwechslungen bei Averroes-Zitaten auszuschließen und dem Leser den Vergleich mit Thomas zu erleichtern, schreibe ich bei der Wiedergabe der Lehre des Averroes jeweils „materieller/möglicher Intellekt“; bei Thomas dagegen belasse ich es entsprechend der von ihm benutzten Terminologie bei „möglicher Intellekt“. - Vgl. dazu auch die Erklärungen zum materiellen/möglichen Intellekt oben in der 3. Anm. von Kap. B.VIII.

¹⁶⁴⁶ Vgl. IVRY, *Introduction*, XXIII; RÖD, *Der Weg der Philosophie*, Bd. 1, 332; *Com. magn. in De an.* III, 485f; und oben Kap. B.IX.2.c.α. – Thomas schreibt im *Sentenzenkommentar* zur Auffassung des Averroes: „Sed Commentator respondet, quod animae non remanent plures

Weil der aktive und der materielle/mögliche Intellekt ewig sind, ist auch die Gattung des menschlichen Intellekts ewig. Die Seelen der Einzelwesen sind eine, wenn sie von der Materie getrennt sind.¹⁶⁴⁷ -- Wieder einige nehmen, so fährt Thomas in seiner Aufzählung von Ansichten der Vertreter der Ewigkeit der Welt fort, einen Kreislauf der Seelen an, in dem nach bestimmten Zeitabläufen die von den Körpern getrennten Seelen wieder zu ihren Körpern zurückkehren.¹⁶⁴⁸

Nun stellt sich die Frage, wie Thomas selbst zum Argument steht, dass aufgrund der Unmöglichkeit unendlich vieler Seelen die Welt nicht immer sein konnte. Er gibt in seinen Schriften diverse Stellungnahmen dazu ab:

- Nach *STh* I, q.46, a.2 handelt es sich hier um keinen allgemeinen, sondern um einen besonderen Grund (*ratio particularis*). Deshalb könnte jemand wohl sagen, dass die Welt oder zumindest ein Geschöpf wie ein Engel ewig war, nicht aber der Mensch. Jedoch wird hier nach Thomas allgemein gefragt, „ob irgendein Geschöpf von Ewigkeit her war.“¹⁶⁴⁹ Dass mit diesen Sätzen das Argument nicht widerlegt wird,¹⁶⁵⁰ versteht sich von selbst.

- In *ScG* II, c. 38 sagt Thomas, dass vorliegende „Argumentation nicht sehr nützlich [ist, M.S.], weil sie vielerlei (Ungeprüftes) voraussetzt“.¹⁶⁵¹ Hingegen ist nach *ScG* II, c. 81 ein aktuelles Sein von unendlich vielen menschlichen Seelen nicht kontradiktorisch, „weil die Seelen untereinander nicht in Bedingungsverhältnissen stehen.“¹⁶⁵² Thomas lehnt sich hier an Avicenna¹⁶⁵³ und al-Ghazzali an¹⁶⁵⁴ und sieht auch keinen Widerspruch zu Aristoteles. Da nach diesem allein bei den natürlichen Körpern ein aktuell Unendliches auszuschließen ist, kann es unendlich viele

post corpus, sed ex omnibus manet una tantum“). (*In II Sent.*, d.1, q.1, a.5, ad s. c. 6 [ed. BUSA 1, 127/1 {Zit. OE}]).

¹⁶⁴⁷ Vgl. dazu oben Kap. B.IX.2.d.

¹⁶⁴⁸ Vgl. *STh* I, q.46, a.2, ad 8 (ed. BUSA 2, 256/1); *ScG* II, c. 38, n. 14 (ed. BUSA 2, 34/3).

¹⁶⁴⁹ *STh* I, q.46, a.2, ad 8 (ed. BUSA 2, 256/1 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 4, 68): „Nos autem intendimus universaliter, an aliqua creatura fuerit ab aeterno.“

¹⁶⁵⁰ Vgl. Wolfgang KLUXEN, *Anima separata und Personsein bei Thomas von Aquin*. In: Willehad Paul ECKERT (Hg.), *Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte*, Mainz 1974, 112.

¹⁶⁵¹ *ScG* II, c. 38, n. 14 (ed. BUSA 2, 34/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 140/141): „Sed tamen ratio non est multum utilis: quia multa supponit.“

¹⁶⁵² HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 241. - S. dazu auch: *ScG* II, c. 80, n. 10 (ed. BUSA 2, 52/1).

¹⁶⁵³ HOPING (*Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 241¹⁴⁸) verweist dazu auf: *Met.* VI, 2, fols. 91vb - 92rb, ed. VAN RIET, 300-306; *Met.* VIII, 1, fol. 97 rb-vb, ed. VAN RIET, 376-381.

¹⁶⁵⁴ HOPING (*Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 241¹⁴⁹) verweist dazu auf: *Met.* I, tr. 1, div. 6, ed. MUCKLE, 41f.

Menschenseelen geben.¹⁶⁵⁵

- Gegen Ende von *De aeternitate mundi* schreibt Thomas, dass Gott die Welt auch ohne Menschen und Seelen hätte machen können. Er hätte die Menschen auch erst machen können, als er sie wirklich machte, selbst dann, wenn er die ganze Welt von Ewigkeit her geschaffen hätte. So würden nach den Körpern nicht unendlich viele Seelen verbleiben. Bis jetzt konnte außerdem, so Thomas, nicht bewiesen werden, dass Gott nicht machen könnte, dass Unendliches wirklich ist.¹⁶⁵⁶ Ob diese unaristotelische Antwort richtig oder falsch ist, wurde nach Richard C. Dales bis in die heutige Zeit hinein noch nicht eindeutig geklärt.¹⁶⁵⁷

Unabhängig von dieser Tatsache ist Averroes' Stellungnahme zur möglichen Existenz eines aktuell Unendlichen eindeutig. Er schreibt, dass die Philosophen die Existenz eines aktuell Unendlichen leugnen, egal ob dies körperliche oder unkörperliche Dinge sind. Gäbe es unendlich viele individuelle und aktuelle Dinge, dann müssten – wenn diese in zwei Teile zerlegt würden – beide Teile und das Ganze aktuell unendlich sein. Das aber ist unmöglich.¹⁶⁵⁸

¹⁶⁵⁵ ScG II, c. 80, n. 10 (ed. BUSA 2, 52/1 [Zit. OE]): „Esse enim infinitum actu in his quae non habent ad invicem ordinem, est esse infinitum per accidens: quod ponere non reputant inconueniens. Et est positio Avicennae et Algazelis. Quid autem horum Aristoteles senserit, ab eo expresse non invenitur: cum tamen expresse mundi aeternitatem ponat. Ultima tamen praedictarum opinionum principiis ab eo positus non repugnat. Nam in III Phys. et in I caeli et mundi, probat non esse infinitum actu in corporibus naturalibus, non autem in substantiis immaterialibus.“ - S. dazu auch: ARISTOTELES, *Physik* III, 205a7ff u. *De caelo* I, 274a19-24. Thomas P. BUKOWSKI (*Beyond Aristotle ... and beyond Newton: Thomas Aquinas on an infinite creation*. In: *The Thomist* 68 [2004], 297) sieht in der Aussage der ScG einen Widerspruch zu späteren Werken des Thomas. Ein wichtiger Wendepunkt in der Entwicklung ist *STh* I: „in the *Summa Theologiae* ... a spiritual actual infinity is seen as no more possible than a material one.“ (Ibd., 299. Bukowski stützt sich auf: *STh* I, q.7, aa. 3-4 [vgl. ed. BUSA 2, 193/2ff]). Mit dieser in seiner späteren Phase vertretenen These nähert sich Thomas mehr der Auffassung des Averroes an. (S. zu dessen Theorie oben den weiteren Text kurz vor Abschluss des Kapitels).

¹⁶⁵⁶ *De aetern.* (ed. BUSA 3, 591/3 [Zit. OE]): „Addunt etiam pro se rationes quas etiam philosophi tetigerunt et eas solverunt; inter quas illa est difficilior quae est de infinitate animarum: quia si mundus semper fuit, necesse est modo infinitas animas esse. Sed haec ratio non est ad propositum, quia Deus mundum facere potuit sine hominibus et animabus, vel tunc homines facere quando fecit, etiam si totum mundum fecisset ab aeterno; et sic non remanerent post corpora animae infinitae. Et praeterea non est adhuc demonstratum, quod Deus non possit facere ut sint infinita actu.“

¹⁶⁵⁷ Vgl. Richard C. DALES, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, Leiden/New York/Kobenhavn/Köln 1990, 139.

¹⁶⁵⁸ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 10 rb, 84; *TT* 27; *The Incoherence of the Incoherence*, 14; *Die Widerlegung des Gazali*, 31f. - S. dazu auch: ARISTOTELES, *Physik* III, 204a21f.

Averroes spricht sich also klar gegen die Existenz eines aktuell Unendlichen und auch gegen einen Weltanfang aus. Thomas hingegen lehnt einen Anfang der Welt nicht ab, sondern er setzt sich kritisch damit auseinander. Er will den Beweisen für einen Weltanfang nicht ihre Bedeutung absprechen, sondern nur ihren uneingeschränkt demonstrativen Charakter.¹⁶⁵⁹

d. War die Welt immer?

Die Argumente für einen Anfang der Welt und deren Widerlegung führen Thomas in der *STh* zu folgender *conclusio*:

„Dass die Welt nicht immer war, wird allein im Glauben festgehalten und kann nicht streng bewiesen werden, wie dies auch oben (32, 1...) von dem Geheimnis der Dreifaltigkeit gesagt wurde. Der Grund dafür liegt darin, dass der Anfang der Welt keinen Beweis erhalten kann von seiten der Welt selbst.“¹⁶⁶⁰

Auch von der Wirkursache her, die durch den Willen tätig ist, kann nach Thomas kein Beweis geführt werden:

„Denn der Wille Gottes kann mit der (natürlichen) Vernunft nicht erforscht werden, es sei denn über das, was Gott schlechthin notwendig will. Das aber sind nicht die Dinge, welche Gott bezüglich der Geschöpfe will (19, 3...) . Es kann aber der göttliche Wille dem Menschen kund werden durch die Offenbarung, worauf sich der Glaube stützt. Darum ist es glaubbar, dass die Welt begonnen hat, nicht aber beweisbar oder wissbar.“¹⁶⁶¹

Nach *De aeternitate mundi* ist deshalb eine erschaffene Welt, die zugleich ewig ist, möglich.¹⁶⁶² Wer bestreitet, dass Gott ein aktuell Unendliches hervorbringt, spricht

¹⁶⁵⁹ Vgl. ROHNER, *Das Schöpfungsproblem*, 125; *ScG II*, c. 38, n. 8 (ed. BUSA 2, 34/3).

¹⁶⁶⁰ *STh I*, q.46, a.2, c (ed. BUSA 2, 255/2f [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 4, 63): „quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest, sicut et supra [I, q.32, a.1 {ed. BUSA 2, 234/1ff}, M.S.] de mysterio Trinitatis dictum est. Et huius ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi.“

¹⁶⁶¹ *Ibd.* (ed. BUSA 2, 255/3 [Zit. OE] Übers. DThA, Bd. 4, 63): „Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quae absolute necesse est Deum velle, talia autem non sunt quae circa creaturas vult, ut dictum est [I, q.19, a.3 {ed. BUSA 2, 215/3f}, M.S.]. Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innitur. Unde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile.“

¹⁶⁶² *De aetern.* (ed. BUSA 3, 591/2 [Zit. OE]): „Sic ergo patet quod in hoc quod dicitur, aliquid esse factum et nunquam non fuisse, non est intellectus aliqua repugnantia. Si enim esset aliqua, mirum est quomodo Augustinus eam non vidit: quia hoc esset efficacissima via ad

Gott die Allmacht ab.¹⁶⁶³

Die Frage nach der Ewigkeit der Welt oder deren zeitlicher Anfang kann nach Thomas allein mit Wahrscheinlichkeitsgründen beantwortet werden. Jedoch besitzt bei ihm der von einem zeitlichen Beginn der Welt ausgehende Schöpfungsbegriff gegenüber der Weltewigkeitsvorstellung mehr Stichhaltigkeit, da

„er dem metaphysischen Schöpfungsbegriff am angemessensten (*convenientissimum*) ist. Denn durch einen zeitlichen Anfang der Welt wird das Ziel der Schöpfung, das in der Gutheit Gottes besteht, deutlicher offenbar, ebenso die allgemeine Kontingenz alles von Gott unterschiedenen Seienden. Ein solcher Anfang macht auch klarer, dass Gott nicht naturnotwendig wirkt.“¹⁶⁶⁴

Dies steht im Widerspruch zum Emanatismus des frühen Averroes in der *Epitome der „Metaphysik“* (1161/1191?),¹⁶⁶⁵ die von solch einer Naturnotwendigkeit ausgeht.¹⁶⁶⁶ Es widerspricht aber auch der Weltewigkeitslehre des späteren Averroes in der *Destructio destructionum*¹⁶⁶⁷ (1180-1181)¹⁶⁶⁸ und des späten Averroes in den großen Kommentaren zur *Physik*¹⁶⁶⁹ (1186),¹⁶⁷⁰ und zur *Metaphysik*¹⁶⁷¹ (1190¹⁶⁷² od. 1192/1194?¹⁶⁷³), die jeweils einen zeitlichen Beginn der Welt ausschließen.

Averroes schreibt nun im *Fasl al-maqal*, dass zwischen der Erschaffenheit und der

improbandum aeternitatem mundi, cum tamen ipse multis rationibus impugnet aeternitatem mundi in undecimo et duodecimo de Civ. Dei, hanc etiam viam omnino praetermittit?”

Ibd. (ed. BUSA 3, 591/1 [Zit. OE]): „Tamen credo quod, si esset repugnantia intellectuum, esset falsum. Si autem non est repugnantia intellectuum, non solum non est falsum, sed etiam impossibile: aliter esset erroneum, si aliter dicatur. ”

¹⁶⁶³ *De aetern.* (ed. BUSA 3, 591/1 [Zit. OE]): „Cum enim ad omnipotentiam Dei pertineat ut omnem intellectum et virtutem excedat, expresse omnipotentiae Dei derogat qui dicit aliquid posse intelligi in creaturis quod a Deo fieri non possit.”

¹⁶⁶⁴ HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 243. - S. dazu auch: *ScG* II, c. 38, n. 15 (ed. BUSA 2, 34/3f).

¹⁶⁶⁵ AL-‘ALAWI (*al-Matn*, 57f) nimmt 1161 als Entstehungsjahr an. Nach VON KÜGELGEN (*Averroes*, 40⁹²) hat Averroes das Werk kurz nach dem Abfassen des großen Metaphysikkomentars, also etwa 30 Jahre später, in manchen Punkten noch einmal überarbeitet.

¹⁶⁶⁶ Vgl. dazu oben Kap. B.II.2.

¹⁶⁶⁷ Vgl. dazu oben Kap. B.VII.2.

¹⁶⁶⁸ Vgl. BEN-ABDELJELIL, *Ibn Ruschds Philosophie interkulturell gelesen*, 77.

¹⁶⁶⁹ Vgl. oben Kap. B.III.

¹⁶⁷⁰ Vgl. BADAWI, *Averroès (Ibn Rushd)*, 33; BEN-ABDELJELIL, *Ibn Ruschds Philosophie interkulturell gelesen*, 80.

¹⁶⁷¹ Vgl. oben Kap. B.IV.5.

¹⁶⁷² Vgl. BADAWI, *Averroès (Ibn Rushd)*, 33.

¹⁶⁷³ Vgl. BEN-ABDELJELIL, *Ibn Ruschds Philosophie interkulturell gelesen*, 78.

Ewigkeit der Welt kein diametraler Widerspruch besteht.¹⁶⁷⁴ Obgleich bei dieser Aussage die Anwendung der „Verschleierungsmethode“ möglich ist, nach der bestimmte Texte nur gebildeten Leuten der Demonstration zugänglich sein dürfen,¹⁶⁷⁵ kann eine Parallele zu Thomas ausgemacht werden. Dieser denkt Schöpfung nämlich als etwas, „das Ewigkeit nicht ausschließt.“¹⁶⁷⁶ Zwischen der Anfanglosigkeit und der Erschaffenheit besteht nach ihm kein Widerspruch.¹⁶⁷⁷ Allerdings sieht er, anders als Averroes, die Möglichkeit eines zeitlichen Beginns der Welt und, mit Rücksicht auf den Glauben, auch dessen Tatsächlichkeit.¹⁶⁷⁸

Thomas steht mit seiner Theorie in einem breiten Spannungsfeld von verschiedenen Auffassungen. Nach Albert d. Gr. kann weder der Anfang der Welt durch Schöpfung noch ihr Immersein im strengen Sinne bewiesen werden.¹⁶⁷⁹ Die Erschaffung der Welt ist nach Albert eine Glaubenswahrheit.¹⁶⁸⁰ Gemäß Bonaventura lässt sich der zeitliche Anfang der Welt beweisen.¹⁶⁸¹ Und der Franziskaner-Magister Wilhelm von Baglione schließt Thomas in seine Angriffe anlässlich der Pariser Disputationen von 1266-67 ein. Er meint, dass dessen Darlegungen die (von Bonaventura verurteilten) averroistischen Thesen der Ewigkeit der Welt und der Einzigkeit des Intellekts fördern.¹⁶⁸² „The ‚blind leaders of the blind‘ decried by William evidently include Thomas as their thief.“¹⁶⁸³ Dagegen bleibt Duns Scotus bei der Frage, ob eine ewige Welterschöpfung möglich ist, unentschieden,¹⁶⁸⁴ er steht „Thomas am nächsten“.¹⁶⁸⁵

Mit der Diskussion über die Ewigkeit der Welt bringt Thomas den Teil seiner Schöpfungslehre zum Abschluss, der das Hervorbringen der Dinge insgesamt betrifft. Schöpfung ist hier nicht als kosmisches Geschehen zu verstehen, sondern als

¹⁶⁷⁴ Vgl. *Fasl*, arab. 12f/ deutsch 13/ engl. 56.

¹⁶⁷⁵ Vgl. oben Kap. B.V.4.

¹⁶⁷⁶ SCHÖNBERGER, *Der Disput über die Ewigkeit der Welt*, XVIII.

¹⁶⁷⁷ Vgl. ROHNER, *Das Schöpfungsproblem*, 116.

¹⁶⁷⁸ Vgl. *STh* I, q.46, a.2, c (ed. BUSA 2, 255/2f).

¹⁶⁷⁹ Vgl. Ingrid CRAEMER-RUEGENBERG, *Albertus Magnus*. Völlig überarbeitete, aktualisierte und mit Anmerkungen versehene Neuauflage der Originalausgabe, hg. v. Henryk ANZULEWICZ, Leipzig 2005, 113.

¹⁶⁸⁰ Vgl. GILSON/BÖHNER, *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, 489.

¹⁶⁸¹ Vgl. SCHÖNBERGER, *Der Disput über die Ewigkeit der Welt*, XIX-XXV; und oben Kap. C.IV.4.c.

¹⁶⁸² Vgl. STUMP, *Aquinas*, 11.

¹⁶⁸³ Simon TUGWELL (ed.), *Albert and Thomas: Selected Writings* (The Classics of Western Spirituality), Mahwah/NJ 1998, 226. Zit. nach: STUMP, *Aquinas*, 11.

¹⁶⁸⁴ Vgl. Ludger HONNEFELDER, *Johannes Duns Scotus*, München 2005, 21f.

¹⁶⁸⁵ GILSON/BÖHNER, *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, 489.

Beziehung zum Ursprung, die „ein Nacheinander von Nichtsein und Sein“ enthält.¹⁶⁸⁶ Schöpfung meint aber auch das, was Gott erschaffen hat. Bei ihrer Untersuchung geht es nicht nur darum, wie sich die Dinge insgesamt Gott gegenüber verhalten, sondern auch, wie sie sich in ihrer Verschiedenheit ihm gegenüber verhalten.¹⁶⁸⁷ Dies kommt im folgenden Kapitel zur Sprache.

5. Die Vielheit der Geschöpfe

„Das Prinzip der Vielheit des Seienden“¹⁶⁸⁸ kann nach dem Gottesbegriff und dem allgemeinen Schöpfungsbegriff des Thomas letztlich nur in Gott liegen. Deshalb lässt sich, in Unterscheidung zu den Kosmologien des griechisch-arabischen Rationalismus, der Unterschied der Dinge nach Thomas nicht einfach durch Zufall, Materie oder Mittelwesen aufzeigen.¹⁶⁸⁹ Er kann auch nicht auf die Verschiedenheit von Verdienst und Strafwürdigkeit zurückgeführt werden, wie bei Origenes.¹⁶⁹⁰ Nachfolgend wird darum die Auffassung des Thomas in ihren Grundzügen dargestellt. Dabei werden auch die genannten Differenzen zur Sprache kommen und mit ihnen Unterschiede und Parallelen zu Averroes.

a. Woraus die Unterschiedenheit der Dinge nicht sein kann

α. Zufall

Thomas führt in der *ScG* u. a. folgende Begründungen dafür an, „dass die Unterschiedenheit der Dinge nicht aus Zufall ist“¹⁶⁹¹:

Weil die Unterschiedenheit der Arten von der Form herkommt und weil die Unterschiedenheit der Einzeldinge derselben Art von der Materie herkommt, kann die

¹⁶⁸⁶ SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 94.

¹⁶⁸⁷ Vgl. *ibd.*

¹⁶⁸⁸ HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 244.

¹⁶⁸⁹ Vgl. *ibd.*; *ScG* II, cc. 39-43 (ed. BUSA 2, 35/1-36/3).

¹⁶⁹⁰ Vgl. *ScG* II, c. 44 (ed. BUSA 2, 36/3ff).

¹⁶⁹¹ *ScG* II, c. 39, n. (ed. BUSA 2, 35/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 142/143): „Quod distinctio rerum non est a casu.“ S. dazu auch: *STh* I, q.47, a.1, c (ed. BUSA 2, 256/2).

Unterschiedenheit der Dinge in Bezug auf die Art nicht aus Zufall sein. Der Zufall kann eher für einige Einzelwesen das den Unterschied Bedingende sein.¹⁶⁹²

Erschaffen ist, so Thomas weiter, allein Gottes Sache.¹⁶⁹³ Der Wirkende beabsichtigt die Form jedes Dings, das aus einem durch Intellekt und Willen Wirkenden hervorgeht.¹⁶⁹⁴ Gott, der ein durch Willen und Intellekt Wirkendes ist, ist der Urheber der Gesamtheit der Geschöpfe. Darum muss Gott die Form des Universums beabsichtigt und gewollt haben und sie kann nicht aus Zufall sein.¹⁶⁹⁵ Auch für Averroes ist Gott der Urheber der Gesamtheit der Geschöpfe, der seine Schöpfung so beabsichtigt hat, wie sie ist.¹⁶⁹⁶ Jedoch stellt er sich den Hervorgang der Geschöpfe aus Gott anders vor als Thomas. Da dies bereits ausführlich geschildert wurde,¹⁶⁹⁷ mag der Hinweis an dieser Stelle genügen.

Ziel des Hervorbringens einer Wirkung ist nach Thomas das Gute und das Beste, das sie sein kann. „Das Gute und Beste des Universums besteht aber in der Zuordnung seiner Teile, die ohne Unterschiedenheit nicht sein kann. Durch diese Ordnung wird nämlich das Universum in seiner Ganzheit konstituiert, die das Beste ist, das es zu sein vermag.“¹⁶⁹⁸ Thomas beruft sich auf Gen 1,1ff, um diese Ansicht zu belegen.¹⁶⁹⁹ Auch nach Averroes findet in der Schöpfung eine Anreihung und

¹⁶⁹² *ScG* II, c. 39, n. 3 (ed. BUSA 2, 35/1 [Zit. OE]): „Specierum autem distinctio est a forma: singularium autem eiusdem speciei a materia. Distinctio igitur rerum secundum speciem non potest esse a casu: sed forte aliquorum individuorum casus potest esse distinctivus.”

¹⁶⁹³ *STh* I, q.47, a.1, c (ed. BUSA 2, 256/2 [Zit. OE]): „Creare solius Dei est.” - S. dazu auch: *STh* I, q.45, a.5 (ed. BUSA 2, 253/2f).

¹⁶⁹⁴ Vgl. *ScG* II, c. 39, n. 5 (ed. BUSA 2, 35/1).

¹⁶⁹⁵ *Ibd.*, n. 6 (ed. BUSA 2, 35/1 [Zit. OE]): „Cuiuslibet rei procedentis ab agente per intellectum et voluntatem, forma est ab agente intenta. Ipsa autem universitas creaturarum Deum habet auctorem, qui est agens per voluntatem et intellectum, ut ex praemissis patet [II, c.43 {ed. BUSA 2, 36/2f}, M.S.]. Nec in virtute sua defectus aliquis esse potest, ut sic deficiat a sua intentione: cum sua virtus sit infinita Oportet igitur quod forma universi sit a Deo intenta et volita. Non est igitur a casu”. - S. dazu auch: *STh* I, q.47, a.1, c (ed. BUSA 2, 256/2 [Zit. OE]): „Unde dicendum est quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. ”

¹⁶⁹⁶ Vgl. *al-Kashf*, arab. 81/ deutsch 87f/ engl. 80; und oben Kap. B.VI.4.a.

¹⁶⁹⁷ Vgl. dazu oben die Kap. C.IV.1 u. 2.

¹⁶⁹⁸ *ScG* II, c. 39, n. 7 (ed. BUSA 2, 35/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 144/145): „Sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium eius ad invicem, qui sine distinctione esse non potest: per hunc enim ordinem universum in sua totalitate constituitur, quae est optimum ipsius.”

¹⁶⁹⁹ Vgl. *ibid.*, n. 8 (ed. BUSA 2, 35/1).

Ordnung statt, die nicht vollkommener und vollständiger sein kann, als sie ist.¹⁷⁰⁰
Averroes bezieht sich dazu auf den Koran.¹⁷⁰¹

Thomas wiederum schreibt, dass mit seiner Auffassung die Ansicht der „alten Naturphilosophen“ (*antiquorum naturalium*)¹⁷⁰² ausgeschlossen ist, nach der es nur eine Materialursache gibt, aus der alles durch Dichte und Dünne entstanden ist. Nach den „alten Naturphilosophen“ ging die Unterschiedenheit der Dinge nicht aus einer ordnenden Absicht hervor, sondern aus der zufälligen Materiebewegung.¹⁷⁰³

Gemäß Thomas schließt seine Lehre auch die Ansicht Leukipps und Demokrits aus,¹⁷⁰⁴ wonach die Form des Universums „auf den Unterschied der zufällig zusammentreffenden materiellen Elemente (Atome) nach Gestalt, Ordnung und Lage“ zurückgeht.¹⁷⁰⁵

β. Materie

Zur Frage, ob die Unterschiedenheit der Dinge aus der Materie ist, soll zunächst kurz Averroes' Auseinandersetzung mit Aristoteles im *großen Kommentar zur „Metaphysik“* angesprochen werden und im Anschluss daran seine Lehre in der *Destructio destructionum*. Dem wird dann die Auffassung des Thomas gegenübergestellt.

Aristoteles schreibt, dass alles, was keine Materie hat, nicht teilbar ist. So verhält sich nach ihm auch der menschliche Intellekt in einer ganz bestimmten Zeit.¹⁷⁰⁶ Nach Averroes' *großem Metaphysikkommentar* bedeutet dies, dass jeder Intellekt, der mit dem Objekt seines Denkens (dem Intelligiblen) identisch ist, nicht geteilt werden kann wie der menschliche Intellekt. Die Ursache für die Verschiedenheit im menschlichen

¹⁷⁰⁰ Vgl. *al-Kashf*, arab. 86/ deutsch 92/ engl. 86; und oben Kap. B.VI.4.a.

¹⁷⁰¹ Sure 27,88 (90): „Das Werk Gottes, der alles gut gemacht hat!“ (Übers. ZIRKER, 240. Vgl. *al-Kashf*, arab. 86/ deutsch 92/ engl. 86).

¹⁷⁰² Es geht hier nach der lat. – dt. Ausgabe der *ScG*, Bd. 2, 146³⁴, um Anaximenes.

¹⁷⁰³ Vgl. *ScG* II, c. 39, n. 9 (ed. BUSA 2, 35/1); *STh* I, q.47, a.1, c (ed. BUSA 2, 256/2). - Zur diesbezüglichen Auffassung des Anaximenes verweist HOPING (*Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 245¹⁶⁶) auf: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bde., griech.-dt., bearbeitet v. Hermann DIELS und Walther KRANZ, Berlin ⁵1934-1937, 13A 5; 13B 1.

¹⁷⁰⁴ Vgl. *ScG* II, c. 39, n. 9 (ed. BUSA 2, 35/1)

¹⁷⁰⁵ HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 245, unter Verweis auf (245¹⁶⁷): DIELS – KRANZ, 67A 6.9.14.32; 68A 38; ARISTOTELES, *Metaphysik* I, 985b4-22. - S. dazu auch: *ScG* II, c. 39, n. 9 (ed. BUSA 2, 35/1f); *STh* I, q.47, a.3, c (ed. BUSA 2, 257/1).

¹⁷⁰⁶ Vgl. *Metaphysik* XII, 1075a7f.

Intellekt liegt nämlich darin, dass das durch den Intellekt erfasste Objekt, das Intelligible, auf eine bestimmte Art vom Intellekt verschieden ist. Wären der Intellekt und das Intelligible in jeder Hinsicht vereinigt, so würde daraus nicht folgen, dass seine Intelligiblen mehrere sind. Denn die Ursache für die Vielfalt der Intelligiblen ist der Unterschied zwischen dem Intellekt und dem Intelligiblen in uns. Der menschliche Intellekt, der frei von Materie ist, und das Intelligible werden im Akt des Denkens eines. Hingegen ist der erste der Intellekte in der Kosmologie des Averroes absolut einer. Er denkt sein Wesen. Er ist einfacher als die anderen separaten Intellekte. Er ist ohne jede Vielfalt, denn bei ihm ist weder die Unterscheidung zwischen Intellekt und Intelligiblem noch die Vielfalt der Intelligiblen von Bedeutung.¹⁷⁰⁷

Vor dem Hintergrund dieser Gedanken ist zu sehen, dass nach Averroes die Materie für die Vielfalt verantwortlich ist, weil sie die Andersartigkeit und die Unterschiede von Objekten in den Akt des Wissens einbringt.¹⁷⁰⁸ Im Anschluss an Aristoteles¹⁷⁰⁹ ist für Averroes die Materie das *principium individuationis*.¹⁷¹⁰ Ein Individuum unterscheidet sich nur aufgrund der Materie von einem anderen Individuum.¹⁷¹¹

Thomas nimmt – wie Aristoteles und Averroes - an, dass die Materie als Prinzip individueller Verschiedenheit zu sehen ist.¹⁷¹² Im *Sentenzenkommentar* schreibt er, dass es für uns nicht möglich ist, an verschiedene Teile in der Materie zu denken, wenn wir nicht in der Materie eine (zumindest unbestimmte) ausgedehnte Größe als gegenwärtig voraussetzen, durch welche die Materie geteilt ist. Thomas beruft sich dazu auf Averroes.¹⁷¹³

¹⁷⁰⁷ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 336 g – m; B 1704 – 1706; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 196f.

¹⁷⁰⁸ Vgl. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 240.

¹⁷⁰⁹ Vgl. *Physik* I, 190b24.

¹⁷¹⁰ Vgl. VAN DEN BERGH, *Notes*, 117^{194/1} (Anmerkung zu: *The Incoherence of the Incoherence*, 194; TT 324); George F. HOURANI, *Averroès musulman*. In: Jean JOLIVET (éd.), *Multiple Averroès. Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès*, Paris 1978, 28.

¹⁷¹¹ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 10 rb, 84; TT 27; *The Incoherence of the Incoherence*, 14; *Die Widerlegung des Gazali*, 31.

¹⁷¹² Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 246; Dominik LUSSER, *Individua Substantia. Interpretation und Umdeutung des Aristotelischen ΟΥΣΙΑ-Begriffs bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus*, Frankfurt/M 2006, 182.

¹⁷¹³ *In II Sent.*, d.3, q.1, a.4, c (ed. BUSA 1, 133/3 [Zit. OE]): „Sed impossibile est in materia intelligere diversas partes, nisi praeintelligatur in materia quantitas dimensiva ad minus interminata, per quam dividatur, ut dicit Commentator in libro de substantia orbis, et in 1 Physic”. – S. dazu auch: AVERROES, *Sermo de Substantia orbis*, lat. fol. 4 b-c; hebr. C. 1.67ff/engl. 55; *Com. magn. in Physic.* I, fols. 38-39.

Nun sind aber die Dinge in ihrer Verschiedenheit in ihrem Verhältnis zu Gott zu sehen. Das heißt: Ihre Verschiedenheit ist nicht zufällig. Darum ist nach Thomas die Materie wohl Individuationsprinzip für das, was kein reines Geistwesen oder Gott ist, jedoch „nicht für die Verschiedenheit der Arten und die Verschiedenheit der unterschiedlichen Regionen der Wirklichkeit“.¹⁷¹⁴ Folglich ist die Materie „nicht die erste Ursache der Unterschiedenheit der Dinge“.¹⁷¹⁵ Thomas begründet dies u. a. mit folgenden Argumenten:

Die wirkende Ursache ist im Verursachen früher als die Materie. Darum ist eine Wirkung, sofern sie aus der Absicht des Agens und aus der Verfasstheit der Materie erfolgt, nicht in der Materie als Erstursache begründet. Das, was auf die Materie als Erstursache zurückgeführt wird, wie z. B. Missgeburten, liegt nicht in der Absicht des Agens. Die Form hingegen kommt nach Thomas aus der Absicht des Agens,¹⁷¹⁶ und die Materien sind so verfasst, dass verschiedene Formen in ihr sein können. „Die Unterschiedenheit der Dinge hinsichtlich der Art kommt aber von den Formen her.“¹⁷¹⁷ Die Unterschiedenheit ist also nicht in der Verschiedenheit der Materie als erster Ursache begründet.“¹⁷¹⁸ Indessen gibt es nach Averroes in der Schöpfung ewig existierende „Typen, Arten und Gattungen“.¹⁷¹⁹ Das Agens verursacht die Vereinigung einer Materie und einer Form,¹⁷²⁰ die beide ewig präexistierten,¹⁷²¹ und die Formen aller materiellen Objekte im Universum sind, wie Keime, potentiell in der Materie enthalten. Formen können nur in dem Sinne erschaffen sein, dass eine erschaffene Form, die bereits in ewiger potentieller Materie existierte, von der vorausgegangenen erschaffenen Form erzeugt wurde usw. Dieser Prozess geht bis ins Unendliche.¹⁷²² Dagegen haben Materie und Form nach dem allgemeinen Schöpfungsbegriff des Thomas „in Gott die Ursache ihres Seins.“¹⁷²³ Deshalb ist

¹⁷¹⁴ SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 94.

¹⁷¹⁵ *ScG II*, c. 40, n. (ed. BUSA 2, 35/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 146/147): „Quod materia non est prima causa distinctionis rerum“.

¹⁷¹⁶ *Ibd.*, n. 3 (ed. BUSA 2, 35/2 [Zit. OE]): „Forma autem est ex intentione agentis.“

¹⁷¹⁷ S. dazu auch: *STh I*, q.47, a.1, c (ed. BUSA 2, 256/2).

¹⁷¹⁸ *ScG II*, c. 40, n. 3 (ed. BUSA 2, 35/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 148/149): „Distinctio autem rerum secundum speciem est per formas. Distinctio igitur rerum non est propter materiae diversitatem sicut propter primam causam.“

¹⁷¹⁹ BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 200. - S. dazu auch oben Kap. B.IV.4.

¹⁷²⁰ Vgl. *Com. magn. in Met. XII*, fol. 304 h – l; B 1499f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109f.

¹⁷²¹ Vgl. GENEQUAND, *Introduction*, 29; und oben Kap. B.IV.2.d u. B.IV.3.

¹⁷²² Vgl. KENDZIERSKI, *The doctrine of eternal matter and form*, 173; und oben Kap. B.III.

¹⁷²³ HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 246. - S. dazu auch: *ScG II*, c. 40, n. 5 (ed. BUSA 2, 35/2 [Zit. OE]): „Sed si materia sui diversitate est causa distinctionis rerum, oportet

nach Thomas, im Unterschied zu Averroes, die Wirkung Gottes nicht als Einwirkung auf eine bereits bestehende Materie und Form zu sehen.¹⁷²⁴

Thomas sieht mit seiner Lehre auch die Ansicht des Anaxagoras ausgeschlossen. Dieser nimmt unendlich viele materielle Prinzipien an, die vom Ursprung her in einer unterschiedenen Einheit vermischt sind. Jedoch hat erst ein Intellekt (der Weltgeist) durch die darauffolgende Differenzierung die Verschiedenheit der Dinge zustande gebracht.¹⁷²⁵ Anaxagoras schreibt somit der Materie und einem Wirkenden zugleich die Unterscheidung und die Vielheit der Dinge zu.¹⁷²⁶ Thomas sieht nicht nur diese Ansicht durch seine Theorie ausgeschlossen, sondern auch die Meinung jener, die zur Verursachung der Verschiedenheit der Dinge unterschiedliche Prinzipien annehmen.¹⁷²⁷

γ. Gegensätzlichkeit von Wirkursachen

Nach Thomas beruht die Unterschiedenheit der Dinge auch nicht auf dem Gegensatz von Wirkursachen. Er begründet dies folgendermaßen:

Sind die verschiedenen Wirkursachen, von denen die Unterschiedenheit der Dinge ausgeht, aufeinander hingeordnet, so ist für jene Ordnung eine einzige Ursache anzunehmen. Sind hingegen die verschiedenen Wirkursachen nicht aufeinander hingeordnet, so finden sie sich nur *per accidens* zur Hervorbringung der Unterschiedenheit zusammen. Dann müsste die Unterschiedenheit der Dinge zufällig sein. Dies aber hat Thomas bereits an anderer Stelle widerlegt.¹⁷²⁸

ponere materias in se esse distinctas. Constat autem quod materia quaelibet habet esse ab alio, per hoc quod supra [II, c. 15 {ed. BUSA 2, 27/1f}, M.S.] ostensum est omne quod qualitercumque est, a Deo esse.”

¹⁷²⁴ Vgl. oben Kap. C.IV.2.a.

¹⁷²⁵ *ScG* II, c. 40, n. 7 (ed. BUSA 2, 35/2 [Zit. OE]): „Per hoc autem excluditur opinio Anaxagorae ponentis infinita principia materialia, a principio quidem commixta in uno confuso, quae postmodum intellectus separando rerum distinctionem constituit”.

¹⁷²⁶ *STh* I, q.47, a.1, c (ed. BUSA 2, 256/2 [Zit. OE]): „Materiae vero et agenti simul distinctionem et multitudinem rerum attribuit Anaxagoras”.

¹⁷²⁷ Vgl. *ScG* II, c. 40, n. 7 (ed. BUSA 2, 35/2).

¹⁷²⁸ *ScG* II, c. 41, n. 2 (ed. BUSA 2, 35/2 [Zit. OE]): „Si vero diversi agentes non sint ad invicem ordinati, concursus eorum ad diversitatem rerum producendam erit per accidens. Distinctio igitur rerum erit casualis. Cuius contrarium supra [II, c. 39 {ed. BUSA 2, 35/1f}, M.S.] ostensum est.”

Nach einem anderen Argument gehen von verschiedenen, aber ungeordneten Ursachen keine geordneten Wirkungen aus, es sei denn *per accidens*. Nun haben aber unterschiedene Dinge ihre Hinordnung aufeinander nicht durch Zufall. Darum kann die Unterschiedenheit der so geordneten Dinge nicht auf der Verschiedenheit von Wirkursachen beruhen, die nicht geordnet sind.¹⁷²⁹

Werden mehrere gleichartige Wirkursachen angenommen, so müssen sie einem weiteren Argument zufolge eine Ursache für ihre Unterschiedenheit haben, denn sie haben eine Ursache des Seins. Da aber die Ursache des Seins für etwas mit der Ursache von dessen Unterschiedenheit von anderen identisch ist,¹⁷³⁰ „kann die Unterschiedenheit der Wirkursachen nicht die erste Ursache der Unterschiedenheit der Dinge sein.“¹⁷³¹

Nach Thomas kann die Unterschiedenheit in den Dingen auch nicht von einem schlechten und einem guten Prinzip ausgehen. Der Grund dafür liegt darin, dass es kein erstes Prinzip alles Schlechten geben kann,¹⁷³² weil sonst das Wesen jenes Erstwirkenden Schlechten nicht gut wäre. Das jedoch ist unmöglich, weil alles, was ist, notwendig gut ist, insofern es seiend ist. Jedes Seiende liebt ja sein Sein und strebt nach dessen Erhaltung. Da das Gute aber das ist, was alle erstreben,¹⁷³³ kann die Unterschiedenheit in den Dingen nicht von einem guten und einem schlechten Prinzip ausgehen.¹⁷³⁴ Weil alles Wirkende auf ein Gutes zielt, hat nach Thomas das Schlechte keine Ursache, die *per se* auf es bezogen ist. „Also kann man kein einheitliches erstes Prinzip alles Schlechten ansetzen.“¹⁷³⁵ Nach Thomas wird darum, wie bereits geschrieben wurde, das Gute *per se* verursacht und das Schlechte akzidentell.¹⁷³⁶ Averroes erwähnt diese Auffassung in der *Destructio destructionum* ebenfalls¹⁷³⁷ und er vertritt sie selbst in *al-Kashf*.¹⁷³⁸

¹⁷²⁹ Vgl. *ScG* II, c. 41, n. 3 (ed. BUSA 2, 35/2).

¹⁷³⁰ Vgl. *ibd.*, n. 4 (ed. BUSA 2, 35/2f); *ScG* II, c. 11 (ed. BUSA 2, 26/3).

¹⁷³¹ *ScG* II, c. 41, n. 4 (ed. BUSA 2, 35/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 152/153): „Non potest igitur esse prima causa distinctionis rerum diversitas agentium.“

¹⁷³² Vgl. *ibd.*, n. 5 (ed. BUSA 2, 35/3); *STh* I, q.49, a.3, c (ed. BUSA 2, 259/2).

¹⁷³³ Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* I, 1094a3.

¹⁷³⁴ Vgl. *ScG* II, c. 41, n. 5 (ed. BUSA 2, 35/3).

¹⁷³⁵ *Ibd.*, n. 8 (ed. BUSA 2, 35/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 154/155): „Non igitur est ponere unum primum principium omnium malorum.“

¹⁷³⁶ Vgl. *ScG* III, c. 21, nn. 3-4 (ed. BUSA 2, 66/1); und oben Kap. C.IV.1.e.

¹⁷³⁷ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 23 rb, 174; *TT* 177; *The Incoherence of the Incoherence*, 106; *Die Widerlegung des Gazali*, 157.

¹⁷³⁸ Vgl. *al-Kashf*, arab. 116/ deutsch 123f/ engl. 119.

Kommen wir wieder zu Thomas zurück. Aufgrund der Differenz von Gut und Schlecht in den Dingen sind nach ihm ebenfalls keine gegensätzlichen Prinzipien anzusetzen, denn sowohl das Gute als auch das Schlechte werden durch dieselbe Aktion hervorgebracht.¹⁷³⁹ Das, was ist, ist gut, insoweit es ist.¹⁷⁴⁰ Darum kann etwas nur insoweit schlecht sein, insoweit es nichtseiend ist. Hierbei handelt sich dann um ein Seiendes, dem etwas fehlt. Das Fehlen jedoch hat keine Wirkursache *per se*. Denn jedes Agens wirkt insoweit, als es eine Form hat. Darum muss die Wirkung eines Agens, die *per se* ist, etwas sein, das eine Form hat. Ein Agens wirkt nämlich ein ihm Ähnliches, es sei denn, es geschieht *per accidens*. Folglich hat das Schlechte keine Wirkursache *per se*, sondern es tritt *per accidens* unter den *per se* wirkenden Ursachen ein. Darum gibt es kein einheitliches erstes *per se* wirkendes Prinzip des Schlechten.¹⁷⁴¹ Das erste Prinzip von allem ist folglich das eine und erste Gute. Unter dessen Wirkungen ergibt sich das Schlechte *per accidens*.¹⁷⁴²

Thomas sieht mit seinen Ausführungen auch den Irrtum jener ausgeschlossen, die zwei gegensätzliche Prinzipien als Ursache für den Unterschied der Dinge annahmen:¹⁷⁴³ Empedokles und Pythagoras, deren Ansichten er bei Aristoteles¹⁷⁴⁴ findet, und die christlichen Sekten¹⁷⁴⁵ der Markianer,¹⁷⁴⁶ Kerdonianer,¹⁷⁴⁷ Markioniten¹⁷⁴⁸ und Manichäer.¹⁷⁴⁹

¹⁷³⁹ Vgl. *ScG* II, c. 41, n. 9 (ed. BUSA 2, 35/3).

¹⁷⁴⁰ Vgl. *ibd.*, n. 5 (ed. BUSA 2, 35/3).

¹⁷⁴¹ Vgl. *STh* I, q.49, a.3, c (ed. BUSA 2, 259/2).

¹⁷⁴² *ScG* II, c. 41, n. 10/11 (ed. BUSA 2, 35/3 [Zit. OE]): „Quod autem est, inquantum est, bonum est, ut ostensum est [n. 5, M.S.]. Oportet igitur malum esse aliquid inquantum est non ens. Hoc autem est ens privatum. Malum igitur, inquantum huiusmodi, est ens privatum; et ipsum malum est ipsa privatio. Privatio autem non habet causam per se agentem: quia omne agens agit inquantum habet formam; et sic oportet per se effectum agentis esse habens formam, cum agens agat sibi simile, nisi per accidens. Relinquitur igitur quod malum non habet causam per se agentem, sed incidit per accidens in effectibus causarum per se agentium. Non est igitur unum primum et per se malorum principium: sed primum omnium principium est unum primum bonum, in cuius effectibus consequitur malum per accidens.“

¹⁷⁴³ Vgl. *ibd.*, n. 13 (ed. BUSA 2, 35/3f).

¹⁷⁴⁴ Vgl. *Metaphysik* I, 985a7 u. 986a15-26.

¹⁷⁴⁵ Vgl. dazu und zum Folgenden: HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 246; *ScG* II, c. 41, n. 14 (ed. BUSA 2, 36/1).

¹⁷⁴⁶ Thomas führt die Markianer auf Markios zurück. Vermutlich vermischt er hier den Gnostiker Markos mit Markion. (Vgl. dazu die Anmerkung in: *ScG* II, c. 41, lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 157³).

¹⁷⁴⁷ Kerdon, ein früher syrischer Gnostiker, kam zur Zeit des Papstes Hyginus nach Rom (138-142 n. Chr.). Er gilt nach einigen Autoren als Lehrer Markions. „Daran wird nur wahr sein, daß er in persönlichem Kontakt mit Markion gestanden hat, der ihn in den erhaltenen Zeugnissen aber nie erwähnt und seinen Anhängern als alleiniger Stifter seiner Kirche gilt.“

δ. Zweitursachen

Thomas setzt sich nun mit der Lehre jener auseinander, die „sagen, dass Gott, da er ein Einziger und Einfacher ist, auch nur eine einzige Wirkung hervorbringe: die erstverursachte Substanz.“¹⁷⁵⁰ Diese könne, da sie kein reiner Akt sei und etwas Potentielles an sich habe, nicht der Einfachheit der ersten Ursache gleichkommen und habe eine Vielfältigkeit. Darum könne aus ihr eine Mehrzahl hervorgehen. So komme aufgrund der Vervielfachung der Wirkungen die Unterschiedenheit der Dinge zustande.¹⁷⁵¹

Damit spricht Thomas das für Avicennas Emanationslehre maßgebliche Prinzip des *ex uno unum* an, das auch Gegenstand der Auseinandersetzungen des Averroes ist.¹⁷⁵² Schließt Averroes sich zunächst dem Emanatismus Avicennas (und damit auch dem Prinzip des *ex uno unum*) an,¹⁷⁵³ so lehnt er jene Ansicht später ab. Er begründet dies damit, dass der im empirischen Bereich Wirkende, aus dem nur eine einzelne Handlung hervorgeht, nur in einem zweideutigen Sinne mit dem ersten

(Marco FRENSCHKOWSKI, *Kerdon*. In: BBKL, Bd. III [1992], Sp. 1384 - online: <<http://www.bbkl.de/k/Kerdon.shtml>>. – S. dazu auch: Josef FRICKEL, *Kerdon*. In: LThK, Bd. 5 [³1996], Sp. 1401).

¹⁷⁴⁸ Die Markioniten führen sich auf Markion (ca. 85 bis 160 n. Chr.) zurück, den „bedeutendsten Irrlehrer des 2. Jahrhunderts“. (Hugo RAHNER, *Markion*. In: LThK, Bd. 7 [²1962], Sp. 92). Markion selbst gilt nicht als Gnostiker. (Vgl. Carl-Friedrich GEYER, *Marcion*. In: BBKL, Bd. V [1993], Sp. 777ff - online: <<http://www.bbkl.de/m/marcio.shtml>>). Jedoch wird die Lehre der Markioniten von mehreren ihrer Lehrer (Prepon, Markos, Apelles u. a.) „stärker systematisiert und gerät unter gnostischen Einfluss.“ (Barbara ALAND, *Markion*. In: LThK, Bd. 6 [³1997], Sp. 1393. - S. zu Markion und den Markioniten auch: Barbara ALAND, *Marcion/Marcioniten*. In: TRE, Bd. XXII [1992], 89-101 [Literaturverzeichnis]).

¹⁷⁴⁹ Der Manichäismus ist auf den Religionsstifter Mani (216-276/277) zurückzuführen. (Vgl. Hans-Joachim KLIMKEIT, *Manichäismus*. In: Lex. der Rel., 386). In dieser Religion erreicht „die spätantike Gnosis ihre weltgeschichtliche Kulmination“. (Marco FRENSCHKOWSKI, *Mani*. In: BBKL, Bd. V [1993] Sp. 669 - online: <<http://www.bbkl.de/m/mani.shtml>>. In diesem Artikel sind auch zahlreiche weitere Literaturangaben zu finden).

¹⁷⁵⁰ *ScG* II, c. 42, n. 1 (ed. BUSA 2, 36/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 158/159): „dicere voluerunt quod Deus, cum sit unus et simplex, facit tantum unum effectum, quae est substantia primo causata“. S. dazu auch: *STh* I, q.47, a.1, arg. 1 (ed. BUSA 2, 256/1).

¹⁷⁵¹ Vgl. *ScG* II, c. 42, n. 1 (ed. BUSA 2, 36/1); *STh* I, q.47, a.1, c (ed. BUSA 2, 256/2).

¹⁷⁵² Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 g; *B* 1498; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109; *Destructio destructionum* fol. 23 va, 177; *TT* 179f; *Die Widerlegung des Gazali*, 159; und oben Kap. B.II.3.

¹⁷⁵³ Vgl. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 224; *Epit. der Met.*, arab. 76/ deutsche Übersetzung 130; und oben Kap. B.II.2.

Agens verglichen werden kann.¹⁷⁵⁴ Ist Letztgenanntes absolut wirkend, so ist Erstgenannter relativ wirkend.¹⁷⁵⁵ Es geht hier um eine falsche Analogie zwischen den sichtbar Wirkenden und Gott. Dieser kann zusammengesetzte oder einzelne Wesen bzw. Dinge, je nach Seinem Wunsch, ins Sein bringen.¹⁷⁵⁶

Thomas lehnt den Emanatismus Avicennas ebenfalls ab.¹⁷⁵⁷ Dazu differenziert er in der *STh* zwischen dem, was durch seine Natur wirkt, und Gott. Das, was durch seine Natur wirkt, wirkt durch die Form, durch die es ist. Da diese nur eine für eines ist, wirkt das, was durch seine Natur wirkt, nur eines. Gott als willentlich Wirkendes hingegen ist tätig durch eine erkannte Form. Seiner Einheit und Einfachheit widerspricht es nicht, dass er vieles erkennt. Darum kann er – obschon er nur einer ist - vieles machen.¹⁷⁵⁸

In der *ScG* erklärt Thomas konkreter, dass Gott als einer vieles verursachen kann. Ist die Unterschiedenheit der Teile der Welt und deren Ordnung die der Erstursache eigene Wirkung, so muss im Intellekt der ersten Ursache die Unterschiedenheit und Ordnung der Dinge liegen. Denn bei den durch den Intellekt gewirkten Dingen geht die Form, die in den gemachten Dingen hervorgebracht wird, von einer ähnlichen Form wie im Intellekt aus. Ein Beispiel dafür ist ein in der Materie hervorgebrachtes Haus, das vom Haus im Intellekt ausgeht. Nun kann aber die Form der Unterschiedenheit und Ordnung nicht im wirkenden Intellekt sein, wenn nicht die Formen des Unterschiedenen und Geordneten dort sind. Deshalb sind die unterschiedenen und geordneten Formen der verschiedenen Dinge im Intellekt Gottes.¹⁷⁵⁹ Gott erkennt „in seiner Selbsterkenntnis durch das Erkenntnisbild seines

¹⁷⁵⁴ Das göttliche Agens ist ein Agens *sui generis*. Für das Agens in der empirischen Welt hingegen ist das *ex uno unum* gültig, d. h. jedes Agens hat hier seinen ganz spezifischen Akt. So kann beispielsweise Feuer nichts anderes als brennen. (Vgl. VAN DEN BERGH, *Notes*, 73^{108/3}).

¹⁷⁵⁵ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 23 va, 177; *TT* 180; *Die Widerlegung des Gazali*, 159.

¹⁷⁵⁶ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 7, unter Verweis auf (7⁵): *TT* 180f.

¹⁷⁵⁷ John F. Wippel setzt sich an Hand verschiedener Schriften des Thomas näher mit diesem Thema auseinander. (Vgl. John F. WIPPEL, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, Washington D.C. 2007, 55-61).

¹⁷⁵⁸ *STh* I, q.47, a.1, ad 1 (ed. BUSA 2, 256/2 [Zit. OE]): „Ad primum ergo dicendum quod agens per naturam agit per formam per quam est, quae unus tantum est una, et ideo non agit nisi unum. Agens autem voluntarium, quale est Deus, ... agit per formam intellectam. Cum igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati et simplicitati ipsius, ut supra [I, q.15, a.2 {ed. BUSA 2, 210/3f}, M.S.] ostensum est, relinquitur quod, licet sit unus, possit multa facere.”

¹⁷⁵⁹ *ScG* II, c. 42, n. 6 (ed. BUSA 2, 36/1 [Zit. OE]): „Si distinctio partium universi et ordo earum est proprius effectus causae primae, quasi ultima forma et optimum in universo, oportet

Wesens und den Begriff seines göttlichen Wortes alles zugleich Gott kann von daher vieles unmittelbar verursachen.¹⁷⁶⁰ Zudem kommt es Gott, der alles vermag,¹⁷⁶¹ allein zu, zu erschaffen.¹⁷⁶²

Nach Thomas führt jedoch Avicennas Emanatismus zur Annahme, dass die Gesamtheit der Dinge aus dem Zusammenwirken vieler Wirkursachen entspringt und nicht aus der Absicht eines ersten Wirkenden. Das aber würde heißen, dass die in der Verschiedenheit der Dinge bestehende Vollendung des Universums vom Zufall her kommt, was unmöglich ist.¹⁷⁶³ Gottes Tätigkeit hingegen ist nicht zufällig, denn er kann in seiner Tätigkeit nicht nachlassen.¹⁷⁶⁴ Er bringt seine Tätigkeit dadurch hervor, dass er die Wirkung selbst erkennt und intendiert. Er kann viele von ihm verschiedene Wirkungen durch dieselbe Idee erkennen, in der er auch nur eine einzige Wirkung erkennt. Darum ist es ihm sofort möglich, vieles unmittelbar zu verursachen.¹⁷⁶⁵ Der Einfachheit der Kraft Gottes entspricht es, dass sie nicht auf eine Wirkung beschränkt ist. Je mehr eine Kraft nämlich geeint ist, desto unbegrenzter und fähiger ist sie, sich auf mehreres auszudehnen. Also darf man nicht sagen, dass aus Gott, da er einer und einfach sei, keine Vielheit hervorgehen könne, außer durch irgendwelche Vermittler, die gegenüber seiner Einfachheit abfallen.¹⁷⁶⁶

Thomas wendet sich mit diesen Ausführungen nicht nur, wie Averroes in seinen späteren Schriften, gegen den Emanatismus Avicennas. Er sieht mit seiner Theorie

rerum distinctionem et ordinem esse in intellectu causae primae: in rebus enim quae per intellectum aguntur, forma quae in rebus factis producitur, provenit a forma simili quae est in intellectu Forma autem distinctionis et ordinis non potest esse in intellectu agente nisi sint ibi formae distinctorum et ordinatorum. Sunt igitur in intellectu divino formae diversarum rerum distinctarum et ordinarum”.

¹⁷⁶⁰ HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 248. - S. dazu auch: *ScG II*, c. 42, n. 6 (ed. BUSA 2, 36/1).

¹⁷⁶¹ *ScG II*, c. 22, n. (ed. BUSA 2, 29/2 [Zit. OE]): „Quod Deus omnia possit”.

¹⁷⁶² *STh I*, q.47, a.1, c (ed. BUSA 2, 256/2 [Zit. OE]): „creare solius Dei est.“ – S. dazu auch: *STh I*, q.45, a.5 (ed. BUSA 2, 253/2f).

¹⁷⁶³ Vgl. *STh I*, q.47, a.1, c (ed. BUSA 2, 256/2).

¹⁷⁶⁴ Vgl. *ScG II*, c. 24 (ed. BUSA 2, 30/1).

¹⁷⁶⁵ Vgl. *ScG II*, c. 42, n. 7 (ed. BUSA 2, 36/1).

¹⁷⁶⁶ *Ibd.*, n. 8 (ed. BUSA 2, 36/1f [Zit. OE]): „Sicut supra [II, c. 22 {ed. BUSA 2, 29/2f}], M.S.] ostensum est, virtus divina non limitatur ad unum effectum: et hoc eius simplicitati convenit; quia quanto aliqua virtus est magis unita, tanto est magis infinita, ad plura se potens extendere. Quod autem ex uno non fiat nisi unum, non oportet nisi quando agens ad unum effectum determinatur. Non oportet igitur dicere quod, quia Deus est unus et omnino simplex, ex ipso multitudo provenire non possit nisi mediantibus aliquibus ab eius simplicitate deficientibus.”

auch die Ansicht bestimmter antiker Häretiker¹⁷⁶⁷ ausgeschlossen, nach denen nicht Gott, sondern die Engel die Welt erschaffen haben. Simon der Magier soll diesen Irrtum zuerst erfunden haben.¹⁷⁶⁸

ε. Formeneinführende Zweitwirkende

An dieser Stelle kritisiert Thomas „moderne Häretiker“¹⁷⁶⁹, die meinen, Gott sei wohl der Schöpfer der Materie alles Sichtbaren; jedoch habe ein Engel diese mittels verschiedener Formen unterschieden.¹⁷⁷⁰ Thomas sagt, dass die Falschheit dieser Lehre klar auf der Hand liegt¹⁷⁷¹ und bringt dazu folgende Argumente vor:

Da alles, was aus einer vorliegenden Materie entsteht, aus Gegensätzlichem entstehen muss, können die Himmelskörper, in denen keine Gegensätzlichkeit zu finden ist, nicht aus einer Materie geformt sein. Darum kann kein Engel aus einer vorher von Gott geschaffenen Materie die Himmelskörper geformt haben.¹⁷⁷²

¹⁷⁶⁷ S. zu den diversen Häresien: AUGUSTINUS, *De haeresibus*, 1-8.20. In: PL 42, 26f.29. - Dort ist u. a. von der gnostischen Sekte der Archontiker und den libertinistischen Nikolaiten die Rede. (Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 248).

¹⁷⁶⁸ ScG II, c. 42, n. 12 (ed. BUSA 2, 36/2 [Zit. OE]): „Excluditur etiam opinio quorundam antiquorum haereticorum, qui dicebant Deum non creasse mundum, sed Angelos. Cuius erroris dicitur primo Simon magus fuisse inventor.“ - Simon der Magier (vgl. Apg 8) galt nach den Kirchenvätern als Begründer des Gnostizismus und aller Häresien. (Vgl. IRENÄUS, *Adversus haereses* I, 23f. In: PG 7, 670ff). Jedoch ist bei Simon noch nicht von einem ausgebildeten gnostischen System auszugehen. (Vgl. Christoph SCHMITT, *Simon Magus*. In: BBKL, Bd. X [1995], Sp. 410-413 [in der Internetversion mit neueren Literaturangaben: http://www.bbkl.de/s/simon_magus.shtml]; A. H. B. LOGAN, *Simon Magus*. In: TRE, Bd. XXXI [1999], 272-276; Klaus SCHOLTISSEK, *Simon Magus*. In: LThK, Bd. 9 [32000], Sp. 599).

¹⁷⁶⁹ Damit sind vermutlich Anhänger eines „lateinischen Avicennismus“ an der Grenze des 12. zum 13. Jahrhundert gemeint, die sich „auf Argumente des augustinischen Exemplarismus berufen“. (HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 249¹⁸⁷, unter Verweis auf: Roland DE VAUX, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII^e et XIII^e siècles*, Paris 1934, 17-52).

¹⁷⁷⁰ Vgl. ScG II, c. 43, n. 1 (ed. BUSA 2, 36/2); STh I, q.65, a.4, c (ed. BUSA 2, 280/1).

¹⁷⁷¹ ScG II, c. 43, n. 1 (ed. BUSA 2, 36/2 [Zit. OE]): „Sunt autem quidam moderni haeretici qui dicunt Deum omnium visibilium creasse materiam, sed per aliquem angelum diversis formis fuisse distinctam. Cuius opinionis falsitas manifeste apparet.“

¹⁷⁷² Vgl. ibd., n. 2 (ed. BUSA 2, 36/2).

Weiterhin ist zu beachten, dass die erste Materie reine Potentialität ist. Sie ist der Ort aller realen Möglichkeiten für die körperliche Natur.¹⁷⁷³ Darum schreibt Thomas: „Die Erstmaterie kann ... nicht durch sich selbst vor allen geformten Körpern gewesen sein, da sie ja lediglich in Potenz ist: Alles im Akt Seiende besteht nämlich aufgrund einer Form.“¹⁷⁷⁴ Folglich kann kein Engel aus der von Gott zuvor geschaffenen Materie alle sichtbaren Körper mit Form versehen haben.¹⁷⁷⁵

Nach dem folgenden Argument kann Materie nicht ohne jede Form sein. Darum wird in der Materie irgendeine Form vorausgesetzt. Nun muss aber jedes, das auf eine bloß materielle Form hin wirkt, ein Agens durch Bewegung sein. Die materiellen Formen können nämlich nur durch Umwandlung der Materie zu einer Form mit einer bestimmten Beschaffenheit ins Sein gebracht werden oder durch Erschaffung des ganzen Zusammengesetzten. Die erste Einführung der Formen kann also nicht durch etwas kommen, das nur die Form schafft, sondern „durch den, der der Schöpfer des ganzen Zusammengesetzten ist.“¹⁷⁷⁶ Dass Averroes, anders als Thomas, nicht von der Materie spricht, die mit der Form erschaffen ist, wurde bereits erwähnt¹⁷⁷⁷ und muss darum hier nicht weiter erklärt werden. Formen werden nach Averroes auch nicht vom Schöpfer erschaffen, sondern dadurch, dass eine erschaffene Form, die bereits in ewiger potentieller Materie existierte, von der vorausgegangenen erschaffenen Form erzeugt wurde etc. Es geht hier um einen ewigen Prozess.¹⁷⁷⁸

Alle Bewegung zur Form hin, so heißt es in einem weiteren von Thomas erwähnten Argument, geschieht mittels der Himmelsbewegung. Was nicht mittels dieser Bewegung geschehen kann, muss von einem Agens ausgehen, das nur durch Einführung einer Form in die Materie wirken kann. Nach Thomas kommt daher die erste Einsetzung der Formen, zu deren Hervorbringung die Himmelsbewegung ohne die vorherige Existenz artähnlicher Formen nicht ausreicht, allein vom Schöpfer.¹⁷⁷⁹ Darum bezieht Thomas sich auch in *STh* I, q.65, das die Erschaffung der Körperwelt

¹⁷⁷³ Vgl. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation*, 207.

¹⁷⁷⁴ *ScG* II, c. 43, n. 3 (ed. BUSA 2, 36/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 164/165): „Materia ... prima non potest praefuisse per seipsam ante omnia corpora formata: cum non sit nisi potentia tantum; omne enim esse in actu est ab aliqua forma.”

¹⁷⁷⁵ Vgl. ibd.

¹⁷⁷⁶ Ibid., n. 5 (ed. BUSA 2, 36/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 166/167): „ab eo qui est creator totius compositi.”

¹⁷⁷⁷ Vgl. oben Kap. C.III.4.

¹⁷⁷⁸ Vgl. KENDZIERSKI, *The doctrine of eternal matter and form*, 173; und oben Kap. B.III.

¹⁷⁷⁹ *ScG* II, c. 43, n. 6 (ed. BUSA 2, 36/2f [Zit. OE]): „Prima igitur institutio harum formarum, ad quarum productionem non sufficit motus caelestis sine praesistentia similium formarum

behandelt, auf das Sechstageswerk (Gen. 1,1-2,4a),¹⁷⁸⁰ wo es vor jedem einzelnen Werk Gottes heißt: „Und Gott sprach, es werde ...“.¹⁷⁸¹ Gott ist somit die erste Ursache der Formen. Darauf deutet nach ScG II, c. 43 auch hin, dass das Sein unter den Wirkungen so das Erste ist, wie es der ersten Ursache als ihr eigene Wirkung entspricht. Das Sein jedoch ist nicht durch die Materie, sondern durch die Form. Folglich muss die Erstursächlichkeit der Formen am meisten der ersten Ursache zugeschrieben werden.¹⁷⁸²

Da zudem „alles Wirkende ein ihm selbst Ähnliches wirkt, erwirbt eine Wirkung ihre Form von jenem, dem sie durch die erworbene Form ähnlich wird; wie das Haus in der Materie die Form von der künstlerischen Idee erwirbt, die das Bild des Hauses in der Seele ist. Alles Seiende aber wird Gott, der reiner Akt ist, ähnlich, insofern es Formen hat, durch die es in den Akt gelangt. Insofern es nun Formen erstrebt, sagt man, es erstrebe Ähnlichkeit mit Gott. Es ist also unsinnig zu sagen, der Erwerb der Formen der Dinge gehe einen anderen an als Gott, den Schöpfer aller Dinge.“¹⁷⁸³

Averroes spricht im *großen Kommentar zur „Metaphysik“* ebenfalls die Frage nach der Ursächlichkeit der Formen an.¹⁷⁸⁴ Er hält hier die Theorie des Aristoteles für am unzweifelhaftesten.¹⁷⁸⁵ Diese unterscheidet sich gemäß Averroes' Ausführungen insofern von der Schöpfungslehre, als nach ihr das Agens keine Form aus der Nicht-Form erschafft.¹⁷⁸⁶ Das Agens bringt weder die Materie noch die Form hervor, die beide ewig sind, sondern die Verbindung zwischen ihnen.¹⁷⁸⁷ Jedoch vereint das Agens hier nicht zwei wirklich getrennte Dinge, sondern es aktuiert, was in Potenz ist. Potenz und Akt, Materie und Form werden verbunden, ohne das Substrat der

in specie, oportet quod sit a solo creante.”

¹⁷⁸⁰ Vgl. zum Sechstageswerk auch oben Kap. C.IV.3.

¹⁷⁸¹ *STh* I, q.65, a.4, c (ed. BUSA 2, 280/1 [Zit. OE]): „Et ideo formae corporales quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediate a Deo productae, cui soli ad nutum obedit materia, tanquam propriae causae. Unde ad hoc significandum, Moyses singulis operibus praemittit, dixit Deus fiat hoc vel illud“.

¹⁷⁸² Vgl. *ScG* II, c. 43, n. 8 (ed. BUSA 2, 36/3).

¹⁷⁸³ *Ibd.*, n. 9 (ed. BUSA 2, 36/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 166/167-168/169): „Cum omne agens agat sibi simile, ab illo acquirit effectus formam cui per formam acquisitam similatur: sicut domus in materia ab arte, quae est species domus in anima. Sed omnia simulantur Deo qui est actus purus, in quantum habent formas, per quas fiunt in actu: et in quantum formas appetunt, divinam similitudinem appetere dicuntur. Absurdum est igitur dicere quod rerum formatio ad alium pertineat quam ad creatorem omnium Deum.“

¹⁷⁸⁴ Vgl. dazu und zum Folgenden auch oben Kap. B.IV.3.

¹⁷⁸⁵ Vgl. FAKHRY, *A History of Islamic Philosophy*, 298.

¹⁷⁸⁶ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 k; B 1499; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109.

¹⁷⁸⁷ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 h – k; B 1499; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109f.

Potentialität (=Materie) aufzuheben.¹⁷⁸⁸ Das wahre Agens ist das, was verursacht, dass ein Objekt von der Potentialität in die Aktualität übergeht.¹⁷⁸⁹ Gott ist hier also kein Schöpfer wie bei Thomas.

ζ. Verschiedenheit von Verdienst und Strafwürdigkeit

Die in diesem Kapitel¹⁷⁹⁰ behandelte Theorie des Origenes, die eine moralische Erklärung der Verschiedenheit vornimmt, nimmt „in der Abfolge der zurückgewiesenen Konzepte ... einen breiten Raum ein.“¹⁷⁹¹ Origenes' Lehre sieht Gott als Ursache und ist, wie die des Thomas, ausdrücklich gegen den Manichäismus gerichtet. Jedoch verwirft Thomas sie im Detail, weil Origenes die Verschiedenheit der natürlichen Arten im physischen Universum nicht als Aspekt des ursprünglichen Planes Gottes akzeptieren konnte.¹⁷⁹² Thomas erklärt, warum Origenes so dachte. Origenes musste sich mit Häretikern auseinandersetzen, gemäß denen die Natur von gut und schlecht in den Dingen auf gegensätzliche Wirkmächte zurückzuführen ist – und zwar aufgrund des großen Abstandes zwischen gut und schlecht sowohl in den menschlichen als auch in den naturhaften Dingen. Jenem großen Abstand scheinen keine Verdienste vorangegangen zu sein. Darum hat Origenes sich nach Thomas zur Behauptung gezwungen gesehen, dass alle Verschiedenheit, die sich in den Dingen vorfindet, aus der Verschiedenheit der Verdienste nach der Gerechtigkeit Gottes ausgegangen ist.¹⁷⁹³ Gott hat nach der Auffassung des Origenes zuerst nur die vernunftbegabten Geschöpfe erschaffen und zwar alle gleich. Die Ungleichheit unter ihnen entstand aus dem freien Wahlvermögen: Einige kehrten sich mehr oder weniger zu Gott hin, andere wandten sich mehr oder weniger von ihm ab. Jene, die sich zu Gott hinkehrten, sind entsprechend ihren Verdiensten zu den diversen Chören der Engel erhoben worden. Jene aber, die sich von Gott abkehrten, sind entsprechend ihren Sünden an diverse

¹⁷⁸⁸ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 i; B 1499; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109.

¹⁷⁸⁹ Vgl. *ibd.*

¹⁷⁹⁰ Vgl. *ScG II*, c. 44 (ed. BUSA 2, 36/3ff); *STh I*, q.47, a.2, c u. ad 3 (ed. BUSA 2, 256/2f).

¹⁷⁹¹ SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 95.

¹⁷⁹² Vgl. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation*, 216.

¹⁷⁹³ *ScG II*, c. 44, n. 1 (ed. BUSA 2, 36/3 [Zit. OE]): „coactus est ponere omnem diversitatem in rebus inventam ex diversitate meritorum, secundum Dei iustitiam, processisse.“ - S. dazu auch: ORIGENES, *De principiis II* 9, nn. 5-7. In: PG 11, 230ff.

Körper gefesselt worden. Dies ist nach Origenes der Grund für die Schöpfung und die Verschiedenheit der Körper.¹⁷⁹⁴ Thomas hält diese Auffassung für problematisch, weil nach ihr nicht die Gesamtheit der körperlichen Geschöpfe da ist, „um die Güte Gottes an die Geschöpfe mitzuteilen, sondern um die Sünden zu bestrafen“;¹⁷⁹⁵ das widerspricht der Heiligen Schrift Gn 1, 31: „Gott sah alles, was Er gemacht hatte, und es war sehr gut.“¹⁷⁹⁶

Bei den von Thomas erwähnten Problemen zur Lehre des Origenes geht es letztlich immer um die Schwierigkeit, dass Origenes nur eine Verschiedenheit und Vielfalt akzidenteller Art annimmt und dass er deshalb die Differenz der Dinge für rein zufällig erklären muss.¹⁷⁹⁷ Thomas schildert jene Schwierigkeit auf folgende Weise: Wären, wie Origenes schreibt, alle vernunftbegabten Geschöpfe von Anfang an als gleiche geschaffen gewesen, so müsste gesagt werden, dass eines von ihnen in seiner Betätigung nicht vom anderen abhinge. „Was aber aus dem Zusammentreffen verschiedener Ursachen hervorgeht, deren eine von der anderen nicht abhängt, das ist zufällig. Nach der genannten These wäre also eine solche Unterschiedenheit und Ordnung der Dinge zufällig. Das aber ist unmöglich, wie oben dargelegt wurde (II 39)“.¹⁷⁹⁸

Wenn Origenes den Unterschied der Dinge für rein zufällig erklärt, so müsste auch der artbildende Unterschied, etwa zwischen Engeln und menschlichen Seelen, akzidentell sein. Dies aber ist nach Thomas unmöglich, weil sonst alle

¹⁷⁹⁴ *STh* I, q.47, a.2, c (ed. BUSA 2, 256/2f [Zit. OE]): „Dicit enim quod Deus primo creavit creaturas rationales tantum, et omnes aequales, in quibus primo exorta est inaequalitas ex libero arbitrio, quibusdam conversis in Deum secundum magis et minus, quibusdam etiam secundum magis et minus a Deo aversis. Illae igitur rationales creaturae quae ad Deum per liberum arbitrium conversae sunt, promotae sunt ad diversos ordines Angelorum, pro diversitate meritorum. Illae autem quae aversae sunt a Deo, sunt corporibus alligatae diversis, secundum diversitatem peccati, et hanc causam dicit esse creationis et diversitatis corporum.“ - S. dazu auch: *ScG* II, c. 44, n. 1 (ed. BUSA 2, 36/3).

¹⁷⁹⁵ Nach *ScG* II, c. 44, n. 13 (ed. BUSA 2, 37/1f) scheint dieser Gedanke dem Irrtum der Manichäer nahe zu sein, nach denen die sichtbaren Körper von einem bösen Prinzip ausgegangen sind.

¹⁷⁹⁶ *STh* I, q.47, a.2, c (ed. BUSA 2, 256/3 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 4, 77): „Sed secundum hoc, universitas corporalium creaturarum non esset propter bonitatem Dei communicandam creaturis, sed ad puniendum peccatum. Quod est contra illud quod dicitur Gen. I, *vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.*“

¹⁷⁹⁷ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 250.

¹⁷⁹⁸ *ScG* II, c. 44, n. 3 (ed. BUSA 2, 36/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 170/171): „Quod autem provenit ex concursu diversarum causarum quarum una ab alia non dependet, est casuale. Igitur, secundum praedictam positionem, talis distinctio et ordo rerum est casualis. Quod est impossibile, ut supra [II, c. 39 {ed. BUSA 2, 35/1f}, M.S.] ostensum est.“

vernunftbegabten Geschöpfe (d. h. die Seelen der Himmelskörper, die menschlichen Seelen, die Dämonen und die Engel) von nur einer Art wären. Jedoch sprechen deren natürliche Tätigkeiten dagegen.¹⁷⁹⁹

Nach Thomas' Dafürhalten musste es, wenn die vernunftbegabten Geschöpfe vom Beginn an in einer Vielheit geschaffen wurden, für sie auch Verschiedenheit geben. Folglich hatte das eine von ihnen etwas, „was das andere nicht hatte. Wenn dies nun nicht von der Verschiedenheit des Verdienstes kommt, dann war es aus dem gleichen Grunde auch nicht notwendig, dass die Verschiedenheit der Seinsstufe aus der Verschiedenheit der Verdienste hervorging.“¹⁸⁰⁰

Alle Unterschiedenheit entspricht, wie Thomas an anderer Stelle¹⁸⁰¹ schreibt, entweder einem Geteiltsein der Größe nach bei den Körpern oder einem Geteiltsein der Form nach. Dieses kann nicht ohne die Verschiedenheit der Seinsstufen sein, denn ein derartiges Geteiltsein wird auf eine Form und das Fehlen einer Form zurückgeführt. Eine der voneinander geteilten Formen muss die bessere sein und die andere die weniger gute. Die Arten der Dinge sind darum, wie Thomas unter Rückgriff auf Aristoteles¹⁸⁰² schreibt, wie Zahlen; eine fügt der anderen etwas hinzu oder nimmt ihr etwas weg, so dass sie eine andere Zahl ist.¹⁸⁰³ Die natürlichen Dinge sind nach dieser Theorie „in einer Hierarchie geordnet, die vom weniger Vollkommenen zu den vollkommeneren Formen aufsteigt.“¹⁸⁰⁴ Wie Gottes Weisheit um der Vollkommenheit des Universums willen die Ursache der Unterscheidung der Dinge ist, so ist sie auch die Ursache der Ungleichheit. Fände sich in den Dingen nur eine Stufe der Gutheit, so wäre das Weltall unvollkommen.¹⁸⁰⁵

In diesem Zusammenhang hat der Gedanke der Ordnung, den der Gelehrte Hans Meyer in den 50er Jahren einmal als den zentralsten in der gesamten Synthese des thomanischen Denkens geäußert hatte, seine Bedeutung.¹⁸⁰⁶ Unabhängig davon, ob

¹⁷⁹⁹ Vgl. *ScG* II, c. 44, n. 4 (ed. BUSA 2, 36/3f).

¹⁸⁰⁰ *Ibd.*, n. 8 (ed. BUSA 2, 37/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 174/175): „Aliquid ergo habuit una earum quod non habuit altera. Et sic hoc ex diversitate meriti non procedat, pari ratione nec fuit necesse ut gradus diversitas ex meritorum diversitate proveniret.“

¹⁸⁰¹ Vgl. *ibd.*, n. 9 (ed. BUSA 2, 37/1).

¹⁸⁰² Vgl. *Metaphysik* VIII, 1043b32ff.

¹⁸⁰³ Vgl. *ScG* II, c. 44, n. 9 (ed. BUSA 2, 37/1); *STh* I, q.47, a.2, c (ed. BUSA 2, 256/3).

¹⁸⁰⁴ ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, 301.

¹⁸⁰⁵ *STh* I, q.47, a.2, c (ed. BUSA 2, 256/3 [Zit. OE]): „Sicut ... divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.“

¹⁸⁰⁶ Vgl. BERGER, *Thomas von Aquin begegnen*, 123f. Berger nennt keine Quelle. - S. dazu auch: Hans MEYER, *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*,

man Meyer in dieser Radikalität zustimmen mag oder nicht, ist mit dem Begriff der Ordnung in der Schöpfungslehre des Thomas eine Parallele zur Auffassung des Averroes festzustellen. Denn obgleich Gott nach Averroes nicht auf die Art und Weise Ursache für die Unterschiedenheit der Dinge ist, wie bei Thomas,¹⁸⁰⁷ so weist seine Lehre doch durchaus auch hierarchische Züge auf: „Das Universum ist gedacht als eine statische Ordnung ..., an deren Spitze Gott, die erste Intelligenz und der erste Bewegter steht.“¹⁸⁰⁸ Die Formen der Dinge bestehen in diversen Seinsstufen in der Materie, im menschlichen Intellekt, in den himmlischen Intelligenzen und auch hier in verschiedenen Stufen entsprechend der Vollkommenheit jener Intelligenzen.¹⁸⁰⁹

b. Zur wahren ersten Ursache der Unterschiedenheit der Dinge

Thomas möchte hier nicht in erster Linie erklären, dass Gott die erste Ursache der Unterschiedenheit der Dinge ist, weil dies sowohl in der *ScG* als auch in der *STh* bereits zuvor geschehen ist.¹⁸¹⁰ Es geht vielmehr um die Frage, was Gott dazu motiviert, die Dinge zu unterscheiden. Somit wird auch das Thema angegangen, warum Gott diese Welt hervorbrachte und keine andere. Zudem geht es darum, ob diese Welt die beste aller möglichen Welten ist und - falls dies nicht der Fall sein sollte - warum ein absolut vollkommenes Wesen sie dann erschaffen haben sollte. All diese Einzelfragen sind schließlich mit der Kernfrage verbunden, warum Gott, das absolut vollkommene Wesen, überhaupt etwas erschafft.¹⁸¹¹ Da diese Frage bereits erörtert wurde,¹⁸¹² soll hier nicht weiter darauf eingegangen werden, sondern die Argumentation des Thomas in der *STh* und in der *ScG* direkt zur Sprache kommen.

Paderborn²1961, 367-653.

¹⁸⁰⁷ Vgl. dazu die jeweiligen Vergleiche oben in Kap. C.IV.5.a.α-ε und unten in Kap. C.IV.5.b.

¹⁸⁰⁸ VAN STEENBERGHEN, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, 49.

¹⁸⁰⁹ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 26 vb, 199; *TT* 216; *The Incoherence of the Incoherence*, 216; *Die Widerlegung des Gazali*, 174.

¹⁸¹⁰ Vgl. dazu *ScG* II, cc. 39-44 (ed. BUSA 2, 35/1-37/2); *STh* I, q.47, aa.1-2 (ed. BUSA 2, 256/1ff); und oben Kap. C.IV.5.a.

¹⁸¹¹ Vgl. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation*, 216f.

¹⁸¹² Vgl. oben Kap. C.IV.1.e. - Nach Thomas ist, wie in diesem Kapitel bereits geschrieben wurde, das Prinzip des *bonum est diffusivum sui* ein entscheidender Teil dessen, was den Schöpfungsvorgang motiviert. Gottes Ziel ist die Mitteilung der eigenen Gutheit und das letzte Ziel der Dinge besteht in der Verähnlichung Gottes.

Nach Thomas ist es dem besten Agens eigen, eine Wirkung hervorzubringen, die in ihrer Gesamtheit die beste ist. Dies bedeutet jedoch nicht, dass es jeden Teil des Ganzen zum Besten schlechthin macht, sondern nur im Verhältnis zum Ganzen. Gott hat das Universum als ein Bestes gemacht entsprechend der Weise des Geschöpfes. Hingegen hat er nicht jedes einzelne Geschöpf als ein Bestes gemacht, sondern eines besser als das andere.¹⁸¹³

Weil Gott das vollkommenste Agens ist, kam es ihm zu, seine Ähnlichkeit den geschaffenen Dingen auf das vollkommenste mitzugeben, soweit es der geschaffenen Natur entspricht. Durch nur eine Art des Geschaffenen jedoch können die geschaffenen Dinge keine Ähnlichkeit mit Gott erreichen:

„Denn da die Ursache über die Wirkung hinausgeht, findet sich das, was in der Ursache einfach und geeint ist, in der Wirkung zusammengesetzt und vielfältig vor, es sei denn, die Wirkung reicht an die Ursache heran, was im vorliegenden Fall nicht gesagt werden kann: Das Geschöpf kann nämlich nicht Gott gleich sein. Es musste also in den geschaffenen Dingen Vielfalt und Mannigfaltigkeit geben, damit sich in ihnen die vollkommene Ähnlichkeit mit Gott nach ihrer Weise finde.“¹⁸¹⁴

Nach Thomas gäbe es aber keine vollkommene Ähnlichkeit mit Gott im Weltall, wenn nur eine Stufe aller Seienden existierte. Zum Beweis dieser These geht Thomas auf Akt und Potenz beim Wirken eines Agens ein. Würde ein Agens, das sich auf mehrere Wirkungen erstreckt, nur eine dieser Wirkungen bewirken, so würde seine Potenz weniger vollständig in den Akt überführt werden, als wenn es mehreres bewirkte. Nun erreicht die Wirkung durch das Überführen der aktiven Potenz in den Akt Ähnlichkeit mit dem Agens. Folglich wäre die Ähnlichkeit mit Gott im Weltall unvollkommen, wenn nur eine Stufe aller Seienden existierte.¹⁸¹⁵

Nach Thomas nähert sich zudem ein geschaffenes Ding vollkommener der Ähnlichkeit mit Gott an, wenn es nicht nur gut ist, sondern auch auf die Gutheit der anderen hin wirken kann. Jedoch könnte das Geschöpf nicht auf die Gutheit eines

¹⁸¹³ Vgl. *STh* I, q.47, a.2, ad 1 (ed. BUSA 2, 256/3).

¹⁸¹⁴ *ScG* II, c. 45, n. 2 (ed. BUSA 2, 37/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 178/179): „quia, cum causa excedat effectum, quod est in causa simpliciter et unite, in effectu invenitur composite et multipliciter, nisi effectus pertingat ad speciem causae; quod in proposito dici non potest, non enim creatura potest esse Deo aequalis. Oportuit igitur esse multipliciter et varietatem in rebus creatis, ad hoc quod inveniretur in eis Dei similitudo perfecta secundum modum suum.“

¹⁸¹⁵ Vgl. *ScG* II, c. 45, n. 3 (ed. BUSA 2, 37/2).

anderen Geschöpfes hin wirken, wenn in den geschaffenen Dingen keine Mannigfaltigkeit und Ungleichheit wäre.¹⁸¹⁶

Mehrere Gute sind einem weiteren Argument zufolge besser als ein endliches Gutes, weil sie die Gutheit dieses einen Guten und noch mehr haben. Nun fällt aber die Gutheit des Geschaffenen gegenüber der Gutheit Gottes ab. Folglich ist das Weltall der Geschöpfe vollkommener, wenn mehrere Stufen der Dinge existieren und nicht nur eine Stufe. Da es jedoch dem höchsten Guten zukommt, das Bessere zu schaffen, war ihm die Schaffung mehrerer Stufen von Geschöpfen angemessen.¹⁸¹⁷ Außerdem erkennt Gottes Intellekt vieles,¹⁸¹⁸ darum setzt er „sich selbst ... vollkommener gegenwärtig, wenn er die vielen Geschöpfe der gesamten Seinsstufen hervorbringt, als wenn er nur ein einziges Geschöpf hervorgebracht hätte.“¹⁸¹⁹

Nach den vorausgehenden Widerlegungen¹⁸²⁰ ist für Thomas deutlich, dass die Verschiedenheit und Ungleichheit in den geschaffenen Dingen aus Gottes eigener Absicht ist. Er wollte dem Geschaffenen die höchstmögliche Vollkommenheit geben.¹⁸²¹ Dies wird auch durch Gen 1,31 belegt, wonach Gott die ganze Schöpfung als sehr gut bezeichnet, die einzelnen Werke hingegen als gut.¹⁸²²

Es stellt sich nun die Frage, ob Gott auch nach Averroes die erste Ursache der Unterschiedenheit der Dinge ist. Nach der Schrift *Destructio destructionum* ist Gott für die wahrnehmbaren Dinge Agens, Form und Ziel, weil er ihnen jene Einheit verleiht, die ihre Vielfalt verursacht und die Vereinigung ihrer Vielfalt.¹⁸²³ Das Verleihen der Einheit besteht nach Barry Sherman Kogan darin, dass, was auch immer mit Materie und Form korrespondiert, zusammengebracht wird.¹⁸²⁴ Gott ist also nach Averroes indirekte Ursache für die Vielfalt, weil diese von der durch ihn

¹⁸¹⁶ Vgl. *ibd.*, n. 4 (ed. BUSA 2, 37/2).

¹⁸¹⁷ Vgl. *ibd.*, n. 5 (ed. BUSA 2, 37/2).

¹⁸¹⁸ Vgl. *ScG I*, cc. 49-51 (ed. BUSA 2, 13/1-14/1).

¹⁸¹⁹ *ScG II*, c. 45, n. 7 (ed. BUSA 2, 37/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 180/181): „Cum igitur intellectus divinus multa intelligat, ut in primo probatum est, perfectius seipsum repraesentat si plures universorum graduum creaturas producat quam si unum tantum produxisset.”

¹⁸²⁰ Vgl. *ScG II*, cc. 39-44 (ed. BUSA 2, 35/1-37/2); *STh I*, q.47, aa.1-2 (ed. BUSA 2, 256/1ff); und oben Kap. C.IV.5.a.

¹⁸²¹ *ScG II*, c. 45, n. 9 (ed. BUSA 2, 37/3 [Zit. OE]): „Est igitur diversitas et inaequalitas in rebus creatis ... ex propria Dei intentione perfectionem creaturae dare volentis qualem possibile erat eam habere.”

¹⁸²² Vgl. *ibd.*, n. 10 (ed. BUSA 2, 37/3); *STh I*, q.47, a.2, ad 1 (ed. BUSA 2, 256/3).

¹⁸²³ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 28 ra, 207; *TT 232*; *The Incoherence of the Incoherence*, 138.

¹⁸²⁴ Vgl. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 243.

bewirkten Einheit verursacht wird. Da in diesem Prozess das Existieren von Materie und Form vorausgesetzt wird, wird deren an anderer Stelle bereits erklärte¹⁸²⁵ ewige Präexistenz bestätigt. Zudem wird bestätigt, dass es nach Averroes in der Schöpfung ewig existierende Gattungen, Arten und Typen gibt,¹⁸²⁶ weil Gott nicht als direkte Ursache für die Unterschiedenheit der Dinge gesehen wird.

Thomas hat eine andere Auffassung. Nach ihm ist die Unterschiedenheit eine unmittelbare oder zumindest unmittelbar gewollte Wirkung Gottes:

„sie offenbart die Güte, die sich auf die beste Weise verschenken und ausbreiten will und deshalb die Wesenheiten einander unterordnet, damit daraus eine Harmonie entsteht: eine statische Harmonie, indem sie Entfaltungen verwirklichen, deren Reichtum keine einzelne Wesenheit und keine einzelne Form für sich allein darzustellen vermöchte; eine dynamische Harmonie, indem die Tätigkeit ein Ausfluss des Seins ist und darum verschiedene Ebenen voraussetzt und die auf verschiedenen Ebenen des Seins gelegenen Wesenheiten einen Austausch möglich machen, der sie an der ersten Quelle teilnehmen lässt, nicht nur insofern diese ist, sondern auch insofern sie schöpferisch ist.“¹⁸²⁷

c. Ist nur eine Welt oder sind mehrere Welten anzunehmen?¹⁸²⁸

Wenn nach Thomas die Verschiedenheit und Ungleichheit in den geschaffenen Dingen aus Gottes eigener Absicht kommt, so stellt sich die Frage, ob auch unzählige viele Welten angenommen werden müssen. Schließlich ist die göttliche Macht grenzenlos.¹⁸²⁹

Nach Thomas ist die Welt eine einzige, weil alle Dinge in einem einzigen Ordnungsgefüge auf eine Ordnung und auf Eines hingebordnet sein müssen. Aristoteles schließt nach ihm deshalb aus der Einheit der Ordnung in den Dingen auf

¹⁸²⁵ Vgl. oben Kap. C.IV.5.a.β. – S. dazu auch: *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 h – k; *B* 1499; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109f.

¹⁸²⁶ Vgl. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 200; und oben Kap. C.IV.5.a.β.

¹⁸²⁷ SERTILLANGES, *Der heilige Thomas von Aquin*, 309.

¹⁸²⁸ Den Ausführungen zu diesem Abschnitt liegt *STh* I, q.47, a.3 (ed. BUSA 2, 256/3f) zugrunde. In manchen Editionen (so z. B. in der DThA, Bd. 4, 83ff), wird dieser Artikel als *STh* I, q.47, a.4 abgedruckt, weil der Kodex 138 von Monte Cassino vier Artikel angibt. Der dritte Artikel dieses Kodex fehlt jedoch in allen anderen Handschriften, obwohl einiges für seine Echtheit spricht. (Vgl. Anmerkung [ohne Autorenangabe] in: DThA, Bd. 4, 425⁵⁶).

¹⁸²⁹ Vgl. ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, 301. – S. dazu auch: *STh* I, q.47, a.3, arg. 1 (ed. BUSA 2, 256/3 [Zit. OE]): „Sed ea ratione qua creavit unum, potuit creare multos, cum eius potentia non sit limitata ad unius mundi creationem, sed est infinita, ut supra [I, q.25, a.2 {ed. BUSA 2, 225/2f}, M.S.] ostensum est.“

die Einheit des lenkenden Gottes.¹⁸³⁰ Außerdem ahmen die Geschöpfe die Einheit Gottes dadurch nach, dass jedes von ihnen in sich selbst eines ist und dass sie alle durch die Einheit der Ordnung eins sind.¹⁸³¹

Dem Argument, dass mehrere Welten besser sind, weil mehrere Güter besser sind als wenige,¹⁸³² begegnet Thomas mit der Äußerung, dass mehrere Welten wohl im Sinne materieller Vielheit besser sind als eine. „Ein solches Besser-sein liegt aber nicht in der Absicht des wirkenden Gottes, denn aus demselben Grunde könnte man sagen: wenn Er zwei Welten gemacht hätte, so wäre es besser, dass Er drei gemacht hätte, und so fort ins Unendliche.“¹⁸³³ Gott würde, wenn es zwei oder mehrere Welten gäbe, auch nicht verherrlicht,¹⁸³⁴ weil die materielle Vielheit von sich aus ins Unbegrenzte strebt und dem Begriff des Zieles widerstrebt.¹⁸³⁵

Zudem ist alles, was von Gott ist, aufeinander und auf Gott hingeeordnet; darum muss alles zu einer einzigen Welt gehören. Das ist nach Thomas der Grund, warum diejenigen von mehreren Welten ausgehen konnten, die keine ordnende Weisheit als Ursache der Welt annahmen, sondern nur den Zufall. Zu dieser Gruppe gehörte auch Demokrit.¹⁸³⁶

Thomas greift in einem weiteren Argument auf das Wissen der Physik seiner Zeit zurück.¹⁸³⁷ Danach besteht die Welt aus ihrer gesamten Materie. Eine andere Welt als diese ist unmöglich, weil jede Erde, wo immer sie wäre, zu dieser Mitte von Natur

¹⁸³⁰ Vgl. *STh* I, q.47, a.3, ad 1 (ed. BUSA 2, 257/1). - Zur Auffassung des Aristoteles s.: *Metaphysik* XII, 1075a16-25 u. 1076a3f.

¹⁸³¹ *De pot.* q.3, a.16, ad 2 (ed. BUSA 3, 212/2 [Zit. OE]): „Ad secundum dicendum, quod creatura assimilatur Deo in unitate, in quantum unaquaque in se una est, et in quantum omnes unum sunt unitate ordinis“. - S. dazu auch: John H. WRIGHT, *The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Romae: Pont. Universitas Gregoriana 1957, 95.

¹⁸³² Vgl. *STh* I, q.47, a.3, arg. 2 (ed. BUSA 2, 256/3).

¹⁸³³ *STh* I, q.47, a.3, ad 2 (ed. BUSA 2, 257/1 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 4, 85): „Tale autem melius non est de intentione Dei agentis, quia eadem ratione dici posset quod, si fecisset duos, melius esset quod essent tres; et sic in infinitum.“

¹⁸³⁴ Vgl. ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, 302.

¹⁸³⁵ Vgl. *STh* I, q.47, a.3, ad 2 (ed. BUSA 2, 257/1).

¹⁸³⁶ Vgl. *STh* I, q.47, a.3, c (ed. BUSA 2, 257/1). - S. dazu auch: ARISTOTELES, *Physik* III, 203a19ff, 203b25ff; VIII, 250b18ff. Hier wird die in der griechischen Antike vorkommende Auffassung der Atomisten angesprochen, nach der es unzählige Welten gibt, die unterschiedlich groß und voneinander entfernt sind. (Vgl. ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, 301, unter Verweis auf die Darlegung der „klassischen Theorien dieses Themas und seiner Behandlung bei Aristoteles“ [ibid., 301¹³²] in: DERS., *Aristotle's Cosmology: A Commentary on the De caelo*, Assen 1966, 127-136).

¹⁸³⁷ Vgl. WRIGHT, *The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas*, 96.

aus hingetragen würde.¹⁸³⁸ Wenn also eine andere Erde existierte, so müsste sie den Mittelpunkt der Erde bilden und könnte nur dort sein, wo unsere gegenwärtige Erde ist. Diesen Ausführungen liegt das mittelalterliche Weltbild zugrunde,¹⁸³⁹ das auch Averroes vertritt.¹⁸⁴⁰

Averroes geht ebenfalls davon aus, dass nur eine Welt anzunehmen ist.¹⁸⁴¹ Er schreibt in der *Destructio destructionum*, dass Gott nach der Lehre der Theologen noch zu einer weiteren Welt fähig gewesen wäre und vor der zweiten noch zu einer dritten.¹⁸⁴² Averroes argumentiert dagegen: Wenn eine solche Existenzmöglichkeit verschiedener Welten bis ins Unendliche fortginge, so müsste ihnen allen eine zeitliche Ausdehnung vorausgehen. Diese Ausdehnung jedoch könnte keine absolute Nicht-Existenz sein, weil eine Nicht-Existenz kein Maß ist.¹⁸⁴³ Wäre Gott in der Lage, immer neue Welten vor dieser zu schaffen, so müsste dies, wie bei menschlichen Personen, bis ins Unendliche gehen. Andernfalls müsste man zu einer Welt kommen, vor der Gott keine andere mehr hätte erschaffen können. Jedoch ist solch eine Annahme einer unendlichen Kette von Welten unmöglich, weil sich der Hervorgang der Welt aus dem ersten Prinzip sonst gleich verhalten müsste, wie der einer menschlichen Person, d. h. durch ein ewiges Bewegendes und eine ewige Bewegung. Dann allerdings wäre diese Welt, wie die vergänglichen Wesen in ihr, Teil einer anderen Welt. Diese Kette müsste dann notwendigerweise bei einer individuell ewigen Welt enden oder sie verlief ins Unendliche. Muss man diese Kette aber enden lassen, so ist es nach Averroes näher liegend, sie mit dieser Welt „abzuschneiden“, was bedeutet, sie als numerische Einheit und als ewig anzunehmen.¹⁸⁴⁴

Thomas geht mit Averroes zwar darin eins, dass nur eine Welt anzunehmen ist; er

¹⁸³⁸ *STh* I, q.47, a.3, ad 3 (ed. BUSA 2, 257/1 [Zit. OE]): „mundus constat ex sua tota materia. Non enim est possibile esse aliam terram quam istam, quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium, ubicumque esset.“ - S. dazu auch: ARISTOTELES, *De caelo* I, 277b12-24.

¹⁸³⁹ Vgl. Anmerkung (ohne Autorenangabe) in: DThA, Bd. 4, 434⁷⁰.

¹⁸⁴⁰ Vgl. *Epit. der Met.*, arab. 80/ deutsche Übersetzung 137.

¹⁸⁴¹ Diese Auffassung des Averroes lehnt sich an Aristoteles' *De caelo* I, c. 8 an. (Vgl. ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, 301).

¹⁸⁴² Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 15 ra, 115; *TT* 86; *The Incoherence of the Incoherence*, 50; *Die Widerlegung des Gazali*, 93.

¹⁸⁴³ Vgl. *Destructio destructionum* fol. 15 ra, 115; *TT* 86f; *The Incoherence of the Incoherence*, 50; *Die Widerlegung des Gazali*, 93f.

¹⁸⁴⁴ *Destructio destructionum*, fol. 16 rb, 124: „Et de necessitate perveniet ad mundum aeternum in individualitate, aut procedet. Et cum de necessitate abscinditur processus, igitur

hält auch die Vernunftgründe gegen die Theorie der Ewigkeit der Welt für nicht stichhaltig.¹⁸⁴⁵ Jedoch wird nach ihm, anders als bei Averroes, allein im Glauben festgehalten, dass die Welt einen zeitlichen Anfang hat.¹⁸⁴⁶ Außerdem hat seiner Auffassung nach der von einem zeitlichen Beginn der Welt ausgehende Schöpfungsbegriff gegenüber der Weltewigkeitsvorstellung mehr Stichhaltigkeit. Denn es war dem Ziel der Schöpfung, „dem Gutsein Gottes am angemessensten, dass er den geschaffenen Dingen einen Anfang ihres Bestehens gab.“¹⁸⁴⁷

6. Zur Notwendigkeit geistiger Wesen¹⁸⁴⁸ in der Schöpfung

a. Einleitung

Rolf Schönberger bringt zu diesem Kapitel zunächst die Engel in die Diskussion,¹⁸⁴⁹ Helmut Hoping hingegen besonders „die Vernunftnatur des Menschen“.¹⁸⁵⁰ Beides entspricht dem mittelalterlichen Verständnis¹⁸⁵¹ und dem Denken des Thomas und geschieht darum nicht zu Unrecht. Deshalb werden beide Aspekte in die Darlegungen einbezogen. Zunächst wird die Frage nach den Engeln besonders angesprochen und später die nach der Vernunftnatur des Menschen.

In der Philosophie ist die Auseinandersetzung darüber, was Engel sind, als „Fremdkörper“ zu betrachten.¹⁸⁵² Jedoch ist die Engellehre in der Scholastik nicht in jeder Beziehung der Theologie vorbehalten. Nach Thomas kann beispielsweise die Frage nach der Existenz von Engeln ausschließlich mit philosophischen Mitteln bewältigt werden. Darum beanstandet Étienne Gilson zu Recht die Ausklammerung der Engellehre in Büchern über die Philosophie des Thomas, etwa bei Sertillanges,

abscissio eius in hoc mundo est dignior, scilicet ponendo eum unum numero, et aeternum.“ (Vgl. *TT* 99; *The Incoherence of the Incoherence*, 58; *Die Widerlegung des Gazali*, 104).

¹⁸⁴⁵ Vgl. SCHEFFCZYK/ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik*, Bd. 3, 106.

¹⁸⁴⁶ Vgl. *STh* I, q.46, a.2, c (ed. BUSA 2, 255/2f); und oben Kap. C.IV.4.d.

¹⁸⁴⁷ *ScG* II, c. 38, n. 15 (ed. BUSA 2, 35/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 142/143): „Hoc ... convenientissimum fuit divinae bonitati, ut rebus creatis principium durationis daret.“ - S. dazu auch oben Kap. C.IV.4.d; und HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 243.

¹⁸⁴⁸ BLANCHETTE (*The Perfection of the Universe According to Aquinas*, 271) spricht von einer „Necessity of Intellectual Beings“.

¹⁸⁴⁹ Vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 95f.

¹⁸⁵⁰ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 255-261.

¹⁸⁵¹ In Bezug auf geistige bzw. immaterielle Seiende redet „das Mittelalter ... vom Intellekt des Menschen, der Engel und Gottes (intellectus divinus).“ (Rolf SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquin. Eine Einführung*, Hamburg ²2002, 107).

¹⁸⁵² Vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 95.

als unhistorisch.¹⁸⁵³ Thomas war aus philosophischen Gründen heraus darauf bedacht, die Existenz von Engeln anzunehmen, weil sie für ihn einen wichtigen Platz in der „Per se – Ordnung des Universums“¹⁸⁵⁴ hatten. Hier zeigt sich der besondere Einfluss des Neuplatonismus, wie er in Proklos' *Elementatio theologica* und im *Liber de causis* zu finden ist;¹⁸⁵⁵ jedoch verwirft Thomas deutlich alle Formen des Emanatismus, die mit diesen intermediären Substanzen verbunden sind.¹⁸⁵⁶

Wichtig für die vorliegenden Darlegungen ist der historische Kontext, in dem die Auseinandersetzungen über die Geistwesen stattfand. So kannte die aristotelische Kosmologie in der Nachfolge der Weltseele Platons die geistige Verursachung der Bewegung der Sterne. Aristoteles sah diese Verursachung in den so genannten Gestirngeistern. Im Mittelalter wiederum wurde die Frage kontrovers diskutiert, ob die Gestirngeister mit den Engeln (*angeli*) identisch sind.¹⁸⁵⁷ Die Juden und Araber verglichen die Ordnungen der Engel, die im Koran und in der Bibel unterschieden wurden, entweder mit den Intelligenzen, die die Himmelskörper bewegen oder mit den Seelen der Himmelskörper, die von diesen Intelligenzen abhängig sind. Hier zeigte sich der Einfluss des Maimonides und Avicennas. Die westlichen Scholastiker jedoch waren weit davon entfernt, deren Schlüsse uneingeschränkt zu übernehmen. So identifizierten Albert d. Gr., Bonaventura und auch Thomas die Engel nicht mit Intelligenzen. „Only the Averroists could be fully satisfied with it, and only they accepted it without restriction.“¹⁸⁵⁸

b. Engel im Islam, Engel im Denken des Averroes

Engel wurden in den bisherigen Ausführungen über Averroes kaum erwähnt. So stellt sich anlässlich des Vergleichs mit Thomas die Frage, ob Averroes überhaupt ernsthaft die Existenz von Engeln annimmt und, falls dies der Fall sein sollte, welchen Stellenwert sie nach ihm im Schöpfungsprozess haben. Um einen Zugang

¹⁸⁵³ Vgl. ibd., unter Verweis auf (95²⁴): Étienne GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris⁵ 1944, 225.

¹⁸⁵⁴ BLANCHETTE (*The Perfection of the Universe According to Aquinas*, 276) spricht von einer „per se order of the universe“.

¹⁸⁵⁵ Vgl. ibd.

¹⁸⁵⁶ Vgl. ibd.; *De pot.*, q.3, a.16 (ed. BUSA 3, 211/2-213/1); *De subst. sep.*, c. 10 (ed. BUSA 3, 519/3f).

¹⁸⁵⁷ Vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 96.

zu erhalten, soll zunächst die muslimische Auffassung allgemein angesprochen werden.

Der „Glaube an die Engel ist Teil des muslimischen Dogmas. Engel sind die Schatzmeister von Gottes Barmherzigkeit; man stellt sie sich als Lichtwesen vor, doch werden sie am Ende der Zeiten sterben und unmittelbar wieder auferweckt und ins Paradies gebracht werden. Engel begleiten die Sterblichen auf jedem Schritt (Sure 13,11), doch betreten sie – wie das Hadith sagt – keinen Ort, wo sich ein Bild oder ein Hund befindet. ... Sie haben auch verschiedene Aufgaben; vier oder acht von ihnen tragen den Gottesthron (Sure 69,17), doch ihre Hauptaufgabe ist ständige Anbetung.“¹⁸⁵⁹

Sie preisen Gott (vgl. Sure 21,20), sind seine Boten und handeln nach seinem Befehl (vgl. Sure 21,27). Engel schützen auch Menschen (vgl. Sure 13,11; 50,17f). Dennoch steht der Mensch höher als die Engel, weil er, anders als diese, die Wahl zwischen Gut und Böse hat - Engel m ü s s e n gut sein.¹⁸⁶⁰ Im Unterschied zu den islamischen Theologen nehmen die Philosophen an, dass die Engel Geister und Lichtwesen sind, die höher stehen als die Propheten.¹⁸⁶¹ Nach philosophischer Auffassung sind die Engel unkörperliche Substanzen, die sich von der Vernunftseele des Menschen unterscheiden und in zwei Arten zerfallen: Die erste gibt sich in völliger Abkehr von allem Kreatürlichen allein der Vertiefung in Gottes Wesen hin; die zweite hat den Auftrag, Gottes Verfügungen vom Himmel zur Erde zu bringen.¹⁸⁶²

Der Begriff „Engel“ (*angelus/ malai'ka*) kommt in Averroes' großem theologisch-philosophischen Werk *Destructio destructionum* vor allem in Zitaten al-Ghazzalis vor. Averroes selbst benutzt ihn dort nach der englischen Übersetzung van den Berghs gerade viermal.¹⁸⁶³ Zwei dieser Stellen zeigen relativ deutlich, was Engel für ihn sind: Gemäß der ersten Stelle besteht die einzig mögliche Interpretation von getrennten Intellekten, die die verschiedenen Sphären durch Subordination bewegen, darin, dass sie Engel in der Nähe Gottes sind. Diese Bezeichnung ist nach Averroes

¹⁸⁵⁸ GILSON, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 162.

¹⁸⁵⁹ SCHIMMEL, *Die Zeichen Gottes*, 284.

¹⁸⁶⁰ Vgl. *ibd.*, 286.

¹⁸⁶¹ Vgl. KHOURY, *Engel*. In: *Islam-Lex.*, Bd. 1, 205f.

¹⁸⁶² Vgl. STIEGLECKER, *Die Glaubenslehren des Islam*, 706.

¹⁸⁶³ Das Wort *angel* ist zu finden in: *The Incoherence of the Incoherence*, 29, 301, 316, 359. - Die Übersetzung van den Berghs ist auch online einsehbar und kann zum Suchen von Begriffen verwendet werden: <http://www.muslimphilosophy.com/ir/tt/tt-all.htm>. - S. dazu auch: *Destructio destructionum* fol. 52 ra, 374/ fol. 53 vb, 386/ fol. 56 rb, 403/ fol. 63 va, 453; *TT* 477, 495, 516, 581; *Die Widerlegung des Gazali* (bietet leider keinen vollständigen Text), 248, 252.

angebracht, wenn das demonstrativ Erwiesene mit den Aussagen des Glaubens in Einklang gebracht werden soll.¹⁸⁶⁴ Nach der zweiten Stelle behaupten die alten Philosophen über die Offenbarung und den Traum nur, dass diese durch die Vermittlung eines geistigen, unkörperlichen Wesens von Gott ausgehen. Dieses verleiht gemäß ihrer Ansicht den menschlichen Intellekt. Es wird, wie Averroes schreibt, von den neuen Autoren aktiver Intellekt und im Heiligen Gesetz Engel genannt.¹⁸⁶⁵ Tatsächlich identifizieren etwa al-Farabi und Avicenna den aktiven Intellekt mit dem Engel Gabriel; sie sehen ihn in der kosmischen Hierarchie als Intellekt des Mondes und als Formengeber der menschlichen Intellekte in der sublunaren Welt. Letztgenannte Auffassung wird jedoch vom späten Averroes abgelehnt.¹⁸⁶⁶

Die in der *Destructio destructionum* vorgenommene allgemeine Identifikation von Engeln mit den Intellekten (=Intelligenzen),¹⁸⁶⁷ die die Sphären bewegen, und die Identifikation von einem besonderen Engel mit dem aktiven Intellekt deutet in erster Linie auf Averroes' Wunsch hin, das demonstrativ Erwiesene mit dem Glauben in Einklang zu bringen. Dennoch ist diese Identifikation insofern bemerkenswert, als Thomas keine Gleichsetzung von Engeln mit Intelligenzen akzeptieren konnte.¹⁸⁶⁸

Nach diesen eher spärlichen Äußerungen stellt sich die Frage, ob und wie Averroes in seinen anderen theologisch-philosophischen Schriften das Thema „Engel“

¹⁸⁶⁴ Vgl. *Destructio destructionum* fol. 53 va, 386; *TT* 495; *The Incoherence of the Incoherence*, 301; *Die Widerlegung des Gazali*, 248.

¹⁸⁶⁵ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 56 rb, 403; *TT* 516; *The Incoherence of the Incoherence*, 316; *Die Widerlegung des Gazali*, 251f.

¹⁸⁶⁶ Vgl. ARNALDEZ, *Averroes: A rationalist in Islam*, 77; und oben Kap. B.VIII.2. - Dass Averroes diese Theorie in der frühen Phase seines Wirkens noch akzeptieren konnte, wurde ebenfalls bereits erörtert. (Vgl. oben Kap. B.VIII.1. Zu den Entstehungsdaten der einzelnen Werke s. oben Kap. B.VIII.2).

¹⁸⁶⁷ Es geht hier um den arabischen Begriff 'aql. Dieser wird teilweise mit *Intellekt* übersetzt, teilweise mit *Intelligenz*: KOGAN (*Averroes and the Metaphysics of Causation*) etwa spricht zum hier behandelten Thema nicht von *Intellekten*, sondern von *Intelligenzen* (so z. B. bei der Diskussion der aktiven *Intelligenz* als Formengeber [vgl. *ibd.*, 252] oder der Bewegung der Sphären aufgrund der Aktivität der *Intelligenzen* [vgl. *ibd.*, 195] etc.). FAKHRY (*Averroes [Ibn Rushd]*) hingegen hat das Wort *Intelligenz* nicht in seinen *Index* aufgenommen (vgl. *ibd.*, 175-187), dafür aber den Begriff *Intellekt* (vgl. *ibd.*, 182). Dennoch meint er, der aktive *Intellekt* sei eine der getrennten *Intelligenzen*, die die Himmelskörper bewegen (vgl. *ibd.*, 71). - Da die lat. Ausgabe der *Destructio destructionum* hier den Begriff *intellectus* verwendet, schließe ich mich dem an. - S. zum Begriff 'aql auch: ARNALDEZ, *Averroes: A rationalist in Islam*, 132; *Dictionary of Islamic Philosophical Terms* auf der Homepage von: <http://www.muslimphilosophy.com/>.

behandelt. In Houranis englischer Übersetzung von *Fasl al-maqal* ist das Wort „Engel“ (*angel*) nicht zu finden.¹⁸⁶⁹ Hingegen kommt es in der Schrift *al-Kashf* öfter vor, allerdings vor allem im Zusammenhang mit Koranzitaten. So legen Engel Zeugnis dafür ab, dass es keinen Gott außer ihm gibt.¹⁸⁷⁰ Engel sind Vermittler der Rede Gottes.¹⁸⁷¹ Sie bezeugen mit Gott, was dieser dem Propheten (Mohammed) herabgesandt hat.¹⁸⁷² Engel passen auf Befehl Gottes hin auf uns auf.¹⁸⁷³ Es gibt auch Engel der Hölle.¹⁸⁷⁴ Da Averroes sich hier in erster Linie an Koranzitate hält, kann von einer eigenen Engellehre kaum die Rede sein.¹⁸⁷⁵

c. Warum muss es nach Thomas Geistwesen geben?

Thomas spricht in der *ScG*, in Unterscheidung etwa von der *STh*,¹⁸⁷⁶ nicht von „Engeln“, sondern u. a.¹⁸⁷⁷ von „geistbegabten Geschöpfen“ (*creaturae intelligentes*)¹⁸⁷⁸ oder „geistigen Substanzen“ (*substantiae intellectuales*)¹⁸⁷⁹. Die Existenz solcher Geistwesen ist keine empirische Frage. Darum erörtert Thomas, ob sie existieren müssen,¹⁸⁸⁰ warum es sie geben muss (*ScG* II, c. 46)¹⁸⁸¹ und was sie sind – dies wiederum in Bezug auf andere Kräfte als die des vernünftigen Erkennens

¹⁸⁶⁸ Vgl. dazu oben Kap. C.IV.6.a.

¹⁸⁶⁹ Vgl. HOURANI, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, a.a.O.. Das Werk ist auch online einsehbar und kann zum Suchen von Begriffen verwendet werden unter: <http://www.muslimphilosophy.com/ir/fasl.htm>.

¹⁸⁷⁰ Vgl. *al-Kashf*, arab. 45/ deutsch 48/ engl. 37; Sure 3,18.

¹⁸⁷¹ Vgl. *al-Kashf*, arab. 53/ deutsch 57/ engl. 48; Sure 42,51 (hier ist allerdings nur von Boten allgemein die Rede).

¹⁸⁷² Vgl. *al-Kashf*, arab. 99/ deutsch 105/ engl. 99; Sure 4,166.

¹⁸⁷³ Vgl. *al-Kashf*, arab. 107/ deutsch 114/ engl. 109; Sure 13,11.

¹⁸⁷⁴ Vgl. *al-Kashf*, arab. 115/ deutsch 122/ engl. 117; Sure 74,31.

¹⁸⁷⁵ In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, dass der Begriff „Engel“ (*mala'ika*) in Gihamys 1506 Seiten umfassenden arabischen Enzyklopädie über Averroes' Terminologie erst gar nicht aufgeführt wird. (Vgl. Gerard GIHAMY, *Encyclopaedia of Ibn Rushd's [Averroes] Terminology*, Beirut 2000). Hingegen ist dort beispielsweise der Begriff „Intellekt“ (*'aql*) ohne weiteres zu finden, obwohl er genauso wenig von Averroes selbst stammt wie der Begriff „Engel“.

¹⁸⁷⁶ Vgl. *STh* I, qq.50-64 (ed. BUSA 2, 259/3-279/1).

¹⁸⁷⁷ Die Vielfalt der Begriffe wird mit entsprechenden Stellenangaben ausführlich wiedergegeben in: KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation*, 233.

¹⁸⁷⁸ Vgl. *ScG* II, c. 46 (ed. BUSA 2, 37/3f).

¹⁸⁷⁹ Vgl. *ScG* II, cc. 47-53 (ed. BUSA 2, 38/1-39/3) u. a.

¹⁸⁸⁰ Vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 96.

¹⁸⁸¹ S. dazu auch: *STh* I, q.50, a.1, c (ed. BUSA 2, 259/3f).

(ScG II, c. 47f), und in Bezug auf ihre eigene grundlegende Natur (ScG II, cc. 49-55).¹⁸⁸²

Zu Beginn von ScG II, c. 46 schafft Thomas die formale Grundlage zur Demonstration der Existenz von Geistwesen:¹⁸⁸³

„Wir werden nun zuerst darlegen, dass aus der göttlichen Anordnung, die den geschaffenen Dingen die beste, ihrer (Seins-)Weise entsprechende Vollkommenheit zuwies, als Folge hervorging, dass geistige, auf den höchsten Gipfel des Wirklichen gestellte Geschöpfe entstanden.“¹⁸⁸⁴

Wenn Thomas schreibt, dass „geistige, auf den höchsten Gipfel des Wirklichen gestellte Geschöpfe entstanden“, so geht es hier um die durch Geistigkeit gekennzeichnete besondere Stellung der höchsten Arten der geschaffenen Dinge. Die überirdischen Wesen, denen diese besondere Stellung mehr zukommt als den Menschen, oder die möglichen Geschöpfe, die eine größere Ähnlichkeit mit Gott haben als die aktuellen Geschöpfe in der realen Welt, müssen somit Kräfte haben, die unseren Kräften des Intellekts mindestens gleichkommen. Deshalb kann nach Norman Kretzmann jedes Universum, das Gott erschaffen mag, nur dann seinem Zweck der Erfüllung des göttlichen Plans dienen, wenn es, allgemein gesprochen, Intellekt beinhaltet. ScG II, c. 46 bringt in verschiedenen Variationen sechs Argumente für diese These,¹⁸⁸⁵ die nachfolgend behandelt werden:

Wenn eine Wirkung zu ihrem Ursprung zurückkehrt, ist sie nach dem ersten Argument im höchsten Masse vollkommen. Das Universum der Geschöpfe wiederum erreicht die letzte Vollkommenheit nur dann, wenn die Geschöpfe zu ihrem Ursprung zurückkehren.¹⁸⁸⁶ Nun ist aber bei der Erschaffung der Geschöpfe der Intellekt Gottes der Ursprung.¹⁸⁸⁷ Darum war zur Vollkommenheit der Geschöpfe die Existenz von geistbegabten Geschöpfen nötig.¹⁸⁸⁸

¹⁸⁸² Vgl. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation*, 235f.

¹⁸⁸³ Vgl. *ibd.*, 236.

¹⁸⁸⁴ ScG II, c. 46, n. 1, (ed. BUSA 2, 37/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe Bd. 2, 182/183): „Et ostendemus primo, quod ex divina dispositione perfectionem rebus creatis secundum suum modum optimam assignante, consequens fuit quod quaedam creaturae intellectuales fierent, in summo rerum vertice constitutae.“

¹⁸⁸⁵ Vgl. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation*, 236; ScG II, c. 46, nn. 2-7 (ed. BUSA 2, 37/3f).

¹⁸⁸⁶ Vgl. ScG II, c. 46, n. 2 (ed. BUSA 2, 37/3).

¹⁸⁸⁷ Vgl. ScG II, c. 21 (ed. BUSA 2, 28/3ff); *STh* I, q.50, a.1, c (ed. BUSA 2, 259/3).

¹⁸⁸⁸ Vgl. ScG II, c. 46, n. 2 (ed. BUSA 2, 37/3); *STh* I, q.50, a.1, c (ed. BUSA 2, 259/3).

Thomas differenziert in einem zweiten Argument eine erste und eine zweite Vollkommenheit in den Dingen. Das Sein und die Natur eines Dinges ist die erste Vollkommenheit, die Tätigkeit die zweite Vollkommenheit:

„Zur vollendeten Vollkommenheit des Universums musste es daher Geschöpfe geben, die nicht allein auf Grund einer Ähnlichkeit der Natur, sondern auch durch ihre Tätigkeit zu Gott zurückkehren. Das aber kann nur durch die Tätigkeit des Intellekts und des Willens geschehen, weil auch Gott sich selbst gegenüber in keiner anderen Weise tätig ist. Daher musste es zur höchsten Vollkommenheit des Universums geistige Geschöpfe geben.“¹⁸⁸⁹

Das dritte Argument¹⁸⁹⁰ spricht die göttliche Gutheit an, zu deren vollkommenen Darstellung durch die Geschöpfe die Dinge gut werden und auf die Gutheit anderer hinwirken müssen.¹⁸⁹¹ Etwas wird jedoch einem anderen nur dann im Wirken vollkommen ähnlich, wenn die Art der Tätigkeit und die Weise des Tätigseins dieselbe ist. Darum musste es zur höchsten Vollkommenheit der Dinge Geschöpfe geben, die in der Art tätig sind wie Gott. Weil Gott aber durch Intellekt und Willen tätig ist,¹⁸⁹² „musste es ... geistbegabte und willensbegabte Geschöpfe geben.“¹⁸⁹³

Die Erschaffung von Geistwesen eröffnet nach Pasnau/ Shields einen ganz neuen Weg, auf dem Gott die erschaffene Welt ihm ähnlich machen kann. Denn Geistwesen haben nicht nur die Möglichkeit, Gott ihrem Wesen und ihrem Wirken nach zu ähneln, sondern auch dem Inhalt ihrer Gedanken nach. Sie können Gedanken über Gott bilden und so der geschaffenen Welt ein weiteres Element der Gutheit hinzufügen.¹⁸⁹⁴ Deshalb heißt es im vierten Argument: „Es muss also zur höchsten Vollkommenheit des Universums einige Geschöpfe geben, in denen die Form des göttlichen Intellekts hinsichtlich des Geistigseins ausgeprägt ist“.¹⁸⁹⁵

¹⁸⁸⁹ *ScG II*, c. 46, n. 3 (ed. BUSA 2, 37/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 184/185 [Übers. leicht abgeändert]): „Oportuit igitur, ad consummatam universi perfectionem, esse aliquas creaturas quae in Deum redirent non solum secundum naturae similitudinem, sed etiam per operationem. Quae quidem non potest esse nisi per actum intellectus et voluntatis: quia nec ipse Deus aliter erga seipsum operationem habet. Oportuit igitur, ad perfectionem optimam universi, esse aliquas creaturas intellectuales.“

¹⁸⁹⁰ Vgl. *ibd.*, n. 4 (ed. BUSA 2, 37/3)

¹⁸⁹¹ Vgl. *ScG II*, c. 45 (ed. BUSA 2, 37/2f); und oben Kap. C.IV.5.b.

¹⁸⁹² Vgl. *ScG II*, cc. 23-24 (ed. BUSA 2, 29/3f).

¹⁸⁹³ *ScG II*, c. 46, n. 4 (ed. BUSA 2, 37/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 184/185): „Oportuit ... aliquas creaturas esse intelligentes et volentes.“

¹⁸⁹⁴ Vgl. PASNAU/SHIELDS, *The Philosophy of Aquinas*, 139.

¹⁸⁹⁵ *ScG II*, c. 46, n. 5 (ed. BUSA 2, 37/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 184/185-186/187 [Übers. leicht abgeändert]): „Oportet igitur ad summam perfectionem universi esse aliquas creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma divini intellectus exprimitur.“ – S. dazu auch: *STh I*, q.50, a.1, c (ed. BUSA 2, 259/3).

Das fünfte Argument greift den bereits an anderer Stelle formulierten Gedanken¹⁸⁹⁶ auf, dass Gott durch seine Gutheit, die er den anderen Dingen nach Art der Verähnlichung mit ihm mitteilen wollte, zur Hervorbringung der Geschöpfe bewegt wird. Nun ist aber die Ähnlichkeit des einen im anderen auf zweifache Weise zu finden: Die erste ist gemäß dem Sein der Natur; sie ist wie die Ähnlichkeit in einem von Feuer erwärmten Ding mit der Wärme des Feuers. Die zweite ist gemäß der Erkenntnis; sie ist wie die Ähnlichkeit mit Feuer im Sehvermögen oder im Tastsinn. Damit die Ähnlichkeit mit Gott auf eine vollkommene Art in den Dingen sei, musste Gottes Gutheit also nicht nur durch Ähnlichkeit im Sein mitgeteilt werden, sondern auch durch Ähnlichkeit aufgrund von Erkennen. Folglich mussten geistige Geschöpfe existieren.¹⁸⁹⁷

Gott wiederum umfasst alle Geschöpfe in sich.¹⁸⁹⁸ In den körperlichen Geschöpfen kommt dies nach dem sechsten Argument zur Darstellung, indem der höhere Körper den niedrigeren hinsichtlich der Ausdehnung enthält. Jedoch enthält Gott alle Geschöpfe nicht in der Weise der Ausdehnung, sondern auf einfache Weise:

„Damit daher die Nachahmung Gottes den Geschöpfen auch auf diese Weise des Enthaltenseins nicht fehle, wurden die geistigen Geschöpfe geschaffen, die die körperlichen Geschöpfe nicht in der Weise der Ausdehnung, sondern auf einfache, nämlich geistige Weise enthalten sollten: Denn was erkannt wird, ist im Erkennenden und wird von dessen Erkenntnis umfasst.“¹⁸⁹⁹

Beide Arten des Enthaltenseins, die der Ausdehnung und die einfache, verhalten sich nach diesen Ausführungen komplementär zueinander.¹⁹⁰⁰

¹⁸⁹⁶ Vgl. *ScG* I, cc. 74-75 (ed. BUSA 2, 19/2f); und oben Kap. C.IV.1.e.

¹⁸⁹⁷ Vgl. *ScG* II, c. 46, n. 6 (ed. BUSA 2, 37/3f).

¹⁸⁹⁸ Vgl. *ScG* I, cc. 51-53 (ed. BUSA 2, 13/3f). – S. dazu auch: *STh* I, q.54, a.2, c (ed. BUSA 2, 264/2); *STh* I, q.55, a.1, c (ed. BUSA 2, 265/1).

¹⁸⁹⁹ *ScG* II, c. 46, n. 7 (ed. BUSA 2, 38/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 186/187): „Ut igitur nec in hoc modo continendi Dei imitatio creaturis deesset, factae sunt creaturae intellectuales, quae creaturas corporales continerent, non extensione quantitatis, sed simpliciter per modum intelligibilem: nam quod intelligitur est in intelligente, et eius intellectuali operatione comprehenditur.“

¹⁹⁰⁰ Vgl. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe According to Aquinas*, 272.

d. Die geistigen Substanzen als wollende

Nach Aristoteles ist das Gute das, nach dem alles strebt.¹⁹⁰¹ Diese Bestimmung drückt nach der Auffassung des Thomas nicht einfach nur ein Prinzip des Strebens für alles aus, was strebt. Vielmehr ist sie in einem universellen Sinn zu verstehen: Alles strebt und es strebt nach dem Guten. Das gilt auch für die geistigen Geschöpfe,¹⁹⁰² zu denen die Engel gehören.¹⁹⁰³ Diese Wesen, die mit der Erkenntnis, in der sie den Charakter des Guten erkennen, auf vollkommenste Weise zum Guten hingeneigt werden, unterscheiden sich nach Thomas sowohl von jenen Wesen, die der Erkenntnis entbehren als auch von jenen, in welchen nur Sinneserkenntnis ist. Die Engel werden auf das allgemeine Gute selbst gleichsam hingeneigt und jene Hinneigung wird „Wille“ genannt.¹⁹⁰⁴

Thomas weist in seiner ScG darauf hin, dass es unter den geschaffenen Substanzen einige gibt, die sich nicht selbst zur Tätigkeit bringen. Dies wird vielmehr durch die Kraft der Natur in ihnen bewirkt. Es geht dabei um die leblosen Dinge, die Tiere und Pflanzen. Weil es nicht an ihnen liegt, ob sie wirken oder nicht wirken, muss eine Rückführung auf etwas erstes erfolgen; dieses bringt sich selbst zur Tätigkeit. Da jedoch die geistigen Substanzen die ersten unter den geschaffenen Dingen sind,¹⁹⁰⁵ bringen sich diese selbst zur Tätigkeit. „Das aber ist dem Willen eigen, durch den eine Substanz Herrin ihrer Handlung ist, insofern es in ihr liegt, zu wirken oder nicht zu wirken. Die geschaffenen geistigen Substanzen haben also Willen.“¹⁹⁰⁶

¹⁹⁰¹ Vgl. *Nikomachische Ethik* I, 1094a3.

¹⁹⁰² Vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 97; ScG II, c. 47, n. 2 (ed. BUSA 2, 38/1).

¹⁹⁰³ Den Begriff des „geistigen Geschöpfes“ erfüllen die leibfreien reinen Geistwesen und die von Natur mit einem Körper verbundene Geistseele des Menschen. (Vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 96).

¹⁹⁰⁴ *STh* I, q.59, a.1, c (ed. BUSA 2, 270/1 [Zit. OE]): „Quaedam vero ad bonum inclinatur cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare; sicut sensus, qui cognoscit dulce et album et aliquid huiusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens, dicitur appetitus sensitivus. Quaedam vero inclinatur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem; quod est proprium intellectus. Et haec perfectissime inclinatur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quae cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi inclinata in ipsum universale bonum. Et haec inclinatio dicitur voluntas.“

¹⁹⁰⁵ Vgl. ScG II, c. 46 (ed. BUSA 2, 37/3f).

¹⁹⁰⁶ ScG II, c. 47, n. 3 (ed. BUSA 2, 38/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 188/189): „Hoc autem est proprium voluntatis, per quam substantia aliqua est domina sui actus, utpote in ipsa existens agere et non agere. Substantiae igitur intellectuales creatae habent voluntatem.“

In diesem Zusammenhang muss auch die besondere Stellung des Menschen gesehen werden, der ein geistiges Wesen in der Schöpfung ist. Der Mensch kann fühlen und denken. Das, was ihn besonders ausmacht, seine Vernunft, hängt von einem Verlangen nach den Gütern ab, die nur der Intellekt an sich erkennen kann, dazu gehören z. B. die Natur- und die Geisteswissenschaften.¹⁹⁰⁷ Vom Intellekt des Menschen aus versucht Thomas, das Wesen der Seele zu bestimmen. Dieser Bestimmung entspricht die Identifizierung von Seele und Intellekt.¹⁹⁰⁸ Die Seele ist eine unmaterielle geistige Substanz; sie ist unzerstörbar und besitzt, neben Intellekt und Vernunft, auch freies Entscheidungsvermögen und Willen.¹⁹⁰⁹ Das Streben dieser geistigen Substanz erstreckt sich auf alles. Denn der mögliche Intellekt ist, wie Thomas unter Berufung auf Aristoteles schreibt, das, in welchem es liegt, „alles zu werden.“¹⁹¹⁰ ... Es ist aber dem Willen eigen, dass er sich auf alles erstreckt, weshalb Aristoteles im 3. Buch der *Ethik* sagt,¹⁹¹¹ dass der Wille es sowohl mit dem Möglichen wie mit dem Unmöglichen zu tun habe. Die geistigen Substanzen haben daher Willen.¹⁹¹²

Die geistige Substanz ist, wie Thomas weiterhin meint, durch die erkannte Form tätig, die vom Intellekt selbst stammt, insoweit dieser sie erfasst und gewissermaßen erdenkt. Es verhält sich hier wie bei einem Künstler, der eine künstlerische Formidee erfasst und aufgrund dieser tätig ist. Folglich haben die geistigen Substanzen die Herrschaft über ihre Tätigkeit und bewirken für sich selbst, tätig zu sein. Darum müssen sie Willen haben.¹⁹¹³

Wie sieht es demgegenüber mit dem Willen nach der Lehre des Averroes aus? Der Wille kommt geistigen Wesen zu, denn er bewegt sich nach den Weisungen des

¹⁹⁰⁷ Vgl. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation*, 242.

¹⁹⁰⁸ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 255; *ScG II*, c. 59, n. 15 (ed. BUSA 2, 42/2f); *STh I*, q.76, a.1, c (ed. BUSA 2, 291/3f); *De an.*, a. 14, c (ed. BUSA 3, 387/1).

¹⁹⁰⁹ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 255.

¹⁹¹⁰ Vgl. *De anima III*, 430a14f.

¹⁹¹¹ Vgl. *Nikomachische Ethik III*, 1111b20-24.

¹⁹¹² *ScG II*, c. 47, n. 5 (ed. BUSA 2, 38/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 190/191): „unde et de intellectu possibili philosophus dicit, in III de anima, quod est quo est omnia fieri. Appetitus igitur intellectualis substantiae est ad omnia se habens. Hoc autem est proprium voluntatis, ut ad omnia se habeat: unde in III Ethicorum philosophus dicit quod est et possibilium et impossibilium. Substantiae igitur intellectuales habent voluntatem.“ – S. dazu auch: *STh I*, q.59, a.1 (ed. BUSA 2, 270/1).

¹⁹¹³ Vgl. *ScG II*, c. 47, n. 4 (ed. BUSA 2, 38/1).

Intellekts.¹⁹¹⁴ Der Wille des Menschen wiederum unterscheidet sich vom göttlichen Willen, weil dieser ewig in Existenz ist.¹⁹¹⁵ Anders als Thomas jedoch, gemäß dem der Intellekt eine Kraft der Seele ist, welche die Form des Körpers ist,¹⁹¹⁶ sind nach Averroes der aktive und der materielle/mögliche Intellekt ewige, unabhängig von den menschlichen Seelen existierende Substanzen.¹⁹¹⁷ Das heißt aber nicht, dass der menschliche Wille deshalb mit dem Denkprozess nichts zu tun hätte. Vielmehr initiiert er nach dem *großen Kommentar zu „De anima“* die Prozesse des Abstrahierens, Empfangens und Denkens von Gedanken beim individuellen Menschen. Jene Prozesse finden in der Seele statt.¹⁹¹⁸

e. Zum Entscheidungsvermögen der geistigen Substanzen¹⁹¹⁹

Den geistigen Substanzen kommt nach Thomas im Wirken freies Entscheidungsvermögen zu. Durch geistiges Erkennen haben sie ein Urteil über das, was zu tun ist.¹⁹²⁰ Dadurch, dass den geistigen Seienden freies Wirken und freies Urteil bzw. freies Entscheidungsvermögen zukommt,¹⁹²¹ unterscheiden sie sich sowohl von den leblosen Wesen, denen kein freies Wirken oder freie Bewegung zukommt, als auch von den vernunftlosen Wesen, denen wohl in gewisser Weise freies Wirken oder freie Bewegung zukommt, nicht jedoch freies Urteil.¹⁹²²

Ein Mangel an Urteilsfreiheit besteht entweder, weil etwas kein Urteil hat, wie beispielsweise eine Pflanze, der es an Erkenntnis mangelt, oder er besteht, weil

¹⁹¹⁴ Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 127.

¹⁹¹⁵ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 16; *Destructio destructionum*, fol. 8 vb, 74; *TT 10; The Incoherence of the Incoherence*, 5; *Die Widerlegung des Gazali*, 9; und oben Kap. B.VII.2.a.β.

¹⁹¹⁶ Vgl. unten Kap. C.IV.7.d.γ.

¹⁹¹⁷ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 385f u. 440f.

¹⁹¹⁸ Vgl. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 320; und oben Kap. B.IX.2.c.α.

¹⁹¹⁹ Vgl. zu diesem Thema: *ScG II*, c. 48 (ed. BUSA 2, 38/2); *STh I*, q.59, a.3 (ed. BUSA 2, 270/2f); *In II Sent.*, d.25, q.1, a.1 (ed. BUSA 1, 198/3f); *De ver.*, q.23, a.1 (ed. BUSA 3, 135/2-136/2); *ibd.*, q.24, a.3 (ed. BUSA 3, 143/3f); *Comp. theol. I*, c. 76 (ed. BUSA 3, 607/2).

¹⁹²⁰ Vgl. *ScG II*, c. 48, nn. 1-2 (ed. BUSA 2, 38/2).

¹⁹²¹ Vgl. *ibd.*, n. 3 (ed. BUSA 2, 38/2); *Comp. theol. I*, c. 76 (ed. BUSA 3, 607/2).

¹⁹²² *ScG II*, c. 48, n. 3 (ed. BUSA 2, 38/2 [Zit. OE]): „Sunt ... animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus sive actionis, non autem liberi iudicii; inanimata autem, quae solum ab aliis moventur, neque etiam liberae actionis aut motus; intellectualia vero non solum actionis, sed etiam liberi iudicii, quod est liberum arbitrium habere.“

etwas von Natur aus ein Urteil hat, das auf ein einziges hin fixiert ist, wie etwa ein Schaf, das ein vernunftloses Wesen ist und aufgrund seiner natürlichen Einschätzung einen Wolf als für sich schädlich beurteilt. Was hingegen „irgendwie über das, was zu tun ist, ein Urteil hat, welches nicht von Natur aus auf ein einziges festgelegt ist, dem kommt notwendig freies Entscheidungsvermögen zu. Von der Art aber sind alle geistigen Seienden.“¹⁹²³

Nach Thomas bestimmen nur jene Wesen sich selbst zum Urteilen, welche den allgemeinen Begriff des Angemessenen oder Guten als eine höhere Form erfassen, und das sind die geistigen Seienden. Sie bestimmen sich selbst zum Urteilen, sind darum im Urteilen frei und haben freies Entscheidungsvermögen.¹⁹²⁴ Darauf deutet auch die Tatsache hin, dass der Intellekt von Natur aus das Allgemeine erfasst. Damit nämlich aus der Erfassung des Intellekts Bewegung bzw. ein Wirken erfolgt, muss die Allgemeinerkenntnis des Intellekts auf das Einzelne angewandt werden. Weil nun das Allgemeine der Potenz nach vieles einzelne enthält und die Anwendung des verstandesmäßigen Konzepts auf vieles und verschiedenes geschehen kann, haben alle geistigen Seienden freies Entscheidungsvermögen.¹⁹²⁵ Dementsprechend ist auch der Mensch durch diese Freiheit des Urteils frei¹⁹²⁶ und sich selbst Ursache.¹⁹²⁷

Hier stellt sich wiederum die Frage nach der Auffassung des Averroes. Diese ist insofern von Brisanz, als Averroes den aktiven und den materiellen/möglichen Intellekt als unabhängig von den menschlichen Seelen existierende Substanzen definiert.¹⁹²⁸ Haben diese Substanzen ein freies Entscheidungsvermögen? Ist auch der Mensch in seinen Entscheidungen frei?

¹⁹²³ Ibid., n. 6 (ed. BUSA 2, 38/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 194/195): „Quaecumque ... habent iudicium de agendis non determinatum a natura ad unum, necesse est liberi arbitrii esse. Huiusmodi autem sunt omnia intellectualia.“ – S. dazu auch: *STh* I, q.59, a.3, c (ed. BUSA 2, 270/2f).

¹⁹²⁴ Vgl. *ScG* II, c. 48, n. 4 (ed. BUSA 2, 38/2).

¹⁹²⁵ Vgl. ibd., n. 5 (ed. BUSA 2, 38/2).

¹⁹²⁶ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 257. - S. dazu auch: *ScG* II, c. 48, n. 6 (ed. BUSA 2, 38/2 [Zit. OE]): „Quod est liberum arbitrium habere, quod definitur esse liberum de ratione iudicium.“

¹⁹²⁷ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 257. - S. dazu auch: *ScG* II, c. 48, n. 3 (ed. BUSA 2, 38/2 [Zit. OE]): „Liberum est quod sui causa est. Quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo.“

¹⁹²⁸ Vgl. oben Kap. C.IV.6.d.

Nach Averroes ist die Urteilsbildung im materiellen/möglichen Intellekt zu finden,¹⁹²⁹ der weder die Seele noch ein Teil der Seele des individuellen Menschen ist, sondern eine abgetrennte Substanz¹⁹³⁰ und einer für alle Menschen.¹⁹³¹ Der materielle/mögliche Intellekt denkt eine unbegrenzte Zahl von Dingen in einem einzelnen Intelligiblen, und er beurteilt sie in einem allgemeinen Urteil.¹⁹³² Die menschliche Gewohnheit des Formulierens von Urteilen über Dinge ist dagegen nichts anderes als ein Akt der Seele, die durch ihre Natur bestimmt ist und durch die der Intellekt zum Intellekt wird.¹⁹³³ Unter Berufung auf Aristoteles¹⁹³⁴ schreibt Averroes im *mittleren Kommentar zu „De anima“*: Wie die Sinne in Bezug auf ihre spezifischen Objekte der Wahrnehmung wahr sind, so ist der Intellekt im Denken wahr. Der Intellekt sucht das Gute als Gutes und meidet das Schlechte als Schlechtes. Der wünschende Teil der Seele wiederum und das Vermögen, welches für das Meiden zuständig ist, ist ein und dasselbe, obgleich sie sich im Dasein unterscheiden.¹⁹³⁵ Der Mensch hat wohl ein Entscheidungsvermögen, aber es muss auch in Abhängigkeit von den Gegebenheiten außerhalb der menschlichen Seele gesehen werden. Der Mensch unterliegt nämlich der „Bestimmung Gottes“, d. h.: Das Ausführen jener Handlungen, die ihm zugeschrieben werden, wird zwar durch seinen Willen, aber auch durch das „Zusammenstimmen“ jener Ursachen, die außerhalb von ihm liegen, geschaffen.¹⁹³⁶ Dementsprechend haben Verstandesurteile nur einen Wert, was die Dinge außerhalb der Seele betrifft. Wenn in der Außenwelt kein Unmögliches und Mögliches bestünde, dann entspräche das Urteil des Verstandes über jene Begriffe keinem Urteil.¹⁹³⁷

¹⁹²⁹ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 63 ra, 451; *TT 579*; *The Incoherence of the Incoherence*, 358; *Die Widerlegung des Gazali*, 277.

¹⁹³⁰ Vgl. *Com. magn. in De an.* II, 160f; III, 385f u. 440f.

¹⁹³¹ Vgl. *ibd.*, III, 399 u. 411-413.

¹⁹³² *Destructio destructionum*, fol. 63 ra, 451: „Et fortissimum, quod testatur in hoc, est quoniam intellectus materialis intelligit infinita in uno, et eodem intellecto, et iudicat de eis iudicio universali“. (Vgl. *TT 579*; *The Incoherence of the Incoherence*, 358; *Die Widerlegung des Gazali*, 277). - S. dazu auch oben Kap. B.IX.2.d.

¹⁹³³ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 56 vb, 408; *TT 523*; *The Incoherence of the Incoherence*, 320; *Die Widerlegung des Gazali*, 259.

¹⁹³⁴ Vgl. *De anima* III, 430b29.

¹⁹³⁵ Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 120.

¹⁹³⁶ Vgl. *al-Kashf*, arab. 107/ deutsch 114f/ engl. 109; und oben Kap. B.VI.4.b.

f. Die geistige Substanz ist kein Körper, immateriell und keine materielle Form

Thomas verwendet zum Beweis der absoluten Immaterialität der geistigen Substanzen „viel Scharfsinn.“¹⁹³⁸ Bei seiner Argumentation in der ScG, die den folgenden Erörterungen zugrunde liegt, bezieht er sich wiederholt auf den Unterschied zwischen den den geistigen und materiellen Substanzen zugehörigen Arten der Aufnahmefähigkeit.¹⁹³⁹ Außerdem recurriert er „zur Begründung der Immaterialität des geistigen Prinzips des Menschen“ auf die charakteristische Struktur der Intellekterkenntnis, auf „ihre Totalität, Reflexivität, Universalität und Unendlichkeit.“¹⁹⁴⁰ Diese Struktur der Intellekterkenntnis wird auch in den folgenden Darlegungen thematisiert.

Nach ScG II, c. 49 ist keine geistige Substanz ein Körper, weil ein Körper nur etwas in einem Größenverhältnis enthalten kann.¹⁹⁴¹ Damit besteht ein Gegensatz zum Intellekt. Dieser erfasst ein erkanntes Ding nicht durch ein Größenverhältnis, weil er das Größere und Kleinere, das Ganze und den Teil durch sich als Ganzes erkennt und erfasst.¹⁹⁴² Hier zeigt sich die Totalität der Intellekterkenntnis. Ihre Reflexivität besteht indessen darin, dass der Intellekt sich in seinem Tätigsein auf sich selbst zurückwendet und sich auf diese Weise in seiner Totalität erkennt.¹⁹⁴³ Nach Martin

¹⁹³⁷ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 17 rb, 132; *TT* 113; *The Incoherence of the Incoherence*, 67; *Die Widerlegung des Gazali*, 112; und oben Kap. B.VII.2.d.

¹⁹³⁸ Johannes MUNDHENK, *Die Seele im System des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Klärung und Beurteilung der Grundbegriffe der thomistischen Psychologie*, Hamburg 1980, 25. - S. dazu auch: *ScG II*, cc. 49-50 (ed. BUSA 2, 38/2ff); *STh I*, q.75, a.5 (ed. BUSA 2, 290/2f); *In II Sent.*, d.17, q.1, a.2 (ed. BUSA 1, 171/3ff); *De spirit. creat.*, a.1 (ed. BUSA 3, 352/3-354/3) u. a.

¹⁹³⁹ Vgl. Thomas S. HIBBS, *Dialectic and Narrative in Aquinas. An Interpretation of the Summa contra gentiles*, Notre Dame/London 1995, 76; *ScG II*, cc. 49-51 (ed. BUSA 2, 38/2ff).

¹⁹⁴⁰ HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 257, unter Verweis auf (257²³³): MUNDHENK, *Die Seele im System des Thomas von Aquin*, 25.

¹⁹⁴¹ *ScG II*, c.49, nn. 1-2 (ed. BUSA 2, 38/2 [Zit. OE]): „Ex praemissis autem ostenditur quod nulla substantia intellectualis est corpus. Nullum enim corpus invenitur aliquid continere nisi per commensurationem quantitatis“. - S. dazu auch: *STh I*, q.50, a.1 u. 2 (ed. BUSA 2, 259/3ff).

¹⁹⁴² Vgl. *ScG II*, c.49, n. 2 (ed. BUSA 2, 38/3).

¹⁹⁴³ *Ibd.*, n. 8 (ed. BUSA 2, 38/3 [Zit. OE]): „Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur: intelligit enim seipsum non solum secundum partem, sed secundum totum.“

Grabmann begründet Thomas aus der Fähigkeit des Intellekts zur Selbstreflexion die „fundamentale“ Differenz zwischen der intellektiven Seele und dem Körper.¹⁹⁴⁴

Kein Körper kann eine substantiale Form eines anderen Körpers aufnehmen, wenn er seine Form nicht durch Zerstörung verliert. Dagegen wird der Intellekt durch das Aufnehmen der Formen aller Körper „nicht zerstört, sondern vollendet: Er findet seine Vollendung nämlich im Erkennen. Er erkennt aber, insofern er die Formen des Erkannten in sich hat. Keine geistige Substanz ist also ein Körper.“¹⁹⁴⁵

Dies zeigt sich auch darin, dass in einem Körper das, was aufgenommen wird, der Größenteilung nach in ihm aufgenommen wird. Folglich wird die Form im Körper nur als individuierte aufgenommen. Wäre nun der Intellekt ein Körper, so würden die erkennbaren Formen der Dinge nur als individuierte in ihm aufgenommen werden. Jedoch erkennt der Intellekt die Dinge durch ihre Formen, welche er in sich hat. Er würde deshalb nur das Einzelne und nicht das Allgemeine erkennen. Das hingegen ist falsch.¹⁹⁴⁶ Thomas vertritt die Universalität der Intellekterkenntnis.¹⁹⁴⁷

Wenn, wie er weiter schreibt, der Intellekt ein Körper wäre, so ginge seine Aktivität nicht über die Ordnung der Körper hinaus. Das jedoch ist unmöglich, weil wir vieles, was kein Körper ist, erkennen.¹⁹⁴⁸

Wie bereits erwähnt, greift Thomas zur Begründung der Immaterialität des geistigen Prinzips des Menschen auch auf die Unendlichkeit der Intellekterkenntnis zurück. Während in einem endlichen Körper keine unendliche Potenz sein kann,¹⁹⁴⁹ ist die Potenz des Intellekts im Erkennen gleichsam unendlich. „Sein Erkennen geht

¹⁹⁴⁴ Vgl. GRABMANN, *Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt*, 127. – S. dazu auch: *STh* I, q.50, a.1 (ed. BUSA 2, 259/3f).

¹⁹⁴⁵ *ScG* II, c. 49, n. 3 (ed. BUSA 2, 38/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 196/197): „Intellectus autem non corrumpitur, sed magis perficitur per hoc quod recipit formas omnium corporum: perficitur enim in intelligendo; intelligit autem secundum quod habet in se formas intellectuum. Nulla igitur substantia intellectualis est corpus.“

¹⁹⁴⁶ *Ibd.*, n. 4 (ed. BUSA 2, 38/3 [Zit. OE]): „Quod autem recipitur in corpore, recipitur in eo secundum quantitatis divisionem. Ergo forma non recipitur in corpore nisi ut individuata. Si igitur intellectus esset corpus, formae rerum intelligibiles non reciperentur in eo nisi ut individuatae. Intelligit autem intellectus res per formas earum quas penes se habet. Non ergo intellectus intelligit universalialia, sed solum particularia. Quod patet esse falsum. Nullus igitur intellectus est corpus.“

¹⁹⁴⁷ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 258.

¹⁹⁴⁸ Vgl. *ScG* II, c. 49, n. 5 (ed. BUSA 2, 38/3).

¹⁹⁴⁹ Vgl. *ScG* I, c. 20 (ed. BUSA 2, 5/2-6/3).

nämlich ins Unendliche ... Er erkennt auch das Allgemeine, welches der Möglichkeit nach in seinem Umfang unendlich ist.¹⁹⁵⁰ Also ist der Intellekt kein Körper.¹⁹⁵¹

Diese These wird auch dadurch unterstützt, dass die Tätigkeit der erkennenden Substanz ihr Ziel im Tätigsein hat und dass sie sich damit vom Körper unterscheidet.¹⁹⁵² Weil demzufolge die erkennende Substanz kein Körper ist, werden die erkenntnisfähigen Substanzen in der Bibel „Geister“ (*spiritus*) genannt. Auch der unkörperliche Gott wird dort so bezeichnet.¹⁹⁵³ In der göttlichen Weisheit aber ist, wie es im AT heißt, der alle erkennenden Geister ergreifende Geist des Erkennens.¹⁹⁵⁴

Mit diesen Ausführungen sieht Thomas den Irrtum der alten Naturphilosophen ausgeschlossen, nach denen es nur die körperliche Substanz gibt.¹⁹⁵⁵ Jene Auffassung versuchten auch einige Denker in den christlichen Glauben einzuführen, indem sie meinten, die Seele sei auf die Weise ein (innerlich) abgebildeter Körper, wie der Körper nach Art der Äußerlichkeit gestaltet ist.¹⁹⁵⁶ Jedoch wendet Thomas sich gegen diese Auffassung. Und wie er, geht auch Averroes in seiner Schrift *Destructio destructionum* von der Unkörperlichkeit der Seele aus.¹⁹⁵⁷ Zudem betont Averroes immer wieder die Unkörperlichkeit geistiger Substanzen. Nach der *Epitome der „Metaphysik“* etwa hat jede Sphäre¹⁹⁵⁸ ihre eigene unkörperliche Intelligenz.¹⁹⁵⁹ Der aktive Intellekt, der eine dieser Intelligenzen ist,¹⁹⁶⁰ ist ebenfalls unkörperlich.¹⁹⁶¹

¹⁹⁵⁰ *ScG II*, c. 49, n. 6 (ed. BUSA 2, 38/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 196/197): „in infinitum enim intelligit ...; cognoscit etiam universale, quod est virtute infinitum secundum suum ambitum”.

¹⁹⁵¹ Vgl. *ibd.*

¹⁹⁵² *Ibd.*, n. 9 (ed. BUSA 2, 38/3 [Zit. OE]): „Actio corporis ad actionem non terminatur, nec motus ad motum: ut in physicis est probatum. Actio autem substantiae intelligentis ad actionem terminatur: intellectus enim, sicut intelligit rem, ita intelligit se intelligere, et sic in infinitum.“

¹⁹⁵³ Vgl. *ibd.*, n. 10 (ed. BUSA 2, 38/3). - Thomas bezieht sich hier auf Joh. 4,24: πνεῦμα ὁ θεός.

¹⁹⁵⁴ Vgl. *ScG II*, c. 49, n. 10 (ed. BUSA 2, 38/3). - Thomas bezieht sich hier auf Weish. 7,22f.

¹⁹⁵⁵ Vgl. *ScG II*, c. 49, n. 11 (ed. BUSA 2, 38/3). - Zu den alten Naturphilosophen gehören nach ARISTOTELES (*De anima I*, 403b28ff) unter anderem Demokrit und Leukipp.

¹⁹⁵⁶ Vgl. *ScG II*, c. 49, n. 12 (ed. BUSA 2, 38/3). - Ein Vertreter der Körperlichkeit der Seele war beispielsweise Tertullian. (Vgl. *De anima IX*. In: CSEL 20, 310).

¹⁹⁵⁷ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 27 ra, 200; *TT* 219; *The Incoherence of the Incoherence*, 130.

¹⁹⁵⁸ Vgl. *Epit. der Met.*, arab. 66/ deutsche Übersetzung 113; und oben Kap. B.II.2.

¹⁹⁵⁹ Vgl. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 223; *Epit. der Met.*, arab. 64/ deutsche Übersetzung 109f.

¹⁹⁶⁰ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 71.

¹⁹⁶¹ Vgl. *Aristotelis de generatione animalium. Cum Averrois Cordubensis Paraphrasi*, fol. 76 c; DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 244, unter Verweis auf (244¹¹⁰):

Auch der materielle/mögliche Intellekt ist, wie im *großen Kommentar zu „De anima“* zu lesen ist, unkörperlich.¹⁹⁶²

In der *Destructio destructionum* erklärt Averroes näher, warum die geistigen Substanzen seiner Auffassung nach unkörperlich sind. Dem möglichen Existierenden in einer körperlichen Substanz muss das notwendig Existierende in einer körperlichen Substanz vorausgehen. Dem notwendig Existierenden in einer körperlichen Substanz wiederum muss das absolut notwendig Existierende vorausgehen, das keinerlei Potenz hat, und solch ein Wesen ist kein Körper. Averroes erläutert an Hand eines Himmelskörpers, wie er zu dieser Schlussfolgerung kommt. Aus der Natur eines Himmelskörpers ist ersichtlich, dass er in seiner körperlichen Substanz ein notwendig Existierendes ist; sonst müsste ja ein Körper vor ihm da sein. Außerdem ist aus seiner Natur ersichtlich, dass er in seiner örtlichen Bewegung ein mögliches Existierendes ist. Folglich muss sein Beweger (=Intelligenz¹⁹⁶³) in seiner Substanz ein notwendig Existierendes sein, und in ihm sollte keinerlei Potenz sein. Ihm können weder Bewegung noch Ruhe zugeschrieben werden oder irgendeine andere Art des Wandels. Solch ein Wesen ist ganz und gar kein Körper und ohne irgendeine Potenz in einem Körper.¹⁹⁶⁴ Auch Gott, der erste Intellekt¹⁹⁶⁵ und der erste Beweger, auf den sich jede Bewegung im Sein zurückführen lässt,¹⁹⁶⁶ muss unkörperlich sein. Averroes wehrt sich gegen al-Ghazzalis Kritik, die Philosophen könnten nicht die Unkörperlichkeit Gottes beweisen.¹⁹⁶⁷

Commentary to „De animalibus“, Oxford, Bodleian Library, Hebrew MS Opp. 683 [=Neubauer 1370], 155b-156a.

¹⁹⁶² Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 388.

¹⁹⁶³ Vgl. *Epit. der Met.*, arab. 69/ deutsche Übersetzung 117.

¹⁹⁶⁴ *Destructio destructionum*, fol. 46 rb, 334: „ergo necesse est ut motor eius sit necessarius in esse in substantia, et quod non sit in eo potentia omnino, nec ad motum, nec ad aliud. Et non attribuitur ei nec motus, nec quies, nec alia species mutationum. Et quod est huiusmodi non est corpus omnino, nec potentia in corpore.“ (Vgl. *TT* 422f; *The Incoherence of the Incoherence*, 254f; *Die Widerlegung des Gazali*, 235).

¹⁹⁶⁵ Vgl. v. KÜGELGEN, *Averroes*, 43.

¹⁹⁶⁶ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 12 vb, 100; *TT* 59; *The Incoherence of the Incoherence*, 34; *Die Widerlegung des Gazali*, 74

¹⁹⁶⁷ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 44 rb, 320 - 45 rb, 328; *TT* 401-413; *The Incoherence of the Incoherence*, 241-249; *Die Widerlegung des Gazali*, 230-233.

Nach Thomas wiederum kommt den Geistwesen nicht nur keinerlei Körperlichkeit zu, sie sind auch prinzipiell immateriell.¹⁹⁶⁸ Er begründet dies auf folgende Weise:

Alles, was aus Materie und Form zusammengesetzt ist, ist ein Körper. Da keine erkennende Substanz ein Körper ist,¹⁹⁶⁹ ist sie auch nicht aus Materie und Form zusammengesetzt.¹⁹⁷⁰ Was hingegen in der Wirklichkeit als etwas besteht, das aus Materie und Form zusammengesetzt ist, ist aus Einzelmaterie und Einzelform zusammengesetzt. Der Intellekt jedoch kann nicht aus Einzelform und Einzelmaterie zusammengesetzt sein, weil die Wesenszüge der erkannten Dinge durch ihre Abstraktion von der Einzelmaterie aktuell erkannt werden und insoweit sie aktuell erkannt sind, werden sie mit dem Intellekt eins. Darum muss auch der Intellekt ohne Einzelmaterie sein. Folglich ist die erkennende Substanz kein aus Materie und Form Zusammengesetztes.¹⁹⁷¹

Nach Thomas haben zudem die Formen der sinnenfälligen Dinge im Intellekt ein vollkommeneres Sein als in den sinnenfälligen Dingen selbst, weil sie einfacher sind und sich auf mehreres erstrecken. So erkennt der Intellekt durch die eine geistige Form „Mensch“ alle Menschen. Wäre indessen der Intellekt aus Materie und Form zusammengesetzt, so bewirkten die Formen der erkannten Dinge, dass der Intellekt von der gleichen Natur wäre wie das, was erkannt wird. So ergäbe sich der Fehler des Empedokles, nach dem die Seele durch Feuer das Feuer erkennt und durch Erde die Erde.¹⁹⁷² Das aber ist nach Thomas unsinnig.¹⁹⁷³

Vielmehr erkennt die intellektive Seele ein Ding rein für sich in seiner Natur. Sie erkennt beispielsweise einen Stein rein für sich als Stein. Daher ist die Form eines Steins rein für sich - gemäß der eigenen formalen Idee - in der intellektiven Seele. Die intellektive Seele ist daher eine Form für sich und nicht etwas, das aus Materie und Form zusammengesetzt ist.¹⁹⁷⁴

¹⁹⁶⁸ Vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 98; *STh I*, q.50, a.2, c (ed. BUSA 2, 260/1).

¹⁹⁶⁹ Vgl. *ScG II*, c. 49 (ed. BUSA 2, 38/2f).

¹⁹⁷⁰ Vgl. *ScG II*, c. 50, n. 2 (ed. BUSA 2, 38/3).

¹⁹⁷¹ *Ibd.*, n. 3 (ed. BUSA 2, 39/1 [Zit. OE]): „Secundum autem quod sunt intelligibiles actu, fiunt unum cum intellectu. Unde et intellectum oportet esse absque materia individuali. Non est igitur substantia intelligens ex materia et forma composita.”

¹⁹⁷² Vgl. *ibid.*, n. 5 (ed. BUSA 2, 39/1); *STh I*, q.50, a.2, ad 2 (ed. BUSA 2, 260/2). - Zur Auffassung des Empedokles s.: ARISTOTELES, *De anima I*, 404b11-15.

¹⁹⁷³ Vgl. *ScG II*, c. 50, n. 5 (ed. BUSA 2, 39/1).

¹⁹⁷⁴ *STh I*, q.75, a.5, c (ed. BUSA 2, 290/2 [Zit. OE]): „Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absolute, puta lapidem in quantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute, secundum propriam rationem formalem, in anima intellectiva. Anima igitur

Zur Erklärung der Immaterialität der geistigen Substanzen spricht Thomas auch die Formen von entgegengesetztem Seienden an. Diese Formen sind entsprechend ihrem Sein in der Materie gegensätzlich. Darum verdrängen sie sich gegenseitig. Insoweit diese Formen jedoch im Intellekt sind, „sind sie nicht gegensätzlich, sondern von entgegengesetzten Seienden ist eines Erkenntnisgrund für das andere, weil ja eines durch das andere erkannt wird.“¹⁹⁷⁵ Somit haben sie im Intellekt kein materielles Sein.¹⁹⁷⁶ Dies zeigt auch das folgende Argument. Anders als die Materie, die nur durch Bewegung oder Wandlung eine Form aufnimmt, wird der Intellekt durch das Aufnehmen von Formen nicht bewegt, sondern vollendet. Er erkennt ruhend und wird durch Bewegung im Erkennen aufgehoben. Da also die Formen im Intellekt anders aufgenommen werden als in materiell Seienden oder in der Materie, müssen die erkennenden Substanzen immateriell und unkörperlich sein.¹⁹⁷⁷

Auch Averroes betont zusammen mit der Unkörperlichkeit der erkennenden Substanzen deren Immaterialität. Er erwähnt hier die ersten Prinzipien der Himmelskörper. Diese sind die Bewegter der Himmelskörper. Weil sie unkörperlich und immateriell sind, können sie die Himmelskörper nur bewegen, indem sie ihnen die Bewegung befehlen.¹⁹⁷⁸ Nun steht aber nach Aristoteles' *De anima* fest, dass Wissen und Gewusstes sich dadurch unterscheiden, dass das Gewusste in einer Materie vorhanden ist, das Wissen hingegen nicht.¹⁹⁷⁹ Deshalb muss die Substanz der immateriellen Wesen Wissen oder Intellekt sein, oder wie immer man es auch nennen mag.¹⁹⁸⁰ Vor diesem Hintergrund ist verständlich, dass auch der aktive und der materielle/mögliche Intellekt nach Averroes immaterielle Substanzen sind.¹⁹⁸¹

intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma.”

¹⁹⁷⁵ ScG II, c. 50, n. 7 (ed. BUSA 2, 39/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 202/203): „Secundum autem quod sunt in intellectu, non sunt contrariae: sed unum contrariorum est ratio intelligibilis alterius, quia unum per aliud cognoscitur.”

¹⁹⁷⁶ Vgl. ibd.

¹⁹⁷⁷ Vgl. ibd., n. 8 (ed. BUSA 2, 39/1).

¹⁹⁷⁸ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 24 ra, 180f; *TT* 184f; *The Incoherence of the Incoherence*, 111; *Die Widerlegung des Gazali*, 161f.

¹⁹⁷⁹ Vgl. *De anima* III, 430a4-9.

¹⁹⁸⁰ *Destructio destructionum*, fol. 24 ra, 181 : „Et, quoniam patet quod nulla sit differentia inter scientiam et scitum, nisi quod scitum est in materia, scientia vero non est in materia; et hoc dictum est in libris de Anima; et iam sunt entia quae non sunt in materia; sequitur ergo ut sit substantia eorum scientia, aut intellectus, aut quovis nomine appellabis eam.“ (Vgl. *TT* 185; *The Incoherence of the Incoherence*, 111; *Die Widerlegung des Gazali*, 162).

¹⁹⁸¹ Vgl. VAN STEENBERGHEN, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, 50; und oben Kap. B.VIII. u. B.IX.2.c.

Thomas seinerseits spricht in seiner ScG einen weiteren Themenkreis an, der für die Auseinandersetzung mit Averroes von Relevanz ist. Er schreibt, dass der Intellekt eine selbständige Form ist. Es ist sachlich dasselbe, wenn gesagt wird, der Intellekt sei eine Form, die in die Materie eingesenkt ist, wie wenn gesagt wird, der Intellekt sei aus Materie und Form zusammengesetzt.¹⁹⁸² Darum bedeutet die Immaterialität des Intellekts, dass dieser, im Unterschied zu einer von der Materie abhängigen Form, eine selbständige Form ist.¹⁹⁸³ Denn Formen, die ihrem Sein nach von der Materie abhängen, haben, anders als das durch sie Zusammengesetzte, nicht im eigentlichen Sinne selbst Sein.¹⁹⁸⁴

Die Unterscheidung solcher Formen, die von der Materie abhängig sind, von Formen, die selbständig sind, ist auch bei Averroes zu finden. Nach ihm differenzieren die griechischen Philosophen beim menschlichen Intellekt zwei Existenzarten von Formen: eine wahrnehmbare Existenz und eine intelligible Existenz. Erstgenannte ist in der Materie, Letztgenannte ist von der Materie getrennt und in der Seele. Darum schlossen, wie Averroes weiter schreibt, die griechischen Philosophen, dass solche völlig abstrakten Seienden reine Intellekte sind.¹⁹⁸⁵ Als Folge der Unterscheidung der getrennten Formen von den materiellen Formen¹⁹⁸⁶ ergibt sich, dass die Getrenntheit des Intellekts, der die rationale Seele ist, nur insofern gezeigt werden kann, als er reine Form ist. Die Seele hingegen, die als Form eines organischen natürlichen Körpers¹⁹⁸⁷ zu verstehen ist, kann nicht getrennt sein.¹⁹⁸⁸ Averroes nimmt vor diesem Hintergrund die Ewigkeit des aktiven und des materiellen/möglichen Intellekts an¹⁹⁸⁹ und er tritt nicht eindeutig für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele ein.¹⁹⁹⁰ Thomas konnte sich dieser Auffassung nicht anschließen. Seine

¹⁹⁸² Vgl. ScG, II, c. 51, n. 5 (ed. BUSA 2, 39/1).

¹⁹⁸³ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 259. - S. dazu auch: ScG II, c. 51, n. 1 (ed. BUSA 2, 39/1 [Zit. OE]): „Per eadem autem ostenditur quod naturae intellectuales sunt formae subsistentes, non autem existentes in materia quasi esse earum a materia dependeat.“

¹⁹⁸⁴ Vgl. ScG II, c. 51, n. 2 (ed. BUSA 2, 39/1).

¹⁹⁸⁵ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 26 va, 198; TT 214; *The Incoherence of the Incoherence*, 128; *Die Widerlegung des Gazali*, 174.

¹⁹⁸⁶ Vgl. EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 552; *Destructio destructionum*, fol. 22 rb, 168; TT 166; *The Incoherence of the Incoherence*, 99; *Die Widerlegung des Gazali*, 150.

¹⁹⁸⁷ Vgl. EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 552; *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 12; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 18; *La psicología de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 109.

¹⁹⁸⁸ Vgl. EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 552; und oben Kap. B.IX.2.b.

¹⁹⁸⁹ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 406.

¹⁹⁹⁰ Vgl. dazu oben Kap. B.IX.2.d u. B.IX.2.e.

Auseinandersetzung darüber wird an anderer Stelle behandelt¹⁹⁹¹ und deshalb hier nicht weiter erörtert.

Wenn nun aber, wie oben (in vorliegendem Kapitel) dargelegt wurde, die geistige Substanz nach Thomas kein Körper ist, wenn sie immateriell und keine materielle Form ist, so handelt es sich hier um eine Differenzierung der geistigen Substanzen quasi „von unten“ (*from below*)¹⁹⁹² her, aus dem Blickwinkel der endlichen Körper. Im folgenden Kapitel hingegen geschieht deren Differenzierung „von oben“ (*from above*),¹⁹⁹³ d. h. von Gott her. Dieser ist das *ipsum esse subsistens*, dessen Einfachheit die geistigen Substanzen nicht gleichkommen; darum müssen sie zusammengesetzt sein.¹⁹⁹⁴

g. Auch in den geistigen Substanzen gibt es eine Zusammensetzung

Ogleich die geistigen Substanzen unkörperlich sind, nicht aus Materie und Form zusammengesetzt und nicht in der Materie existierend, muss in ihnen nach Thomas doch eine Zusammensetzung sein. Denn in ihnen ist das Sein und das, was ist, nicht identisch.¹⁹⁹⁵ Nichts außer Gott kann nämlich sein Sein sein. In jeder Substanz, die außer ihm ist, sind die Substanz und ihr Sein verschieden. Das betrifft auch die geschaffene geistige Substanz.¹⁹⁹⁶ Die Begründung dafür liefert Thomas in seiner Schrift *De ente et essentia*: Danach kommt das, was nicht zum Wesensbegriff oder der Washeit eines Dings gehört, von außen hinzu und es bildet eine Zusammensetzung mit der Wesenheit. Denn keine Wesenheit kann ohne ihre Teile eingesehen kann. Hingegen kann jede Wesenheit oder jede Washeit eingesehen werden, ohne damit etwas von ihrem Sein einzusehen. Für Thomas folgt daraus,

¹⁹⁹¹ Vgl. unten Kap. C.IV.7.

¹⁹⁹² HIBBS, *Dialectic and Narrative in Aquinas*, 77.

¹⁹⁹³ *Ibd.*

¹⁹⁹⁴ Vgl. *ScG II*, c. 52 (ed. BUSA 2, 39/1f).

¹⁹⁹⁵ *ScG II*, c. 52, n. 1 (ed. BUSA 2, 39/1f [Zit. OE]): „Non est autem opinandum quod, quamvis substantiae intellectuales non sint corporeae, nec ex materia et forma compositae, nec in materia existentes sicut formae materiales, quod propter hoc divinae simplicitati adaequantur. Invenitur enim in eis aliqua compositio ex eo quod non est idem in eis esse et quod est.” S. dazu auch: *STh I*, q.50, a.2, ad 3 (ed. BUSA 2, 260/2).

¹⁹⁹⁶ *ScG II*, c. 52, n. 2 (ed. BUSA 2, 39/2 [Zit. OE]): „Illud ergo quod est esse subsistens, non potest esse nisi unum tantum. Ostensum est [I, c. 22 {ed. BUSA 2, 6/3ff}, M.S.] autem quod Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud praeter ipsum potest esse suum esse. Oportet igitur in omni substantia quae est praeter ipsum, esse aliud ipsam substantiam et esse eius.”

dass Sein und Wesenheit oder Washeit voneinander zu unterscheiden sind; es sei denn, dass „es vielleicht ein Ding gibt, dessen Washeit das Sein selbst ist. Und dieses kann nur eines und ein erstes sein“.¹⁹⁹⁷

Die geistigen Substanzen jedoch kommen der hier angesprochenen Einfachheit Gottes nicht gleich. In ihnen sind das Sein und das, was ist, nicht dasselbe. Es gibt in ihnen eine Zusammensetzung.¹⁹⁹⁸ Wie aber kommt es zu dieser Zusammensetzung? Weil die Geistwesen nicht selbst das Sein sein können, haben sie am Sein teil.¹⁹⁹⁹

Dieses Verhältnis des Teilhabenden zum Partizipierten ist nach Thomas eine Relation von Potenz zum Akt.²⁰⁰⁰ „Das Teilhabende wird nämlich im Akt ein solches durch das, woran es teilhat.“²⁰⁰¹

Allerdings muss das aus Potenz und Akt Zusammengesetzte differenziert betrachtet werden. Denn aus Potenz und Akt sind sowohl die Zusammensetzung aus Materie und Form als auch die Zusammensetzung aus Substanz und Sein - obgleich beide nicht denselben Sinn haben.²⁰⁰² Das Sein ist nämlich der Akt der ganzen Substanz und nicht der der Materie eigene Akt. Zudem ist weder Materie, noch Form, noch das Sein an sich dasjenige, was ist, sondern die ganze Substanz ist „das, was ist“ (*id quod est*).²⁰⁰³ Bei den nicht aus Materie und Form zusammengesetzten geistigen Substanzen wiederum ist die Form das, „was sie ist“; das Sein hingegen ist der Akt und das, „wodurch sie ist“.²⁰⁰⁴

Thomas lehnt mit seinen Ausführungen den universalen Hylemorphismus ab, gemäß dem jede Zusammensetzung aus Materie und Form besteht.²⁰⁰⁵ In den geistigen Substanzen kommt nur die Zusammensetzung aus Substanz und Sein als einzige

¹⁹⁹⁷ *De ente*, c. 3 (ed. BUSA 3, 585/3 [Zit. OE]; Übers. SEIDL, 43): „nisi forte sit aliqua res, cuius quiditas sit ipsum suum esse; et haec res non potest esse nisi una et prima“.

¹⁹⁹⁸ Vgl. *ScG II*, c. 52, n. 1 (ed. BUSA 2, 39/2).

¹⁹⁹⁹ Vgl. oben Kap. C.IV.1.c.

²⁰⁰⁰ Vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 100; *ScG II*, c. 53, n. 4 (ed. BUSA 2, 39/3).

²⁰⁰¹ *ScG II*, c. 53, n. 4 (ed. BUSA 2, 39/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 208/209): „Omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur ut potentia ad actum“.

²⁰⁰² Vgl. *ScG II*, c. 54, n. 1 (ed. BUSA 2, 39/3).

²⁰⁰³ Vgl. HIBBS, *Dialectic and Narrative in Aquinas*, 78; *ScG II*, c. 54, n. 3 (ed. BUSA 2, 39/3). - S. zum *id quod est* auch die Erörterungen oben in Kap. C.IV.1.c.δ.

²⁰⁰⁴ *ScG II*, c. 54, n. 7 (ed. BUSA 2, 39/3 [Zit. OE]): „In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae ... , sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est quod est, ipsum autem esse est actus et quo est.“ S. dazu auch: *STh I*, q.50, a.2, ad 3 (ed. BUSA 2, 260/2).

²⁰⁰⁵ Vgl. Tobias KLÄDEN, *Mit Leib und Seele ... Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin*, Regensburg 2005,

Zusammensetzung von Akt und Potenz in Frage.²⁰⁰⁶ In den Substanzen, die aus Materie und Form zusammengesetzt sind, gibt es indessen eine doppelte Zusammensetzung von Akt und Potenz: die der aus Materie und Form zusammengesetzten Substanz und die der aus der bereits zusammengesetzten Substanz und dem Sein.²⁰⁰⁷

„So ist also offenbar, dass die Zusammensetzung von Akt und Potenz mehr umfasst als die Zusammensetzung von Form und Materie. Deshalb teilen Materie und Form die naturhafte Substanz, Potenz und Akt dagegen das Seiende überhaupt. Darum ist alles, was sich aus Potenz und Akt als solchen ergibt, den geschaffenen materiellen und immateriellen Substanzen gemeinsam, wie Aufnehmen und Aufgenommenwerden, Vollenden und Vollendetwerden. Alles was dagegen Materie und Form als solchen eigen ist, wie Erzeugtwerden und Zerstörtwerden und anderes dergleichen, ist den materiellen Substanzen eigen und kommt auf keine Weise den geschaffenen immateriellen Substanzen zu.“²⁰⁰⁸

Averroes' Auffassung stimmt nur zum Teil mit dem hier skizzierten thomanischen Denken überein. Einerseits vertritt Averroes, wie Thomas, einen Hylemorphimus, nach dem Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt sind.²⁰⁰⁹ Andererseits schließt seine Theorie die von Thomas für die geistigen Substanzen angenommene Zusammensetzung aus Substanz und Sein aus. Die Zusammensetzung ist nach ihm nämlich wie das Bewegtwerden, d. h. sie ist wie eine mögliche Eigenschaft, die zur Substanz von Dingen, die die Zusammensetzung erhalten, hinzugefügt ist. Das Sein dagegen ist eine Benennung, welche die Substanz selbst ist²⁰¹⁰ und somit nicht etwas, das mit der Substanz ein Kompositum bildet. Hier zeigt sich wiederum der bereits an anderer Stelle angesprochene

134.

²⁰⁰⁶ *ScG* II, c. 54, n. 8 (ed. BUSA 2, 39/3 [Zit. OE]): „Et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex quod est et esse; vel ex quod est et quo est.”

²⁰⁰⁷ Vgl. *ibd.*, n. 9 (ed. BUSA 2, 39/3); *STh* I, q.50, a.2, ad 3 (ed. BUSA 2, 260/2).

²⁰⁰⁸ *ScG* II, c. 54, n. 10 (ed. BUSA 2, 39/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 212/213): „Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae. Unde materia et forma dividunt substantiam naturalem: potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc quaecumque quidem consequuntur potentiam et actum in quantum huiusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis: sicut recipere et recipi, perficere et perfici. Quaecumque vero sunt propria materiae et formae in quantum huiusmodi, sicut generari et corrumpi et alia huiusmodi, haec sunt propria substantiarum materialium, et nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus creatis.”

²⁰⁰⁹ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fols. 303 f ff, 304 h–m; *B* 1492ff, 1499f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 105f, 109f; und oben Kap. B.IV.2.d.

²⁰¹⁰ *Destructio destructionum*, fol. 37 va, 274: „Esse vero est denominatio, quae est ipsamet substantia.“ (Vgl. *TT* 331; *The Incoherence of the Incoherence*, 198; *Die Widerlegung des*

unterschiedliche Seins-Begriff.²⁰¹¹ Dieser führt letztlich dazu, dass Averroes keine Schöpfungslehre im Sinne des Thomas vertreten kann, nach dem Gott den Dingen das Sein durch Schöpfung mitteilt und nach dem die Geschöpfe am Sein teilhaben, weil sie nicht selbst das Sein sein können.²⁰¹²

h. Unzerstörbarkeit der geistigen Substanzen

Thomas befasst sich in *ScG* II, c. 55²⁰¹³ mit der Unzerstörbarkeit der geistigen Substanzen. Dies geschieht vermutlich deshalb vor der Behandlung der Frage nach der Vereinigung von einer geistigen Substanz mit einem Körper,²⁰¹⁴ weil „die Dualität im Aristotelismus auch der Grund für die Auflösbarkeit der Dinge ist.“²⁰¹⁵ Bei dem, was einfach ist, können wohl keine Bestandteile genannt werden, in welche es zerfallen könnte; deshalb ist es unzerstörbar. Jedoch stellt sich die Frage, wie etwas als komplex gedacht werden kann, ohne es auch als unzerstörbar zu bezeichnen.²⁰¹⁶ Weil diese Frage in der Auseinandersetzung des Thomas mit Averroes über die Unzerstörbarkeit der Seele des Menschen besonders zur Sprache kommen wird,²⁰¹⁷ soll sie hier nicht weiter thematisiert werden.

Vielmehr sollen exemplarisch zwei Argumente von *ScG* II, c. 55²⁰¹⁸ für die Unzerstörbarkeit der geistigen Substanzen betrachtet werden. Eine Zerstörung geschieht nach einem ersten Argument immer dann, wenn die Form von der Materie getrennt wird. Solch eine Zerstörung ist schlechthin, wenn die substanziale Form abgetrennt wird und sie ist in gewisser Hinsicht, wenn die akzidentelle Form abgetrennt wird. Da aber in keiner geistigen Substanz eine Zusammensetzung aus Materie und Form vorliegt, kann keine geistige Substanz zerstörbar sein.²⁰¹⁹ Für

Gazali, 210).

²⁰¹¹ Vgl. oben Kap. C.IV.1.c.β.

²⁰¹² Vgl. oben Kap. C.IV.1.c.γ; C.IV.1.c.δ.

²⁰¹³ S. dazu auch: *STh* I, q.50, a.5 (ed. BUSA 2, 261/1f).

²⁰¹⁴ Vgl. *ScG* II, c. 56 (ed. BUSA 2, 40/3f).

²⁰¹⁵ SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 100.

²⁰¹⁶ Vgl. *ibd.*

²⁰¹⁷ Vgl. unten Kap. C.IV.7.f.α sowie: *ScG* II, cc. 79-80 (81) (ed. BUSA 2, 51/1-52/2); *STh* I, q.75, a.6 (ed. BUSA 2, 290/3f).

²⁰¹⁸ S. dazu auch: *STh* I, q.50, a.5 c (ed. BUSA 2, 261/1f).

²⁰¹⁹ *ScG* II, c. 55, n. 2 (ed. BUSA 2, 40/1 [Zit. OE]): „Omnis enim corruptio est per separationem formae a materia: simplex quidem corruptio per separationem formae substantialis; corruptio autem secundum quid per separationem formae accidentalis. Forma

diese These spricht auch, so ein weiteres Argument, dass das, was einer Sache *per se* zukommt, ihr untrennbar, immer und notwendig innewohnt. Thomas führt als Beispiel den Kreis und das Erz an. Dem Kreis wohnt das Runde *per se* inne, dem Erz jedoch nur mitfolgend. Darum kann es sein, dass ein Erz nicht rund wird. Hingegen kann ein Kreis unmöglich nicht rund sein. Das Sein folgt nämlich *per se* der Form und jedes Seiende hat insoweit Sein, als es Form hat. Jene Substanzen aber, welche keine Formen sind, können des Seins beraubt werden, wenn sie die Form verlieren. Dies ist beispielsweise beim Erz der Fall, wenn es des Rundseins beraubt wird. Jene Substanzen hingegen, die Formen sind, können nicht des Seins beraubt werden. So verhält es sich zum Beispiel bei einem Kreis, der nur rund sein kann. Nun sind aber die geistigen Substanzen selbständig seiende Formen.²⁰²⁰ Folglich sind sie unzerstörbar.²⁰²¹

Averroes nimmt ebenfalls die Unzerstörbarkeit geistiger Substanzen an. Dies trifft auch auf den aktiven Intellekt und den materiellen/möglichen Intellekt zu.²⁰²² Weil Averroes aber nur von einem Intellekt für alle Menschen ausgeht, lehrt er, im Unterschied zu Thomas,²⁰²³ keine individuelle Unsterblichkeit der Seele.²⁰²⁴ Da diese Frage später noch konkret behandelt werden wird,²⁰²⁵ soll sie hier nicht weiter erörtert werden.

7. Der Mensch: ein Wesen, das aus Geist und Körper zusammengesetzt ist

a. Einleitung

An der Bestimmung des Verhältnisses von Leib und Seele entscheidet sich was der Mensch ist.

enim manente, oportet rem esse: per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse. Ubi autem non est compositio formae et materiae, ibi non potest esse separatio earundem. Igitur nec corruptio. Ostensum est [II, c. 50 {ed. BUSA 2, 38/3f}, M.S.] autem quod nulla substantia intellectualis est composita ex materia et forma. Nulla igitur substantia intellectualis est corruptibilis. ” - S. dazu auch: *STh* I, q.50, a.2 (ed. BUSA 2, 260/1f); *STh* I, q.50, a.5, c (ed. BUSA 2, 261/1).

²⁰²⁰ Vgl. *ScG* II, c. 51 (ed. BUSA 2, 39/1).

²⁰²¹ Vgl. *ScG* II, c. 55, n. 3 (ed. BUSA 2, 40/1); *STh* I, q.50, a.5, c (ed. BUSA 2, 261/1).

²⁰²² Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 406.

²⁰²³ Vgl. *STh* I, q.76, a.2, ad 2 (ed. BUSA 2, 292/3); *Comp. theol.* I, c. 85 (ed. BUSA 3, 608/1ff); *De unit. int.*, c. 5 (ed. BUSA 3, 582/3; ed. KEELER § 104).

²⁰²⁴ Vgl. oben Kap. B.IX.2.d.

²⁰²⁵ Vgl. unten Kap. C.IV.7.f.α.

„Gleichzeitig fällt damit eine Vorentscheidung über eine Reihe anderer Fragen: über das Wesen menschlicher Erkenntnis, über den Bezug des Menschen zur Welt, über die Voraussetzung und Möglichkeitsbedingung einer Existenz jenseits der Todesgrenze, um nur einige der davon abhängenden Probleme zu nennen.“²⁰²⁶

Thomas geht bei seiner Analyse vom konkreten Menschen aus. Nach der Feststellung dessen, wie der Mensch wirklich ist, fragt er nach dessen Prinzipien des Seins.²⁰²⁷ In bewusster Absetzung von Platon, den Platonikern, Alexander v. Aphrodisias, Avicenna und Averroes ist nach Thomas der Mensch nur dann wirklich einer, wenn er nicht bloß akzidentell einer ist, sondern auch dem Wesen und Sein nach.²⁰²⁸

Grundlage für den größten Teil der Ausführungen über den Menschen bilden in dieser Arbeit die *ScG* und *De unitate intellectus*.²⁰²⁹ Die Abschnitte richten sich im Einzelnen zunächst nach der *ScG* (b-c); dann nach *De unitate intellectus* (d), wobei auch hier Teile der *ScG* berücksichtigt werden; und schließlich wieder nach der *ScG* (e-f). Die Erörterungen am Schluss (g-h) orientieren sich an der *STh*. Andere Schriften werden, soweit nötig, ebenfalls erwähnt.

²⁰²⁶ HEINZMANN, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken*, 44f.

²⁰²⁷ Vgl. *ibd.*, 45.

²⁰²⁸ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 261.

²⁰²⁹ In *De unitate intellectus* (1270 [EMERY, *Katalog*, 361]) analysiert Thomas, anders als in früheren Abhandlungen, die Schriften des Aristoteles detaillierter. Außerdem benutzt er Wilhelm v. Moerbekes Übersetzung der Paraphrasen des Themistius zu Aristoteles' *De anima*. Sowohl der Text des Aristoteles als auch die entsprechenden Paraphrasen des Themistius werden angewandt, um gegen den Ruf des Averroes als zuverlässigen und wahren Interpreten des Aristoteles vorzugehen. (Vgl. Edward P. MAHONEY, *Aquinas's Critique of Averroes' Doctrine of the Unity of the Intellect*. In: David M. GALLAGHER [ed.], *Thomas Aquinas and His Legacy*, Washington, D. C., 1994, 93. Mahoney gibt auch weiterführende Literatur zum Thema an [vgl. *ibd.* 93³⁰], so u. a.: DERS., *Themistius and the Agent Intellect in James of Viterbo and other Thirteenth Century Philosophers [Saint Thomas, Siger of Brabant and Henry Bate]*. In: *Augustiniana* 23 [1973], 434-438; Gérard VERBEKE, *Thémistius et le „De unitate intellectus“ de saint Thomas*. In: THEMISTIUS, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, éd. G. VERBEKE, Louvain/Paris 1957, XXXIX-LXII). - Nach Warren Zev HARVEY (*Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect* [Besprechung des gleichnamigen Werkes von Herbert A. Davidson]. In: *Philosophy East and West* 44 [1994], 582) wird in *De unitate intellectus* die Sicht des „späteren“ Averroes „viel schärfer“ dargestellt, als dies durch Averroes selbst in seinem *großen Kommentar zu „De anima“* geschehen ist. Dies ist u. a. damit zu begründen, dass *De unitate intellectus* als Antwort des Thomas auf ein unbekanntes Werk (oder auf Hörernachschriften von Vorlesungen) des Siger v. Brabant zu sehen ist und dass es als polemisch einzustufen ist. (Vgl. Leo J. ELDERS, *De unitate intellectus contra Averroistas*. In: *Lex. der phil. Werke*, 158). - Eine differenzierte Besprechung von *De unitate intellectus* bietet: Alain DE LIBERA, *L'unité de l'intellect de Thomas d'Aquin. Commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d'Aquin*, Paris 2004.

Für den Vergleich werden diverse Werke des Averroes herangezogen, wobei dem *großen Kommentar zu „De anima“* ein besonderer Stellenwert zukommt. Dieser ist der einzige der drei Kommentare des Averroes zu *De anima*, der Thomas auch bekannt war.²⁰³⁰ Darum wird er in erster Linie verwendet. Der kleine Kommentar (*Epitome*) und der mittlere Kommentar werden für den Vergleich nur peripher benutzt. Dabei sollen u. a. die bereits erwähnten Unterschiede²⁰³¹ zwischen den drei Kommentaren kurz zur Sprache kommen.

b. Erläuterungen zur Seele insgesamt

α. Wie kann eine geistige Substanz mit einem Körper vereinigt sein?

In *ScG II*, c. 56,²⁰³² das naturphilosophisch geprägt ist,²⁰³³ betrachtet Thomas Möglichkeiten der Vereinigung von Körper und Seele und begründet sorgfältig ihre Unangemessenheit.²⁰³⁴ Zu den Argumentationsschritten im Einzelnen.

Soll die Vereinigung von Körper und Seele beim Menschen zu einer wesenhaften Einheit führen, so kann diese nicht als Vermischung und auch nicht als Berührung aufgefasst werden.²⁰³⁵ Die geistige Substanz kann nicht nach der Art einer Vermischung vereinigt werden, weil die geistigen Substanzen mit den körperlichen Substanzen nicht die Materie gemeinsam haben. Außerdem bleiben die Bestandteile

²⁰³⁰ Thomas nimmt in seinen Schriften immer wieder Bezug auf Thesen aus Averroes' *großem Kommentar zu „De anima“*, jedoch nicht auf Averroes' *Epitome* und *mittleren Kommentar zu „De anima“*. Deren Text- und Übersetzungsgeschichte verlief zudem anders als die des *großen Kommentars* (s. dazu auch: IVRY, *Introduction*, XXVIII; GÄTJE, *Das Kapitel über das Begehren*, 28).

²⁰³¹ Vgl. oben Kap. B.IX.2.c.β.

²⁰³² Vgl. ed. BUSA 2, 40/3f. - Die besondere Stellung von *ScG II*, c. 56 beim hier behandelten Thema erklärt Anton C. PEGIS (*Some Reflections on Summa Contra Gentiles II*, 56. In: Charles J. O'NEIL, *An Etienne Gilson Tribute*, Milwaukee 1959, 177f) auf folgende Weise: „Chapters 56-90 of *SCG II* are not the first account that St. Thomas has given of the relations between soul and body in man. There are many passages in his *Scripta super libros Sententiarum* that deal with the constitution of man and with various problems surrounding that constitution. But *SCG II*, chap. 56 is the first text in which, so far as I know, St. Thomas has formally and directly asked ‘whether any intellectual substance can be joined to a body.’” (Pegis übersetzt hier folgendes Zitat aus der *ScG*: „utrum aliqua substantia intellectualis corpori possit uniri.“ [*ScG II*, c. 56, n. 1 {ed. BUSA 2, 40/3 /Zit. OE/}]). - Als Parallelstellen zu *ScG II*, c. 56 vgl. u. a.: *In III Sent.*, d.5, q.3, a.2 (ed. BUSA 1, 282/1f); *STh I*, q.75, a.4 (ed. BUSA 2, 290/1f)

²⁰³³ Vgl. KLÄDEN, *Mit Leib und Seele*, 60.

²⁰³⁴ Vgl. *ibd.*

der Mischung nach vollzogener Mischung nicht wirklich das, was sie sind, sondern allein der Kraft nach. Solch eine Vermischung ist bei den geistigen Substanzen unmöglich, weil sie unvergänglich sind.²⁰³⁶ Eine geistige Substanz kann auch nicht im Sinn einer Berührung mit einem Körper vereinigt werden. Denn Berührung gibt es nur bei Körpern. Thomas bezieht sich zur Erklärung dieses Sachverhaltes auf Aristoteles, nach dem jene, „deren äußerste Grenzen zusammenfallen“,²⁰³⁷ berührend sind. Außerdem sind beim Wirken und Erleiden manche bloß Berührende, manche bloß Berührte. So werden die irdischen Körper durch die Himmelskörper berührt, insofern sie von ihnen verändert werden. Jedoch werden die Himmelskörper nicht durch die irdischen Körper berührt, weil sie nicht von ihnen erleiden. Wenn es aber dennoch manche Agenzien gibt, die sich nicht mit den äußersten Ausdehnungsgrenzen berühren, so sagt man trotzdem von ihnen, dass sie berührten, insoweit sie wirken. So wird beispielsweise gesagt, dass uns Betrübendes berührt.²⁰³⁸ „Auf diese Weise des Berührens ist es daher möglich, dass die geistige Substanz mit dem Körper durch Berührung vereinigt wird. ... Diese Berührung ist jedoch nicht eine Berührung der Ausdehnung, sondern eine der Kraft.“²⁰³⁹

Thomas sieht nun in dreierlei Hinsicht eine Differenz zwischen dieser Berührung der Kraft und der körperlichen Berührung:

I. Im Unterschied zur körperlichen Berührung kann durch die Berührung der Kraft das Unteilbare das Teilbare berühren. So kann die geistige Substanz ein teilbares Ausgedehntes berühren, insoweit sie darauf wirkt.

II. Die beiden Berührungen unterscheiden sich auch insofern, als sich die Berührung der Ausdehnung auf die äußersten Grenzen bezieht und die Berührung der Kraft auf das Ganze.

²⁰³⁵ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 261f.

²⁰³⁶ Vgl. *ScG II*, c. 56, n. 2 (ed. BUSA 2, 40/3). - Zur Unvergänglichkeit der geistigen Substanzen vgl. *ScG II*, c. 55 (ed. BUSA 2, 39/3-40/3).

²⁰³⁷ *ScG II*, c.56, n. 3 (ed. BUSA 2, 40/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 224/225): „quorum sunt ultima simul“. - S. dazu auch: ARISTOTELES, *Physik V*, 226b23.

²⁰³⁸ Vgl. *ScG II*, c. 56, n. 5 (ed. BUSA 2, 40/3). – S. dazu auch: ARISTOTELES, *De generatione et corruptione I*, 323a32.

²⁰³⁹ *ScG II*, c. 56, nn. 5-6 (ed. BUSA 2, 40/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 226/227): „Hoc igitur modo tangendi possibile est uniri substantiam intellectualem corpori per contactum. ... Hic autem tactus non est quantitatis, sed virtutis.“ – S. dazu auch: *STh I*, q.75, a.1, ad 3 (ed. BUSA 2, 289/3); *STh I*, q.76, a.6, ad 3 (ed. BUSA 2, 294/2).

III. Im Unterschied zur Berührung der Ausdehnung, die nach den äußersten Grenzen erfolgt und bei der das Berührende außerhalb des zu Berührenden liegt, geht die Berührung jener Kraft, die den geistigen Substanzen zukommt, auf das Innerste. Sie bewirkt darum, „dass die berührende Substanz innerhalb dessen ist, was berührt wird, und in dieses selbst ohne Hinderung eindringt.“²⁰⁴⁰

Eine geistige Substanz kann somit durch eine Berührung der Kraft mit dem Körper vereinigt werden. Was durch solch eine Berührung vereinigt wird, ist zwar im Wirken und Erleiden Eines, jedoch nicht schlechthin. Das schlechthin Eine aber ist auf dreierlei Art zu sehen: als Unteilbares oder als kontinuierlich Zusammenhängendes oder als dem Wesen nach Eines. Die beiden ersten Arten können nach Thomas nicht auf den Menschen zutreffen, die dritte Art hingegen möchte er dazu näher erörtern. Da jedoch nur aus substantieller Form und Materie dem Wesen nach Eines wird und nicht aus Träger und Akzidens, „bleibt also zu untersuchen, ob die geistige Substanz eine substantielle Form eines Körpers sein kann.“²⁰⁴¹ Thomas führt nun in *ScG II*, c. 56 fünf Argumente an, die gegen diese These sprechen könnten. Diese widerlegt er in *ScG II*, c. 69.²⁰⁴² Die Argumente und deren Widerlegung werden nachfolgend wiedergegeben.

Ein Seiendes unterscheidet sich nach dem ersten Argument durch seinen Akt von einem anderen Seienden. Da nun aber die geistige Substanz und der Körper je eine Substanz im Akt sind,²⁰⁴³ scheint aus beiden kein Eines werden zu können.²⁰⁴⁴ Dieses Argument geht, so Thomas in seiner Widerlegung, von einer falschen Voraussetzung aus, weil Körper und Seele keine zwei im Akt seienden Substanzen sind. Aus beiden wird eine einzige Substanz, die im Akt ist. Dies zeigt sich darin, dass der menschliche Körper bei Anwesenheit der Seele und bei Abwesenheit der Seele jeweils nicht derselbe im Akt ist. „Erst die Seele macht, dass er im Akt ist.“²⁰⁴⁵

²⁰⁴⁰ *ScG II*, c. 56, n. 6 (ed. BUSA 2, 40/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 226/227): „substantiam tangentem esse intra id quod tangitur, et incedentem per ipsum absque impedimento.“

²⁰⁴¹ *Ibd.*, n. 7 (ed. BUSA 2, 41/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 228/229): „Hoc igitur inquirendum relinquitur, utrum substantia intellectualis corporis alicuius forma substantialis esse possit.“

²⁰⁴² Vgl. *ScG II*, c. 69, nn. 2-6 (ed. BUSA 2, 45/2f).

²⁰⁴³ Vgl. *ScG II*, c. 51 (ed. BUSA 2, 39/1).

²⁰⁴⁴ Vgl. *ScG II*, c. 56, n. 9 (ed. BUSA 2, 41/1).

²⁰⁴⁵ *ScG II*, c. 69, n. 2 (ed. BUSA 2, 45/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 292/293): „sed anima facit ipsum actu esse.“

Die geistige Substanz scheint gemäß dem zweiten Argument nicht die Form eines Körpers sein zu können, weil Körper und geistige Substanz unterschiedliche Gattungen sind. Materie und Form hingegen sind in derselben Gattung enthalten, weil jede Gattung durch Akt und Potenz geteilt ist.²⁰⁴⁶ Letztgenannte Aussage ist nach der Widerlegung des Thomas nicht in dem Sinne wahr, dass Materie und Form je Art einer einzigen Gattung wären, sondern in dem Sinne, dass sie Prinzipien derselben Art sind. Wenn also die geistige Substanz und der Körper vereinigt sind, so gehören sie als Prinzipien einer Gattung an, obwohl sie, allein für sich bestehend, Arten diverser Gattungen wären.²⁰⁴⁷ Thomas widerlegt somit dieses Argument, wie auch das vorausgegangene, indem er es auf Kategorienfehler entsprechend dem aristotelischen Hylemorphismus zurückführt.²⁰⁴⁸

Nach dem dritten Argument scheint die geistige Substanz nicht immateriell zu sein, weil das Sein der Form nicht außerhalb des Seins der Materie ist.²⁰⁴⁹ Jedoch ist, so Thomas, die geistige Substanz nicht in der Materie eingetaucht²⁰⁵⁰ oder von dieser durchdrungen. Sie ist auf eine andere Art in der Materie.²⁰⁵¹

Gemäß dem vierten Argument kann dasjenige, dessen Sein im Körper ist, nicht vom Körper getrennt sein. Da die Philosophen nach Thomas darlegen, der Intellekt sei vom Körper getrennt, kein Körper und keine Kraft im Körper, scheint die geistige Substanz nicht die Form des Körpers zu sein.²⁰⁵² Dieses Argument dürfte auch die Aristotelesinterpretation des Averroes miteinbeziehen, weil nach ihr der Intellekt eine getrennte Substanz ist und keine Kraft in einem Körper.²⁰⁵³ Thomas differenziert in seiner Widerlegung zwischen dem Wesen der Seele und deren Vermögen. Kommt die Tätigkeit der Seele nicht durch ein körperliches Organ zustande, so ist ihr Vermögen kein Akt des Körpers. „Deswegen auch wird vom Intellekt gesagt, er sei

²⁰⁴⁶ Vgl. *ScG II*, c. 56, n. 10 (ed. BUSA 2, 41/1).

²⁰⁴⁷ *ScG II*, c. 69, n. 3 (ed. BUSA 2, 45/2 [Zit. OE]): „Quod autem secundo obiicitur, formam et materiam in eodem genere contineri, non sic verum est quasi utrumque sit species unius generis: sed quia sunt principia eiusdem speciei. Sic igitur substantia intellectualis et corpus, quae seorsum existentia essent diversorum generum species, prout uniuntur, sunt unius generis ut principia.“

²⁰⁴⁸ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 284.

²⁰⁴⁹ Vgl. *ScG II*, c. 56, n. 11 (ed. BUSA 2, 41/1); *ScG II*, c. 50 (ed. BUSA 2, 38/3f).

²⁰⁵⁰ Vgl. *ScG II*, c. 69, n. 4 (ed. BUSA 2, 45/2); *STh I*, q.76, a.1, ad 4 (ed. BUSA 2, 292/1).

²⁰⁵¹ *ScG II*, c. 69, n. 4 (ed. BUSA 2, 45/2 [Zit. OE]): „Non enim est in materia sicut materiae immersa, vel a materia totaliter comprehensa, sed alio modo, ut dictum est“ [II, c. 68 {ed. BUSA 2, 45/1f}, M.S.].

²⁰⁵² Vgl. *ScG II*, c. 56, n. 12 (ed. BUSA 2, 41/1); *STh I*, q.76, a.1, arg. 1 (ed. BUSA 2, 291/2).

²⁰⁵³ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 383, 385f, 388; und oben Kap. B.IX.2.c.

von der Materie getrennt, jedoch so, dass das Wesen der Seele, deren Vermögen der Intellekt ist, d. h. die geistige Seele, der Akt des Körpers ist als die einem so und so beschaffenen Körper das Sein gebende Form.²⁰⁵⁴

Nach dem letzten Argument muss das, was das Sein mit dem Körper gemeinsam hat, auch seine Tätigkeit mit dem Körper gemeinsam haben. Wäre die geistige Substanz die Form des Körpers, so müsste ihr und dem Körper ihr Sein gemeinsam sein. Somit wird auch die Tätigkeit der geistigen Substanz, die als Form mit dem Körper vereint ist, gemeinsam mit dem Körper sein. Dies aber scheint nach dem, was vorher gesagt wurde,²⁰⁵⁵ unmöglich zu sein.²⁰⁵⁶ Nach Thomas' Widerlegung hingegen ist es nicht notwendig, dass die ganze Tätigkeit der Seele durch den Körper geschieht. Die Seele ist ja nicht, wie bereits bei der Widerlegung des dritten Arguments gesagt wurde, völlig in die Materie eingetaucht; „vielmehr ist sie unter allen anderen Formen am meisten über die Materie erhoben [ScG II, c. 68, M.S.].²⁰⁵⁷ Deswegen kann sie auch eine Tätigkeit ohne den Körper hervorbringen, das heißt: als im Tätigsein vom Körper unabhängig, weil sie ja auch im Sein nicht vom Körper abhängt.“²⁰⁵⁸

Die letzten drei Argumente zeigen nach Thomas also nicht schlüssig, dass die Annahme einer immateriellen und in ihrer Handlung vom Körper unabhängigen substanziellen Form eines Körpers in sich widersprüchlich ist.²⁰⁵⁹ Auf dieselbe Art wird nach ihm auch deutlich, dass die Argumente des Averroes nicht die Unmöglichkeit der Vereinigung einer geistigen Substanz mit einem Körper beweisen.²⁰⁶⁰ Da dieses Thema an anderer Stelle näher behandelt wird,²⁰⁶¹ soll hier nicht weiter darauf eingegangen werden.

²⁰⁵⁴ ScG II, c. 69, n. 5 (ed. BUSA 2, 45/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 294/295 [Übers. leicht abgeändert]): „Et per hoc dicitur intellectus esse separatus: non quin substantia animae cuius est potentia intellectus, sive anima intellectiva, sit corporis actus ut forma dans tali corpori esse.“ – S. dazu auch: *STh* I, q.76, a.1, ad 1 (ed. BUSA 2, 292/1).

²⁰⁵⁵ Nach ScG II, cc. 49-51 (ed. BUSA 2, 38/2ff) ist die geistige Substanz kein Körper, immateriell und keine materielle Form (s. dazu auch oben Kap. C.IV.6.f).

²⁰⁵⁶ Vgl. ScG II, c. 56, n. 13 (ed. BUSA 2, 41/1).

²⁰⁵⁷ S. dazu auch unten Kap. C.IV.7.d.γ.

²⁰⁵⁸ ScG II, c. 69, n. 6 (ed. BUSA 2, 45/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 294/295): „sed est inter omnes alias formas maxime supra materiam elevata. Unde et operationem producere potest absque corpore, idest, quasi non dependens a corpore in operando: quia nec etiam in essendo dependet a corpore.“

²⁰⁵⁹ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 284.

²⁰⁶⁰ Vgl. ScG II, c. 69, n. 7 (ed. BUSA 2, 45/3).

β. Auseinandersetzung mit Platon

Der Platonismus hat eine dualistische Sicht von Körper und Seele. Danach sind die Menschen mit ihren Seelen identisch. Diese sind immaterielle Substanzen, welche ihre Körper bewohnen, die sie jedoch nicht für ihre Existenz zu benötigen.²⁰⁶²

Gemäß Platon und seinen Anhängern wird die geistige Seele mit dem Körper vereinigt wie der Bewegte mit dem Bewegten,²⁰⁶³ und nicht wie die Form mit der Materie. Die Seele ist im Körper „wie der Schiffer im Schiff“.²⁰⁶⁴ Die Vereinigung von Körper und Seele geschieht darum nach dieser Auffassung allein durch die Berührung der Kraft.²⁰⁶⁵ Diese Ansicht ist nach Thomas sinnwidrig, weil durch solch eine Berührung etwas nicht zu einem schlechthin Einen werden kann.²⁰⁶⁶ Platon versuchte diese Schwierigkeit zu vermeiden, indem er meinte, „der Mensch sei nicht etwas aus Seele und Körper Zusammengesetztes, sondern der Mensch sei die den Körper gebrauchende Seele, wie Petrus nicht etwas aus Mensch und Kleidung Zusammengesetztes ist, sondern ein die Kleidung gebrauchender Mensch.“²⁰⁶⁷

Thomas seinerseits möchte zeigen, dass dies unmöglich ist. Mensch und auch Tier wären keine Sinnenwesen, wenn die Seele das ganze Wesen beider wäre und der Körper und seine Teile nicht zum Wesen von Tier und Mensch gehörten. Die Seele

²⁰⁶¹ Vgl. unten Kap. C.IV.7.d.γ.

²⁰⁶² Vgl. PASNAU/SHIELDS, *The Philosophy of Aquinas*, 162.

²⁰⁶³ Vgl. *STh* I, q.70, a.3, c (ed. BUSA 2, 286/2).

²⁰⁶⁴ *ScG* II, c. 57, n. 2 (ed. BUSA 2, 41/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 230/231): „Plato igitur posuit, et eius sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiae, sed solum sicut motor mobili, dicens animam esse in corpore *sicut nautam in navi*.“ – S. dazu auch: ARISTOTELES, *De anima* II, 413a9.

²⁰⁶⁵ Vgl. *ScG* II, c. 57, n. 2 (ed. BUSA 2, 41/1); *STh* I, q.70, a.3, c (ed. BUSA 2, 286/2).

²⁰⁶⁶ Vgl. *ScG* II, c. 57, n. 3 (ed. BUSA 2, 41/1); *ScG* II, c. 56 (ed. BUSA 2, 40/3f); und oben Kap. C.IV.7.b.α.

²⁰⁶⁷ *ScG* II, c. 57, n. 4 (ed. BUSA 2, 41/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 230/231): „Ad hoc autem evitandum, Plato posuit quod homo non sit aliquid compositum ex anima et corpore: sed quod ipsa anima utens corpore sit homo; sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine et indumento, sed homo utens indumento.“ – S. dazu auch: *STh* I, q.75, a.4, c (ed. BUSA 2, 290/2). – Vgl. als Quellen zu dieser These des Thomas: NEMESIUS, *De natura hominis* 1 (PG 40, 506A), 2 (ibid., 537A), 3 (ibid., 593B); ARISTOTELES, *De anima* I, 404a23. – Allerdings ist nicht klar, ob es sich hier tatsächlich um die Auffassung Platons handelt, weil die These von der „den Körper gebrauchenden Seele“ in *Alkibiades* 129e zu finden ist, also in einer Schrift, von der man nicht weiß, ob sie wirklich von Platon stammt. (Vgl. Robert PASNAU, *The Unity of Body and Soul*. In: Brian DAVIES [ed.], *Aquinas's Summa theologiae. Critical Essays*, Lanham 2006, 150).

ist weder etwas Sinnliches noch etwas Materielles. Darum können der Mensch und das Tier keine den Körper gebrauchende Seele sein.²⁰⁶⁸

Averroes' Ausführungen zeigen eine gewisse Parallele zur Theorie Platons, wenn er in seinem Werk *al-Kashf* den Körper als „Instrument“ bzw. „Werkzeug“ der Seele beschreibt.²⁰⁶⁹ Diese Tatsache ist insofern von Interesse, als Aristoteles versucht hatte, sich von dieser Ansicht Platons zu befreien.²⁰⁷⁰ Thomas ist hier Aristoteles näher als Averroes.

Thomas spricht sich auch dagegen aus, den Satz „Die Seele ist der Mensch“ so zu verstehen, dass nur die Form zum Wesen der Art gehört und nicht die Materie. Die Wesensbestimmung drückt nach ihm bei den Naturdingen Form und Materie aus. Die allgemeine Materie ist in den Naturdingen ein Teil der Art, die vorbezeichnete Materie ist Prinzip der Individuation. Zum Begriff „dieses“ Menschen gehört es daher, aus dieser Seele, diesem Fleisch, diesen Knochen zu bestehen. Zum Begriff „des“ Menschen gehört es, aus Seele, Fleisch und Knochen zu bestehen.²⁰⁷¹

Thomas nimmt auch zur sinnhaften Seele und deren Unsterblichkeit Stellung. Die sinnhafte Seele unterscheidet sich dem Sein nach nicht vom Körper.²⁰⁷² Verhielte sie sich beim Wahrnehmen wie das Agens und der Körper wie das Erleidende, so unterschiede sich die Tätigkeit der Seele von jener des Körpers.

„Die sinnhafte Seele würde also eine eigene Tätigkeit haben. Sie würde also auch selbständiges Sein haben. Sie würde also nicht, wenn der Körper zerstört ist, zu sein aufhören. Also würden die sinnhaften Seelen, auch die der vernunftlosen Sinnenwesen, unsterblich sein. Das aber erscheint als unannehmbar.“²⁰⁷³

Eine andere bedeutsame Schwierigkeit besteht darin, die Einheit der zwei verschiedenen Entitäten Körper und Seele zu erfassen. Denn die Seele geht nicht in eine Einheit ein, sondern konstituiert die Einheit ihres Komplements. Thomas geht zur Lösung dieser Schwierigkeit vom selben Todesbegriff aus wie Platon.²⁰⁷⁴ Löst

²⁰⁶⁸ Vgl. *ScG II*, c. 57, n. 5 (ed. BUSA 2, 41/1).

²⁰⁶⁹ Vgl. *al-Kashf*, arab. 124/ deutsch 131/ engl. 127.

²⁰⁷⁰ Vgl. FAKHRY, *Introduction*, 14.

²⁰⁷¹ Vgl. *STh I*, q.75, a.4, c (ed. BUSA 2, 290/1f).

²⁰⁷² Vgl. *ScG II*, c. 57, n. 8 (ed. BUSA 2, 41/2).

²⁰⁷³ *Ibd.*, n. 9 (ed. BUSA 2, 41/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 234/235): „Anima igitur sensitiva habebit aliquam operationem propriam. Habebit igitur et subsistentiam propriam. Non igitur, destructo corpore, esse desinet. Animae igitur sensitivae, etiam irrationabilium animalium, erunt immortales. Quod quidem improbabile videtur.“

²⁰⁷⁴ Vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 104, unter Verweis auf (104³²): PLATON, *Phaidon*, 64c. - Dabei muss man sich bewusst sein, dass Thomas den zu

sich die Seele vom Körper, so bleiben der Körper und seine Teile in ihrer Artbestimmtheit nicht unverändert, sie zerfallen. Darum werden sie nach ihrer Loslösung nur äquivok ausgesagt. „Die Seele wird also nicht nur wie der Bewegte mit dem Bewegbaren oder wie der Mensch mit seiner Kleidung vereinigt.“²⁰⁷⁵

Würde die Seele nur als Bewegte mit dem Körper vereinigt, so würde die Seele wohl den Körper bewegen. Jedoch hätte dieser nicht durch die Seele das Sein und er würde nicht durch die Seele leben. Aus solch einer Vereinigung würde auch folgen, dass es kein Entstehen bei der Vereinigung von Körper und Seele und kein Vergehen bei der Trennung gäbe. Der Tod wäre also nicht das Vergehen des Lebewesens. Das aber ist offensichtlich falsch.²⁰⁷⁶ Da die Seele zudem die Macht hat, den Körper zu bewegen oder auch nicht zu bewegen, könnte sie - wenn sie nur so mit dem Körper vereinigt wäre wie der Bewegte mit dem Bewegbaren - sich vom Körper trennen und mit ihm vereinen, wann sie will. Auch das ist offensichtlich falsch.²⁰⁷⁷

Thomas führt demgegenüber den Nachweis, „dass die Seele ... mit dem Körper als die ihm eigene Form vereinigt ist“.²⁰⁷⁸ Durch die Seele wird der Körper aus einem potentiell Seienden ein aktuell Seiendes. Denn das Sein des Lebenden besteht im Leben.²⁰⁷⁹ Vor der Beseelung ist der Samen ein potentiell Lebendes und durch die Seele wird er ein aktuell Lebendes.²⁰⁸⁰ Diese sich an Aristoteles²⁰⁸¹ anschließende

seiner Zeit seit ca. 100 Jahren in lateinischer Übersetzung vorliegenden *Phaidon* wahrscheinlich nicht gelesen hat. (Vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquin* „*Summa contra gentiles*“, 103³¹).

²⁰⁷⁵ ScG II, c. 57, n. 10 (ed. BUSA 2, 41/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 234/235): „Non igitur unitur anima corpori solum sicut motor mobili, vel sicut homo vestimento.“

²⁰⁷⁶ Ibid., nn. 11-12 (ed. BUSA 2, 41/2 [Zit. OE]): „Mobile non habet esse per suum motorem, sed solummodo motum. Si igitur anima unitur corpori solummodo ut motor, corpus movebitur quidem ab anima, sed non habebit esse per eam. Vivere autem est quoddam esse viventis. Non igitur corpus vivet per animam. ... Si igitur anima unitur corpori solum ut motor, sequetur quod in unione animae et corporis non erit aliqua generatio, neque in separatione corruptio. Et sic mors, quae consistit in separatione animae et corporis, non erit corruptio animalis. Quod est manifeste falsum.“

²⁰⁷⁷ Vgl. ibd., n. 13 (ed. BUSA 2, 41/2).

²⁰⁷⁸ Ibid., n. 14 (ed. BUSA 2, 41/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 236/237): „Quod ... ut forma propria anima corpori unitur, sic probatur.“ – Vgl. dazu auch die sich an *STh* I, q.76, aa.1-4 orientierenden Darlegungen in: Otto Hermann PESCH, *Schöpfungslehre und Schöpfungsperspektive in der Theologie des Thomas von Aquin*. In: *Kerygma und Dogma* 49 (2003), 12ff.

²⁰⁷⁹ Vgl. ScG II, c. 57, n. 14 (ed. BUSA 2, 41/2). – S. dazu auch: ARISTOTELES, *De anima* II, 415b13.

²⁰⁸⁰ Vgl. ScG II, c. 57, n. 14 (ed. BUSA 2, 41/2).

²⁰⁸¹ Vgl. *De generatione animalium* II, 736b8-15.

Annahme des Thomas weist gewisse Ähnlichkeiten zu Averroes auf.²⁰⁸² Zudem sind Parallelen zu Averroes bei den Aussagen auszumachen, dass die Seele das Prinzip des Lebens²⁰⁸³ und die Form des Körpers ist.²⁰⁸⁴

Dass Averroes aber dann doch die Getrenntheit des Intellekts, der die rationale Seele ist, annimmt,²⁰⁸⁵ wird Thomas an anderer Stelle zu folgender ironischer Aussage führen:

„Da nun Averroes überaus bestrebt ist, seine Meinung durch die Worte und den Beweisgang des Aristoteles zu erhärten, bleibt noch darzulegen, dass man sagen muss, nach der Meinung des Aristoteles sei der Intellekt seiner Substanz nach mit einem Körper als Form vereinigt.“²⁰⁸⁶

Thomas führt mit seiner Theorie eine neue Anthropologie ein. Diese hat folgende fundamentale Thesen: Der Mensch ist eine einzige aus Materie und Form zusammengesetzte Substanz. Diese „substanzielle Form“ ist der Natur nach von den niedrigeren Formen zu unterscheiden, zu denen auch die Seelen der Tiere gehören. Sie ist darum „subsistierend“ und „unvergänglich“ bzw. unsterblich.²⁰⁸⁷

Thomas konnte mit dieser Anthropologie die von Platon herrührende dualistische Sicht der menschlichen Seele, die bis Mitte des 13. Jahrhunderts von den

²⁰⁸² Averroes spricht von der *potentia animata* des Samens. (Vgl. *Aristotelis de generatione animalium. Cum Averrois Cordubensis Paraphrasi*, fol. 75 g).

²⁰⁸³ Vgl. *ScG II*, c. 57, n. 15 (ed. BUSA 2, 41/2); *STh I*, q.75, a.1, c (ed. BUSA 2, 289/2). - Zur Auffassung des Averroes s.: *Com. magn. in De an. II*, 185; *Mid. Comm. De an.*, 56.

²⁰⁸⁴ Vgl. *ScG II*, c. 57, n. 15 (ed. BUSA 2, 41/2); *STh I*, q.76, a.7, ad 3 (ed. BUSA 2, 294/3). - Zur Auffassung des Averroes s.: *Com. magn. in De an. II*, 186ff; *Mid. Comm. De an.*, 56; *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 12; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 18; *La psicología de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 109.

²⁰⁸⁵ Vgl. oben Kap. B.IX.2.c.

²⁰⁸⁶ *ScG II*, c. 70, n. 1 (ed. BUSA 2, 45/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 296/297 [Übers. leicht abgeändert]): „Et quia Averroes maxime nititur suam opinionem confirmare per verba et demonstrationem Aristotelis, ostendendum restat quod necesse est dicere, secundum opinionem Aristotelis, intellectum secundum suam substantiam alicui corpori uniri ut formam.“ - HOPING (*Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 265²⁶⁹) weist darauf hin, dass Thomas nicht behauptet, Aristoteles kenne eine geistige Substanz als substanzielle Form eines Körpers. Thomas kommt es nach Hoping vielmehr darauf an, dass seine Theorie der Seele als substanzielle Form des Körpers entsprechend der Intention der aristotelischen Seelenlehre zu sehen ist.

²⁰⁸⁷ Vgl. VAN STEENBERGHEN, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, 45. - Zur Unsterblichkeit der Seele bei Thomas vgl. auch folgende Artikel: Leo ELDERS, *Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. – Ein Überblick und eine Begründung*. In: DERS., *Gespräche mit Thomas von Aquin*, hg. v. David BERGER und Jürgen VIJGEN, Siegburg 2005, 57-73; Herbert MCCABE, *The Immortality of the Soul*. In: DAVIES (ed.), *Aquinas's Summa theologiae. Critical Essays*, 195-201.

christlichen Den kern vertreten wurde, überwinden. Außerdem konnte er zeigen, dass die averroistische Anthropologie nicht mit jener des Aristoteles zu versöhnen ist.²⁰⁸⁸ Vorrangig ging es Thomas bei all dem darum, für die Einheit des Menschen einzutreten.²⁰⁸⁹

Bei seinen weiteren Auseinandersetzungen mit Platon befasst Thomas sich auch mit dessen Behauptung, „in einem Körper seien mehrere, auch den Organen nach verschiedene Seelen, denen er die verschiedenen Lebenstätigkeiten zuschrieb, indem er sagte, die ernährende Kraft sei in der Leber, die begehrende im Herzen und die Erkenntniskraft im Gehirn.“²⁰⁹⁰ Nach dieser Theorie, die Thomas wohl auch in den Darlegungen des Averroes zu Platon gefunden hat,²⁰⁹¹ darf nicht gesagt werden, dass die geistige Substanz die Form des Körpers ist, obschon die sinnliche Seele als Form des Körpers zu sehen ist.²⁰⁹² Thomas versucht in diversen Argumenten die Unmöglichkeit dieser Auffassung zu zeigen:

Nach einem ersten Argument wäre ein Lebewesen mit mehreren Seelen nicht schlechthin eines, weil ein Ding nur durch eine Form, durch welche es das Sein hat, auch wirklich eines sein kann. Darum sind Dinge, die nach verschiedenen Formen benannt sind, nicht schlechthin eines, wie etwa ein „weißer Mensch“.

„Hätte also der Mensch von einer andern Form, dass er Lebewesen ist, etwa von einer ernährenden Seele, und von einer andern Form, dass er Sinnenwesen ist, nämlich von einer

²⁰⁸⁸ Vgl. VAN STEENBERGHEN, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, 44f.

²⁰⁸⁹ Vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 104. - Dass dieses Thema auch heute noch große Aktualität hat, schreibt zu Recht: David BERGER, *Thomas von Aquins „Summa theologiae“*, Darmstadt 2004, 102, unter Verweis auf (131²⁶⁵): Antonio PIOLANTI (ed.), *S. Tommaso d'Aquino 'Doctor Humanitatis'*, Città del Vaticano 1991.

²⁰⁹⁰ *STh* I, q.76, a.3, c (ed. BUSA 2, 293/1 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 6, 54): „Respondeo dicendum quod Plato posuit diversas animas esse in corpore uno, etiam secundum organa distinctas, quibus diversa opera vitae attribuebat; dicens vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro.“ - S. dazu auch: *Comp. theol.* I, c. 90 (ed. BUSA 3, 609/1f); *ScG* II, c. 58 (ed. BUSA 2, 41/3f).

²⁰⁹¹ Vgl. *Com. magn. in De an.* I, 121: „Innuit Platonem, qui opinatur quod anima essentialiter dividitur in corpore secundum divisionem membrorum in quibus agit suas actiones diversas, et quod non communicatur in aliquo membro, ita quod pars intelligens est in cerebro tantum, et desiderans in corde tantum, et nutriens in epate.“ - Neben Averroes dürfte Themistius hier als Quelle des Thomas in Frage kommen. (Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 265²⁷², unter Verweis auf: Robert J. HENLE, *Saint Thomas and Platonism. A Study of the Plato and Platonic Texts in the Writings of Saint Thomas*, The Hague 1956, 198). - S. zur Theorie Platons auch *Timaios*, 73cd, 71a, 70b.

²⁰⁹² *ScG* II, c. 58, n. 1 (ed. BUSA 2, 41/3 [Zit. OE]): „Unde, etsi anima sensitiva sit forma corporis, non oportebit propter hoc dicere quod aliqua intellectualis substantia forma corporis esse possit.“

sinnlichen Seele, und von einer dritten, dass er Mensch ist, nämlich von der vernünftigen Seele, so wäre die Folge, dass der Mensch nicht schlechthin eines wäre.“²⁰⁹³

Das Modell der Formenvielfalt gibt somit ein wichtiges Merkmal der hylemorphistischen Theorie auf, und zwar die Fähigkeit, Seele und Körper zu vereinen.²⁰⁹⁴ Nach der Lehre der Formenvielfalt wird aus dem Körper und der geistigen Seele nicht schlechthin eines, sondern nur akzidentell.²⁰⁹⁵ Denn alles, was nach dem vollständigen Sein zu etwas hinzukommt, kommt ihm akzidentell zu, weil es außerhalb seines Wesens ist. Hingegen macht jede substantielle Form ein Seiendes in der Gattung der Substanz zu einem Vollständigen. „Sie macht es nämlich zu einem aktuell und individuell Seienden. Also kommt alles, was nach der ersten substantiellen Form zu etwas hinzukommt, zu ihm beiläufig hinzu.“²⁰⁹⁶ Weil nun auch die pflanzliche Seele als eine substantielle Form zu verstehen ist, würde folgen, dass die sinnliche und die erkennende Seele akzidentell hinzukämen.²⁰⁹⁷

Gegen Platons Annahme einer vernünftigen Seele im Gehirn, einer pflanzlichen in der Leber und einer begehrenden im Herzen spricht nach Thomas auch, dass der Intellekt als Teil der Seele nicht einem Körperteil zugerechnet werden kann.²⁰⁹⁸

Außerdem ist es offenbar,

„dass in demselben Teil des Körpers die Tätigkeiten der verschiedenen Teile der Seele in Erscheinung treten, wie es bei jenen Sinnenwesen offenbar ist, die als Zerschnittene noch leben, weil derselbe Teil Bewegung, sinnliches Empfinden und Streben, wodurch er bewegt wird, hat, und weil ebenso derselbe abgeschnittene Teil einer Pflanze sich ernährt, wächst und fortpflanzt. Daraus wird ersichtlich, dass die verschiedenen Teile der Seele in ein und demselben Teile des Körpers sind. Es sind also keine verschiedenen Seelen in uns, die verschiedenen Teilen des Körpers zugeteilt sind.“²⁰⁹⁹

²⁰⁹³ *STh* I, q.76, a.3, c (ed. BUSA 2, 293/1 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 6, 56): „Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili; et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili; et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter“. - S. dazu auch: John F. WIPPEL, *Metaphysics*. In: KRETZMANN/ STUMP (edd.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, 112f.

²⁰⁹⁴ Vgl. Robert PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae I a 75-89*, Cambridge 2002, 128.

²⁰⁹⁵ Vgl. *ScG* II, c. 58, n. 6 (ed. BUSA 2, 41/3); *ScG* II, c. 57 (ed. BUSA 2, 41/1ff).

²⁰⁹⁶ *ScG* II, c. 58, n. 6 (ed. BUSA 2, 41/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 240/241): „Facit enim ens actu et hoc aliquid. Quicquid igitur post primam formam substantialem advenit rei, accidentaliter adveniet.“

²⁰⁹⁷ Vgl. *ibd.*

²⁰⁹⁸ Vgl. *ScG* II, cc. 51 u. 56 (ed. BUSA 2, 39/1 u. 40/3f).

²⁰⁹⁹ *ScG* II, c. 58, n. 9 (ed. BUSA 2, 42/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 242/243): „quod in eadem parte corporis apparent diversarum partium animae operationes: sicut patet in animalibus quae decisa vivunt, quia eadem pars habet motum et sensum et appetitum quo

Nach den Äußerungen des Averroes muss die Seele ebenfalls eine sein. Dabei darf nicht außer acht gelassen werden, dass seine Lehre aufgrund des Dissenses bei der Frage nach der Einheit des Intellekts letztlich nicht der des Thomas entspricht. Weil diese Frage erst später²¹⁰⁰ behandelt werden wird, soll hier nicht weiter darauf eingegangen werden, sondern die Argumentation des Averroes zur Einheit der Seele wiedergegeben werden. Im *mittleren Kommentar zu „De anima“* stellt Averroes die Frage, was Beseelte zu einzelnen Lebewesen macht. Der Körper ist nicht der Grund für ihre Einheit. Eher ist die Seele die Ursache dafür, dass der Körper zusammengehalten wird und dass sein Wesen eines ist. Verlässt die Seele nämlich den Körper, so wird dieser zu Staub und verwest. Wenn es außer dem Körper etwas gibt, das ihn zu einem macht, so muss dies notwendigerweise die Seele sein. Hätte sie Teile,²¹⁰¹ so wäre wiederum etwas erforderlich, das sie zu einer machte. Da dieses sonst bis ins Unendliche ginge, muss die Seele eine sein.²¹⁰²

Thomas drückt sich ähnlich aus. Er sagt, wie Averroes und Aristoteles,²¹⁰³ dass der Körper beim Scheiden der Seele aufgelöst wird. Dies ist nach ihm ein Zeichen dafür, dass die Seele das Einende des Körpers ist.

„Wenn dieses nun wieder verschiedene Teile hat und nicht ein Eines auf Grund seiner selbst ist, muss etwas Einendes noch dazu da sein. Da man nun nicht ins unendliche fortschreiten kann, muss man zu etwas kommen, das auf Grund seiner selbst ein Eines ist. Das aber ist die Seele im höchsten Masse.“²¹⁰⁴

movetur; et similiter eadem pars plantae decisa nutritur, augetur et germinat; ex quo apparet quod diversae partes animae in una et eadem parte corporis sint. Non igitur sunt diversae animae in nobis, diversis partibus corporis attributae.” – S. dazu auch: *STh* I, q.76, a.8 (ed. BUSA 2, 294/3f).

²¹⁰⁰ Vgl. unten Kap. C.IV.7.d.

²¹⁰¹ Averroes spricht darum nicht von Seelenteilen, sondern von Seelenvermögen bzw. Seelenkräften. (Vgl. oben Kap. B.IX.2.b).

²¹⁰² Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 41. - Im *großen Kommentar zu „De anima“* tritt Averroes ebenfalls für die Einheit der Seele ein: „Si igitur corpus non facit eam esse unam et continuam, et dixerit aliquis quod est aliud quod facit eam esse unam, dicemus quod illud est anima, et revertetur perscrutatio, scilicet utrum illud in se est unum aut plura. Si unum, hoc est quod volumus; si plura, revertetur questio quid copulat illud per quod copulatur anima.” (*Com. magn. in De an.* I, 122).

²¹⁰³ Vgl. *De anima* I, 411b9ff.

²¹⁰⁴ *ScG* II, c. 58, n. 8 (ed. BUSA 2, 42/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 242/243): „Si igitur hoc iterum est habens partes diversas, et non est unum secundum se, oportet adhuc esse aliquid uniens. Cum igitur non sit abire in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod sit secundum se unum. Et hoc maxime est anima.”

γ. Die Seele ist weder Säfte Mischung, noch Harmonie, noch Körper

Galen bezeichnet die Seele als Säfte Mischung.²¹⁰⁵ Nach Thomas wurde er zu dieser Äußerung durch die Beobachtung bewogen, dass die verschiedenen Säfte Mischungen in uns die verschiedenen Leidenschaften verursachen, welche der Seele zugeschrieben werden. So werden etwa Menschen mit einer cholерischen Säfte Mischung leicht zornig.²¹⁰⁶

In seiner Widerlegung schreibt Thomas, dass das sinnliche Erkennen und das Handeln der vegetativen Seele über die passiven und aktiven Qualitäten der Elemente hinausgeht²¹⁰⁷ und die Tätigkeit des Intellekts noch weit mehr. Da nun aber die Säfte Mischung durch die passiven und aktiven Qualitäten der Elemente verursacht wird, kann sie nicht Tätigkeitsprinzip der Seele sein. Darum kann eine Seele unmöglich Säfte Mischung sein.²¹⁰⁸ Diese These wird auch dadurch unterstützt, dass eine Säfte Mischung – anders als die Seele - keine substantielle Form sein kann, weil sie aus entgegengesetzten Qualitäten besteht.²¹⁰⁹

Gegen die Auffassung, dass die Seele eine Säfte Mischung ist, spricht auch, dass ein Sinnenwesen von der Seele nach allen Seiten hin bewegt wird. Hingegen wird der Körper eines Sinnenwesens nicht durch Ortsbewegung von der Säfte Mischung bewegt. Denn er würde durch diese Bewegung, die dem in der Mischung Vorherrschenden folgt, immer abwärts getragen.²¹¹⁰ Zudem leitet die Seele den Körper und widersetzt sich den aus der Säfte Mischung folgenden Leidenschaften.²¹¹¹

Vermutlich hat Galen sich, so Thomas, geirrt,

²¹⁰⁵ Vgl. *ScG II*, c. 63, n. 1 (ed. BUSA 2, 44/2). – S. dazu auch: NEMESIUS, *De natura hominis*, c. 2. In: PG 40, 553B-555A; GREGOR V. NYSSA, *De anima*. In: PG 45, 195CD.

²¹⁰⁶ *ScG II*, c. 63, n. 1 (ed. BUSA 2, 44/2 [Zit. OE]): „Dicit enim animam esse complexionem. Ad hoc autem dicendum motus est per hoc quod videmus ex diversis complexionibus causari in nobis diversas passiones quae attribuuntur animae”.

²¹⁰⁷ Vgl. *ibd.*, n. 2 (ed. BUSA 2, 44/2); *ScG II*, c. 62, n. 8 (ed. BUSA 2, 44/1).

²¹⁰⁸ *ScG II*, c. 63, n. 2 (ed. BUSA 2, 44/2 [Zit. OE]): „Ostensum est enim supra quod operatio animae vegetabilis, et cognitio sensitiva, excedit virtutem qualitatum activarum et passivarum, et multo magis operatio intellectus. Complexio autem causatur ex qualitativis activis et passivis. Non potest igitur complexio esse principium operationum animae. Unde impossibile est quod aliqua anima sit complexio.”

²¹⁰⁹ Vgl. *ibd.*, n. 3 (ed. BUSA 2, 44/2).

²¹¹⁰ Vgl. *ibd.*, n. 4 (ed. BUSA 2, 44/2).

²¹¹¹ Vgl. *ibd.*, n. 5 (ed. BUSA 2, 44/2).

„weil er nicht in Betracht zog, dass die Leidenschaften der Säftemischung und der Seele ja auf verschiedene Weise zugeschrieben werden. Der Säftemischung werden sie nämlich als einer Bedingung zugeschrieben, und zwar hinsichtlich des Materiellen in den Leidenschaften, z. B. Hitze des Blutes und dergleichen. Der Seele werden sie dagegen als der Hauptursache zugeschrieben, und zwar hinsichtlich des Wesensbestimmenden in den Leidenschaften, z. B. beim Zorn das Verlangen nach Rache.“²¹¹²

Auch die Aussagen des Averroes sprechen dagegen, dass die Seele eine Säftemischung ist. Nach ihm ist es nämlich unmöglich zu sagen, dass die Seele eine Mischung ist, die aus den Verhältnissen einer Mischung der Elemente entsteht, weil Mischungen viele und verschieden sind.²¹¹³

Thomas argumentiert zudem gegen die pythagoreische²¹¹⁴ Auffassung der Seele als Harmonie, die Aristoteles Empedokles zuzuschreiben scheint,²¹¹⁵ Gregor von Nyssa hingegen Dikaiarch.²¹¹⁶ Thomas bezieht sich in seiner Widerlegung u. a. darauf, dass jedem gemischten Körper ein Mischungsverhältnis und Harmonie zukommt. Mischungsverhältnis und Harmonie können aber, anders als die Seele,²¹¹⁷ beide nicht den Körper leiten, ihn bewegen oder Leidenschaften entgegentreten.²¹¹⁸ Averroes denkt ähnlich wie Thomas. Er richtet sich ebenfalls, in Anlehnung an

²¹¹² Ibid., n. 6 (ed. BUSA 2, 44/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 278/279): „quod non consideravit aliter passiones attribui complexioni, et aliter animae. Complexioni namque attribuuntur sicut disponenti, et quantum ad id quod est materiale in passionibus, sicut fervor sanguinis et huiusmodi: animae autem tanquam principali causae, ex parte eius quod est in passionibus formale, sicut in ira appetitus vindictae.“

²¹¹³ Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 27.

²¹¹⁴ Vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 106.

²¹¹⁵ Vgl. *ScG II*, c. 64, n. 1 (ed. BUSA 2, 44/2). - Aristoteles erwähnt Empedokles bei seiner Argumentation zunächst nicht namentlich (vgl. *De anima I*, 407a27ff), sondern erst später im Zusammenhang mit der Frage, ob die Seele das Verhältnis der Mischung ist, durch das jeder Körperteil besteht (vgl. *ibid.*, I, 408a18f).

²¹¹⁶ Vgl. *ScG II*, c. 64, n. 1 (ed. BUSA 2, 44/2). – S. dazu auch: GREGOR VON NYSSA, *De anima*. In: PG 45, 194D-195A; NEMESIUS, *De natura hominis*, l. c. In: PG 40, 551A.

²¹¹⁷ Vgl. *ScG II*, c. 63, nn. 4 u. 5 (ed. BUSA 2, 44/2).

²¹¹⁸ *ScG II*, c. 64, n. 2 (ed. BUSA 2, 44/2 [Zit. OE]): „Omne enim corpus mixtum harmoniam habet et complexionem. Nec harmonia potest movere corpus aut regere ipsum, vel repugnare passionibus: sicut nec complexio.“ - Hier geht es um einen bereits bei Platon zu findenden Angriff gegen die Lehre der Seele als Harmonie. Um zu zeigen, wie dieser über Nemesius zu Thomas gelangte, findet sich ein Vergleich des thomanischen Textes mit PLATON, *Phaidon*, 94c10-d6 und NEMESIUS, *De natura hominis*, c. 2 (PG 40, 557A) in: Anton Charles PEGIS, *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Toronto 1934, 166⁸⁷. Dieser Vergleich ist insofern bemerkenswert, als Thomas den platonischen *Phaidon* (wie auch dessen *Menon*) vermutlich nicht gelesen hat. Als Quellen wird „man ... in erster Linie an Aristoteles’ ‘De anima’, aber auch an Nemesius von Emesa, ‘De natura hominis’, denken müssen (ein Text, der wegen des ähnlichen Titels im Mittelalter Gregor von Nyssa zugeschrieben worden ist) oder etwa an Macrobius’, ‘In somnium Scipionis’.“

Aristoteles,²¹¹⁹ gegen die Auffassung der Seele als Harmonie. Bewegung kommt nicht der Harmonie zu, sondern der Seele.²¹²⁰

Harmonie ist, wie Thomas weiter sagt, einerseits „die Zusammensetzung selbst“, andererseits „eine bestimmte Weise von Zusammensetzung“.²¹²¹ Die Seele indessen ist nicht als Zusammensetzung zu verstehen. Sonst müsste ja jeder Seelenteil die Zusammensetzung irgendwelcher Körperteile sein. Die Seele kann auch keine bestimmte Art von Zusammensetzung sein. Weil nämlich in den diversen Körperteilen verschiedene Zusammensetzungsarten oder –verhältnisse sind, hätten sonst die einzelnen Körperteile jeweils eine einzelne Seele. Sehnen, Fleisch und Knochengerüst hätten eine je andere Seele, weil das Verhältnis ihrer Zusammensetzung jeweils verschieden ist. Das aber ist nach Thomas falsch.²¹²²

Auch hier sind Parallelen zu Averroes auszumachen. Anders als Harmonie, die ein bestimmtes Verhältnis zwischen gemischten Dingen oder eine Zusammensetzung von Dingen ist, in denen Mischung nicht möglich ist,²¹²³ kann die Seele nach Averroes weder das eine noch das andere davon sein.²¹²⁴

Thomas spricht sich nun dagegen aus, die Seele als Körper²¹²⁵ bzw. als leiblichen Teil eines menschlichen Körpers zu bezeichnen, wie dies bei einigen früheren Materialisten der Fall war.²¹²⁶ „Mögen deren Meinungen auch verschieden und

(SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 103³¹).

²¹¹⁹ Vgl. *De anima* I, 407b30ff.

²¹²⁰ Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 27; *Com. magn. in De an.* I, 76.

²¹²¹ *ScG* II, c. 64, n. 4 (ed. BUSA 2, 44/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 278/279): „uno modo, ipsa compositio; alio modo, ratio compositionis.“

²¹²² Vgl. *ibid.* (ed. BUSA 2, 44/2f).

²¹²³ Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 27; *Com. magn. in De an.* I, 76.

²¹²⁴ Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 27f. - Im großen Kommentar zu „*De anima*“ zitiert Averroes an dieser Stelle Aristoteles: „et anima non est alterum istorum duorum.“ (*Com. magn. in De an.* I, 76. - S. dazu auch: ARISTOTELES, *De anima* I, 407b32f).

²¹²⁵ Vgl. *STh* I, q.75, a.1 (ed. BUSA 2, 289/2f).

²¹²⁶ Vgl. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation*, 300⁵⁹. - In der mehrere Jahre nach der *ScG* (1258-1265 [vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 8]) verfassten Schrift *De substantiis separatis* (entstanden „nach der ersten Jahreshälfte 1271“ [EMERY, *Katalog*, 363]) bezichtigt Thomas die alten griechischen Kosmologen dieses Materialismus: „Primi quidem igitur philosophantium de rerum naturis sola corpora esse aestimaverunt, ponentes prima rerum principia aliqua corporalia elementa, aut unum aut plura. Et si unum, aut aquam, ut Thales Milesius; aut aerem, ut Diogenes; aut ignem, ut Ephasius; aut vaporem, ut Heraclitus. Et si plura; aut finita, sicut Empedocles quatuor elementa, et cum his duo moventia, amicitiam et litem; aut infinita, sicut Democritus et Anaxagoras: quorum uterque posuit infinitas partes minimas esse omnium rerum principia; nisi quod Democritus eas posuit genere similes, differre autem eas solum figura et ordine et positione; Anaxagoras autem diversarum rerum quae sunt similium partium, infinitas partes

mannigfaltig gewesen sein, so genügt es, sie hier in einem zu widerlegen.“²¹²⁷

Folgende Argumente führt Thomas u. a. dazu an:

Belebte Wesen sind als Naturdinge aus Materie und Form zusammengesetzt – und zwar aus einem Körper und einer Seele, die sie aktuell lebend macht. Ein Körper aber kann keine Form sein, weil ein Körper nur in seinem Träger und seiner Materie ist. Folglich ist die Seele die Form und somit kein Körper.²¹²⁸ Dies zeigt sich auch daran, dass zwei Körper nicht am gleichen Ort sein können und dass die Seele nicht außerhalb des Körpers ist, solange er lebt.²¹²⁹

Nach einem weiteren Argument ist jeder Körper teilbar und alles Teilbare braucht etwas, das seine Teile zusammenhält und eint. Wäre die Seele ein Körper, so müsste es auch etwas geben, das sie zusammenhält. Ist diese Zusammenhaltende ebenfalls teilbar, so ergäbe sich ein Fortschreiten bis ins Unendliche, was unmöglich ist. Darum ist die Seele kein Körper.²¹³⁰ Alles sich Bewegende ist, wie Thomas weiterhin schreibt, aus einem Bewegenden und einem Bewegten zusammengesetzt.²¹³¹ Während die Seele des Lebewesens, das sich selbst bewegt, das Bewegende ist, ist der Körper das Bewegte. Folglich ist die Seele kein Körper.²¹³² Darauf, dass zumindest die geistige Seele kein Körper ist, deutet hin, dass Erkennen ein Akt der Seele ist und nicht des Körpers.²¹³³

Zur Meinung, dass die Seele ein Körper ist, wurden viele durch den Glauben gebracht, dass das, was nicht Körper ist, überhaupt nicht ist. Die Vertreter dieser These konnten nach Thomas die sinnliche Vorstellung, welche sich nur auf das Körperliche erstreckt, nicht übersteigen. „Deswegen wird diese Meinung Weish 2,2 im Namen der Unvernünftigen vorgebracht, die über die Seele sagen: ‚Rauch ist sie

minimas prima rerum principia aestimavit. Et quia omnibus inditum fuit in animo ut illud Deum aestimarent quod esset primum rerum principium; prout quisque eorum alicui corporum auctoritatem attribuebat primi principii, eidem etiam divinitatis nomen et dignitatem attribuendam censebat. Quae quidem ideo dicta sunt, quia his omnibus et eorum sequacibus nullas substantias incorporeas esse videbatur”. (*De subst. sep.*, c. 1 [ed. BUSA 3, 515/1f {Zit. OE}]. – S. dazu auch: PEGIS, *St. Thomas and the Problem of the Soul*, 167⁸⁸).

²¹²⁷ *ScG II*, c. 65, n. 1 (ed. BUSA 2, 44/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 280): „Quorum opiniones licet fuerint diversae et variae, sufficit eas hic communiter reprobare.“

²¹²⁸ Vgl. *ibd.*, n. 2 (ed. BUSA 2, 44/3).

²¹²⁹ Vgl. *ibd.*, n. 3 (ed. BUSA 2, 44/3).

²¹³⁰ Vgl. *ibd.*, n. 4 (ed. BUSA 2, 44/3).

²¹³¹ Vgl. *ibd.*, n. 5 (ed. BUSA 2, 44/3); *ScG I*, c. 13 (ed. BUSA 2, 3/2-4/3). – S. dazu auch: ARISTOTELES, *Physik VIII*, 257b13.

²¹³² Vgl. *ScG II*, c. 65, n. 5 (ed. BUSA 2, 44/3).

²¹³³ Vgl. *ibd.*, n. 6 (ed. BUSA 2, 44/3); *ScG II*, c. 62 (ed. BUSA 2, 43/3-44/2).

und Hauch in unserer Nase, und [ihre] Rede sind Funken, das Herz zu bewegen.“²¹³⁴

Auch nach Averroes ist die Seele kein Körper. Für ihn ist es sogar unangemessen, zu untersuchen, ob die Seele ein Körper ist oder nicht. Wie die Form nicht als Materie in Frage kommen kann, so hält auch niemand die Seele für eine Substanz qua Materie und obgleich die Begriffe „Seiendes“ und „Einheit“ von Materie und Form ausgesagt werden, treffen sie mehr auf die Form zu, welche die Vollendung ist. Wie nun aber der Begriff „Seiendes“ zutreffender von der Seele ausgesagt wird, als von dem, dem sie innewohnt, so ist die Seele als Form zu verstehen.²¹³⁵ Sie ist die Form eines organischen natürlichen Körpers.²¹³⁶ Darum kann sie nach Averroes, dessen Auffassung sich hier von der des Thomas unterscheidet,²¹³⁷ nicht vom Körper getrennt sein. Die Getrenntheit des Intellekts, der die rationale Seele ist, kann nur insofern gezeigt werden, als er reine Form ist.²¹³⁸

In den nun folgenden Darlegungen geht es um Thomas' Auseinandersetzungen mit Thesen, die dem Intellekt „eine im weitesten Sinne materialistische Konzeption zumuten.“²¹³⁹

c. Differenzierungen zum Intellekt

Nach einigen der alten Philosophen unterscheidet sich der Intellekt nicht von den Sinnen.²¹⁴⁰ Dieses ist jedoch, so Thomas, unmöglich.²¹⁴¹ Mit der Meinung der „alten Philosophen“ sind Lehren gemeint, die Thomas bei Aristoteles gefunden hat. Dieser bezeichnet in *De anima* III, 427a17ff jene Ansicht des Empedokles und des Homer

²¹³⁴ *ScG* II, c. 65, n. 10 (ed. BUSA 2, 44/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 282/283): „Unde haec opinio, Sap. 2, ex persona insipientium proponitur, dicentium de anima: *fumus et flatus est in naribus nostris, et sermo scintillae ad movendum cor.*“

²¹³⁵ Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 44; *Com. magn. in De an.* II, 139.

²¹³⁶ Vgl. EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 552; *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 12; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 18; *La psicologia de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 109.

²¹³⁷ Vgl. *ScG* II, cc. 79–80 (81) (ed. BUSA 2, 51/1–52/2); *STh* I, q.75, a.6 (ed. BUSA 2, 290/3f); und unten Kap. C.IV.7.f.α.

²¹³⁸ Vgl. oben Kap. B.IX.2.b.

²¹³⁹ SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 106.

²¹⁴⁰ Vgl. *ScG* II, c. 66, n. 1 (ed. BUSA 2, 44/3); *STh* I, q.75, a.3, c (ed. BUSA 2, 290/1).

²¹⁴¹ *ScG* II, c. 66, n. 1 (ed. BUSA 2, 44/3 [Zit. OE]): „propinquum fuit quod quidam antiquorum philosophorum intellectum a sensu differre non opinabantur. Quod quidem

als für die Alten typisch,²¹⁴² nach der das Einsehen und das Wahrnehmen dasselbe ist.²¹⁴³ Außerdem nehmen diese Denker „das vernünftige Erfassen als Körperliches an, wie das Wahrnehmen, und meinen, dass man das Gleiche durch das Gleiche wahrnehme und einsehe“.²¹⁴⁴

Nach Thomas spricht gegen diese Theorie, dass die Sinnenwesen - außer dem Menschen - keinen Intellekt haben.²¹⁴⁵ Hinzu kommt, dass der Intellekt dazu befähigt ist, das Allgemeine zu erkennen. Die Sinne hingegen können nur Einzeldinge erkennen.²¹⁴⁶ Außerdem kann der Intellekt, anders als die Sinne, das Unkörperliche erkennen.²¹⁴⁷ Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass der Intellekt sich selbst erkennt. Außerdem erkennt er, dass er erkennt.²¹⁴⁸ Für eine Unterscheidung des Intellekts von den Sinnen spricht auch, dass ein überragendes Sinnenfälliges wohl einen Sinn zerstört, nicht aber ein überragendes Erkennbares den Intellekt, „im Gegenteil: Wer Größeres versteht, kann danach besser das Geringere erkennen. Also ist das sinnliche Vermögen etwas anderes als das Vermögen geistiger Erkenntnis.“²¹⁴⁹

Auch Averroes stützt sich bei der Frage zum Verhältnis von Intellekt und Sinn auf Aristoteles. Er gibt dessen Gedanken in Bezug auf Empedokles und Homer im mittleren und im großen Kommentar zu *De anima* paraphrasierend wieder²¹⁵⁰ und meint, dass die Wahrheit dieser Standpunkte, die exemplarisch für die Auffassungen der Alten sind, untersucht werden sollte. Denn sie alle betrachten die Konzeptualisierung als körperlich, indem sie annehmen, dass Wahrnehmen und Einsehen dasselbe sind.²¹⁵¹ Averroes vertritt in diesem Zusammenhang, wie Aristoteles, die Auffassung, dass auch der Irrtum thematisiert werden muss, weil

impossibile est.”

²¹⁴² Vgl. PEGIS, *St. Thomas and the Problem of the Soul*, 167⁸⁹.

²¹⁴³ Vgl. *De anima* III, 427a21f

²¹⁴⁴ *Ibd.*, III, 427a26ff (Übers. THEILER, 69).

²¹⁴⁵ Vgl. *ScG* II, c. 66, n. 2 (ed. BUSA 2, 44/3).

²¹⁴⁶ Vgl. *ibd.*, n. 3 (ed. BUSA 2, 44/3). - S. dazu auch: Christof RAPP, *Thomas von Aquin zum Verhältnis von Leib, Seele und Intellekt*. In: Uwe MEIXNER/ Albert NEWEN (Hgg.), *Seele, Denken, Bewusstsein*, Berlin/New York 2003, 130.

²¹⁴⁷ *ScG* II, c. 66, n. 4 (ed. BUSA 2, 44/3 [Zit. OE]): „Intellectus autem cognoscit incorporalia“.

²¹⁴⁸ Vgl. *ibd.*, n. 5 (ed. BUSA 2, 44/3f).

²¹⁴⁹ *Ibd.*, n. 6 (ed. BUSA 2, 45/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 284/285): „quinimmo qui intelligit maiora, potest melius postmodum minora intelligere. Est igitur alia virtus sensitiva et intellectiva.“

²¹⁵⁰ Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 101; *Com. magn. in De an.* II, 358.

dieser den Lebewesen eigentümlich ist und die Seele längere Zeit in ihm verharret.²¹⁵² Danach müsste entweder alles, was sich im Geist ereignet und in ihm entworfen wird, wahr sein oder die Dinge müssten unterscheidbar sein in Gleiches und Gegenteiliges. Wenn ich nun begreife, dass ein Gleiches ein Gleiches ist, dann handelt es sich um keinen Irrtum. Halte ich hingegen ein Gegenteiliges für ein Gleiches, so handelt es sich um einen Irrtum. Letztgenannte Ansicht bringt jedoch nach Averroes etwas Absurdes mit sich. Denn dann würde sich bei einem Gegenteiligen ja kein Irrtum ereignen und ein Gegenteiliges wäre uns unbekannt, weil es kein Gleiches hat.²¹⁵³

An anderer Stelle erklärt Averroes den Unterschied von Intellekt und Sinn damit, dass die Unempfindlichkeit im Intellekt größer ist als die Unempfindlichkeit im Sinn. Wenn die Sinne ein starkes Objekt wahrnehmen, so können sie, nachdem sie sich davon gelöst haben, nichts wahrnehmen, was geringer als dieses Objekt ist. Wer beispielsweise einmal in die Sonne geschaut hat, kann nicht sehen, was geringer als diese ist. Das Auge ist durch das starke Objekt der Wahrnehmung affiziert und beeinflusst.²¹⁵⁴ Beim Intellekt verhält es sich andersherum: Löst er sich von der Betrachtung eines starken Intelligiblen, so wird seine Betrachtung eines niedrigeren Intelligiblen einfacher und besser.²¹⁵⁵ Der Grund dafür liegt nach Averroes darin, dass das sinnliche Vermögen bis zu einem bestimmten Grad mit seinem Subjekt vermischt ist, wohingegen das rationale Vermögen völlig unvermischt ist.²¹⁵⁶

Zu den von Thomas vorgenommenen Differenzierungen zum Intellekt gehört auch die Frage, ob der mögliche Intellekt die Einbildungskraft ist. Averroes spricht diese Ansicht Avempace (=Abubacher)²¹⁵⁷ zu.²¹⁵⁸ Thomas wiederum bezeichnet sie als

²¹⁵¹ Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 101.

²¹⁵² *Com. magn. in De an.* II, 360: „Idest, quamvis oportebat eos dicere causam erroris ex hoc modo; error enim magis invenitur in animalibus, et anima in maiori tempore invenitur ignorans et errans quam sciens.“

²¹⁵³ Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 102.

²¹⁵⁴ Vgl. *ibid.*, 113. - Im *großen Kommentar* zu „*De anima*“ gibt Averroes als Beispiele einen lauten Klang beim Hören, eine kräftige Farbe beim Sehen und einen starken Geruch beim Riechen an. (Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 418).

²¹⁵⁵ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 418; *Mid. Comm. De an.*, 113. – Diesen Gedanken hat auch Thomas in sein letztes Argument aufgenommen (vgl. *ScG* II, c. 66, n. 6 [ed. BUSA 2, 45/1]) und er kommt bei Aristoteles vor (vgl. *De anima* III, 429b2ff).

²¹⁵⁶ Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 113.

²¹⁵⁷ Abu Bakr Muhammad ibn Yahya ibn as-Say 'igh, bekannt als Ibn Bajja oder (im Westen) als Avempace. In der lateinischen Übersetzung des *großen Kommentars* zu „*De anima*“ ist von „Abubacher“ und „Avempeche“ die Rede; „Abubacher“ entspricht hier „Avempache“. (Vgl. dazu den *Index nominum et rerum* in: *Com. magn. in De an.*, 575).

falsch.²¹⁵⁹ Er begründet dies in der ScG mit vier Argumenten, von denen alle, bis auf das erste, Aristoteles entlehnt sind.²¹⁶⁰

Nach dem ersten Argument ist die Einbildungskraft auch in anderen Sinnenwesen. Sonst würden diese nicht Sinnendinge, die entschwinden, verfolgen oder fliehen. Ohne ein einbildendes Erfassen der Sinnendinge, das in solchen Sinnenwesen zurückbleibt, wäre dies nicht der Fall.²¹⁶¹ Nach einem weiteren Argument geht die Einbildungskraft bloß auf Einzelnes und Körperliches,²¹⁶² wohingegen der Intellekt auf Allgemeines und Unkörperliches geht.²¹⁶³ Der mögliche Intellekt wird gemäß dem dritten Argument von den Vorstellungsbildern bewegt wie die Sinne von den Sinnendingen. Weil aber das Bewegende und das Bewegte nicht dasselbe sind, können die Einbildungskraft und der mögliche Intellekt nicht gleich sein.²¹⁶⁴ Im 3. Buch von Aristoteles' *De anima*²¹⁶⁵ wird, wie Thomas im letzten Argument schreibt, nachgewiesen, dass der Intellekt nicht als Akt eines Körperteils zu sehen ist. Da jedoch die Einbildungskraft ein bestimmtes körperliches Organ hat,²¹⁶⁶ kann sie nicht dasselbe wie der mögliche Intellekt sein.²¹⁶⁷

„Daher heißt es in Ijob 35,11: ‚Der uns belehrt über das Vieh der Erde hinaus und uns unterrichtet über die Vögel des Himmels hinaus.‘ Dadurch wird zu erkennen gegeben, dass es ein Erkenntnisvermögen des Menschen gibt, das über die Sinne und die Einbildungskraft, die sich auch bei den anderen Sinnenwesen finden, hinausgeht.“²¹⁶⁸

²¹⁵⁸ *Com. magn. in De an.* III, 397: „Abubacher autem videtur intendere in manifesto sui sermonis quod intellectus materialis est virtus ymaginativa“. - S. dazu auch: *Ibd.*, III, 398 u. 406.

²¹⁵⁹ *ScG* II, c. 67, n. 1 (ed. BUSA 2, 45/1 [Zit. OE]): „Quod quidem patet esse falsum.“

²¹⁶⁰ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 279.

²¹⁶¹ Vgl. *ScG* II, c. 67, n. 2 (ed. BUSA 2, 45/1).

²¹⁶² Vgl. *ibid.*, n. 3 (ed. BUSA 2, 45/1). - Thomas begründet dies mit der aristotelischen These, dass die Vorstellung eine durch Sinnestätigkeit bewirkte Bewegung ist. (S. dazu auch: *De anima* III, 429a1).

²¹⁶³ Vgl. *ScG* II, c. 67, n. 3 (ed. BUSA 2, 45/1).

²¹⁶⁴ Vgl. *ibid.*, n. 4 (ed. BUSA 2, 45/1).

²¹⁶⁵ Vgl. *De anima* III, 429b5.

²¹⁶⁶ Vgl. *ScG* II, c. 67, n. 5 (ed. BUSA 2, 45/1); *STh* I, q.84, a.7, c (ed. BUSA 2, 309/2).

²¹⁶⁷ *ScG* II, c. 67, n. 5 (ed. BUSA 2, 45/1 [Zit. OE]): „Probatum est in III de anima quod intellectus non est actus alicuius partis corporis. Imaginatio autem habet organum corporale determinatum. Non est igitur idem imaginatio et intellectus possibilis.“

²¹⁶⁸ *Ibd.*, n. 6 (ed. BUSA 2, 45/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 286/287): „Hinc est quod dicitur Iob 35-11: *qui docet nos super iumenta terrae, et super volucres caeli erudit nos. Per quod datur intelligi quod hominis est aliqua virtus cognoscitiva supra sensum et imaginationem, quae sunt in aliis animalibus.*“

Wenn das Erkenntnisvermögen über die Einbildungskraft und die Sinne hinausgeht, so stellt sich grundsätzlich die Frage, wie es dann mit dem individuellen Menschen verknüpft ist. Liegt es außerhalb von Körper und Seele, wie es die von Averroes im *großen Kommentar zu „De anima“* vertretene Lehre eines einzigen, getrennten, materiellen/möglichen Intellekts für alle Menschen glaubhaft machen könnte?²¹⁶⁹ Diese Frage führt unmittelbar in die Auseinandersetzung über den Intellekt, die Thomas in *De unitate intellectus* gegenüber Averroes und den Averroisten angeht.

d. Zur Frage nach der Einheit des Intellekts

α. Nach der aristotelischen Lehre ist der mögliche Intellekt keine in ihrem Sein vom Körper getrennte Substanz²¹⁷⁰

Gemäß Thomas ist jener Irrtum besonders schwerwiegend, der in der Täuschung über den Intellekt besteht. Durch den Intellekt sind wir ja geboren, Irrtümer zu vermeiden und die Wahrheit zu wissen.²¹⁷¹ Der Irrtum über den Intellekt ist, so Thomas, ursprünglich von Averroes ausgegangen. Dieser habe versucht zu zeigen, dass der von Aristoteles als „möglicher Intellekt“²¹⁷² bezeichnete Intellekt in seinem Sein eine vom Körper getrennte Substanz sei und dass er mit diesem nicht als dessen Form vereint sei. Averroes habe diesen Intellekt, der nach ihm einer für alle Menschen sei,²¹⁷³ unpassend als „materiellen Intellekt“ bezeichnet.²¹⁷⁴

²¹⁶⁹ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 152; und oben Kap. B.IX.2.c.β.

²¹⁷⁰ Vgl. *ScG II*, c. 61 (ed. BUSA 2, 43/3); *De unit. int.*, c. 1 (ed. BUSA 3, 577/3-580/1; ed. KEELER, §§ 3-50).

²¹⁷¹ *De unit. int.*, pr. (ed. BUSA 3, 577/3 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 1): „Inter alios autem errores indecentior videtur esse error quo circa intellectum erratur, per quem nati sumus devitatis erroribus cognoscere veritatem.”

²¹⁷² Vgl. ARISTOTELES, *De anima III*, 429a18-24.

²¹⁷³ Vgl. *Com. magn. in De an. III*, 399, 411-413; und oben Kap. B.IX.2.c.

²¹⁷⁴ Vgl. *De unit. int.*, pr. (ed. BUSA 3, 577/3; ed. KEELER, § 1). - Thomas spricht demgegenüber immer vom „möglichen Intellekt“. Um Verwechslungen bei Averroes-Zitaten und beim Vergleich mit Thomas auszuschließen, schreibe ich jeweils bei den Texten des Averroes „materieller/möglicher Intellekt“ und bei den Ausführungen zu Thomas „möglicher Intellekt“. (Vgl. dazu auch die Erklärungen zum materiellen/möglichen Intellekt oben in der 3. Anm. von Kap. B.VIII). - Thomas betont, dass er oft gegen die Auffassungen des Averroes geschrieben habe. (Vgl. *De unit. int.*, pr. [ed. BUSA 3, 577/3; ed. KEELER, §1]). Dazu sind in Anlehnung an Beatrice ZEDLER (*Saint Thomas Aquinas: On the Unity of the Intellect against the Averroists*, 22⁷) folgende Stellen zu erwähnen: *In II Sent.*, d.17, q.2, a.1 (ed. BUSA 1, 172/2-174/1); *ScG II*, cc. 59-61 (ed. BUSA 2, 42/1-43/3), cc. 68-70 (ed. BUSA 2, 45/1-46/1), c. 73 (ed. BUSA 2, 46/2-47/3), c. 75 (ed. BUSA 2, 48/2-49/1), cc. 77-78 (ed. BUSA 2, 50/1-51/1);

Thomas möchte gegenüber Averroes, der sich zur Unterstützung seiner These auf Aristoteles beruft,²¹⁷⁵ deutlich machen, dass dies gerade gegen die aristotelische Lehre verstößt.²¹⁷⁶ Er bezieht sich dazu auf Aristoteles' *De anima*, wonach die Seele, allgemein definiert, „der erste Akt eines natürlichen organischen Körpers [ist, M.S.], welcher der Potenz nach Leben hat.“²¹⁷⁷ Nach Thomas zeigen griechische Handschriften und die Übersetzung des Boethius, dass Aristoteles dies nicht in Form eines Zweifels vorträgt, wie von Averroes behauptet.²¹⁷⁸

Aristoteles will den Intellekt gemäß Thomas auch nicht aus der allgemeinen Seelendefinition herausnehmen, wenn er schreibt, dass beim Intellekt und der geistigen Durchdringungskraft noch keine Klarheit bestehe und dass es sich um eine andere Seelengattung zu handeln scheine.²¹⁷⁹ Mit diesen Sätzen will Aristoteles nicht darauf hinweisen, dass der Intellekt nicht die Seele ist, wie dies von Averroes und dessen Schülern verdreht (*perverse*) interpretiert wurde.²¹⁸⁰ Vielmehr macht die darauffolgende Hinzufügung des Aristoteles nach Thomas sichtbar, wie diese Stelle zu verstehen ist. In ihr heißt es, dass die andere Seelengattung abtrennbar ist wie das Ewige vom Vergänglichen.²¹⁸¹ Es handelt sich danach insofern um eine andere Gattung, als der Intellekt etwas Ewiges zu sein scheint, wohingegen die anderen

STh I, q.76, aa.1-2 (ed. BUSA 2, 291/2-292/3); *De an.*, aa.2-3 (ed. BUSA 3, 370/2-373/2); *De spirit. creat.*, a. 2 (ed. BUSA 3, 354/3-356/2) u. a. 9 (ed. BUSA 3, 363/3-365/2); *De unit. int.* (ed. BUSA 3, 577/2-583/3); *In De an.* III, lect. 7 u. 8 (ed. BUSA 4, 362/1-364/1).

²¹⁷⁵ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 388f, 395 u. 402.

²¹⁷⁶ Vgl. *ScG* II, c. 61, n. 1 (ed. BUSA 2, 43/3).

²¹⁷⁷ *Ibd.*, n. 2 (ed. BUSA 2, 43/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 266/267): „Primo quidem, quia Aristoteles in II de anima, definit animam dicens quod est actus primus physici corporis organici potentia vitam habentis“. - S. dazu auch: ARISTOTELES, *De anima* II, 412a27.

²¹⁷⁸ Vgl. *ScG* II, c. 61, n. 2 (ed. BUSA 2, 43/3). - S. dazu auch: AVERROES, *Com. magn. in De an.* II, 138 u. III, 405: „Et ideo dixit Aristoteles in diffinitione anime quod est perfectio prima corporis naturalis organici, quod nondum est manifestum utrum per omnes virtutes perficitur corpus eodem modo, aut est ex eis aliqua per quam corpus non perficitur, et si perficitur, erit alio modo.“

²¹⁷⁹ Vgl. *ScG* II, c. 61, n. 3 (ed. BUSA 2, 43/3); *De unit. int.*, c. 1 (ed. BUSA 3, 578/1; ed. Keeler, § 7). - Zur Auffassung des Aristoteles s.: *De anima* II, 413b25.

²¹⁸⁰ Vgl. *De unit. int.*, c. 1 (ed. BUSA 3, 578/1; ed. KEELER, § 7). - S. dazu auch: AVERROES, *Com. magn. in De an.* II, 160: „Cum dixit quod querendum est in unoquoque istorum principiorum utrum sit anima aut non, inceptit declarare virtutem que non videtur esse anima, sed manifestius est de ea ut sit non anima.“ - Im mittleren Kommentar, der vor dem großen Kommentar entstand und Thomas nicht bekannt war (vgl. dazu: IVRY, *Introduction*, XXVIII; GÄTJE, *Das Kapitel über das Begehren*, 28f), drückt Averroes sich zur selben Stelle von *De anima* nicht ganz so deutlich aus. Er unterscheidet wohl das Fühlen vom Denken und sieht eine ähnliche Differenz in den anderen Seelenteilen - mehr jedoch nicht. (Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 50).

²¹⁸¹ Vgl. *De anima* II, 413b25f.

Teile der Seele vergänglich sind.²¹⁸² Da nun aber das Ewige und das Vergängliche nicht in einer Substanz zusammenkommen können, scheint es so zu sein, dass der Intellekt abgetrennt werden kann - dies gewiss nicht vom Körper, wie Averroes verdreht auslegt,²¹⁸³ sondern von den anderen Teilen der Seele, so dass sie nicht in einer Seelensubstanz zusammenkommen.²¹⁸⁴

Wenn Aristoteles zudem schreibt, dass die Seele der Akt eines physischen Körpers ist, so meint er damit nach Thomas, dass dies nicht nur von dem sensitiven, dem vegetativen und dem bewegenden Vermögen herkommt, sondern genauso vom intellektiven Vermögen. Folglich war es die Auffassung des Aristoteles, dass jenes, durch das wir denken, die Form eines physischen Körpers ist.²¹⁸⁵ Wer nun aber annimmt, mit dem, wodurch wir denken, sei nicht der mögliche Intellekt gemeint, der irrt nach Thomas. Zur Begründung beruft er sich auf Aristoteles, gemäß dem der Intellekt das ist, wodurch die Seele denkt und erkennt.²¹⁸⁶

Ist also, wie aus den bisherigen Ausführungen hervorgeht, der mögliche Intellekt nicht abtrennbar und nicht einer, so folgt nach Thomas, dass Aristoteles angenommen hat, der Intellekt sei eine Kraft der Seele, welche der Akt des Körpers

²¹⁸² *De unit. int.*, c. 1 (ed. BUSA 3, 578/1 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 8): „In hoc ergo est alterum genus, quia intellectus videtur esse quoddam perpetuum, aliae autem partes animae corruptibiles.”

²¹⁸³ Averroes schreibt in *Com. magn. in De an.* II, 160f: „Et si dispositio intellectus sit talis, necesse est ut ille solus inter omnes virtutes anime sit possibilis ut abstrahatur a corpore et non corrumpatur per suam corruptionem, quemadmodum sempiternum abstrahitur. Et hoc erit cum quandoque non copulatur cum illo et quandoque copulatur cum illo.” - Auch hier drückt Averroes sich im *mittleren Kommentar zu „De anima”* weniger deutlich aus. Zunächst schreibt er, es sei bis hierher nicht klar, ob das theoretische Vermögen und der Intellekt vom Körper getrennt seien. Dann bezieht er sich auf Aristoteles (vgl. *De anima* II, 413b25), gemäß dem der Intellekt „eine andere Seelengattung zu sein scheint, allein fähig getrennt zu sein, wie das Ewige fähig ist, vom Vergänglichen getrennt zu sein.“ (*Mid. Comm. De an.*, 50). Die anderen Seelenteile sind indessen nach Averroes nicht getrennt. (Vgl. *ibd.*). Diese Äußerungen können implizit auf die Getrenntheit des Intellekts hinweisen, obgleich sie sie nicht explizit formulieren.

²¹⁸⁴ Vgl. *De unit. int.*, c. 1 (ed. BUSA 3, 578/1; ed. KEELER, § 8).

²¹⁸⁵ *Ibd.* (ed. BUSA 3, 578/1 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 11): „Manifeste ergo quod supra dixerat, animam esse actum corporis physici, hic concludit non solum de vegetativo, sensitivo et motivo, sed etiam de intellectivo. Fuit ergo sententia Aristotelis quod id quo intelligimus sit forma corporis physici.”

²¹⁸⁶ *Ibd.*: „Sed ne aliquis dicat, quod id quo intelligimus non dicit hic intellectum possibilem, sed aliquid aliud, manifeste hoc excluditur per id quod Aristoteles in tertio de anima dicit, de intellectu possibili loquens: *dico autem intellectum, quo opinatur et intelligit anima.*” - S. dazu auch: ARISTOTELES, *De anima* III, 429a23.

ist.²¹⁸⁷ Thomas befreit damit Aristoteles von Auslegungen, wie der des Averroes, wonach - als Folge der Lehre eines einzigen, getrennten, möglichen Intellekts für alle Menschen - das Erkenntnisvermögen außerhalb von Seele oder Körper liegt.²¹⁸⁸ Dabei darf nicht vergessen werden, dass es hier um Averroes' *großen Kommentar zu „De anima“* geht. Dieser unterscheidet sich nämlich insofern von der *Epitome zu „De anima“*, als dort die Notwendigkeit aufgezeigt wird, dass der materielle/mögliche Intellekt zum individuellen Menschen gehört, der erkennt.²¹⁸⁹

In einem weiteren Argument gegen Averroes schreibt Thomas, dass Aristoteles sich die Untersuchung des theoretischen Intellekts (*intellectus speculativus*) bis zum dritten Buch von *De anima* aufgespart hat. Damit aber niemand, wie Averroes,²¹⁹⁰ behauptet, Aristoteles spreche deshalb von einem anderen Begriff des theoretischen Intellekts, weil der Intellekt weder die Seele noch ein Teil von ihr sei, schließe Aristoteles diese Auffassung gleich zu Beginn des dritten Buches aus. Dort spreche er von dem Teil der Seele, durch welchen sie erkenne und verstehe.²¹⁹¹ Nach Thomas zeigen die Worte des Aristoteles klar und zweifelsfrei, dass er der Meinung ist, der Intellekt sei ein Teil der Seele, die wiederum der Akt eines physischen Körpers ist.²¹⁹² Wenn Aristoteles schreibt, es sei nicht vernünftig, anzunehmen, dass der Intellekt mit dem Körper vermischt ist,²¹⁹³ so ist dies dadurch erklärbar, dass der Intellekt kein Organ hat wie die Sinneswahrnehmung.²¹⁹⁴

Sinneswahrnehmung und Intellekt sind nach Aristoteles auch nicht gleichermaßen leidensunfähig.²¹⁹⁵ Denn die Sinneswahrnehmung wird wohl von etwas im Übermaß

²¹⁸⁷ *De unit. int.*, c. 1 (ed. BUSA 3, 578/2 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 12): „Vult ergo quod intellectus sit potentia animae, quae est actus corporis.“

²¹⁸⁸ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 152.

²¹⁸⁹ Vgl. TAYLOR, *Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy*, 293f; und oben Kap. B.IX.2.c.β.

²¹⁹⁰ Vgl. *De unit. int.*, c. 1 (ed. BUSA 3, 578/2; ed. KEELER, § 14). - S. dazu auch: *Com. magn. in De an.* II, 178: „Deinde dixit: Sermo autem de intellectu speculativo, etc. Idest, sermo de eo est ita quod sit extra istam naturam; existimatur enim quod non est anima neque pars anime. Et innuit nobilitatem eius, et diversitatem illius ad alias partes, opinandum est enim quod est ex natura superiori nature anime.“

²¹⁹¹ *De unit. int.*, c. 1 (ed. BUSA 3, 578/2 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 14): „Et ne quis dicat, sicut Averroes perverse exponit quod ideo dicit Aristoteles, quod de intellectu speculativo est alia ratio, quia intellectus neque est anima, neque pars animae; statim hoc excludit in principio tertii, ubi resumit de intellectu tractatum. Dicit enim: *de parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit.*“ - S. dazu auch: ARISTOTELES, *De anima* III, 429a10f.

²¹⁹² Vgl. *De unit. int.*, c. 1 (ed. BUSA 3, 578/2; ed. KEELER, § 16).

²¹⁹³ Vgl. *De anima* III, 429a24f.

²¹⁹⁴ Vgl. *De unit. int.*, c. 1 (ed. BUSA 3, 578/3; ed. KEELER, § 23).

²¹⁹⁵ Vgl. *De anima* III, 429a29-b5.

Wahrnehmbaren verdorben, der Intellekt hingegen nicht von etwas im Übermaß Erkennbarem. Aristoteles begründet dies nach Thomas mit dem Hinweis darauf, dass es keine Sinneswahrnehmung ohne Körper gibt, wohingegen der Intellekt vom Körper abtrennbar ist.²¹⁹⁶ Die Averroisten aber hätten, wie Thomas weiter schreibt, gerade das letzte Wort übernommen, weil es nach ihrem Verständnis belegt, dass der Intellekt weder die Seele noch ein Teil der Seele ist, sondern eine abgetrennte Substanz.²¹⁹⁷ Sie hätten dabei jedoch vergessen, was Aristoteles weiter oben in *De anima* gesagt hat. Dort heißt es nämlich, dass die Kraft der Sinneswahrnehmung nicht ohne einen Körper existiert und dass der Intellekt abgetrennt ist. Genauso hat Aristoteles nach Thomas auch gesagt, dass der Intellekt, wenn er ein Organ wie das Sinnesvermögen hätte, etwas Bestimmtes würde – entweder heiß oder kalt.²¹⁹⁸ Die Tatsache also, dass die Sinneswahrnehmung, im Unterschied zum Intellekt, ein Organ hat, ist nach Thomas der Grund, warum Aristoteles meint, dass die Sinneswahrnehmung nicht ohne einen Körper existiert, wohingegen der Intellekt abgetrennt ist.²¹⁹⁹ Die Darstellung des Aristoteles zeigt somit nach ihm deutlich, dass der Intellekt etwas ist, das der Seele angehört und dass die Seele der Akt des Körpers ist. Dies ist wiederum so zu verstehen, dass der Intellekt der Seele kein leibliches Organ hat wie die anderen Kräfte der Seele.²²⁰⁰

²¹⁹⁶ *De unit. int.*, c. 1 (ed. BUSA 3, 578/3 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 24): „Ostendit ergo consequenter quod non similiter sit impassibilis sensus et intellectus, per hoc quod sensus corrumpitur ab excellenti sensibili, non autem intellectus ab excellenti intelligibili. Et huius causam assignat ex supra probatis, quia *sensitivum non est sine corpore, sed intellectus est separatus.*” - S. dazu auch: ARISTOTELES, *De anima* III, 429b3f.

²¹⁹⁷ *De unit. int.*, c. 1 (ed. BUSA 3, 578/3 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 25): „Hoc autem ultimum verbum maxime assumunt ad sui erroris fulcimentum, volentes per hoc habere quod intellectus neque sit anima neque pars animae, sed quaedam substantia separata.” - S. dazu auch: AVERROES, *Com. magn. in De an.* II, 160f. - Nach ZEDLER (*Saint Thomas Aquinas: On the Unity of the Intellect*, 33⁷¹) spricht John Baconthorp (Iohannes Baco) diese Auffassung Siger von Brabant zu. (Zedler verweist dazu auf: John BACONTHORP, *Quodlibeta* I, 1, Venedig 1527, fol. 3 rb).

²¹⁹⁸ Vgl. *De anima* III, 429a25f.

²¹⁹⁹ *De unit. int.*, c. 1 (ed. BUSA 3, 578/3f [Zit. OE]; ed. KEELER, § 25): „Sed cito obliviscuntur eius quod paulo supra Aristoteles dixit. Sic enim hic dicitur quod sensitivum non est sine corpore et intellectus est separatus, sicut supra dixit quod intellectus fieret qualis, aut calidus aut frigidus, si aliquod organum erit ei, sicut sensitivo. Ea igitur ratione hic dicitur quod sensitivum non est sine corpore, intellectus autem est separatus, quia sensus habet organum, non autem intellectus.”

²²⁰⁰ Vgl. *ibd.* (ed. BUSA 3, 579/1; ed. KEELER, § 26).

β. Zur Auffassung anderer Peripatetiker über die Relation des möglichen Intellekts zum Menschen

Thomas versucht im 2. Kapitel von *De unitate intellectus* deutlich zu machen, dass der Intellekt nicht nur nach der Auffassung der lateinischen Philosophen, sondern auch nach jener der Griechen²²⁰¹ und der Araber²²⁰² ein Teil oder das Vermögen bzw. die Kraft der Seele ist, welche die Form des Körpers ist.²²⁰³ Ziel dieser Erörterungen ist es, Averroes zu isolieren, nach dem der materielle/mögliche Intellekt eine getrennte Substanz ist.²²⁰⁴

Themistius hält, so Thomas, nicht nur den möglichen Intellekt, sondern auch den aktiven Intellekt für einen Teil der menschlichen Seele und er meint, dass dies die Auffassung des Aristoteles sei. Nach Themistius ist der Mensch nicht aufgrund der sensitiven Seele das, was er ist, sondern aufgrund des erkennenden und hauptsächlicheren Teils der Seele.²²⁰⁵ Hier zeigt sich, dass Thomas beim Verfassen von *De unitate intellectus* ein neues Hilfsmittel für seinen Kampf gegen die Averroisten und gegen Averroes in die Hand bekommen hatte. Anders als vorher, war ihm jetzt²²⁰⁶ Wilhelm von Moerbekes Übersetzung der Paraphrasen des Themistius zu *De anima* zugänglich. Musste er sich früher auf die Darlegungen des Averroes zum Denken von Themistius abstützen, so konnte er nun an Hand der

²²⁰¹ Themistius, Theophrast und Alexander. (Vgl. ZEDLER, *Saint Thomas Aquinas: On the Unity of the Intellect*, 43).

²²⁰² Avicenna und al-Ghazzali. (Vgl. ZEDLER, *Saint Thomas Aquinas: On the Unity of the Intellect*, 45).

²²⁰³ *De unit. int.*, c. 2 (ed. BUSA 3, 580/2 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 59): „sed ut ostendamus, quod non soli Latini ..., sed etiam Graeci et Arabes hoc senserunt, quod intellectus sit pars vel potentia seu virtus animae quae est corporis forma.”

²²⁰⁴ Vgl. Maurice-Ruben HAYOUN/ Alain DE LIBERA, *Averroès et l'averroïsme*, Paris 1991, 93.

²²⁰⁵ Vgl. *De unit. int.*, c. 2 (ed. BUSA 3, 580/1f; ed. KEELER, § 53). - Zur Auffassung des Themistius verweist ZEDLER (*Saint Thomas Aquinas: On the Unity of the Intellect*, 43f¹⁻³) auf: THEMISTIUS, *Paraphrasis eorum quae De anima Aristotelis*. In: THEMISTIUS, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, VI, 224ff, 228f, 233f.

²²⁰⁶ Thomas schrieb *De unit. int.* im Jahre 1270. (Vgl. Ralph MCINERNEY, *Aquinas against the Averroists. On there being only one intellect*, West Lafayette [Indiana] 1993, IX).

Übersetzung v. Moerbekes zeigen, dass für Themistius sowohl der mögliche Intellekt als auch der aktive Intellekt Teile der menschlichen Seele sind.²²⁰⁷

Die Zugänglichkeit der Quellen spielt auch bei Thomas' Auseinandersetzung mit Theophrast eine Rolle. Nach eigenem Bekunden hat er dessen Schriften nicht gelesen, sondern über Themistius' Kommentar zu *De anima* davon Kenntnis erhalten.²²⁰⁸ Nach diesem Text ist der mögliche Intellekt alles in Möglichkeit (*in potentia*). Er existiert nicht als nichts, sondern so, wie sich der Sinn zum sinnlich Wahrnehmbaren verhält. Der mögliche Intellekt ist nicht als von außen kommend zu verstehen, so als ob er etwas akzidentell Hinzugefügtes oder zeitlich Früheres wäre. Er ist vielmehr von der ersten Zeugung her etwas, das die menschliche Natur enthält und umgreift.²²⁰⁹

Thomas' Verständnis der Haltung des Averroes zu Alexander v. Aphrodisias hat eine Entwicklung durchgemacht. Darum soll dazu zunächst die entsprechende Textpassage in der früher entstandenen ScG (1258-1265)²²¹⁰ skizziert werden, um daran anschließend auf *De unitate intellectus* (1270)²²¹¹ und andere Schriften einzugehen.

Alexander vertritt eine Averroes entgegengesetzte Auffassung. Der Intellekt hat nach ihm eine dem Menschen zugehörige Funktion.²²¹² Thomas kann sich ihm in ScG II, c. 62 dennoch nicht anschließen und begründet dies auf folgende Weise:

²²⁰⁷ Vgl. MAHONEY, *Aquinas's Critique of Averroes' Doctrine of the Unity of the Intellect*, 96; *De unit. int.*, c. 2 (ed. BUSA 3, 580/1f; ed. KEELER, §§ 51-58). - Nach DE LIBERA (*L'unité de l'intellect de Thomas d'Aquin*, 45) schloss v. Moerbeke seine Übersetzung im November 1267 ab, also zwei bis drei Jahre vor dem Entstehen von *De unitate intellectus*.

²²⁰⁸ Vgl. *De unit. int.*, c. 2 (ed. BUSA 3, 580/2; ed. KEELER, § 54). - ZEDLER (*Saint Thomas Aquinas: On the Unity of the Intellect*, 44⁴) verweist dazu auf: THEMISTIUS, *Paraphrasis eorum quae De anima Aristotelis* VI, 242.

²²⁰⁹ *De unit. int.*, c. 2 (ed. BUSA 3, 580/2 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 55): „Sic igitur Theophrastus, cum quaesivisset duo: primo quidem, quomodo intellectus possibilis sit ab extrinseco, et tamen nobis connaturalis; et secundo, quae sit natura intellectus possibilis; respondet primo ad secundum: quod est in potentia omnia, non quidem sicut nihil existens, sed sicut sensus ad sensibilia. Et ex hoc concludit responsionem primae quaestionis, quod non intelligitur sic esse ab extrinseco, quasi aliquid adiectum accidentaliter vel tempore praecedente, sed a prima generatione, sicut continens et comprehendens naturam humanam.”

²²¹⁰ Vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 8.

²²¹¹ Vgl. MCINERNEY, *Aquinas against the Averroists*, IX.

²²¹² Vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 106.

„Weil Alexander aber nicht einsehen konnte, dass eine geistige Substanz die Form eines Körpers sei, behauptete er, die genannte Kraft [=der mögliche Intellekt, M.S.] sei nicht in einer geistigen Substanz gegründet, sondern sei die Folge einer ‚Vermischung der Elemente‘ im menschlichen Körper. Eine bestimmte Weise der Mischung des menschlichen Körpers bewirke nämlich, dass der Mensch in Potenz sei, den Einfluss des aktiven Intellekts aufzunehmen, der immer im Akt ist und der nach Alexander eine getrennte Substanz ist; und durch diesen Einfluss werde der Mensch aktuell erkennend. ... Es ist aber auf den ersten Blick ersichtlich, dass diese These den Worten und dem Beweisgang des Aristoteles entgegengesetzt ist.“²²¹³

Denn nach dessen *De anima* ist der mögliche Intellekt nicht mit dem Körper vermischt²²¹⁴ und dies kann von einer Kraft, die aus einer Mischung der Elemente hervorgeht, nicht gesagt werden.²²¹⁵ Außerdem ist es nach Thomas unzureichend zu meinen, dass das Prinzip der Tätigkeit des Erkennens in uns das geistige Erkenntnisbild (*species intelligibilis*)²²¹⁶ ist, das vom aktiven Intellekt in uns aktuell erkennbar gemacht wird. Weil nämlich der Mensch ein aktuell Erkennender aus einem potentiell Erkennenden wird, ist es notwendig, dass er nicht nur durch das geistige Erkenntnisbild, durch das er aktuell erkennend wird, erkennt, sondern auch durch ein geistiges Erkenntnisvermögen und dieses ist als Prinzip der genannten Tätigkeit aufzufassen. Bei den Sinnen verhält es sich dementsprechend. Von Aristoteles aber wird der mögliche Intellekt als dieses Vermögen angesetzt. Folglich ist der mögliche Intellekt nicht vom Körper abhängig.²²¹⁷

²²¹³ *ScG* II, c. 62, nn. 1-2 (ed. BUSA 2, 43/3f [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 270/271 [Übers. leicht abgeändert]): „Quia vero intelligere non poterat aliquam substantiam intellectualem esse corporis formam, posuit praedictam virtutem non esse fundatam in aliqua intellectuali substantia; et consequentem commixtionem elementorum in corpore humano. Determinatus enim mixtionis humani corporis modus facit hominem esse in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis, qui semper est in actu, et secundum ipsum est quaedam substantia separata, ex qua influentia homo fit intelligens actu. ... Videtur autem in primo aspectu haec positio verbis et demonstrationi Aristotelis esse contraria.”

²²¹⁴ Vgl. *De anima* III, 429a24.

²²¹⁵ Vgl. *ScG* II, c. 62, n. 2 (ed. BUSA 2, 44/1).

²²¹⁶ Dieser Begriff wird nicht von allen Autoren gleich übersetzt. ZIMMERMANN (*Thomas lesen*, 158) spricht vom „verstehbaren Eindruck“, HOPING (*Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 279) vom „geistigen Erkenntnisbild“. Ich schließe mich der Übersetzung Hopings an. Sie entspricht der lat. – dt. Ausgabe der *ScG* (vgl. z. B. Bd. 2, S. 274/275) und dem von RAAB erarbeiteten *Glossarium* in: HEINZMANN, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken*, 266. – Vgl. zur *species intelligibilis* bei Thomas auch: SPRUIT, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, 156-174.

²²¹⁷ *ScG* II, c. 62, n. 10 (ed. BUSA 2, 44/1f [Zit. OE]): „sed per aliquam potentiam intellectivam, quae sit praedictae operationis principium: sicut et in sensu accidit. Haec autem potentia ab Aristotele ponitur intellectus possibilis. Intellectus igitur possibilis est non dependens a corpore.”

Während Alexander also auf Kosten eines Verstandesmaterialismus den Intellekt als eine dem Menschen zugehörige Funktion sieht, bewegt Erkenntnis sich nach Thomas auf der Ebene des Allgemeinen und das Materielle ist immer etwas Konkretes; „daher kann es keine Basis für immaterielle Erkenntnis sein.“²²¹⁸

Anders als in der *ScG* interpretiert Thomas die Aussagen Alexanders in *De unitate intellectus*. Dort gesteht er ein, dass auch Averroes erkannt hat, dass Alexander den möglichen Intellekt als Form des Körpers sieht. Jedoch hat Averroes (so Thomas) die Worte Alexanders falsch verstanden, weil er meint, nach diesem sei der mögliche Intellekt ausschließlich eine Bereitschaft in der menschlichen Natur für den aktiven Intellekt und die Intelligiblen.²²¹⁹ Alexander aber versteht diese Bereitschaft gemäß Thomas als nichts anderes als das geistige Vermögen in der Seele für die Intelligiblen. Er hat, wie Thomas weiter schreibt, gesagt, dass dies keine Kraft in einem Körper ist, weil solch eine Potenz kein körperliches Organ hat. Der Grund dafür ist folglich nicht, wie Averroes meinte, dass keine Bereitschaft als Kraft im Körper ist.²²²⁰

Thomas' unterschiedliche Interpretationen der Theorie Alexanders deuten nach Leo W. Keeler darauf hin, dass er in der *ScG*²²²¹ und auch im *Sentenzenkommentar*²²²² noch der Auslegung folgte, die Averroes ihm vorgab. Später jedoch hat Thomas erkannt, dass die unverfälschte Ansicht des Themistius seinem eigenen peripatetischen Denken näher kam als das von Averroes Gesagte. So begann er, Letztgenannten der falschen Interpretation Alexanders zu verdächtigen und brachte eine eigene, thomanische Auslegung bei. Diese ist gemäß Keeler fehlerhaft. Er schreibt, dass das wahre Denken Alexanders mit ausreichender Genauigkeit im großen Kommentar des Averroes (zu *De anima*) wiedergegeben worden ist. Es ist,

²²¹⁸ SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 106.

²²¹⁹ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 430ff; *Mid. Comm. De an.*, 110ff.

²²²⁰ *De unit. int.*, c. 2 (ed. BUSA 3, 580/2 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 56): „Quod autem Alexander intellectum possibilem posuerit esse formam corporis, etiam ipse Averroes confitetur, quamvis, ut arbitror, perverse verba Alexandri acceperit, sicut et verba Themistii praeter eius intellectum assumit. Nam quod dicit, Alexandrum dixisse intellectum possibilem non esse aliud quam praeparationem, quae est in natura humana, ad intellectum agentem et ad intelligibilia: hanc praeparationem nihil aliud intellexit, quam potentiam intellectivam quae est in anima ad intelligibilia. Et ideo dixit eam non esse virtutem in corpore, quia talis potentia non habet organum corporale, et non ex ea ratione, ut Averroes impugnat, secundum quod nulla praeparatio est virtus in corpore.“

²²²¹ Vgl. *ScG* II, c. 62 (ed. BUSA 2, 43/3-44/2).

²²²² Vgl. *In II Sent.*, d.17, q.2, a.1 (ed. BUSA 1, 172/2-174/1).

wie Keeler weiterhin meint, auffallend, dass Thomas hier nicht Alexanders Fragment *De intellectu*²²²³ nennt, obgleich er es in der *QD de anima* erwähnt.²²²⁴

Nach diesen Darlegungen geht Thomas von den Griechen zu den Arabern über.²²²⁵

Er schreibt, dass der Intellekt nach Avicenna eine Kraft der Seele ist, und zitiert dazu aus dessen *De anima*.²²²⁶ Jedoch legt Avicenna nach einem weiteren von Thomas aus *De anima* angeführten Zitat dar, dass die menschliche Seele sich hinsichtlich des erkennenden Vermögens zum Körper nicht wie eine Form verhält. Außerdem benötigt die Seele kein ihr zur Verfügung stehendes Organ.²²²⁷

Thomas kommt danach auf al-Ghazzali zu sprechen. Gemäß diesem hat die menschliche Seele zwei Kräfte: eine wirkende und eine erkennende.²²²⁸

Letztgenannte bezeichnet al-Ghazzali als Intellekt. Jedoch vollzieht sich, so Thomas,

²²²³ Vgl. THÉRY, *Alexandre d'Aphrodise*, 74-82.

²²²⁴ ed. KEELER, 35f⁷²: „In *Comm. in Sent.* ii, 17, 2, a. I, et in *C. G.* II, 62. S. Thomas secutus est expositionem doctrinae Alexandri quam tradit Aver. Expertus autem postea genuinam sententiam Themistii ad suum proprium Peripatetismum multo propius accedere, quam ex dictis Commentatoris apparebat, iam suspicatur eundem Commentatorem doctrinam etiam Alexandri perverse exposuisse; cui ipse proinde imponit interpretationem Thomisticam. Talis sane exegesis est erronea, atque vera mens Alexandri satis accurate prolata est in longa et laboriosa expositione Averrois. ... Mirum est STh, si bene cognovit fragmentum Alexandri *De intellectu* ...; ad illud non provocare; quod scriptum utique nominat in *Quaest. De An.* 6”.

²²²⁵ *De unit. int.*, c. 2 (ed. BUSA 3, 580/2 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 57): „Et ut a Graecis ad Arabes transeamus”.

²²²⁶ *Ibd.*: „primo manifestum est quod Avicenna posuit intellectum virtutem animae quae est forma corporis. Dicit enim sic in suo libro de anima: *intellectus activus* (i. e. practicus) *eget corpore et virtutibus corporalibus ad omnes actiones suas. Contemplativus autem intellectus eget corpore et virtutibus eius, sed nec semper nec omnino. Sufficit enim ipse sibi per seipsum. Nihil autem horum est anima humana; sed anima est id quod habet has virtutes et, sicut postea declarabimus, est substantia solitaria, i. e. per se, quae habet aptitudinem ad actiones, quarum quaedam sunt quae non perficiuntur nisi per instrumenta et per usum eorum ullo modo; quaedam vero sunt, quibus non sunt necessaria instrumenta aliquo modo.*“ - S. dazu auch: AVICENNA, *De anima*, V, 1, fol. 22vb, ed. VAN RIET, 80.

²²²⁷ *De unit. int.*, c. 2 (ed. BUSA 3, 580/2 [Zit. OE]; ed. Keeler, § 57): „Sed verum est quod postea dicit et probat quod *anima humana*, secundum id quod est sibi proprium, i. e. secundum vim intellectivam, *non sic se habet ad corpus ut forma, nec eget ut sibi praeparetur organum.*“ - S. dazu auch: AVICENNA, *De anima*, II, 1, fol. 6va, ed. VAN RIET, 113.

²²²⁸ *De unit. int.*, c. 2 (ed. BUSA 3, 580/2 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 58): „Deinde subiungenda sunt verba Algazelis sic dicentis: *cum commixtio elementorum fuerit pulchrioris et perfectioris aequalitatis, qua nihil possit inveniri subtilius et pulchrius (...) tunc fiet apta ad recipiendum a datore formarum formam pulchriorem formis aliis, quae est anima hominis. Huius vero animae humanae duae sunt virtutes: una operans et altera sciens.*” - S. dazu auch: AL-GHAZZALI, *Met.* II, tr. IV, c. 5, ed. MUCKLE, 172.

nach al-Ghazzali die Wirksamkeit des Intellekts nicht durch ein körperliches Organ.²²²⁹

Damit ist Thomas' Behandlung der Theorien der Griechen und Araber in *De unitate intellectus* abgeschlossen. Wenn er im Anschluss daran schreibt, die Ansichten der lateinischen Philosophen verstünden einige nicht,²²³⁰ so sind damit wohl die Averroisten gemeint. Sie berücksichtigen nämlich gemäß ihren eigenen Angaben in bestimmten Bereichen nicht die Aussagen lateinischer Autoren, sondern geben vor, den Meinungen der Peripatetiker zu folgen. Dabei haben sie, so Thomas, deren Schriften zu diesem Thema nie gesehen, ausgenommen die des Aristoteles.²²³¹ Thomas zeigt sich verwundert darüber, von welchen Peripatetikern die Averroisten ihre Irrlehre haben - außer sie wollen weniger mit anderen Peripatetikern richtig verstehen, als mit Averroes irren, der nicht so sehr ein Peripatetiker war, als vielmehr ein Verdreher peripatetischer Philosophie.²²³²

Mit dieser Äußerung zeigt sich eine weitere Entwicklung bei Thomas. Während der Vorwurf des Verdrehens aristotelischer Auffassungen in Bezug auf Averroes bereits in der *ScG* begann,²²³³ ist die in *De unitate intellectus* vorgebrachte Polemik einer verdrehten Auslegung der griechischen Kommentatoren neu. Auch hier wird deutlich, dass Thomas die Paraphrasen des Themistius zu *De anima* erst jetzt aufgrund der Übersetzung Wilhelm von Moerbekes zugänglich waren.²²³⁴ So war es ihm möglich,

²²²⁹ *De unit. int.*, c. 2 (ed. BUSA 3, 580/2 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 58): „Et tamen postea multis argumentis probat, quod operatio intellectus non fit per organum corporale.”

²²³⁰ *Ibid.* (ed. BUSA 3, 580/2 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 59): „quorum verba quibusdam non sapiunt”.

²²³¹ Vgl. *De unit. int.*, pr. (ed. BUSA 3, 577/3; ed. KEELER, § 2).

²²³² *De unit. int.*, c. 2 (ed. BUSA 3, 580/2 [Zit. OE]; ed. Keeler § 59): „Unde miror ex quibus Peripateticis hunc errorem se assumpsisse ..., nisi forte quia minus volunt cum ceteris Peripateticis recte sapere, quam cum Averroeo oberrare, qui non tam fuit Peripateticus, quam philosophiae Peripateticae depravator.” - Mit diesem Thema setzt sich folgender Artikel näher auseinander: Ueli ZAHND, *Averroes Perversor. Eine Untersuchung zu Thomas von Aquins Auslegungskritik an Ibn Rushds langem Anima-Kommentar*. In: Michael GRAF u. a. (Hgg.), „Was ist der Mensch?” *Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext. Wolfgang Lienemann zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 2004, 115-136.

²²³³ So wirft Thomas in *ScG* III, c. 45 Averroes vor, ein von Aristoteles benutztes Bild zu verdrehen: „Propter quod et Aristoteles congruo exemplo usus est: nam oculus vespertilionis nunquam potest videre lucem solis. Quamvis Averroes hoc exemplum depravare nitatur, dicens quod simile non est de intellectu nostro ad substantias separatas, et oculo vespertilionis ad lucem solis, quantum ad impossibilitatem, sed solum quantum ad difficultatem.” (*ScG* III, c. 45, n. 7 [ed. BUSA 2, 73/3 {Zit. OE}])

²²³⁴ Vgl. die Darlegungen zu Themistius zu Beginn dieses Kapitels.

Averroes in *De unitate intellectus* nicht nur falsche Interpretationen des Aristoteles nachzuweisen, sondern auch des Themistius und des Theophrast.²²³⁵

γ. Der Intellekt ist eine Kraft der Seele, die die Form eines Körpers ist

Diese Theorie des Thomas und ihr Vergleich mit der Lehre des Averroes wird nachfolgend an Hand von diversen Texten aus der ScG und von *De unitate intellectus* besprochen. Parallelstellen zu anderen Schriften des Thomas werden vor allem bei der Behandlung von *De unitate intellectus* genannt.

ScG II, cc. 59/69/68

Der mögliche Intellekt ist nach Averroes und den Averroisten „mit dem Körper unvermischt“, ‚einfach‘ und ‚leidensunfähig‘, was man von ihm nicht sagen könnte, wenn er die Form des Körpers wäre.“²²³⁶ Hier zeigt sich wiederum, dass Thomas ausschließlich Averroes' *großer Kommentar zu „De anima“* bekannt war.²²³⁷ Denn in der *Epitome zu „De anima“* ortet Averroes in den seelischen Formen, die das Imaginationsvermögen erzeugt, den materiellen/möglichen Intellekt²²³⁸ und sieht

²²³⁵ Vgl. MAHONEY, *Aquinas's Critique of Averroes' Doctrine of the Unity of the Intellect*, 96⁴⁵, unter Verweis auf: Bruno NARDI, *Tommaso d'Aquino. Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, Firenze 1947, 75.

²²³⁶ ScG II, c. 59, n. 2 (ed. BUSA 2, 42/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 244/245): „et immixtus corpori, et simplex, et impassibilis: quae non possent dici de eo si esset forma corporis.“ - S. dazu auch: *Com. magn. in De an.* III, 383, 386, 389; und oben Kap. B.IX.2.c.β. - Im *mittleren Kommentar zu „De anima“* spricht Averroes von der Unvermischtheit des Intellekts mit dem Subjekt und mit Formen: Das rationale Vermögen (=materieller/möglicher Intellekt) „kann nicht mit irgendeiner Form vermischt sein; ... es kann nicht mit dem Subjekt, in dem es gefunden wird, vermischt sein, wie die anderen materiellen Vermögen es sind“. (*Mid. Comm. De an.*, 109). Wäre dies der Fall, so würde entweder die Form, mit der das rationale Vermögen vermischt ist, die Formen, die es erhielte, verhindern oder sie würde sie ändern. In solch einem Falle würden die Formen der Dinge nicht so im Intellekt existieren, wie sie wirklich sind. (Vgl. *ibd.*).

²²³⁷ Vgl. dazu auch oben Kap. B.IX.2.c.α u.C.IV.7.a.

²²³⁸ Vgl. *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 86; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 123; *La psicologia de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 209.

diesen noch nicht in dem Maße als vom individuellen Menschen abgetrennte Substanz an wie im *großen Kommentar zu „De anima“*.²²³⁹

Thomas schreibt nun, dass die aristotelische Bezeichnung des möglichen Intellekts als „leidensunfähig“, „unvermischt“ und „getrennt“ nicht zum Zugeständnis zwingen muss, dass die geistige Substanz nicht mit dem Körper als die Form vereinigt ist, die das Sein gibt. Dies gilt nach Thomas auch dann, wenn gesagt wird, das von Aristoteles als „geistige Durchdringungskraft“ (*potentia perspectiva*)²²⁴⁰ bezeichnete geistige Vermögen sei nicht in dem Sinn Akt eines Organs, dass es seine Tätigkeit durch dieses ausübe. Aristoteles legt, so Thomas, aufgrund der geistigen Tätigkeit, durch die der mögliche Intellekt alles erkennt, dar, „dass dieser unvermischt und getrennt ist. Die Tätigkeit jedoch gehört zum Vermögen als zu ihrem Prinzip.“²²⁴¹

Nach einem weiteren von Thomas erwähnten Argument des Averroes muss entsprechend dem Beweis des Aristoteles²²⁴² der mögliche Intellekt von allen Erkenntnisbildern sinnlicher Dinge frei sein, um diese aufnehmen zu können. Darum kann er nicht mit dem Körper vermischt sein oder Akt oder Form eines Körpers sein.²²⁴³ Gemäß der Widerlegung des Thomas aber möchte Aristoteles mit seiner

²²³⁹ Vgl. oben Kap. B.IX.2.c.β.

²²⁴⁰ *ScG* II, c. 69, n. 8 (ed. BUSA 2, 45/3 [Zit. OE]). – S. dazu auch: *De anima* II, 413b24. – Die ansonsten zuverlässige lat. – dt. Ausgabe der *ScG* übersetzt hier fälschlicherweise mit „geistige Durchtrennungskraft“. (Vgl. Bd. 2, 294/295).

²²⁴¹ *ScG* II, c. 69, n. 8 (ed. BUSA 2, 45/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 294/295): „ostendit ipsum immixtum esse vel separatum; operatio autem pertinet ad potentiam ut ad principium.“

²²⁴² Vgl. *De anima* III, 429a15-23.

²²⁴³ Vgl. *ScG* II, c. 59, n. 3 (ed. BUSA 2, 42/1). – HOPING (*Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 268²⁸⁹) weist darauf hin, dass dieses und das vorherige Argument bei Averroes nicht zur Schlussfolgerung führen müssen, dass der mögliche Intellekt eine Substanz ist, welche nicht als Form mit uns verbunden sein könnte. Vielmehr sollen diese beiden Argumente bei Averroes zeigen, dass der mögliche Intellekt kein Körper, keine Kraft und keine Form in einem Körper sein kann. Averroes schließt, so Hoping, nicht aus, dass der mögliche Intellekt einen „Formcharakter sui generis“ besitzt. (Ibd. – S. dazu auch: *Com. magn. in De an.* III, 383: „Idest, et necesse est ut sit non mixtus, ut comprehendat omnia et recipiat ea. Si enim fuerit mixtus, tunc erit aut corpus aut virtus in corpore, et si fuerit alterum istorum, habebit formam propriam, que forma impedit eum recipere aliquam formam alienam.“ Ibid., III, 385f: „Et quia forme materiales sunt aut corpus aut forme in corpore, manifestum est quod ista substantia que dicitur intellectus materialis neque est corpus neque forma in corpore; est igitur non mixtum cum materia omnino. ... Neque est etiam aliqua forma formarum materialium; forme enim materiales non sunt separabiles. ... Est igitur aliud ens a forma et materia et congregato ex eis. Utrum autem hec substantia habeat formam propriam diversam in esse a formis materialibus adhuc non declaratur ex hoc sermone.“ – Vgl. oben Kap. B.IX.2.c.β). An anderer Stelle schreibt Averroes, dass die vernunftbegabte Seele (*anima rationalis*) nur in einem äquivoken Sinne „Form (*forma*) oder erste Vollkommenheit (*prima perfectio*) genannt

Aussage, dass der Intellekt unvermischt und getrennt ist, nicht ausschließen, dass er eine Potenz oder ein Teil der Seele ist, die die Form des ganzen Körpers ist. Thomas zitiert dazu eine Aussage des Aristoteles, die sich gegen die Behauptung richtet, dass die Seele in den diversen Teilen des Körpers diverse Teile ihrer selbst hat: „Wenn die ganze Seele den ganzen Körper zusammenhält, dann trifft auch zu, dass jeder Teil etwas vom Körper zusammenhält. Dies aber scheint unmöglich. Welchen Teil nämlich der Intellekt und auf welche Weise er ihn zusammenhält, ist schwer, sich vorzustellen.“²²⁴⁴

Eine weitere Schwierigkeit der Lehre des Averroes ergibt sich aus folgendem Gedankengang: Das, was aus der Tätigkeit eines Dings folgt, gibt diesem nicht die Art, weil die Tätigkeit als der zweite Akt zu verstehen ist. Hingegen ist die Form, durch welche etwas die Art hat, der erste Akt. Nun folgt die Vereinigung des möglichen Intellekts mit dem Menschen nach der Theorie des Averroes aus der Tätigkeit des Menschen. Folglich würde der Mensch, der aus dieser Vereinigung nicht die Art erlangt, sich nicht durch den Besitz von Intellekt vom Tier unterscheiden.²²⁴⁵ Averroes nimmt dies tatsächlich an. Der Mensch unterscheidet sich nach ihm nicht durch den Seelenteil, mit dem er gemäß Aristoteles denkt und erkennt, vom Tier, sondern durch den, welchen Aristoteles²²⁴⁶ als erleidenden Intellekt bezeichnet; Letztgenannten bringt Averroes mit den Funktionen der Erinnerung, der sinnlichen Einbildungskraft und besonders der sinnlichen Urteilskraft in Verbindung.²²⁴⁷ Dagegen steht das von Thomas postulierte Prinzip des *hic homo*

werden kann“. (HOPING *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 269²⁸⁹, unter Verweis auf: *Com. magn. in De an.* III, 397; II, 160; III, 386 sowie: DAVIDSON, *Averroes on the Material Intellect*, 126f).

²²⁴⁴ *ScG II*, c. 69, n. 9 (ed. BUSA 2, 45/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 296/297 [Übers. leicht abgeändert]): „*si tota anima omne corpus continet, convenit et partium unamquamque aliquid corporis continere. Hoc autem videtur impossibile. Qualem enim partem aut quomodo intellectus continet, grave est fingere.*“ - S. dazu auch: ARISTOTELES, *De anima I*, 411b15ff.

²²⁴⁵ Vgl. *ScG II*, c. 59, n. 16 (ed. BUSA 2, 42/3).

²²⁴⁶ Vgl. *De anima III*, 430a24.

²²⁴⁷ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 272. - S. dazu auch: *Com. magn. in De an.* III, 454: „*Et per istum intellectum quem vocavit Aristoteles passibilem ... differt homo ab aliis animalibus*“. *Ibd.*, III, 449f: „*iste enim tres virtutes sunt in homine ad presentandam formam rei ymagine quando fuerit sensus absens, et ideo dictum fuit illic quod, cum iste tres virtutes adiuverint se adinvicem, forte representabunt individuum rei secundum quod est in suo esse, licet autem non sentiamus ipsum. Et intendebat hic per intellectum passibilem formas ymaginationis secundum quod in eas agit virtus cogitativa propria homini. Ista enim virtus est aliqua ratio, et actio eius nichil est aliud quam ponere intentionem forme ymaginationis cum suo individuo apud rememorationem, aut distinguere eam ab eo apud formationem et ymaginationem. Et manifestum est quod intellectus qui dicitur materialis recipit intentiones ymaginatas post hanc distinctionem. Iste igitur intellectus passibilis*

*intelligit*²²⁴⁸ (bzw. *hic homo singularis intelligit*),²²⁴⁹ das er mit Elementen der Seelenlehre des Aristoteles verknüpft. Diesem Prinzip zufolge hat der Mensch mit dem geistigen Erkennen und Schlussfolgern eine Tätigkeit, die ihm eigen ist und die über die Tätigkeit der anderen Sinnenwesen hinausgeht.²²⁵⁰ Dieses Prinzip muss gemäß der Seelendefinition des Aristoteles²²⁵¹ ein Teil der Seele sein, weil nach ihr „jede Tätigkeit des Lebens in der Seele als dem ersten Akt eines natürlichen, der Möglichkeit nach lebendigen Körpers wurzelt.“²²⁵²

Die Theorie vom Intellekt als eine Kraft der Seele, welche als geistige Substanz die Form eines Körpers ist, führt Thomas dazu, im Menschen ein „Grenzwesen“ zu sehen, das eine privilegierte Stellung in der Schöpfung hat. Dies wird auf folgende Weise erklärt: In der Ordnung des Universums berührt das Niedrigste einer höheren Gattung das Höchste einer niedrigeren Gattung, wie beispielsweise in der Ordnung der Pflanzen und Tiere. Folglich sollte etwas Höchstes in der Gattung der Körper das Niedrigste in der Gattung der geistigen Substanzen berühren.²²⁵³ In der Gattung der Körper aber ist der menschliche Körper etwas Höchstes, er berührt das Niedrigste der höheren Gattung, also die Seele. Sie nimmt in der Gattung der geistigen Substanzen die letzte Stufe ein.²²⁵⁴ Dies ist selbstverständlich kein demonstratives Argument zum Beweis dafür, dass die menschliche Seele eine geistige Substanz ist, die als Form mit dem Körper vereinigt ist. Vielmehr handelt es sich um ein

necessarius est in formatione. Recte igitur dixit: Et non rememoratur, quia iste est non passibilis, et intellectus passibilis est corruptibilis, et sine hoc nichil intelligit. Idest, et sine virtute ymaginativa et cogitativa nichil intelligit intellectus qui dicitur materialis; hec enim virtutes sunt quasi res que preparant materiam artificii ad recipiendum actionem artificii.”

²²⁴⁸ *STh* I, q.76, a.1, c (ed. BUSA 2, 292/1).

²²⁴⁹ Dieses Prinzip wird gleich bei der Behandlung von *De unitate intellectus*, c. 3 näher besprochen werden (s. u.). Darum wird es an dieser Stelle nur kurz gestreift.

²²⁵⁰ Vgl. *ScG* II, c. 60, n. 2 (ed. BUSA 2, 42/3); *STh* I, q.76, a.1, c (ed. BUSA 2, 292/1).

²²⁵¹ Vgl. *De anima* II, 412a20-30.

²²⁵² HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 273. - S. dazu auch: *ScG* II, c. 60, n. 2 (ed. BUSA 2, 42/3 [Zit. OE]): „Operationes enim vitae comparantur ad animam ut actus secundi ad primum: ut patet per Aristotelem, in II de anima. ... Sed homo habet propriam operationem supra alia animalia, scilicet intelligere et ratiocinari, quae est operatio hominis in quantum est homo, ut Aristoteles dicit, in I Ethicorum. Ergo oportet in homine ponere aliquod principium quod proprie dat speciem homini, quod se habeat ad intelligere sicut actus primus ad secundum.“

²²⁵³ Vgl. BLANCHETTE, *The Perfection of the Universe According to Aquinas*, 199; *ScG* II, c. 68, n. 6 (ed. BUSA 2, 45/1).

²²⁵⁴ *ScG* II, c. 68, n. 6 (ed. BUSA 2, 45/1f [Zit. OE]): „Est igitur accipere aliquid supremum in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest.“

Konvenienzargument. Und dennoch kann Thomas diese Einheit von Körper und Seele als bewiesen ansehen. Sie ist nach ihm nämlich angesichts der Widerlegungen der diversen Irrtümer des Averroes und anderer Gegner die einzige Möglichkeit, die unwiderlegbare Einheit des Menschen, die insbesondere bei seiner Erkenntnis ersichtlich ist, zu erklären. Es geht hier also um einen „Beweis ‚ex negativo“²²⁵⁵. Thomas kommt es mit diesem Konvenienzargument darauf an, den Menschen analog zu anderen Formen des Lebens zu zeigen und zugleich als in der Schöpfung privilegiert. Der Mensch ist nach ihm ein „Grenzwesen‘ im Übergang vom Bereich des Körperlichen zum Unkörperlichen, oder vom Bereich der Zeitlichkeit zu dem der Ewigkeit“²²⁵⁶. Die geistige Seele ist darum, insoweit sie unkörperliche Substanz und Form des Körpers ist, „gleichsam der Horizont und die Grenze des Körperlichen und des Unkörperlichen, insofern sie eine unkörperliche Substanz und doch auch Form des Körpers ist.“²²⁵⁷

Die im Mittelalter beliebte²²⁵⁸ Betrachtung des Menschen als „Grenzwesen“ ist auf neuplatonische Quellen zurückzuführen (Proklos, Plotin). Sie findet sich ebenfalls bei

²²⁵⁵ HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 282.

²²⁵⁶ *Ibd.*

²²⁵⁷ *ScG II*, c. 68, n. 6 (ed. BUSA 2, 45/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 288/289): „quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, inquantum est substantia incorporea, corporis tamen forma.“ - Diese Betrachtung hat gewisse Ähnlichkeiten mit Äußerungen des *Liber de causis*, die allerdings differenziert betrachtet werden müssen. Gemäß dem *Liber de causis* ist das Sein, das nach der Ewigkeit und über der Zeit ist, die Seele, weil sie im Horizont der Ewigkeit von unterhalb und jenseits der Zeit ist (ed. PATTIN, II, 22: „Esse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus“). Jedoch meint dieser Text, anders als der des Thomas, nicht die menschliche Seele, sondern, wie in einer Anmerkung der deutsch-lateinischen Ausgabe des *Liber de causis* von SCHÖNFELD und SCHÖNBERGER, 73³⁵, vermerkt, die Weltseele (*anima mundi*), die „in der Mitte zwischen ‘aeternitas’ und ‘tempus’ steht.“ - Nach einer weiteren Parallelstelle im *Liber de causis* umfasst die Intelligenz die erzeugten Dinge und die Natur und den Horizont der Natur, nämlich die Seele, weil diese über der Natur ist (ed. PATTIN, VIII [IX], 84: „Et intelligentia quidem comprehendit generata et naturam et horizontem naturae scilicet animam, nam ipsa est supra naturam“). In der von GUAGLIARDO et al. herausgegebenen englischen Übersetzung von Thomas’ Kommentar zum *Liber de causis* (vgl. ST. THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Book of Causes*, 64⁵) wird darauf hingewiesen, dass das arabische Manuskript des lateinischen Übersetzers an dieser Stelle eine falsche Lesart aufweist, weil hier *ufuqa al- tabi‘a* (*horizontem naturae*) steht, anstelle von *ma fauqa al- tabi‘a* („was über der Natur ist“), wie in allen noch vorhandenen arabischen Manuskripten.

²²⁵⁸ Otto Bardenhewer nennt dazu Alanus v. Lille, Albert d. Gr. und Wilhelm v. Auvergne. (Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 283³⁵³, unter Verweis auf: *Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, hg. v. Otto BARDENHEWER, Freiburg 1882 [Nachdruck Frankfurt/M o. J.], 268).

frühen christlichen Platonikern.²²⁵⁹ Jedoch unterscheidet sich Thomas' Auffassung vom Menschen als Grenzwesen von der dualistischen Anthropologie des Platonismus, weil sie mit dem aristotelischen Prinzip des Hylemorphismus verbunden ist.²²⁶⁰ Diese Verbindung zeigt sich auch in den Darlegungen von *De unitate intellectus*, die nachfolgend erörtert werden.

De unitate intellectus, c. 3

Thomas behandelt in *De unitate intellectus* folgende Themen, um zu zeigen, dass der Intellekt eine Kraft der Seele ist, welche die Form eines Körpers ist:

- I. *Hic homo singularis intelligit*²²⁶¹
- II. Der Intellekt im Menschen als Grund für seine Art und für seine moralische Verantwortlichkeit²²⁶²
- III. Weitere Einwände, die widerlegt werden²²⁶³

Die dazu von „von einem genuin aristotelischen Ansatz her“²²⁶⁴ vorgebrachten Argumente sollen nachfolgend untersucht werden.

Ad I. (Hic homo singularis intelligit)

Aristoteles schreibt in *De anima*: „Die Seele ist nun aber dieses (Prinzip), wodurch wir primär leben, wahrnehmen und denken. Daher ist sie wohl ein gewisser Begriff und eine Form“.²²⁶⁵ Aristoteles stützt sich nach Thomas derartig auf dieses

²²⁵⁹ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 283³⁵⁴, unter Verweis auf: Gérard VERBEKE, *Man as ‚Frontier‘ According to Aquinas*. In: VERBEKE/ VERHELST (edd.), *Aquinas and Problems of His Time*, 206-212.

²²⁶⁰ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 283.

²²⁶¹ Vgl. *De unit. int.*, c. 3 (ed. BUSA 3, 580/2-581/2; ed. KEELER, §§ 60-79).

²²⁶² Vgl. *ibid.* (ed. BUSA 3, 581/2f; ed. KEELER, §§ 80ff). - MCINERNEY (*Aquinas against the Averroists*, 152) differenziert an dieser Stelle zwei Abschnitte: „The human being is a member of a species“ und „Moral argument“. Da die dort angeführten Argumente jedoch als komplementär aufzufassen sind (vgl. VAN STEENBERGHEN, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, 56f), werden sie von mir in einem Kapitel zusammengefasst behandelt.

²²⁶³ Vgl. *De unit. int.*, c. 3 (ed. BUSA 3, 581/3; ed. KEELER, §§ 83ff).

²²⁶⁴ Uwe VOIGT, *Die Auseinandersetzung um das Geist-Seele-Trilemma. Thomas von Aquin und der Averroismus in „De unitate intellectus“*. In: Rolf BERGMANN, *Forschungsforum. Berichte aus der Otto-Friedrich-Universität Bamberg*, Heft 10: *Mittelalterforschung in Bamberg. Beiträge aus dem Zentrum für Mittelalterstudien*, Bamberg 2001, 170.

²²⁶⁵ *De anima* II, 414a12ff (Übers. THEILER, 33).

Argument, dass er es einen Beweis (*demonstratio*) nennt.²²⁶⁶ Denn bereits vorher hatte Aristoteles geschrieben, dass der definitorische Ausdruck nicht nur aufzeigen soll, dass etwas ist, wie es die meisten Definitionen tun, sondern er muss auch die Ursache enthalten und nachweisen.²²⁶⁷ Weicht jemand davon ab, so vertritt er nach Thomas etwas Unangemessenes. Es ist nämlich deutlich, dass dieser einzelne Mensch denkt.²²⁶⁸ Die zentrale Bedeutung des *hic homo singularis intelligit* (bzw. *hic homo intelligit*) wurde mehrfach von Autoren bei der Kritik des Thomas an Averroes unterstrichen.²²⁶⁹ Thomas führt hier eine andere Methode bei seinem Kampf gegen den Averroismus ein. Er bringt die Intellekt-Problematik auf die Ebene psychologischer Erfahrung.²²⁷⁰ „Starting from this undeniable datum of consciousness, he establishes with all the logical rigor of Aristotelian principles that the intellect is an operative power whose substantial principle is, to be sure, an immaterial reality, but at the same time man’s substantial form.”²²⁷¹ Sollte hingegen jemand den Intellekt nicht als Form des Körpers annehmen, so muss er nach Thomas herausfinden, wie die Handlung dieser Ursache dann die Handlung eines bestimmten einzelnen Menschen ist.²²⁷² Thomas greift hier wiederum Averroes an. Dieser lehrt nach ihm, dass der mögliche Intellekt, der das Prinzip der gerade angeführten Denkart ist, weder die Seele noch ein Teil von ihr ist, außer in einem

²²⁶⁶ Vgl. *De unit. int.*, c. 3 (ed. BUSA 3, 580/3; ed. KEELER, § 61).

²²⁶⁷ Vgl. *ibid.* - Zur Auffassung des Aristoteles s.: *De anima* II, 413a12f. Vgl. dazu auch: AVERROES, *Com. magn. in De an.* II, 150f.

²²⁶⁸ *De unit. int.*, c. 3 (ed. BUSA 3, 580/3 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 62): „Manifestum est enim quod hic homo singularis intelligit”.

²²⁶⁹ Vgl. ELDERS, *De unitate intellectus contra Averroistas*, 158; Deborah L. BLACK, *Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas's Critique of Averroes's Psychology*. In: *Journal of the History of Philosophy* 31 (1993), 354ff; MAHONEY, *Aquinas's Critique of Averroes' Doctrine of the Unity of the Intellect*, 97⁴⁷; Pasquale MAZZARELLA, *La critica di San Tommaso all'averroismo gnoseologico*. In: *Rivista di filosofia neo-scolastica* 66 (1974), 263f, 267f, 274; Dominique SALMAN, *Albert le Grand et l'averroisme latin*. In: *RSPTh* 24 (1935), 53; Fernand VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, vol. 2: *Siger dans l'histoire de l'aristotelisme* (Les Philosophes Belges, t. XIII), Louvain 1942, 635; Gérard VERBEKE, *L'unité de l'homme. Saint Thomas contre Averroès*. In: *Revue philosophique de Louvain* 58 (1960), 246f.

²²⁷⁰ Vgl. VAN STEENBERGHEN, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, 63; DERS, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, vol. 2, 639.

²²⁷¹ VAN STEENBERGHEN, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, 63. - S. dazu auch: *De unit. int.*, c. 3 (ed. BUSA 3, 580/3; ed. KEELER, § 62).

²²⁷² *De unit. int.*, c. 3 (ed. BUSA 3, 580/3 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 63): „Si autem dicas quod principium huius actus, qui est intelligere, quod nominamus intellectum, non sit forma, oportet te invenire modum quo actio illius principii sit actio huius hominis.” - Thomas drückt

äquivoken Sinne. Er ist vielmehr eine abgetrennte Substanz.²²⁷³ Das Erkennen des möglichen Intellekts ist mein Erkennen oder das Erkennen einer anderen Person, insoweit dieser Intellekt mit mir oder dir durch Vorstellungsbilder verbunden wird, die in mir und in dir sind. Denn das geistige Erkenntnisbild, das mit dem möglichen Intellekt als dessen Form und Akt eins wird, hat zwei Träger: die Vorstellungsbilder und den möglichen Intellekt. So wird der mögliche Intellekt mittels der Vorstellungsbilder mit dem Menschen verbunden und auf diese Art erkennt der einzelne Mensch, während der mögliche Intellekt erkennt.²²⁷⁴ Thomas widerlegt diese Aussage mit drei Argumenten:

Im ersten Argument²²⁷⁵ schreibt er, dass hier nicht die Verbindung des Intellekts mit dem Menschen bei der ersten Zeugung des Menschen geschieht, wie von Theophrast²²⁷⁶ gelehrt wird und worauf Aristoteles in seiner *Physik*²²⁷⁷ verweist.

sich in *STh* I, q.76, a.1, c ähnlich aus; er spricht dort jedoch nicht vom Intellekt, sondern von der „geistigen Seele“ (*anima intellectiva* [ed. BUSA 2, 291/3 {Zit. OE}]).

²²⁷³ Vgl. *De unit. int.*, c. 3 (ed. BUSA 3, 580/3; ed. KEELER, § 63). - Zur Auffassung des Averroes s.: *Com. magn. in De an.* II, 160f, 178; III, 385f; und oben Kap. B.IX.2.c.β.

²²⁷⁴ Vgl. *De unit. int.*, c. 3 (ed. BUSA 3, 580/3; ed. KEELER § 63); *STh* I, q.76, a.1, c (ed. BUSA 2, 291/3f); *ScG* II, c. 59, n. 8 (ed. BUSA 2, 42/2). - An dieser Stelle ist wiederum auf die unterschiedliche Terminologie des Averroes und des Thomas zu achten. Dies betrifft nicht nur den materiellen (Averroes) resp. möglichen (Thomas) Intellekt, sondern auch das Vorstellungsbild. Thomas spricht von *phantasma* – ein Begriff, der in der lateinischen Version von Averroes' *großem Kommentar zu „De anima“* nicht vorkommt. Dort ist u. a. von der *intentio ymaginata* sowie der *forma ymaginata* (vgl. *Com. magn. in De an.* III, 404f) und der *forma ymaginationis* (vgl. folgendes Zitat) die Rede. - Thomas' Wiedergabe der Lehre des Averroes dürfte beruhen auf: *Com. magn. in De an.* III, 400 u. 411f: „Et iste modus secundum quem posuimus essentiam intellectus materialis dissolvit omnes questiones contingentes huic quod ponimus quod intellectus est unus et multa. Quoniam, si res intellecta apud me et apud te fuerit una omnibus modis, continget quod, cum ego scirem aliquod intellectum, ut tu scires etiam ipsum, et alia multa impossibilia. Et si posuerimus eum esse multa, continget ut res intellecta apud me et apud te sit una in specie et due in individuo; et sic res intellecta habebit rem intellectam, et sic procedit in infinitum. ... Cum igitur posuerimus rem intelligibilem que est apud me et apud te multam in subiecto secundum quod est vera, scilicet formas ymaginationis, et unam in subiecto per quod est intellectus ens (et est materialis), dissolvuntur iste questiones perfecte.” - Im *mittleren Kommentar zu „De anima“* wird diese Auffassung noch nicht so deutlich gelehrt. (Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 108-112). Jedoch nimmt Averroes bereits hier seine früher behauptete These der *Epitome zu „De anima“* zurück, nach der der materielle/mögliche Intellekt in den seelischen Formen zu orten ist. (Vgl. oben Kap. B.IX.2.c.β). Er meint, dass Bilder nötig sind, damit erste grundlegende Gedanken uns erreichen können. (Vgl. *Mid. Comm. De an.*, 123).

²²⁷⁵ Vgl. *De unit. int.*, c. 3 (ed. BUSA 3, 580/3; ed. KEELER, § 64).

²²⁷⁶ Vgl. dazu: THEMISTIUS, *Paraphrasis eorum quae De anima Aristotelis* VI, 242: „Melius est autem et dicta Theophrasti proponere de intellectu potentia et de eo qui actu; de eo igitur qui potentia haec ait: ‘Intellectus autem qualiter a foris existens et tamquam superpositus, tamen connaturalis? Et quae natura ipsius? Hoc quidem enim nihil esse secundum actum,

Vielmehr wird der Intellekt hier bei der Sinnentätigkeit mit dem Menschen verbunden, wenn der Mensch aktuell wahrnimmt.²²⁷⁸

Dem zweiten Argument²²⁷⁹ des Thomas zufolge ist Averroes' Auffassung auch unrichtig, weil nach ihr die Verbindung des möglichen Intellekts und des Menschen nicht einem, sondern verschiedenen Prinzipien entsprechen würde. Es ist nämlich gemäß Thomas deutlich, dass das geistige Erkenntnisbild, insoweit es im Vorstellungsbild ist, potentiell erkannt wird. Jedoch befindet es sich im möglichen Intellekt, insofern es aktuell erkannt wird und von den Vorstellungsbildern abstrahiert ist. Demnach ist das geistige Erkenntnisbild nicht die Form des möglichen Intellekts, außer es wird von den Vorstellungsbildern gelöst. Daraus wiederum folgt, dass der mögliche Intellekt nicht durch das geistige Erkenntnisbild mit den Vorstellungsbildern verbunden ist.²²⁸⁰

Selbst dann, wenn nur ein geistiges Erkenntnisbild die Form des möglichen Intellekts wäre und sich zugleich in den Vorstellungsbildern befände, so würde diese Verbindung nicht dazu ausreichen, dass dieser einzelne Mensch denkt²²⁸¹ - wie Thomas im dritten (wohl überzeugendsten)²²⁸² Argument sagt. Denn es ist zwar deutlich, dass etwas durch das geistige Erkenntnisbild erkannt wird, aber der Mensch erkennt durch das geistige Vermögen (*per potentiam intellectivam*).²²⁸³ Ähnlich verhält es sich mit dem sinnlichen Erscheinungsbild und dem Sinnesvermögen. Eine Wand mit Farbe, deren sinnliches Erscheinungsbild wirklich im Blick ist, wird

potentia autem omnia, bene, sicut et sensus. Non enim sic accipiendum est ut neque sit ipse (litigiosum est enim), sed ut subiectam quandam potentiam sicut et in materialibus. Sed hoc a foris ergo non ut adiectum, sed ut in prima generatione comprehendens ponendum.”

²²⁷⁷ Vgl. *Physik* II, 194b9-14.

²²⁷⁸ Vgl. *De unit. int.*, c. 3 (ed. BUSA 3, 580/3; ed. Keeler § 64).

²²⁷⁹ Vgl. *ibd.* (ed. BUSA 3, 580/3; ed. KEELER, § 65). - Dieses und das folgende Argument sind bei Thomas ebenfalls zu finden in (vgl. ed. KEELER, 41²⁸): *De spir. creat.*, a. 2 (ed. BUSA 3, 354/3-356/2); *STh* I, q.76, a.1 (ed. BUSA 2, 291/2ff); *ScG* II, c. 59 (ed. BUSA 2, 42/1ff); *In II Sent.*, d.17, q.2, a.1 (ed. BUSA 1, 172/2-174/1); *In De an.* III, lect. 7 (ed. BUSA 4, 362/1-363/1); *Comp. theol.* I, c. 85 (ed. BUSA 3, 608/1ff).

²²⁸⁰ *De unit. int.*, c. 3 (ed. BUSA 3, 580/3 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 65): „Secundo vero, quia ista coniunctio non esset secundum aliquid unum, sed secundum diversa. Manifestum est enim quod species intelligibilis, secundum quod est in phantasmatis, est intellecta in potentia; in intellectu autem possibili est secundum quod est intellecta in actu, abstracta a phantasmatis. Si ergo species intelligibilis non est forma intellectus possibilis nisi secundum quod est abstracta a phantasmatis, sequitur quod per speciem intelligibilem non continuatur phantasmatis”.

²²⁸¹ Vgl. *ibd.* (ed. BUSA 3, 580/3; ed. KEELER, § 66).

²²⁸² Vgl. Anthony KENNY, *Aquinas on Mind*, London/New York 1993, 123.

²²⁸³ *De unit. int.*, c. 3 (ed. BUSA 3, 580/3 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 66).

gesehen, sieht aber nicht selbst. Dem entspricht nach Thomas die von Averroes angenommene Verbindung des möglichen Intellekts mit dem Menschen. Entsprechend der Wand, die gesehen wird und selbst nicht sieht,²²⁸⁴ würde der Mensch nicht denken, sondern seine Vorstellungsbilder würden vom möglichen Intellekt gedacht werden.²²⁸⁵

Mit diesen Ausführungen wurden die wichtigsten Punkte der Auseinandersetzung des Thomas mit Averroes zum Thema *hic homo singularis intelligit* wiedergegeben. Es folgen nun Ausführungen zu zeitgenössischen Verteidigern des Averroes, die nach Thomas bemerkt haben, dass dessen Lehre der Vereinigung des Intellekts mit den Menschen nicht das Erkennen dieses einzelnen Menschen begründen konnte.²²⁸⁶ „Consequently, they shift to another way of explanation according to which the intellect is united to the body as its mover (*motor*).“²²⁸⁷ Da die diesbezüglichen von Thomas vorgebrachten Argumente und Widerlegungen weniger mit Averroes selbst, als mit den Averroisten²²⁸⁸ zu tun haben, sollen sie hier nicht näher behandelt werden.

²²⁸⁴ Vgl. *ibd.*; *STh* I, q.76, a.1, c (ed. BUSA 2, 291/3).

²²⁸⁵ *De unit. int.*, c. 3 (ed. BUSA 3, 580/3 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 66): „Sicut igitur paries non videt, sed videtur eius color; ita sequeretur quod homo non intelligeret, sed quod eius phantasmata intelligerentur ab intellectu possibili.“

²²⁸⁶ Vgl. *ibd.* (ed. BUSA 3, 580/3f; ed. KEELER, § 67).

²²⁸⁷ MAHONEY, *Aquinas's Critique of Averroes' Doctrine of the Unity of the Intellect*, 98f. - S. dazu auch: *De unit. int.*, c. 3 (ed. BUSA 3, 580/3f; ed. KEELER, §§ 67-70); Charles J. ERMATINGER, *The Coalescent Soul in Post-Thomistic Debate*, Saint Louis University 1963, 20-40; Zdzislaw KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance: La théorie de l'intellect chez les averroistes latins des XIIIe et XIVe siècles*, Wrocław 1968, 27, 34ff, 40; Edward P. MAHONEY, *Saint Thomas and Siger of Brabant Revisited*. In: *The Review of Metaphysics* 27 (1974), 533f, 540ff; DERS., *Sense, Intellect and Imagination in Albert, Thomas, and Siger*. In: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, edited by Norman KRETZMANN, Anthony KENNY and Jan PINBORG, Cambridge 1982, 611f, 617f; MCINERNEY, *Aquinas against the Averroists*, 151f; NARDI, *Tommaso d'Aquino. Trattato*, 66f, 76f, 143 n. 1; Adalbert PODLECH *Thomas von Aquin: De unitate intellectus*. In: Gerhard GAMM/ Eva SCHÜRSMANN (Hgg.), *Von Platon bis Derrida. 20 Hauptwerke der Philosophie*, Darmstadt 2005, 58f; Fernand VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle* (Philosophes médiévaux vol. 9), Louvain/Paris 1966, 450f; DERS., *Maître Siger de Brabant* (Philosophes médiévaux vol. 21), Louvain/Paris 1977, 369f.

²²⁸⁸ Vgl. VAN STEENBERGHEN, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, 56; *De unit. int.*, c. 3 (ed. BUSA 3, 580/3-581/2; ed. KEELER, § 67-79). - Thomas widerlegt die Lehre vom Intellekt als Beweger ebenfalls in *STh* I, q.76, a.1, c (ed. BUSA 2, 291/3f).

Ad II. (Der Intellekt im Menschen als Grund für seine Art und für seine moralische Verantwortlichkeit)

Zu diesem Thema bringt Thomas zwei komplementäre Argumente vor, um zu zeigen, dass der Intellekt eine Kraft der Seele ist, die die Form eines Körpers ist. Das erste basiert auf Betrachtungen bei der menschlichen Art, die logischer Natur sind, das zweite auf Anforderungen in Bezug auf die moralische Ordnung.²²⁸⁹

Gemäß dem ersten Argument erhält jedes einzelne Ding seine Art aus der Form. Es erhält die Art von dem, was Ursache jener Tätigkeit ist, die für die jeweilige Art charakteristisch ist. Dies ist auch beim Menschen der Fall. Die ihm eigene Tätigkeit liegt im Denken. Weil er sich darin von den anderen Lebewesen unterscheidet, verlegt Aristoteles in diese Tätigkeit die höchste Glückseligkeit.²²⁹⁰ Der Intellekt ist nach Aristoteles das Prinzip, durch das wir erkennen.²²⁹¹ Darum muss er nach Thomas so als Form mit dem Körper vereint sein, dass das geistige Vermögen die Kraft der Seele ist, welche der Akt eines natürlichen organischen Körpers ist.²²⁹²

Nach dem zweiten Argument des Thomas zerstört die Ansicht des Averroes und der Averroisten die Prinzipien der Moralphilosophie, weil uns weggenommen wird, was in uns ist.²²⁹³ Denn nichts ist in uns, ausgenommen durch den Willen. Gemäß Aristoteles aber ist der Willen im Intellekt.²²⁹⁴ Dies zeigt sich auch daran, dass man durch den Willen etwas allgemein lieben oder hassen kann. So hassen wir beispielsweise die Gattung der Räuber, wie Thomas unter Berufung auf die aristotelische *Rhetorik* schreibt.²²⁹⁵ Würde der Intellekt jedoch nicht so zu diesem Menschen gehören, dass er wirklich eins mit ihm ist, sondern so, dass er bloß durch

²²⁸⁹ Vgl. VAN STEENBERGHEN, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, 56; *De unit. int.*, c. 3 (ed. BUSA 3, 581/2f; ed. KEELER, §§ 80 u. 81f).

²²⁹⁰ Vgl. *Nikomachische Ethik* X, 1177a12-17.

²²⁹¹ Vgl. *De anima* III, 429a23.

²²⁹² *De unit. int.*, c. 3 (ed. BUSA 3, 581/2 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 80): „Oportet igitur ipsum uniri corpori ut formam, non quidem ita quod ipsa intellectiva potentia sit alicuius organi actus, sed quia est virtus animae, quae est actus corporis physici organici.”

²²⁹³ *Ibid.* (ed. BUSA 3, 581/2 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 81): „Adhuc, secundum istorum positionem, destruuntur moralis philosophiae principia: subtrahitur enim quod est in nobis.” - S. dazu auch: *ScG* II, c. 60, n. 5 (ed. BUSA 2, 43/1).

²²⁹⁴ Vgl. *De anima* 432b5.

²²⁹⁵ *De unit. int.*, c. 3 (ed. BUSA 3, 581/2 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 81): „et per hoc etiam, quod contingit per voluntatem aliquid in universali amare vel odire, sicut odimus latronum genus, ut Aristoteles dicit in sua rhetorica.” - S. dazu auch: ARISTOTELES, *Rhetorik* II, 1382a4-6.

Vorstellungsbilder²²⁹⁶ oder als Beweger mit ihm vereint würde, so wäre der Wille nicht im einzelnen Menschen, sondern im vom Körper getrennten Intellekt. Demzufolge wäre der Mensch für sein Handeln nicht verantwortlich. Man könnte seine Taten weder loben noch tadeln. Das wiederum zöge eine Zerstörung der Grundlagen der Moralphilosophie nach sich.²²⁹⁷ Das ist nach Thomas absurd und widerspricht dem menschlichen Leben, weil dann die Beratungen und das Entwerfen von Gesetzen unnötig wären. Darum kann der Intellekt nur so mit uns vereint sein, dass aus diesem und uns wirklich eins wird, und zwar dadurch, dass der Intellekt eine Kraft der Seele ist, die mit uns als Form vereint ist.²²⁹⁸

Ad III. (Weitere Einwände, die widerlegt werden)

Gemäß Thomas ist es nicht schwer, die von Averroes und den Averroisten vorgebrachten Argumente gegen das bisher Gesagte zu widerlegen. Sie meinen, aus der geschilderten Position folge, dass der Intellekt eine materielle Form²²⁹⁹ sei und nicht von allen Eigentümlichkeiten der sinnlichen Dinge entblößt.²³⁰⁰ Jedoch ist die Seele nach Thomas nicht dem geistigen Vermögen nach die Form des Körpers. Sie ist als geistiges Vermögen immateriell, nimmt immateriell auf und denkt sich selbst. Thomas zitiert dazu Aristoteles, nach dem die Seele der Ort der Artformen ist, jedoch nicht die ganze Seele, sondern der Intellekt.²³⁰¹

²²⁹⁶ Vgl. AVERROES, *Com. magn. in De an.* III, 400, 404f u. 411f. - S. dazu auch: *De unit. int.*, c. 3 (ed. BUSA 3, 580/3; ed. KEELER, § 63); *STh* I, q.76, a.1, c (ed. BUSA 2, 291/3f); *ScG* II, c. 59, n. 8 (ed. BUSA 2, 42/2).

²²⁹⁷ Vgl. *De unit. int.*, c. 3 (ed. BUSA 3, 581/2f; ed. KEELER, § 82) u. c. 4 (ed. BUSA 3, 582/1; ed. KEELER § 89); *ScG* II, c. 60, n. 5 (ed. BUSA 2, 43/1).

²²⁹⁸ *De unit. int.*, c. 3 (ed. BUSA 3, 581/3 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 82): „Quod cum sit absurdum, et vitae humanae contrarium (non enim esset necesse consiliari, nec leges ferre), sequitur quod intellectus sic uniatur nobis ut vere ex eo et nobis fiat unum; quod vere non potest esse nisi eo modo quo dictum est, ut sit scil. potentia animae quae unitur nobis ut forma.”

²²⁹⁹ Vgl. *ibd.* (ed. BUSA 3, 581/3; ed. KEELER, § 83). - S. dazu auch: AVERROES *Com. magn. in De an.* III, 385f; SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in Tertium de anima* (q. VII). In: Fernand VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, vol. 1 (Les Philosophes Belges, t. XII), Louvain 1931, 168; SIGER DE BRABANT, *De anima intellectiva* (q. III). In: MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIIIme siècle*, vol. II, 153. - Letztgenanntes Werk wurde nach *De unitate intellectus* geschrieben. (Vgl. ZEDLER, *Saint Thomas Aquinas: On the Unity of the Intellect*, 57³⁸).

²³⁰⁰ Vgl. *De unit. int.*, c. 3 (ed. BUSA 3, 581/3; ed. KEELER, § 83).

²³⁰¹ *Ibd.* (ed. BUSA 3, 581/3 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 83): „unde remanet quod anima, quantum ad intellectivam potentiam, sit immaterialis, et immaterialiter recipiens, et se ipsam intelligens. Unde et Aristoteles signanter dicit quod *anima est locus specierum, non tota, sed intellectus.*” - S. dazu auch: ARISTOTELES, *De anima* III, 429a27f.

Auch den Einwand, dass ein Seelenvermögen nicht immaterieller oder einfacher sein kann als das Wesen der Seele, lässt Thomas nicht gelten. Er begründet dies damit, dass die Seele durch ihr eigenes Sein existiert. Mit ihr hat die Materie zwar irgendwie etwas Gemeinsames, dies jedoch ohne die Seele ganz zu enthalten. Die Würde dieser Form (=Seele) ist größer als die Fassungskraft der Materie. Darum ist nichts dagegen zu sagen, dass die Seele des Menschen eine Wirkungsweise oder Kraft hat, die von der Materie nicht erreicht wird.²³⁰²

Des weiteren sollte nach Thomas jener, der meint, das geistige Prinzip des Erkennens existiere getrennt von der Seele, auch überlegen, dass dieses Prinzip unter solchen Umständen unmöglich manchmal erkennen und manchmal nicht erkennen würde. Außerdem wäre dieses Prinzip nicht darauf angewiesen, sich selbst durch die Intelligiblen und durch die Handlung zu erkennen, sondern es würde sich durch sein eigenes Wesen erkennen, wie andere getrennte Substanzen auch. Zudem würde nicht stimmen, dass das geistige Prinzip des Erkennens unsere Vorstellungsbilder zum Erkennen benötigt. Denn es entspricht nicht der Ordnung der Dinge, dass die höheren Substanzen für ihre eigenen primären Vollkommenheiten niedrigere Substanzen benötigen. Thomas beruft sich als Beispiel dazu auf die Himmelskörper. Auch diese werden zu ihren eigenen Tätigkeiten nicht von niedrigeren Körpern geformt und vollendet. Darum ist nach Thomas die Behauptung höchst unwahrscheinlich, dass der Intellekt ein der Substanz nach vom Körper getrenntes Prinzip ist und dass er dennoch durch die aus den Vorstellungsbildern empfangenen Erkenntnisbilder vollendet und aktuell erkennend wird.²³⁰³

²³⁰² Vgl. *De unit. int.*, c. 3 (ed. BUSA 3, 581/3; ed. KEELER, § 84).

²³⁰³ *Ibd.* (ed. BUSA 3, 581/3 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 85): „Consideret autem qui hoc dicit, quod si hoc intellectivum principium, quo nos intelligimus, esset secundum esse separatum et distinctum ab anima quae est corporis nostri forma, esset secundum se intelligens et intellectum; et non quandoque intelligeret, quandoque non; neque etiam indigeret ut se ipsum cognosceret per intelligibilia et per actus, sed per essentiam suam, sicut aliae substantiae separatae. Neque etiam esset conveniens quod ad intelligendum indigeret phantasmatis nostris: non enim invenitur in rerum ordine quod superiores substantiae ad suas principales perfectiones indigeant inferioribus substantiis, sicut nec corpora caelestia formantur aut perficiuntur ad suas operationes ex corporibus inferioribus. Magnam igitur improbabilitatem continet sermo dicentis quod intellectus sit quoddam principium secundum substantiam separatum, et tamen quod per species a phantasmatis acceptas perficiatur et fiat actu intelligens.“

δ. Der mögliche Intellekt ist nicht einer für alle Menschen

Wie bereits geschrieben wurde,²³⁰⁴ ist nach Averroes der materielle/mögliche Intellekt weder ein Körper noch eine Kraft in einem Körper.²³⁰⁵ Dies wäre dann der Fall, wenn der materielle/mögliche Intellekt entsprechend der Zahl der Menschen vervielfältigt wäre. Dann wäre er etwas Einzelnes und damit eine Form (*intentio*),²³⁰⁶ die der Möglichkeit nach erkennbar ist. Das aber widerspricht gemäß Averroes der Definition des materiellen/möglichen Intellekts durch Aristoteles.²³⁰⁷ Der materielle/mögliche Intellekt kann darum nur einer für alle Menschen sein. Weil er und die menschliche Spezies ewig sind, ist er nach Averroes nicht jener natürlichen Prinzipien beraubt, die der ganzen menschlichen Spezies gemeinsam sind.²³⁰⁸ Thomas' Reaktion auf diese Theorie soll an Hand der *ScG* und von *De unitate intellectus* untersucht werden.²³⁰⁹ *ScG* II, c. 73 geht so ausführlich darauf ein, dass „mancher eigenständig publizierte Text des Thomas ... kürzer“ ist²³¹⁰ und mit *De unitate intellectus*, c. 4 handelt ein ganzes Kapitel davon. Nachfolgend werden beide Texte gesondert besprochen.

ScG II, c. 73

Thomas versucht auf vielfältige Weise deutlich zu machen, dass die von Averroes vertretene Lehre nicht mit „der Intention des Aristoteles vereinbar ist.“²³¹¹

Nach Aristoteles steht der Intellekt als Beweger im Verhältnis zum Körper.²³¹² Da aber jeder Beweger eigene Werkzeuge haben muss, kann der Intellekt des einen

²³⁰⁴ Vgl. oben Kap. B.IX.2.c.β.

²³⁰⁵ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 388.

²³⁰⁶ Ich folge mit dieser Übersetzung HYMAN/WALSH, *Philosophy in the Middle Ages*, 328.

²³⁰⁷ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 402. - HOPING (*Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 286) bezeichnet diese These als „Hauptargument“. Da sie später ausführlicher behandelt werden wird (vgl. unten Kap. C.IV.7.d.ε), mag diese kurze Erwähnung vorerst genügen.

²³⁰⁸ *Com. magn. in De an.* III, 406f: „quod intellectus materialis est unicus omnibus hominibus, et etiam ex hoc sumus opinati quod species humana est eterna, ut declaratum est in aliis locis, necesse est ut intellectus materialis non sit denudatus a principiis naturalibus communibus toti speciei humane“.

²³⁰⁹ Als weitere Belegstellen sind u. a. zu nennen: *STh* I, q.76, a.2 (ed. BUSA 2, 292/1ff); *Comp. theol.* I, c. 85 (ed. BUSA 3, 608/1ff).

²³¹⁰ SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 108.

²³¹¹ *Ibd.*, 109.

Menschen nicht der eines anderen sein. Dies ist nach Thomas genauso unmöglich, wie wenn ein Baumeister Werkzeuge eines Flötenspielers verwendet.²³¹³

Thomas nimmt, anders als Averroes,²³¹⁴ an, dass die geistige Seele die Form eines bestimmten Menschen ist.²³¹⁵ Weil aus der Einheit der Form die Einheit des Dings folgt, können verschiedene Wesen unmöglich eine einzige Form haben und der Intellekt kann kein einziger bei allen Menschen sein.²³¹⁶

Auch die Äußerung, dass aufgrund der Unterscheidung der Sinnenseelen der einzelnen Menschen nicht von einem einzigen Menschen die Rede ist - obgleich der Intellekt ein einziger ist -, kann gemäß Thomas nicht aufrechterhalten werden. Denn wie das sinnliche Wahrnehmen die dem Sinnenwesen eigene Tätigkeit ist, so ist nach Aussage des Aristoteles²³¹⁷ das geistige Erkennen die dem Menschen eigene Tätigkeit. Das wiederum, „wodurch die Seele geistig erkennt“²³¹⁸, ist der mögliche Intellekt und durch ihn ist der Mensch ein bestimmtes Einzelwesen. Unterschiede sich ein bestimmter Mensch durch die Sinnenseele von einem anderen Menschen, aber nicht durch den möglichen Intellekt, so wären dies nach Thomas wohl zwei Sinnenwesen, nicht aber zwei Menschen.²³¹⁹

Wenn Averroes darauf antwortet,²³²⁰ dass der materielle/mögliche Intellekt durch das geistige Erkenntnisbild mit unseren Körpern in Zusammenhang stehe,²³²¹ dessen alleiniger Träger das in den verschiedenen Menschen unterschiedliche Vorstellungsbild ist,²³²² so ist dies nach Thomas unzureichend:

„Dass dies ... keine Antwort ist, wird ersichtlich aus dem, was oben gesagt wurde. Es wurde nämlich oben dargelegt, dass es dem Menschen nicht möglich ist zu erkennen, wenn der mögliche Intellekt nur auf die angegebene Weise mit uns in Zusammenhang träte (II 59).“²³²³

²³¹² Vgl. *De anima* III, 433a13.

²³¹³ Vgl. *ScG* II, c. 73, n. 3 (ed. BUSA 2, 46/2).

²³¹⁴ Vgl. dazu oben Kap. B.IX.2.c.

²³¹⁵ Vgl. dazu *STh* I, q.76, aa.1-2 (ed. BUSA 2, 291/2-292/3).

²³¹⁶ *ScG* II, c. 73, n. 5 (ed. BUSA 2, 46/2 [Zit. OE]): „Sed unumquodque habet esse per suam formam. Ergo et unitas rei sequitur unitatem formae. Impossibile est igitur diversorum individuorum esse formam unam. Forma autem huius hominis est anima intellectiva. Impossibile est igitur omnium hominum esse unum intellectum.“

²³¹⁷ Vgl. *Nikomachische Ethik* I, 1098a7.

²³¹⁸ *ScG* II, c. 73, n. 6 (ed. BUSA 2, 46/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 306/309): „Id autem quo intelligit anima“. - S. dazu auch: ARISTOTELES, *De anima* III, 429a10.

²³¹⁹ Vgl. *ScG* II, c. 73, n. 6 (ed. BUSA 2, 46/2).

²³²⁰ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 404f; und oben Kap. C.IV.7.d.γ.

²³²¹ Vgl. *STh* I, q.76, a.1, c (ed. BUSA 2, 291/3).

²³²² Vgl. *ScG* II, c. 73, n. 7 (ed. BUSA 2, 46/2f).

²³²³ *Ibd.*, n. 8 (ed. BUSA 2, 46/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 308/309 [Übers. leicht

Außerdem erhält der Mensch durch das Vorstellungsbild nicht seine Artbestimmtheit als geistiges Wesen. Der Grund dafür liegt darin, dass ein Wesen die Art durch das erhält, was im Akt ist und nicht durch das, was in Potenz ist, wie das Vorstellungsbild. Denn dieses ist, insoweit es unter die Zahl fällt, zum erkennbaren Sein in Potenz.²³²⁴ Nun kann jemand meinen, der Mensch erhalte die Artbestimmtheit zwar nicht von den Vorstellungsbildern selbst, dafür aber von den Kräften der Einbildung, des Gedächtnisses und des Urteils, in denen die Vorstellungsbilder sind. Dann aber ergeben sich nach Thomas dieselben Widersprüchlichkeiten. Weil nämlich die sinnliche Urteilskraft nur in Bezug auf die Einzeldinge tätig ist und durch ein ihr eigenes Organ wirkt, „übersteigt sie nicht die Gattung der Sinnenseele. Von der Sinnenseele aber hat der Mensch nicht, dass er Mensch ist, sondern nur, dass er Sinnenwesen ist.“²³²⁵

Zudem zeigt die Tätigkeit der Urteilskraft durch ein Organ, dass sie nicht das ist, wodurch der Mensch geistig erkennt. Geistiges Erkennen ist keine Tätigkeit eines Organs. Das hingegen, wodurch der Mensch geistig erkennt, ist das, wodurch er Mensch ist. Denn das geistige Erkennen ist die aus seiner Wesensart hervorgehende, ihm eigene Tätigkeit.²³²⁶ Somit ist der Mensch nach Thomas nicht Mensch durch die Urteilskraft und er unterscheidet sich durch diese Kraft auch nicht wesentlich von den Tieren,²³²⁷ wie Averroes meint.²³²⁸

Gegen Averroes' Auffassung eines möglichen Intellekts für alle Menschen spricht nach Thomas auch, dass dieser Intellekt der eigentliche Träger des Habitus²³²⁹ des

abgeändert]): „Quod ... haec responsio nulla sit, apparet per ea quae supra dicta sunt. Ostensum est enim supra [II, c. 59 {ed. BUSA 2, 42/1ff}], M.S.] quod non est possibile hominem intelligere si sic solum intellectus possibilis continuaretur nobiscum.“

²³²⁴ Vgl. *ScG* II, c. 73, n. 10 (ed. BUSA 2, 46/3).

²³²⁵ *Ibd.*, n. 14 (ed. BUSA 2, 46/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 310/311): „non transcendit genus animae sensitivae. Homo autem ex anima sensitiva non habet quod sit homo, sed quod sit animal.“

²³²⁶ Vgl. *ibd.*, n. 15 (ed. BUSA 2, 46/3).

²³²⁷ Vgl. *ibd.*

²³²⁸ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 449f, 453f; und oben Kap. C.IV.7.d.γ.

²³²⁹ Habitus ist nach Thomas „eine Qualität, die ein bestimmtes Vermögen oder eine bestimmte Fähigkeit auszeichnet. Der Habitus verhält sich zu diesem Vermögen wie eine Vollkommenheit zu dem, was durch sie vollkommen wird. Durch ein Vermögen ist man zu etwas fähig, durch einen diesem Vermögen entsprechenden Habitus kann man das, was man vermag, gut oder schlecht, also qualitativ bestimmt, tun.“ (Albert ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, Leuven²1998, 201f. - S. dazu auch: *STh* I-II [= *ST* 2

Wissens ist. Wäre der mögliche Intellekt für alle Menschen einer, so würde „notwendig der der Art nach gleiche Habitus des Wissens, z. B. der Habitus der Grammatik, in allen Menschen der Zahl nach derselbe sein. Das aber ist unvorstellbar.“²³³⁰

Thomas verdeutlicht in seinen weiteren Ausführungen, dass der Wissens-Habitus nicht im erleidenden Intellekt ist, wie von Averroes angenommen,²³³¹ sondern (wie bereits gesagt) im möglichen Intellekt.²³³² Die Täuschung bei der Auffassung, dass der Wissens-Habitus im erleidenden Intellekt ist, resultiert nach Thomas daraus, dass Menschen entsprechend den unterschiedlichen Dispositionen der Urteils- und Einbildungskraft mehr oder weniger zu wissenschaftlichen Betrachtungen bereit sind. Jedoch hängt diese Bereitschaft von der Urteils- und Einbildungskraft nur als entferntere Dispositionen ab. Eher wohnt uns die Geneigtheit zu geistiger Betrachtung aufgrund des Wissens-Habitus als nächstem Prinzip des Erkenntnisaktes inne²³³³ und der Wissens-Habitus ist im möglichen Intellekt,²³³⁴ „der das Vermögen der geistigen Betrachtung ist.“²³³⁵

Wenn der mögliche Intellekt einer für alle Menschen ist und es schon immer Menschen gegeben hat, wie Averroes²³³⁶ und andere behaupten, so müssen nach einem weiteren Argument der mögliche und der aktive Intellekt auch ewig sein. Ist jedoch das Aktive und das Aufnehmende ewig, so muss das Aufgenommene ebenfalls ewig sein. Folglich sind von Ewigkeit her die geistigen Erkenntnisbilder im möglichen Intellekt gewesen und dieser nimmt nicht von neuem geistige Erkenntnisbilder auf. Da nun aber die Sinne und die Einbildungskraft nur dazu da sind, dass von ihnen her geistige Erkenntnisbilder aufgenommen werden, wären die Sinne zum geistigen Erkennen genauso wenig notwendig wie die Einbildungskraft.²³³⁷ Dies aber würde zur Wiederkehr der platonischen Auffassung

in ed. BUSA 2], q.49, a.2, c [ed. BUSA 2, 416/3]; *ScG* I, c. 56, n. 7 [ed. BUSA 2, 14/3]; *In II Sent.*, d.24, q.1, a.1, c [ed. BUSA 1, 192/1]; *ScG* IV, c. 77, n. 4 [ed. BUSA 2, 145/2]).

²³³⁰ *ScG* II, c. 73, n. 21 (ed. BUSA 2, 47/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 314/315): „necesse erit quod scientiae habitus idem secundum speciem, puta habitus grammaticae, sit idem numero in omnibus hominibus. Quod est inopinabile.“

²³³¹ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 453f u. 476f.

²³³² Vgl. dazu die Argumente in: *ScG* II, c. 73, nn. 22-26 (ed. BUSA 2, 47/1f).

²³³³ Vgl. *ibd.*, n. 25 (ed. BUSA 2, 47/1).

²³³⁴ Vgl. *ibd.*, n. 26 (ed. BUSA 2, 47/2).

²³³⁵ Bemerkung in Klammern in der lat. – dt. Ausgabe der *ScG*, Bd. 2, 319.

²³³⁶ Vgl. *Com. magn. in Physic.* VIII, fol. 387 c; *Com. magn. in De an.* II, 182f.

²³³⁷ *ScG* II, c. 73, n. 27 (ed. BUSA 2, 47/2 [Zit. OE]): „Si unus est intellectus possibilis omnium hominum, oportet ponere intellectum possibilem semper fuisse, si homines semper

führen, nach der das Wissen nicht durch die Sinne erworben wird, sondern dass diese den Menschen zur Wiedererinnerung des früher Gewussten anregen.²³³⁸

Averroes' Lösung dieses Problems besteht nach Thomas²³³⁹ in der Annahme eines zweifachen Trägers der geistigen Erkenntnisbilder: I. der materielle/mögliche Intellekt, der ihnen die Ewigkeit verleiht; II. das Vorstellungsbild, das ihnen das Neu-Sein gibt.²³⁴⁰ Dies ist nach Thomas inakzeptabel. Die Vollkommenheit und die Tätigkeit des Ewigen können nicht von einem Zeitlichen abhängen. Die Vorstellungsbilder sind nämlich zeitlich, weil sie täglich neu durch die Sinne in uns entstehen.²³⁴¹

Thomas lehnt auch Averroes' Theorie ab, dass die geistigen Erkenntnisbilder vor dem Wahrnehmen im materiellen/möglichen Intellekt waren.²³⁴² Thomas sieht dies als Widerspruch zu Aristoteles, gemäß dem dem Aufnehmenden zunächst das Aufgenommene fehlen muss.²³⁴³

Eine weitere Kritik des Thomas zum materiellen/möglichen Intellekt bezieht sich auf die von Averroes²³⁴⁴ und den Averroisten angenommene Ewigkeit der Welt. Nimmt der mögliche Intellekt aus den Vorstellungsbildern, die in uns sind, deshalb keine geistigen Erkenntnisbilder auf, weil er sie von den Vorstellungsbildern der Menschen vor uns aufgenommen hat, so nimmt er sie aus demselben Grunde genauso wenig von den Vorstellungsbildern jener auf, denen andere vorausgegangen sind.

„Den einen aber sind immer schon andere vorausgegangen, wenn, wie sie annehmen, die Welt ewig ist. Also nimmt der mögliche Intellekt niemals Erkenntnisbilder aus den Vorstellungsbildern auf. Aristoteles setzt dann also den aktiven Intellekt überflüssigerweise an, der doch die Vorstellungsbilder aktuell erkennbar machen soll.“²³⁴⁵

fuerunt, sicut ponunt: et multo magis intellectum agentem, quia *agens est honorabilius patiente*, ut Aristoteles dicit. Sed si agens est aeternum, et recipiens aeternum, oportet recepta esse aeterna. Ergo species intelligibiles ab aeterno fuerunt in intellectu possibili. Non igitur de novo recipit aliquas species intelligibiles. Ad nihil autem sensus et phantasia sunt necessaria ad intelligendum nisi ut ab eis accipiantur species intelligibiles. Sensus igitur non erit necessarius ad intelligendum, neque phantasia.“

²³³⁸ Vgl. ibd. - Zur Auffassung Platons s.: *Phaidon* 76a.

²³³⁹ Vgl. dazu: *ScG* II, c. 73, n. 28 (ed. BUSA 2, 47/2); *STh* I, q.76, a.1, c (ed. BUSA 2, 291/3).

²³⁴⁰ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 400f, 404ff u. 486f.

²³⁴¹ Vgl. *ScG* II, c. 73, n. 29 (ed. BUSA 2, 47/2).

²³⁴² Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 385f.

²³⁴³ Vgl. *ScG* II, c. 73, n. 30 (ed. BUSA 2, 47/2). - Zur Auffassung des Aristoteles s.: *De anima* III, 429a21.

²³⁴⁴ Vgl. oben Kap. B.III; B.IV.5; B.VII.2; C.IV.4 usw.

²³⁴⁵ *ScG* II, c. 73, n. 34 (ed. BUSA 2, 47/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 320/321 [Übers. leicht abgeändert]): „Sed quoslibet aliqui alii praecesserunt, si mundus est aeternus, ut ponunt. Nunquam igitur intellectus possibilis recipit aliquas species a phantasmatis. Frustra igitur

Wäre der materielle/mögliche Intellekt zudem, wie von Averroes angenommen, ewig und einer,²³⁴⁶ so müssten in ihm bereits alle geistigen Erkenntnisbilder dessen aufgenommen sein, was von allen Menschen gewusst wurde oder wird. Wer durch den möglichen Intellekt erkennt, müsste also alles erkennen, was von irgend jemandem erkannt wird oder erkannt wurde. Das jedoch ist, so Thomas, falsch.²³⁴⁷

Daran anschließend weist er wiederum die These des Averroes zurück, nach der wir nur durch den materiellen/möglichen Intellekt erkennen, insoweit dieser mit uns durch unsere Vorstellungsbilder in Zusammenhang tritt.²³⁴⁸ Die Vorstellungsbilder sind nicht bei allen Individuen dieselben und auf dieselbe Weise angelegt. Was der eine erkennt, erkennt der andere darum nicht.²³⁴⁹

Thomas sieht durchaus die Notwendigkeit von Vorstellungsbildern für das Erkennen dessen, wovon geistige Erkenntnisbilder im möglichen Intellekt sind.²³⁵⁰ Doch kann, wie er dazu festhält, der mögliche Intellekt nach aristotelischer Auffassung²³⁵¹ durch sich selbst wirken, wenn er durch das aufgenommene Erkenntnisbild in den Akt überführt wurde.

„Daraus aber ersehen wir, dass es in unserer Macht steht, wann wir wollen, das, was wir einmal zu wissen bekamen, aufs neue zu betrachten. Auch werden wir nicht auf Grund (der Notwendigkeit) der Vorstellungsbilder daran gehindert. Denn es steht in unserer Macht, Vorstellungsbilder zu gestalten, die der von uns gewollten Betrachtung angepasst sind, es sei denn, es läge ein Hindernis von seiten des zuständigen Organes vor.“²³⁵²

Daher schreibt Aristoteles, dass jemand, der den Habitus des Wissens hat, keinen Beweger braucht, der ihn aus der Potenz in den Akt überführt.²³⁵³ Er kann, wie er will, in den Akt des Betrachtens übergehen. Wäre indessen der mögliche Intellekt

ponitur intellectus agens ab Aristotele, ut faciat phantasmata esse intelligibilia actu.”

²³⁴⁶ Vgl. oben Kap. B.IX.2.c.β.

²³⁴⁷ Vgl. *ScG* II, c. 73, n. 37 (ed. BUSA 2, 47/3).

²³⁴⁸ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 404f u. 486.

²³⁴⁹ Vgl. *ScG* II, c. 73, n. 38 (ed. BUSA 2, 47/3).

²³⁵⁰ Vgl. *ibd.*

²³⁵¹ Vgl. *De anima* III, 429b7-10.

²³⁵² *ScG* II, c. 73, n. 39 (ed. BUSA 2, 47/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 324/325): „Unde videmus quod illud cuius scientiam semel accepimus, est in potestate nostra iterum considerare cum volumus. Nec impedimur propter phantasmata: quia in potestate nostra est formare phantasmata accommoda considerationi quam volumus; nisi forte esset impedimentum ex parte organi cuius est”.

²³⁵³ Vgl. *Physik* VIII, 255a33-b4.

einer und ewig, so wären in ihm die geistigen Erkenntnisbilder allen Wissens. Da aber jeder Mensch durch den möglichen Intellekt erkennt,

„insofern dieser durch die geistigen Erkenntnisbilder in den Akt überführt ist, könnte ein jeder Mensch, wann er will, das in allen Wissensbereichen Gewusste betrachten. Das aber ist offenbar falsch. Denn somit würde niemand eines Lehrers bedürfen, um Wissen zu erwerben. Also ist der mögliche Intellekt nicht ein einziger und ewiger.“²³⁵⁴

De unitate intellectus, c. 4

Thomas geht in diesem Kapitel zunächst vom aktiven Intellekt aus, um dann zum möglichen Intellekt zu kommen. Er sieht einige Gründe dafür, dass der aktive Intellekt einer für alle Menschen sein kann, wie es auch von vielen Philosophen gelehrt worden ist und er formuliert dazu eine seiner deutlichsten und wohlwollendsten²³⁵⁵ Stellungnahmen. Danach scheint nichts Absurdes aus der Annahme zu folgen, dass von einem Agens vieles bewirkt wird, wie die dies der Fall ist, wenn von der einen Sonne die visuellen Möglichkeiten (*potentiae visivae*) aller Tiere zum Sehen vollendet werden. Dabei verhehlt Thomas nicht, dass Aristoteles und Platon dazu eine unterschiedliche Meinung hatten. Erstgenannter²³⁵⁶ meinte, der aktive Intellekt sei etwas in der Seele; Letztgenannter ging von einem vom Körper getrennten Intellekt aus und verglich ihn nach dem Bericht des Themistius²³⁵⁷ mit der Sonne.²³⁵⁸ Wie es

²³⁵⁴ *ScG II, c. 73, n. 39* (ed. BUSA 2, 47/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 324/325 [Übers. leicht abgeändert]): „Cum igitur quilibet homo intelligat per intellectum possibilem secundum quod est reductus in actum per species intelligibiles, quilibet homo poterit considerare, cum voluerit, scita omnium scientiarum. Quod est manifeste falsum: sic enim nullus indigeret doctore ad acquirendum scientiam. Non est igitur unus et aeternus intellectus possibilis.”

²³⁵⁵ Vgl. Deborah BLACK, *Models of the Mind: Metaphysical Presuppositions of the Averroist and Thomistic Accounts of Intellection*. In: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 15 (2004), 327.

²³⁵⁶ Vgl. *De anima III, 430a15f.*

²³⁵⁷ Vgl. *Paraphrasis eorum quae De anima Aristotelis VI, 235.*

²³⁵⁸ Vgl. *De unit. int., c. 4* (ed. BUSA 3, 581/3; ed. KEELER, § 86); *STh I, q.79, a.4* (ed. BUSA 2, 300/1ff). - Averroes sieht in den von diversen Denkern vertretenen Lehren zum aktiven Intellekt keine größeren Differenzen, wenn er schreibt: „Et mirum est quomodo omnes concedunt hanc demonstrationem esse veram, scilicet de intellectu agenti”. (*Com. magn. in De an. III, 441*. Zur von Averroes vertretenen Lehre des aktiven Intellekts vgl. oben Kap. B.IX.2.c.α). - Für Thomas wiederum scheint die Einheit des aktiven Intellekts kein besonderes Charakteristikum oder eine Gefahr zu sein, die von der Lehre des Averroes ausgeht, obgleich er in verschiedenen seiner Werke gegen Avicennas Darstellung eines einzigen aktiven Intellekts für alle Menschen argumentiert. (Vgl. MAHONEY, *Aquinas's Critique of Averroes' Doctrine of the Unity of the Intellect*, 99⁵⁵, unter Verweis auf: C. M.

mit dem aktiven Intellekt auch aussehen mag, viele Gründe zeigen nach Thomas, dass unmöglich behauptet werden kann, der mögliche Intellekt sei einer für alle Menschen.²³⁵⁹

Folgende drei Argumentreihen²³⁶⁰ werden im 4. Kapitel von *De unitate intellectus* gegen die Auffassung gerichtet, dass es einen möglichen Intellekt für alle Menschen gibt:

- I. Diese Ansicht würde zu Absurditäten führen²³⁶¹
- II. Ein einziger abgetrennter möglicher Intellekt ist unvereinbar mit der Lehre des Aristoteles²³⁶²
- III. Der mögliche Intellekt kann nach keiner Relationsart zwischen Erkenntnisbildern und Vorstellungsbildern einer für alle Menschen sein²³⁶³

Ad I. (Diese Ansicht würde zu Absurditäten führen)

Thomas nennt folgendes Argument an erster Stelle: Wenn wir durch den möglichen Intellekt denken, so muss notwendigerweise gesagt werden, der einzelne denkende Mensch sei selbst Intellekt oder der Intellekt wohne ihm als Form inne; dies allerdings nicht im Sinne der Form des Körpers, sondern als Kraft der Seele, welche die Form des Körpers ist.²³⁶⁴ Erstgenannten Fall schließt Thomas aus: Meint jemand, der einzelne Mensch sei selbst Intellekt, so wären alle Menschen nach Art eines Individuums numerisch ein Mensch,²³⁶⁵ was unmöglich ist.

Joris VANSTEENKISTE, *Avicenna-citaten bij S. Thomas*. In: Tijdschrift voor Philosophie 15 [1953], 457-507; Noriko USHIDA, *Étude comparative de la psychologie d'Aristote, d'Avicenne et de St. Thomas d'Aquin*, Tokyo 1968; Patrick LEE, *St. Thomas and Avicenna on the Agent Intellect*. In: The Thomist 45 [1981], 41-61; Germaine CROMP, *Les sources de l'abstraction de l'intellect agent dans la 'Somme de théologie' de Thomas d'Aquin*, Montréal 1980, 153-164; DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 83-116).

²³⁵⁹ *De unit. int.*, c. 4 (ed. BUSA 3, 581/3 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 86): „Sed quidquid sit de intellectu agente, dicere intellectum possibilem esse unum omnium hominum, multipliciter impossibile apparet.”

²³⁶⁰ Vgl. MCINERNEY, *Aquinas against the Averroists*, 152.

²³⁶¹ Vgl. *De unit. int.*, c. 4 (ed. BUSA 3, 581/3f; ed. KEELER, §§ 86-91).

²³⁶² Vgl. *ibid.* (ed. BUSA 3, 582/1f; ed. KEELER, §§ 92-96).

²³⁶³ Vgl. *ibid.* (ed. BUSA 3, 582/2; ed. KEELER, §§ 97-98).

²³⁶⁴ *Ibid.* (ed. BUSA 3, 581/3 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 87): „Primo quidem, quia si intellectus possibilis est quo intelligimus, necesse est dicere quod homo singularis intelligens vel sit ipse intellectus, vel intellectus formaliter ei inhaereat, non quidem ita quod sit forma corporis, sed quia est virtus animae quae est forma corporis.”

²³⁶⁵ Vgl. *ibid.*; *STh* I, q.76, a.2, c (ed. BUSA 2, 292/2).

Thomas untersucht in seinen weiteren Darlegungen auch die These, dass ein einzelner Mensch denkt, indem der Intellekt denkt, obschon der Intellekt ausschließlich Bewegter ist. Dabei muss freilich beachtet werden, dass es sich mit einem ersten Bewegter anders verhält als mit einem Werkzeug, das benutzt wird. Würden nämlich viele Menschen dasselbe Werkzeug benutzen, so wären sie viele Handelnde. Dies wäre z. B. der Fall, wenn viele eine Maschine benutzten, um Steine zu werfen oder anzuheben. Wäre hingegen ein Hauptagens eines und würde viele Werkzeuge benutzen, so ist das Tätige nichtsdestotrotz eines.²³⁶⁶ Die Einheit des Handelnden bezieht sich folglich auf das Hauptagens, welches die Werkzeuge benutzt, und nicht auf die Werkzeuge selbst²³⁶⁷ und das Hauptagens im Menschen ist der Intellekt. Dieser verwendet nach Thomas alle Seelenvermögen und Körperglieder als Organe. Darum schreibt Aristoteles, dass der Mensch Intellekt „oder am meisten dieser“ sei.²³⁶⁸ Gäbe es demgegenüber einen Intellekt für alle, so würde notwendig folgen, dass einer denkt und konsequenterweise einer will und einer entsprechend seiner Willensentscheidung all jene Dinge benutzt, durch welche Menschen sich voneinander unterscheiden.²³⁶⁹ Außerdem gäbe es bei der freien Willensentscheidung keinen Unterschied zwischen den verschiedenen Menschen. Alle träfen unter der Führung des Intellekts, bei dem die Herrschaft und die Führungsrolle liegt, dieselbe Wahl. Das jedoch ist falsch und unmöglich, weil es den Gegebenheiten widerspricht und weil es die Morallehre (*scientia moralis*) und den sozialen Umgang (*conversatio civilis*) zerstört, die dem Menschen nach Aristoteles natürlicherweise zukommen.²³⁷⁰

Eine weitere Absurdität bei der Annahme von einem Intellekt in allen Menschen besteht darin, dass es dann nur eine intellektuelle Handlung für alle Menschen geben müsste. Alle dächten dasselbe Ding zur selben Zeit. Dächten beispielsweise zwei

²³⁶⁶ *De unit. int.*, c. 4 (ed. BUSA 3, 582/1 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 88): „Si enim multi homines utantur uno et eodem instrumento numero, dicuntur multi operantes Si vero principale agens sit unum, quod utatur multis ut instrumentis, nihilominus operans est unum”. - S. dazu auch: *STh* I, q.76, a.2, c (ed. BUSA 2, 292/2).

²³⁶⁷ Vgl. *De unit. int.*, c. 4 (ed. BUSA 3, 582/1; ed. KEELER, § 88).

²³⁶⁸ *Ibd.* (ed. BUSA 3, 582/1 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 89): „et propter hoc Aristoteles subtiliter dixit quod homo est intellectus vel maxime.“ - S. dazu auch: ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* IX, 1169a2.

²³⁶⁹ *De unit. int.* c. 4 (ed. BUSA 3, 582/1 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 89): „Si igitur sit unus intellectus omnium, ex necessitate sequitur quod sit unus intelligens, et per consequens unus volens, et unus utens pro suae voluntatis arbitrio omnibus illis secundum quae homines diversificantur ad invicem.”

²³⁷⁰ Vgl. *ibd.* - Zur Auffassung des Aristoteles s.: *Politik* I, 1253a2f.

Menschen einen Stein, so müsste die Verstandestätigkeit von beiden dieselbe sein.²³⁷¹ Thomas spricht sich hier wiederum gegen die Lösung des Averroes²³⁷² aus, nach der Vorstellungsbilder ausreichen, um die Tätigkeit des einen Intellekts zu individuieren und zu variieren.²³⁷³

Ad II. (Ein einziger abgetrennter möglicher Intellekt ist unvereinbar mit der Lehre des Aristoteles)

Thomas zitiert zu diesem Thema verschiedene Stellen aus Aristoteles' *De anima*.²³⁷⁴ Sie sollen zeigen, dass der mögliche Intellekt vor dem Lernen oder dem Entdecken wie eine Tafel in Potenz ist, auf der aktuell nichts geschrieben wurde. Dagegen ist der mögliche Intellekt nach dem Lernen und Entdecken entsprechend dem Wissens-Habitus im Akt. Durch diesen Habitus kann er durch sich selbst handeln, obgleich er selbst dann noch in Potenz zum aktuellen Erkennen ist.²³⁷⁵ Das Wissen ist, so Thomas, ein permanenter Habitus des betreffenden Menschen und die (geistigen) Erkenntnisbilder (*species [intelligibiles]*) werden im Intellekt aufbewahrt, weil dieser der Ort der Formen ist.²³⁷⁶ Würde aber nur ein möglicher Intellekt für alle Menschen angenommen, so ergäben sich folgende Schwierigkeiten:

Da jedes Aufnehmende frei von dem ist, was es aufnimmt, könnten bei nur einem möglichen Intellekt jene Erkenntnisbilder nicht durch mein Hinzulernen oder

²³⁷¹ *De unit. int.*, c. 4 (ed. BUSA 3, 582/1 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 90): „si ego intelligo lapidem et tu similiter, oportebit quod una et eadem sit intellectualis operatio et mei et tui.”

²³⁷² *Com. magn. in De an.* III, 400: „Quoniam, quia formare per intellectum, sicut dicit Aristoteles, est sicut comprehendere per sensum, comprehendere autem per sensum perficitur per duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sensus fit verus (et est sensatum extra animam), aliud autem est subiectum per quod sensus est forma existens (et est prima perfectio sentientis), necesse est etiam ut intellecta in actu habeant duo subiecta, quorum unum est subiectum per quod sunt vera, scilicet forme que sunt ymagines vere, secundum autem est illud per quod intellecta sunt unum entium in mundo, et istud est intellectus materialis.” - S. dazu auch: *Ibd.*, III, 412.

²³⁷³ Vgl. MAHONEY, *Aquinas's Critique of Averroes' Doctrine of the Unity of the Intellect*, 101; *De unit. int.*, c. 4 (ed. BUSA 3, 582/1; ed. KEELER, § 91).

²³⁷⁴ Vgl. III, 429b5-7, 7-9, 23-25, 30-430a2.

²³⁷⁵ *De unit. int.* c. 4 (ed. BUSA 3, 582/1 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 92): „Est ergo sententia Aristotelis quod intellectus possibilis ante addiscere aut invenire est in potentia, sicut tabula in qua nihil est actu scriptum; sed post addiscere et invenire est actu secundum habitum scientiae, quo potest per seipsum operari, quamvis et tunc sit in potentia ad considerare in actu.”

²³⁷⁶ *Ibd.* (ed. BUSA 3, 582/2 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 94): „Manifestum est enim quod species conservantur in intellectu est enim locus specierum, ut supra philosophus dixerat; et iterum scientia est habitus permanens.”- S. dazu auch: ARISTOTELES, *De anima* III, 429a27f.

Entdecken im möglichen Intellekt erworben werden.²³⁷⁷ Selbst wenn ich etwas Geistiges entdecken würde, das kein Mensch vorher entdeckt hätte, so könnte²³⁷⁸ dies nicht beim Lernen geschehen. Ich könnte nämlich nur lernen, was dem Lehrenden bereits bekannt war. Folglich hätte Aristoteles vergebens gelehrt, dass der Intellekt vor dem Lernen und Entdecken in Potenz war.²³⁷⁹ Auch wenn jemand, wie Averroes,²³⁸⁰ hinzufügte, es habe gemäß Aristoteles immer Menschen gegeben, so folgt aus dieser Aussage doch, dass kein erster denkender Mensch da gewesen ist. Somit wären die intelligiblen Arten nicht durch die Vorstellungsbilder von irgend jemandem im möglichen Intellekt erworben worden, sondern sie wären geistige Erkenntnisbilder des möglichen Intellekts. Folglich hätte Aristoteles vergeblich den aktiven Intellekt gelehrt, der die Intelligiblen in Potenz zu Intelligiblen im Akt macht.²³⁸¹

Wenn die Averroisten und Averroes diesen Widersprüchen durch die Behauptung entgehen wollen, Aristoteles sage all diese Dinge über den möglichen Intellekt, insofern dieser mit uns vereinigt wird und nicht insofern er in sich selbst ist,²³⁸² so ist

²³⁷⁷ Vgl. *De unit. int.* c. 4 (ed. BUSA 3, 582/2; ed. KEELER, § 94); *De spirit. creat.*, a. 9 (ed. BUSA 3, 363/3-365/2).

²³⁷⁸ Thomas schreibt hier und in seinen folgenden Ausführungen im Indikativ. Dies könnte zur Annahme verleiten, es handele sich um seine Ansicht und nicht um die der Averroisten. Um dieses Missverständnis zu vermeiden, verwende ich den Konjunktiv. (Vgl. dazu auch: THOMAS VON AQUIN, *Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten. De unitate intellectus contra Averroistas*. Übersetzung, Einführung und Erläuterungen von Wolf-Ulrich KLÜNKER, Stuttgart 1987, 165¹¹⁷. Trotz einiger wertvoller Hinweise gelten diese Übersetzung und ihre Anmerkungen als „nicht durchweg zuverlässig, in anderen Thomas-Ausgaben dieser anthroposophischen Reihe mitunter irreführend“ [SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquin. Eine Einführung*, 168⁴⁸]. Darum wird sie in dieser Arbeit, als bisher einzige deutsche Übersetzung, zwar angegeben, aber nur am Rande benutzt).

²³⁷⁹ Vgl. *De unit. int.*, c. 4 (ed. BUSA 3, 582/2; ed. KEELER, § 94).

²³⁸⁰ *Com. magn. in De an.* II, 182f: „Et dixit: ita ut habeat communicationem cum sempiterno. Idest, et ista virtus existit in vivo ut generabile et corruptibile communicet cum sempiterno secundum suum posse. Sollicitudo enim divina, cum non potuit facere ipsum permanere secundum individuum, miserta est in dando ei virtutem qua potest permanere in specie. Et in hoc non est dubium, scilicet quod melius est in suo esse quod habeat istam virtutem quam ut non habeat.” - S. dazu auch: ARISTOTELES, *De generatione et corruptione* II, 336b25-337a1 u. 338a16-338b20.

²³⁸¹ *De unit. int.*, c. 4 (ed. BUSA 3, 582/2 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 95): „Sed et si quis addat, homines semper fuisse secundum opinionem Aristotelis: sequitur quod non fuerit primus homo intelligens; et sic per phantasmata nullius species intelligibiles sunt acquisitae in intellectu possibili, sed sunt species intelligibiles intellectus possibilis aeternae. Frustra ergo Aristoteles posuit intellectum agentem, qui faceret intelligibilia in potentia intelligibilia actu.”

²³⁸² Thomas erwähnt die Averroisten und Averroes nicht namentlich, aber alles deutet darauf hin, dass er sich in erster Linie auf sie bezieht. Zur Lehre des Averroes vgl. *Com. magn. in De an.* III, 404, 411 u. 412. Bei Siger v. Brabant ist die von Thomas angeführte Differenzierung

nach Thomas darauf zu antworten, dass die Worte des Aristoteles anders zu verstehen sind. Aristoteles spricht vom möglichen Intellekt im Hinblick darauf, was für ihn charakteristisch ist und was ihn vom aktiven Intellekt unterscheidet.²³⁸³

Ad III. (Der mögliche Intellekt kann nach keiner Relationsart zwischen Erkenntnisbildern und Vorstellungsbildern einer für alle Menschen sein)

Thomas schreibt, dass die geistigen Erkenntnisbilder im möglichen Intellekt und die Vorstellungsbilder in uns sich auf eine von drei Arten zueinander verhalten müssen:

a) Die geistigen Erkenntnisbilder im möglichen Intellekt werden von den Vorstellungsbildern in uns empfangen. So klingen nach Thomas wohl die Worte des Aristoteles. Jedoch ist dies, wie bereits gezeigt wurde, der Lehre der Averroisten zufolge unmöglich.²³⁸⁴ b) Die Erkenntnisbilder werden nicht von den Vorstellungsbildern empfangen, sondern erstrahlen über unseren Vorstellungsbildern, wie z. B. Erkenntnisbilder im Auge über Farben, die in einer Wand sind, erstrahlen.²³⁸⁵ Würde dies angenommen, so wäre die Folge, dass die Vorstellungsbilder nicht durch den aktiven Intellekt, sondern durch den möglichen Intellekt, entsprechend dessen Arten, aktuelle Intelligible werden. Außerdem würde es dazu führen, dass solch ein Erleuchten der Vorstellungsbilder nicht bewirken könnte, dass die Vorstellungsbilder aktuelle Intelligible werden. Denn Vorstellungsbilder werden nur durch Abstraktion aktuelle Intelligible.²³⁸⁶ c) Die geistigen Erkenntnisbilder im möglichen Intellekt werden nicht von den Vorstellungsbildern empfangen und prägen nicht etwas über die Vorstellungsbilder ein.²³⁸⁷ Wäre dies der Fall, so wären die Erkenntnisbilder völlig abgesondert und hätten kein Verhältnis zu den Vorstellungsbildern. Außerdem würden die Vorstellungsbilder nichts zum Erkennen beitragen. Das jedoch widerspricht nach

sogar deutlicher zu finden als bei Averroes. Sie ist für ihn die Grundlage seiner Darlegungen über die Einheit des möglichen Intellekts. (Vgl. dazu die Anm. in *De unit. int.*, ed. KEELER, 62³; diese verweist auf: *Quaestiones in De anima* III, 9. In: VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant*, vol. 1 [Les Philosophes Belges, t. XII], 169).

²³⁸³ Vgl. *De unit. int.*, c. 4 (ed. BUSA 3, 582/2; ed. KEELER, § 96).

²³⁸⁴ Vgl. *ibd.* (ed. BUSA 3, 582/2; ed. KEELER, § 95).

²³⁸⁵ *Ibd.* (ed. BUSA 3, 582/2 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 97): „Secundus autem modus est, ut illae species non sint acceptae a phantasmatis, sed sint irradiantes supra phantasmata nostra; puta, si species aliquae essent in oculo irradiantes super colores qui sunt in pariete.”

²³⁸⁶ Vgl. *ibd.* (ed. BUSA 3, 582/2; ed. KEELER, § 98).

²³⁸⁷ Vgl. *ibd.* (ed. BUSA 3, 582/2; ed. KEELER, § 97).

Thomas dem, was offensichtlich ist. Darum kann der mögliche Intellekt auf keine der genannten Arten einer für alle Menschen sein.²³⁸⁸

ε. Widerlegung von Argumenten, die für die Einheit des Intellekts vorgebracht werden

Thomas widerlegt sowohl in *ScG II*, c. 75 als auch in *De unitate intellectus*, c. 5 Argumente für die Einheit des Intellekts.²³⁸⁹ Beide Texte werden nachfolgend gesondert besprochen.

ScG II, c. 75

Thomas erwähnt hier die drei wichtigsten averroistischen Argumente²³⁹⁰ zum Nachweis der Einheit des Intellekts und widerlegt sie:

Nach dem ersten Argument²³⁹¹ scheint²³⁹² jede Form, welche der Art nach eine ist und numerisch vielfach auftritt, durch die Materie individuiert zu werden. Das trifft auch auf den möglichen Intellekt zu. Er ist der Art nach einer und tritt in den verschiedenen Menschen numerisch vielfach auf. Er wird aber nicht durch eine Materie individuiert, die ein Teil von ihm wäre. Dann wäre nämlich sein Aufnehmen von der Gattung des Aufnehmens und er würde individuelle Formen aufnehmen, was

²³⁸⁸ *Ibd.* (ed. BUSA 3, 582/2 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 98): „Si autem species intelligibiles intellectus possibilis neque accipiuntur a phantasmatis, neque irradiant super ea, erunt omnino disparatae et nihil proportionales habentes, nec phantasmata aliquid facient ad intelligendum; quod manifeste repugnat. Sic igitur omnibus modis impossibile est quod intellectus possibilis sit unus tantum omnium hominum.”

²³⁸⁹ Als weitere Belegstellen sind u. a. zu nennen: *STh I*, q.76, a.2 (ed. BUSA 2, 292/1ff); *Comp. theol. I*, c. 85 (ed. BUSA 3, 608/1ff).

²³⁹⁰ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 293.

²³⁹¹ Vgl. dazu auch: *De unit. int.*, c. 5 (ed. BUSA 3, 582/2f; ed. KEELER, § 99).

²³⁹² Vgl. AVERROES, *Com. magn. in De an.* III, 402: „Si enim posuerimus quod iste intellectus materialis est numeratus per numerationem individuorum hominum, continget ut sit aliquid hoc, aut corpus aut virtus in corpore. Et cum fuerit aliquid hoc, erit intentio intellecta in potentia. Intentio autem intellecta in potentia est subiectum movens intellectum recipientem, non subiectum motum. Si igitur subiectum recipiens fuerit positum esse aliquid hoc, continget ut res recipiat seipsam ..., quod est impossibile. Et etiam, si concesserimus ipsam recipere seipsam, contingeret ut reciperet se secundum quod diversa. Et sic erit virtus intellectus eadem cum virtute sensus, aut nulla differentia erit inter esse forme extra animam et in anima. Hec enim materia individualis non recipit formas nisi has et individuales. Et hoc est unum eorum que attestantur Aristotelem opinari quod iste intellectus non est intentio individualis.”

der Natur des Intellekts widerspricht. Vielmehr wird er durch die Materie individuiert, welche der Körper jenes Menschen ist, als dessen Form er gesetzt ist. „Jede Form aber, die durch die Materie individuiert ist, deren Akt sie ist, ist eine materielle Form.“²³⁹³ Daraus würde folgen, dass der mögliche Intellekt eine materielle Form wäre und daher nichts aufnehmen würde und nichts täte, außer durch ein körperliches Organ.²³⁹⁴ Dies aber ist gegen die Natur des möglichen Intellekts. Darum ist er in allen Menschen ein einziger.²³⁹⁵

Thomas gesteht in seiner Widerlegung ein, dass der mögliche Intellekt in den diversen Menschen der Art nach einer ist. Numerisch hingegen ist er vielfach, was der Theorie des Averroes widerspricht. Allerdings folgt aus der von Thomas vertretenen Lehre nicht, dass der mögliche Intellekt eine seinem Sein nach vom Körper abhängende materielle Form ist. Denn die menschlichen Seelen und der mögliche Intellekt (der ein Seelenvermögen ist) werden zwar entsprechend den Körpern individuiert, jedoch nicht so, als ob die Individuation von den Körpern verursacht sei.²³⁹⁶

Wenn sich der mögliche Intellekt, wie es im zweiten Argument heißt, in den Individuen voneinander unterscheidet, so müsste sich auch das geistige Erkenntnisbild numerisch unterscheiden, obgleich es der Art nach eines ist. Nun sind solche geistigen Erkenntnisbilder individuelle Formen. Jedoch können sie keine intelligiblen Formen sein, weil die Intelligiblen das Allgemeine und nicht das Einzelne sind. Somit muss der mögliche Intellekt in den unterschiedlichen menschlichen Individuen einer sein.²³⁹⁷

Nach Thomas differenziert dieses Argument des Averroes nicht zwischen dem, was erkannt wird und dem, wodurch erkannt wird. Das Erkenntnisbild, das im möglichen Intellekt aufgenommen wird, verhält sich nämlich nicht als das, was erkannt wird - dies aus folgendem Grunde: Alle Wissenschaften und Künste handeln vom dem, was

²³⁹³ *ScG II*, c. 75, n. 2 (ed. BUSA 2, 48/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 334/335): „Omnis autem forma individuata per materiam cuius est actus, est forma materialis.“

²³⁹⁴ Vgl. *ibd.* - S. dazu auch: AVERROES, *Com. magn. in De an.* III, 414.

²³⁹⁵ Vgl. *ScG II*, c. 75, n. 2 (ed. BUSA 2, 48/2). - S. dazu auch: AVERROES, *Com. magn. in De an.* III, 395.

²³⁹⁶ Vgl. *ScG II*, c. 75, n. 6 (ed. BUSA 2, 48/2). - Diese Argumentation wird in *De unitate intellectus* konkreter ausgeführt. (Vgl. *De unit. int.*, c. 5 [ed. BUSA 3, 582/3; ed. KEELER, § 102] und die Ausführungen weiter unten im Abschnitt über *De unit. int.*, c. 5).

²³⁹⁷ Vgl. *ScG II*, c. 75, n. 3 (ed. BUSA 2, 48/2). - S. dazu auch: AVERROES, *Com. magn. in De an.* III, 407; und oben Kap. B.IX.2.c.β.

erkannt wird. Somit müssten alle Wissenschaften von den Erkenntnisbildern handeln, die im möglichen Intellekt sind. Das wiederum ist falsch. Das im möglichen Intellekt

„aufgenommene geistige Erkenntnisbild verhält sich im Erkennen wie das, wodurch erkannt wird, und nicht wie das, was erkannt wird; so ist auch das Bild der Farbe im Auge nicht das, was gesehen wird, sondern das, wodurch wir sehen. Das jedoch, was erkannt wird, ist das Wesen der außerhalb der Seele bestehenden Dinge selbst“.²³⁹⁸

Das geistige Erkenntnisbild eines Erkennenden muss nach thomanischer Auffassung nicht der Zahl nach eines sein, denn dann wäre das Erkennen numerisch eines, was eine Mehrzahl erkennender Individuen ausschließen würde. Vielmehr muss das Erkannte das Abbild (*similitudo*) ein und desselben sein, um eines zu sein. Dies ist auch möglich, wenn die geistigen Erkenntnisbilder numerisch verschieden sind. Von einem Ding können ja ohne weiteres viele sich unterscheidende Bilder entstehen. Darum kann etwa ein Mensch von mehreren gesehen werden. Der Allgemeinerkenntnis des Intellekts widerspricht es also nicht, „dass es in verschiedenen (Erkennenden) verschiedene geistige Erkenntnisbilder gibt.“²³⁹⁹

Die Individuation der geistigen Erkenntnisbilder geschieht, wie bei allen anderen Formen auch, durch ihren Träger. Dieser Träger ist der mögliche Intellekt. Dabei ist zu beachten, dass die Materialität der Erkennbarkeit widerspricht. Deshalb müssen die Formen materieller Dinge von der Materie abstrahiert werden, um aktuell erkennbar zu werden und bei Seienden, bei denen die Individuation durch eine bestimmte Materie geschieht, ist das Individuierte nicht aktuell zu erkennen. Kommt dagegen die Individuation nicht durch Materie zustande, so ist es bei den vom immateriellen möglichen Intellekt „individuierten Erkenntnisbildern auch nicht hinfällig, dass sie aktuell erkennbar sind.“²⁴⁰⁰

Um zu zeigen, dass die geistigen Formen selbst bei Annahme eines einzigen möglichen Intellekts in den unterschiedlichen Verstandeswesen vervielfacht würden, bezieht Thomas sich wieder direkt auf Averroes: Nach diesem ist der

²³⁹⁸ *ScG II*, c. 75, n. 7 (ed. BUSA 2, 48/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 336/337): „Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili in intelligendo sicut id quo intelligitur, non sicut id quod intelligitur: sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus. Id vero quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam“.

²³⁹⁹ *Ibd.*, n. 9 (ed. BUSA 2, 48/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 338/339): „Non igitur repugnat cognitioni universali intellectus quod sint diversae species intelligibiles in diversis.“

²⁴⁰⁰ *Ibd.*, n. 10 (ed. BUSA 2, 48/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 340/341): „Unde, cum intellectus possibilis non sit materialis, non tollitur a speciebus individuatis per ipsum quin

materielle/mögliche Intellekt in der Ordnung der Substanzen der letzte²⁴⁰¹ von mehreren.²⁴⁰² Jedoch kann gemäß Thomas nicht gesagt werden, einige der höheren Substanzen hätten keine Erkenntnis dessen, was der mögliche Intellekt erkennt. Averroes selbst habe geschrieben, dass in den Sphären-Bewegern die Formen dessen sind, was durch die Bewegung der entsprechenden Sphäre verursacht werde.²⁴⁰³ Somit bliebe es, so Thomas, auch bei nur einem möglichen Intellekt bei einer Vervielfachung der geistigen Formen in den unterschiedlichen Verstandeswesen.²⁴⁰⁴

Thomas kommt nun wieder auf seine bereits erwähnte²⁴⁰⁵ Auffassung zurück, dass das im möglichen Intellekt aufgenommene geistige Erkenntnisbild das ist, wodurch erkannt wird. Dennoch ist nach ihm nicht auszuschließen, dass der Intellekt „durch eine Selbstzuwendung sowohl sich selbst erkennt, als auch sein Erkennen und das Erkenntnisbild, durch das er erkennt.“²⁴⁰⁶ Dies geschieht auf folgende Weise: Der Intellekt erkennt sein Erkennen im Besonderen, wenn er erkennt, dass er jetzt erkennt, und er erkennt es im Allgemeinen, insoweit er über die Natur jenes Aktes nachdenkt. Dementsprechend erkennt er auch den Intellekt und das geistige Erkenntnisbild auf zweifache Art; im Besonderen erkennt er, indem er erfasst, dass er ist und ein geistiges Erkenntnisbild hat; im Allgemeinen erkennt er, indem er durch seine eigene Natur wie auch durch die Natur des Erkenntnisbildes betrachtet.²⁴⁰⁷

Gemäß dem dritten Argument²⁴⁰⁸ zum Nachweis der Einheit des Intellekts, das sich an Averroes anlehnt,²⁴⁰⁹ verursacht der Lehrer in seinem Schüler der Zahl nach

sint intelligibiles actu.“

²⁴⁰¹ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 442f.

²⁴⁰² *Ibd.*, III, 403: „Et ideo opinandum est quod, si sint aliqua animata quorum prima perfectio est substantia separata a suis subiectis, ut existimatur de corporibus celestibus, quod impossibile est ut inveniatur ex una specie eorum plus uno individuo.“

²⁴⁰³ Vgl. *ScG II*, c. 75, n. 12 (ed. BUSA 2, 48/3). - Zur Auffassung des Averroes s.: *Com. magn. in Met.* XII, fols. 304f, 319 l-m; *B* 1495-1502, 1601f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 107-111, 152; *Epit. der Met.*, arab. 81/ deutsche Übersetzung 139f.

²⁴⁰⁴ *ScG II*, c. 75, n. 12 (ed. BUSA 2, 48/3 [Zit. OE]): „Adhuc igitur remanebit, licet intellectus possibilis sit unus, quod formae intelligibiles multiplicentur in diversis intellectibus.“

²⁴⁰⁵ Vgl. *ibid.*, n. 7 (ed. BUSA 2, 48/3).

²⁴⁰⁶ *Ibd.*, n. 13 (ed. BUSA 2, 49/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 340/341): „non tamen removetur quin per reflexionem quandam intellectus seipsum intelligat, et suum intelligere, et speciem qua intelligit.“

²⁴⁰⁷ Vgl. *ibid.* (ed. BUSA 2, 49/1).

²⁴⁰⁸ Vgl. *ibid.*, n. 4 (ed. BUSA 2, 48/2). - S. dazu auch: *De unit. int.*, c. 5 (ed. BUSA 3, 583/2; ed. KEELER, § 113) und die Ausführungen dazu weiter unten im Abschnitt über *De unit. int.*, c. 5.

dasselbe Wissen. Das ist freilich nur möglich, wenn der mögliche Intellekt im Lehrer und Schüler derselbe ist. Folglich muss der mögliche Intellekt in allen Menschen einer sein.²⁴¹⁰

Dieses Argument ist nach Thomas nur dann richtig, wenn man es in Bezug auf das sieht, was man weiß. Hingegen ist es in Bezug auf die geistigen Erkenntnisbilder des Menschen und in Bezug auf den Wissens-Habitus falsch. Der Lehrer muss „nicht auf dieselbe Weise das Wissen im Schüler verursachen wie das Feuer Feuer hervorbringt.“²⁴¹¹ Denn Feuer bringt auf eine natürliche Art Feuer hervor, indem es Materie aus der Potenz in den Akt seiner Form bringt. Das Wissen hingegen wird vom Lehrer auf künstliche Weise, durch den Beweis, im Schüler verursacht.²⁴¹² Allerdings kann die äußere Tätigkeit des Lehrenden nur etwas bewirken, weil ein uns von Gott her innewohnendes Prinzip des Wissens existiert.²⁴¹³

Averroes' These vom numerisch einen Wissen im Lehrer und Schüler steht nach Thomas auch nicht im Einklang mit Averroes' Meinung,²⁴¹⁴ dass die Wissens-Habitus im erleidenden Intellekt als ihrem Träger sind. „Es steht nämlich fest, dass der erleidende Intellekt nicht derselbe in den verschiedenen Menschen ist, da er eine materielle Potenz ist. Daher entspricht im Sinne seiner These dieses Argument nicht seiner Absicht.“²⁴¹⁵

De unitate intellectus, c. 5

Bei der in diesem ausführlichen Kapitel vorgenommenen Widerlegung der Einwände, die sich gegen eine Vielzahl menschlicher Intellekte wenden, geht es letztlich um die Individuation, den Status und die Funktion der entkörperlichten Seele, sowie um die Natur des *intellectum*, d. h.: das geistig erkennbare Objekt und seine Beziehungen zum Intellekt, zum geistigen Erkenntnisbild (*species intelligibilis*) und zum Akt des Erkennens. „There seems every reason to believe that Thomas had developed his

²⁴⁰⁹ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 411f; und oben Kap. B.IX.2.c.β.

²⁴¹⁰ Vgl. *ScG II*, c. 75, n. 4 (ed. BUSA 2, 48/2).

²⁴¹¹ *Ibd.*, n. 14 (ed. BUSA 2, 49/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 342/343): „Non tamen oportet quod eodem modo magister causet scientiam in discipulo sicut ignis generat ignem.“

²⁴¹² Vgl. *ibd.*

²⁴¹³ Vgl. *ibd.*, n. 15 (ed. BUSA 2, 49/1).

²⁴¹⁴ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 453f.

²⁴¹⁵ *ScG II*, c. 75, n. 16 (ed. BUSA 2, 49/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 344/345 [Übers. leicht abgeändert]): „Intellectum enim passivum constat non esse eundem in diversis: cum sit

philosophical positions on these key topics at least in part in order to answer the challenge of Averroes.²⁴¹⁶

Sechs Einwände werden widerlegt und mit einer *conclusio* abgeschlossen.²⁴¹⁷

I. Einwand: Der Intellekt kann als immaterielle Form nicht durch Vervielfachung der Körper vervielfacht werden.²⁴¹⁸

II. Einwand: Selbst wenn der Intellekt vervielfacht wäre, so wäre er nach dem Ableben der Körper doch einer.²⁴¹⁹

III. Einwand: Weil das, was erkannt ist, eines ist, sind auch die Intellekte einer.²⁴²⁰

IV. Einwand: Wenn viele Intellekte ihre Körper überlebten, wären sie inaktiv.²⁴²¹

V. Einwand: Die Intellekte wären numerisch unendlich, wenn es viele Intellekte für viele Menschen gäbe.²⁴²²

VI. Einwand: Bis auf die Lateiner haben alle Philosophen einen einzigen Intellekt angenommen.²⁴²³

VII. *Conclusio*: Kein Christ kann die hier widerlegte Auffassung aufrechterhalten.²⁴²⁴

Die Einwände wurden zum Teil bereits an Hand von ScG II, c. 75 behandelt. Sie kommen aber ergänzend auch aus dem Blickwinkel von *De unitate intellectus*, c. 5 zur Sprache.

potentia materialis. Unde haec ratio non est ad propositum, secundum eius positionem.“

²⁴¹⁶ MAHONEY, *Aquinas's Critique of Averroes' Doctrine of the Unity of the Intellect*, 101. Folgende Autoren unterstreichen nach MAHONEY (ibd., 101⁶⁰) die zentrale Rolle der Lehre über die Erkenntnisbilder bei der Kritik des Thomas an Averroes: Édouard-Henri WÉBER, *La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin* (Bibliothèque thomiste 40), Paris 1970, 221-290; Bernardo Carlos BAZÁN, *Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin. A propos d'un ouvrage récent de E.H. Wéber, O.P.* In: *Revue philosophique de Louvain* 72 (1974), 98-124.

²⁴¹⁷ Vgl. dazu: MCINERNEY, *Aquinas against the Averroists*, 153f.

²⁴¹⁸ Vgl. *De unit. int.* c. 5 (ed. BUSA 3, 582/2f; ed. KEELER, §§ 99-103).

²⁴¹⁹ Vgl. ibd. (ed. BUSA 3, 582/3; ed. KEELER, §§ 104f).

²⁴²⁰ Vgl. ibd. (ed. BUSA 3, 582/3ff; ed. KEELER, §§ 106-113).

²⁴²¹ Vgl. ibd. (ed. BUSA 3, 583/2; ed. KEELER, §§ 114ff).

²⁴²² Vgl. ibd. (ed. BUSA 3, 583/2; ed. KEELER, §§ 117f).

²⁴²³ Vgl. ibd. (ed. BUSA 3, 583/2f; ed. KEELER, §§ 119ff).

²⁴²⁴ Vgl. ibd. (ed. BUSA 3, 583/3; ed. KEELER, §§ 122ff).

Ad I. (Einwand: Der Intellekt als immaterielle Form kann nicht durch Vervielfachung der Körper vervielfacht werden)²⁴²⁵.

Gemäß dem ersten Argument des Averroes²⁴²⁶ und der Averroisten ist alles eine materielle Form, was entsprechend der Teilung der Materie vervielfältigt ist. Wären also mehrere Intellekte in mehreren Menschen, welche sich numerisch durch Teilung der Materie unterschieden, so würde notwendigerweise daraus folgen, dass der Intellekt eine materielle Form ist. Das aber ist gegen die Worte des Aristoteles und gegen dessen Beweis, dass der Intellekt getrennt ist. Wenn demnach der Intellekt getrennt und keine materielle Form ist, so kann er auf keine Weise entsprechend der Vervielfältigung der Körper vervielfältigt sein.²⁴²⁷ Die Vertreter dieses Arguments stützen sich nach Thomas so sehr darauf, dass sie sagen, Gott könne nicht mehrere Intellekte einer Art in verschiedenen Menschen erschaffen, weil dies einen Widerspruch beinhalte.²⁴²⁸ Jedoch wird, so Thomas, nicht jede Anzahl durch Materie verursacht. Sonst hätte Aristoteles umsonst nach der Zahl separater Substanzen gesucht. Außerdem meint Aristoteles, wie Thomas unter Rückgriff auf das 5. Buch der *Metaphysik* schreibt, dass „viel“ nicht nur von der Anzahl ausgesagt wird, sondern auch von der Art und Gattung.²⁴²⁹

Auch wenn die separaten Substanzen einzeln und individuell sind, so erhalten sie ihre Individualisierung doch nicht aufgrund der Materie, sondern weil sie ihrer Natur nach nicht in einem anderen existieren und somit keine Vielheit an ihnen partizipiert. Als Konsequenz daraus ergibt sich Folgendes: Ist die Natur einer Form so beschaffen, dass etwas so an ihr partizipiert, dass sie der Akt der Materie ist, so kann diese Form durch die Beziehung zur Materie sowohl individualisiert als auch vervielfältigt werden. Nun wurde bereits gezeigt, dass der Intellekt eine Kraft der Seele ist, welche der Akt des Körpers ist.²⁴³⁰ Darum sind nach Thomas viele Seelen

²⁴²⁵ Vgl. dazu auch: *ScG* II, c. 75, n. 2 (ed. BUSA 2, 48/2) und oben die Ausführungen im Abschnitt zu *ScG* II, c. 75.

²⁴²⁶ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 402.

²⁴²⁷ Vgl. *De unit. int.*, c. 5 (ed. BUSA 3, 582/3; ed. KEELER, § 99). – Zur Auffassung des Aristoteles s.: *De anima* I, 403a10ff, 408b17f; II, 413b25-28; III, 430a18-23 sowie die Diskussionen in: *De unit. int.*, c. 1 (vgl. ed. BUSA 3, 578/1, 578/3f, 579/1, 579/2; ed. KEELER, §§ 8f, 25, 31, 36-39; und oben Kap. C.IV.7.d.α).

²⁴²⁸ *De unit. int.*, c. 5 (ed. BUSA 3, 582/3 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 100): „Huic autem rationi tantum innituntur, quod dicunt quod Deus non posset facere plures intellectus unius speciei in diversis hominibus. Dicunt enim quod hoc implicaret contradictionem”.

²⁴²⁹ Vgl. *ibid.* (ed. BUSA 3, 582/3; ed. KEELER, § 102). – Zur Auffassung des Aristoteles s.: *Metaphysik* V, 1016b33 – 1017a6.

²⁴³⁰ Vgl. *De unit. int.*, cc. 1-3 (ed. BUSA 3, 577/3-581/3; ed. KEELER, §§ 3-82).

in vielen Körpern. Außerdem sind in den vielen Seelen viele Kräfte, die *Intellekt* genannt werden. Daraus folgt jedoch nicht, dass der Intellekt eine materielle Kraft ist, wie bereits geschrieben wurde.²⁴³¹

Ad II. (Einwand: Selbst wenn der Intellekt vervielfacht wäre, so wäre er nach dem Ableben der Körper doch einer)

Nach Averroes leben nicht die Individuen nach dem Tod weiter, sondern nur die Spezies. Auch die individuelle Unsterblichkeit der Seele ist philosophisch nicht beweisbar.²⁴³² Thomas schreibt dagegen in *De unitate intellectus*, wie „an vielen anderen Stellen seines Werkes ..., dass die Seele zwar als Form im Leibe ist, aber nach dessen Zerstörung nicht ihrerseits zerstört wird, obwohl sie vor dem Leib nicht bestanden hat“.²⁴³³

Selbst wenn der Intellekt natürlicherweise für alle Menschen einer wäre, weil er keine natürliche Vervielfältigungsursache hätte, so könnte er dennoch eine Vervielfältigung von einer übernatürlichen Ursache erhalten. Thomas spricht diese Frage nicht nur wegen des hier zu untersuchenden Themas an, sondern weil sonst der Schluss gezogen werden könnte, Gott könne keine Auferstehung der Toten bewirken und Blinde sehend machen.²⁴³⁴

Ad III. (Einwand: Weil das, was erkannt ist, eines ist, sind auch die Intellekte einer)

Nach Thomas fragen die Averroisten und Averroes²⁴³⁵, ob das Intelligible (*intellectum*)²⁴³⁶ in dir und in mir gänzlich eines ist oder numerisch zwei und dem

²⁴³¹ *De unit. int.*, c. 5 (ed. BUSA 3, 582/3 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 103): „In multis igitur corporibus sunt multae animae, et in multis animabus sunt multae virtutes intellectuales quae vocantur intellectus; nec propter hoc sequitur quod intellectus sit virtus materialis“. - S. dazu auch: *De unit. int.*, c. 1 (ed. BUSA 3, 579/2; ed. KEELER, § 38) u. c. 3 (ed. BUSA 3, 581/3; ed. KEELER, §§ 83ff).

²⁴³² Vgl. oben Kap. B.IX.2.d; B.IX.2.e.

²⁴³³ Klaus BERNATH, *Anima forma corporis. Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin*, München 1967, 186. - Vgl. *De unit. int.*, c. 5 (ed. BUSA 3, 582/3 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 104): „Sicut ... esse animae est quidem in corpore in quantum est forma corporis, nec est ante corpus; tamen destructo corpore, adhuc remanet in suo esse“. - S. dazu auch: *In II Sent.*, d.19, q.1, a.1, c (ed. BUSA 1, 179/3f); *STh I*, q.76, a.2, ad 2 (ed. BUSA 2, 292/3); *Comp. theol.* I, c. 85 (ed. BUSA 3, 608/1ff); *De spirit. creat.*, a.9, ad 3 (ed. BUSA 3, 364/3).

²⁴³⁴ Vgl. *De unit. int.*, c. 5 (ed. BUSA 3, 582/3; ed. KEELER, § 105).

²⁴³⁵ Thomas erwähnt die Averroisten und Averroes hier, wie so oft in *De unitate intellectus*, nicht namentlich. Dass Averroes gemeint ist, zeigt *Com. magn. in De an.* III, 411, wo die von Thomas skizzierte Theorie vertreten wird.

Erkenntnisbild (*species [intelligibilis]*)²⁴³⁷ nach eines. Wenn das Intelligible eines wäre, so wäre auch der Intellekt einer; wenn es aber numerisch zwei und dem Erkenntnisbild nach eines wäre, so würden die Intelligiblen ein intelligibles Objekt besitzen und dies würde sich so bis ins Unendliche fortsetzen, was unmöglich ist.²⁴³⁸

Darum können in dir und in mir nicht numerisch zwei Intelligible sein. Es gibt nur ein Intelligibles und darum auch nur einen Intellekt in allen Menschen.²⁴³⁹

Von der Darlegung dieses Standpunktes aus formuliert Thomas seine Antwort. Dabei ist zu beachten, dass es bei der hier geführten Auseinandersetzung mit Averroes und den Averroisten nicht nur um das Erkennen des Menschen geht, sondern um das generelle Erkennen. Würde also beispielsweise etwas von Gott, den Engeln und den Menschen erkannt, so hätte dies zur Folge, dass das von allen drei erkannte Intelligible eines wäre und in einem einzigen Intellekt als Intelligibles im Akt existierte.

„But in God His very nature and substance is not different from his intellect; therefore, as Fr. Dewan puts it, ‘Our intellect will be God.’”²⁴⁴⁰

²⁴³⁶ Ich folge mit der Übersetzung von *intellectum* als „Intelligibles“: DE LIBERA, *L'unité de l'intellect de Thomas d'Aquin*, 434.

²⁴³⁷ Thomas schreibt hier (vgl. *De unit. int.*, c. 5 [ed. BUSA 3, 583/1; ed. KEELER, § 106]) immer *species* und meint damit *species intelligibilis* (geistiges Erkenntnisbild). Dementsprechend spricht auch MAHONEY (*Aquinas's Critique of Averroes' Doctrine of the Unity of the Intellect*, 102) von „intelligible species“.

²⁴³⁸ Thomas erklärt in seiner Wiedergabe der Lehre des Averroes und der Averroisten nicht näher, warum dieses Fortschreiten ins Unendliche unmöglich ist. Averroes schreibt in seinem *großen Kommentar zu „De anima“*, dass es bei solch einem Fortschreiten ins Unendliche unmöglich sein wird, dass ein Schüler von einem Lehrer lernt, wenn das im Lehrer existierende Wissen keine das Wissen hervorbringende und erzeugende Kraft ist, die (auch) im Schüler ist. Dies wäre wie ein Feuer, das ein der Art nach ihm Ähnliches erzeugte, was unmöglich ist. (*Com. magn. in De an.* III, 411f: „Et sic erit impossibile ut discipulus addiscat a magistro, nisi scientia que est in magistro sit virtus generans et creans scientiam que est in discipulo, ad modum secundum quem iste ignis generat alium ignem sibi similem in specie; quod est impossibile.”)

Vor diesem Hintergrund entspricht folgende Erklärung von KLÜNKER (*Thomas von Aquin, Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten* 165¹²³) nicht der ursprünglichen Intention des Averroes: „da ein solches Fortschreiten ins Unendliche nicht praktikabel ist und das Unendliche deshalb nicht ergründet werden kann, hat man davon auszugehen, dass die auf eine begrenzte Anzahl sich beziehende Argumentation Geltung besitzt.“

²⁴³⁹ Vgl. *De unit. int.*, c. 5 (ed. BUSA 3, 583/1; ed. KEELER, § 106).

²⁴⁴⁰ Richard C. TAYLOR, *Averroes' Epistemology and Its Critique by Aquinas*. In: R. E. HOUSER (ed.), *Medieval Masters. Essays in Memory of Msgr. E. A. Synan*, Houston 1999, 169. Taylor zitiert: Lawrence DEWAN, *St. Albert, St. Thomas, and Knowledge*. In: *American Catholic Philosophical Quarterly* 70 (1996), 128. - S. dazu auch: *De unit. int.*, c. 5 (ed. BUSA 3, 583/1 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 107): „Et si est unum intellectum tantum, secundum eorum rationem, sequitur quod sit unus intellectus tantum in toto mundo, et non solum in hominibus.“

Man kann zur Lösung dieses Problems auch nicht sagen, dass die Spezies der Engel und die Spezies der Menschen unterschiedliche Erkenntnisbilder erkennen.²⁴⁴¹

Denn es kommt nicht auf die Art ihres Erkennens an, sondern was erkannt wird, verhält sich zum Erkennen und zum Intellekt wie das Objekt zum Akt und zur Potenz. Allerdings erhält das Objekt das Erkenntnisbild weder aus Akt noch aus Potenz, sondern andersherum. Darum ist das Erkennen eines Dings, etwa eines Steins, nicht einfach nur in allen Menschen eines, sondern es ist in allen Erkennenden.²⁴⁴²

Thomas sieht nun als verbleibende Frage, was das Intelligible (*intellectum*) selbst ist. Wenn die Averroisten es als ein im Intellekt existierendes immaterielles Erkenntnisbild annehmen, so kommt dies gemäß Thomas einem Übertritt zur Lehre Platons gleich, weil es nach diesem von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen kein Wissen geben kann; vielmehr hat man jedes Wissen von einer getrennten Form. Da Platon²⁴⁴³ aber für sich allein bestehende immaterielle Formen annimmt, kann er auch von mehreren Intellekten sprechen, die von einer getrennten Form her an der Erkenntnis der einen Wahrheit partizipieren. Dagegen nehmen die Averroisten immaterielle Formen dieser Art im Intellekt an, die sie als Intelligible bezeichnen. Deshalb müssen sie die Auffassung vertreten, dass es nicht nur für alle Menschen, sondern schlechthin einen Intellekt gibt.²⁴⁴⁴

Ergo intellectus noster non solum est substantia separata, sed etiam est ipse Deus; et universaliter tollitur pluralitas substantiarum separatarum.”

²⁴⁴¹ Vgl. TAYLOR, *Averroes' Epistemology and Its Critique by Aquinas*, 169.

²⁴⁴² *De unit. int.*, c. 5 (ed. BUSA 3, 583/1 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 108): „Est ergo simpliciter concedendum quod intellectum unius rei, puta lapidis, est unum tantum non solum in omnibus hominibus, sed etiam in omnibus intelligentibus.” - Nach TAYLOR (*Averroes' Epistemology and Its Critique by Aquinas*, 169f) misslingt dieses Argument gegen Averroes, weil Averroes und Thomas nicht gleichermaßen vom Prinzip ausgehen, dass das Erkannte qua Erkanntes bzw. das Intelligible qua Intelligibles für jeden Intellekt, ohne irgendeinen Unterschied, ein Intelligibles ist. Nach Averroes ist nämlich das Wissen jedes der Intellekte eigentümlich für den jeweiligen Intellekt. Ein Beispiel für diese Eigentümlichkeit zeigt sich beim materiellen/möglichen Intellekt. Das Wissen in diesem Intellekt betrifft dessen eigenes Erkennen anderer Intellekte (besonders des aktiven Intellekts) und des intelligiblen Gehalts von materiellen Dingen als Folge der besonderen Beziehung des materiellen/möglichen Intellekts zu den Menschen. (S. dazu auch: AVERROES, *Com. magn. in De an.* III, 408).

²⁴⁴³ Vgl. zur hier von Thomas dargelegten Auffassung Platons: ARISTOTELES, *Metaphysik I*, 987b4-18.

²⁴⁴⁴ *De unit. int.*, c. 5 (ed. BUSA 3, 583/1 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 109): „Sed quia Plato posuit huiusmodi formas immateriales per se subsistentes, poterat etiam cum hoc ponere plures intellectus, participantes ab una forma separata unius veritatis cognitionem. Isti autem quia ponunt huiusmodi formas immateriales (quas dicunt esse intellecta) in intellectu, necesse habent ponere quod sit unus intellectus tantum, non solum omnium hominum, sed etiam simpliciter.”

Thomas' Entgegnung besteht darin, dass für Aristoteles das Intelligible, das eines ist, die Natur oder die Wesenheit eines Dinges ist. Schließlich existieren ja auch die Naturwissenschaften und die anderen Wissenschaften von den Dingen und nicht von den gedachten Erkenntnisbildern her. Wäre (beispielsweise) das Intelligible eines Steins nicht die Natur des Steins, die in den Dingen ist, sondern ein Erkenntnisbild, das im Intellekt ist, so würde daraus folgen, dass ich nur den vom Stein abstrahierten Begriff (*intentio*) erkenne und nicht das Ding, das der Stein ist.²⁴⁴⁵ Die Einheit des Erkennens in den Menschen beweist nach Thomas nicht, dass es einen abgetrennten Intellekt mit eigenem geistigen Erkenntnisbild gibt, wie Averroes meint, sondern es sind verschiedene Intellekte anzunehmen, die sich durch verschiedene Erkenntnisbilder auf dasselbe potentiell intelligible Objekt konzentrieren können.²⁴⁴⁶ Thomas drückt diesen Sachverhalt pointiert aus, indem er schreibt: „Das, was von mir und dir erkannt wird, ist eines; jedoch wird es von dir und mir anders erkannt, d. h. durch ein anderes geistiges Erkenntnisbild; und mein Erkennen ist ein anderes als deines; und mein Intellekt ist ein anderer als deiner.“²⁴⁴⁷ Darum ist Wissen auch in Bezug auf sein Subjekt einzeln, wie Thomas unter Rückgriff auf die Kategorienlehre des Aristoteles²⁴⁴⁸ schreibt. Wenn mein Intellekt sich selbst als erkennend erkennt, so erkennt er eine einzelne Handlung. Erkennt er hingegen das Erkennen schlechthin (*simpliciter*), so erkennt er etwas Universelles. Denn nicht Einfachheit widerspricht nach Thomas der Denkbarkeit, sondern die Materialität²⁴⁴⁹ und weil es immaterielle Einzelne gibt,²⁴⁵⁰ können diese auch gedacht werden.²⁴⁵¹

²⁴⁴⁵ Ibid. (ed. BUSA 3, 583/1 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 110): „Si enim intellectum esset non ipsa natura lapidis quae est in rebus, sed species quae est in intellectu, sequeretur quod ego non intelligerem rem quae est lapis, sed solum intentionem quae est abstracta a lapide.”

²⁴⁴⁶ Vgl. Howard P. KAINZ, *The Multiplicity and Individuality of Intellects: A Re-examination of St. Thomas' Reaction to Averroes*. In: *Divus Thomas* 74 (1971), 175.

²⁴⁴⁷ *De unit. int.*, c. 5 (ed. BUSA 3, 583/1 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 112): „Est ... unum quod intelligitur et a me et a te, sed alio intelligitur a me et alio a te, i. e. alia specie intelligibili; et aliud est intelligere meum, et aliud tuum; et alius est intellectus meus, et alius tuus.”

²⁴⁴⁸ Vgl. *Organon* I (Kategorien), 1a25ff

²⁴⁴⁹ *De unit. int.*, c. 5 (ed. BUSA 3, 583/1f [Zit. OE]; ed. KEELER, § 112): „Unde et Aristoteles in praedicamentis dicit aliquam scientiam esse singularem quantum ad subiectum, ut quaedam grammatica in subiecto quidem est anima, de subiecto vero nullo dicitur. Unde et intellectus meus, quando intelligit se intelligere, intelligit quemdam singularem actum; quando autem intelligit intelligere simpliciter, intelligit aliquid universale. Non enim singularitas repugnat intelligibilitati, sed materialitas”. - S. dazu auch: *STh* I, q.76, a.2, ad 3 (ed BUSA II, 292/3).

²⁴⁵⁰ Vgl. *De unit. int.*, c. 5 (ed. BUSA 3, 582/3; ed. KEELER §§ 102f).

²⁴⁵¹ Vgl. ibd. (ed. BUSA 3, 583/2; ed. KEELER, § 112).

So erklärt sich nach Thomas, wie dasselbe Wissen in einem Lehrer und in einem Schüler zu finden ist.²⁴⁵² Im Schüler und im Lehrer ist zwar in Bezug auf das erkannte Ding dasselbe Wissen, jedoch nicht in Bezug auf die Erkenntnisbilder, durch welche jeder erkennt. In dieser Hinsicht wird das Wissen in mir und in dir individuiert. Deshalb wird das Wissen im Schüler nicht auf dieselbe Weise durch das Wissen im Lehrer verursacht, wie die Wärme des Wassers durch die Wärme des Feuers verursacht wird. Dieses Wissen muss eher so verursacht werden, wie die Gesundheit im Kranken durch die Gesundheit verursacht wird, die in der Seele des Arztes ist.²⁴⁵³ Das natürliche Prinzip (*principium naturale*) der Gesundheit liegt im Kranken, dem der Arzt hilft. Genauso verhält es sich beim Schüler. In ihm liegt das natürliche Prinzip des Wissens. Nicht durch die Kraft des Arztes wird die Gesundheit im Patienten erreicht, sondern durch das Vermögen der Natur. Ebenso wird das Wissen im Schüler nicht durch die Kraft des Lehrers verursacht, sondern durch das Vermögen des Lernenden.²⁴⁵⁴

Ad IV/V. (Einwände: 1. Wenn viele Intellekte ihre Körper überlebten, wären sie inaktiv. - 2. Die Intellekte wären numerisch unendlich, wenn es viele Intellekte für viele Menschen gäbe)

Diese beiden Einwände kommen nicht in Averroes' *großem Kommentar zu „De anima“* vor und erscheinen in der späteren Tradition der Averroisten.²⁴⁵⁵ Sie werden darum hier nur kurz behandelt: Zum ersten Einwand sagt Thomas, dass getrennte Substanzen nicht untätig sind. Auch wenn eine menschliche Seele, die von ihrem Körper getrennt ist, nicht die letzte Vollkommenheit ihrer Natur besitzt, so existiert sie dennoch nicht zwecklos. Ihre Bestimmung besteht nicht in der Bewegung des

²⁴⁵² Vgl. zu diesem Beispiel auch: AVERROES, *Com. magn. in De an.* III, 411f und die Diskussionen dazu in *ScG II*, c. 75, nn. 4 u. 14ff (ed. BUSA 2, 48/2 u. 49/1), die bereits oben in den Ausführungen zu *ScG II*, c. 75 erörtert wurden.

²⁴⁵³ *De unit. int.*, c. 5 (ed. BUSA 3, 583/2 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 113): „Ex hoc autem apparet quomodo sit eadem scientia in discipulo et doctore. Est enim eadem quantum ad rem scitam, non tamen quantum ad species intelligibiles quibus uterque intelligit; quantum enim ad hoc, individuatur scientia in me et in illo. Nec oportet quod scientia quae est in discipulo causetur a scientia quae est in magistro, sicut calor aquae a calore ignis; sed sicut sanitas quae est in infirmo, a sanitate quae est in anima medici.“ - S. dazu auch: *ScG II*, c. 75, n. 14 (ed. BUSA 2, 49/1); *STh I*, q.117, a.1 (ed. BUSA 2, 351/1f).

²⁴⁵⁴ Vgl. *De unit. int.*, c. 5 (ed. BUSA 3, 583/2; ed. KEELER, § 113).

²⁴⁵⁵ Vgl. MAHONEY, *Aquinas's Critique of Averroes' Doctrine of the Unity of the Intellect*, 104.

Körpers, sondern im Denken; darin liegt ihre Glückseligkeit.²⁴⁵⁶ Zum zweiten Einwand schreibt Thomas, dass nicht gewusst werden kann, wie Aristoteles dieses Problem löst, weil der Teil der *Metaphysik*, der von den getrennten Substanzen handelt, unbekannt ist. Was auch immer zu diesem Punkt gesagt wird, den Katholiken, die annehmen, dass die Welt einen Anfang hat, verursacht dies keine Sorge.²⁴⁵⁷

Ad VI. (Einwand: Bis auf die Lateiner haben alle Philosophen einen einzigen Intellekt angenommen)

Gemäß Thomas zeigt sich, dass die Aussage der Averroisten falsch ist, nach der - bis auf die Lateiner - alle Philosophierenden, die Araber und die Peripatetiker, vom Prinzip ausgingen, dass der Intellekt numerisch einer ist.²⁴⁵⁸ Thomas führt dazu al-Ghazzali an, der ein Araber war, und er zitiert aus Avicennas *De anima*, wo es heißt, dass die Seele numerisch viele und der Art nach eine ist.²⁴⁵⁹

Zur Behandlung der Griechen gibt Thomas auch Teile von Themistius' Kommentar zu Aristoteles' *De anima* wieder und zieht dazu die Übersetzung Wilhelm von Moerbekes heran.²⁴⁶⁰ Themistius antwortet auf die Frage, ob der aktive Intellekt einer oder mehrere sei, dass der erste Erleuchtende wohl einer sei, die Erleuchteten und Erleuchtenden aber mehrere.²⁴⁶¹ Somit ist gemäß Thomas nach den Ausführungen des Themistius weder der aktive Intellekt als Erleuchtender einer, noch der mögliche Intellekt als Erleuchteter. Hingegen ist das Prinzip der Erleuchtung eines. Dieses ist eine getrennte Substanz und ist entweder Gott, so die Katholiken, oder die letzte

²⁴⁵⁶ Vgl. MCINERNEY, *Aquinas against the Averroists*, 154; *De unit. int.*, c. 5 (ed. BUSA 3, 583/2; ed. KEELER, §§ 114ff). - Zum Denken als Glückseligkeit s. auch: ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* X, 1177a12-18.

²⁴⁵⁷ *De unit. int.*, c. 5 (ed. BUSA 3, 583/2 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 118): „Quidquid autem circa hoc dicatur, manifestum est quod ex hoc nullam angustiam Catholici patiuntur, qui ponunt mundum incepisse.”

²⁴⁵⁸ *Ibd.* (ed. BUSA 3, 583/2 [Zit. OE]; ed. KEELER § 119): „Patet autem falsum esse quod dicunt hoc fuisse principium apud omnes philosophantes, et Arabes et Peripateticos, quod intellectus non multiplicetur numeraliter, licet apud Latinos non.”

²⁴⁵⁹ *Ibd.* (ed. BUSA 3, 583/2f [Zit. OE]; ed. KEELER, § 119): „Algazel enim Latinus non fuit, sed Arabs. Avicenna etiam, qui Arabs fuit, in suo libro de anima sic dicit: *prudencia et stultitia et alia huiusmodi similia, non sunt nisi in essentia animae (...) ergo anima non est una sed est multae numero, et eius species una est.*” - S. dazu auch: AVICENNA, *De anima*, V, 3, fol. 24va, ed. VAN RIET, 111.

²⁴⁶⁰ Vgl. MAHONEY, *Aquinas's Critique of Averroes' Doctrine of the Unity of the Intellect*, 104.

Intelligenz, so Avicenna.²⁴⁶² Die Einheit dieses getrennten Prinzips beweist Themistius nach Thomas dadurch, dass der Lehrer und der Schüler dasselbe denken. Dies wäre nicht der Fall, wenn es sich nicht (bei beiden) um dasselbe erleuchtende Prinzip handeln würde.

Richtig ist nach Thomas auch die später folgende Äußerung des Themistius, nach der einige bezweifeln haben, dass der mögliche Intellekt einer ist.²⁴⁶³ Themistius sagt aber zu diesem Thema nicht mehr, weil er nicht die verschiedenen Ansichten der Philosophen erklären wollte, sondern nur die Lehren Platons, Theophrasts und des Aristoteles.²⁴⁶⁴ Es ist nach Thomas deutlich, dass diese und Themistius nicht das Prinzip vertreten, dass der mögliche Intellekt einer in allen Menschen ist. Außerdem ist deutlich, dass Averroes Themistius' und Theophrasts Auffassungen zum möglichen und aktiven Intellekt verdreht mitteilt. Darum bezeichnet Thomas ihn hier, wie bereits zuvor,²⁴⁶⁵ als Verdreher peripatetischer Philosophie (*philosophiae peripateticae perversor*).²⁴⁶⁶ Zudem sagt Thomas, man müsse sich wundern, wie einige, die nur auf den Kommentar des Averroes schauen, sich anmaßen zu berichten, dass das, was dieser lehre, die gemeinsame Meinung aller Philosophen sei, der Griechen und Araber, die Lateiner ausgenommen.²⁴⁶⁷

Ad VII. (*Conclusio*: Kein Christ kann die hier widerlegte Auffassung aufrechterhalten). Thomas greift nun eine Person an, die nicht namentlich erwähnt wird, aber nach allgemeiner Auffassung der Autoren Siger v. Brabant ist.²⁴⁶⁸ Thomas schreibt, es verdiene Entrüstung (*indignatio*), dass jemand, der sich Christ nennt, derart

²⁴⁶¹ Vgl. *De unit. int.*, c. 5 (ed. BUSA 3, 583/3; ed. KEELER, § 120). – S. dazu auch: THEMISTIUS, *Paraphrasis eorum quae De anima Aristotelis VI*, 235.

²⁴⁶² *De unit. int.*, c. 5 (ed. BUSA 3, 583/3 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 120): „Ergo patet per verba Themistii quod nec intellectus agens ... est unus qui est illustrans, nec etiam possibilis qui est illustratus. Sed verum est quod principium illustrationis est unum, scil. aliqua substantia separata, vel Deus secundum Catholicos, vel intelligentia ultima secundum Avicennam.” - Zu Avicennas Auffassung s.: *Met. IX*, 4, fols. 104v-105r, ed. VAN RIET 476-488.

²⁴⁶³ Vgl. *De unit. int.*, c. 5 (ed. BUSA 3, 583/3; ed. KEELER, § 120). - Zu Themistius' Auffassung s.: *Paraphrasis eorum quae De anima Aristotelis VI*, 235f.

²⁴⁶⁴ Vgl. *De unit. int.*, c. 5 (ed. BUSA 3, 583/3; ed. KEELER, § 121).

²⁴⁶⁵ Vgl. *De unit. int.*, c. 2 (ed. BUSA 3, 580/2; ed. KEELER, § 59).

²⁴⁶⁶ Vgl. *De unit. int.*, c. 5 (ed. BUSA 3, 583/3; ed. KEELER, § 121).

²⁴⁶⁷ *Ibd.* (ed. BUSA 3, 583/3 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 121): „Unde mirum est quomodo aliqui, solum commentum Averrois videntes, pronuntiare praesumunt, quod ipse dicit, hoc sensisse omnes philosophos Graecos et Arabes, praeter Latinos.”

²⁴⁶⁸ Vgl. ZEDLER, *Saint Thomas Aquinas: On the Unity of the Intellect*, 74⁴². - Zedler weist aber auch darauf hin, dass die von Thomas wiedergegebenen Worte sich in keinem von Sigers

unehrerbietig vom christlichen Glauben sprechen kann - so etwa, wenn er sagt, dass die Lateiner die Theorie von einem Intellekt nicht als Grundsatz der Philosophie annehmen, weil vielleicht ihr Gesetz dagegen sei.²⁴⁶⁹ Noch schwerwiegender ist aber die von dieser Person gemachte Aussage, dass sie zwar durch die Vernunft die notwendige Schlussfolgerung ziehe, dass der Intellekt numerisch einer sei, aber im Glauben das Gegenteil standhaft festhalte. Das würde nach Thomas heißen, dass gemäß dieser Person der Glaube etwas zum Gegenstand hat, dessen Gegenteil nachgewiesen werden kann. Weil aber nur das notwendige Wahre notwendigerweise bewiesen werden kann und dieses das Gegenteil zum Falschen und Unmöglichen ist, folgt daraus, dass das Falsche und Unmögliche, welches sogar Gott nicht hervorbringen kann, Gegenstand des Glaubens ist. Dies ist etwas, was die Ohren der Gläubigen nicht ertragen können.²⁴⁷⁰

Thomas hat nach eigener Aussage das, was er zur Widerlegung der Irrlehre (von der Einheit des Intellekts) verfasst hat, nicht mit Dokumenten des Glaubens, sondern durch Aussagen und Argumente der Philosophen belegt. Sollte jemand etwas dagegen vorbringen wollen, so soll er eine Gegenschrift verfassen, wenn er es denn wage.²⁴⁷¹

ζ. Zum Abschluss

Die bisherigen Darlegungen über Thomas' Kritik an der Intellekt-Lehre des Averroes richteten sich in erster Linie nach *De unitate intellectus* (1270)²⁴⁷² und nach der ScG (1258-1265)²⁴⁷³. Sie bezogen aber auch andere Schriften des Thomas ein. Dabei zeigte sich, dass es dessen Kritik an Averroes bereits in früheren Werken gegeben hatte. So bestimmt Thomas im *Sentenzenkommentar*²⁴⁷⁴ (1252-56)²⁴⁷⁵ grundlegende

Werken und den noch vorhandenen Schriften der Averroisten finden. (Vgl. ibd.).

²⁴⁶⁹ Vgl. *De unit. int.*, c. 5 (ed. BUSA 3, 583/3; ed. KEELER, § 122).

²⁴⁷⁰ Vgl. ibd. (ed. BUSA 3, 583/3; ed. KEELER, § 123).

²⁴⁷¹ Vgl. ibd. (ed. BUSA 3, 583/3; ed. KEELER, § 124). - Siger v. Brabant bezieht sich in einigen Teilen seines Werkes *De anima intellectiva* auf das hier von Thomas Geschriebene. (Vgl. *De unit. int.*, ed. KEELER, 80³⁴; ZEDLER, *Saint Thomas Aquinas: On the Unity of the Intellect*, 75⁴⁶; KLÜNKER, *Thomas von Aquin, Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten*, 185^{99/2}, unter Verweis auf: MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, vol. II, 145-171).

²⁴⁷² Vgl. MCINERNEY, *Aquinas against the Averroists*, IX.

²⁴⁷³ Vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquin „Summa contra gentiles“*, 8.

²⁴⁷⁴ Vgl. *In II Sent.*, d.17, q.2, a.1 (ed. BUSA 1, 172/2-174/1).

²⁴⁷⁵ Vgl. Leo J. ELDERS, *Scriptum super libros Sententiarum*. In: *Lex. der phil. Werke*, 630;

Schwächen und Irrtümer der Lehre des Averroes. In der ScG verschärft er dann die Analyse und Kritik und weitet sie aus. Als er schließlich zu Beginn seiner zweiten Schaffensperiode in Paris (1268)²⁴⁷⁶ realisierte, wie groß der Einfluss von Averroes' *großem Kommentar zu „De anima“* geworden war, schrieb er *De unitate intellectus*, um Aristoteles und dessen Philosophie ins richtige Licht zu rücken. Dabei konnte er sich nun auf den Text des Aristoteles und Moerbekes Übersetzung von Themistius' Paraphrasen zu *De anima* stützen,²⁴⁷⁷ um zu zeigen, dass Averroes aus seiner Sicht kein zuverlässiger Interpret des Aristoteles war.

Bei all dem muss betont werden, dass Thomas sowohl der kleine Kommentar (*Epitome*) als auch der mittlere Kommentar des Averroes zu *De anima* unbekannt war. Diese Tatsache ist insofern von Wichtigkeit, als Averroes in der *Epitome* noch die Notwendigkeit aufzeigt, dass der materielle/mögliche Intellekt zum individuellen Menschen gehört, der erkennt.²⁴⁷⁸ Dieser Gedanke ist im *großen Kommentar zu „De anima“* nicht mehr zu finden. Das wiederum ist ein bedeutsamer Kritikpunkt des Thomas. Ihm ist es wichtig, den Intellekt „als Vermögen des einzelnen Menschen“²⁴⁷⁹ zu sehen. Dies ist ein grundlegender Bestandteil seiner Theorie, gemäß der der Mensch ein „aus Körper und Geist zusammengesetztes Wesen“²⁴⁸⁰ ist. Diese Einheit steht auch im Zentrum der Erörterungen des folgenden Kapitels, wo es um die unmittelbare Vereinigung des Körpers und der Seele geht, zu der der aktive und der mögliche Intellekt gehören.

HEINZMANN, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken*, 23.

²⁴⁷⁶ Vgl. PESCH, *Thomas von Aquino/Thomismus/Neothomismus*, 437.

²⁴⁷⁷ Vgl. MAHONEY, *Aquinas's Critique of Averroes' Doctrine of the Unity of the Intellect*, 106.

²⁴⁷⁸ Vgl. TAYLOR, *Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy*, 293f; *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 86; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 123; *La psicología de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 209; und oben Kap. B.IX.2.c.β u. C.IV.7.d.α.

²⁴⁷⁹ ZIMMERMANN, *Thomas lesen*, 178.

²⁴⁸⁰ SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquin's „Summa contra gentiles“*, 101.

e. Unmittelbare Vereinigung des Körpers und der Seele, zu der der aktive und der mögliche Intellekt gehören

α. Die Seele wird mit dem Körper unmittelbar vereinigt und ist ganz im ganzen Körper und in jedem Tun

Die Seele wird nach Thomas unmittelbar mit dem Körper vereinigt und nicht durch ein Mittleres. Sie wird darum nicht durch Vorstellungsbilder mit dem Körper vereinigt, wie von Averroes angenommen,²⁴⁸¹ oder durch einen körperhaften Geist, oder durch die Vermögen der Seele. Vielmehr wird die Seele mit dem Körper als dessen Form vereinigt.²⁴⁸²

Auch wenn grundsätzlich eine Form ohne jedes Mittlere mit der Materie vereinigt wird,²⁴⁸³ so heißt das nach Thomas nicht, dass es generell kein Mittleres zwischen Seele und Körper gibt. Dies ist wohl beim Sein der Fall. Jedoch gibt es beim Bewegen und auf dem Weg der Hervorbringung (*via generationis*) ein Mittleres. So besteht in der von der Seele vollzogenen Bewegung des Körpers eine gewisse Ordnung der Bewegter und der Bewegten, weil die Seele ihre Tätigkeiten durch ihre Vermögen bewirkt und deshalb den Körper mittels der Vermögen bewegt, die Glieder mittels eines Geistes (*spiritus*) und ein Organ durch das andere. Indessen gehen auf dem Weg der Hervorbringung die Dispositionen zur Form in der Materie der Form voraus, obschon Letztgenannte im Sein früher ist. Darum können die Dispositionen des Körpers, durch welche dieser „die jeweilige Vervollkommnungsfähigkeit durch

²⁴⁸¹ Vgl. *ScG* II, c. 71, n. 1 (ed. BUSA 2, 46/1). - An dieser Stelle ist zu beachten, dass Averroes durchaus die unmittelbare Vereinigung von Körper und Seele lehrt. (Vgl. oben Kap. B.IX.2.b). Jedoch schließt er im *mittleren Kommentar* und im *großen Kommentar* zu „*De anima*“ den Intellekt von dieser unmittelbaren Vereinigung aus. Darauf spielt Thomas, dem ausschließlich der *große Kommentar* zu „*De anima*“ bekannt war (vgl. oben Kap. B.IX.2.c.α u. C.IV.7.a), hier an. (Zur Theorie des Averroes s. oben Kap. B.IX.2.c). Problematisch an der Position des Averroes ist, dass nach ihr die individuellen Seelen eine sind, wenn sie von der Materie getrennt sind. Die Art des menschlichen Intellekts ist ewig, weil der materielle/mögliche Intellekt und der aktive Intellekt, die ihn bilden, nicht verfallen und immateriell sind. (Vgl. oben Kap. B.IX.2.d u. B.IX.2.e). „Das aber hätte die Preisgabe der individuellen Erlösung bedeutet. Deshalb hat Thomas ... die Verbindung der Seele mit dem Körper als notwendig dargestellt, so dass auch die erlöste Seele mit einem auferstandenen Leib vereinigt wäre“. (Günther MENSCHING, *Thomas von Aquin*, Frankfurt/New York 1995, 129. - S. dazu auch: *ScG* II, c. 79 [ed. BUSA 2, 51/1f]; *ScG* IV, c. 79 [ed. BUSA 2, 145/3f]; und unten Kap. C.IV.7.f.α).

²⁴⁸² Vgl. *ScG* II, c. 71, n. 2 (ed. BUSA 2, 46/1); *STh* I, q.76, a.1, c (ed. BUSA 2, 291/3).

²⁴⁸³ Vgl. *ScG* II, c. 71, n. 2 (ed. BUSA 2, 46/1).

eine so und so bestimmte Form erhält“,²⁴⁸⁴ als Mittleres zwischen Seele und Körper bezeichnet werden.

Aufgrund dieser Überlegungen kann nach Thomas auch gezeigt werden, dass die Seele ganz im ganzen Körper und in seinen einzelnen Teilen ist.²⁴⁸⁵ Die Seele ist das erste Lebensprinzip²⁴⁸⁶ oder die substanziale Form, die den Körper so sehr durchdringt, dass sie auch jeden seiner Teile durchdringt. Denn jeder dieser Teile lebt und wird so lange als zum Menschen zugehörig angesehen, wie dieser lebt.²⁴⁸⁷

Wenn daher „die Seele der Akt der einzelnen Teile ist,²⁴⁸⁸ der Akt aber in dem ist, dessen Akt er ist, so ergibt sich, dass sie ihrem Wesen nach in jedem Teil des Körpers ist. Dass sie es aber als ganze ist, ist offenkundig.“²⁴⁸⁹

Thomas begründet diese These folgendermaßen: Weil das Ganze hinsichtlich der Teile ausgesagt wird, wird es, in Entsprechung zu den Teilen, auf zweifache Weise verstanden: der Ausdehnung nach und der Vollständigkeit des Wesens (etwa Materie und Form) nach. Der Ausdehnung nach kommen Ganzes und Teil den Formen nur *per accidens* zu. *Per se*

„aber finden sich in den Formen Ganzes und Teil der Vollständigkeit des Wesens nach. Spricht man nun von dieser Ganzheit, die den Formen an sich zukommt, so wird bei jeder Form ersichtlich, dass sie ganz im Ganzen ist und ganz in jedem seiner Teile. Denn das Weißsein ist so, wie es als volles und ganzes Weißsein im ganzen Körper ist, auch in jedem seiner Teile.“²⁴⁹⁰

Obgleich die Seele eine einfache Form ist, ist es nach Thomas ohne Widerspruch denkbar, dass sie Akt verschiedener Teile ist. Die Materie ist nämlich entsprechend

²⁴⁸⁴ *Ibd.*, n. 3 (ed. BUSA 2, 46/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 300/301): „fit proprium perfectibile talis formae“.

²⁴⁸⁵ Vgl. *ScG* II, c. 72, n. 1 (ed. BUSA 2, 46/1); *STh* I, q.76, a.8, c (ed. BUSA 2, 295/1). - Diese Auffassung teilt Thomas mit Augustinus. (Vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins*, „*Summa contra gentiles*“, 108, unter Verweis auf [108³⁵]: *De trinitate* VI 6, 8. In: CCSL 50, 237).

²⁴⁸⁶ Vgl. *STh* I, q.75, a.1, c (ed. BUSA 2, 289/2).

²⁴⁸⁷ Vgl. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation*, 333.

²⁴⁸⁸ Vgl. *STh* I, q.76, a.8, c (ed. BUSA 2, 295/1).

²⁴⁸⁹ *ScG* II, c. 72, nn. 3-4 (ed. BUSA 2, 46/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 302/303): „Si igitur anima est actus singularium partium; actus autem est in eo cuius est actus: relinquitur quod sit secundum suam essentiam in qualibet parte corporis. Quod autem tota, manifestum est.“

²⁴⁹⁰ *Ibd.*, n. 4 (ed. BUSA 2, 46/1f [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 302/303): „Totum autem vel pars secundum perfectionem essentiae invenitur in formis per se. De hac igitur totalitate loquendo, quae per se formis competit, in qualibet forma apparet quod est tota in toto et tota in qualibet parte eius: nam albedo, sicut secundum totam rationem albedinis est in toto corpore, ita et in qualibet parte eius.“

ihrer jeweiligen Zuordnung auf die Form der Seele angepasst. Je einfacher und vorzüglicher eine Form aber ist, desto größer ist ihre Kraft. Darum ist die Seele, als vorzüglichste der niederen Formen, zwar einfach in der Substanz, aber „vielfach in der Potenz und vieler Tätigkeiten fähig.“²⁴⁹¹

β. Der aktive Intellekt gehört zur Seele des Menschen und ist keine getrennte Substanz

Wie für Averroes,²⁴⁹² ist auch nach Auffassung Alexanders (von Aphrodisias)²⁴⁹³ und Avicennas²⁴⁹⁴ der aktive Intellekt ein einziger in allen Menschen. Thomas teilt diese Auffassung nicht.²⁴⁹⁵ Er erklärt dies zunächst an Hand des Verhältnisses des möglichen Intellekts zum aktiven Intellekt. Der mögliche Intellekt verhält sich zum aktiven Intellekt als das ihm zugehörnde Erleidende oder ihn Aufnehmende.²⁴⁹⁶ Ist nun aber der mögliche Intellekt etwas der Seele Zugehöriges und entsprechend der Vielheit der Individuen vervielfacht, so wird auch der aktive Intellekt kein einziger für alle Menschen sein.²⁴⁹⁷

Thomas bezieht die Kritik des Aristoteles an Platons Ideenlehre in seine weiteren Ausführungen zum aktiven Intellekt besonders ein. Dieser zufolge widerlegte Aristoteles²⁴⁹⁸ die Theorie Platons, nach der die Ideen als getrennte Substanzen das Wissen in uns hervorbringen. Es steht nach Thomas aber fest, dass unser Wissen vom aktiven Intellekt als erstem Prinzip abhängt. Wäre also der aktive Intellekt „eine

²⁴⁹¹ Ibid., n. 5 (ed. BUSA 2, 46/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 304/305): „est multiplex in potentia et multarum operationum.“

²⁴⁹² Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 496.

²⁴⁹³ Vgl. *De intellectu et intellecto*. In: THÉRY, *Alexandre d’Aphrodise*, 76f, 82 .

²⁴⁹⁴ Vgl. *Met.* IX, 3, fol. 104rb, ed. VAN RIET, 475f.

²⁴⁹⁵ Vgl. *ScG II*, c. 76 (ed. BUSA 2, 49/1-50/1); *STh I*, q.79, aa.4-5 (ed. BUSA 2, 300/1ff).

²⁴⁹⁶ Vgl. *ScG II*, c. 76, n. 2 (ed. BUSA 2, 49/1). - Thomas beruft sich dazu auf ARISTOTELES, *De anima* (vgl. III, 430a12), wonach sich der aktive Intellekt zum möglichen Intellekt „wie die Kunst zur Materie“ verhält (*ScG II*, c. 76, n. 2 [ed. BUSA 2, 49/1 {Zit. OE}]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 346/347): „Intellectus autem agentis effectus sunt intelligibilia actu, quorum proprium recipiens est intellectus possibilis, ad quem comparatur agens sicut ars ad materiam, ut Aristoteles dicit, in III de anima.“)

²⁴⁹⁷ *ScG II*, c. 76, n. 2 (ed. BUSA 2, 49/1 [Zit. OE]): „Si igitur intellectus possibilis est aliquid animae humanae, multiplicatum secundum multitudinem individuorum, ut ostensum est [II, c. 73 {ed. BUSA 2, 46/2-47/3}, M.S.]; et intellectus agens erit etiam eiusmodi, et non erit unus omnium.“

²⁴⁹⁸ Vgl. *Metaphysik I*, 990a34ff.

getrennte Substanz, dann gäbe es keinen oder nur einen geringen Unterschied zwischen dieser Ansicht und der Platons, die vom Philosophen (Aristoteles) widerlegt wurde.²⁴⁹⁹ Zudem müsste der aktive Intellekt als getrennte Substanz ohne Unterbrechung und ständig aktiv sein. Seine Aktivität besteht aber darin, dass er die Vorstellungsbilder aktuell geistig erkennbar macht. Er wird dies also immer oder nicht immer machen. Wenn nicht immer, so wird er es auch auf unseren Entschluss hin nicht machen; wenn immer, so müssten wir immer erkennen.²⁵⁰⁰ Und beides entspricht nicht unseren Erfahrungen.

Auch die Auffassung, dass die Vorstellungsbilder aktuell erkennbar werden, wenn sie durch den Akt der Urteilskraft, deren Gebrauch in unserer Macht steht, dazu disponiert werden, ist nach Thomas unzureichend.²⁵⁰¹ Dann müsste nämlich die Disposition zum geistigen Erkennen entweder eine Disposition des möglichen Intellekts zur Aufnahme der vom aktiven Intellekt kommenden erkennbaren Formen sein (wie Avicenna meint),²⁵⁰² oder (so Averroes²⁵⁰³ und Alexander)²⁵⁰⁴ die Vorstellungsbilder würden zur aktuellen Erkennbarkeit disponiert.²⁵⁰⁵ Dies zöge aber unweigerlich einen Platonismus in der Erkenntnistheorie nach sich, weil in jedem Falle die sinnlichen Vorstellungsbilder zur Erkenntnis des Allgemeinen nicht *per se*, sondern nur *per accidens* notwendig wären.²⁵⁰⁶ Und das

„steht gegen die Ordnung des Entstehens von Kunst und Wissenschaft, die Aristoteles im 1. Buch der *Metaphysik*²⁵⁰⁷ und im letzten Kapitel der *Zweiten Analytik*²⁵⁰⁸ annimmt, wenn er sagt: ‚Aus der Wahrnehmung wird die Erinnerung, aus vielen Erinnerungen eine einzige Erfahrung, aus vielen Erfahrungen die Aufnahme eines Allgemeinen, die das Prinzip von Wissenschaft und Kunst ist.‘²⁵⁰⁹

²⁴⁹⁹ ScG II, c. 76, n. 5 (ed. BUSA 2, 49/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 346/347): „Constat autem quod scientia nostra dependet ab intellectu agente sicut ex primo principio. Si igitur intellectus agens esset quaedam substantia separata, nulla esset vel modica differentia inter opinionem istam et Platoniam a philosopho improbatam.”

²⁵⁰⁰ Vgl. ibd., n. 6 (ed. BUSA 2, 49/2).

²⁵⁰¹ Vgl. ibd., n. 8 (ed. BUSA 2, 49/2).

²⁵⁰² Vgl. *De anima*, V, 6, fol. 26ra-rb, ed. VAN RIET, 143ff.

²⁵⁰³ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 405: „remanet ut continuatio intellectuum cum nobis hominibus sit per continuationem intentionis intellecte cum nobis (et sunt intentiones ymagine), scilicet partis que est in nobis de eis aliquo modo quasi forma.”

²⁵⁰⁴ Vgl. ibd., III, 393f.

²⁵⁰⁵ Vgl. ScG II, c. 76, n. 9 (ed. BUSA 2, 49/2).

²⁵⁰⁶ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 298; ScG II, c. 76, n. 11 (ed. BUSA 2, 49/2).

²⁵⁰⁷ Vgl. I, 980b26ff.

²⁵⁰⁸ Vgl. II, 100a3-9.

²⁵⁰⁹ ScG II, c. 76, n. 11 (ed. BUSA 2, 49/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 350/351): „Quod

Thomas betont in seinen weiteren Ausführungen, dass das Erkennen eine dem Menschen eigene und natürliche Tätigkeit ist. Diese Tätigkeit geschieht jedoch nicht ohne ein Erleiden und auch nicht ohne ein Wirken, insoweit der Intellekt das, was in Potenz erkennbar ist, aktuell erkennbar macht. Folglich muss in der menschlichen Natur für beides ein Prinzip sein, d. h. der aktive und der mögliche Intellekt. Beide Intellekte können dem Sein nach nicht von der Seele des Menschen getrennt sein.²⁵¹⁰ Mit diesen Äußerungen stellt Thomas sich zum wiederholten Male gegen Averroes, gemäß dem sowohl der aktive Intellekt²⁵¹¹ als auch der materielle/mögliche Intellekt²⁵¹² getrennte Substanzen sind.²⁵¹³ Averroes sucht mit seiner Theorie die Objektivität der Erkenntnis beim menschlichen Denken zu betonen²⁵¹⁴ und nimmt dafür die Abgetrenntheit der Intellekte in Kauf. Das wiederum wird von Thomas kritisiert: Wäre der aktive Intellekt eine getrennte Substanz, so stünde er

„offenbar über der Natur des Menschen. Die Tätigkeit aber, die der Mensch allein mit der Kraft einer übernatürlichen Substanz ausübt, ist eine übernatürliche Handlung, wie Wunder tun und Prophezeien und anderes dergleichen, was die Menschen auf Grund einer göttlichen Gabe tun.“²⁵¹⁵

Der Mensch als solches kann dagegen nur durch die Kraft des aktiven Intellekts denken. Daher wäre das Erkennen, wenn der aktive Intellekt eine getrennte Substanz wäre, keine dem Menschen naturhafte Tätigkeit.²⁵¹⁶ Dieses Problem wird

est ... contra ordinem generationis artis et scientiae quem ponit Aristoteles, in I Metaph. et ult. Poster., dicens quod *ex sensu fit memoria, ex multis memoriis unum experimentum; ex multis experimentis universalis acceptio, quae est principium scientiae et artis.*“

²⁵¹⁰ Vgl. ibd., n. 16 (ed. BUSA 2, 49/3); *STh* I, q.79, a.4 (ed. BUSA 2, 300/1ff).

²⁵¹¹ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 441; und oben Kap. B.IX.2.c.α.

²⁵¹² Vgl. *Com. magn. in De an.* II, 160f, 178, 385f; und oben Kap. B.IX.2.c.β.

²⁵¹³ Vgl. ZEDLER, *Averroes on the Possible Intellect*, 166ff.

²⁵¹⁴ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 99. - Leaman führt zu dieser These folgendes Beispiel an: Wissen wir, dass P wahr ist, so wirkt ein Mechanismus auf uns ein, der uns die Wahrheit von P mitteilt. Es geht bei diesem Prozess darum, dass wir etwas, was immer wahr war, zu einer bestimmten Zeit erfassen. Wenn es ein Objekt der Erkenntnis gibt, das erkennbar ist, so wird es zu einem bestimmten Zeitpunkt in der ewigen Gattung der Menschheit erkannt werden. (Vgl. ibd.).

²⁵¹⁵ *ScG* II, c. 76, n. 17 (ed. BUSA 2, 49/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 352/353-354/355): „Si intellectus agens est quaedam substantia separata, manifestum est quod est supra naturam hominis. Operatio autem quam homo exercet sola virtute alicuius supernaturalis substantiae, est operatio supernaturalis: ut miracula facere et prophetare, et alia huiusmodi quae divino munere homines operantur.“

²⁵¹⁶ Vgl. ibd. (ed. BUSA 2, 49/3).

auch nicht dadurch gelöst, dass Averroes meint,²⁵¹⁷ man schreibe die Tätigkeiten des materiellen/möglichen und des aktiven Intellekts dem Menschen zu, insofern diese beiden Weisen des Intellekts in unmittelbarem Zusammenhang mit uns stehen. Ein Zusammenhang des möglichen Intellekts mit uns würde nach Thomas nicht dazu ausreichen, dass wir durch ihn erkennen, wenn er eine getrennte Substanz ist und beim aktiven Intellekt verhält es sich ebenso. Thomas skizziert dazu eine Parallele zwischen den im möglichen Intellekt aufgenommenen geistigen Erkenntnisbildern und den durch die Kunstfertigkeit in die Materie hineingelegten Formen der Kunst. Diese Formen erhalten nicht die Fähigkeit, die Kunst auszuüben; sie erhalten bloß der Form nach eine Ähnlichkeit. Die Materie als Träger des Kunstwerks kann darum durch solche Formen nicht die Tätigkeit des Künstlers ausüben. Folglich kann der Mensch auch nicht dadurch, dass in ihm die geistigen Erkenntnisbilder sind, die der aktive Intellekt aktuell erkennbar macht, die Tätigkeit des aktiven Intellekts ausüben.²⁵¹⁸

Um zu zeigen, dass der aktive Intellekt zur Seele des Menschen gehört, vergleicht Thomas zudem den Menschen mit unvernünftigen Lebewesen. Die Tätigkeit solcher Lebewesen hängt von einem sie bewegenden äußeren Prinzip ab. Sie werden mehr zum Tätigsein gebracht und bringen sich selbst weniger dazu. Hingegen ist das geistige Erkennen die dem Menschen eigene Tätigkeit. Der aktive Intellekt ist sein erstes Prinzip und macht die Erkenntnisbilder sichtbar. Und der mögliche Intellekt verhält sich zu den Erkenntnisbildern erleidend. Wird dieser Intellekt in den Akt gebracht, so bewegt er den Willen.

Wäre nun aber der aktive Intellekt eine Substanz außerhalb des Menschen, so würde seine ganze Tätigkeit von einem äußeren Prinzip abhängen.²⁵¹⁹ Thomas sieht, wie Rolf Schönberger richtigerweise konstatiert, hier durch die averroistische Intellekt-Theorie

„das Zentrum dessen bedroht, was den Menschen auszeichnet. Denken ist ja nicht irgendeine Tätigkeit des Menschen, sie ist vielmehr diejenige, die nach klassischer Lehre der Philosophie

²⁵¹⁷ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 404f u. 411.

²⁵¹⁸ *ScG II*, c. 76, n. 19 (ed. BUSA 2, 49/3 [Zit. OE]): „Ergo nec homo, per hoc quod sunt in ipso species intelligibiles actu factae ab intellectu agente, potest facere operationem intellectus agentis.“

²⁵¹⁹ *Ibd.*, n. 20 (ed. BUSA 2, 50/1 [Zit. OE]): „Si igitur intellectus agens est quaedam substantia extra hominem, tota operatio hominis dependet a principio extrinseco.“

von Platon bis Hegel sein Wesen konstituiert. Denken, Verstehen ist die eigentümliche Tätigkeit des Menschen.²⁵²⁰

γ. Möglicher und aktiver Intellekt können in derselben Substanz der Seele zusammenkommen

Thomas insistiert nach den Darlegungen des vorausgegangenen Kapitels auf einer Entsprechung des möglichen Intellekts und des aktiven Intellekts. Das führt zu folgender Schwierigkeit: Wenn beide Intellektformen zur Seele gehören, so muss diese als aktiv und passiv zugleich betrachtet werden.²⁵²¹ Daraus folgt freilich bei richtigem Hinsehen, so Thomas, nichts Schwieriges und Unstimmiges. Etwas kann nämlich durchaus in Bezug auf ein anderes in einer Hinsicht im Akt und in einer anderen Hinsicht in Potenz sein. Damit verhält es sich wie in der Natur. So ist etwa die Erde dem Akt nach trocken und der Potenz nach feucht und bei der Luft verhält es sich andersherum. Dieses Verhältnis ist ebenfalls zwischen der geistigen Seele (*anima intellectiva*) und den Vorstellungsbildern zu finden.²⁵²² In der geistigen Seele gibt es eine Kraft, die auf die Vorstellungsbilder hin tätig ist und sie aktuell erkennbar macht; dieses Seelenvermögen ist der aktive Intellekt.²⁵²³ Und in der geistigen Seele gibt es eine Kraft, die in Bezug auf die bestimmten Abbilder der von uns erkennbaren Dinge (= sinnenfällige Dinge) in Potenz steht; dieses ist das Vermögen des möglichen Intellekts.²⁵²⁴ Die geistige Seele steht jedoch zu den Abbildern der Dinge, die ihrerseits in den Vorstellungsbildern sind, nicht auf die Art in Potenz, in der die Abbilder dort sind,

„sondern insofern diese Abbilder zu etwas Höherem erhoben werden, so dass sie von den materiellen individuierenden Bedingungen abstrahiert sind und dadurch zu aktuell geistig erkennbaren werden. Daher geht auch die im Vorstellungsbild wirksame Tätigkeit des aktiven Intellekts der Aufnahme des möglichen Intellekts voraus. Und so wird der Vorrang in der Tätigkeit nicht den Vorstellungsbildern zugeschrieben, sondern dem aktiven Intellekt.

²⁵²⁰ SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquin*, 112.

²⁵²¹ Vgl. DERS., *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 109.

²⁵²² *ScG II*, c. 77, n. 2 (ed. BUSA 2, 50/1 [Zit. OE]): „Si quis autem recte inspiciat, nihil inconueniens aut difficile sequitur. Nihil enim prohibet hoc respectu illius esse secundum quid in potentia et secundum aliud in actu, sicut in rebus naturalibus videmus: aer enim est actu humidus et potentia siccus, terra autem e converso. Haec autem comparatio invenitur esse inter animam intellectivam et phantasmata.“

²⁵²³ Vgl. ibd.

²⁵²⁴ Vgl. ibd.

Deswegen sagt Aristoteles, dieser verhalte sich zum möglichen Intellekt ‚wie die Kunst zur Materie‘.²⁵²⁵

Die Lehre des Aristoteles bildet auch die Grundlage für die folgenden Ausführungen des Thomas. Nach Aristoteles verhält unser Intellekt sich zu dem, was das an sich Offenkundigste ist, wie das Auge des Nachtvogels zur Sonne.²⁵²⁶ Bei Nacht erleuchtet es die Gegenstände hinreichend, bei Tage ist das Sehvermögen geschwächt. Darum reicht das unserer Natur entsprechende geringe Verstandeslicht zu unserem Erkennen aus.²⁵²⁷ Dass aber das der Natur der menschlichen Seele entsprechende Verstandeslicht dazu ausreicht, die Tätigkeit des aktiven Intellekts herzustellen, ist nach Thomas jenem klar, der die Notwendigkeit sieht, solch einen Intellekt anzunehmen.

Dazu folgt in der ScG eine kritische Auseinandersetzung mit Platon. Dieser meinte, dass das geistig Erkennbare, das die geistige Seele des Menschen erkennt, von sich selbst her erkennbar ist. Das hatte zur Folge, dass Platon keinen auf das Erkennbare hin aktiven Intellekt annehmen musste.²⁵²⁸ Dies ist für Thomas inakzeptabel. Nach Platons Lehre müssten wir nämlich etwas, je mehr es erkennbar ist, desto mehr erkennen. Das jedoch ist, so Thomas, falsch, weil für uns mehr erkennbar ist, was den Sinnen näher steht und was in sich weniger erkennbar ist. Aristoteles wurde darum zur Annahme geführt, dass das für uns Erkennbare aus dem Sinnenfälligen hervorgebracht wird und nicht von sich selbst her erkennbar ist. Und diese Hervorbringung bewirkt der aktive Intellekt.²⁵²⁹ Er bewirkt ein dem Menschen entsprechendes geistiges Erkennbares. Weil dieses nicht über das der Natur des Menschen entsprechende Verstandeslicht hinausgeht, kann dem Licht der Seele des Menschen die Tätigkeit des aktiven Intellekts zugeschrieben werden - dies nach

²⁵²⁵ *Ibd.*, n. 3 (ed. BUSA 2, 50/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 358/359 [Übers. leicht abgeändert]): „Anima autem intellectiva non est in potentia ad similitudines rerum quae sunt in phantasmatis per modum illum quo sunt ibi: sed secundum quod illae similitudines eleuantur ad aliquid altius, ut scilicet sint abstractae a conditionibus individuanti- bus materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu. Et ideo actio intellectus agentis in phantasmate praecedat receptionem intellectus possibilis. Et sic principalitas actionis non attribuitur phantasmatis, sed intellectui agenti. Propter quod Aristoteles dicit quod se habet ad possibilem sicut ars ad materiam.“ - S. dazu auch: ARISTOTELES, *De anima* III, 430a12.

²⁵²⁶ Vgl. *Metaphysik* II, 993b9.

²⁵²⁷ Vgl. *ScG* II, c. 77, n. 4 (ed. BUSA 2, 50/1).

²⁵²⁸ Vgl. *ibid.*, n. 5 (ed. BUSA 2, 50/2); *STh* I, q.79, a.3, c (ed. BUSA 2, 300/1).

²⁵²⁹ Vgl. *ScG* II, c. 77, n. 5 (ed. BUSA 2, 50/2); *STh* I, q.79, a.3, c (ed. BUSA 2, 300/1).

Thomas vor allem deshalb, weil Aristoteles den aktiven Intellekt mit dem Licht vergleicht.²⁵³⁰

δ. Nach Aristoteles ist der aktive Intellekt eher etwas der Seele Zugehöriges

Thomas versucht in einer Analyse und Auslegung der Kapitel 4 und 5 des 3. Buches von *De anima* nachzuweisen, dass bereits Aristoteles im aktiven Intellekt keine getrennte Substanz gesehen hat, wie Averroes meint, sondern eine Komponente der Seele des Menschen. Thomas geht dabei von der Voraussetzung aus, dass Aristoteles dem möglichen Intellekt den aktiven Intellekt gegenüberstellt, wenn er zwei sich wie Materie und Form zueinander verhaltende Intellekt-Arten in der Seele unterscheidet.²⁵³¹

Beim leidensfähigen Intellekt (*intellectus passibilis*)²⁵³² dagegen sind Parallelen zu Averroes zu erkennen. Weil Bilder für den Denkkakt notwendig sind, kann nach Averroes das imaginative Vermögen, dem die entsprechenden Bilder innewohnen, ebenfalls als Intellekt bezeichnet werden. Averroes nennt ihn den passiven Intellekt, von dem bei Aristoteles die Rede ist.²⁵³³ Thomas sieht, wie Averroes, in diesem Intellekt ein eigenes Erkenntnisprinzip und identifiziert es mit der Einbildungskraft.²⁵³⁴

Jedoch vertritt er zum wiederholten Male mit der These, dass der aktive und der mögliche Intellekt Teile der Seele sind, eine andere Auffassung als Averroes. Aristoteles sagt nach Thomas ausdrücklich, der aktive und der mögliche Intellekt „seien ‚der Seele eigene Unterschiede‘, und sie seien ‚in der Seele‘. Keiner von

²⁵³⁰ *ScG II*, c. 77, n. 5 (ed. BUSA 2, 50/2 [Zit. OE]): „nam magis sunt nobis intelligibilia quae sunt sensui proximiora, quae in se sunt minus intelligibilia. Unde Aristoteles fuit motus ad ponendum quod ea quae sunt nobis intelligibilia, non sunt aliqua existentia intelligibilia per seipsa, sed quod fiunt ex sensibilibus. Unde oportuit quod poneret virtutem quae hoc faceret. Et haec est intellectus agens. Ad hoc ergo ponitur intellectus agens, ut faceret intelligibilia nobis proportionata. Hoc autem non excedit modum luminis intelligibilis nobis connaturalis. Unde nihil prohibet ipsi lumini nostrae animae attribuere actionem intellectus agentis: et praecipue cum Aristoteles intellectum agentem comparet lumini.“ - S. dazu auch: ARISTOTELES, *De anima III*, 430a15.

²⁵³¹ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 300f. - S. dazu auch: *ScG II*, c. 78, n. 2 (ed. BUSA 2, 50/2); ARISTOTELES, *De anima III*, 430a10-19 u. 429a10-429b10.

²⁵³² Griech. νοῦς παθητικός. (Vgl. ARISTOTELES, *De anima III*, 430a24f).

²⁵³³ Vgl. HYMAN, *Aristotle's Theory of The Intellect and Its Interpretation by Averroes*, 183; *Com. magn. in De an. III*, 409 u. 452.

²⁵³⁴ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 301.

beiden ist also eine getrennte Substanz.²⁵³⁵ Wenn Aristoteles zudem den aktiven Intellekt in dem Sinne einen Habitus nennt, dass er wie das Licht ist, das Farben in Potenz zu Farben im Akt macht,²⁵³⁶ so ist ein Habitus nach Thomas als etwas zu verstehen, das einer hat, und nicht als etwas, das für sich besteht. Somit gehört der aktive Intellekt zur menschlichen Seele.²⁵³⁷

Thomas schreibt außerdem, dass der Habitus nach dem Denken des Aristoteles nicht als Wirkung des aktiven Intellekts verstanden werden darf. Denn nach dessen *Commentator* Averroes erkennt jener, der einen Habitus hat, durch ihn das, was ihm eigen ist - dies aus sich und wann er will, ohne einer Hilfe von außen zu bedürfen.²⁵³⁸

Aristoteles bezieht nach Thomas den Habitus ausdrücklich nicht auf das Bewusste, sondern auf den Intellekt, dem es zukommt, alles geistig erkennbar zu machen.²⁵³⁹

Der aktive Intellekt hat gemäß Aristoteles folgende vier Eigenschaften: abtrennbar, unvermischt, leidensunfähig, dem Wesen nach im Akt seiend.²⁵⁴⁰ Die beiden erstgenannten Eigenschaften spricht Aristoteles, so Thomas, ebenfalls dem möglichen Intellekt zu. Bei der dritten Eigenschaft differenziert er. Einerseits ist der mögliche Intellekt nicht leidensfähig wie die Sinne. Andererseits aber ist er leidensfähig, insoweit er zum Erkennbaren in Potenz ist. Die vierte Eigenschaft hingegen hat Aristoteles, so Thomas, „vom möglichen Intellekt ganz und gar verneint, indem er sagte, er sei in Potenz zum Erkennbaren und er sei, bevor er erkennt, nichts von diesem im Akt.“²⁵⁴¹

Trotz dieser vier Eigenschaften kann nach Thomas der Theorie des Aristoteles nicht entnommen werden, dass der aktive Intellekt eine getrennte Substanz ist. Dies ist nur

²⁵³⁵ *ScG* II, c. 78, n. 3 (ed. BUSA 2, 50/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 362/363): „*expresse enim dicit quod intellectus possibilis et agens sunt differentiae animae, et quod sunt in anima. Neutra ergo earum est substantia separata.*“ - S. dazu auch: *STh* I, q.79, a.4, sed contra (ed. BUSA 2, 300/2); ARISTOTELES, *De anima* III, 430a13.

²⁵³⁶ Vgl. *De anima* III, 430a15.

²⁵³⁷ Vgl. *ScG* II, c. 78, n. 5 (ed. BUSA 2, 50/2).

²⁵³⁸ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 438.

²⁵³⁹ *ScG* II, c. 78, n. 6 (ed. BUSA 2, 50/2 [Zit. OE]): „*Non autem intelligitur littera Aristotelis ut habitus dicatur esse effectus intellectus agentis, ut sit sensus: agens facit hominem intelligere omnia, quod est sicut habitus. Haec enim est definitio habitus, ut Commentator Averroes ibidem dicit, quod habens habitum intelligat per ipsum quod est sibi proprium ex se et quando voluerit, absque hoc quod indigeat in eo aliquo extrinseco.* Expresse enim assimilatur habitui non ipsum factum, sed intellectum quo est omnia facere.“

²⁵⁴⁰ Vgl. *De anima* 430a17f.

²⁵⁴¹ *ScG* II, c. 78, n. 8 (ed. BUSA 2, 50/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 364/365-366/367 [Übers. leicht abgeändert]): „*Quartum vero omnino negaverat de intellectu possibili, dicendo quod erat in potentia ad intelligibilia, et nihil horum erat actu ante intelligere.*“ – S. dazu auch:

insofern möglich, als er kein Organ hat. Thomas weist an dieser Stelle auch darauf hin, dass es kein Widerspruch ist, wenn der aktive Intellekt gemäß Aristoteles dem Wesen nach im Akt seiend ist und die Substanz der Seele in Potenz ist.²⁵⁴²

Kritisch betrachtet Thomas nun Averroes' Auslegung des Satzes des Aristoteles, demzufolge das Wissen dem Akt nach dasselbe ist wie der gewusste Gegenstand.²⁵⁴³ Averroes meint dazu, dass der aktive Intellekt sich vom materiellen/möglichen Intellekt unterscheidet, denn das Erkennende und das Erkannte sei im aktiven Intellekt dasselbe.²⁵⁴⁴ Thomas widerspricht dieser Interpretation. Er beruft sich dazu ebenfalls auf Aristoteles, der vorher dasselbe zum möglichen Intellekt geschrieben hat, als er von diesem meinte, dass er geistig erkennbar sei wie alles geistig Erkennbare; der Intellekt und das Erkannte sei beim Immateriellen dasselbe.²⁵⁴⁵ Aristoteles will nach Thomas „nämlich durch den Hinweis auf den Sachverhalt, dass der mögliche Intellekt – wenn er aktuell erkennend ist – dasselbe ist wie das Erkannte, darlegen, dass der mögliche Intellekt wie das andere Erkennbare erkannt wird.“²⁵⁴⁶

Nach der Erörterung des aktiven und des möglichen Intellekts behandelt Aristoteles, wie Thomas weiterhin schreibt, den Intellekt im Akt.²⁵⁴⁷ Aristoteles nennt jenen Teil der Seele, der den möglichen und den aktiven Intellekt umfasst und durch den der Mensch im Akt erkennt, unsterblich und immerwährend.²⁵⁴⁸

ARISTOTELES, *De anima* III, 429a21.

²⁵⁴² Vgl. *ScG* II, c. 78, n. 8 (ed. BUSA 2, 50/3); *ScG* II, c. 77 (ed. BUSA 2, 50/1f).

²⁵⁴³ Vgl. ARISTOTELES, *De anima* III, 430a20.

²⁵⁴⁴ Vgl. *ScG* II, c. 78, n. 9 (ed. BUSA 2, 50/3). - S. dazu auch: *Com. magn. in De an.* III, 443: „Deinde dixit: *Et scientia in actu idem est cum re. Et innuit, ut reputo, aliquod proprium intellectui agentis, in quo differt a materiali, scilicet quod in intelligentia agentis scientia in actu eadem est cum scito, et non est sic in intellectu materiali, cum suum intellectum est res que non sunt in se intellectus.*”

²⁵⁴⁵ Vgl. ARISTOTELES, *De anima* III, 430a2.

²⁵⁴⁶ *ScG* II, c. 78, n. 9 (ed. BUSA 2, 50/3 [Zit. OE]); lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 366/367 [Übers. leicht abgeändert]: „Manifeste enim per hoc quod intellectus possibilis, prout est actu intelligens, idem est cum eo quod intelligitur, vult ostendere quod intellectus possibilis intelligitur sicut alia intelligibilia.”

²⁵⁴⁷ *Ibid.* (ed. BUSA 2, 50/3 [Zit. OE]): „Est igitur dicendum quod, postquam Aristoteles determinavit de intellectu possibili et agente, hic incipit determinare de intellectu in actu, dicens quod *scientia in actu est idem rei scitae in actu.*”- S. dazu auch: ARISTOTELES, *De anima* III, 430a20.

²⁵⁴⁸ *ScG* II, c. 78, n. 12 (ed. BUSA 2, 50/3f [Zit. OE]): „Deinde subiungit: *Separatum autem hoc solum quod vere est. Quod non potest intelligi de agente: non enim ipse solus est separatus; quia iam idem dixerat de intellectu possibili. Nec potest intelligi de possibili: quia iam idem dixerat de agente. Relinquitur ergo quod dicatur de eo quod comprehendit utrumque, scilicet de intellectu in actu, de quo loquebatur: quia hoc solum in anima nostra est*

Mit diesen Äußerungen ist in der ScG „die Intellektlehre im engeren Sinne abgeschlossen. Thomas kommt zurück auf das, was die Seele insgesamt betrifft. Dies ist als Erstes ihre Unzerstörbarkeit.“²⁵⁴⁹ Davon handeln die folgenden Ausführungen.

f. Unzerstörbarkeit und Ursprung der Seele insgesamt

α. Die menschliche Seele ist unzerstörbar²⁵⁵⁰

Weil die menschliche Seele als geistige Substanz zu verstehen ist²⁵⁵¹ und jede geistige Substanz unzerstörbar ist,²⁵⁵² muss auch die Seele des Menschen nach Thomas unzerstörbar sein.²⁵⁵³ Die Vollendung der menschlichen Seele geschieht durch Tugend und Wissen und sie besteht wohl in einer gewissen Loslösung vom Körper. Da jedoch die Tugend vollendet wird, indem der Mensch nicht den körperlichen Leidenschaften folgt, sondern die Tugend entsprechend der Vernunft zügelt und mäßigt, besteht in der Trennung vom Körper nicht die Zerstörung der Seele.²⁵⁵⁴ Die Seele ist also auf bestimmte Arten vom Körper getrennt, welche zum Erreichen ihrer eigenen geistigen und moralischen Vollendungen wesentlich sind. Dennoch wird die Seele nicht zerstört, wenn der Körper zerstört wird. Vielmehr wird der Körper zerstört, wenn er nicht mehr beseelt ist.²⁵⁵⁵

Gegen die Zerstörbarkeit der Seele des Menschen spricht auch, dass ein natürliches Streben nicht vergeblich ist²⁵⁵⁶ und dass der Mensch von Natur aus danach strebt,

separatum, non utens organo, quod pertinet ad intellectum in actu; idest, illa pars animae qua intelligimus actu, comprehendens possibilem et agentem. Et ideo subiungit quod *hoc solum animae est immortale et perpetuum*: quasi a corpore non dependens, cum sit separatum.“ - S. dazu auch: ARISTOTELES, *De anima* III, 430a22f

²⁵⁴⁹ SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 110.

²⁵⁵⁰ Grundlage für meine Ausführungen ist ScG II, cc. 79-80 (81) (ed. BUSA 2, 51/1-52/2). - Vgl. zur Unzerstörbarkeit der Seele bei Thomas auch: *STh* I, q.75, a.6 (ed. BUSA 2, 290/3f); *In II Sent.*, d.19, q.1, a.4 (ed. BUSA 1, 181/2f); *In IV Sent.*, d.50, q.1, a.1 (ed. BUSA 1, 702/3ff); *Quodl.* X, q.3, a.2 (ed. BUSA 3, 495/2ff); *De an.*, a. 14 (ed. BUSA 3, 386/2-387/2); *Comp. theol.* I, c. 84 (ed. BUSA 3, 608/1).

²⁵⁵¹ Vgl. ScG II, cc. 56-90 (ed. BUSA 2, 40/3-57/2).

²⁵⁵² Vgl. ScG II, c. 55 (ed. BUSA 2, 39/3-40/3).

²⁵⁵³ Vgl. ScG II, c. 79, n. 2 (ed. BUSA 2, 51/1); *Comp. theol.* I, c. 84 (ed. BUSA 3, 608/1).

²⁵⁵⁴ Vgl. ScG II, c. 79, n. 3 (ed. BUSA 2, 51/1).

²⁵⁵⁵ Vgl. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation*, 406.

²⁵⁵⁶ Vgl. ScG II, c. 79, n. 6 (ed. BUSA 2, 51/1). - S. dazu auch: ARISTOTELES, *De caelo et mundo* III, 291b13f.

immerwährend zu bleiben. Das kommt daher, dass von allem das Sein erstrebt wird. Der Mensch allerdings erfasst durch seinen Intellekt das Sein nicht bloß im Jetzt, wie dies bei den Tieren der Fall ist, sondern schlechthin. Demgemäß erreicht er das Immerwährendsein in Bezug auf die Seele, durch welche er das Sein schlechthin und in Bezug auf jede Zeit wahrnimmt.²⁵⁵⁷

Dass die Seele unzerstörbar ist, zeigt sich weiterhin aufgrund der Natur des möglichen Intellekts: „Die Formen der Dinge ... werden im möglichen Intellekt aufgenommen, insofern sie aktuell erkennbar sind. Sie sind aber aktuell erkennbar, insofern sie immateriell, allgemein und folglich unzerstörbar sind.“²⁵⁵⁸ Also ist der mögliche Intellekt unzerstörbar und weil der mögliche Intellekt zur menschlichen Seele gehört,²⁵⁵⁹ ist diese ebenfalls unzerstörbar.²⁵⁶⁰

Dass die Seele auch aufgrund der Natur des aktiven Intellekts unzerstörbar ist, zeigt Thomas an Hand des Satzes des Aristoteles,²⁵⁶¹ gemäß dem das Herstellende edler ist als das Hergestellte. Weil der aktive Intellekt das aktuell Erkennbare herstellt²⁵⁶² und dieses als solches unzerstörbar ist, wird der aktive Intellekt also in einem viel stärkeren Maße unzerstörbar sein und somit auch die Seele des Menschen, deren Licht der aktive Intellekt ist.²⁵⁶³

Zerstörung findet sich nach Thomas nur, wo es Gegensatz gibt.²⁵⁶⁴ Die menschliche Seele aber kann nicht durch die Handlung eines ihr Entgegengesetzten zerstört werden. Sie hat nämlich nichts ihr Entgegengesetztes, weil sie durch den möglichen Intellekt alle Gegensätze erkennt und aufnimmt. Sie kann zudem nicht aufgrund der Zerstörung ihres Trägers vernichtet werden, weil sie eine Form ist, die ihrem Sein nach unabhängig vom Körper ist. Sie kann ebenfalls nicht durch Wegfallen ihrer Ursache zerstört werden, weil sie eine ewige Ursache haben muss.²⁵⁶⁵

²⁵⁵⁷ Vgl. *ScG* II, c. 79, n. 6 (ed. BUSA 2, 51/1); *STh* I, q.75, a.6, c (ed. BUSA 2, 290/3f).

²⁵⁵⁸ *ScG* II, c. 79, n. 7 (ed. BUSA 2, 51/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 372/373 [Übers. leicht abgeändert]): „Formae ... rerum recipiuntur in intellectu possibili prout sunt intelligibiles actu. Sunt autem intelligibiles actu prout sunt immateriales, universales, et per consequens incorruptibiles.“

²⁵⁵⁹ Vgl. *ScG* II, c. 59 (ed. BUSA 2, 42/1ff).

²⁵⁶⁰ Vgl. *ScG* II, c. 79, n. 7 (ed. BUSA 2, 51/1).

²⁵⁶¹ Vgl. *De anima* III, 430a18.

²⁵⁶² Vgl. *ScG* II, c. 76 (ed. BUSA 2, 49/1-50/1).

²⁵⁶³ *ScG* II, c. 79, n. 9 (ed. BUSA 2, 51/1 [Zit. OE]): „Ergo et anima humana, cuius lumen est intellectus agens“. - S. dazu auch: *ScG* II, c. 78 (ed. BUSA 2, 50/2ff).

²⁵⁶⁴ *STh* I, q.75, a.6, c (ed. BUSA 2, 291/1 [Zit. OE]): „Non enim invenitur corruptio nisi ubi invenitur contrarietas, generationes enim et corruptiones ex contrariis et in contraria sunt“.

²⁵⁶⁵ *ScG* II, c. 79, n. 10 (ed. BUSA 2, 51/1 [Zit. OE]): „Sed anima humana non potest corrumpi

Thomas sieht die Unzerstörbarkeit der Seele auch durch Aristoteles bestätigt, der schreibt, dass der Intellekt eine Substanz und unzerstörbar zu sein scheint.²⁵⁶⁶ Nach Thomas meint er damit freilich nicht den möglichen und aktiven Intellekt als getrennte Substanz, sondern als etwas der Seele Zugehöriges.²⁵⁶⁷ Aristoteles behauptet zwar, die Seele sei Form. Jedoch sagt er nicht, dass sie kein selbständiges Sein habe und zerstörbar sei, wie Gregor v. Nyssa meint.²⁵⁶⁸ Aristoteles sagt nach Thomas vielmehr, dass die geistige Seele eine Substanz ist und nach dem Körper bestehen bleibt.²⁵⁶⁹

Zum Erweis der Unzerstörbarkeit der Seele setzt Thomas sich auch mit Befürwortern ihrer Zerstörung beim Zugrundgehen des Körpers auseinander; er führt in der ScG fünf entsprechende Argumente an²⁵⁷⁰ und widerlegt sie.²⁵⁷¹

Nach dem ersten Argument müssen die menschlichen Seelen, wenn sie vielfach durch das Vielfachsein der Körper sind,²⁵⁷² nach der Zerstörung der Körper entweder ganz aufhören zu sein, oder es kann nur eine Seele bestehen bleiben.

„Dies scheint nun der Meinung derer zu entsprechen, die annehmen, das nur sei unvergänglich, was ein einziges in allen Menschen ist, ob dies nun bloß der aktive Intellekt ist, wie Alexander sagt,²⁵⁷³ oder zusammen mit dem tätigen auch der mögliche Intellekt, wie Averroes sagt.“²⁵⁷⁴

per actionem contrarii: non est enim ei aliquid contrarium; cum per intellectum possibilem ipsa sit cognoscitiva et receptiva omnium contrariorum. Similiter autem neque per corruptionem sui subiecti: ostensum est enim supra [II, c. 68 {ed. BUSA 2, 45/1f}, M.S.] quod anima humana est forma non dependens a corpore secundum suum esse. Similiter autem neque per deficientiam suae causae: quia non potest habere aliquam causam nisi aeternam, ut infra [II, c. 87 {ed. BUSA 2, 55/2f}, M.S.] ostendetur.“

²⁵⁶⁶ Vgl. *De anima* I, 408b18.

²⁵⁶⁷ Vgl. *ScG* II, c. 79, n. 12 (ed. BUSA 2, 51/2); *ScG* II, cc. 61 u. 78 (ed. BUSA 2, 43/3 u. 50/2ff); und oben Kap. C.IV.7.d.α u. C.IV.7.e.δ.

²⁵⁶⁸ Vgl. *ScG* II, c. 79, n. 14 (ed. BUSA 2, 51/2). - Thomas bezieht sich damit auf Aussagen des von Nemesius verfassten Werkes *De natura hominis*, das im Mittelalter als Schrift Gregor v. Nyssas galt. (Vgl. PG 40, 537B/ 560BC/ 571B). Zu Nemesius s.: Georgios FATOUROS, *Nemesios*. In: BBKL, Bd. VI (1993), Sp. 605ff - online: <http://www.bbkl.de/n/nemesios_v_e.shtml>; Peter KRAFFT, *Nemesios*. In: LThK, Bd. 7 (31998), Sp. 733; Frances M. YOUNG, *Nemesios*. In: TRE, Bd. XXIV (1994), 256–259.

²⁵⁶⁹ Vgl. *ScG* II, c. 79, n. 14 (ed. BUSA 2, 51/2).

²⁵⁷⁰ Vgl. *ScG* II, c. 80, nn. 2-6 (ed. BUSA 2, 51/2f).

²⁵⁷¹ Vgl. *ibid.*, nn. 8-16 (ed. BUSA 2, 51/3ff).

²⁵⁷² Vgl. *ScG* II, c. 75 (ed. BUSA 2, 48/2ff).

²⁵⁷³ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 451, 453 u. 482ff.

²⁵⁷⁴ *ScG* II, c. 80, n. 2 (ed. BUSA 2, 51/2 [Zit. OE]); lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 378/379 [Übers.

Helmut Hoving schreibt hier richtigerweise, dass in der Forschung umstritten ist, ob die persönliche Unsterblichkeit des Menschen von Averroes gelehrt worden sei. Dies wird von jenen bestritten, die sich auf den *großen Kommentar zu „De anima“* berufen. Bejaht wird es hingegen von Interpreten, die sich auf die theologischen Abhandlungen und auf *Destructio destructionum* stützen.²⁵⁷⁵ Richard C. Taylor bemerkt dazu, dass die Annahme der Unsterblichkeit in der *Destructio destructionum* und die strikte Behauptung der religiösen Notwendigkeit einer Bejahung des zukünftigen Lebens im *Fasl*²⁵⁷⁶ nicht die Folgen demonstrativer Argumente sind und darum nur für rhetorische oder bestenfalls dialektische Argumente eine angemessene Notwendigkeit haben.²⁵⁷⁷ Im *großen Kommentar zu „De anima“* dagegen gibt es keinen Anlass zur Annahme, dass Averroes aus philosophischen Gründen für eine persönliche Unsterblichkeit eingetreten ist.²⁵⁷⁸

Thomas widerlegt nun das erste Argument mit der These, dass die Einheit oder die Vielheit eines Dings nur dann von einem anderen abhängt, wenn auch sein Sein von diesem abhängt, oder von einer anderen extrinsischen Ursache.²⁵⁷⁹ Hängt also das Sein der Form von der Materie ab, so hängt ihre Vielheit und Einheit ebenfalls von der Materie ab. Hängt aber das Sein der Form nicht von der Materie ab, so muss zwar die Form entsprechend der Vielheit der Materie vielfach sein, aber ihre Einheit und Vielheit nicht von der Materie abhängen. Die menschliche Seele wiederum ist eine Form, die in ihrem Sein unabhängig von der Materie ist.²⁵⁸⁰ Darum kann die Vielheit der Körper keine Ursache für die Vielheit der Seelen sein.²⁵⁸¹

leicht abgeändert]): „Quod videtur esse secundum opinionem illorum qui ponunt esse incorruptibile solum illud quod est unum in omnibus hominibus: sive hoc sit intellectus agens tantum, ut Alexander dicit; sive cum agente etiam possibilis, ut dicit Averroes.“ - Zur Auffassung des Averroes s.: *Com. magn. in De an.* III, 404f; und oben Kap. B.IX.2.c.

²⁵⁷⁵ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 304⁴⁵⁹, unter Verweis auf: HYMAN, *Aristotle's Theory of The Intellect and Its Interpretation by Averroes*, 190¹²¹; Beatrice ZEDLER, *Averroes and Immortality*. In: *The New Scholasticism* 28 (1954), 436-453.

²⁵⁷⁶ Vgl. *Fasl*, arab. 23/ deutsch 24/ engl. 68.

²⁵⁷⁷ Vgl. TAYLOR, *The „Future Life“*, 274. - S. zu den verschiedenen Argumentationsformen auch oben Kap. B.V.3.

²⁵⁷⁸ Vgl. TAYLOR, *The „Future Life“*, 275; und oben Kap. B.IX.2.e.

²⁵⁷⁹ Vgl. *ScG II*, c. 80, n. 8 (ed. BUSA 2, 51/3).

²⁵⁸⁰ Vgl. *ScG II*, c. 68 (ed. BUSA 2, 45/1f); und oben Kap. C.IV.7.d.γ.

²⁵⁸¹ Vgl. *ScG II*, c. 80, n. 8 (ed. BUSA 2, 51/3).

Gemäß dem zweiten Argument kann es bei den nach der Zerstörung des Körpers verbleibenden Seelen nur eine Verschiedenheit der Form nach geben, weil sie - als geistige Substanzen²⁵⁸² - nicht aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Sie sind somit der Art nach verschieden. Jedoch werden die Seelen nicht durch Zerstörung des Körpers in eine andere Art verwandelt. Sonst müssten sie zugrunde gehen, wie dies bei allem, was von einer Art in eine andere verwandelt wird, der Fall ist. Folglich hätten die Seelen vor der Trennung von ihrem Körper der Art nach verschieden sein müssen. Da indes die zusammengesetzten Seienden die Art durch die Form erlangen, müssten die Einzelmenschen der Art nach verschieden gewesen sein, was nicht zutrifft.²⁵⁸³

Thomas entgegnet darauf, dass nicht jede Verschiedenheit von Formen eine Verschiedenheit der Art nach mit sich bringt.²⁵⁸⁴ Die Vielheit der vom Körper getrennten Seelen folgt wohl der Substanz nach aus der Verschiedenheit der Formen. Diese Verschiedenheit geht aber nicht aus der Verschiedenheit der Wesensprinzipien der Seele hervor und beruht auch nicht auf der Wesensverschiedenheit der Seele,

„sondern sie beruht auf dem je verschiedenen Zugemessensein der Seele zum Körper; diese Seele ist nämlich diesem Körper zugemessen und nicht jenem, jene aber einem anderen, und so verhält es sich mit allen. Dieses Zugemessensein bleibt aber in den Seelen zurück, auch wenn der Körper zugrunde geht“.²⁵⁸⁵

Nach dem dritten Argument für die Zerstörung der Seele beim Zugrundegehen des Körpers können jene, die die Ewigkeit der Welt annehmen, nicht die Auffassung vertreten, dass nach dem Tod des Körpers die Seelen in ihrer Vielheit bestehen bleiben. Es müsste dann ja unendlich viele Seelen bereits verstorbener Menschen geben. Dies ist aber unmöglich, weil es in der Natur kein aktuell Unendliches geben kann.²⁵⁸⁶

²⁵⁸² Vgl. *ScG* II, cc. 50-51 (ed. BUSA 2, 38/3f); und oben Kap. C.IV.6.f.

²⁵⁸³ Vgl. *ScG* II, c. 80, n. 3 (ed. BUSA 2, 51/2).

²⁵⁸⁴ Vgl. *ibd.*, n. 9 (ed. BUSA 2, 51/3f).

²⁵⁸⁵ *Ibd.* (ed. BUSA 2, 51/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 382/383-384/385): „sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora; haec enim anima est commensurata huic corpori et non illi, illa autem alii, et sic de omnibus. Huiusmodi autem commensurationes remanent in animabus etiam pereuntibus corporibus“.

²⁵⁸⁶ *Ibd.*, n. 4 (ed. BUSA 2, 51/2f [Zit. OE]): „Videtur omnino esse impossibile, secundum ponentes aeternitatem mundi, ponere quod animae humanae in sua multitudine remaneant post mortem corporis. Si enim mundus est ab aeterno, motus fuit ab aeterno. Ergo et generatio est aeterna. Sed si generatio est aeterna, infiniti homines mortui sunt ante nos. Si ergo animae

Aufgrund dieses Arguments sind gemäß der Widerlegung des Thomas folgende abwegige Auffassungen auszumachen: I. Die menschlichen Seelen gehen mit den Körpern ganz zugrunde. II. Von allen Seelen bleibt ein allen gemeinsames Abgetrenntes zurück – der aktive Intellekt oder, zusammen mit ihm, der mögliche Intellekt.²⁵⁸⁷ Zu den Vertretern dieser Auffassung ist auch Averroes zu zählen.²⁵⁸⁸ III. Es ist eine Seelenwanderung anzunehmen, um eine unendliche Anzahl von Seelen zu vermeiden. Dies ist, so Thomas, die Meinung der „Platoniker“.²⁵⁸⁹ IV. Unendlich viele getrennte Seelen im Akt sind angemessen, weil das aktuell unendliche Sein bei dem, was keine Hinordnung zueinander hat, ein akzidentell unendliches Sein ist. Zu den Vertretern dieser Theorie zählen al-Ghazzali und Avicenna. Sie widerspricht nach Thomas' Auslegung nicht den Prinzipien des Aristoteles. Dessen Nachweis²⁵⁹⁰ zufolge gibt es nämlich bei den natürlichen Körpern kein aktuell Unendliches, dafür aber bei den immateriellen Substanzen,²⁵⁹¹ zu denen die Seele gehört.

Für die Zerstörung der Seele mit dem Zugrundegehen des Körpers spricht nach dem vierten Argument, dass die Seele, wenn sie mit dem Tod des Körpers nicht zugrunde ginge, nur akzidentell mit dem Körper vereinigt wäre. Der Mensch wäre dann aber, als aus Seele und Körper zusammengesetztes Wesen, bloß auf akzidentelle Weise ein Seiendes und es gäbe folglich keine menschliche Art.²⁵⁹²

mortuorum remanent post mortem in sua multitudine, oportet dicere animas infinitas esse nunc in actu hominum prius mortuorum. Hoc autem est impossibile: nam infinitum actu non potest esse in natura. Relinquitur igitur, si mundus est aeternus, quod animae non remaneant multae post mortem.“ - Aristoteles, den Thomas hier nicht namentlich erwähnt, lehrt dieses Axiom (vgl. *Metaphysik* XI, 1066b11ff) und es wird auch von Averroes übernommen (vgl. *Destructio destructionum* fol. 10 rb, 85; *TT* 27; *The Incoherence of the Incoherence*, 14; und oben Kap. B.VII.2.a.γ).

²⁵⁸⁷ Vgl. *ScG* II, c. 80, n. 10 (ed. BUSA 2, 52/1).

²⁵⁸⁸ Thomas erwähnt Averroes hier allerdings nicht namentlich, vgl. zu dessen Auffassung Kap. B.IX.2.d.

²⁵⁸⁹ Vgl. *ScG* II, c. 80, n. 10 (ed. BUSA 2, 52/1); *ScG* II, c. 83 (ed. BUSA 2, 53/1-54/2); und unten Kap. C.IV.7.f.β.

²⁵⁹⁰ Vgl. *Physik* III, 205a7-12; *De caelo et mundo* I, 274a19.

²⁵⁹¹ Vgl. *ScG* II, c. 80, n. 10 (ed. BUSA 2, 52/1). – Dass diese Aussage der *ScG* im Widerspruch zu späteren Werken des Thomas steht, wurde bereits gesagt. (Vgl. oben Kap. C.IV.4.c). *STh* I gilt als Wendepunkt. Dort nähert Thomas sich mehr dem Verständnis des Averroes an, gemäß dem die Existenz eines aktuell Unendlichen zu leugnen ist - egal ob es sich um körperliche oder unkörperliche Dinge handelt. (Vgl. BUKOWSKI, *Beyond Aristotle ... and beyond Newton: Thomas Aquinas on an infinite creation*. 297ff; *STh* I, q.7, aa. 3-4 [ed. BUSA 2, 193/2ff]; AVERROES, *Destructio destructionum*, fol. 10 rb, 84; *TT* 27; *The Incoherence of the Incoherence*, 14; *Die Widerlegung des Gazali*, 31f).

²⁵⁹² Vgl. *ScG* II, c. 80, n. 5 (ed. BUSA 2, 51/3).

Zur Widerlegung dieses Arguments zitiert Thomas eine vermutlich von Boethius stammende Äußerung.²⁵⁹³ Danach kann ein Akzidens fehlen oder da sein, ohne dass der Träger, der aus Form und Materie zusammengesetzt ist, zugrunde geht. Dass unter Zugrundelegung dieses Satzes die Argumentation der Gegner unstimmig ist, zeigt sich gemäß Thomas darin, dass nach Aristoteles die erste Materie nicht entstanden und unzerstörbar ist²⁵⁹⁴ und demzufolge bei der Loslösung ihrer Form in ihrem Sein bestehen bleibt. Und doch war die Form mit der ersten Materie substanziell (und nicht akzidentell) vereinigt, weil sie mit ihr zu einem Sein vereinigt wurde. „Ähnlich wird, wie oben dargelegt wurde, auch die Seele mit dem Körper zu einem einzigen Sein vereinigt (II 68). Deshalb ist sie, auch wenn sie nach dem Untergang des Körpers bestehen bleibt, mit ihm substantiell, nicht akzidentell vereinigt.“²⁵⁹⁵ Wenn Thomas hier Aristoteles' Beweis der unentstandenen und unzerstörbaren ersten Materie einbezieht, so scheint er sich eher als ein „Interpret“ aristotelischer Philosophie zu verstehen, der die erste Materie aus dem Werdens- und Vergehensprozess ausschließt. Denn sonst würde er ja aufgrund der nicht auf Gottes Schöpfertätigkeit zurückgehenden ersten Materie in einen Widerspruch zu seinem eigenen metaphysischen Schöpfungsbegriff geraten.²⁵⁹⁶

Für Thomas' These der Unvergänglichkeit der Seele stellt nach Norman Kretzmann das folgende, fünfte Argument²⁵⁹⁷ die stärkste Herausforderung dar.²⁵⁹⁸ Diesem zufolge gehört zu einer Substanz immer auch eine Tätigkeit und jede Tätigkeit findet mit dem Körper ihr Ende. Nun ist das geistige Erkennen zwar keine durch ein körperliches Organ ausgeübte Tätigkeit, aber es hat die sinnlichen Vorstellungsbilder als seine Gegenstände und diese stehen zu ihm im gleichen Verhältnis wie die Farben zum Gesichtssinn.

²⁵⁹³ Die lat. – dt. Ausgabe der *ScG*, Bd. 2, 384¹⁷³, verweist dazu auf: BOETHIUS, *In Porphy.* Com. IV. In: PL 64, 132C.

²⁵⁹⁴ Vgl. *Physik* I, 192a28.

²⁵⁹⁵ *ScG* II, c. 80, n. 11 (ed. BUSA 2, 52/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 386/387): „Similiter autem anima unitur corpori secundum esse unum, ut supra [II, c. 68 {ed. BUSA 2, 45/1f}, M.S.] ostensum est. Unde, licet maneat post corpus, substantialiter ei unitur, non accidentaliter.“

²⁵⁹⁶ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 307. - Zur Erschaffung der ersten Materie s. oben Kap. C.IV.1.d.

²⁵⁹⁷ Vgl. *ScG* II, c. 80, n. 6 (ed. BUSA 2, 51/3). Dieses Argument findet sich stark verkürzt auch in: *STh* I, q.75, a.6, arg. 3 (ed. BUSA 2, 290/3).

²⁵⁹⁸ Vgl. KRETZMANN, *The Metaphysics of Creation*, 413.

„Wie nun der Gesichtssinn nicht ohne Farben sehen kann,²⁵⁹⁹ so kann die geistige Seele nicht ohne Vorstellungsbilder erkennen. Auch bedarf die Seele zum Erkennen derjenigen Kräfte, die die Vorstellungsbilder dazu disponieren, aktuell erkennbar zu werden, nämlich durch die Urteils- und die Erinnerungskraft. Von diesen steht aber fest, dass sie als Akte bestimmter Organe des Körpers, durch die sie tätig sind, ohne den Körper nicht bestehen bleiben können.“²⁶⁰⁰

Dies wird durch Aristoteles bestätigt, gemäß dem die Seele nicht ohne Vorstellungsbilder²⁶⁰¹ und den vergänglichen, erleidenden Intellekt²⁶⁰² (=Urteilkraft) erkennt. Darum geht, sobald etwas Inneres im Menschen zugrunde geht (d. h. das Vorstellungsbild oder der erleidende Intellekt),²⁶⁰³ sein Erkennen zugrunde.²⁶⁰⁴ Nach dem Tode kann keine Seelentätigkeit bestehen bleiben. Und weil keine Substanz ohne Tätigkeit sein kann, bleibt auch die Substanz der Seele nicht.²⁶⁰⁵

Nach Thomas' Entgegnung sind diese Aussagen falsch, weil jene Tätigkeiten der Seele bestehen bleiben, die nicht durch Organe ausgeübt werden.²⁶⁰⁶ Außerdem erkennt die vom Körper getrennte Seele auf eine andere Art, als die mit dem Körper vereinte.²⁶⁰⁷ Sie hat ja auch auf eine andere Art das Sein, und jedes Seiende ist in dem Maße, in dem es ist, tätig.²⁶⁰⁸ Weil jedoch das Sein der vom Körper getrennten Seele ihr allein gehört, wird auch ihre Tätigkeit, die im Erkennen besteht, nicht mehr durch den Blick auf die Gegenstände, die in den körperlichen Organen sind (d. h. die Vorstellungsbilder), vollzogen. Vielmehr wird die Seele so durch sich selbst erkennen, wie jene Substanzen, die dem Sein nach völlig von den Körpern getrennt sind.²⁶⁰⁹

²⁵⁹⁹ Vgl. ARISTOTELES, *De anima* II, 418a26-31; AVERROES, *Com. magn. in De an.* II, 229 u. *Mid. Comm. De an.*, 65.

²⁶⁰⁰ *ScG* II, c. 80, n. 6 (ed. BUSA 2, 51/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 380/381): „unde, sicut visus non potest videre sine coloribus, ita anima intellectiva non potest intelligere sine phantasmatis. Indiget etiam anima ad intelligendum virtutibus praeparantibus phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitativa et memorativa: de quibus constat quod, cum sint actus quorundam organorum corporis per quae operantur, quod non possunt remanere post corpus.“

²⁶⁰¹ Vgl. *De anima* III, 431a16.

²⁶⁰² Vgl. *ibid.*, III, 430a24.

²⁶⁰³ Vgl. *ScG* II, c. 80, n. 6 (ed. BUSA 2, 51/3).

²⁶⁰⁴ Vgl. ARISTOTELES, *De anima* I, 408b24.

²⁶⁰⁵ Vgl. *ScG* II, c. 80, n. 6 (ed. BUSA 2, 51/3).

²⁶⁰⁶ Vgl. *ibid.*, n. 12 (ed. BUSA 2, 52/1).

²⁶⁰⁷ Vgl. *STh* I, q.75, a.6, ad 3 (ed. BUSA 2, 291/1).

²⁶⁰⁸ *ScG* II, c. 80, n. 13 (ed. BUSA 2, 52/1 [Zit. OE]): „Sciendum tamen est quod alio modo intelligit anima separata a corpore et corpori unita, sicut et alio modo est: unumquodque enim secundum hoc agit secundum quod est.“

²⁶⁰⁹ Vgl. *ibid.*

In diesem Zusammenhang behandelt Thomas die Frage nach der Erinnerung des menschlichen Individuums, wenn der Körper zugrunde geht. Weil das Sich-Erinnern eine Tätigkeit ist, die durch ein körperliches Organ ausgeübt wird,²⁶¹⁰ kann es nicht ohne Körper in der Seele zurückbleiben - es sei denn, das Sich-Erinnern müsste äquivok für die Erkenntnis dessen genommen werden, was jemand früher erkannt hätte, weil eine getrennte Seele notwendigerweise auch solch eine Erkenntnis haben muss.²⁶¹¹ Jedoch hat man sich, so Thomas, in Bezug auf die anderen Tätigkeiten der Seele, wie Sichfreuen, Lieben usw., vor einer Äquivokation zu hüten.²⁶¹² Werden solche Tätigkeiten allerdings als Akte des Willens genommen, so verhält es sich anders. Weil der Wille, ebenso wie der Intellekt, ein Vermögen ist, welches sich keines Organs bedient, bleiben all diese Akte in der getrennten Seele bestehen, sofern sie Akte des Willens sind.²⁶¹³ „Aus den genannten Argumenten kann also nicht geschlossen werden, dass die Seele des Menschen sterblich ist.“²⁶¹⁴ Die Seelen der Tiere dagegen sind nach Thomas sterblich,²⁶¹⁵ darin stimmt er mit Averroes²⁶¹⁶ überein.

β. Zum Ursprung der menschlichen Seele²⁶¹⁷

Weil die Seele unsterblich ist, konstatiert Thomas, dass sie nach manchen Denkern keinen Anfang ihres Seins gehabt zu haben scheint.²⁶¹⁸ So meinten die Platoniker, dass die Seelen von Ewigkeit her dieselben gewesen sind und nahmen die Seelenwanderung an.²⁶¹⁹ Alexander v. Aphrodisias und Averroes gingen von einem

²⁶¹⁰ Vgl. ARISTOTELES, *De memoria et reminiscentia* II, 453a14.

²⁶¹¹ Vgl. *ScG* II, c. 80, n. 15 (ed. BUSA 2, 52/2). - Thomas verweist hier darauf, dass die geistigen Erkenntnisbilder unauslöschlich im möglichen Intellekt aufgenommen werden. S. dazu auch: *ScG* II, c. 74 (ed. BUSA 2, 47/3ff).

²⁶¹² *ScG* II, c. 80, n. 16 (ed. BUSA 2, 52/2 [Zit. OE]): „Circa alias vero animae operationes, sicut est amare, gaudere, et alia huiusmodi, est aequivocatio cavenda.“

²⁶¹³ Vgl. *ibd.*

²⁶¹⁴ *Ibd.*, n. 17 (ed. BUSA 2, 52/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 390/391): „Sic igitur ex praedictis rationibus concludi non potest animam hominis esse mortalem.“

²⁶¹⁵ Vgl. *ScG* II, c. 82 (ed. BUSA 2, 52/2ff); *STh* I, q.75, a.6, c (ed. BUSA 2, 290/3).

²⁶¹⁶ Vgl. *Com. magn. in De an.* I, 56; *Mid. Comm. De an.*, 20.

²⁶¹⁷ Vgl. zu diesem Thema: *ScG* II, cc. 83-89 (ed. BUSA 2, 53/1-57/1); *STh* I, q.90 (ed. BUSA 2, 318/2-319/2).

²⁶¹⁸ Vgl. *ScG* II, c. 83, n. 1 (ed. BUSA 2, 53/1).

²⁶¹⁹ Zur Theorie der Seelenwanderung bei Platon s.: *Politeia*, 611a u. 619ff; *Phaidros*, 248a-e u. 249b.

aus, das nach dem Tode bei allen Menschen bleibt und von Ewigkeit her gewesen ist; für Alexander war es der aktive Intellekt, für Averroes mit diesem der materielle/mögliche Intellekt.²⁶²⁰ Die Worte des Aristoteles scheinen ebenfalls darauf hinzuweisen.²⁶²¹ Einige sich zum katholischen Glauben Bekennende gingen unter platonischem Einfluss einen Mittelweg. Da nämlich nach katholischer Auffassung nur Gott ewig ist, nahm diese Gruppierung die menschlichen Seelen nicht als ewig an, sondern glaubte, dass sie mit oder vor der sichtbaren Welt erschaffen wurden und erst später an Körper gebunden würden. Diese Ansicht wurde u. a. von Origenes und dessen Anhängern vertreten.²⁶²²

Thomas führt nun diverse Argumente dafür an, dass die Seele immer war,²⁶²³ und widerlegt sie.²⁶²⁴ Zwei von ihnen sollen an dieser Stelle behandelt werden:

Nach dem ersten Argument kann die Seele ewig bestehen bleiben, weil das, was niemals aufhört zu sein, auch nicht irgendwann einmal anfangen wird zu sein.²⁶²⁵ Thomas räumt diesem Argument gegenüber ein, dass die Seele wohl die Kraft hat, immer zu sein. Die Kraft und Seinsmöglichkeit (*potentia*) eines Dings erstreckt sich aber nicht auf das Vergangene, sondern auf das Gegenwärtige oder das Zukünftige. Darum kann daraus, dass die Seele die Kraft hat, immer zu sein, nur geschlossen werden, dass sie immer sein wird und nicht, dass sie immer gewesen ist.²⁶²⁶ Zudem

²⁶²⁰ *ScG II*, c. 83, n. 6 (ed. BUSA 2, 53/1 [Zit. OE]): „Qui vero posuerunt animas humanas esse immortales secundum aliquid unum quod ex omnibus hominibus manet post mortem, posuerunt hoc ipsum unum ab aeterno fuisse: sive hoc sit intellectus agens tantum, ut posuit Alexander sive, cum eo, etiam intellectus possibilis, ut posuit Averroes.“ – Zur Auffassung des Averroes s.: *Com. magn. in De an.* III, 401-405; und oben Kap. B.IX.2.c u. B.IX.2.d.

²⁶²¹ Vgl. *De anima* III, 430a22f: „Abgetrennt nur ist sie das, was sie (ihrem Wesen nach) ist, und nur dieses (Prinzip) ist unsterblich und ewig.“ (Übers. THEILER, 76).

²⁶²² *ScG II*, c. 83, n. 7 (ed. BUSA 2, 53/1 [Zit. OE]): „Quidam vero Catholicam fidem profitentes, Platoniorum doctrinis imbuti, viam mediam tenuerunt. Quia enim, secundum fidem Catholicam, nihil est aeternum praeter Deum, humanas quidem animas aeternas non posuerunt, sed eas cum mundo, sive potius ante mundum visibilem, creatas fuisse, et tamen eas de novo corporibus alligari. Quam quidem positionem primus inter Christianae fidei professores Origenes posuisse invenitur, et post eum plures ipsum sequentes.“ – S. dazu auch: *STh I*, q.90, a.4, c (ed. BUSA 2, 319/1).

²⁶²³ Vgl. *ScG II*, c. 83, nn. 2-5 (ed. BUSA 2, 53/1).

²⁶²⁴ Vgl. *ScG II*, c. 84, nn. 2-6 (ed. BUSA 2, 54/2f).

²⁶²⁵ Vgl. *ScG II*, c. 83, n. 2 (ed. BUSA 2, 53/1).

²⁶²⁶ *ScG II*, c. 84, n. 2 (ed. BUSA 2, 54/2 [Zit. OE]): „Quod enim primo dicitur, animam habere virtutem ut sit semper, concedi oportet: sed sciendum quod virtus et potentia rei non se extendit ad id quod fuit, sed ad id quod est vel erit; unde et in praeteritis possibilitas locum

folgt aus einer Kraft nur dann das, wozu sie die Kraft ist, wenn diese Kraft auch vorausgesetzt wird. Dementsprechend lässt sich erst schließen, „dass die Seele immer ist, nachdem sie die Kraft empfangen hat.“²⁶²⁷

Das zweite Argument schließt aus der Ewigkeit der geistigen Wahrheit auf die Ewigkeit der Seele.²⁶²⁸ Demgegenüber kann nach Thomas die Ewigkeit der erkannten Wahrheit zweifach verstanden werden: I. in Bezug auf das, was erkannt wird und II. in Bezug auf das, wodurch etwas erkannt wird. Aus der Ewigkeit der erkannten Wahrheit in Bezug auf das, was erkannt wird, folgt nicht die Ewigkeit des Erkennenden, sondern die Ewigkeit der Sache, die erkannt wird. Aus der Ewigkeit der Wahrheit in Bezug auf das, wodurch erkannt wird, würde die Ewigkeit der erkennenden Seele folgen. Jedoch ist die erkannte Wahrheit nicht auf diese, sondern auf die erstgenannte Weise ewig.

„Aus dem Vorhergehenden ist nämlich zu erkennen, dass die geistigen Erkenntnisbilder, durch die unsere Seele die Wahrheit erkennt, durch den aktiven Intellekt aus den Vorstellungsbildern jeweils neu zu uns kommen (II 76).²⁶²⁹ Daher lässt sich nicht schließen, dass die Seele ewig ist, sondern nur, dass die erkannten Wahrheiten in etwas Ewigem gründen: Sie gründen nämlich in der ersten Wahrheit als der allgemeinen, alle Wahrheit enthaltenden Ursache.“²⁶³⁰

Thomas führt nun den Nachweis,²⁶³¹ dass die menschlichen Seelen einen zeitlichen Ursprung haben und dass sie nicht ewig sind.

Wären die Seelen ohne Körper erschaffen worden, so würde die Vereinigung von beiden mit Gewalt geschehen oder aufgrund der Natur. Gewaltsam kann die

non habet. Non igitur ex hoc quod anima habet virtutem ut sit semper, potest concludi quod semper fuerit; sed quod semper erit.”

²⁶²⁷ *Ibd.*, n. 3 (ed. BUSA 2, 54/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 418/419): „non tamen potest concludi quod anima sit semper, nisi postquam hanc virtutem accepit.“

²⁶²⁸ *ScG II*, c. 83, n. 3 (ed. BUSA 2, 53/1 [Zit. OE]): „Veritas intelligibilium, sicut est incorruptibilis, ita, quantum est de se, est aeterna: est enim necessaria; omne autem necessarium est aeternum, quia quod necesse est esse, impossibile est non esse. Ex incorruptibilitate autem veritatis intelligibilis ostenditur anima secundum esse incorruptibilis. Pari ergo ratione, ex eius aeternitate potest probari animae aeternitas.”

²⁶²⁹ S. zur diesbezüglichen Auseinandersetzung des Thomas mit Averroes auch oben Kap. C.IV.7.e.β.

²⁶³⁰ *ScG II*, c. 84, n. 4 (ed. BUSA 2, 54/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 420/421 [Übers. leicht abgeändert]): „ex praemissis [II, c. 76 {ed. BUSA 2, 49/1-50/1}, M.S.] enim patet species intelligibiles quibus anima nostra intelligit veritatem, de novo nobis advenire ex phantasmatis per intellectum agentem. Unde non potest concludi quod anima sit aeterna: sed quod veritates intellectae fundentur in aliquo aeterno; fundantur enim in prima veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis.”

²⁶³¹ Vgl. *ScG II*, c. 83, nn. 9-35 (ed. BUSA 2, 53/1-54/2).

Vereinigung nicht geschehen, weil dies unnatürlich ist. Naturhaft kann diese Vereinigung ebenfalls nicht sein, weil das natürliche Streben der Seelen sofort in den Akt übergeht und die Seelen somit bei ihrer Erschaffung sofort mit dem Körper vereinigt worden wären.²⁶³² Folglich können die Seelen nicht vor dem Körper angefangen haben. Dies wird auch dadurch bestätigt, dass jedes Seiende natürlicherweise seine Vollkommenheit erstrebt. Die Materie strebt nach der Form und weil die Seele sich zum Körper verhält wie die Form zur Materie, geschieht die Vereinigung von Körper und Seele eher durch das Streben des Körpers, als durch das Streben der Seele.²⁶³³

Auch die Annahme, dass die Vereinigung der präexistenten Seele mit dem Körper durch Willensentscheidung zustande kommt, trifft gemäß Thomas nicht zu. Weil niemand in einen schlechteren Zustand kommen will und weil die getrennte Seele in einem höheren Zustand ist, als die mit dem Körper vereinigte, wird sie nicht willentlich mit dem Körper vereinigt; es sei denn, sie würde getäuscht. Für eine Täuschung kann in der Seele aber keine Ursache vorliegen; schließlich meinen die Platoniker, sie besitze alles Wissen.²⁶³⁴

Überdies gehört es nicht zur Ordnung göttlicher Weisheit, das Niedrigste zum Schaden des Höheren zu erhöhen. Das wiederum wäre der Fall, wenn bereits vorher bestehende Seelen zur Erhöhung der menschlichen Körper mit diesen vereinigt würden. Solch eine Erhöhung könnte nicht ohne Beeinträchtigung der Seelen geschehen. Das wiederum hatte Origenes nach Thomas' Dafürhalten im Blick, als er meinte, dass die Seelen der Menschen von Anfang an geschaffen gewesen seien und dass sie auf Anordnung Gottes hin zur Strafe entsprechend ihren Sünden mit den Körpern vereinigt worden seien.²⁶³⁵

„Diese Behauptung ist aber unhaltbar. Die Strafe ist nämlich dem Guten an der Natur entgegengesetzt und wird darum als ein Übel bezeichnet. Wenn nun die Vereinigung der Seele und des Körpers von der Art der Strafe ist, dann ist sie kein Gutes an der Natur. Das

²⁶³² Vgl. *ibd.*, n. 12 (ed. BUSA 2, 53/2).

²⁶³³ *Ibd.*, n. 13 (ed. BUSA 2, 53/2 [Zit. OE]): „Cum unumquodque naturaliter appetat suam perfectionem, materiae est appetere formam, et non e converso. Anima autem comparatur ad corpus sicut forma ad materiam, ut supra [II, c. 68 {ed. BUSA 2, 45/1f}, M.S.] ostensum est. Non igitur unio animae ad corpus fit per appetitum animae, sed magis per appetitum corporis.“

²⁶³⁴ Vgl. *ScG* II, c. 83, n. 16 (ed. BUSA 2, 53/2).

²⁶³⁵ Vgl. *ibd.*, n. 20 (ed. BUSA 2, 53/3). - Thomas behandelt diese Theorie des Origenes auch in: *ScG* II, c. 44 (ed. BUSA 2, 36/3ff); *Sth* I, q.47, a.2 (ed. BUSA 2, 256/2f). S. dazu oben Kap. C.IV.5.a.ζ.

aber ist unmöglich: Diese Vereinigung ist nämlich durch die Natur beabsichtigt, denn darin findet die natürliche Zeugung ihr Ziel.²⁶³⁶

Als Teil der menschlichen Natur hat die Seele ihre naturhafte Vollendung allein durch ihre Einigung mit dem Körper. Darum wäre es unangemessen gewesen, die Seele ohne den Körper zu erschaffen.²⁶³⁷

Als weitere Frage ergibt sich nun, ob die Seele die Sinne braucht, oder nicht. Thomas bejaht dies: Aus den Sinneswahrnehmungen entstehen im Menschen die Erinnerungen; aus diesen ergeben sich ihm die Erfahrungen, durch die er bis zum Erfassen der Künste und Wissenschaften gelangt. Wenn also die Seele einerseits die Sinne zum Erkennen braucht,²⁶³⁸ der Natur andererseits gemäß Aristoteles²⁶³⁹ nie das fehlt, was zum Vollzug der ihr je eigenen Tätigkeit nötig ist,²⁶⁴⁰ dann könnte die Seele nach Thomas nicht ohne Sinne eingerichtet worden sein. Weil indes die Sinne nicht ohne körperliche Organe tätig sind,²⁶⁴¹ ist die Seele auch „nicht ohne körperliche Organe eingerichtet worden.“²⁶⁴²

Wenn hingegen gesagt wird, dass die Seele die Sinne nicht zum Erkennen braucht und deshalb jemand meint, dass sie ohne Körper geschaffen worden sei, so muss nach Thomas auch gesagt werden, sie habe, vor ihrer Vereinigung mit dem Körper, durch sich selbst alle wissbaren Weisheiten erkannt. Das ist bei den Platonikern der Fall. Sie sagen, die Ideen, die (gemäß Platon) die von der Materie getrennten geistigen Formen der Dinge sind, seien Ursache des Wissens. Aus diesem Grunde habe die getrennte Seele die Erkenntnis allen Wissens, weil sie durch nichts

²⁶³⁶ *ScG II*, c. 83, n. 21 (ed. BUSA 2, 53/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 408/409): „Sed haec positio stare non potest. Poena enim bono naturae adversatur, et ex hoc dicitur mala. Si igitur unio animae et corporis est quoddam poenale, non est bonum naturae. Quod est impossibile: est enim intentum per naturam; nam ad hoc naturalis generatio terminatur.“

²⁶³⁷ *STh I*, q.90, a.4, c (ed. BUSA 2, 319/1 [Zit. OE]): „Anima autem, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori unita. Unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari.“

²⁶³⁸ Vgl. *ScG II*, c. 83, n. 25 (ed. BUSA 2, 53/3); *STh I*, q.91, a.1, ad 2 (ed. BUSA 2, 319/2).

²⁶³⁹ Thomas erwähnt Aristoteles nicht namentlich. Jedoch bestehen Anklänge an *De anima III*, 432b21ff, weshalb die lat. – dt. Ausgabe der *ScG* (vgl. Bd. 2, 410) zu Recht einen entsprechenden Querverweis macht.

²⁶⁴⁰ Thomas nennt hier beispielhaft Lebewesen mit einer sinnlichen und Bewegung hervorbringenden Seele, denen die Natur geeignete Sinnes- und Bewegungsorgane gibt. (Vgl. *ScG II*, c. 83, n. 25 [ed. BUSA 2, 53/3]).

²⁶⁴¹ Vgl. *ScG II*, c. 57 (ed. BUSA 2, 41/1ff).

²⁶⁴² *ScG II*, c. 83, n. 25 (ed. BUSA 2, 53/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 410/411): „Sensus autem non operantur sine organis corporeis, ut ex dictis patet. Non igitur fuit instituta anima sine organis corporeis.“

gehindert war.²⁶⁴³ Thomas widerspricht dieser Theorie. Was durch die Sinne erworben wird, war nicht vor dem Körper in der Seele. Selbst die Erkenntnis der Prinzipien im Menschen wird aufgrund des Sinnenfälligen verursacht. Darum ist Platons Argumentation nicht stichhaltig.²⁶⁴⁴

Thomas spricht sich nun²⁶⁴⁵ wiederum²⁶⁴⁶ gegen die von den Platonikern vertretene Lehre der Seelenwanderung aus, die den Zweck hat, die Annahme einer unendlichen Anzahl von Seelen bei einer ewigen Welt auszuschließen.²⁶⁴⁷ Nach Thomas ist die Vereinigung derselben Seele mit verschiedenen Körpern unmöglich, weil sich die menschlichen Seelen numerisch unterscheiden. Wäre dies nicht der Fall, so würden sich die Menschen ja der Art nach unterscheiden, was unmöglich ist. Auch wenn der Unterschied numerisch auf materiellen Prinzipien beruht und die menschliche Seele im Hinblick auf etwas Materielles anzunehmen ist, so ist dies doch nicht so zu verstehen, dass die Materie Teil der Seele wäre. Die Seele ist vielmehr eine geistige Substanz und hat als solche keine Materie.²⁶⁴⁸ Die Vielheit und Verschiedenheit der Seelen ist nach Thomas somit in ihrer Zuordnung zu den verschiedenen Materien begründet, mit denen sie vereinigt werden. Gibt es demzufolge verschiedene Körper, so müssen diese je unterschiedliche Seelen haben, die mit ihnen vereinigt sind. „Also wird nicht ein und dieselbe Seele mit mehreren Körpern vereinigt.“²⁶⁴⁹

Auch die Tatsache, dass die Seele die Form des Körpers ist, spricht nach Thomas gegen die Seelenwanderung. Die Formen müssen nämlich den ihnen eigenen Materien entsprechen, weil sie sich wie Akt und Potenz zueinander verhalten.²⁶⁵⁰ Gegen die Theorie der Seelenwanderung spricht überdies, dass für jeden Körper eine bewegende Kraft angenommen werden muss. Selbst wenn die Seele keine Form des Körpers wäre, könnte nicht gesagt werden, dass sie nicht dessen Beweger

²⁶⁴³ Vgl. ibd.

²⁶⁴⁴ Vgl. ibd., n. 30 (ed. BUSA 2, 54/1).

²⁶⁴⁵ Vgl. ibd., n. 31 (ed. BUSA 2, 54/1f).

²⁶⁴⁶ Vgl. oben Kap. C.IV.7.f.α.

²⁶⁴⁷ Vgl. *ScG* II, c. 80, n. 10 (ed. BUSA 2, 52/1).

²⁶⁴⁸ Vgl. *ScG* II, cc. 50-51 (ed. BUSA 2, 38/3f); *ScG* II, c. 68 (ed. BUSA 2, 45/1f); und oben Kap. C.IV.6.f.

²⁶⁴⁹ *ScG* II, c. 83, n. 31 (ed. BUSA 2, 54/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 416/417): „Non igitur una pluribus unitur.“

²⁶⁵⁰ Ibid., n. 32 (ed. BUSA 2, 54/2 [Zit. OE]): „Ostendum est supra [II, c. 68 {ed. BUSA 2, 45/1f}, M.S.] animam uniri corpori ut formam. Formas autem oportet esse propriis materiis proportionatas: cum se habeant ad invicem sicut potentia et actus; proprius enim actus propriae potentiae respondet. Non ergo una anima pluribus corporibus unitur.“

sei. Demnach muss also einer Verschiedenheit der Körper eine Verschiedenheit der Seelen entsprechen.²⁶⁵¹ Die Annahme der Seelenwanderung ist ferner unschlüssig, weil sich bei Seienden, welche erzeugt werden und vergehen, etwas numerisch Identisches nicht wiederholen kann. Würde demgegenüber dieselbe Seele nacheinander mit verschiedenen gezeugten Körpern vereinigt, so würde durch die Zeugung ein numerisch identischer Mensch wiederkehren.²⁶⁵² „Es ist also nicht möglich, dass ein und dieselbe Seele mit verschiedenen Körpern vereinigt wird. Daraus folgt ebenso, dass auch die Seelen nicht vor den Körpern da waren.“²⁶⁵³

Zur Frage nach dem Ursprung der menschlichen Seele gehört fernerhin die Diskussion darüber, ob sie von der Substanz Gottes ist.²⁶⁵⁴ Dies ist nach Thomas unmöglich, weil die Seelen der Menschen nicht vor den Körpern da waren²⁶⁵⁵ und die Substanz Gottes ewig ist.²⁶⁵⁶ Außerdem kann Gott nicht die Form eines Dings sein²⁶⁵⁷ und in ihm kann es keine „eigentliche Potentialität geben (I, c. 16), auf Grund derer er veränderlich oder wandelbar wäre, wie die menschliche Seele dies hinsichtlich des Wissens und der Tugend ist (I, c. 13). Zudem ist die Substanz Gottes schlechthin unteilbar (I, c. 18) und eine einzige (I, c. 42).“²⁶⁵⁸

So fragt sich, wie es trotzdem zur Auffassung kommen konnte, dass die Seele von der Substanz Gottes ist. Thomas sieht nach der ScG eine dreifache²⁶⁵⁹ Quelle:

²⁶⁵¹ Vgl. ScG II, c. 83, n. 33 (ed. BUSA 2, 54/2).

²⁶⁵² Vgl. ibd., n. 34 (ed. BUSA 2, 54/2).

²⁶⁵³ Ibid. (ed. BUSA 2, 54/2 [Zit. OE]); lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 418/419): „Non igitur est possibile unam animam diversis corporibus uniri. Ex quo etiam sequitur quod nec animae fuerunt ante corpora.“

²⁶⁵⁴ Vgl. ScG II, c. 85 (ed. BUSA 2, 54/3f); STh I, q.90, a.1 (ed. BUSA 2, 318/2f); *Comp. theol.* I, c. 94 (ed. BUSA 3, 609/3f).

²⁶⁵⁵ Vgl. ScG II, cc. 83-84 (ed. BUSA 2, 53/1-54/3); STh I, q.90, a.4 (ed. BUSA 2, 319/1f).

²⁶⁵⁶ Vgl. ScG II, c. 85 (ed. BUSA 2, 54/3f); ScG I, c. 15 (ed. BUSA 2, 4/3f).

²⁶⁵⁷ ScG II, c. 85, n. 3 (ed. BUSA 2, 54/3 [Zit. OE]): „Ostensum est supra [I, c. 27 {ed. BUSA 2, 8/2f}, M.S.] quod Deus nullius rei forma esse potest.“

²⁶⁵⁸ HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 311f. - S. dazu auch: ScG II, c. 85, nn. 7-8 (ed. BUSA 2, 54/3).

²⁶⁵⁹ Vgl. ScG II, c. 85, nn. 9-14 (ed. BUSA 2, 54/3f). - In STh I, q.90, a.1, c (ed. BUSA 2, 318/2) ist dagegen von zwei Quellen die Rede, bzw. von der Herleitung „aus zwei Annahmen der Alten“ (*ex duabus positionibus antiquorum* [Zit. OE]). Die erste, nach der Gott als ein Körper zu verstehen ist, weist Parallelen zu ScG II, c. 85, n. 10 (ed. BUSA 2, 54/3) auf. Gemäß der zweiten, die nicht in ScG II, c. 85 erwähnt wird, gibt es etwas Unkörperliches, das nicht als vom Körper getrennt zu verstehen ist, sondern als Form des Körpers. Thomas bezieht sich dazu auf Augustinus. Dieser berichtet, dass Gott nach dem römischen Schriftsteller und Gelehrten Varro als eine Seele zu verstehen ist, die die Welt durch Bewegung und Vernunft lenkt. (Vgl. *De civ. Dei* VII, 6. In: PL 41, 199; CSEL 40 I, 311). Und so nahmen einige an,

Die erste Quelle besteht darin, dass einige meinten, es gebe keine unkörperliche Substanz und Gott sei unter den Körpern der vorzüglichste. Die Seele sei von der Natur dieses Körpers und von der Substanz Gottes. Die aus dieser Wurzel hervorgegangene Theorie des Mani, nach der Gott ein körperliches Licht ist, von dem die menschliche Seele ein Teil ist, widerlegt Thomas durch die Erklärung, dass sowohl Gott²⁶⁶⁰ als auch die menschliche Seele und jede andere geistige Substanz kein Körper ist.²⁶⁶¹

Die zweite Quelle besteht in der Annahme eines einzigen aktiven und/oder möglichen Intellekts für alle Menschen, womit Thomas u. a. die Lehren des Averroes²⁶⁶² und des Alexander von Aphrodisias²⁶⁶³ meinen dürfte. Weil nun aber von den alten Philosophen jede von der Materie getrennte Substanz „Gott“ genannt wurde, hat diese Ansicht zur Folge, dass die menschliche Seele, d. h. der Intellekt, mit dem der Mensch erkennt, von göttlicher Natur ist.²⁶⁶⁴ Darum meinten einige Lehrer christlichen Glaubens, die zur Zeit des Thomas lebten und einen getrennten aktiven Intellekt annahmen, dieser sei Gott.²⁶⁶⁵

Dritte Quelle für die Auffassung, dass die Seele von der Substanz Gottes ist, kann nach Thomas auch die These von der Ähnlichkeit der menschlichen Seele mit Gott sein. Denn dem Menschen kommt, als einziger Substanz in der niederen Welt, aufgrund seiner Seele das geistige Erkennen zu, das im höchsten Maße als etwas Gott Eigenes gilt.²⁶⁶⁶ Zu dieser Ansicht scheint auch beigetragen zu haben, dass nach der in Gen 1,26 formulierten Gottebenbildlichkeit in Gen 2,7 hinzugefügt wird,

dass die menschliche Seele Teil dieser Allseele ist, wie der Mensch Teil der ganzen Welt ist. Jedoch ist das alles nach Thomas unmöglich. (Vgl. *STh* I, q.90, a.1, c [ed. BUSA 2, 318/3]; *STh* I, q.3, aa. 1 u. 8 [ed. BUSA 2, 188/1f u. 189/3f]; *STh* I, q.75, a.1 [ed. BUSA 2, 289/2f]).

²⁶⁶⁰ Vgl. *ScG* I, c. 20 (ed. BUSA 2, 5/2-6/3).

²⁶⁶¹ Vgl. *ScG* II, c. 85, n. 10 (ed. BUSA 2, 54/3); *ScG* II, c. 49 (ed. BUSA 2, 38/2f); *ScG* II, c. 65 (ed. BUSA 2, 44/3); und oben Kap. C.IV.7.b.γ.

²⁶⁶² Vgl. zur Theorie des Averroes oben Kap. B.IX.2.c und zur diesbezüglichen Auseinandersetzung des Thomas oben Kap. C.IV.7.d u. C.IV.7.e (bes. Kap. C.IV.7.d.δ, C.IV.7.d.ε u. C.IV.7.e.β).

²⁶⁶³ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 451, 453 u. 482ff.

²⁶⁶⁴ *ScG* II, c. 85, n. 11 (ed. BUSA 2, 54/3 [Zit. OE]): „Quidam vero posuerunt intellectum omnium hominum esse unum, vel agentem tantum, vel agentem et possibilem simul, sicut supra [II, cc. 73ff {ed. BUSA 2, 46/2ff}, M.S.] dictum est. Et quia quamlibet substantiam separatam antiqui Deum esse dicebant, sequebatur animam nostram, idest intellectum quo intelligimus, esse divinae naturae.“

²⁶⁶⁵ Diese Kritik bezieht sich vermutlich auf Roger Bacon. Die lat. – dt. Ausgabe der *ScG* (vgl. Bd. 2, 424¹⁹⁸) verweist dazu auf dessen *Opus tertium*, ed. J. S. BREWER, London 1859, 74.

²⁶⁶⁶ Vgl. *ScG* II, c. 85, n. 12 (ed. BUSA 2, 54/3).

dass Gott den Menschen aus dem Lehm der Erde bildete und den Lebenshauch in sein Antlitz einhauchte.²⁶⁶⁷

Jedoch darf „einhauchen“ nach Thomas nicht körperlich verstanden werden. Wenn Gott einhaucht, so ist dies so zu verstehen, dass Gott den Geist wirkt (*spiritum facere*).²⁶⁶⁸ Gott hat dem Menschen „den Odem ins Antlitz eingehaucht, weil er dem Menschen den Lebenshauch gab“.²⁶⁶⁹ Dies und die vorher in der Schrift ausgesagte Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,26) ist also kein Hinweis darauf, dass der Mensch etwas von der Substanz Gottes ist. Der Mensch erfährt ja, im Gegensatz zu Gott, im Erkennen auf vielfache Arten seine Mangelhaftigkeit. Durch die Ebenbildlichkeit wird weniger eine Identität in der Substanz angezeigt als ein unvollkommenes Bild. „Das deutet auch die Schrift an, wenn sie sagt, er sei ‚nach dem Bilde‘ Gottes gemacht.“²⁶⁷⁰

Um den Ursprung der menschlichen Seele deutlich zu machen, diskutiert Thomas weiterhin, ob sie mit dem Samen übertragen wird. Dabei differenziert er zwischen der vegetativen, der sinnlichen und der geistigen Seele.²⁶⁷¹ Im Unterschied zur geistigen Seele werden die vegetative und die sinnliche Seele körperlich erzeugt.²⁶⁷²

Auch Averroes differenziert verschiedene Seelen. Er unterscheidet zwischen der rationalen Seele (= Intellekt), die er – im Unterschied zu Thomas²⁶⁷³ – als getrennt, ewig und eine für alle Menschen betrachtet,²⁶⁷⁴ und der Seele des Körpers.²⁶⁷⁵ Nach Averroes wird die potentielle körperliche Seele in die aktuell seiende überführt. Wie ein im Geist des Baumeisters bestehendes Haus, das nicht im Akt, sondern in Potenz ist, sind die im Samen ruhenden Kräfte nur potentiell, nicht aktuell, beseelt. Die Samen schenken mittels der Wärme, die in ihnen ist, Leben. Der Mensch wird nicht ausschließlich vom Menschen erzeugt; die Sonne ist daran beteiligt.²⁶⁷⁶

²⁶⁶⁷ Vgl. *ibd.*, n. 13 (ed. BUSA 2, 54/3f); *STh* I, q.90, a.1, arg. 1 (ed. BUSA 2, 318/2).

²⁶⁶⁸ Vgl. *STh* I, q.90, a.1, ad 1 (ed. BUSA 2, 318/3).

²⁶⁶⁹ *ScG* II, c. 85, n. 14 (ed. BUSA 2, 55/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 426/427): „Sic igitur Deus inspirasse in faciem hominis spiraculum dicitur, quia spiritum vitae homini dedit“.

²⁶⁷⁰ *Ibd.*: „Quod etiam Scriptura innuit cum dicit ad imaginem Dei hominem factum.“

²⁶⁷¹ Vgl. *ScG* II, c. 86, n. 2 (ed. BUSA 2, 55/1).

²⁶⁷² Vgl. *ibd.*

²⁶⁷³ Vgl. oben Kap. C.IV.7.d; C.IV.7.e.

²⁶⁷⁴ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 385f, 440f; und oben Kap. B.IX.2.c.

²⁶⁷⁵ Vgl. oben Kap. B.IX.2.b.

²⁶⁷⁶ Vgl. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 201; *Com. magn. in Met.* XII, fol. 305 c; *B* 1501; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 110; und oben Kap. B.IV.4.

Nach Thomas beginnen durch die Übertragung des Samens wohl die vegetative und die sinnliche Seele, aber nicht die geistige Seele.²⁶⁷⁷ „Die Kraft im Samen ist nämlich die Kraft einer Art von Körper; die Vernunftseele aber überragt jede Natur und Kraft eines Körpers, da kein Körper an ihre verständliche Tätigkeit heranreichen kann.“²⁶⁷⁸ Somit beginnt für Thomas wie für Averroes die Vernunftseele nicht durch die Übertragung des Samens. Da Thomas freilich im Unterschied zu Averroes keinen getrennten und ewigen Intellekt lehrt, fragt sich, wie er sich den Beginn der Vernunftseele des Menschen vorstellt. Dieser ist im Rahmen einer Reihe von Entstehungen und Vergehungen zu sehen. Im Samen entsteht zuerst die gestaltgebende Kraft (*vis formativa*)²⁶⁷⁹; nach dem Entschwinden der Samenkraft entsteht die vegetative Seele; nach deren Zerstörung entsteht die sensitive Seele, die die vegetativen Kräfte einschließt; nach Zerstörung der sensitiven Seele entsteht durch Schöpfung die menschliche Vernunftseele, die mit vegetativen und sensitiven Kräften ausgestattet ist.²⁶⁸⁰

Nun kommt es allein Gott zu, zu erschaffen.²⁶⁸¹ Deshalb kann die Vernunftseele nur durch ihn ins Sein hervorgebracht werden.²⁶⁸² Dies erklärt sich auch daraus, dass Ziel und Ursprung der menschlichen Seele einander entsprechen:

„Ein Ding ist nämlich dann vollkommen, wenn es zu einem eigenen Ursprung gelangt, sei es durch Ähnlichkeit oder auf irgendeine andere Weise. Das Ziel der menschlichen Seele aber und ihre letzte Vollkommenheit ist, dass sie durch Erkenntnis und Liebe die gesamte Ordnung der Geschöpfe übersteigt und zum ersten Ursprung, d. h. zu Gott, gelangt. Von ihm hat sie also den Ursprung ihrer eigenen Entstehung.“²⁶⁸³

²⁶⁷⁷ Vgl. *ScG* II, c. 86, n. 2 (ed. BUSA 2, 55/1).

²⁶⁷⁸ *Comp. theol.* I, c. 93 (ed. BUSA 3, 609/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe FÄH/TANNHOF, 143): „Virtus enim quae est in semine, est virtus corporis cuiusdam. Anima autem rationalis excedit omnem corporis naturam et virtutem, cum ad eius intellectualem operationem nullum corpus pertinere possit.“

²⁶⁷⁹ *ScG* II, c. 89, n. 9 (ed. BUSA 2, 56/2).

²⁶⁸⁰ Vgl. MEYER, *Thomas von Aquin*, 365; *ScG* II, c. 89, n. 11 (ed. BUSA 2, 56/2); *De pot.*, q.3, a.9 (ed. BUSA 3, 203/3-205/3).

²⁶⁸¹ Vgl. *Comp. theol.* I, c. 70 (ed. BUSA 3, 606/3f); *STh* I, q.47, a.1, c (ed. BUSA 2, 256/2); und oben Kap. C.IV.5.a.δ.

²⁶⁸² Vgl. *Comp. theol.* I, c. 93 (ed. BUSA 3, 609/3). – S. dazu auch: Leo ELDERS, *Thomas von Aquin*. In: *LexMA*, Bd. VIII (1997), Sp. 710.

²⁶⁸³ *ScG* II, c. 87, n. 6 (ed. BUSA 2, 55/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 434/435): „tunc enim res perfecta est cum ad proprium principium pertingit, vel per similitudinem vel quocumque modo. Finis autem animae humanae et ultima perfectio eius est quod per cognitionem et amorem transcendat totum ordinem creaturarum et pertingat ad primum principium, quod Deus est. Igitur ab eo habet propriae suae originis principium.“

g. Zur Erschaffung des ersten Menschen

Vor der Behandlung des thomanischen Verständnisses soll die bereits skizzierte²⁶⁸⁴ Auseinandersetzung des Averroes zum Thema nochmals kurz angesprochen werden. Nach dem Koran hat Gott den Menschen aus Erde und aus Lehm bzw. aus feuchter Tonmasse geformt.²⁶⁸⁵ Die islamischen Theologen konnten sich darum vorstellen, dass die Seele eines Menschen der Erde ohne die durch Erfahrung bekannten Vermittlungsformen innewohnen kann.²⁶⁸⁶ Averroes beruft sich demgegenüber auf unsere Erfahrung, gemäß der bestimmte uns vertraute Dinge, wie beispielsweise Tiere, ihre letzte Form nicht ohne Vermittlungsformen erhalten. Wäre dies der Fall, so bestünde nach den Philosophen die Weisheit darin, dass Gott den Menschen ohne solche Stufen, direkt, erschafft. Sowohl die Philosophen als auch die Theologen halten das, was sie sagen, für selbstevident. Weil aber keine dieser beiden Gruppierungen einen Beweis für ihre Theorie hat, legt Averroes dem Leser nahe, sein Herz zu befragen, um dort zu hören, was Gott für ihn verfügt hat.²⁶⁸⁷ Jedoch kann bei Averroes von keiner Erschaffung eines ersten Menschen die Rede sein, weil nach ihm die menschlichen Individuen mit ihren Vorfahren und Nachkommen eine unendliche Kette bilden.²⁶⁸⁸

Thomas seinerseits nimmt die Erschaffung des ersten Menschen an. Er geht von Gen 2,7 aus, wonach Gott den Körper des Menschen aus Lehm der Erde bildete,²⁶⁸⁹ und erklärt dazu, dass der Mensch die Elemente so in sich hat, dass die höheren von ihnen, d. h. Feuer und Luft, der Kraft nach im Menschen vorherrschen. Der Substanz nach hingegen überwiegen im Menschen die niederen Elemente Erde und Wasser, weil eine Ausgeglichenheit der Mischung sonst unmöglich wäre. Da nun aber mit Wasser gemischte Erde Lehm genannt wird, heißt es, so Thomas, dass der Körper des Menschen vom Lehm der Erde gebildet ist.²⁶⁹⁰ Seine Vernunftseele wiederum hat der Mensch von der Gattung der geistigen Substanzen. Und insoweit er auf

²⁶⁸⁴ Vgl. oben Kap. B.IX.1.

²⁶⁸⁵ Vgl. Sure 15,26.

²⁶⁸⁶ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 58 vb, 421; TT 540; *The Incoherence of the Incoherence*, 332; *Die Widerlegung des Gazali*, 267.

²⁶⁸⁷ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 58 vb, 421; TT 540f; *The Incoherence of the Incoherence*, 332; *Die Widerlegung des Gazali*, 267f.

²⁶⁸⁸ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 18; und oben Kap. B.VII.2.a.γ.

²⁶⁸⁹ Vgl. *STh* I, q.91, a.1, sed contra (ed. BUSA 2, 319/2).

²⁶⁹⁰ Vgl. *STh* I, q.91, a.1, c (ed. BUSA 2, 319/2).

Grund größter Ausgeglichenheit seiner körperlichen Beschaffenheit dem Gegensätzlichen fern ist, ist er den Himmelskörpern ähnlich.²⁶⁹¹

Nach Thomas finden sich im Menschen in gewisser Weise alle Geschöpfe der Welt vor, weshalb er „kleinere Welt“ (*minor mundus*) genannt wird.²⁶⁹² Damit der Mensch in der Mitte zwischen den geistigen und körperlichen Substanzen stehe und mit allen niederen Wesen übereinkomme, war es nötig, dass sein Körper aus der Materie der vier Elemente wurde.²⁶⁹³

Nach Thomas wurde der menschliche Körper unmittelbar von Gott hervorgebracht. Einige haben wohl angenommen, dass die Formen in der körperlichen Materie sich von immateriellen Formen herleiten. Dies aber weist Aristoteles gemäß Thomas zurück, weil das Werden dem Zusammengesetzten zukommt, und nicht der Form *per se*.²⁶⁹⁴ Insofern ein Zusammengesetztes ein Zusammengesetztes erzeugt, muss eine Form, die in der Materie ist, die Ursache einer Form sein, die ihrerseits in der Materie ist.²⁶⁹⁵ Auch nach Averroes können sich die Formen in der körperlichen Materie nicht von immateriellen Formen herleiten. Seiner Auffassung nach wurde nämlich eine erschaffene Form, die bereits in ewiger potentieller Materie existierte, von einer vorausgegangenen erschaffenen (materiellen) Form erzeugt usw.²⁶⁹⁶ Trotz der Parallelen bei der Frage nach der Herleitung materieller Formen kann Thomas der von Averroes vertretenen ewigen potentiellen Materie nicht zustimmen.²⁶⁹⁷ Anders als dieser,²⁶⁹⁸ nimmt Thomas an, dass Gott, der völlig immateriell ist, der einzige ist, der durch Erschaffung Materie hervorbringen kann.²⁶⁹⁹ Da nun bis zum ersten

²⁶⁹¹ *Ibd.* (ed. BUSA 2, 319/2 [Zit. OE]): „dum de genere spiritualium substantiarum habet in se animam rationalem, de similitudine vero caelestium corporum habet elongationem a contrariis per maximam aequalitatem complexionis”.

²⁶⁹² *Ibd.*

²⁶⁹³ Vgl. *STh* I, q.91, a.1, ad 1 (ed. BUSA 2, 319/2).

²⁶⁹⁴ Vgl. *STh* I, q.91, a.2, c (ed. BUSA 2, 319/3). - Zur Auffassung des Aristoteles s.: *Metaphysik* VII, 1033a24-1034a8.

²⁶⁹⁵ Vgl. *STh* I, q.91, a.2, c (ed. BUSA 2, 319/3).

²⁶⁹⁶ Vgl. KENDZIERSKI, *The doctrine of eternal matter and form*, 173; und oben Kap. B.III.

²⁶⁹⁷ Eine ewige potentielle Materie würde einen zeitlichen Anfang der Welt ausschließen. Dies wiederum stünde im Widerspruch zu *STh* I, q.46, a.2, c (ed. BUSA 2, 255/2f), wonach allein im Glauben festgehalten wird, dass die Welt nicht immer war. Außerdem geht Thomas, anders als Averroes, davon aus, dass Gott die erste Materie erschaffen hat. (Vgl. oben Kap. C.IV.1.d).

²⁶⁹⁸ Gemäß Averroes erschafft das Agens nicht irgend etwas, sondern es verursacht die Vereinigung einer ewig präexistierenden Materie und Form. (Vgl. GENEQUAND, *Introduction*, 29; *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 h – l; *B* 1499f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109f; und oben Kap. B.IV.2.d).

²⁶⁹⁹ *STh* I, q.91, a.2, c (ed. BUSA 2, 319/3 [Zit. OE]): „Et ideo oportet quod forma quae est in

Menschen kein menschlicher Körper gebildet worden war, durch den ein weiterer artgleicher Körper hätte gebildet werden können, musste notwendigerweise der Körper des ersten Menschen unmittelbar von Gott gebildet sein.²⁷⁰⁰

Der Körper des Menschen hat eine Beschaffenheit, die ihm entspricht. Denn Gott gab jedem Naturding die beste Beschaffenheit. Diese ist zwar nicht schlechthin die beste, dafür aber gemäß der Hinordnung auf das ihm eigene Ziel. Für den Menschen wiederum ist das nächste Ziel die vernunftbegabte Seele und deren Tätigkeiten. Thomas begründet diese Aussage damit, dass die Materie wegen der Form ist und die Werkzeuge wegen der Handlungen des Agens sind. Und Gott richtete den Körper des Menschen in bester Beschaffenheit ein in Bezug auf die Entsprechung zu solch einer Form und solchen Handlungen²⁷⁰¹ - obgleich gewisse Mängel mit der Körperlichkeit selbst gegeben sind.²⁷⁰² „Weil der Mensch das Hauptanliegen Gottes bei der Schöpfung der sichtbaren Dinge war, um dessentwillen die anderen gemacht wurden, wird seine Hervorbringung in der Schrift auch entsprechend auf eine besondere Weise geschildert“.²⁷⁰³

h. Ziel der Hervorbringung des nach dem Bilde Gottes erschaffenen Menschen

Im Islam wird die Auffassung, dass der Mensch Abbild Gottes ist, nicht gelehrt.²⁷⁰⁴ Auch bei Averroes spielt sie keine Rolle. Ganz anders sieht es demgegenüber im

materia, sit causa formae quae est in materia, secundum quod compositum a composito generatur. Deus autem, quamvis omnino sit immaterialis, tamen solus est qui sua virtute materiam producere potest creando.“

²⁷⁰⁰ Ibid.: „Quia igitur corpus humanum nunquam formatum fuerat, cuius virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur, necesse fuit quod primum corpus hominis immediate formaretur a Deo.“

²⁷⁰¹ *STh* I, q.91, a.3, c (ed. BUSA 2, 320/1 [Zit. OE]): „Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis et operationes ipsius, materia enim est propter formam, et instrumenta propter actiones agentis. Dico ergo quod Deus instituit corpus humanum in optima dispositione secundum convenientiam ad talem formam et ad tales operationes.“

²⁷⁰² Vgl. Raymund ERNI, *Die Theologische Summe des Thomas von Aquin in ihrem Grundbau*, Bd. 1, Luzern 1948, 166; *STh* I, q.91, a.3, c (ed. BUSA 2, 320/1).

²⁷⁰³ ERNI, *Die Theologische Summe des Thomas von Aquin*, 166. - S. dazu auch: *STh* I, q.91, a.4 (ed. BUSA 2, 320/2f).

²⁷⁰⁴ Dass der Islam die biblische Auffassung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht übernommen hat, liegt vermutlich in erster Linie am von ihm vertretenen Bilderverbot. (Vgl. Christoph DOHMEN, *Gottebenbildlichkeit. III. Islamisch*. In: *Lex. der Rel.*, 234).

Christentum und bei Thomas aus. Das Ziel der Erschaffung des Menschen ist seine Gottebenbildlichkeit,²⁷⁰⁵ die in Gen 1,26 formuliert ist.²⁷⁰⁶ Freilich geht es Thomas dabei um keine Gleichartigkeit im Sein. Die absolute Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf steht dagegen.²⁷⁰⁷ Vielmehr findet sich im Menschen eine Ähnlichkeit mit Gott, die sich von ihm als Urbild herleitet. Diese Ähnlichkeit ist allerdings nicht im Sinne einer Gleichheit zu verstehen, weil das Urbild (also Gott) sein Abbild unendlich überragt. Darum heißt es, dass im Menschen ein unvollkommenes Bild Gottes ist.²⁷⁰⁸ Dieses Bild ist „der Ausdruck (*expressio*) eines anderen“.²⁷⁰⁹ Thomas versteht unter *expressio*

„die Selbstenthüllung und Selbstmitteilung, den uranfänglichen Hervorgang eines Ursprungs in sein Erscheinen. Das Sein des Ursprungs als Ursprungs (!) liegt im Seinlassen seines anderen, und eben darin enthüllt sich der Ursprung in seiner Ursprünglichkeit. ... Wegen der zwischen dem Ursprung und seinem Entsprungenen herrschenden Andersheit ist die *expressio originis* eine Anwesenheit im Entzug.“²⁷¹⁰

Thomas geht nun die Frage an, ob auch in den vernunftlosen Wesen ein Bild Gottes ist.²⁷¹¹ Jedoch reicht nach ihm nicht jede Ähnlichkeit zum Begriff eines Bildes aus. Wäre die Ähnlichkeit nur gattungsmäßig oder aufgrund eines gemeinsamen Akzidents, so würde dies nicht ausreichen, um zu sagen, ein Ding sei nach dem Bild eines anderen. So ist etwa der Wurm, der aus einem Menschen entsteht,²⁷¹² nicht

²⁷⁰⁵ Vgl. ERNI, *Die Theologische Summe des Thomas von Aquin*, 167.

²⁷⁰⁶ *STh* I, q.93, a.1, sed contra (ed. BUSA 2, 321/3 [Zit. OE]): „Sed contra est quod dicitur Gen. I, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*“

²⁷⁰⁷ Vgl. Otto Hermann PESCH, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, Mainz 1988, 384.

²⁷⁰⁸ *STh* I, q.93, a.1, c (ed. BUSA 2, 321/3 [Zit. OE]): „Manifestum est autem quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quae deducitur a Deo sicut ab exemplari, non tamen est similitudo secundum aequalitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura, cum dicit hominem factum ad imaginem Dei, praepositio enim ad accessum quendam significat, qui competit rei distanti.“

²⁷⁰⁹ Günther PÖLTNER, *Thomas von Aquin über Sein als Geschaffensein*. In: Eva SCHMETTERER u. a. (Hgg.), *Variationen zur Schöpfung der Welt. Raphael Schulte zu Ehren*, Innsbruck/Wien 1995, 49. - S. dazu auch: *STh* I, q.93, a.1, c (ed. BUSA 2, 321/3 [Zit. OE]): „imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressum“.

²⁷¹⁰ PÖLTNER, *Thomas von Aquin über Sein als Geschaffensein*, 49.

²⁷¹¹ Vgl. *STh* I, q.93, a.2 (ed. BUSA 2, 321/3f).

²⁷¹² Thomas erklärt hier nicht konkreter, um welchen Wurm es geht. Tatsache ist, „dass Wurmkrankheiten ... im Mittelalter weit verbreitet“ waren und der Mensch somit immer mit Würmern zu tun hatte. (Manfred VASOLD, *Pest, Not und schwere Plagen. Seuchen und Epidemien vom Mittelalter bis heute*, Augsburg 1999, 10).

wegen der gattungsmäßigen Ähnlichkeit ein Bild des Menschen.²⁷¹³ Hingegen sind einige Dinge zuerst und im allgemeinsten Sinne Gott ähnlich, insoweit sie sind, leben und verstehen oder erkennen. Weil diese Dinge Gott der Ähnlichkeit nach so überaus nahe stehen, dass ihm kein Geschöpf näher ist, können im eigentlichen Sinne nur die vernunftbegabten Geschöpfe nach dem Bilde Gottes sein.²⁷¹⁴

Hieran anschließend fragt Thomas in der *STh*, ob der Mensch oder der Engel mehr nach dem Bilde Gottes ist.²⁷¹⁵ Unter dem Gesichtspunkt der geistigen Natur ist das Bild Gottes vollkommener in den Engeln als in den Menschen.²⁷¹⁶ Indes gibt es auch Gegebenheiten im Menschen, durch welche er in sekundärer Weise mit Gott eine Ähnlichkeit hat, die der Engel nicht haben kann,

„z. B. die Beziehung von Kind und Vater, die dem ersten innergöttlichen Hervorgang entspricht; die Durchwohnung des Leibes durch die Seele, die ein Gleichnis der Allgegenwart und Allwirksamkeit Gottes in der gesamten Schöpfung ist. Diese Ähnlichkeiten vermöchten aber nicht, aus sich die Ebenbildlichkeit zu begründen.“²⁷¹⁷

Das Bild Gottes ist nach Thomas in jedem Menschen zu finden. Allerdings kann es in einer dreifachen Abstufung betrachtet werden:

I. Insofern dem Menschen die natürliche Eignung zur Gottesliebe und zur Gotteserkenntnis zueigen ist. Diese Eignung besteht in der allen Menschen gemeinsamen geistigen Natur.

II. Insofern der Mensch Gott im tatsächlichen Vollzug oder der Haltung nach auf unvollkommene Weise erkennt und liebt. Dieses Bild beruht auf der Gleichförmigkeit in der Gnade.

²⁷¹³ *STh* I, q.93, a.2, c (ed. BUSA 2, 322/1 [Zit. OE]): „Respondeo dicendum quod non quaelibet similitudo, etiam si sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis. Si enim similitudo sit secundum genus tantum, vel secundum aliquod accidens commune, non propter hoc dicitur aliquid esse ad imaginem alterius, non enim posset dici quod vermis qui oritur ex homine, sit imago hominis propter similitudinem generis”.

²⁷¹⁴ *Ibd.*: „Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem, et maxime communiter, in quantum sunt; secundo vero, in quantum vivunt; tertio vero, in quantum sapiunt vel intelligunt. Quae, ut Augustinus dicit in libro octoginta trium quaest., *ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius*. Sic ergo patet quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei.” - S. dazu auch: AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, qu. 51. In: PL 40, 32.

²⁷¹⁵ Vgl. *STh* I, q.93, a.3 (ed. BUSA 2, 322/1f).

²⁷¹⁶ Vgl. *STh* I, q.93, a.3, c (ed. BUSA 2, 322/1).

²⁷¹⁷ ERNI, *Die Theologische Summe des Thomas von Aquin*, 168. - S. dazu auch: *STh* I, q.93, a.3, c (ed. BUSA 2, 322/1).

III. Insofern der Mensch Gott im tatsächlichen Vollzug auf vollkommene Art erkennt und liebt. Dieses ist das Bild nach der Ähnlichkeit der Herrlichkeit.

Deshalb unterscheidet die Glosse zu Ps 4,7,²⁷¹⁸ gemäß dem das Licht des Angesichtes Gottes über uns aufstrahlt, ein dreifaches Bild: das der Schöpfung (*imago creationis*), das der Neuschöpfung (*imago recreationis*) und das der Ähnlichkeit (*imago similitudinis*). Das erste Bild ist in allen Menschen zu finden, das zweite nur in den Gerechten, das dritte nur in den Seligen.²⁷¹⁹ Die *imago recreationis* vermittelt zwischen der *imago creationis* und der *imago similitudinis* und diese Vermittlung geschieht durch die Vielheit der Wege, die die Gnadentheologie betrachtet: „the grace of the sacraments for their particular purposes, sanctifying grace in the soul's essence, the infused supernatural virtues in its powers, modulated as these can be by the Gifts of the Holy Spirit.“²⁷²⁰

Thomas spricht bei der Frage nach dem Ziel der Hervorbringung des nach dem Bilde Gottes erschaffenen Menschen auch die Dreifaltigkeit an²⁷²¹ – ein Thema, das für Averroes aufgrund seines (aus christlicher Sicht falschen) Verständnisses der Trinität als Tritheismus²⁷²² nicht von Relevanz ist.

Die drei göttlichen Personen sind nach Thomas nur gemäß dem Ursprung oder, besser, den Ursprungsbeziehungen zu unterscheiden. Die Ursprungsweise ist nämlich nicht in allen Wesen dieselbe. Sie passt sich der Eigenart der Natur des jeweiligen Wesens an. Denn die belebten und unbelebten Wesen, die Lebewesen und die Pflanzen werden je anders hervorgebracht. Darum ist es offenkundig, dass der Unterschied zwischen den göttlichen Personen der göttlichen Natur entspricht. Folglich schließt das Sein nach dem Bild Gottes gemäß der Nachahmung der göttlichen Natur nicht das Sein nach dem Bild Gottes gemäß der Darstellung der drei

²⁷¹⁸ Vgl. PL 113, 849.

²⁷¹⁹ *STh* I, q.93, a.4, c (ed. BUSA 2, 322/2 [Zit. OE]): „Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum, et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte, et haec est imago per conformitatem gratiae. Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte, et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. ... Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis.“

²⁷²⁰ NICHOLS, *Discovering Aquinas*, 80.

²⁷²¹ Vgl. *STh* I, q.93, a.5 (ed. BUSA 2, 322/2f).

²⁷²² Vgl. dazu die Kritik des Averroes in *al-Kashf*, arab. 56/ deutsch 60/ engl. 51. - Zum Missverständnis der Trinität im Islam als Tritheismus s.: GARDET, *Islam*, 339ff; HAGEMANN, *Gott/Allah*, 319; und oben Kap. B.VI.3 u. C.IV.2.b.

Personen aus. Vielmehr ergibt sich eins aus dem anderen. Im Menschen existiert daher sowohl hinsichtlich der göttlichen Natur als auch hinsichtlich der Dreiheit der Personen ein Bild Gottes.²⁷²³ Die Frage, ob das Bild Gottes nur in Bezug auf den Geist im Menschen ist, bejaht Thomas.²⁷²⁴ In der Geistigkeit kann sich „Verwandtschaft mit dem ganz geistigen Gott“²⁷²⁵ ereignen; anderswo sind nur Spuren (*vestigia*) Gottes.²⁷²⁶

Das Bild Gottes findet sich zunächst und hauptsächlich in Bezug auf die Tätigkeiten des Geistes in der Seele und erst in zweiter Linie in Bezug auf die geistigen Vermögen, insoweit in ihnen die Tätigkeiten der Kraft nach enthalten sind.²⁷²⁷ Der Mensch vermag durch das Erkennen und Wollen „am meisten an die artähnliche Wiedergabe der göttlichen Personen heranzukommen, da sich in der Trinität die göttlichen Hypostasen durch die Hervorgänge aus dem Erkennen und der Liebe unterscheiden.“²⁷²⁸ Diese abbildliche Verähnlichung des Menschen vollzieht sich in erster Linie in der Gotteserkenntnis und der sich daraus herleitenden Liebe. In zweiter Linie vollzieht sie sich in der Selbsterkenntnis; in ihr sieht der Mensch Gott wie in einem Spiegel.²⁷²⁹

²⁷²³ *STh* I, q.93, a.5, c (ed. BUSA 2, 322/3 [Zit. OE]): „Non autem est idem modus originis in omnibus, sed modus originis uniuscuiusque est secundum convenientiam suae naturae, aliter enim producuntur animata, aliter inanimata; aliter animalia, atque aliter plantae. Unde manifestum est quod distinctio divinarum personarum est secundum quod divinae naturae convenit. Unde esse ad imaginem Dei secundum imitationem divinae naturae, non excludit hoc quod est esse ad imaginem Dei secundum repraesentationem trium personarum; sed magis unum ad alterum sequitur. Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem personarum, nam et in ipso Deo in tribus personis una existit natura.“

²⁷²⁴ Vgl. *STh* I, q.93, a.6 (ed. BUSA 2, 322/3ff).

²⁷²⁵ PESCH, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, 383.

²⁷²⁶ Vgl. *ibd.*; *STh* I, q.93, a.6, c (ed. BUSA 2, 322/3f).

²⁷²⁷ Vgl. ERNI, *Die Theologische Summe des Thomas von Aquin*, 169. - S. dazu auch: *STh* I, q.93, a.7, c (ed. BUSA 2, 323/2 [Zit. OE]): „Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae; unumquodque autem virtualiter est in suo principio, secundario, et quasi ex consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.“

²⁷²⁸ ERNI, *Die Theologische Summe des Thomas von Aquin*, 169.

²⁷²⁹ Vgl. BERGER, *Thomas von Aquin begegnen*, 134; ERNI, *Die Theologische Summe des Thomas von Aquin*, 169. - S. dazu auch: *STh* I, q.93, a.8, c (ed. BUSA 2, 323/3 [Zit. OE]): „Attenditur ... divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia, et amorem exinde derivatum. Et sic imago Dei attenditur in anima secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum. Fertur autem in aliquid mens dupliciter, uno modo, directe et immediate; alio modo, indirecte et mediate, sicut cum aliquis, videndo imaginem hominis in

Mit einer alten Kirchenvätertradition²⁷³⁰ differenziert Thomas zwischen „Bild“ (*imago*) und „Ähnlichkeit“ (*similitudo*). Insofern die Ähnlichkeit allgemeiner als das Bild ist, wird sie als etwas betrachtet, das dem Bild voraufgeht. Insofern sie aber eine gewisse Vollkommenheit des Bildes benennt, wird sie auch als etwas auf das Bild Folgendes betrachtet.²⁷³¹ *Imago* und *similitudo* stehen für die „natürliche“ und die „übernatürliche“, gnadenhafte Gottebenbildlichkeit.²⁷³² *Imago* kennzeichnet (auch) den Sünder, den Gott nicht loslässt; *similitudo* den begnadeten Menschen. *Imago* und *similitudo* fallen im begnadeten und erst recht im vollendeten Menschen zusammen. Treten beide doch einmal auseinander, so „ist nicht etwa an zwei Stockwerke der Gottebenbildlichkeit zu denken, vielmehr ist eine *imago* ohne *similitudo* ein Restbestand, ein Fragment ehemaliger wahrer Gottebenbildlichkeit, fragmentiert durch nichts anderes als den Verlust der Gemeinschaft mit Gott in der Sünde.“²⁷³³ Vor diesem Hintergrund bezeichnet David Berger zu Recht den Begriff vom Menschen als Abbild Gottes als den Zentralbegriff thomanischer Moralthologie.²⁷³⁴

Mit diesen Ausführungen ist das Thema „Mensch“ im engeren Sinne abgeschlossen. In *STh* I, q.103 schreibt Thomas, dass nach der Abhandlung der Erschaffung der Dinge und ihrer Unterschiedenheit nun, als Drittes, bleibe, über die Lenkung der Dinge nachzudenken.²⁷³⁵ Da dieser göttlichen Tätigkeit „nach außen“ die in der *STh*

speculo, dicitur ferri in ipsum hominem. Et ideo Augustinus dicit, in XIV de Trin., quod *mens meminit sui, intelligit se, et diligit se, hoc si cernimus, cernimus Trinitatem; nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei*. Sed hoc est, non quia fertur mens in seipsam absolute, sed prout per hoc ulterius potest ferri in Deum; ut patet per auctoritatem supra inductam.“ - Zur Auffassung des Augustinus s.: *De Trinitate libri quindecim* XIV, c. 8. In: PL 42, 1044.

²⁷³⁰ Vgl. BERGER, Thomas von Aquin begegnen, 135; PESCH, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, 384, unter Verweis auf (384¹⁹): Ludwig HÖDL, *Zur Entwicklung der fröhscholastischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen*. In: *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age. Actes du 1er congrès international de philosophie médiévale. Louvain-Bruxelles, 28 août - 4 septembre 1958*, Louvain-Bruxelles 1960, 347-359; Stephan OTTO, *Gottes Ebenbild in Geschichte*, Paderborn 1964; Leo SCHEFFCZYK (Hg.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969.

²⁷³¹ *STh* I, q.93, a.9, c (ed. BUSA 2, 324/1 [Zit. OE]): „Et similiter similitudo consideratur ut praeambulum ad imaginem, in quantum est communius quam imago, ut supra [I, q.93, a.1 {ed. BUSA 2, 321/3}, M.S.] dictum est, consideratur etiam ut subsequens ad imaginem, in quantum significat quandam imaginis perfectionem; dicimus enim imaginem alicuius esse similem vel non similem ei cuius est imago, in quantum perfecte vel imperfecte repraesentat ipsum.“

²⁷³² Vgl. BERGER, *Thomas von Aquin begegnen*, 135; PESCH, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, 384.

²⁷³³ PESCH, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, 385.

²⁷³⁴ Vgl. BERGER, *Thomas von Aquin begegnen*, 133.

²⁷³⁵ *STh* I, q.103, pr. (ed. BUSA 2, 331/3 [Zit. OE]): „Postquam praemissum est de creatione

bereits zuvor²⁷³⁶ behandelte „immanente Tätigkeit der Vorsehung“ entspricht,²⁷³⁷ wird zunächst zweitgenannte Tätigkeit behandelt und dann erstgenannte.

8. Die göttliche Vorsehung und die Lenkung der Welt schließen die Freiheit des Menschen und die Eigentätigkeit der Geschöpfe nicht aus

a. Göttliche Vorsehung

Die Vorsehung Gottes ist der Plan, „nach dem die Dinge auf ihr Ziel hingeeordnet werden.“²⁷³⁸ Jener Plan muss nach Thomas im göttlichen Geist vorherbestehen.²⁷³⁹ Der göttlichen Vorsehung unterliegt alles, und zwar nicht nur im Allgemeinen, sondern auch im Einzelnen.²⁷⁴⁰ Alles, was am Sein teilhat, untersteht der göttlichen Vorsehung.²⁷⁴¹ Gott als erste Ursache nimmt dazu die von ihm erschaffenen Zweitursachen in seinen Dienst.²⁷⁴² Dies geschieht aber nicht mangels eigener Kraft, sondern aufgrund des Überflusses seiner Güte, so dass Gott die Würde der Ursächlichkeit auch den Geschöpfen mitteilt.²⁷⁴³ Die Vollkommenheit des Universums ist dabei als hauptsächliches Gut der Vorsehung zu sehen. Im Weltall finden sich alle Stufen des Seienden – notwendige und freie.²⁷⁴⁴ Damit wird auch die Frage nach der Freiheit des Menschen angesprochen.

Dass diese für Thomas gegeben ist, zeigt ein Blick auf seine *Expositio libri Peryermeneias*. Danach konstituiert Gott „das Gesetz von Notwendigkeit und Kontingenz“, indem er den Geschehnissen entsprechende ‚Nächstursachen‘ zuordnet.“²⁷⁴⁵ Denn er ordnete, so Thomas, jenen Wirkungen, die er als notwendige

rerum et distinctione earum, restat nunc tertio considerandum de rerum gubernatione.“

²⁷³⁶ Vgl. *STh* I, q.22 (ed. BUSA 2, 220/3-222/1).

²⁷³⁷ Vgl. PESCH, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, 148; *STh* I-II (= *ST* 2 in ed. BUSA 2), q.110, a.1 (ed. BUSA 2, 514/2f).

²⁷³⁸ *STh* I, q.22, a.1, c (ed. BUSA 2, 221/1 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 2, 215): „Ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia est.“

²⁷³⁹ Vgl. ibd.

²⁷⁴⁰ *STh* I, q.22, a.2, c (ed. BUSA 2, 221/2 [Zit. OE]): „Sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subiacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari.“

²⁷⁴¹ Vgl. ibd.

²⁷⁴² Vgl. BERGER, *Thomas von Aquin begegnen*, 107.

²⁷⁴³ *STh* I, q.22, a.3, c (ed. BUSA 2, 221/3 [Zit. OE]): „Quia inferiora gubernat per superiora; non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet.“

²⁷⁴⁴ Vgl. BERGER, *Thomas von Aquin begegnen*, 107.

²⁷⁴⁵ Klaus JACOBI, *Kontingente Naturgeschehnisse*. In: *Studia mediewistyczne* 18 (1977), 50.

wollte, notwendige Ursachen zu. Jenen Wirkungen aber, die er als kontingente wollte, ordnete er Ursachen zu, die kontingent wirken, also solche, die defizient sein können. Aufgrund der Beschaffenheit dieser Ursachen werden Wirkungen als notwendig oder als kontingent bezeichnet, obgleich sie alle vom göttlichen Willen abhängen, der die Ordnung von Notwendigkeit und Kontingenz als deren erste Ursache übersteigt. Gottes Wille ist unfehlbar und dennoch sind nicht all seine Wirkungen notwendig, sondern einige sind kontingent.²⁷⁴⁶ „Notwendig“ bedeutet hier „determiniert“, „kontingent“ hingegen „undeterminiert“.²⁷⁴⁷ Gott will folglich nach Thomas das Determinierte und das Undeterminierte und weil beides, wie alles andere auch, vom göttlichen Willen kommt, lokalisiert Thomas es im Kontext der Vorsehung. Die göttliche Vorsehung kann das Determinierte und das Undeterminierte gleichermaßen bewirken. Somit kann sie auch die freien Handlungen des Menschen bewirken. Frei sein bedeutet dementsprechend einerseits, nicht unter dem Einfluss irgendeines anderen Geschöpfes zu stehen und unabhängig von anderen „Teilchen des Universums“ (*bits of the universe*)²⁷⁴⁸ zu sein. Andererseits bedeutet frei sein keine Unabhängigkeit von Gott.²⁷⁴⁹ Averroes spricht ebenfalls von einer göttlichen Vorsehung, wie der bereits skizzierte „Providenzbeweis“ zur Existenz Gottes verdeutlichte.²⁷⁵⁰ Jedoch zeigen die dortigen Ausführungen nur undeutlich, ob Averroes damit meint, dass alles im Allgemeinen und im Einzelnen der göttlichen Vorsehung unterliegt, wie dies von Thomas angenommen wird. Es scheint sich hier eher um eine Vorsehung zu handeln, die die Spezies anbelangt und nicht das Individuum. Der „Providenzbeweis“ spricht nämlich

Jacobi zitiert hier aus: *In Peryerm.* I, lect. 14, n. 22 (ed. BUSA 4, 338/3) – dieser Text ist Teil des Zitats der folgenden Anmerkung.

²⁷⁴⁶ *In Peryerm.* I, lect. 14, n. 22 (ed. BUSA 4, 338/3 [Zit. OE]): „et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum: ad effectus enim, quos voluit necessarios esse, disposuit causas necessarias; ad effectus autem, quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingentem agentes, idest potentes deficere. Et secundum harum conditionem causarum, effectus dicuntur vel necessarii vel contingentes, quamvis omnes dependeant a voluntate divina, sicut a prima causa, quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae. Hoc autem non potest dici de voluntate humana, nec de aliqua alia causa: quia omnis alia causa cadit iam sub ordine necessitatis vel contingentiae; et ideo oportet quod vel ipsa causa possit deficere, vel effectus eius non sit contingens, sed necessarius. Voluntas autem divina indeficiens est; tamen non omnes effectus eius sunt necessarii, sed quidam contingentes.“

²⁷⁴⁷ Vgl. Brian DAVIES, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford 1992, 177.

²⁷⁴⁸ *Ibid.* Davies zitiert hier: Herbert MCCABE, *God Matters*, London 1987, 14.

²⁷⁴⁹ Vgl. MCCABE, *God Matters*, 14.

²⁷⁵⁰ Vgl. v. KÜGELGEN, *Averroes*, 404; *al-Kashf*, arab. 43/ deutsch 46/ engl. 33f; und oben

von der Angemessenheit aller existierenden Wesen für die Existenz des Menschen²⁷⁵¹ als Spezies und nicht von einer Vorsehung, die den einzelnen Menschen betrifft. In eine ähnliche Richtung geht auch die Schrift *Destructio destructionum*. Dort fragt Averroes, ob die Einzeldinge, die von der himmlischen Bewegung herrühren, um ihrer selbst willen beabsichtigt sind, oder um die Spezies zu bewahren.²⁷⁵² Obgleich es eine Vorsehung gibt, die die Einzeldinge anbelangt, wie dies aus wahren Träumen und dem Vorhersagen der Zukunft hervorgeht, so handelt es sich hier nach Averroes doch in Wirklichkeit um eine Vorsehung, welche die Spezies betrifft.²⁷⁵³ In seinem *großen Kommentar zur „Metaphysik“* wird Averroes dann deutlicher. Er spricht dort den Spezies' die Vorsehung zu, den Einzeldingen und zufälligen Geschehnissen hingegen nicht.²⁷⁵⁴

Dass nach diesem Vorsehungsbegriff die Funktion Gottes als Urheber und Bewahrer der Welt letztlich nur mit deistischen Begriffen erklärt werden kann, zeigt sich an Hand des von Averroes vertretenen Determinismus, nach dem die Welt nicht anders sein kann, als sie ist.²⁷⁵⁵ Averroes lässt die Gültigkeit des Übernatürlichen und des Verschiedenartigen als Vorstellung *sui generis* nicht zu.²⁷⁵⁶ Da der Determinismus des Averroes bereits an anderer Stelle besprochen wurde,²⁷⁵⁷ soll hier nicht weiter darauf eingegangen werden.

Auf die Frage, inwiefern nun der Mensch in seinen Handlungen determiniert oder nicht determiniert ist und welche Rolle Gott dabei spielt, versucht Averroes in seiner Schrift *al-Kashf* eine Antwort zu geben. Danach ist der Mensch weder zum freien Willen noch zum Fatalismus vorherbestimmt.²⁷⁵⁸ Er unterliegt der „Bestimmung [Determination] Gottes“. D. h.: Das Ausführen jener Handlungen, die dem Menschen zugeschrieben werden, wird zwar durch den menschlichen Willen, aber auch durch

Kap. B.VI.2.

²⁷⁵¹ Vgl. *al-Kashf*, arab. 43/ deutsch 46/ engl. 33.

²⁷⁵² Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 54 vb, 393; *TT* 504; *The Incoherence of the Incoherence*, 308. - Nach VAN DEN BERGH (*Notes*, 168^{308/1}) ist die von Averroes zuerst genannte Auffassung stoisch und die zweitgenannte peripatetisch.

²⁷⁵³ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 54 vb, 393; *TT* 504; *The Incoherence of the Incoherence*, 308.

²⁷⁵⁴ Vgl. Anmerkung von Hans ANDRÉ/ Heinrich M. CHRISTMANN in: *DThA*, Bd. 8, 330²; *Com. magn. in Met.* XII, fols. 337 h – 338 h; *B* 1710-1715; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 198-201.

²⁷⁵⁵ Vgl. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 214; FAKHRY, *Islamic occasionalism*, 124f.

²⁷⁵⁶ Vgl. FAKHRY, *Islamic occasionalism*, 125.

²⁷⁵⁷ Vgl. oben Kap. B.VII.2.a.δ.

²⁷⁵⁸ Vgl. EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 550.

das „Zusammenstimmen“ der Ursachen, die außerhalb von ihm liegen, geschaffen.²⁷⁵⁹ Die hier kurz umschriebene „Bestimmung“ entspricht dem universalen Heilswillen Gottes. Die bestimmte Ordnung in den äußeren und inneren Ursachen kann man als Prädestination bezeichnen. Gottes Erkenntnis dieser Ursachen und dessen, was aus ihnen resultiert, ist der Grund für ihr Sein.²⁷⁶⁰

Der universale Heilswille Gottes ist für Thomas ebenfalls ein wichtiges Anliegen. Gleichwohl unterscheidet sich seine Sicht von der des Averroes, dies auf folgendem Grunde: Wo sich die Vorsehung auf das ewige Unheil oder Heil vernünftiger Geschöpfe bezieht, ist sie als Prädestination zu betrachten.²⁷⁶¹ Dabei geht es nicht nur, wie von Averroes angenommen, um die bestimmte Ordnung in den äußeren und inneren Ursachen. „Für Thomas von Aquin ist Prädestination als Sonderfall der Vorsehung Gottes ‚ein im Geist Gottes existierender Plan der Hinordnung einiger zum ewigen Heil‘ (STh I, q.23, a.2)“.²⁷⁶² Da es jedoch auch, so Thomas, zur Vorsehung gehört, einen Mangel in den ihr unterstehenden Dingen zuzulassen und da die Menschen durch die Vorsehung zum ewigen Leben bestimmt werden, gehört es ebenfalls zu ihr, einige von diesem Ziel abfallen zu lassen, was „verwerfen“ (*reprobare*) genannt wird.²⁷⁶³ Die Verwerfung beinhaltet den Willen zuzulassen, dass ein Mensch in Schuld fällt und die Strafe der Verdammung für die Schuld zu verhängen.²⁷⁶⁴ Hingegen werden die Vorherbestimmten von Gott auserwählt. Thomas erklärt dies u. a. auf folgende Weise: Begrifflich setzt die Vorherbestimmung (*praedestinatio*) die Erwählung voraus, die Erwählung wiederum die Liebe. Erwählung und Liebe haben freilich im Menschen und in Gott eine unterschiedliche Ordnung. Der Mensch wird aus einem vorherbestehenden Gut zur Liebe angeregt; darum erwählt er sich jemanden, den er lieben will. So tritt in ihm die Erwählung vor die Liebe. In Gott verhält es sich andersherum.

„Denn Sein Wille, durch welchen Er einem in Liebe ein Gut will, ist der Grund, weshalb dieser jenes Gut vor den anderen hat. So ist es offenbar, dass begrifflich die Liebe der

²⁷⁵⁹ Vgl. *al-Kashf*, arab. 107/ deutsch 114f/ engl. 109; und oben Kap. B.VI.4.b.

²⁷⁶⁰ Vgl. EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 551.

²⁷⁶¹ Vgl. BERGER, *Thomas von Aquin begegnen*, 107.

²⁷⁶² Georg KRAUS, *Prädestination*. In: Lex. d. kath. Dogmatik, 419.

²⁷⁶³ *STh* I, q.23, a.3, c (ed. BUSA 2, 222/3 [Zit. OE]): „Ad providentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quae providentiae subduntur, ut supra [I, q.22, a.2 {ed. BUSA 2, 221/1ff}, M.S.] dictum est. Unde, cum per divinam providentiam homines in vitam aeternam ordinentur, pertinet etiam ad divinam providentiam, ut permittat aliquos ab isto fine deficere. Et hoc dicitur reprobare.“

²⁷⁶⁴ Vgl. *STh* I, q.23, a.3, c (ed. BUSA 2, 222/3).

Erwählung und die Erwählung der Vorherbestimmung vorausgesetzt ist. Darum sind alle Vorherbestimmten erwählt und geliebt.“²⁷⁶⁵

Nun stellt sich die Frage, ob Gott den Menschen damit nicht ein ungleiches Los bereitet.²⁷⁶⁶ Thomas meint dazu, dass Gott seine Güte an Menschen zeigen wollte: an einigen, die er vorherbestimmt, nach dem Modus der Barmherzigkeit durch Schonung; an anderen, die er verwirft, nach dem Modus der Gerechtigkeit durch Bestrafung. Deshalb werden einige von Gott auserwählt und andere verworfen.²⁷⁶⁷ Dass diese Antwort nach menschlichen Maßstäben nur begrenzt verstehbar ist, ist Thomas bewusst. Deshalb schreibt er: „Warum Er jedoch die einen zur Verherrlichung auserwählt, die anderen verwirft, hat seinen Grund allein im göttlichen Willen. Daher sagt Augustinus: ‚Warum Er den einen zieht, den anderen nicht, darüber urteile lieber nicht, wenn du nicht irren willst.‘“²⁷⁶⁸

Weil der Vorsehung als immanenter Tätigkeit Gottes „nach außen‘ die göttliche Weltregierung“ entspricht,²⁷⁶⁹ wird nun folgend von der Lenkung der Welt die Rede sein.

b. Lenkung der Welt

Thomas differenziert die Lenkung der Dinge im Allgemeinen und die Wirkungen der göttlichen Lenkung im Besonderen.²⁷⁷⁰

²⁷⁶⁵ *STh* I, q.23, a.4, c (ed. BUSA 2, 223/1 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 2, 244): „In Deo autem est e converso. Nam voluntas eius, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo prae aliis habeatur. Et sic patet quod dilectio praesupponitur electioni, secundum rationem; et electio praedestinationi. Unde omnes praedestinati sunt electi et dilecti.“

²⁷⁶⁶ Vgl. *STh* I, q.23, a.5, arg. 3 (ed. BUSA 2, 223/1).

²⁷⁶⁷ *STh* I, q.23, a.5, ad 3 (ed. BUSA 2, 223/2 [Zit. OE]): „Voluit igitur Deus in hominibus, quantum ad aliquos, quos praedestinat, suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae, parcendo; et quantum ad aliquos, quos reprobatur, per modum iustitiae, puniendo. Et haec est ratio quare Deus quosdam eligit, et quosdam reprobatur.“

²⁷⁶⁸ *Ibd.* (ed. BUSA 2, 223/3 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 2, 252): „Sed quare hos elegit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Unde Augustinus dicit, super Ioannem, *quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle diiudicare, si non vis errare.*“ - S. dazu auch: AUGUSTINUS, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor* XXVI. In: PL 35, 1607.

²⁷⁶⁹ PESCH, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, 148. – S. dazu auch: *STh* I-II (= *ST* 2 in ed. BUSA 2), q.110, a.1 (ed. BUSA 2, 514/2f).

²⁷⁷⁰ Vgl. *STh* I, q.103, pr. (ed. BUSA 2, 331/3).

α. Zur Lenkung der Dinge im Allgemeinen

In *STh* I, q.103 werden acht Artikel zur Lenkung der Dinge im Allgemeinen behandelt:

Im ersten Artikel²⁷⁷¹ geht es um die Frage, ob die Welt überhaupt von jemandem gelenkt wird. Dabei muss man sich bewusst sein, dass diese Lehre häufig in den philosophischen Systemen der Antike und den von ihnen beeinflussten Auffassungen fehlt. Dies ist auch bei Aristoteles der Fall. Er versteht Gott nicht als Schöpfer des Kosmos, sondern nur als Zielursache. Folglich kann es bei ihm keine Vorsehung und Lenkung der Welt geben.²⁷⁷² Thomas dagegen nimmt an, dass die Welt von Gott gelenkt wird. Darum formuliert er zwei Argumente gegen einige alte Philosophen, die meinen, dass alles durch Zufall gewirkt werde:

I. Bei den Naturdingen²⁷⁷³ tritt meistens oder immer das Bessere ein. Dies wäre nicht der Fall, wenn es nicht mittels einer Art Vorsorge die Hinleitung der Naturdinge auf das Gute als Ziel gäbe; das bedeutet gemäß Thomas lenken. Die sichere Ordnung der Dinge beweist demzufolge die Lenkung der Welt.

II. Durch die göttliche Güte wurden die Dinge ins Sein hervorgebracht²⁷⁷⁴ und da es „Sache des Besten ist, das Beste hervorzubringen“,²⁷⁷⁵ stimmt es nicht mit der göttlichen Güte überein, wenn die hervorgebrachten Dinge nicht zur Vollendung geführt werden. Weil indes die letzte Vollendung jedes Dinges im Erreichen des Ziels besteht, gehört es auch zur göttlichen Güte, die Dinge entsprechend ihrer Hervorbringung ins Sein zum Ziel hinzuführen. Das heißt nach Thomas lenken.²⁷⁷⁶ Somit wird aus der göttlichen *bonitas* begründet, „warum es eine Weltregierung ... überhaupt gibt.“²⁷⁷⁷

²⁷⁷¹ Vgl. ed. BUSA 2, 331/3. - S. zu diesem Artikel auch: *ScG* III, c. 64 (ed. BUSA 2, 79/3f).

²⁷⁷² Vgl. Anmerkung von ANDRÉ/ CHRISTMANN in: DThA, Bd. 8, 329².

²⁷⁷³ Die Naturdinge sind bei Thomas jene Wesen, die keine Erkenntnisfähigkeit und somit auch keine Freiheit haben. (Vgl. Anmerkung von ANDRÉ/ CHRISTMANN in: DThA, Bd. 8, 330³). Die Erklärung, dass das Gute in ihnen gegenüber dem Schlechten überwiegt, findet sich in: *In I Sent.*, d.39, q.2, a.2, ad 4 (ed. BUSA 1, 105/2f).

²⁷⁷⁴ Vgl. oben Kap. C.IV.1.e.

²⁷⁷⁵ *STh* I, q.103, a.1, c (ed. BUSA 2, 331/3 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 8, 5): „Cum enim optimi sit optima producere”. - S. dazu auch: PLATON, *Timaios*, 30a.

²⁷⁷⁶ *STh* I, q.103, a.1, c (ed. BUSA 2, 331/3 [Zit. OE]): „Ultima autem perfectio uniuscuiusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducatur. Quod est gubernare.”

²⁷⁷⁷ METZ, *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, 215.

Thomas stellt sich das Hervorbringen der Dinge ins Sein anders vor als Averroes.²⁷⁷⁸ Dennoch ist auch nach Averroes das Gute für den Prozess des Werdens der Welt konstitutiv und es zeigt, dass Gott erste Ursache und Zielursache dieses Prozesses ist. Jedes existierende Ding hat ein Gutes, dessentwegen es existiert.²⁷⁷⁹ Averroes vergleicht in Anlehnung an Aristoteles²⁷⁸⁰ die existierenden Dinge mit einem Heer und das erste Prinzip mit einem Feldherrn.²⁷⁸¹ Im Heer ist das Gute dasjenige, das aufgrund seines Feldherrn und der im Heer herrschenden Ordnung existiert.²⁷⁸² Das Gute ist somit sowohl in der Ordnung des Heeres als auch im Feldherrn, aber im Feldherrn ist es mehr.²⁷⁸³ Alle existierenden Dinge existieren wegen des ersten Prinzips und all ihre Handlungen tendieren zu diesem einen, das die erste Ursache ist, deretwegen die Welt existiert.²⁷⁸⁴ Averroes vertritt trotzdem keine Weltlenkungslehre im Sinne des Thomas, weil er von einem anderen Vorsehungsbegriff ausgeht.²⁷⁸⁵ Außerdem versteht er Gott nicht als etwas dem Weltall Äußeres, sondern als „Teil des Universums“ und tendenziell als dessen „metaphysische Ursache der physischen Ordnung, die ja doch transzendent ist.“²⁷⁸⁶ Himmel und Natur sind in ewiger Verbindung mit dem ersten Prinzip, vom dem sie abhängen.²⁷⁸⁷

Thomas seinerseits nimmt an, dass das Ziel der Weltlenkung außerhalb der Welt liegt, wie der zweite Artikel von *STh* I, q.103²⁷⁸⁸ zeigt. Ziel und Ursprung entsprechen nach den dortigen Ausführungen einander. Der Ursprung der Dinge ist etwas dem

²⁷⁷⁸ Vgl. oben Kap. C.IV.2.a.

²⁷⁷⁹ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 337 l; B 1710; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 198.

²⁷⁸⁰ Vgl. *Metaphysik* XII, 1075a11-22.

²⁷⁸¹ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 337 l; B 1711; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 199; *Destructio destructionum*, fol. 23 rb, 175; *TT* 176f; *The Incoherence of the Incoherence*, 106; *Die Widerlegung des Gazali*, 157.

²⁷⁸² Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 337 l; B 1711; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 199.

²⁷⁸³ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 337 m; B 1712; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 199.

²⁷⁸⁴ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 338 b; B 1713; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 200.

²⁷⁸⁵ Vgl. oben Kap. C.IV.8.a. - Dass die Lenkung zur Vorsehung gehört, wird von Thomas in *STh* I, q.103, a.4, *sed contra* betont, wo es heißt: „Gubernatio ... ad providentiam pertinet.“ (ed. BUSA 2, 332/2 [Zit. OE]).

²⁷⁸⁶ HJÄRPE, *Averroes/Averroismus*, 54. - S. dazu auch: *Com. magn. in Met.* XII, fol. 338 b; B 1713; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 200.

²⁷⁸⁷ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 321 e-f; B 1611f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 156f. - S. dazu auch: Cecilia MARTINI BONADEO, *Averroes on the Causality of the First Principle: a Model in Reading 'Metaphysics' Lambda 7, 1072b 4-16*. In: SPEER/ WEGENER (Hgg.), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, 428.

²⁷⁸⁸ Vgl. ed. BUSA 2, 331/3f. - S. dazu auch: *ScG* III, c. 17 (ed. BUSA 2, 65/1f).

ganzen Universum Äußeres, und zwar Gott. Daher muss auch ein äußeres Gut das Ziel der Dinge sein. Das ist nach Thomas aus der Vernunft ersichtlich. Es ist für ihn deutlich, dass das Gute die Bedeutung eines Ziels hat. Deshalb ist das besondere Ziel irgendeines Dings ein besonderes Gut, das allgemeine Ziel aller Dinge hingegen ein allgemeines Gut. Weil indessen in der Gesamtheit der Geschöpfe jedes Gut durch Teilhabe gut ist, muss jenes Gut, das Ziel des ganzen Universums ist, auch dem ganzen Universum äußerlich sein.²⁷⁸⁹ „Das wesenhaft Gute [wiederum, M.S.] ist Gott. Darum ist er, d. h. also etwas Überweltliches und Außerweltliches, das Ziel der Weltregierung.“²⁷⁹⁰

Die Welt wird nach dem dritten Artikel nicht von mehreren, sondern von Einem gelenkt.²⁷⁹¹ Auf den Einwand hin, dass die geschaffenen Dinge sich aber widerstreben, wie dies bei entgegengesetzten Dingen deutlich wird,²⁷⁹² schreibt Thomas, dass entgegengesetzte Dinge wohl einander in Bezug auf die nächsten Ziele widerstreben. Nichtsdestoweniger kommen sie in Bezug auf das letzte Ziel überein, insoweit sie unter der einen Ordnung des Universums zusammengeschlossen sind.²⁷⁹³ Lenken besteht darin, die Dinge zum Ziel zu führen, das e i n Gut ist.²⁷⁹⁴ Dass die Einheit zum Wesen der Gutheit gehört, beweist Boethius²⁷⁹⁵ gemäß Thomas dadurch, dass alle Dinge entsprechend ihrem Erstreben

²⁷⁸⁹ *STh* I, q.103, a.2, c (ed. BUSA 2, 332/1 [Zit. OE]): „Respondeo dicendum quod, cum finis respondeat principio, non potest fieri ut, principio cognito, quid sit rerum finis ignoretur. Cum igitur principium rerum sit aliquid extrinsecum a toto universo, scilicet Deus, ut ex supra dictis patet [I, q.44, a.1 {ed. BUSA 2, 251/2f}, M.S.]; necesse est quod etiam finis rerum sit quoddam bonum extrinsecum. Et hoc ratione apparet. Manifestum est enim quod bonum habet rationem finis. Unde finis particularis alicuius rei est quoddam bonum particulare, finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis, bonum autem particulare est quod est participative bonum. Manifestum est autem quod in tota universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participative bonum. Unde illud bonum quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum a toto universo.“

²⁷⁹⁰ ERNI, *Die Theologische Summe des Thomas von Aquin*, 176.

²⁷⁹¹ Vgl. *STh* I, q.103, a.3 (ed. BUSA 2, 332/1f). - S. zu diesem Artikel auch: *ScG* III, c. 64 (ed. BUSA 2, 79/3f).

²⁷⁹² Vgl. *STh* I, q.103, a.3, arg. 2 (ed. BUSA 2, 332/1).

²⁷⁹³ Vgl. WRIGHT, *The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas*, 100f. – S. dazu auch: *STh* I, q.103, a.3, ad 2 (ed. BUSA 2, 332/2 [Zit. OE]): „Ad secundum dicendum quod contraria, etsi dissentiant quantum ad fines proximos, conveniunt tamen quantum ad finem ultimum, prout concluduntur sub uno ordine universi.“

²⁷⁹⁴ *STh* I, q.103, a.3, c (ed. BUSA 2, 332/1 [Zit. OE]): „Cuius ratio est, quia gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum.“

²⁷⁹⁵ Vgl. *Consolatio Philosophiae* III, pr. 11. In: PL 63, 771.

des Guten auch die Einheit erstreben, ohne die sie nicht existieren können.²⁷⁹⁶ Jedes Ding existiert insofern, als es eines ist. Darum widerstreben die Dinge ihrer Auflösung, soweit sie können und die Auflösung jedes Dings kommt aus einem Mangel von ihm. Aus diesem Grunde ist die Einheit die Absicht des Lenkers einer Vielheit. Ursache der Einheit jedoch ist *per se* das Eine und was *per se* Eines ist, kann besser als viele Geeinte Ursache der Einheit sein. Deshalb kann die Weltlenkung, welche die beste ist, nur bei einem Lenkenden liegen, wie Thomas unter Berufung auf Aristoteles schreibt.²⁷⁹⁷ Averroes vertritt, wie bereits gesagt wurde, keine Weltlenkung im Sinne des Thomas. Dennoch schließt auch er sich Aristoteles darin an, dass einem und nicht mehreren die Lenkung zukommt.²⁷⁹⁸

Der vierte Artikel von *STh* I, q.103²⁷⁹⁹ befasst sich nun mit der Frage, ob die Wirkung der Lenkung der Welt eine ist, oder ob es mehrere sind. Diese Frage ist insofern von Brisanz, als Gott, der Lenker der Welt, einfach ist.²⁸⁰⁰ Seine Natur ist identisch mit Güte und die Güte aller Geschöpfe wird an ihrer Beziehung zu Gott gemessen.²⁸⁰¹ Nach der Antwort des Thomas kann die Wirkung jeder Tätigkeit aus ihrem Ziel ermessen werden. Ziel der Lenkung der Welt ist freilich das wesenhafte Gut. Zu dessen Teilhabe und Verähnlichung strebt alles hin. Thomas differenziert vor diesem Hintergrund eine dreifache Weise, die Wirkung der Lenkung zu nehmen. I. Seitens des Ziels. Die Wirkung der Lenkung ist hier eine, und zwar die Verähnlichung mit dem höchsten Gut. II. Nach den Mitteln zur Verähnlichung mit Gott. Hier sind zwei Wirkungen zu unterscheiden: zum einen die Erhaltung der Dinge im Guten, zum anderen die Bewegung der Dinge zum Guten hin. III. Durch Betrachtung im Besonderen. Die Wirkungen sind, so gefasst, für uns unzählbar.²⁸⁰²

²⁷⁹⁶ Vgl. *STh* I, q.103, a.3, c (ed. BUSA 2, 332/1).

²⁷⁹⁷ *Ibd.* (ed. BUSA 2, 332/2 [Zit. OE]): „Relinquitur ergo quod gubernatio mundi, quae est optima, sit ab uno gubernante. Et hoc est quod philosophus dicit in XII Metaphys., *entia nolunt disponi male, nec bonum pluralitas principatuum, unus ergo princeps.*” - S. dazu auch: ARISTOTELES, *Metaphysik* XII, 1076a3.

²⁷⁹⁸ *Com. magn. in Met.* XII, fol. 340 f: „At entia nolunt male gubernari, non est bonum pluritas principatuum, unus ergo princeps”. (Vgl. B 1736; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 210).

²⁷⁹⁹ Vgl. ed. BUSA 2, 332/2. - S. zu diesem Artikel auch: *ScG* III, cc. 19-21 (ed. BUSA 2, 65/2-66/2).

²⁸⁰⁰ Vgl. *STh* I, q.3 (ed. BUSA 2, 188/1-190/1).

²⁸⁰¹ Vgl. STUMP, *Aquinas*, 456.

²⁸⁰² Vgl. *STh* I, q.103, a.4, c (ed. BUSA 2, 332/2).

Averroes nimmt ebenfalls an, dass der Schöpfer der Welt einfach ist²⁸⁰³ und er vertritt das Streben der Dinge zu Gott.²⁸⁰⁴ Jedoch spricht er nicht davon, dass alles zur Teilhabe und Verähnlichung des wesenhaft Guten hinstrebt. Dies resultiert u. a. daraus, dass Averroes von einem anderen Teilhabebegriff ausgeht und keine Verähnlichung im Sinne des Thomas betont²⁸⁰⁵ - obgleich das Gute auch für sein Weltbild konstitutiv ist.²⁸⁰⁶ Die Wirkungen der von ihm angenommenen Lenkung der Welt betrachtet Averroes entsprechend seiner Tendenz, Gott als „metaphysische Ursache der physischen Ordnung“²⁸⁰⁷ zu sehen. Gott setzt nach Averroes die rein natürlichen Prozesse, die die besonderen Einzelwesen sowie die Stellung der Dinge bilden, in Bewegung. Darum werden die letzten Objekte oder Wirkungen Seines Wissens zwangsläufig Einzelwesen sein, da nur diese als nach einem Ziel suchend oder als sich dorthin bewegend verstanden werden.²⁸⁰⁸ Auf diese Art bewirkt Gott gemäß Averroes alles, bringt es zur Existenz und erhält es.²⁸⁰⁹

Thomas erklärt im fünften Artikel von *STh* I, q.103²⁸¹⁰, warum seiner Auffassung nach alles der göttlichen Lenkung unterworfen ist. Gott ist

„die umfassende Ursache alles Seienden (44, 1 u. 2 ...) . Wie also nichts sein kann, was nicht von Gott geschaffen wäre, so kann auch nichts sein, was nicht Seiner Lenkung unterstünde. Dasselbe erhellt auch aus dem Wesen des Zieles. Denn so weit erstreckt sich eines (Lenkers) Lenkung, wie weit das Ziel der Lenkung reichen kann. Das Ziel der göttlichen Lenkung aber ist Gottes Gutheit selbst (Art. 2). Da also nichts sein kann, das nicht auf die göttliche Gutheit hingeeordnet wäre als auf das Ziel (44, 4 u. 45, 2 ...; 65, 2 ...), ist es unmöglich, dass irgendeines der seienden Dinge der göttlichen Lenkung entzogen werde.“²⁸¹¹

²⁸⁰³ Vgl. *al-Kashf*, arab. 49/ deutsch 52/ engl. 42.

²⁸⁰⁴ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 338 b; B 1713; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 200.

²⁸⁰⁵ Vgl. oben Kap. C.IV.1.c.

²⁸⁰⁶ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fols. 337 1 – 338 a; B 1710-1713; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 198ff; und oben Kap. C.IV.1.e.

²⁸⁰⁷ HJÄRPE, *Averroes/Averroismus*, 54.

²⁸⁰⁸ Vgl. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 244, unter Verweis auf (309⁸⁵): *Destructio destructionum*, fol. 38 vb, 283; TT 345f. - S. dazu auch oben Kap. B.IV.2.a.

²⁸⁰⁹ Vgl. *Fasl*, arab. 12/ deutsch 12/ engl. 55.

²⁸¹⁰ Vgl. ed. BUSA 2, 332/2f. - S. dazu auch: *ScG* III, c. 64 (ed. BUSA 2, 79/3f); *ScG* III, c. 94 (ed. BUSA 2, 91/1ff); *ScG* III, c. 113 (ed. BUSA 2, 98/2); *Comp. theol.* I, c. 123 (ed. BUSA 3, 613/1f).

²⁸¹¹ *STh* I, q.103, a.5, c (ed. BUSA 2, 332/3 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 8, 16f): „Deus ... est causa ... universalis totius entis, ut supra [I, q.44, aa.1-2 {ed. BUSA 2, 251/2f}, M.S.] ostensum est. Unde sicut nihil potest esse quod non sit a Deo creatum, ita nihil potest esse quod eius gubernationi non subdatur. Patet etiam hoc idem ex ratione finis. Intantum enim alicuius gubernatio se extendit, inquantum se extendere potest finis gubernationis. Finis autem divinae gubernationis est ipsa sua bonitas, ut supra [I, q.103, a.2 {ed. BUSA 2, 331/3f}, M.S.]

Artikel sechs²⁸¹² stellt die Frage, ob alles unmittelbar von Gott gelenkt wird. Thomas differenziert hier zwischen dem Lenkungsplan, der die Vorsehung ist, und der Ausführung. In Bezug auf den Lenkungsplan wird alles von Gott unmittelbar gelenkt, bei der Ausführung der Lenkung wird einiges durch die Vermittlung anderer von Gott gelenkt. Diese Differenzierung begründet Thomas damit, dass Gott selbst die Wesenheit der Gutheit ist. Darum muss Ihm jedes und alles nach seinem Besten zugeschrieben werden. Das Beste im göttlichen Lenkungsplan aber besteht im Erkennen der Besonderheiten, unter denen die Tat erfolgt. Thomas vergleicht dies mit einem Arzt, der nur dann der beste ist, wenn er auch die kleinsten Besonderheiten beachten kann. Gott hat somit einen Lenkungsplan aller Geschöpfe.²⁸¹³ Dagegen bedient er sich „in der Ausführung seiner Pläne der Geschöpfe, um diesen dadurch eine höhere Güte und Ähnlichkeit mit sich selbst zu verleihen.“²⁸¹⁴

Wie bereits geschrieben,²⁸¹⁵ unterscheidet sich der Vorsehungsbegriff des Averroes von dem des Thomas. Darum sieht Averroes auch den Lenkungsplan anders. Die Vorsehung bezieht sich nach ihm eher auf die Spezies'.²⁸¹⁶ Die Dinge im Einzelnen unterliegen nicht der Vorsehung, d. h. der unmittelbaren göttlichen Lenkung, wie dies von Thomas angenommen wird.²⁸¹⁷ Majid Fakhry spricht Averroes darum zu Recht eine *initiale* Vorsehung zu.²⁸¹⁸ Gottes Denken bewirkt das beste All für seine Geschöpfe und umfasst es. Gott ist das Prinzip und der Endzweck sämtlicher Dinge. Er ist die Ordnung der Welt, die Einigung aller Gegensätze.²⁸¹⁹

ostensum est. Unde cum nihil esse possit quod non ordinetur in divinam bonitatem sicut in finem, ut ex supra dictis patet [I, q.44, a.4 {ed. BUSA 2, 252/1f}; I, q.45, a.2 {ed. BUSA 2, 252/3f}; I, q.65, a.2 {ed. BUSA 2, 279/2f}, M.S.]; impossibile est quod aliquod entium subtrahatur gubernationi divinae.“

²⁸¹² Vgl. *STh* I, q.103, a.6 (ed. BUSA 2, 332/3f) und als Parallelstellen: *ScG* III, c. 76, (ed. BUSA 2, 84/2f); *ScG* III, c. 83 (ed. BUSA 2, 86/3); *ScG* III, c. 94 (ed. BUSA 2, 91/1ff); *Comp. theol.* I, c. 130 (ed. BUSA 3, 614/2).

²⁸¹³ Vgl. *STh* I, q.103, a.6, c (ed. BUSA 2, 332/3f).

²⁸¹⁴ ERNI, *Die Theologische Summe des Thomas von Aquin*, 177. - S. dazu auch: *STh* I, q.103, a.6, c (ed. BUSA 2, 333/1).

²⁸¹⁵ Vgl. oben Kap. C.IV.8.a.

²⁸¹⁶ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fols. 337 h – 338 h; *B* 1710-1715; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 198-201.

²⁸¹⁷ Vgl. *STh* I, q.22, a.2, c (ed. BUSA 2, 221/2).

²⁸¹⁸ Vgl. FAKHRY, *Islamic occasionalism*, 125.

²⁸¹⁹ Vgl. DE BOER, *Geschichte der Philosophie im Islam*, 171.

Thomas verdeutlicht im siebten Artikel von *STh* I, q.103, dass sich nichts an der Ordnung der göttlichen Weltlenkung vorbei ereignen kann, weil Gott nicht nur die Ursache einer Gattung, sondern alles Seienden ist. Was im Vergleich mit einer Teilursache von dieser Ordnung abzuweichen scheint, muss nach einer anderen Ursache in diese Ordnung zurückfallen.²⁸²⁰

Averroes seinerseits geht von einer Ordnung der Weltlenkung mit einem ersten Prinzip (= Gott) aus.²⁸²¹ An dieser Ordnung kann sich nichts vorbei ereignen, weil die Welt nicht anders sein kann, als sie ist.²⁸²² Jedoch besteht gerade in dieser Form des Determinismus ein schwerwiegender Unterschied zu Thomas. Denn der Determinismus des Averroes lässt die Gültigkeit des Übernatürlichen und des Verschiedenartigen als Vorstellung *sui generis* sowohl in Bezug auf den Glauben als auch in Bezug auf Wunder nicht zu.²⁸²³ Nach Thomas hingegen übersteigt Gott als erste Ursache „die Ordnung von Notwendigkeit und Kontingenz“.²⁸²⁴ Das zeigt sich beispielsweise bei Wundern. Weil ein Wunder „vorbei an der Ordnung der gesamten geschaffenen Natur geschieht“,²⁸²⁵ wirkt Gott allein Wunder.²⁸²⁶ Dagegen ist nach Averroes ein Wunder nur als eine *gewöhnliche* (im Rahmen der gegebenen Weltordnung liegende) Handlung zu sehen, deren Größe jenseits des Vermögens aller Menschen liegt.²⁸²⁷

²⁸²⁰ Vgl. WRIGHT, *The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas*, 98. - S. dazu auch: *STh* I, q.103, a.7, c (ed. BUSA 2, 333/1 [Zit. OE]): „Cum igitur Deus sit prima causa universalis non unius generis tantum, sed universaliter totius entis; impossibile est quod aliquid contingat praeter ordinem divinae gubernationis, sed ex hoc ipso quod aliquid ex una parte videtur exire ab ordine divinae providentiae qui consideratur secundum aliquam particularem causam, necesse est quod in eundem ordinem relabatur secundum aliam causam.“

²⁸²¹ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 340 f; B 1735f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 210.

²⁸²² Vgl. *Destructio destructionum* fol. 11 vb, 94; TT 47; *The Incoherence of the Incoherence*, 27; *Die Widerlegung des Gazali*, 60.

²⁸²³ Vgl. FAKHRY, *Islamic occasionalism*, 125; und oben Kap. B.VII.2.a.δ.

²⁸²⁴ *In Peryerm.* I, lect. 14, n. 22 (ed. BUSA 4, 338/3 [Zit. OE]): „prima causa, quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae.“ - Damit meint Thomas „die ‚nach der Natur der Dinge‘ definierte ontologische Notwendigkeit der Determination zum Sein und die ontologische Kontingenz der Indetermination.“ (Klaus JACOBI, *Thomas von Aquins semantische Analyse des Kontingenzbegriffs*. In: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, vol. VI, ed. Domenicane Italiane, Napoli 1977, 637).

²⁸²⁵ *STh* I, q.110, a.4, c (ed. BUSA 2, 343/1 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 8, 162): „Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae.“

²⁸²⁶ Vgl. *ibd.*; *ScG* III, c. 102 (ed. BUSA 2, 94/2f).

²⁸²⁷ Vgl. *al-Kashf*, arab. 98/ deutsch, 104/ engl. 98. - Ich folge hier Najjars englischer Übersetzung, die den Sachverhalt prägnanter formuliert als Müllers deutsche Übersetzung.

Der achte Artikel von *STh* I, q.103 behandelt die Frage, ob „sich etwas der Ordnung der Weltlenkung widersetzen“ kann.²⁸²⁸ In diesem Zusammenhang spricht Thomas die Problematik der Sünde an. Sünden liegen nicht außerhalb der gesamten Ordnung der göttlichen Weltlenkung, obgleich sie widergöttliche Gedanken oder Worte oder Taten sind.²⁸²⁹ Die Ordnung der göttlichen Vorsehung kann nämlich einerseits im Allgemeinen betrachtet werden, sofern sie von der lenkenden Ursache des Ganzen ausgeht, und sie kann andererseits im Besonderen betrachtet werden, sofern sie von einer Teilursache ausgeht, welche die Ausführende der göttlichen Lenkung ist. Wird die Ordnung der göttlichen Vorsehung im Allgemeinen betrachtet, so kann nichts dieser Ordnung widerstreben, weil der Plan der Lenkung Gottes ganz auf das Gute zielt und jedes Ding in seiner Anstrengung und Tätigkeit ausschließlich auf das Gute hinstrebt. Niemand hat, wie Thomas unter Berufung auf (Pseudo-) Dionysius²⁸³⁰ sagt, bei seiner Handlung das Böse zum Ziel.

„Sodann geht dasselbe daraus hervor, dass jede Neigung eines Dinges, sei es eine naturhafte oder eine willentliche, nichts anderes ist als eine Einprägung vom ersten Beweger (Art. 1 u. 5). So ist die Neigung des Pfeiles zu einem bestimmten Zeichen hin nichts anderes als eine Einprägung des Schützen.“²⁸³¹

Deshalb gelangen alle Dinge, ob sie nun naturhaft oder willentlich handeln, quasi aus eigenem Antrieb zu dem, worauf Gott sie hingeordnet hat. Und man sagt darum nach Thomas, dass Gott alles in Milde ordne.²⁸³²

Averroes vertritt, wie bereits betont, keine Weltlenkung im Sinne des Thomas. Und dennoch befasst auch er sich mit der Frage, ob es einen Widerstand gegen die göttliche Ordnung geben kann oder nicht. Im Koran heißt es, dass Gott selbst in die Irre führt, wen er will und leitet, wen er will.²⁸³³ Damit wird nach Averroes der vorausgehende (göttliche)²⁸³⁴ Wille bezeichnet. Dieser erfordert unter den Arten der

²⁸²⁸ *STh* I, q.103, a.8, arg. 1 (ed. BUSA 2, 333/1 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 8, 25): „Videtur quod aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinae.“

²⁸²⁹ Vgl. WRIGHT, *The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas*, 162; *STh* I, q.103, a.8, ad 1 (ed. BUSA 2, 333/2).

²⁸³⁰ Vgl. *De divinis nominibus*, c. 4. In: PG 3, 732B.

²⁸³¹ *STh* I, q.103, a.8, c (ed. BUSA 2, 333/2 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 8, 26): „Alio modo apparet idem ex hoc quod, sicut supra [I, q.103, a.1 {ed. BUSA 2, 331/3} u. a.5 {ed. BUSA 2, 332/2f}, M.S.] dictum est, omnis inclinatio alicuius rei vel naturalis vel voluntaria, nihil est aliud quam quaedam impressio a primo movente, sicut inclinatio sagittae ad signum determinatum, nihil aliud est quam quaedam impressio a sagittante.“

²⁸³² Vgl. *STh* I, q.103, a.8, c (ed. BUSA 2, 333/2).

²⁸³³ Vgl. Sure 35, 8 u. a.

²⁸³⁴ Vgl. *al-Kashf*, engl. 117 (Ergänzung in Klammer).

existierenden Dinge Geschöpfe, die durch ihre Natur zum Irrtum „disponiert sind und zu ihm durch das getrieben werden, was sie an äußeren und inneren Ursachen, die in die Irre führen, umgibt.“²⁸³⁵ Diese Disposition ist nach Averroes gerechtfertigt, weil sie durch die göttliche Weisheit bestimmt wurde, gemäß der unter den Menschen eine Minderheit existiert, die von Natur aus schlimm ist, und eine Mehrheit, die gut ist.²⁸³⁶ Daher musste aufgrund der Erfordernisse der (göttlichen)²⁸³⁷ Weisheit einer von den folgenden beiden Fällen eintreten: Entweder würden die Spezies' mit den schlimmen Eigenschaften in der Minderheit und die mit den guten Eigenschaften in der Mehrheit nicht geschaffen, so dass das Gute in der Mehrheit neben dem Schlimmen in der Minderheit nicht existieren würde, oder diese Spezies' werden geschaffen, „so dass das mehrere Gute neben dem Schlimmen in geringerer Anzahl existiere.“²⁸³⁸ Letzteres ist gemäß Averroes vorzuziehen. Gott erschafft das Gute wegen des Guten und das Schlimme wegen des mit ihm verbundenen Guten.²⁸³⁹ Somit ist das Gute für Averroes und für Thomas auf je unterschiedliche Weise der Grund dafür, dass - trotz der Existenz der Sünde und des Schlimmen - letztlich nichts der Ordnung der göttlichen Weltlenkung im Allgemeinen widerstrebt. Anders als Averroes spricht Thomas jedoch bei der Frage nach dem Schlimmen bzw. der Sünde nicht in erster Linie von Spezies'. Nach ihm unterliegt alles im Allgemeinen und im Einzelnen der göttlichen Vorsehung, wie bereits gesagt wurde.²⁸⁴⁰

β. Zu den Wirkungen der göttlichen Lenkung im Besonderen

Thomas behandelt zu dieser Frage in *STh* I, q.104 vier Artikel.

Nach dem ersten Artikel²⁸⁴¹ müssen die Geschöpfe von Gott im Sein erhalten werden. Thomas differenziert dazu eine doppelte Weise, in der etwas von einem anderen im Sein erhalten wird:

²⁸³⁵ *al-Kashf*, deutsch 121. (Vgl. arab. 114/ engl. 117).

²⁸³⁶ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 82; *al-Kashf*, arab. 115/ deutsch 122/ engl. 118.

²⁸³⁷ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 82.

²⁸³⁸ *al-Kashf*, deutsch 122. (Vgl. arab. 115/ engl. 118).

²⁸³⁹ Vgl. *ibid.*, arab. 116/ deutsch 123f/ engl. 119.

²⁸⁴⁰ Vgl. *STh* I, q.22, a.2, c (ed. BUSA 2, 221/2); und oben Kap. C.IV.8.a.

²⁸⁴¹ Vgl. ed. BUSA 2, 333/2ff. - S. zu diesem Artikel auch: *ScG* III, c. 65 (ed. BUSA 2, 80/1f).

I. Mittelbar und akzidentell. Hier geht es um die Erhaltung eines Dings, indem eine Auflösungsursache ferngehalten wird, so z. B. wenn jemand auf ein Kind achtet, damit es nicht ins Feuer fällt. Dementsprechend sagt man auch, dass Gott einiges erhält, aber nicht alles, weil nicht alles eine Auflösungsursache hat.

II. *Per se* und unmittelbar. Dies sagt man nach Thomas,

„insofern ... das, was erhalten wird, vom Erhaltenden abhängt, so dass es ohne dieses nicht sein kann. Und auf diese Weise bedürfen alle Geschöpfe der göttlichen Erhaltung. Denn das Sein eines jeden Geschöpfes hängt von Gott ab, so dass sie nicht einen Augenblick bestehen könnten, sondern ins Nichts zurückfallen würden, wenn sie nicht durch die Tätigkeit der göttlichen Kraft im Sein erhalten würden (Gregorius).“²⁸⁴²

Thomas' Schöpfungslehre ist somit auch eine Lehre der fortwährenden Erhaltung der Dinge im Sein. Bei dieser fortwährenden Erhaltung geht es nicht um Geschöpfe, die Gott neu schafft.²⁸⁴³ Und dennoch ist die Erhaltung der Dinge durch Gott in einem engen Bezug zu ihrem ersten Eintritt ins Sein zu sehen. Beide hängen so, wie sie geschehen, von Gottes Aktivität ab.²⁸⁴⁴ Dass dies bei der Erhaltung der Dinge der Fall ist, zeigt sich darin, dass unter der Voraussetzung des Einflusses von Gott her das Sein *per se* der Form des Geschöpfes folgt. Es verhält sich damit wie mit dem Licht, das der Durchsichtigkeit der Luft unter der Voraussetzung des Einflusses der Sonne folgt.²⁸⁴⁵ Alle Geschöpfe stehen im gleichen Verhältnis zu Gott „wie die erleuchtete Luft zur erleuchtenden Sonne.“²⁸⁴⁶

Thomas steht mit seiner Theorie im Widerspruch zum Deismus. Dieser erkennt Gott wohl als Schöpfer an, leugnet aber dessen weiteren Einfluss auf das Geschehen der Welt.²⁸⁴⁷ Diese Feststellung ist insofern von Interesse, als bereits dargelegt wurde,²⁸⁴⁸ dass die Funktion Gottes als Urheber und Bewahrer der Welt gemäß dem

²⁸⁴² *STh* I, q.104, a.1, c (ed. BUSA 2, 333/3 [Zit. OE]; Übers. [leicht abgeändert] DThA, Bd. 8, 31): „Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se et directe, in quantum scilicet illud quod conservatur, dependet a conservante, ut sine eo esse non possit. Et hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione. Dependet enim esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit.“ – S. dazu auch: GREGOR d. Gr., *Moralia in Iob XVI*, c. 37. In: PL 75, 1143C.

²⁸⁴³ Vgl. DAVIES, *The Thought of Thomas Aquinas*, 35; *STh* I, q.73, a.2, ad 1 (ed. BUSA 2, 287/3).

²⁸⁴⁴ Vgl. DAVIES, *The Thought of Thomas Aquinas*, 35.

²⁸⁴⁵ Vgl. *STh* I, q.104, a.1, ad 1 (ed. BUSA 2, 333/3f).

²⁸⁴⁶ ERNI, *Die Theologische Summe des Thomas von Aquin*, 178.

²⁸⁴⁷ Vgl. *ibd.*, 178⁴⁸.

²⁸⁴⁸ Vgl. oben Kap. C.IV.8.a.

Vorsehungsbegriff des Averroes letztlich nur mit deistischen Begriffen erklärt werden kann.²⁸⁴⁹ Vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, dass Averroes es unerwähnt lässt, dass jedes Geschöpf der göttlichen Erhaltung bedarf. Das aber heißt nicht, dass es nach ihm keine Erhaltung geben würde. Nur stellt er sie sich anders vor als Thomas, wie ein Blick auf das Werk *al-Kashf* verdeutlicht. Danach hat Gott die Dinge durch Ursachen ins Sein gerufen. Diese Ursachen hat er von außen (=die himmlischen Körper) dazu in Gebrauch genommen und durch Ursachen, die er in deren Wesen selbst sich hat bilden lassen. Dies sind die natürlichen Kräfte und die Seelen. So soll die Weisheit vollständig werden und die Existenz der Dinge erhalten werden.²⁸⁵⁰ Es geht nach dieser Aussage also nicht in erster Linie um die Erhaltung der Einzeldinge, sondern um eine Erhaltung der Existenz der Dinge schlechthin. Und diese Erhaltung geschieht über Ursachen. Die hier formulierten Gedanken stehen im Einklang mit der Meinung des Averroes, dass die Vorsehung die Spezies' betrifft und nicht die Einzeldinge.²⁸⁵¹

Thomas dagegen sagt, dass Gott alle Geschöpfe erhält, und zwar teilweise unmittelbar und teilweise durch das Benutzen von Mittelursachen - wie der zweite Artikel von *STh* I, q.104²⁸⁵² verdeutlicht. Dort heißt es, dass ein Ding durch ein anderes einerseits mittelbar und akzidentell im Sein erhalten werden kann und andererseits unmittelbar und *per se*. Auch bei den körperlichen Dingen gibt es vieles, was die Aktivitäten auflösender Ursachen verhindert und von dem deshalb gesagt wird, dass es die Dinge erhält. So erhält Salz beispielsweise Fleisch, indem es die Fäulnis verhindert. Freilich kommt es auch vor, dass eine Wirkung ihrem Sein nach von einem Geschöpf abhängt. Denn weil es viele Ursachen gibt, die in einer inneren Ordnung stehen, muss notwendigerweise die Wirkung zuerst und hauptsächlich von der ersten Ursache abhängen und erst in zweiter Linie von allen Mittelursachen.²⁸⁵³ Gott, die erste Ursache, hat deshalb den Dingen bei der Erschaffung eine Ordnung mitgegeben, „wonach einige Geschöpfe von anderen abhängen, durch deren

²⁸⁴⁹ Vgl. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 214; FAKHRY, *Islamic occasionalism*, 124f.

²⁸⁵⁰ Vgl. *al-Kashf*, arab. 89/ deutsch 95/ engl. 88; und oben Kap. B.VI.4.a.

²⁸⁵¹ Vgl. dazu die Differenzierungen oben in Kap. C.IV.8.a.

²⁸⁵² Vgl. ed. BUSA 2, 334/1. - S. zu diesem Artikel auch: *ScG* III, c. 66 (ed. BUSA 2, 80/2f).

²⁸⁵³ *STh* I, q.104, a.2, c (ed. BUSA 2, 334/1 [Zit. OE]): „Invenitur etiam quod ab aliqua creatura dependet aliquis effectus secundum suum esse. Cum enim sunt multae causae ordinatae, necesse est quod effectus dependeat primo quidem et principaliter a causa prima; secundario vero ab omnibus causis mediis.“

nachgeordnete Tätigkeit sie im Sein erhalten werden sollten; unter Voraussetzung jedoch der hauptsächlichlichen Erhaltung, die von Ihm herrührt.“²⁸⁵⁴

Wenn Gott, der Schöpfer der Welt, alle Geschöpfe teilweise durch das Benutzen von Mittelursachen und teilweise unmittelbar erhält, stellt sich die Frage, ob es ihm auch möglich ist, etwas ins Nichts zurückzuführen. Diese Frage wird im dritten Artikel von *STh* I, q.104²⁸⁵⁵ erörtert. Thomas setzt sich dazu u. a. mit dem Emanatismus auseinander; also mit jener Lehre, die Averroes seinerzeit in der (Thomas unbekannt) *Epitome der „Metaphysik“* vertreten hatte²⁸⁵⁶ und dann später selbst ablehnte.²⁸⁵⁷ Gemäß dem Emanatismus hat Gott die Dinge aus Naturnotwendigkeit ins Dasein hervorgebracht.²⁸⁵⁸ Thomas spricht sich gegen diese Theorie aus, weil Gottes Wille die Ursache der Dinge ist und Gott durch den Willen handelt und nicht durch eine Notwendigkeit Seiner Natur.²⁸⁵⁹ Außerdem hat Gott gemäß katholischem Glauben aus freiem Willen die Dinge ins Sein hervorgebracht.²⁸⁶⁰ Folglich hängt es vom Willen Gottes ab, dass Gott einem Geschöpf das Sein mitteilt und Gott erhält die Dinge nur dadurch im Sein, dass Er fortwährend das Sein in sie einströmt.²⁸⁶¹ Gott handelt demzufolge frei.²⁸⁶² Ihm stand es frei, den Dingen, bevor sie waren, das Sein mitzuteilen oder auch nicht mitzuteilen, d. h. sie zu erschaffen oder auch nicht zu erschaffen. Darum steht es ihm nun nach ihrer Erschaffung frei, „ihnen das Sein nicht einzuströmen, und so würden sie aufhören, zu sein. Das heißt: sie ins Nichts zurückzuführen.“²⁸⁶³

²⁸⁵⁴ *STh* I, q.104, a.2, ad 1 (ed. BUSA 2, 334/1 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 8, 38): „Ad primum ergo dicendum quod Deus immediate omnia creavit, sed in ipsa rerum creatione ordinem in rebus instituit, ut quaedam ab aliis dependerent, per quas secundo conservarentur in esse; praesupposita tamen principali conservatione, quae est ab ipso.“

²⁸⁵⁵ Vgl. ed. BUSA 2, 334/2. - S. zu diesem Artikel auch: *De ver.* q.5, a.2, ad 6 (ed. BUSA 3, 30/1f); *De pot.* q.5, a.3 (ed. BUSA 3, 222/2-223/3).

²⁸⁵⁶ Vgl. oben Kap. B.II.2.

²⁸⁵⁷ Vgl. oben Kap. B.II.3.

²⁸⁵⁸ Vgl. *STh* I, q.104, a.3, c (ed. BUSA 2, 334/2).

²⁸⁵⁹ Vgl. *STh* I, q.19, a.4 (ed. BUSA 2, 216/1f).

²⁸⁶⁰ Vgl. *STh* I, q.104, a.3, c (ed. BUSA 2, 334/2). - Thomas verweist hier auf Ps 135,6: „*omnia quaecumque voluit dominus, fecit.*“ („Alles, was immer der Herr gewollt hat, hat Er gemacht.“ [*STh* I, q.104, a.3, c {ed. BUSA 2, 334/2 /Zit. OE/; Übers. DThA, Bd. 8, 40f}]).

²⁸⁶¹ *STh* I, q.104, a.3, c (ed. BUSA 2, 334/2 [Zit. OE]): „Hoc igitur quod Deus creaturae esse communicat, ex Dei voluntate dependet. Nec aliter res in esse conservat, nisi in quantum eis continue influit esse.“ - S. dazu auch: *STh* I, q.104, a.1 (ed. BUSA 2, 333/2ff [wurde zu Beginn dieses Kapitels behandelt]).

²⁸⁶² Vgl. BURRELL, *Aquinas and Islamic and Jewish thinkers*, 75.

²⁸⁶³ *STh* I, q.104, a.3, c (ed. BUSA 2, 334/2 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 8, 41): „Sicut ergo

Diese Schlussfolgerung steht nach dem von Averroes vertretenen Welt- und Schöpfungsbegriff nicht zur Disposition. Averroes nimmt nämlich, anders als Thomas, keine Schöpfung aus dem Nichts an.²⁸⁶⁴ Gott, das Agens, erschafft nicht irgend etwas aus dem Nichts, sondern verursacht nach dem *großen Kommentar zur „Metaphysik“* die Vereinigung einer Materie und einer Form,²⁸⁶⁵ die beide ewig präexistierten.²⁸⁶⁶ Eine Zurückführung ins Nichts kann es daher nicht geben. Außerdem geht Averroes von einem anderen Seinsbegriff²⁸⁶⁷ aus als Thomas und spricht demzufolge nicht von einer Mitteilung des Seins²⁸⁶⁸ und davon, dass es Gott frei steht, den Dingen nach der Erschaffung das Sein nicht (mehr) einzuströmen. Gemäß Averroes muss man vielmehr sagen, dass Gott „das Werden der Sache will zur Zeit ihres Werdens und nicht will zur Zeit ihres Nichtwerdens.“²⁸⁶⁹

Thomas seinerseits kann sich eine Zurückführung der Dinge ins Nichts vorstellen. Und dennoch wird seiner Meinung nach faktisch nichts ins Nichts zurückgeführt. Dies geht aus dem vierten Artikel von *STh* I, q.104²⁸⁷⁰ hervor. Danach wirkt Gott wohl einiges durch Wunder und vorbei an der Naturordnung, die den Dingen eingeschaffen ist.²⁸⁷¹ Die Naturen der Geschöpfe jedoch beweisen, dass keines von ihnen annihiliert wird, weil sie entweder immateriell sind und darum in sich kein Vermögen zum Nichtsein haben; o d e r weil sie materiell sind und so, zumindest der Materie nach, immerfort dauern, denn die Materie ist als Trägerin des Entstehens und Vergehens unzerstörbar.²⁸⁷² „Etwas ins Nichts zurückführen gehört auch nicht zur Offenbarung der Gnade, denn die göttliche Macht und Gutheit wird mehr dadurch

antequam res essent, potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere; ita postquam iam factae sunt, potest eis non influere esse, et sic esse desisterent. Quod est eas in nihilum redigere.“

²⁸⁶⁴ Vgl. zur Theorie des Averroes Kap. B.IV.2.b; B.IV.3; B.IV.5; B.VII.3. - Zur Auffassung des Thomas vgl. Kap. C.IV.2.a.

²⁸⁶⁵ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 h – l; B 1499f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109f.

²⁸⁶⁶ Vgl. GENEQUAND, *Introduction*, 29.

²⁸⁶⁷ Vgl. oben Kap. C.IV.1.c.β.

²⁸⁶⁸ Vgl. oben Kap. C.IV.1.c.γ.

²⁸⁶⁹ *al-Kashf*, deutsch 56f. (Vgl. arab. 53/ engl. 47). – S. dazu auch oben Kap. B.VI.3.

²⁸⁷⁰ Vgl. ed. BUSA 2, 334/2f. - S. zu diesem Artikel auch: *De pot.*, q.5, a.4 (ed. BUSA 3, 223/3ff).

²⁸⁷¹ Vgl. *STh* I, q.104, a.4, c (ed. BUSA 2, 334/2); *STh* I, q.105, a.6 (ed. BUSA 2, 336/1).

²⁸⁷² Vgl. *STh* I, q.104, a.4, c (ed. BUSA 2, 334/2).

gezeigt, dass sie die Dinge im Sein bewahrt. Darum muss man schlechthin sagen, dass überhaupt nichts ins Nichts zurückgeführt wird.²⁸⁷³

Wenn - wie bereits zuvor festgestellt wurde²⁸⁷⁴ - gemäß Thomas alles im Allgemeinen und im Einzelnen der göttlichen Vorsehung unterliegt²⁸⁷⁵ und alles der göttlichen Lenkung unterworfen ist,²⁸⁷⁶ stellt sich die Frage, ob auch eine Eigentätigkeit der Geschöpfe anzunehmen ist. Diese Frage wird nachfolgend behandelt.

c. Eigentätigkeit der Geschöpfe

Gott ist nach ScG III, c. 67 für alles, was tätig ist, die Ursache des Tätigseins. „Alle Zweitursächlichkeit setzt die Erstursächlichkeit Gottes voraus.“²⁸⁷⁷ Außerdem ist Gott überall.²⁸⁷⁸ Diese Aussagen könnten den Anschein erwecken, als hätten die Geschöpfe keine eigene Wirkkraft. Dem steuert Thomas in ScG III, c. 69 entgegen. Er wendet sich gegen jene, die den natürlichen Dingen ihre eigenen Tätigkeiten absprechen.²⁸⁷⁹ Nach Gilson/ Böhner²⁸⁸⁰ scheint Thomas sich in ScG III, c. 67f (und vorher)²⁸⁸¹ einem extremen Augustinismus zu nähern, in ScG III, c. 69 dagegen einem „Aristotelismus und Naturalismus“²⁸⁸².

Dabei stellt sich die Frage, wen Thomas in ScG III, c. 69 im Visier seiner Kritik hat. Wenn er von Tendenzen spricht, die in der Gefahr sind, die Eigenwirksamkeit der

²⁸⁷³ Ibid. (ed. BUSA 2, 334/2 [Zit. OE]; Übers. DThA, Bd. 8, 43): „Redigere etiam aliquid in nihilum, non pertinet ad gratiae manifestationem, cum magis per hoc divina potentia et bonitas ostendatur, quod res in esse conservat. Unde simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur.“

²⁸⁷⁴ Vgl. oben Kap. C.IV.8.a; C.IV.8.b.α.

²⁸⁷⁵ Vgl. *STh* I, q.22, a.2, c (ed. BUSA 2, 221/2).

²⁸⁷⁶ Vgl. *STh* I, q.103, a.5, c (ed. BUSA 2, 332/3).

²⁸⁷⁷ GILSON/ BÖHNER, *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, 490. – Vgl. ScG III, c. 67, n. 5 (ed. BUSA 2, 81/1 [Zit. OE]): „Causa autem actionis magis est illud cuius virtute agitur quam etiam illud quod agit: sicut principale agens magis quam instrumentum. Deus igitur principalius est causa cuiuslibet actionis quam etiam secundae causae agentes.“ – S. dazu auch: *STh* I, q.45, a.5, c (ed. BUSA 2, 253/2).

²⁸⁷⁸ Vgl. ScG III, c. 68 (ed. BUSA 2, 81/1f).

²⁸⁷⁹ Vgl. GILSON/ BÖHNER, *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, 491; GILSON, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 180.

²⁸⁸⁰ Vgl. GILSON/ BÖHNER, *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, 490.

²⁸⁸¹ Vgl. ScG III, cc. 65-66 (ed. BUSA 2, 80/1ff).

Geschöpfe zu unterminieren, geht es nicht nur um den zeitgenössischen Augustinismus,²⁸⁸³ sondern auch auf die *loquentes in lege Maurorum*.²⁸⁸⁴ Diese „bestimmte Richtung der arabischen Theologie“²⁸⁸⁵ identifiziert Majid Fakhry in erster Linie mit den Ash‘ariten.²⁸⁸⁶ Sie waren Thomas durch Averroes und besonders durch Maimonides bekannt.²⁸⁸⁷ Aber nicht nur die Ash‘ariten waren Ziel der Auseinandersetzungen des Thomas, sondern auch Avicenna (Ibn Gabirol)²⁸⁸⁸ und Avicenna.²⁸⁸⁹

Die Erörterungen erinnern zum Teil an die Darlegungen des Averroes. Ähnlich wie bei diesem²⁸⁹⁰ wird zu Beginn von ScG III, c. 69 der Irrtum jener beschrieben, die glauben, „kein Geschöpf trage etwas zur Hervorbringung der Naturwirkungen bei: so wärme nicht das Feuer, sondern Gott verursache Wärme, wo Feuer sei; ebenso verhalte es sich bei allen anderen Naturdingen.“²⁸⁹¹ Thomas schreibt an dieser Stelle der ScG nicht, wessen Auffassung er behandelt. Es dürfte sich dabei aber um die Theorie arabischer Theologen handeln, wie ein Vergleich mit *De potentia* zeigt, wo dasselbe Thema erörtert wird.²⁸⁹² Um ihre Lehre zu beweisen, erklären die Exponenten dieser Theorie, dass jede Form – die substanziale und die akzidentelle – nur durch Schöpfung ins Sein gehoben wird. Denn Akzidentien und Formen können unmöglich aus Materie entstehen, weil Materie nicht zu ihren Bestandteilen zählt. Sie müssen deshalb notwendig aus nichts entstehen, d. h. erschaffen werden. Und weil

²⁸⁸² GILSON/BÖHNER, *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, 491.

²⁸⁸³ SCHÖNBERGER (*Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 155³⁴) verweist zur Auseinandersetzung des Thomas mit dem Augustinismus auf folgenden wichtigen Artikel: Étienne GILSON, *Pourquoi saint Thomas d'Aquin a critiqué saint Augustin*. In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 1 (1926-1927), 5-127.

²⁸⁸⁴ ScG III, c. 69, n. 11 (ed. BUSA 2, 81/3 [Zit. OE]).

²⁸⁸⁵ SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 155.

²⁸⁸⁶ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 148.

²⁸⁸⁷ Vgl. PERLER/ RUDOLPH, *Occasionalismus*, 132. - Dieses Werk bietet auch eine ausführliche Darlegung der Kritik des Thomas am Okkasionalismus muslimischer Theologie. (Vgl. *ibid.*, 131-145).

²⁸⁸⁸ Vgl. ScG III, c. 69, n. 10 (ed. BUSA 2, 81/3); *STh* I, q.115, a.1, c (ed. BUSA 2, 348/2).

²⁸⁸⁹ Vgl. ScG III, c. 69, nn. 4 u. 19 (ed. BUSA 2, 81/2 u. 82/1).

²⁸⁹⁰ Vgl. *Com. magn. in Met.* IX, fol. 231 h; *ibid.*, XII, fol. 304 e – h; B 1498f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 108f.

²⁸⁹¹ ScG III, c. 69, n. 1 (ed. BUSA 2, 81/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 3/1, 286/287): „Ex hoc autem quidam occasionem errandi sumpserunt, putantes quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium: ita scilicet quod ignis non calefacit, sed Deus causat calorem praesente igne; et similiter dicunt in omnibus aliis effectibus naturalibus.“

²⁸⁹² Vgl. *De pot.*, q.3, a.7, c, wo von den *loquentes in lege Maurorum* (ed. BUSA 3, 201/3 [Zit. OE]) die Rede ist.

Erschaffen allein Gott zukommt,²⁸⁹³ scheint auch er allein die substanzialen und die akzidentellen Formen in der Natur hervorzubringen.²⁸⁹⁴

Einige Philosophen stimmen dem teilweise zu, wie Thomas weiter schreibt. Da nämlich das, was nicht *per se* ist, von dem abgeleitet ist, was *per se* ist, scheinen die Formen der Dinge, die nicht *per se*, sondern in der Materie existieren, aus Formen hervorzugehen, die *per se* ohne Materie sind. Darum nimmt Platon an, dass die Artgestalten der Sinnendinge getrennte Formen sind, die für diese Sinnendinge die Seinsursachen sind, insoweit diese an ihnen partizipieren.²⁸⁹⁵

Dem stellt Thomas die Lehre Avicennas gegenüber, gemäß der alle substanzialen Formen von der aktiven Intelligenz bzw. vom *dator formarum*²⁸⁹⁶ ausfließen. Akzidentelle Formen hingegen sind Anordnungen der Materie, welche aus der Aktivität tiefer stehender Agenzien hervorgingen. Thomas hält diese Theorie Avicennas für ein Abweichen von „früherer Torheit“²⁸⁹⁷ und sieht darin eine Vermeidung des Irrtums der bereits geschilderten Lehre der Platoniker.²⁸⁹⁸

Thomas wendet sich nun dem jüdischen Denker Avicebron zu. Nach diesem ist kein Körper tätig. Die Kraft der geistigen Substanz geht auf die Körper über. Sie bewirkt die Handlungen, die scheinbar durch die Körper geschehen.²⁸⁹⁹ Die körperliche Substanz ist indessen ohne jegliche kausale Wirkkraft.²⁹⁰⁰

²⁸⁹³ Vgl. *ScG* II, c. 21 (ed. BUSA 2, 28/3ff); und oben Kap. C.IV.2.b.

²⁸⁹⁴ Vgl. *ScG* III, c. 69, n. 2 (ed. BUSA 2, 81/2).

²⁸⁹⁵ *Ibd.*, n. 3 (ed. BUSA 2, 81/2 [Zit. OE]): „Huic autem positioni partim etiam quorundam philosophorum opinio concordavit. Quia enim omne quod per se non est, ab eo quod est per se derivatum invenitur, videtur quod formae rerum quae non sunt per se existentes sed in materia, proveniant ex formis quae per se sine materia sint: quasi formae in materia existentes sint quaedam participationes illarum formarum quae sine materia sunt. Et propter hoc Plato posuit species rerum sensibilibus esse quasdam formas separatas, quae sunt causae essendi his sensibilibus, secundum quod eas participant.” - Zur hier skizzierten Auffassung Platons s. auch: ARISTOTELES, *Metaphysik* I, 987b4-11 u. 990a33-991b4.

²⁸⁹⁶ Vgl. *ScG* III, c. 69, n. 4 (ed. BUSA 2, 81/2). – Zur Auffassung Avicennas s.: *Met.* IX, 5, fol. 105 rb, ed. VAN RIET, 489. – Vgl. dazu auch: AVERROES, *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 g; *B* 1498; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109.

²⁸⁹⁷ *ScG* III, c. 69, n. 4 (ed. BUSA 2, 81/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 3/1, 288/289): „a priore stultitia“.

²⁸⁹⁸ Vgl. FAKHRY, *Islamic occasionalism*, 196¹²; *STh* I, q.45, a.8 (ed. BUSA 2, 254/2f); *STh* I, q.115, a.1 (ed. BUSA 2, 348/1ff).

²⁸⁹⁹ Vgl. *ScG* III, c. 69, n. 10 (ed. BUSA 2, 81/3).

²⁹⁰⁰ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 148, unter Verweis (148²³) auf den Bezug der thomanischen Ausführungen zu: AVICEBRON, *Fons vitae*, ed. Clemens BAEUMKER, Münster 1895, Tract. II/III.

Die „Kraftlosigkeit“²⁹⁰¹ körperlicher Substanzen wird auch von den Ash‘ariten angenommen. Ihr Okkasionalismus führt zu einer Bestreitung der Kausalität der Dinge. Als Beweis dafür führen diese Theologen²⁹⁰² gemäß Thomas an, dass die Akzidentien nicht aus einer Handlung der Körper stammen, weil das Akzidens nicht von einem Träger auf einen anderen übergeht. „Sie halten es daher für unmöglich, dass die Wärme von einem warmen Körper auf einen anderen, von ihm erwärmten Körper übergehe: vielmehr behaupten sie, alle derartigen Akzidentien würden von Gott erschaffen.“²⁹⁰³ Dagegen darf nach Thomas die Kausalität der niedrigeren Wirkungen nicht so der göttlichen Kraft zugeschrieben werden, als würde die Kausalität der niedrigeren Wirkungen bestritten.²⁹⁰⁴ Es stünde im Widerspruch zur göttlichen Weisheit, wenn Gott alles unmittelbar und allein wirken würde und die geschaffenen Dinge keine Wirkungen hervorbrächten. Die anderen Dinge wären dann nämlich vergeblich von Gott zur Hervorbringung von Wirkungen herangezogen worden.²⁹⁰⁵ Zudem würde den Dingen ohne eigene Kausalität eine Ähnlichkeit mit Gott, der vollkommensten Wirkursache, fehlen. Gott hätte dann den Dingen, die er geschaffen hat, „etwas Entscheidendes seiner Vollkommenheit nicht mitgeteilt, was für Thomas der göttlichen Gutheit zuwiderlaufen würde.“²⁹⁰⁶

Ein weiterer Kritikpunkt des Thomas an der Theorie der Kraftlosigkeit körperlicher Substanzen besteht darin, dass den Dingen untereinander die Ordnung²⁹⁰⁷ abgesprochen wird, wenn ihnen die Tätigkeiten abgesprochen werden. Denn unter den ihrer Natur nach verschiedenen Dingen gibt es nur durch die Tätigkeit der einen und das Erleiden der anderen eine Verbindung zur Einheit der Ordnung. Darum ist

²⁹⁰¹ FAKHRY (*Averroes [Ibn Rushd]*, 148) spricht von einer *inertness*, also von einer Schläffheit bzw. Trägheit.

²⁹⁰² Zur Gleichsetzung der hier von Thomas erwähnten *loquentes in lege Maurorum* mit den Ash‘ariten vgl.: FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 148.

²⁹⁰³ *ScG III*, c. 69, n. 11 (ed. BUSA 2, 81/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 3/1, 288/289): „Unde reputant impossibile quod calor transeat a corpore calido in aliud corpus ab ipso calefactum: sed dicunt omnia huiusmodi accidentia creari a Deo.“

²⁹⁰⁴ Vgl. *ibd.*, n. 12 (ed. BUSA 2, 81/3).

²⁹⁰⁵ Vgl. *ibd.*, n. 13 (ed. BUSA 2, 81/3).

²⁹⁰⁶ HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 358. - S. dazu auch: *ScG III*, c. 69 nn. 15-16 (ed. BUSA 2, 81/3).

²⁹⁰⁷ Nach Thomas ist die Ordnung das Beste (*optimum*), weil das Ganze immer besser ist als seine Teile. (Vgl. *ScG III*, c. 69 n. 17 [ed. BUSA 2, 81/3]; dieser Text wird in der folgenden Anm. mitzitiert).

es nach Thomas unangemessen zu meinen, dass die Dinge keine eigenen Tätigkeiten haben.²⁹⁰⁸

Die Auseinandersetzung mit dem Okkasionalismus der Theologen des Islam, gemäß dem die körperlichen Substanzen kraftlos sind, ist auch in den Kausalitätsdiskussionen des Averroes zu finden. Einen Teil davon konnte Thomas dessen großen Kommentaren zur *Physik* und zur *Metaphysik* entnehmen.²⁹⁰⁹ Ein anderer, Thomas nicht bekannter Teil, befindet sich in Averroes' Schriften *Destructio destructionum* und *al-Kashf*.²⁹¹⁰

In der *Destructio destructionum* beispielsweise greift Averroes jene an, die die in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen festgestellte Existenz von Wirkursachen ablehnen. Wenn die Theologen wahrnehmbare, einander verursachende Wirkursachen bezweifeln, weil es auch Wirkungen gibt, deren Wirkursache nicht wahrnehmbar ist, so ist dies nach Averroes unvernünftig. Jene Dinge, deren Ursachen nicht wahrnehmbar sind, sind noch unbekannt und müssen darum gesondert untersucht werden.²⁹¹¹ Gegenüber dem Okkasionalismus der Theologen betont Averroes somit die eigene Kausalität der Dinge und vertritt damit die gleiche Auffassung wie Thomas. Zur Unterstützung dieser These schreibt Thomas u. a. in ScG III, c. 69:

„Sollten ... die geschaffenen Dinge keine Tätigkeiten haben, um Wirkungen hervorzubringen, so dürfte folgen, dass niemals die Natur irgendeines geschaffenen Dinges durch die Wirkung erkannt werden könnte. Und so wird (würde) uns jede Erkenntnis der Naturwissenschaft abgesprochen, in der ja vornehmlich Beweisführungen an einer Wirkung vorgenommen werden.“²⁹¹²

²⁹⁰⁸ ScG III, c. 69, n. 17 (ed. BUSA 2, 81/3 [Zit. OE]): „Subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent: nam singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima, propter ordinem universi; semper enim totum est melius partibus et finis ipsarum. Si autem rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem: rerum enim quae sunt diversae secundum suas naturas, non est colligatio in ordinis unitatem nisi per hoc quod quaedam agunt et quaedam patiuntur. Inconveniens igitur est dicere quod res non habeant proprias actiones.“

²⁹⁰⁹ Vgl. dazu beispielsweise: *Com. magn. in Physic.* VIII, fols. 352 – 355 (bes. fol. 355 b); *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 e – h; B 1497ff; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 108f.

²⁹¹⁰ Vgl. FAKHRY, *Islamic occasionalism*, 145.

²⁹¹¹ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 56 va, 405f; TT 519f; *The Incoherence of the Incoherence*, 318; *Die Widerlegung des Gazali*, 255f. - S. dazu auch: BELO, *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*, 216.

²⁹¹² ScG III, c. 69, n. 18 (ed. BUSA 2, 81/3f [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 3/1, 292/293): „Si ... res creatae non habeant actiones ad producendos effectus, sequetur quod nunquam natura alicuius rei creatae poterit cognosci per effectum. Et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipue demonstrationes per effectum sumuntur.“

Thomas differenziert bei den eigenen Tätigkeiten der Dinge zwischen den akzidentellen Formen und der substanziellen Form. Die akzidentellen Formen sind in den körperlichen Dingen und haben ihre eigene Tätigkeit. Die substanzielle Form hat allerdings noch weitaus mehr eine eigene Tätigkeit. Jedoch besteht ihre Tätigkeit nicht in der Vorbereitung der Materie zur Aufnahme, denn dazu reichen die akzidentellen Formen aus. Vielmehr ist „die substantielle Form des Erzeugenden das Prinzip der Tätigkeit, die substantielle Form in das Erzeugte einzuführen.“²⁹¹³

Thomas unterscheidet zur Frage nach der eigenen Tätigkeit der Dinge auch die aus Materie und Form zusammengesetzten Körper von der ersten Materie. Letztere ist reine Potentialität und leidet nur. Hingegen sind die Körper tätig, insofern sie Formen haben, und leiden, insofern sie Materie haben. Aufgrund ihrer Form wiederum kommen sie der Ähnlichkeit mit Gott nahe. Thomas beruft sich dazu auf Aristoteles, der die Form in seiner *Physik* als „etwas Göttliches“ bezeichnet.²⁹¹⁴

Wenn Thomas die Eigentätigkeit der Dinge gegenüber dem Okkasionalismus so sehr hervorhebt, fragt sich, wie nach ihm dann natürliche Wirkungen einer natürlichen Ursache und Gott zugeschrieben werden können.²⁹¹⁵ Dazu heißt es in *ScG* III, c. 70, dass ein natürliches Ding durchaus eine ihm eigene Wirkung hervorbringt. Weil es diese Wirkung aber nur aus göttlicher Kraft hervorbringt, ist die Hervorbringung durch Gott nicht überflüssig.²⁹¹⁶ „Die Kraft der Dinge, tätig zu sein,“ rührt also von der Kraft Gottes her.²⁹¹⁷ Ein Beispiel: Wenn ein bestimmter Mensch seinen Arm hebt, so handelt nicht Gott und hebt den Arm, sondern der Mensch selbst handelt. Er hat sich zu dieser Tat entschieden. Jedoch ist er nur deshalb zu dieser Handlung fähig, weil er über eine bestimmte Handlungskraft verfügt. Diese Handlungskraft wiederum kann er nur aktivieren, weil er der Handlungskraft Gottes untergeordnet ist. Wäre diese

²⁹¹³ *Ibd.*, n. 20 (ed. BUSA 2, 82/1 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 3/1, 294/295): „forma substantialis generantis est principium actionis ut forma substantialis introducatur in generatum.“

²⁹¹⁴ *Ibd.*, n. 27 (ed. BUSA 2, 82/2 [Zit. OE]): „Corpora vero, cum sint composita ex materia et forma, accedunt ad divinam similitudinem in quantum habent formam, quam Aristoteles, in I Phys., nominat *divinum quiddam*. Et propter hoc, secundum quod habent formam, agunt: secundum vero quod habent materiam, patiuntur.“ – S. dazu auch: ARISTOTELES, *Physik* I, 191b35 - II, 192b40 (bes. I, 192a16).

²⁹¹⁵ Vgl. *ScG* III, c. 70, n. 1 (ed. BUSA 2, 82/2).

²⁹¹⁶ Vgl. *ibd.*, n. 6 (ed. BUSA 2, 82/2).

²⁹¹⁷ HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 358.

göttliche Handlungskraft nicht da, so könnte er seinen Arm nicht heben.²⁹¹⁸ Vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, dass nach Thomas dieselbe Wirkung nicht teilweise von Gott und teilweise aus einer natürlichen Ursache entstehen kann. Vielmehr entsteht sie aus beiden auf zweierlei Art ganz. So wird dieselbe Wirkung sowohl dem Werkzeug als auch der ursprünglichen Ursache jeweils als ganze zugeschrieben.²⁹¹⁹

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Lehren des Thomas und des Averroes beim Vorsehungsbegriff und bei der Frage nach der Lenkung der Welt schwerwiegende Differenzen aufweisen. Dies vor allem deshalb, weil der Determinismus des Averroes kaum ein direktes Eingreifen Gottes in den Lauf der Ereignisse dieser Welt zulässt²⁹²⁰ und weil Averroes wohl den Spezies' die Vorsehung zuspricht, aber nicht den Einzeldingen und zufälligen Geschehnissen. Hingegen stimmen er und Thomas darin überein, dass sie in der Diskussion über die Eigentätigkeit der Geschöpfe den Okkasionalismus ablehnen und für die eigene Kausalität der Dinge eintreten.

Mit diesen Darlegungen sind die Erörterungen zum Schöpfungsbegriff beendet. Nachfolgend soll eine Einordnung der Schöpfungslehre in das Denken des Thomas versucht werden.

9. Einordnung der Schöpfungslehre in das Denken des Thomas

a. Einordnung der Schöpfungslehre an Hand der *STh* und der *ScG*

Die *STh* besteht aus drei Teilen. Prima Pars: Gott in sich und als Schöpfer,²⁹²¹ eingebettet in diesen Teil ist die Schöpfungslehre (*STh* I, qq.44-119)²⁹²². Secunda Pars: Gott als von den vernunftbegabten Geschöpfen erstrebtes Ziel.²⁹²³ Tertia Pars:

²⁹¹⁸ Vgl. PERLER/RUDOLPH, *Occasionalismus*, 148.

²⁹¹⁹ *ScG* III, c. 70, n. 7 (ed. BUSA 2, 82/2 [Zit. OE]): „sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus.“

²⁹²⁰ Vgl. FAKHRY, *Islamic occasionalism*, 145.

²⁹²¹ Vgl. *STh* I, qq. 1-119 (ed. BUSA 2, 184/3-354/3)

²⁹²² Vgl. ed. BUSA 2, 251/2-354/3

²⁹²³ Vgl. *STh* I-II (= *ST* 2 in ed. BUSA 2), qq. 1-114 (ed. BUSA 2, 354/3-523/2); *STh* II-II (= *ST* 3 in ed. BUSA 2), qq. 1-189 (ed. BUSA 2, 523/2-768/1).

Dieser „unvollendete Teil handelt über Christus, den Weg zu Gott und die Sakramente“²⁹²⁴. Folgendes detailliertes Aufbauschema legt Andreas Speer²⁹²⁵ vor:

Prima pars: De Deo – Gott, der Dreieine und Schöpfer

<-1266-1268 in Rom>

- De sacra doctrina*: Theologie als Wissenschaft (q. 1)
- Dasein und Wesen Gottes (qq. 2-26) – *De Deo uno*
- die Personen in Gott (qq. 27-43) – *De Deo trino*
- der Ausgang der Geschöpfe von Gott (qq. 44-119) – *De creaturis*
 - die Schöpfung im allgemeinen (qq. 44-46)
 - die Unterscheidung der Geschöpfe (qq. 47-102)
 - die Engel (qq. 50-64)
 - das Sechstageswerk (qq. 65-74)
 - das Geschöpf nach dem Bilde Gottes: der Mensch (qq. 75-102)
 - von der Erhaltung und Regierung der Welt (qq. 103-119)

Secunda pars: De motu rationalis creaturae in Deum

– *Die Bewegung des vernünftigen Geschöpfes zu Gott*

Prima secundae: Der Mensch als Ursprung seiner Werke –

Allgemeine Moral

<1270 in Paris>

- vom letzten Ziel und von der Glückseligkeit (qq. 1-5)
- die menschlichen Handlungen (qq. 6-48)
 - die dem Menschen eigentümlichen (moralischen) Akte (qq. 6-21)
 - die *passiones animae* (qq. 22-48)
- die intrinsischen Prinzipien menschlicher Handlungen (qq. 49-89)
 - allgemeine Habituslehre (qq. 49-54)
 - allgemeine Tugendlehre (qq. 55-70)
 - Laster und Sünden (qq. 71-89)
- die extrinsischen Prinzipien menschlicher Handlungen (qq. 90-114)
 - das Gesetz im allgemeinen und die Formen des Gesetzes (qq. 90-97)
 - das Alte Testament (qq. 98-105)
 - das Neue Testament (qq. 106-108)
 - die Gnade (qq. 109-114)

Secunda secundae: Konkrete Sittlichkeit – Spezielle Moral

<1271 in Paris>

- die theologischen Tugenden (qq. 1-46)
- die Kardinaltugenden (qq. 47-170)
- die besonderen Lebensformen, Charismen und Stände (qq. 171-189)

Tertia pars:

De Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum

– *Christus, der als Mensch für uns der Weg zu Gott ist*

<Winter 1271/2 in Paris – 6. 12. 1273 in Neapel>

- von Christus, dem Erlöser (qq. 1-59) – *De Christo*
- von den Sakramenten der Kirche (qq. 60-90) – *De Sacramentis*
 - allgemeine Sakramentenlehre (qq. 60-65)
 - besondere Sakramentenlehre: Taufe (qq. 66-71), Firmung (q. 72),
 - Eucharistie (qq. 73-83), Buße (qq. 84-90 – *Abbruch*),
 - Weihe (*fehlt*), Ehe (*fehlt*)
- vom ewigen Leben: Eschatologie (*fehlt*)

Die Frage ist, ob hinter diesem Aufbau ein grundlegender theologischer Gedanke steht. Ein erster Hinweis kann sich durch eine Äußerung des *Sentenzenkommentars* des Thomas ergeben. Nach dieser ist im Hervorgang der Geschöpfe aus ihrem

²⁹²⁴ Leo J. ELDERS, *Summa theologica*. In: Lex. der phil. Werke, 672. – S. dazu auch: *STh III* (= *ST 4* in ed. BUSA 2), qq. 1-90 (ed. BUSA 2, 768/1-926/3).

²⁹²⁵ Andreas SPEER, *Die Summa theologiae lesen*. In: DERS. (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae*, 12f.

ersten Ursprung eine Art Kreislauf zu sehen, indem alle Dinge als zu ihrem Ende dorthin zurückkehren, von wo sie zu Beginn ihren Ausgang genommen haben.²⁹²⁶

Hier zeigt sich nach Josef Pieper

„das Hervorströmen der Wirklichkeit aus dem göttlichen Ursprung, das schon mit der allerersten Regung natürlicherweise auf dem Wege der Rückkehr zu dem gleichen Ursprung ist, wobei der mit der Schöpfung in Christus eins gewordene Schöpfer selber als der Weg dieser Rückkehr sich zeigt.“²⁹²⁷

Mit diesen Sätzen versucht Pieper den Aufbau der *STh* zu erklären, in der nach ihm Geschichte und System verknüpft sind.²⁹²⁸

Bereits seit Ende der 30er Jahre des letzten Jahrhunderts gab es – beginnend mit einem Artikel von Marie-Dominique Chenu²⁹²⁹ - eine internationale Debatte, ob Thomas' Denken geschichtlich ist oder ob es für geschichtliches Denken offen ist, wobei „geschichtlich“ „heilsgeschichtlich“ bedeutet. Die Diskussion konzentrierte sich dabei auf den theologischen Sinn des Plans der *STh*.²⁹³⁰ Besonders diskutiert wurde deren Hinweis, dass die vorrangige Absicht der heiligen Lehre darin bestehe, Gott nicht nur in sich zu erkennen, sondern auch insoweit er Ursprung und Ziel der Dinge, besonders des vernünftigen Geschöpfes, sei. Zur Auslegung werde darum Gott behandelt, die Bewegung des vernünftigen Geschöpfes zu Gott hin und Christus, der für uns als Mensch der Weg zu Gott ist.²⁹³¹ Diesen Hinweis las Chenu im Licht des neuplatonischen Schemas vom Ausgang aller Dinge von Gott und ihrer

²⁹²⁶ *In I Sent.*, d.14, q.2, a.2, c (ed. BUSA 1, 36/3 [Zit. OE]): „Respondeo dicendum, quod in exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regitatio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut a principio prodierunt.“

²⁹²⁷ PIEPER, *Hinführung zu Thomas von Aquin*, 143.

²⁹²⁸ Vgl. ibd.

²⁹²⁹ Vgl. Marie-Dominique CHENU, *Le plan de la Somme théologique de saint Thomas*. In: *Revue Thomiste* 47 (1939), 93-107. Deutsche Fassung: *Der Plan der Summa*. In: Klaus BERNATH (Hg.), *Thomas von Aquin*, Bd. I, Darmstadt 1978, 173-195. - Außerdem wurde der Text (mit kleinen Änderungen) aufgenommen in: Marie-Dominique CHENU, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*. Vom Verfasser durchgesehene und verbesserte deutsche Ausgabe, Übersetzung, Verzeichnisse und Ergänzung der Arbeitshinweise von Otto M. PESCH, Graz/Wien/Köln² 1982, 336-361.

²⁹³⁰ Vgl. PESCH, *Thomas von Aquino/Thomismus/Neuthomismus*, 451.

²⁹³¹ *STh* I, q.2, pr. (ed. BUSA 2, 187/1 [Zit. OE]): „Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum; ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.“

wesensmäßigen Rückkehr zu ihm²⁹³² (*exitus-reditus, egressus-regressus, principium/processio-finis*):²⁹³³

„Das ist der Plan der *Summa Theologiae*, und das ist die Bewegung, die er verrät. I^a Pars: der Ausgang, Gott als Ursprung; II^a Pars: die Rückkehr, Gott als Ziel; und weil faktisch nach dem freien und völlig ungeschuldeten Beschluss Gottes (wie ihn uns die heilige Geschichte offenbart) diese Rückkehr sich durch Christus, den Gottmenschen, gestaltet, untersucht eine III^a Pars die ‚christlichen‘ Bedingungen dieser Rückkehr. Offensichtlich ist hier die Geschichte mehr als anderswo die Hauptsache, denn sie ist im betonten Sinne des Wortes offenbarungsträchtig.“²⁹³⁴

Chenus Theorie zog kontroverse Auffassungen nach sich.²⁹³⁵ Die Debatte führte zu folgenden drei, grob skizzierten Deutungstypen.²⁹³⁶

- I. Die allgemeinen (abstrakten und notwendigen) Grundlagen des Verhältnisses von Gott zur Schöpfung werden in Prima Pars und Secunda

²⁹³² Thomas trifft dieses Thema bei den christlichen Neuplatonikern an, d. h. konkreter: in der dionysianischen Tradition. (Vgl. CHENU, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, 346; FLASCH, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, 389).

²⁹³³ PESCH, *Thomas von Aquino/Thomismus/Neothomismus*, 451. - S. dazu auch: SPEER, *Die Summa theologiae* lesen, 13.

²⁹³⁴ CHENU, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, 344f.

²⁹³⁵ Vgl. dazu die Zusammenfassung in: BERGER, *Thomas von Aquins „Summa theologiae“*, 55-58.

²⁹³⁶ Vgl. PESCH, *Thomas von Aquino/Thomismus/Neothomismus*, 451. Pesch spricht von „zwei kontroversen Grundtypen der Deutung“ (vgl. oben im Text I. und II.) und einer „mittleren Position“ (vgl. oben im Text III.). - An dieser Stelle können nicht alle Autoren besprochen werden, darum wird nur eine Auswahl wichtiger Publikationen erwähnt (chronologisch). Später werden noch andere Veröffentlichungen angeführt werden (s. u.). Bereits zitierte Werke werden nur in Kurzform aufgeführt: Edward SCHILLEBEECKX, *De sacramentele Heilseconomie*, Antwerpen 1952, 2-18; André HAYEN, *Thomas von Aquin gestern und heute*, Frankfurt/M. 1953, 77-90; Yves CONGAR, *Le sens de „l'économie“ salutaire dans la théologie de S. Thomas d'Aquin*. In: Erwin ISERLOH (Hg.), *Festgabe Joseph Lortz*, Bd. II, Baden-Baden 1958, 73-122; Max SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964; Otto Hermann PESCH, *Um den Plan der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin*. In: BERNATH (Hg.) *Thomas von Aquin*, Bd. I, 411-437; Albert PATFOORT, *Saint Thomas d'Aquin. Les clés d'une théologie*, Paris 1983, 49-70; PESCH, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, 387-400; TORRELL, *Magister Thomas*, 168-174; Thomas F. O'MEARA, *Thomas Aquinas. Theologian*, Notre Dame/London 1997, 53-68; Rupert Johannes MAYER, *De veritate: Quid est? Vom Wesen der Wahrheit*, Freiburg/Schweiz 2002, 19-22; Brian JOHNSTONE, *The Debate on the Structure of the Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas: from Chenu (1939) to Metz (1998)*. In: Paul VAN GEEST/ Harm GORIS/ Carlo LEGET (edd.), *Aquinas as Authority. A collection of studies presented at the second conference of the Thomas Instituut te Utrecht, Dec. 14-16 2000 (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, 7)*, Utrecht/Leuven 2002, 187-200; SPEER, *Die Summa theologiae* lesen, 10-21.

- Pars beschrieben. Die kontingente (konkrete und heilsgeschichtliche) Realisierung dieses Verhältnisses beschreibt Tertia Pars.
- II. Prima Pars und Secunda Pars deuten auch die Heilsgeschichte – jedoch in deren allgemeinen, schöpfungsoriginären Grundlinien. Tertia Pars hingegen erklärt „ihren kontingenten christologischen Weg.“²⁹³⁷
 - III. Strukturelle und heilsgeschichtliche Argumente und Deutemuster sind in der ganzen *STh* durchmischt zu finden. Dabei ist die Sonderstellung von Tertia Pars mit dem Höhepunkt im Kreuzestod und in der Auferstehung Christi unverkennbar.

Nach Pesch hat „die Debatte ihren Höhepunkt überschritten“.²⁹³⁸ Trotzdem gibt es noch immer Beiträge dazu.

Vor einigen Jahren kritisierte Wilhelm Metz in seiner Habilitationsschrift die Theorie Chenus.²⁹³⁹ Nach Metz entbehrt Chenus Entwurf der formalen Grundlage zur Unterscheidung der einzelnen Teile der *STh*.²⁹⁴⁰ Dieser habe sich von *STh* I, q.1, a.7²⁹⁴¹ leiten lassen. Danach wird in der Ersten Wissenschaft alles im Hinblick auf Gott (*sub ratione Dei*) betrachtet. Deshalb werden neben Gott auch die Geschöpfe behandelt, insoweit Gott deren Prinzip und Ziel ist. Nach Metz jedoch kann diese Bestimmung des „*subiectums* der Theologie“ nur auf den Bau und die Einheit von Prima Pars ein Licht werfen. Hingegen zeige sich bei einem Mitreflektieren der ersten vier Artikel von Quaestio 1, dass die thomanische Theologie sich im Ganzen aus der Offenbarung (*revelatio*) verstehe, auf welche sie sich angewiesen wisse.²⁹⁴² Metz' Deutungsvorschlag will in der *STh* eine Systematik sehen, die von „einer Abstufung der darin erörterten Offenbarungswahrheiten“²⁹⁴³ ausgeht. Metz weist den drei Teilen der *STh* in umgekehrter Reihenfolge die drei Hauptgruppen des NT zu (Prima Pars johanneisches Schrifttum, Secunda Pars paulinische Texte, Tertia Pars

²⁹³⁷ PESCH, *Thomas von Aquino/Thomismus/Neothomismus*, 451.

²⁹³⁸ *Ibd.*

²⁹³⁹ Vgl. *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, a.a.O.

²⁹⁴⁰ Vgl. dazu: Jean-Marc LAPORTE, *Christ in Aquinas's Summa Theologiae: Peripheral or pervasive?* In: *The Thomist* 67 (2003), 231¹⁶.

²⁹⁴¹ Vgl. ed. BUSA 2, 186/1

²⁹⁴² Vgl. METZ, *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, 5f.

²⁹⁴³ Thomas MARSCHLER, *Strikt theozentrisch. David Berger führt in die „Summa theologiae“ des Thomas von Aquin ein.* In: *Die Tagespost* v. 12.06. 2004 (Nr. 70), 21. - S. dazu auch: METZ, *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, 9-33 (bes. 15).

Synoptiker).²⁹⁴⁴ Entsprechend dieser Zuweisung kommt schließlich die von Thomas kommentierte aristotelische Dreiteilung der Wissenschaften in „Theorie, Praxis und Poiesis“²⁹⁴⁵ in den drei Teilen der *STh* „zur Manifestation“.²⁹⁴⁶

Otto Hermann Pesch gibt Metz Recht, wenn dieser schreibt, „dass die bisherige Diskussion nicht hat einleuchtend machen können, wie man von der (unterstellten) heilsgeschichtlichen Makrostruktur der *STh* zu ihren Details kommt (203f)“.²⁹⁴⁷

Jedoch werde, so Pesch, von Metz die seinerzeit von Chenu angestoßene Diskussion überzogen.²⁹⁴⁸ „Scharfsinn und Entdeckerfreude scheinen ... zuweilen zur Spekulation zu verführen“, wenn Metz den drei Teilen der *STh* in umgekehrter Reihenfolge die drei Hauptgruppen des NT zuweise.²⁹⁴⁹ Nach Pesch ist das Thomasbild von Metz „Neothomismus in statu perfectionis“.²⁹⁵⁰

Pesch's Kritik an Metz wird nicht von allen Autoren gleichermaßen geteilt. David Berger etwa meint, die Diskussion über den Aufbauplan der *STh* trete in eine neue Phase ein. Chenu's Studie habe die seinerzeit begonnene Konjunktur einer heilsgeschichtlichen Theologie-Konzeption gespiegelt. Die mit Metz begonnene neue Phase vollziehe nun den Abschied davon mit.²⁹⁵¹

Trotzdem stellt sich die Frage, ob der Ansatz von Metz eine breite wissenschaftliche Akzeptanz erhalten wird. Thomas Marschler schreibt, dass sehr bezweifelt werden dürfe, ob diese Auslegung sich durchsetzen werde und zwar vor allem deshalb, weil Metz'

„Analysen eine neuzeitlich-hegelianisierende Dialektik in den mittelalterlichen Theologieentwurf hineinlesen, die mehr über den denkerischen Standort ihres Autors als über die thomanische Architektonik selbst kundgibt. Hier ist eine bescheidenere, Thomas aus dem Kontext seiner Zeit heraus verstehende Einordnung der Summa wohl doch sachgemäßer.“²⁹⁵²

Als Fazit kann festgehalten werden, dass das seinerzeit von Chenu angeführte *Exitus-Reditus* – Schema in der Forschung nicht unumstritten ist. Neuere Ansätze

²⁹⁴⁴ Vgl. METZ, *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, 95.

²⁹⁴⁵ *Ibd.*, 89. - S. dazu auch: *In Met.* VI, lect. 1 u. XI, lect.7 (ed. BUSA 4, 445/1-446/1 u. 491/1ff).

²⁹⁴⁶ METZ, *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, 96.

²⁹⁴⁷ Otto Hermann PESCH, *Rezension von: METZ, Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*. In: *Theologische Revue*, Münster 2001, Heft 1, Sp. 62.

²⁹⁴⁸ Vgl. *ibd.*

²⁹⁴⁹ *Ibd.*, Sp. 61.

²⁹⁵⁰ *Ibd.*, Sp. 63.

²⁹⁵¹ Vgl. BERGER, *Thomas von Aquins „Summa theologiae“*, 60.

²⁹⁵² MARSCHLER, *Strikt theozentrisch*, 21.

konnten diverse Schwächen aufzeigen. Dennoch wird es bis in die jüngste Zeit hinein²⁹⁵³ noch immer von den meisten Autoren angenommen, wenn auch mit diversen Modifikationen. Einige hingegen lehnen es ab.²⁹⁵⁴

Es stellt sich die Frage, ob jener Theologieentwurf durch andere Schriften des Thomas belegt werden kann. Dazu soll ein Einblick in die Diskussion um die früher entstandene ScG beitragen.

Dieses Werk ist nicht als philosophische Summe zu bezeichnen, sondern, wie der *Sentenzenkommentar* und die *STh*, als theologische Synthese.²⁹⁵⁵ Das geht schon aus ihrem Aufbau hervor. Handelte es sich um eine philosophische Summe, so müssten zuerst die Geschöpfe und danach die Erkenntnis Gottes behandelt werden. Das aber ist nicht der Fall. Thomas schreibt:

„Wenn wir ... beabsichtigen, auf dem Wege der Vernunft das zu verfolgen, was die menschliche Vernunft von Gott erforschen kann, bietet sich uns erstens die Betrachtung über das an, was Gott an ihm selbst zukommt, zweitens die Betrachtung über den Hervorgang der Geschöpfe von ihm, drittens dann die Betrachtung über die Hinordnung der Geschöpfe zu ihm als zu ihrem Ziel.“²⁹⁵⁶

Damit wird das Ziel der ersten drei Bücher der ScG beschrieben. Mit diesem Plan wird nach Jean-Pierre Torrell das vorweggenommen, was in der später entstandenen *STh* realisiert wird. Nur werden hier die Trinität und die Heilsgeschichte ausgeschlossen. „Er beginnt bei der Menschwerdung Gottes und kommt über die Sakramente zum Jüngsten Gericht. Für diese Themen ist das vierte Buch bestimmt“.²⁹⁵⁷

Trotz dieser Parallelen zur *STh* ist die ScG nicht einfach deren Vorgänger. Das geht bereits aus ihrer Mikrostruktur hervor. Diese besteht aus Kapiteln und nicht aus Quaestionen und/oder Artikeln. Das heißt aber nicht, dass die ScG grundsätzlich

²⁹⁵³ Vgl. KLÄDEN, *Mit Leib und Seele*, 76ff; PESCH, *Schöpfungslehre und Schöpfungsperspektive*, 15f; Luis Tomás SCHERZ, *Das Naturgesetz bei Thomas von Aquin und die tentatio stoicorum. Heutige Auffassungen eines umstrittenen Begriffs*, Tübingen 2006, 203; SPEER, *Die Summa theologiae* lesen, 21.

²⁹⁵⁴ Vgl. dazu: LAPORTE, *Christ in Aquinas's Summa Theologiae*, 231.

²⁹⁵⁵ Vgl. TORRELL, *Magister Thomas*, 346ff.

²⁹⁵⁶ ScG I, c. 9, n. 7 (ed. BUSA 2, 2/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 1, 30/31): „Intendentibus ... nobis per viam rationis prosequi ea quae de Deo ratio humana investigare potest, primo, occurrit consideratio de his quae Deo secundum seipsum conveniunt; secundo, vero, de processu creaturarum ab ipso; tertio, autem, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem.“

²⁹⁵⁷ TORRELL, *Magister Thomas*, 129.

Quaestionen ausblendet. Deren Struktur ist auch, auf zwei und mehr Kapitel verteilt, in ihr zu finden.²⁹⁵⁸

Eine weitere Differenz besteht darin, dass die *STh* für den scholastischen Lehrbetrieb geschrieben ist. Sie verläuft nach einem klar strukturierten Aufbauplan (*ordo disciplinae*). Hingegen bestimmt die Differenz zwischen Theologie und Philosophie den Aufbau der *ScG*.²⁹⁵⁹ Im Vordergrund steht die Auseinandersetzung mit Aristoteles, Avicenna sowie Averroes.²⁹⁶⁰ Für die *ScG* ist die Differenzierung von Wahrscheinlichkeitsgründen (*rationes probabiles*) und Beweisgründen (*rationes demonstrativae*) konstitutiv. Ihr Aufbau erlaubt es eher, die verschiedenen Plausibilitätsebenen der angeführten Gründe voneinander abzuheben als der „verwickelte Aufbau“²⁹⁶¹ der *STh*. Mit theologischen und philosophischen Argumenten verfolgt die *ScG* das Ziel einer umfassenden „Exposition des christlichen Weisheitswissens“.²⁹⁶²

Diese Exposition vollzieht sich in vier Büchern. Rolf Schönberger legt folgende „systematische Gliederung“ vor.²⁹⁶³

Systematische Gliederung der ›Summa contra gentiles‹

- A. Die Vernunftwahrheiten des Glaubens
 - I. Buch: Die Vollkommenheit des göttlichen Wesens (Gotteslehre)
 - 0. Aufgabe und Methode des Werkes (I 1–9)
 - 1. Gottes Dasein (I 10–13)
 - 2. Gottes Wesen (I 14–43)
 - 3. Die (inneren) Tätigkeiten Gottes (I 44–102)
 - II. Buch: Die Vollkommenheit der göttlichen Macht (Schöpfungslehre)
 - 0. Die Bedeutung der Schöpfungslehre (1–5)
 - 1. Die Hervorbringung der Dinge ins Sein (II 6–38)
 - 2. Der Grund der Unterschiedenheit der Dinge (II 39–45)
 - 3. Das Wesen der Geschöpfe (II 46–101)
 - a) Die Natur der geistigen Wesen überhaupt (II 46–55)
 - b) Die mit Körpern vereinigten geistigen Substanzen (II 56–90)
 - c) Die nicht mit Körpern vereinigten Substanzen (II 91–101)

²⁹⁵⁸ Vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 9.

²⁹⁵⁹ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 70.

²⁹⁶⁰ Vgl. *ibd.*, 69.

²⁹⁶¹ *Ibd.*, 65.

²⁹⁶² *Ibd.*

²⁹⁶³ SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 15f.

- III. Buch: Die Vollkommenheit Gottes als Lenker der Welt
 - 0. Einleitung (III 1)
 - 1. Die Zielbestimmtheit aller Dinge (III 2–63)
 - 2. Die allgemeine Lenkung der Dinge (III 64–110)
 - 3. Die besondere Lenkung der verstandesbegabten Geschöpfe (III 111–163)
- B. Die Offenbarungswahrheiten des Glaubens
 - IV. Buch: Die Offenbarungslehre von Gott
 - 0. Einleitung (IV 1)
 - 1. Das Wesen Gottes: Trinität (IV 2–26)
 - 2. Das Tun Gottes: Inkarnation und ihre Folgen (IV 27–78)
 - a) Das Wesen Christi (IV 27–55)
 - b) die besonderen Heilmittel (Sakramente) (IV 56–78)
 - 3. Die Bestimmung des Menschen (IV 79–97)

In der Diskussion um den Aufbauplan der ScG sind zwei²⁹⁶⁴ größere Gebiete der wissenschaftlichen Auseinandersetzung zu unterscheiden.

Beim ersten geht es um die Differenzierung zweier Arten von Glaubenswahrheiten, die den Aufbau der ScG bestimmen: solche, die der natürlichen Verstandeserkenntnis zugänglich sind und solche, die sie überschreiten.²⁹⁶⁵ Die erstgenannte Art von Glaubenswahrheiten wird nach ScG IV, c. 1²⁹⁶⁶ in ScG I-III behandelt, zweitgenannte in ScG IV. Beginnend mit den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts entflammte sich die Diskussion um den Aufbauplan daran, dass ScG I-III Glaubenswahrheiten thematisiert, deren Behandlung in ScG IV zu erwarten gewesen wäre.²⁹⁶⁷ Da dieses ein für die ScG spezifisches Problem ist, wird es hier

²⁹⁶⁴ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 48.

²⁹⁶⁵ ScG I, c. 3, n. 2 (ed. BUSA 2, 1/2 [Zit. OE]): „Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.“

²⁹⁶⁶ ScG IV, c. 1, n. 13 (ed. BUSA 2, 114/2 [Zit. OE]): „Competunt autem verba praemissa nostro proposito. Nam in praecedentibus de divinis sermo est habitus secundum quod ad cognitionem divinorum naturalis ratio per creaturas pervenire potest: imperfecte tamen, et secundum proprii possibilitatem ingenii, ut sic possimus dicere cum Iob, *ecce, haec ex parte dicta sunt viarum eius*. Restat autem sermo habendus de his quae nobis revelata sunt divinitus ut credenda, excedentia intellectum humanum.“

²⁹⁶⁷ Es geht dabei um Themen „wie die Schöpfung in der Zeit (II, cc. 31-39), das Glaubenswissen (III, c. 80), die ‚visio beatifica‘ (III, cc. 48-63), das Gesetz (III, cc. 113-146) und schließlich die Gnade (III, cc. 147-163).“ (HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 49. S. dort auch die Zusammenfassung auf den Seiten 50-62. Hoping behandelt vor allem die Schriften folgender Autoren: Guy de BROGLIE, *Sur la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas*. In: *Recherches de science religieuse* 15 [1925], 5-53; A. BLANCHE, *Note*. In: *Revue de philosophie* 31 [1924], 444-449; Maurice BOUYGES, *Le plan du Contra Gentiles de*

nicht weiter diskutiert. Hingegen ist zu fragen, wo bei der Auseinandersetzung um den Aufbau Parallelen zur *STh* zu finden sind, um einheitliche Linien bei der Einordnung der Schöpfungslehre des Thomas transparent zu machen.

Darum soll an dieser Stelle der zweite größere Bereich wissenschaftlicher Diskussion angesprochen werden. Dieser dreht sich um die bereits bei der *STh* behandelte Frage nach der Geschichtlichkeit des Werkes. Marie-Dominique Chenu schreibt zur ScG: „Selten war eine Lehre in höherem Maße ‚geschichtlich‘“.²⁹⁶⁸ Hier kommt wieder das *Exitus-Reditus* – Schema ins Spiel, das Max Seckler als „Geschichtsformel“ bezeichnet.²⁹⁶⁹ Dieses ist allerdings hier wie bei der *STh* nicht unumstritten. Die These der Geschichtlichkeit der ScG wird nach Rolf Schönberger „ins Gegenteil gekehrt“,²⁹⁷⁰ wenn Forscher wie René-Antoine Gauthier und in seinem Gefolge Jean-Pierre Torrell schreiben, das Ziel der ScG bestehe nicht in einem unmittelbaren und begrenzten Apostolat, sondern in einem umfassenden apostolischen Erkenntnisinteresse.²⁹⁷¹ Es geht nach dieser Auffassung also um eine Darstellung „überzeitlichen christlichen Weisheitswissens“; nach David Berger muss darum die „Sentenz Marie-Dominique Chenus, dass selten eine Lehre in solch hohem Maße geschichtlich war, wie jene des Thomas, ein Stück weit revidiert werden.“²⁹⁷²

Muss mit diesen Äußerungen das *Exitus-Reditus* – Schema als eine der Vergangenheit angehörende These gelten?

Nach Thomas S. Hibbs jedenfalls kann es im Hinblick auf die narrative Struktur der ScG nur auf einer sehr allgemeinen Stufe angewandt werden. Das Konzept des

saint Thomas. In: Archives de philosophie 3 [1925], 176-197; A. BERTEN, *A propos de la Summa contra Gentes*. In: Critérium 4 [1928], 175-183; N. BALTHASAR/ A. SIMONET, *Le plan de la „Somme contre les Gentils“ de saint Thomas d’Aquin*. In: Revue néoscholastique de philosophie 32 [1930], 183-210; Anton C. PEGIS, *Qu’est-ce que la Summa contra Gentiles?* In: *L’homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac II*, Paris 1964, 169-182; René-Antoine GAUTHIER, *Introduction historique*. In: *Saint Thomas d’Aquin, Contra Gentiles I*, Paris 1961, 7-123; Michel CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d’Aquin*, Paris 1974).

²⁹⁶⁸ CHENU, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, 326. – S. dazu auch: Paulus ENGELHARDT, *Thomas von Aquin. Wegweisungen in sein Werk*, Leipzig 2005, 209.

²⁹⁶⁹ SECKLER, *Das Heil in der Geschichte*, 32.

²⁹⁷⁰ SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquin „Summa contra gentiles“*, 13.

²⁹⁷¹ Vgl. ibd., unter Verweis auf (13^{25/26}): René-Antoine GAUTHIER, *Introduction: Saint Thomas d’Aquin. Somme contre les gentils*, Paris 1993, 181; TORRELL, *Magister Thomas*, 125.

²⁹⁷² David BERGER, *Den bedeutendsten Texten des Mittelalters weit überlegen. Die „Summa contra gentiles“ des Thomas von Aquin in der neueren Literatur*. In: Die Tagespost v. 19.10.

Exitus-Reditus – Schemas von Emanation und Rückkehr spielt nach ihm die konstitutiven Elemente des Narrativen, Freiheit und Kontingenz, herunter.²⁹⁷³ Wird dieses Schema jedoch unter dem theologischen Gesichtspunkt betrachtet, nach dem zuerst Gott und dann die Schöpfung behandelt wird, so kann es für die theologische Einheit der ScG konstitutiv sein.²⁹⁷⁴ Dem *Exitus-Reditus* – Schema entsprechen dann die drei ersten Bücher: „Gott, Ausgang der Schöpfung von Gott, Rückkehr der Schöpfung zu Gott.“ Das vierte Buch handelt von der „Vollendung der Schöpfung in Gott“. Dort geschieht die „Exposition der Glaubensgeheimnisse“, die „ebenfalls der Bewegung des Exitus und des Reditus“ folgt.²⁹⁷⁵ Als Fazit kann auch hier gesagt werden, dass das *Exitus-Reditus* – Schema nicht unumstritten ist. Bis jetzt hat, wie bei der *STh*, noch kein endgültiger Abschied von dieser These einer heilsgeschichtlichen Konzeption stattgefunden.

b. Vergleich mit Averroes

Gibt es bei Averroes eine ähnliche Einordnung der Schöpfungslehre? Es wurde bereits gesagt,²⁹⁷⁶ dass eine einheitliche Systematik bei den in dieser Arbeit behandelten Schriften des Averroes nur zum Teil auszumachen ist. Eine Abhandlung jedoch soll besonders in Betracht gezogen werden, weil sie äußerlich an die *STh* und andere ähnliche, mittelalterliche, scholastische Darstellungen erinnert:²⁹⁷⁷ *al-Kashf*, das in einer theologischen Form abgefasst ist²⁹⁷⁸ und Erklärungen zu jenen Glaubensartikeln abgibt, die für das Heil wesentlich sind.²⁹⁷⁹ *Al-Kashf* handelt von Gott und ist in fünf Kapitel unterteilt. Die Schöpfung wird zu Beginn des letzten Abschnitts als „erstes Thema“ behandelt.²⁹⁸⁰ Die Neuausgabe der Müller-Übersetzung von Vollmer bietet folgende Inhaltsangabe:²⁹⁸¹

2002 (Nr. 126), 12.

²⁹⁷³ Vgl. HIBBS, *Dialectic and Narrative in Aquinas*, 32.

²⁹⁷⁴ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 67.

²⁹⁷⁵ *Ibd.*, 119.

²⁹⁷⁶ Vgl. oben Kap. B.I.

²⁹⁷⁷ Vgl. FAKHRY, *Introduction*, 4.

²⁹⁷⁸ Vgl. EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 547.

²⁹⁷⁹ Vgl. FAKHRY, *Introduction*, 4.

²⁹⁸⁰ Vgl. dazu auch oben Kap. B.VI.4.a.

²⁹⁸¹ MÜLLER (Übers.), *Philosophie und Theologie von Averroes*. Mit einem Nachw. von M. VOLLMER, o. Seitenangabe.

Spekulative Dogmatik	
(Kitāb al-kašf al-manāhiğ al-adilla fi aqā'id al-milla)	
[Erstes Kapitel] Existenz des Schöpfers	
[Zweites Kapitel] Einheit Gottes	
Drittes Kapitel. Eigenschaften Gottes	
Viertes Kapitel. Kenntnis der Freiheit Gottes von Unvollkommenheit	
Abhandlung über die Gegend	
Fünfter Abschnitt. Kenntnis der Handlungen Gottes	
Erstes Thema. Hervorbringung der Welt	
Zweites Thema. Sendung der Propheten	
Drittes Thema. Prädestination und Ratschluß Gottes	
Viertes Thema. Unrecht und Gerechtigkeit	
Fünftes Thema. Eschatologie	

Trotz der formalen Ähnlichkeiten des Aufbaus von *al-Kashf* mit der *Sth* und der übereinstimmenden Auffassung Gottes als Exemplar- und Finalursache,²⁹⁸² zeichnen sich diverse Differenzen zwischen der Schöpfung und ihrer Einordnung in das Denken bei Thomas und bei Averroes ab. Der Grund dafür liegt in einem anderen Gottesbegriff sowie in der Weltewigkeitstheorie des Averroes und als Folge dessen in einer unterschiedlichen Auffassung des Ausgangs der Schöpfung von Gott und ihrer Bewegung zu Gott hin.

Der Behandlung dieses Vorgangs bei Thomas soll nachfolgend in einem kurzen Abriss die Theorie des Averroes gegenübergestellt werden. Da die Schöpfung als Ausgang (*exitus*) von Gott in dieser Arbeit hinreichend behandelt wurde, wird dieses Thema nur kurz besprochen und der Akzent auf die Rückkehr (*reditus*) gelegt.

Nach Thomas entspricht Gott, der Allursache, die *creatio ex nihilo*. Gott, der etwas dem Weltall Äußeres ist,²⁹⁸³ bringt als Urheber die Geschöpfe ihrem ganzen Sein nach hervor und lässt sie an sich teilhaben. Dieses „fordert zugleich auch ein ständiges Erschaffen (*creatio continua*) und eine Erhaltung der Welt.“²⁹⁸⁴ Deren zeitlicher Anfang wird allein vom Glauben her festgehalten.²⁹⁸⁵

Averroes hingegen geht von der Ewigkeit der Welt aus.²⁹⁸⁶ Der Prozess des Werdens und Vergehens des Universums hat keinen zeitlichen Anfang und kein Ende. Schöpfung kann nur als etwas verstanden werden, das ewig, kontinuierlich

²⁹⁸² Vgl. oben Kap. C.IV.1.e.

²⁹⁸³ Vgl. *Sth* I, q.103, a.2, c (ed. BUSA 2, 332/1).

²⁹⁸⁴ SCHEFFCZYK/ ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik*, Bd. 3, 106. - S. dazu auch: *Sth* I, q.103, a.1 (ed. BUSA 2, 331/3); *Sth* I, q.104, a.2 (ed. BUSA 2, 334/1).

²⁹⁸⁵ Vgl. *Sth* I, q.46, a.2, c (ed. BUSA 2, 255/2f).

²⁹⁸⁶ Vgl. dazu u. a. oben Kap. B.III; B.IV.5; B.VII.2.

und „jeden Augenblick“, geschieht.²⁹⁸⁷ Anders als bei Thomas, ist eine *creatio ex nihilo* nicht vorstellbar. Obgleich Averroes in seiner *Destructio destructionum* Gottes Getrenntsein von der Welt behauptet,²⁹⁸⁸ deutet sein Denkansatz in den großen Kommentaren zur *Physik*²⁹⁸⁹ und zur *Metaphysik*²⁹⁹⁰ doch eher darauf hin, dass Gott Teil des Universums ist. „Die Schöpfung ist ein ewiger Verlauf“, der in einer „organischen Hierarchie des Seins mit ihren verschiedenen Stufungen, miteinander verbunden in über- und untergeordneter Abhängigkeit“ geschieht, „wo die Letzte Ursache [Gott, M.S.] alles Seiende in sich beschließt“.²⁹⁹¹

Der Mensch und die Schöpfung nehmen nicht nur ihren Ausgang von Gott. Sie kehren nach Thomas auch zu ihm zurück. Nach ScG III sind alle Dinge zielbestimmt²⁹⁹² und unterliegen der göttlichen Lenkung.²⁹⁹³ Das natürliche Ziel des Menschen besteht in der Glückseligkeit, in der er Gott an sich schaut. Dieses Ziel ist nur auf übernatürlichem Wege, mit Gottes Hilfe, erreichbar. Diese Hilfe wird mit dem Begriff der „Gnade“ bezeichnet. Ihr kommt beim *Reditus* die Führung des Menschen zu seinem Ziel zu.²⁹⁹⁴ *STh* II beinhaltet neben dem Endziel des Menschen auch die Handlungen, durch die er dieses Ziel erreichen kann, es geht um die theologische Ethik des Thomas. Diese nimmt an, dass der Mensch zum ewigen Glück hingebordnet ist „und räumt der Selbstbegründung der sittlichen Normen entsprechend der Natur und der Ordnung der Tugenden eine zentrale Stellung ein.“²⁹⁹⁵

STh III behandelt Person und Werk Jesu Christi,²⁹⁹⁶ durch den sich die Rückkehr gestaltet,²⁹⁹⁷ und die Sakramente.²⁹⁹⁸ Die abschließenden Fragen von *STh* III und

²⁹⁸⁷ Annemarie SCHIMMEL, *Der Islam*. In: Friedrich HEILER, *Die Religionen der Menschheit*, hg. v. Kurt GOLDAMMER, Stuttgart⁵1991, 531.

²⁹⁸⁸ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 20 vb, 158; *TT* 151; *The Incoherence of the Incoherence*, 90; *Die Widerlegung des Gazali*, 140. - Zu den mit dieser Aussage eng verbundenen widersprüchlichen Aussagen bei Averroes vgl. auch oben Kap. B.VII.3.

²⁹⁸⁹ Vgl. oben Kap. B.III.

²⁹⁹⁰ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 321 e-f; *B* 1611f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 156f.

²⁹⁹¹ HJÄRPE, *Averroes/Averroismus*, 54.

²⁹⁹² Vgl. *ScG* III, cc. 2-63 (ed. BUSA 2, 61/2-79/3).

²⁹⁹³ Zur allgemeinen Lenkung der Dinge s.: *ScG* III, cc. 64-110 (ed. BUSA 2, 79/3-97/3). Zur besonderen Lenkung der verstandesbegabten Geschöpfe s.: *ScG* III, cc. 111-163 (ed. BUSA 2, 97/3-113/3). - Vgl. dazu auch die „systematische Gliederung“ in: SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 16.

²⁹⁹⁴ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 383; *ScG* III, c. 147, nn. 3, 5, 6 (ed. BUSA 2, 109/1f); *ScG* III, c. 150 (ed. BUSA 2, 109/3f).

²⁹⁹⁵ ELDERS, *Summa theologica*, 672. - S. dazu auch: *STh* I-II (= *ST* 2 in ed. BUSA 2), qq. 1-114 (ed. BUSA 2, 354/3-523/2); *STh* II-II (= *ST* 3 in ed. BUSA 2), qq. 1-189 (ed. BUSA 2, 523/2-768/1).

²⁹⁹⁶ Vgl. *STh* III (= *ST* 4 in ed. BUSA 2), qq.1-59 (ed. BUSA 2, 768/1-861/3). - S. dazu auch:

ScG IV haben die Auferstehung und das ewige Leben zum Thema.²⁹⁹⁹ Für Thomas ist ersichtlich, dass die Menschen als Unsterbliche auferstehen werden.³⁰⁰⁰ Die Körper der Auferstandenen werden derselben Natur sein wie vorher,³⁰⁰¹ dafür aber über eine andere Disposition (Unvergänglichkeit) verfügen.³⁰⁰² Christus vollzieht durch Kreuz und Auferstehung die Rückkehr des Menschen zu Gott.³⁰⁰³ Entsprechend Joh 5,27 kommt Jesus Christus beim letzten Gericht „jener alle gemeinsam betreffende Urteilsspruch zu, aufgrund dessen die Auferstehenden belohnt oder bestraft werden.“³⁰⁰⁴ Die menschliche Natur wird nach dem letzten Gericht völlig zu ihrem abschließenden Ende gelangt sein.³⁰⁰⁵ Mit der Vollendung der Schöpfung hört die Himmelsbewegung auf, um das weitere Entstehen und Vergehen bei den niederen Körpern zu beenden. Auch die Zeit wird nicht mehr sein.³⁰⁰⁶ Eine unendliche Zeit widerspräche dem Ziel-Begriff und damit der Vollendung.³⁰⁰⁷ Eine Bewegung der Schöpfung zu Gott wird auch von Averroes angesprochen. Jedoch vollzieht diese sich, trotz einiger Ähnlichkeiten, zu einem großen Teil anders

Helmut HOPING, *Einführung in die Christologie*, Darmstadt 2004, 127ff.

²⁹⁹⁷ Vgl. CHENU, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, 344.

²⁹⁹⁸ Vgl. *STh* III (= *ST* 4 in ed. BUSA 2), qq.60-90 (ed. BUSA 2, 861/3-926/3). - Die Sakramentenlehre ist nicht vollständig. Die Ausführungen über die Buße (vgl. *STh* III [= *ST* 4 in ed. BUSA 2], qq.84-90 [ed. BUSA 2, 915/3-926/3]) wurden abgebrochen. Weihe und Ehe fehlen. „Die fehlenden Teile werden gewöhnlich aus den entsprechenden Quästionen des Sentenzenkommentars ergänzt, erstmals wahrscheinlich schon von seinem Schüler Reginald von Piperno, der nach dem Tode des Thomas dessen Werke sammelte und eventuell auch den dritten Teil der *Summa theologiae* vervollständigte.“ (SPEER, *Die Summa theologiae* lesen, 13²¹). - Darum lohnt sich auch ein Blick auf den Aufbau von *ScG* IV. Dieser Text erörtert nach einer Einleitung (vgl. *ScG* IV, c. 1 [ed. BUSA 2, 113/3ff]) das Wesen des dreieinen Gottes (vgl. *ScG* IV, cc. 2-26 [ed. BUSA 2, 114/2-127/2]), das Wesen Christi (vgl. *ScG* IV, cc. 27-55 [ed. BUSA 2, 127/2-139/3]) und die Sakramente (vgl. *ScG* IV, cc. 56-78 [ed. BUSA 2, 139/3-145/3]).

²⁹⁹⁹ Vgl. *STh* III, Suppl., qq. 69-99 (ed. LEONINA, t. 12; DThA, Bde. 35/36); *ScG* IV, cc. 79-97 (ed. BUSA 2, 145/3-152/1).

³⁰⁰⁰ Vgl. *ScG* IV, c. 82 (ed. BUSA 2, 147/1f).

³⁰⁰¹ Vgl. *ScG* IV, c. 84 (ed. BUSA 2, 148/2ff).

³⁰⁰² Vgl. *ScG* IV, c. 85 (ed. BUSA 2, 149/1).

³⁰⁰³ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 456.

³⁰⁰⁴ *ScG* IV, c. 96, n. 2 (ed. BUSA 2, 151/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 4, 556/557): „Et quia Christus sua humanitate, secundum quam passus est et resurrexit, nobis et resurrectionem et vitam aeternam promeruit; sibi competit illud commune iudicium, quo resurgentes vel praemiantur vel puniuntur. Propterea de eo dicitur Ioan. 5-27: *potestatem dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est.*“

³⁰⁰⁵ Vgl. *ScG* IV, c. 97, n. 1 (ed. BUSA 2, 151/3).

³⁰⁰⁶ Vgl. *ibid.*, n. 2 (ed. BUSA 2, 151/3).

³⁰⁰⁷ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 456f; *ScG* IV, c. 97, n. 3 (ed. BUSA 2, 151/3f).

als bei Thomas. Nach der Schrift *Destructio destructionum* suchen alle Seienden ihr Ziel durch ihre Bewegung (zu Gott). Um dieser Bewegung willen wurden sie erschaffen. Insoweit dies alle Seienden betrifft, existiert diese Bewegung von Natur aus. Insoweit es die Menschen betrifft, ist sie freiwillig.³⁰⁰⁸ Nach Simon van den Bergh wird durch die Einführung des Schöpfungsgedankens Aristoteles' Lehre von Gott als letztem, passiven Ende des Strebens beeinträchtigt. Die Welt bewegt sich zu Gott, aber das letzte Motiv liegt in Gottes Bestreben, geliebt zu werden – durch eine bewusste und freiwillige Liebe des Menschen und eine unbewusste Liebe alles Lebendigen.³⁰⁰⁹ Van den Bergh sieht hier ein neuplatonisches Konzept, das in der mystischen Theologie des Ostens und des Westens zu finden ist und erwähnt u. a. auch Thomas von Aquin.³⁰¹⁰

Dieses Bestreben Gottes, das zur Bewegung der Welt zu Gott führt, wird in *al-Kashf* besprochen. Dort behandelt Averroes die Kenntnis der Handlungen Gottes.³⁰¹¹ Es sind Glaubensartikel, die nach muslimischer Auffassung für das Heil wesentlich sind. So sind etwa die Propheten gesandt, um „den Menschen Dinge des Wissens und schöne Handlungen“ zu „verkünden, durch die ihr Glück vollkommen wird“.³⁰¹² Der Mensch unterliegt der göttlichen Bestimmung. Die ihm zugeschriebenen Handlungen werden nicht nur durch den menschlichen Willen, sondern auch durch das „Zusammenstimmen“ der Ursachen, die außerhalb von ihm liegen, geschaffen.³⁰¹³ Diese „Bestimmung“ entspricht dem universalen Willen Gottes.³⁰¹⁴ Bei Averroes kann aber nicht im eigentlichen Sinne von einer Vorsehung die Rede sein, sondern eher von einer *initialen* Vorsehung.³⁰¹⁵ Diese lässt keine übernatürliche und außerordentliche göttliche Einwirkung zu. Nach Thomas hingegen unterliegt alles, was am Sein teilhat, der göttlichen Vorsehung.³⁰¹⁶ Gott, die erste Ursache, nimmt dazu die von ihm erschaffenen Zweitursachen in seinen Dienst.³⁰¹⁷

³⁰⁰⁸ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 28 ra, 207; TT 232; *The Incoherence of the Incoherence*, 138.

³⁰⁰⁹ Vgl. VAN DEN BERGH, *Notes*, 91^{138/6}.

³⁰¹⁰ Vgl. *ibd.*

³⁰¹¹ Vgl. *al-Kashf*, arab. 79-127/ deutsch 85-135/ engl. 78-132.

³⁰¹² *Ibd.*, deutsch 105. (Vgl. arab. 98/ engl. 98).

³⁰¹³ Vgl. *ibd.*, arab. 107/ deutsch 114f/ engl. 109.

³⁰¹⁴ Vgl. EL-EHWANY, *Ibn Rushd*, 550.

³⁰¹⁵ Vgl. FAKHRY, *Islamic occasionalism*, 125. - S. dazu auch den Vergleich oben in Kap. C.IV.8.

³⁰¹⁶ Vgl. *STh* I, q.22, a.2, c (ed. BUSA 2, 221/2).

³⁰¹⁷ Vgl. BERGER, *Thomas von Aquin begegnen*, 107; *STh* I, q.22, a.3, c (ed. BUSA 2, 221/3); und oben Kap. C.IV.8.

Parallelen zwischen Thomas und Averroes gibt es bei der zentralen Bedeutung tugendhaften Handelns für den Menschen auf dem Weg zu Gott. Averroes behandelt dieses Thema jedoch, anders als Thomas, im Kapitel über die *Eschatologie*. Das Ziel des Menschen muss – im Unterschied zu den übrigen Tieren - in den ihm eigentümlichen Handlungen bestehen. Es geht dabei um die Handlungen der vernünftigen Seele. Diese hat eine theoretische und eine praktische Seite. Darum „muss die erste Forderung an den Menschen sein, dass er seine Vollkommenheit in diesen zwei Kräften erreiche, nämlich in den theoretischen und praktischen Tugenden“.³⁰¹⁸ Die Bestimmung dieser Handlungen ist zumeist Sache der Offenbarung. Darum haben die Religionen sie näher bestimmt. Sie haben die für den Menschen nötigen Kenntnisse mitgeteilt, die in der „Kenntnis Gottes, der Engel, der edlen Wesen, der Glückseligkeit“ bestehen.³⁰¹⁹

Trotz der jeweiligen Gewichtung tugendhafter Handlungen für den Weg zu Gott ergeben sich aufgrund von Averroes' Annahme der Ewigkeit der Welt gewichtige Differenzen zu Thomas. Eine Vollendung der Schöpfung am Ende aller Zeiten, wie bei Thomas, gibt es im Denken des Averroes nicht. Seine Auffassungen zum ewigen Leben unterscheiden sich dementsprechend. Sie lassen nicht auf die in der *STh* und der *ScG* geschilderte Art der Rückkehr des Menschen zu Gott schließen. Dass Christus in diesem Vorgang beim Muslim Averroes keine Rolle spielt, ist zu begreifen. Problematischer jedoch wird es bei der Frage nach dem Ziel des Menschen. Dieses ist nach Averroes „die Vereinigung des materiellen Intellekts mit dem aktiven Urintellekt.“³⁰²⁰ Die Art des menschlichen Intellekts ist nach Averroes ewig, weil der materielle/mögliche und der aktive Intellekt, die ihn bilden, nicht verfallen und immateriell sind. Nach der Trennung von der Materie sind die individuellen Seelen eine.³⁰²¹ Eine persönliche Unsterblichkeit scheint Averroes somit abzulehnen.³⁰²² Zur Frage der Auferstehung bezieht er nicht, wie Thomas, klar Stellung. Die Auferstehungslehre ist nach ihm in erster Linie für die Existenz der Tugenden notwendig und die religiöse Rede ist es, die den Gläubigen zu tugendhaftem Handeln anhält und ihn von Unmoral abschreckt.³⁰²³ Averroes legt

³⁰¹⁸ *al-Kashf*, deutsch 127. (Vgl. arab. 119/ engl. 122).

³⁰¹⁹ *Ibd.*, deutsch 127. (Vgl. arab. 120/ engl. 123).

³⁰²⁰ SCHIMMEL, *Der Islam*, 531.

³⁰²¹ Vgl. dazu oben Kap. B.IX.2.d; B.IX.2.e.

³⁰²² Vgl. oben Kap. B.IX.2.e.

³⁰²³ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 63 vb, 455; *TT* 585; *The Incoherence of the Incoherence*, 362; *Die Widerlegung des Gazali*, 281.

darum dem Glaubenden nahe, jener Art der Auferstehung zuzustimmen, die seinem Verstehen angemessen ist - so lange, wie er nicht die Tatsache des Lebens nach dem Tode so weit hinterfragt, dass sie „zur gänzlichen Aufhebung des Prinzips führt“.³⁰²⁴

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Gliederung von *al-Kashf* bei oberflächlicher Betrachtung viele Ähnlichkeiten mit der *STh* und der *ScG* aufweist. Jedoch ist die Lehre des Averroes anders zu verstehen als die des Thomas. Dieser skizziert einen heilsgeschichtlichen Vorgang, der von Gott ausgeht und letztlich in ihm, wie in einem Zirkel,³⁰²⁵ zu einem Abschluss kommt. Nach Averroes hingegen kann nicht von einer heilsgeschichtlichen Konzeption im eigentlichen Sinne die Rede sein. Obgleich die Dinge von Gott ausgehen, ihn als Ziel haben und sich in einer Bewegung zu Gott befinden, kann dieser Prozess aufgrund der Weltewigkeitslehre zu keinem endgültigen Abschluss kommen. Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass Averroes zur Frage nach der Auferstehung, die nach islamischer Auffassung am „letzten Tag“³⁰²⁶ stattfinden wird, keine eindeutige Antwort gibt.

Al-Kashf ist das einzige theologisch-philosophische Werk des Averroes, dessen Aufbau Ähnlichkeiten mit der *STh* und der *ScG* des Thomas hat. Der Grund dafür dürfte darin liegen, dass dieses Werk im Rahmen der Auseinandersetzungen mit den Theologen des Islam geschrieben wurde. Averroes konnte, wenn er mit den Theologen einen Konsens erzielen wollte, deren Darstellungsmethoden nicht außer acht lassen. Diese Tatsache kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass Averroes, anders als Thomas, seinen Welt- und Schöpfungsbegriff innerhalb einer Theorie vertritt, die unter theologischen Gesichtspunkten nur zum Teil akzeptabel ist – dies sowohl im Islam als auch im Christentum.

³⁰²⁴ *al-Kashf*, deutsch 131. (Vgl. arab. 123/ engl. 126).

³⁰²⁵ PESCH (*Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, 314) spricht von einem „geradezu kreisförmigen Geschichtsbegriff“.

³⁰²⁶ GARDET, *Islam*, 83; HUGHES, *Lexikon des Islam*, 56. - „Mit dem Tag der Auferstehung schließt sich, so das islamische Verständnis, der Kreislauf des Lebens, der von der Erschaffung des Menschen im Diesseits über seinen Tod hinaus zur Auferstehung ins Jenseits führt“. (Ludwig HAGEMANN, *Auferstehung*. In: *Islam-Lex.*, Bd. 1, 93, unter Verweis auf Sure 23,12-16). - Vgl. zur Auferstehung (*al-qiyamah*) auch Sure 75.

D. Resümee

Zu Beginn der Arbeit³⁰²⁷ wurde konstatiert, dass Averroes und Thomas sich nicht nur mit den Theologen des Islam und des Christentums zur Schöpfungsthematik auseinandersetzen, sondern auch mit verschiedenen philosophischen Richtungen der Antike und des Mittelalters – vor allem mit dem Neuplatonismus und Aristoteles sowie der islamischen und christlichen Philosophie. Diese Auseinandersetzungen, die im letzten die Welt- und Schöpfungsbegriffe des Averroes und des Thomas mitprägten, standen ebenso im Zentrum vorliegender Arbeit, wie der Vergleich der Lehren der beiden Denker. Nachfolgend sollen an Hand von Thesen die wichtigsten Ergebnisse zusammengefasst werden. Um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, wird in Anmerkungen jeweils darauf verwiesen, wo nähere Informationen zu den Faziten gefunden werden können. Die kurzen Ergänzungen nach den Thesen können und wollen die Lektüre der Arbeit und der Quellen nicht ersetzen.

1. AVERROES NIMMT IN DER *EPITOME DER „METAPHYSIK“* (1161/1191?)³⁰²⁸ EINEN EMANATISMUS AN.³⁰²⁹

Er verbindet neuplatonische Elemente mit der aristotelischen Lehre. Seine Emanationslehre unterscheidet sich nur in Einzelheiten von der Avicennas und al-Farabis.³⁰³⁰

2. AVERROES VERWIRFT SPÄTER DAS EMANATISTISCHE MODELL UND WENDET SICH STÄRKER ARISTOTELES ZU; DENNOCH FOLGT ER DESSEN LEHRE NICHT VÖLLIG.³⁰³¹

In der *Destructio destructionum* (1180-1181)³⁰³² ersetzt Averroes das Emanatismusmodell einer absteigenden Kausalität durch das Modell des Aristoteles, das eher als eine aufsteigende Kausalität zu betrachten ist.³⁰³³ Das ist auch beim

³⁰²⁷ Vgl. Kap. A.

³⁰²⁸ AL-‘ALAWI (*al-Matn*, 57f) nimmt 1161 als Entstehungsjahr an. Nach v. KÜGELGEN (*Averroes*, 40⁹²) hat Averroes das Werk etwa 30 Jahre später in manchen Punkten noch einmal überarbeitet.

³⁰²⁹ Vgl. zu dieser These oben Kap. B.II.2.

³⁰³⁰ Vgl. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 223.

³⁰³¹ Vgl. zu dieser These oben Kap. B.II.3; B.IV.

³⁰³² Vgl. BEN-ABDELJELIL, *Ibn Ruschds Philosophie interkulturell gelesen*, 77.

³⁰³³ Vgl. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 252; *Destructio destructionum*, fol. 28 ra, 208; *TT 233*; *The Incoherence of the Incoherence*, 139; und oben Kap. B.II.3.a

großen Kommentar zur „Metaphysik“ (1190³⁰³⁴ od. 1192/1194?³⁰³⁵) der Fall.³⁰³⁶ In diesem Kommentar ist Gott, ähnlich wie bei Aristoteles, kein Schöpfer im Sinne des Koran.³⁰³⁷ Entsprechend gewinnt die Frage nach dem Willen zur Schöpfung und nach schöpferischer Macht für Averroes keine besondere Bedeutung. Durch das Agens wird nicht irgend etwas erschaffen, sondern es verursacht die Vereinigung einer Materie und einer Form,³⁰³⁸ die beide ewig präexistierten.³⁰³⁹ Vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, dass Averroes die von den Theologen angenommene *creatio ex nihilo* ablehnt. Trotz dieser Tatsachen folgt Averroes nicht in allem der Lehre des Aristoteles. So wird beispielsweise durch die häufige Verwendung des Begriffs *agens (fa'il)* und die besondere Betonung der wirkenden Ursache gegenüber Aristoteles ein neuer Akzent gesetzt, der die Voraussetzung für eine „höhere Kausalität“ bildet.³⁰⁴⁰

3. IM VIII. BUCH DES *GROßEN KOMMENTARS ZUR „PHYSIK“* (1186)³⁰⁴¹ WIRD GOTT NICHT ALS SCHÖPFER AUFGEFASST, DER DIE WELT AUS DEM NICHTS ERSCHAFFEN HAT, SONDERN IN ERSTER LINIE ALS ERSTER UNBEWEGTER BEWEGER.³⁰⁴²

Für Averroes ist klar: Aus dem Nichts kann nichts entstehen.³⁰⁴³ Formen können nur in dem Sinne erschaffen sein, dass eine erschaffene Form, die bereits in ewiger potentieller Materie existierte, von der vorausgegangenen erschaffenen Form erzeugt wurde usw. Dieser Prozess geht bis ins Unendliche.³⁰⁴⁴ Aufgrund der Formen, die dynamische Prinzipien der Naturwesen sind, versucht Averroes die Ewigkeit der Bewegung und die Ewigkeit aller beweglichen Dinge zu beweisen, in deren Natur Bewegung ist. Die hervorgebrachten und zugrundegegangenen Bewegungen grenzen an der alle Bewegungen umfassenden ersten, ewigen Bewegung in der höchsten himmlischen Sphäre.³⁰⁴⁵ Diese erste Bewegung erfordert

³⁰³⁴ Vgl. BADAWI, *Averroès (Ibn Rushd)*, 33.

³⁰³⁵ Vgl. BEN-ABDELJELIL, *Ibn Ruschds Philosophie interkulturell gelesen*, 78.

³⁰³⁶ Vgl. oben Kap. B.II.3.b.

³⁰³⁷ Vgl. oben Kap. B.IV.2.b.

³⁰³⁸ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 h – l; B 1499f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109f.

³⁰³⁹ Vgl. GENEQUAND, *Introduction*, 29; und oben Kap. B.IV.2.d u. B.IV.3.

³⁰⁴⁰ Vgl. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 204.

³⁰⁴¹ Vgl. BADAWI, *Averroès (Ibn Rushd)*, 33; BEN-ABDELJELIL, *Ibn Ruschds Philosophie interkulturell gelesen*, 80.

³⁰⁴² Vgl. zu dieser These oben Kap. B.III.

³⁰⁴³ Vgl. *Com. magn. in Physic.* VIII, fol. 341 b-c.

³⁰⁴⁴ Vgl. KENDZIERSKI, *The doctrine of eternal matter and form*, 173.

³⁰⁴⁵ Vgl. *Com. magn. in Physic.* VIII, fol. 339 c-e; *Averroes' Questions in Physics* (ed.

einen ewigen Beweger (Gott), weil jede Bewegung einen Beweger erfordert.³⁰⁴⁶

4. IN DER SCHRIFT *FASL AL-MAQAL* VERSUCHT AVERROES, DIE PHILOSOPHIE UND IHRE INTERPRETATIONEN ZU LEGITIMIEREN.³⁰⁴⁷

Die Erkenntnis der Wahrheit soll danach entsprechend den unterschiedlichen Wesenseigenschaften der Menschen geschehen. Averroes nimmt drei Klassen von Menschen an. Die erste Klasse ist die große Mehrheit, sie begreift auf der Basis bildhafter Darstellung. Die zweite Klasse, die Theologen, befasst sich durch unbewiesene Spekulation mit Religion. Die demonstrative Erkenntnisweise hingegen bleibt allein der dritten Klasse, den Philosophen, vorbehalten.³⁰⁴⁸ Die Legitimation der Interpretationen der Philosophie zur Schöpfungsfrage geschieht u. a. auf folgende Weise:

Nach Averroes ist im Koran weder von einer *creatio ex nihilo* die Rede, noch davon, dass die Welt in der Zeit entstanden ist. Eher muss eine ewige Materie angenommen werden.³⁰⁴⁹ In Sure 11,7 (10)³⁰⁵⁰ heißt es: „Er ist es, der die Himmel und die Erde in sechs Tagen erschaffen hat - Sein Thron war auf dem Wasser.“³⁰⁵¹ Dieser Vers beinhaltet die Ewigkeit des Wassers, des Throns und der Zeit, welche die Dauer misst.³⁰⁵² Darum ist hier, wie bei anderen Versen auch, Raum für Interpretationen. Und die Theologen und die Philosophen sollten sich nach Averroes nicht gegenseitig des Unglaubens bezichtigen.³⁰⁵³

5. NACH DER SCHRIFT *AL-KASHF* HAT GOTT DIE WELT ERSCHAFFEN. FRAGLICH IST, OB ER SIE AUCH AUS DEM NICHTS UND IN DER ZEIT ERSCHAFFEN HAT.³⁰⁵⁴

Gott hat die Dinge durch Ursachen ins Sein gerufen. Diese hat er von außen (=die himmlischen Körper) dazu in Gebrauch genommen und durch Ursachen, die er in deren Wesen selbst sich hat bilden lassen. Dies sind die natürlichen Kräfte und die Seelen. So soll nach Averroes die Weisheit vollständig werden und die Existenz der

GOLDSTEIN), 34f. - S. dazu auch: ARISTOTELES, *De caelo* II, 284a2-11.

³⁰⁴⁶ Vgl. Averroes' *Questions in Physics* (ed. GOLDSTEIN), 35.

³⁰⁴⁷ Vgl. zu dieser These oben Kap. B.V; RUDOLPH, *Islamische Philosophie*, 74.

³⁰⁴⁸ Vgl. VOLLMER, *Nachwort*, 169f; *Fasl*, arab. 6ff/ deutsch 6ff/ engl. 49ff.

³⁰⁴⁹ Vgl. RUDOLPH, *Islamische Philosophie*, 73; *Fasl*, arab. 13f/ deutsch 13f/ engl. 56f.

³⁰⁵⁰ Vgl. *Fasl*, arab. 13/ deutsch 13/ engl. 56.

³⁰⁵¹ Übers. ZIRKER, 138.

³⁰⁵² Vgl. FAKHRY, *A History of Islamic Philosophy*, 292.

³⁰⁵³ Vgl. RUDOLPH, *Islamische Philosophie*, 74; *Fasl*, arab. 14f/ deutsch 14/ engl. 57.

³⁰⁵⁴ Vgl. zu dieser These oben Kap. B.VI.

Dinge erhalten werden.³⁰⁵⁵ Das ist jedoch keine *creatio ex nihilo*. – Zur Frage nach der Ewigkeit der Welt erwähnt Averroes in *al-Kashf* wiederum Sure 11,7 (vgl. These 4), d. h. jenen Vers, der die Ewigkeit des Wassers, des Throns und der Zeit beinhaltet. Sätze wie dieser dürfen allerdings nicht für die große Menge ausgelegt werden. Man muss streng beim gebrauchten Bild bleiben. Eine Veränderung würde zur Aufhebung der religiösen Weisheit führen.³⁰⁵⁶ Dass Averroes letztlich für die Ewigkeit der Welt eintritt und keine *creatio ex nihilo* annimmt, zeigt (auch) die folgende These.

6. IN SEINEM WERK *DESTRUCTIO DESTRUCTIONUM* VERTEIDIGT AVERROES DIE EWIGKEIT DER WELT GEGENÜBER DER THEOLOGIE.³⁰⁵⁷

Nach *Destructio destructionum* ist es möglich, dass in einer unendlichen Kette mit sich akzidentell verhaltenden Gliedern ein Seiendes aus einem anderen hervorgeht und eines stirbt, wenn ein neues wird. Dieses kreislaufförmige Entstehen und Vergehen der Individuen, zu denen auch der Mensch gehört, steht nach Averroes unter dem Einfluss der ersten Ursachen. Deren Tätigkeit strahlt durch Vermittlung des Himmels ewig auf die Materie aus.³⁰⁵⁸ Die Schöpfung wird so nach Averroes von Moment zu Moment erneuert. Dadurch wird die Welt erhalten und verändert sich.³⁰⁵⁹ Bei Averroes ist von einer „ewigen Schöpfung“ auszugehen.³⁰⁶⁰ Gott erschafft nicht *ex nihilo*, sondern er erschafft die metaphysische Zusammensetzung von Materie und Form, die den von ihm Zusammengesetzten das Dasein gibt. Die durch die geschaffenen Agenzien geschehende Aktualisierung dessen, was in Potenz ist, könnte als *creatio ex nihilo* bezeichnet werden.³⁰⁶¹ Das entspricht jedoch nicht der Auffassung der islamischen Theologie, nach der es nicht um eine Tätigkeit der

³⁰⁵⁵ Vgl. *al-Kashf*, arab. 89/ deutsch 95/ engl. 88.

³⁰⁵⁶ Vgl. *ibd.*, arab. 90/ deutsch 96/ engl. 89.

³⁰⁵⁷ Vgl. zu dieser These oben Kap. B.VII.

³⁰⁵⁸ Vgl. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 217; *Destructio destructionum* fol. 12 va, 99f; *TT* 56-58; *The Incoherence of the Incoherence*, 32ff; *Die Widerlegung des Gazali*, 71ff.

³⁰⁵⁹ Vgl. B. CARRA DE VAUX, *Ibn Rushd*, 437.

³⁰⁶⁰ Vgl. KOGAN, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, 203-221; VAN VELDHUIJSEN, *The question on the possibility of an eternally created world*, 29

³⁰⁶¹ Vgl. ARNALDEZ, *La pensée religieuse d'Averroès: I. La doctrine de la création dans le Tahāfut*, 111; *Destructio destructionum*, fol. 19 ra, 145; *TT* 131f; *The Incoherence of the Incoherence*, 77f; *Die Widerlegung des Gazali*, 125f.

geschaffenen Agenzien geht, sondern um Allah selbst, der „die Dinge aus nichts“ erschuf.³⁰⁶²

7. DEN AKTIVEN INTELLEKT SIEHT AVERROES IN DER FRÜHEN PHASE SEINES WIRKENS ALS QUELLE ALLER FORMEN, SPÄTER ABER NICHT MEHR.³⁰⁶³

In der früh entstandenen *Epitome der „Metaphysik“* schreibt Averroes, dass es notwendig ist, „dass der aktive Intellekt den einfachen und übrigen Körpern die Formen verleiht.“³⁰⁶⁴ In der später entstandenen *Destructio destructionum* wird der aktive Intellekt bereits nicht mehr auf der Ebene der Metaphysik als Quelle aller Formen angenommen, aber er wird auch noch nicht völlig als Formengeber abgelehnt. Dies geschieht erst im *großen Metaphysikkommentar*,³⁰⁶⁵ der am Ende des Schaffensperiode des Averroes steht.

8. ARISTOTELES’ WERK *DE ANIMA* ERÖFFNET VERSCHIEDENE INTERPRETATIONSMÖGLICHKEITEN,³⁰⁶⁶ DIE AUCH ZUR UNTERSCHIEDLICHEN SEELENLEHRE BEI AVERROES UND THOMAS BEITRUGEN.

Aristoteles unterscheidet die vegetative, die sensitive und die rationale Seele.³⁰⁶⁷ Die Seele ist sterblich.³⁰⁶⁸ Eine Sonderstellung nimmt allerdings der Intellekt (voũς) ein. Nach Aristoteles muss es in der Seele einen Intellekt von der einen Art geben, dass er alles (Intelligible) wird, und einen von der anderen Art, dass er alles (Intelligible) macht. Der Intellekt ist abtrennbar.³⁰⁶⁹ Der Intellekt wiederum, der immer tätig ist, ist unsterblich und ewig.³⁰⁷⁰ Vom voũς ποιητικὸς oder aktiven Intellekt ist im Text des Aristoteles allerdings nicht direkt die Rede. Dieser Begriff wurde erst später von Themistius eingeführt.³⁰⁷¹ Unabhängig von dieser Feststellung wird schnell deutlich,

³⁰⁶² Zitat aus Abu Hanifas Werk *Fikh al-akbar*, das ich folgendem Buch entnommen habe: ANTES/ RÜCK/ UHDE, *Islam – Hinduismus – Buddhismus*, 43. Die Übersetzung stammt von: HELL, *Die Religion des Islam I*, 30. - S. dazu auch oben Kap. A.

³⁰⁶³ Vgl. zu dieser These oben Kap. B.VIII.

³⁰⁶⁴ *Epit. der Met.*, deutsche Übersetzung 138. (Vgl. arab. 80).

³⁰⁶⁵ Vgl. oben Kap. B.VIII.2.

³⁰⁶⁶ Vgl. dazu: Husain KASSIM, *Aristotle and Aristotelianism in Medieval Muslim, Jewish, and Christian Philosophy*, Lanham/New York/Oxford 2000, 117-151.

³⁰⁶⁷ Vgl. *De anima* II, 413a23-413b10 u. 414b32f

³⁰⁶⁸ Vgl. Ernst R. SANDVOSS, *Aristoteles*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1981, 125; ARISTOTELES, *De anima* II, 414b20-415a9.

³⁰⁶⁹ Vgl. *De anima* III, 430a14-18.

³⁰⁷⁰ Vgl. *ibd.*, III, 430a22ff.

³⁰⁷¹ Vgl. Robert A. HERRERA, *An Episode in Medieval Aristotelianism: Maimonides and St.*

dass aus der Lehre des Aristoteles ein „Interpretationsproblem“³⁰⁷² erwachsen kann. Ein Intellekt nämlich, der immer aktiv und unsterblich ist, lässt „sowohl eine personalistische (christliche) Deutung zu (Geistseele) als auch eine pantheistische, die personale und funktionale Bestandteile enthält.“³⁰⁷³ Wird der Intellekt freilich überpersönlich aufgefasst, so scheint er nur vorübergehend im Körper zu sein. Wird er hingegen als Funktion der Seele gesehen und diese als Form des Körpers, so könnte dies zum Schluss führen, dass die Seele, wie andere Formen auch, mit dem Individuum zugrunde geht.³⁰⁷⁴ Die Folgen dieser unterschiedlichen Auslegungsmöglichkeiten zeigen die Lehren des Averroes und des Thomas auf eindrückliche Weise (vgl. Thesen 9-10 u. 26-27).

9. DER AKTIVE UND DER MATERIELLE/MÖGLICHE INTELLEKT SIND NACH AVERROES ABGETRENNT, UNVERMISCHT UND LEIDENSUNFÄHIG.³⁰⁷⁵

In der *Epitome zu „De anima“* wird wohl noch die Notwendigkeit gezeigt, dass der materielle/mögliche Intellekt zum individuellen Menschen gehört, der erkennt.³⁰⁷⁶ Das ist indessen beim *großen Kommentar zu „De anima“* nicht mehr der Fall. Nach ihm haben einzelne Menschen keine individuellen materiellen/möglichen Intellekte, sondern alle Menschen teilen einen materiellen/möglichen Intellekt,³⁰⁷⁷ der überindividuell und ewig ist. Der materielle/mögliche Intellekt bildet mit dem aktiven Intellekt den menschlichen Intellekt. Da der aktive und der materielle/mögliche Intellekt ewig sind, ist auch die Gattung des menschlichen Intellekts ewig. Die individuellen Seelen sind eine, wenn sie von der Materie getrennt sind.³⁰⁷⁸ Diese Interpretation des aristotelischen Textes durch Averroes gilt als neu und in ihrer Konzeption durchaus als originell.³⁰⁷⁹ Problematisch kann sie allerdings bei der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele werden – wie die folgende These zeigt.

Thomas on the Active Intellect. In: *The Thomist* 47 (1983), 318, unter Verweis auf (318⁹): Edmond BARBOTIN, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Louvain 1954, 154³. Barbotin beruft sich auf: THEMISTIUS, *In de Anima* (ed. HEINZE), 108, 19.

³⁰⁷² RÖD, *Der Weg der Philosophie*, Bd. 1, 171.

³⁰⁷³ SANDVOSS, *Aristoteles*, 125.

³⁰⁷⁴ Vgl. RÖD, *Der Weg der Philosophie*, Bd. 1, 171.

³⁰⁷⁵ Vgl. zu dieser These oben Kap. B.IX.2.c.

³⁰⁷⁶ Vgl. TAYLOR, *Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy*, 293; *Talkhis Kitab al-Nafs*, ed. EL AHWANI, 86; *Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima*, ed. GÓMEZ NOGALES, 123; *La psicología de Averroes*, trad. GÓMEZ NOGALES, 209.

³⁰⁷⁷ Vgl. DAVIDSON, *Averroes on the Material Intellect*, 117; *Com. magn. in De an.* III, 402.

³⁰⁷⁸ Vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 91.

³⁰⁷⁹ Vgl. RUDOLPH, *Islamische Philosophie*, 75; TAYLOR, *Averroes: religious dialectic and*

10. AVERROES BEZIEHT ZUR UNSTERBLICHKEIT DER SEELE UND ZUR AUFERSTEHUNG NUR UNKLAR STELLUNG.³⁰⁸⁰

So führen seine zum Teil widersprüchlichen Aussagen in Bezug auf die Unsterblichkeit der Seele zu unterschiedlichen Interpretationen seiner Lehre.³⁰⁸¹ Auch zur Auferstehung ist bei Averroes keine eindeutige Theorie erkennbar.³⁰⁸² In den theologisch-philosophischen Schriften spricht er sich zwar nicht explizit gegen eine körperliche Existenz nach dem Tode aus. Jedoch nehmen die Kommentare zu *De anima* klar keine persönliche Unsterblichkeit an.³⁰⁸³ Averroes' Theorie ist also alles andere als ein deutliches Bekenntnis zur individuellen Unsterblichkeit. Sie kann darum höchstens ansatzweise mit dem Islam übereinstimmen. Denn für einen gläubigen Muslim kann es keinen Zweifel an der Auferstehung der Toten geben³⁰⁸⁴ und trotz unterschiedlicher Auffassungen zur Frage, was von den Verstorbenen eigentlich konkret auferweckt wird,³⁰⁸⁵ gehört die k ö r p e r l i c h e Auferstehung zum „Glaubensgut des Islams.“³⁰⁸⁶

11. BEI AVERROES KANN NACH DEN BISHERIGEN ERÖRTERUNGEN HÖCHSTENS ANSATZWEISE VON EINER SCHÖPFUNGSLEHRE DIE REDE SEIN (VGL. THESEN 1-10).

In seiner *Epitome der „Metaphysik“* vertritt er einen Emanatismus (vgl. These 1), der eigentlich keine Schöpfung ist, weil nach ihm weder die Materie noch die Formen erschaffen sind.³⁰⁸⁷ Gott, die völlig einheitliche erste Ursache, emaniert ewig ein

Aristotelian philosophical thought, 193. - ZAHND (*Averroes Perversor*, 134f) schreibt, dass Averroes „die griechische Vorlage nicht nur interpretiert, sondern in teils kühnster Weise weiterdenkt und fortführt. Wenn sich auch nirgends ein offenkundiger Widerspruch zu Aristoteles nachweisen lässt, so ist dennoch nicht zu übersehen, dass Aristoteles nie explizit von zwei Intellekten, geschweige denn von einem tätigen und einem materialen Intellekt spricht“.

³⁰⁸⁰ Vgl. zu dieser These oben Kap. B.IX.2.d; B.IX.2.e.

³⁰⁸¹ Vgl. dazu die Darstellung der unterschiedlichen Aussagen des Averroes und der widersprüchlichen Interpretationen seiner Auffassung oben in Kap. B.IX.2.d.

³⁰⁸² „Averroes teilt uns nicht wirklich mit, welche eschatologische Perspektive“ dem Menschen „nach dem Tod zuteil werden kann.“ (Bernd ROLING, *Glaube, Imagination und leibliche Auferstehung: Pietro Pomponazzi zwischen Avicenna, Averroes und jüdischem Averroismus*. In: SPEER/ WEGENER [Hgg.], *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, 686)

³⁰⁸³ Vgl. oben Kap. B.IX.2.e.

³⁰⁸⁴ Vgl. STIEGLECKER, *Die Glaubenslehren des Islam*, 755.

³⁰⁸⁵ Vgl. ibd., 760-766.

³⁰⁸⁶ GARDET, *Islam*, 83.

³⁰⁸⁷ Vgl. *Epit. der Met.*, arab. 26/ deutsche Übersetzung 43.

einzelnes unkörperliches Sein.³⁰⁸⁸

In den großen Kommentaren zur *Physik* und zur *Metaphysik* (vgl. Thesen 2/3) geht Averroes beim Prozess des Werdens und Vergehens der Welt von fortwährenden Transformationen an einem Substrat aus, denen zufolge eine ewige Materie angenommen werden muss und ein erster Beweger,³⁰⁸⁹ in dem aktuell die Formen sind. Gott ist dieser erste Beweger, er erschafft nicht irgend etwas, die Welt ist ewig. Die theologisch-philosophischen Schriften (vgl. Thesen 4-6) versuchen, die Denkweise der Philosophie gegenüber der muslimischen Theologie zu verteidigen und sie in Einklang mit dem Schöpfungsbegriff des Islam zu bringen. Dieser Versuch muss als gescheitert betrachtet werden, und zwar aus folgenden Gründen:

Averroes nimmt die Ewigkeit der Welt bzw. eine „ewige Schöpfung“ an, die kaum mit dem Denken des Islam vereinbar ist, weil dieser von einem „Ende der Zeit“³⁰⁹⁰ ausgeht. Zudem ist es heikel, wenn Averroes sich unklar und zum Teil ablehnend zur Erschaffung aus dem Nichts äußert. Denn im Koran ist zwar keine explizite Schöpfungstheorie zu finden,³⁰⁹¹ aber die islamische Theologie hat schon früh die *creatio ex nihilo* angenommen.³⁰⁹² Ähnlich problematisch sind Averroes' undeutliche und teilweise widersprüchliche Darlegungen zur Unsterblichkeit der Seele und zur Auferstehung von den Toten (vgl. Thesen 8-10). Schließlich gehört es zum Glauben des Islam, dass die Seele des Menschen beim Tod vom Körper getrennt wird, danach ohne ihn weiterexistiert und bei der Auferstehung mit dem Körper wiedervereinigt werden wird.³⁰⁹³ Auch Averroes' Annahme, dass die Vorsehung sich

³⁰⁸⁸ Vgl. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 225; *Epit. der Met.*, arab. 77/ deutsche Übersetzung 131.

³⁰⁸⁹ Vgl. BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 202; und oben Kap. B.III.

³⁰⁹⁰ KHOURY, *Der Islam*, 106. – S. dazu auch: GARDET, *Islam*, 83; NAGEL, *Geschichte der islamischen Theologie*, 32. – Es handelt sich hier um die „offizielle Lehre“ des Islam. (GARDET, *Islam*, 83). Damit soll nicht verhehlt werden, dass nach den muslimischen Philosophen und den ihnen nahestehenden Schulen die Welt „von Ewigkeit her“ ist und „daher ... kein Ende nehmen“ kann. (STIEGLECKER, *Die Glaubenslehren des Islam*, 758).

³⁰⁹¹ Vgl. ARNALDEZ, *La pensée religieuse d'Averroès: I. La doctrine de la création dans le Tahāfut*, 100; BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 236; und oben Kap. B.V.4.

³⁰⁹² Vgl. dazu das Zitat aus Abu Hanifas (gest. 767 n. Chr.) Werk *Fikh al-akbar* am Ende von These 6 und oben in Kap. A.

³⁰⁹³ Vgl. Adel Theodor KHOURY, *Seele*. In: *Islam-Lex.*, Bd. 3, 670; HUGHES, *Lexikon des Islam*, 656f, 60; CALVERLEY, *Nafs*, 882. – Diese Theorie wird allerdings von den muslimischen Philosophen abgelehnt. Sie glauben zwar an eine Auferstehung, aber nicht an die Auferstehung der Körper. (Vgl. STIEGLECKER, *Die Glaubenslehren des Islam*, 761; GARDET, *Islam*, 83). – STIEGLECKER (*Die Glaubenslehren des Islam*, 761-766) zeigt zudem auf, dass bei den Vertretern der körperlichen Auferstehung darüber diskutiert wird, ob es derselbe Körper ist, der auferweckt wird, oder ein anderer Körper.

auf die Spezies und nicht auf das Individuum bezieht,³⁰⁹⁴ entspricht nicht dem Denken des Islam, wonach sich nichts dem Willen Gottes und seiner Macht entziehen kann. Dieser Wille kommt in der Vorsehung (*qadar*) und im Gebot (*amr*) zum Ausdruck. Beide gehen dem menschlichen Tun voraus.³⁰⁹⁵ Durch Gottes Willen wird „alles in jedem Augenblick ... neu bestimmt“.³⁰⁹⁶

12. THOMAS ÜBERNIMMT DAS ARISTOTELISCHE UNIVERSUM IN SEINE LEHRE.³⁰⁹⁷

Dieses besteht aus einer Serie von sieben planetarischen, konzentrischen Sphären, welche in einer achten (=Sphäre der Fixsterne/Firmament) enthalten sind.³⁰⁹⁸ Jene Sphären enthalten die Erde als ihren Mittelpunkt.³⁰⁹⁹ Es geht bei diesem Weltbild um einen Geozentrismus, den auch Averroes annimmt.

13. ANDERS ALS AVERROES VERTRITT THOMAS EINE THEORIE GÖTTLICHER IDEEN.³¹⁰⁰

Gott hat ein Wissen von seiner Schöpfung. In ihm existieren die Ideen als Urbilder der Dinge. Auf diese Weise sind sie das in Gott, „was er erkennt und wodurch er als vernünftiges Wesen seine Werke schafft.“³¹⁰¹

14. GOTT IST GEMÄß THOMAS DIE ERSTE URSACHE ALLES SEIENDEN³¹⁰²

Nach Thomas' Kommentar zum *Liber de causis* prägt sich die erste Ursache (Gott)³¹⁰³ stärker in die Wirkung ein als die Sekundärursache. Ihre Einprägung ist tiefgreifender und schwindet langsamer.³¹⁰⁴ Die Sekundärursache wiederum handelt nur über die Kraft der Erstursache an ihrer Wirkung.³¹⁰⁵ „Die Gegenwart der Ursache aber im Verursachten, der Wirkung im Erwirkten, oder das Innesein des Verursachten in der Ursache vollzieht sich als Rückgang des Verursachten in den

³⁰⁹⁴ Vgl. oben Kap. C.IV.8.a.

³⁰⁹⁵ Vgl. GARDET, *Islam*, 93.

³⁰⁹⁶ KHOURY, *Der Islam*, 98.

³⁰⁹⁷ Vgl. zu dieser These oben Kap. C.II.

³⁰⁹⁸ Vgl. GILSON, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 175.

³⁰⁹⁹ Vgl. *STh* I, q.68, a.4, ad 1 (ed. BUSA 2, 284/2).

³¹⁰⁰ Vgl. zu dieser These oben Kap. C.III.

³¹⁰¹ GILSON/ BÖHNER, *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, 487. - Zur Ideenlehre des Thomas vgl.: *STh* I, q.15 (ed. BUSA 2, 210/2ff).

³¹⁰² Vgl. zu dieser These oben Kap. C.IV.1.b.

³¹⁰³ Vgl. *In De caus.*, lect. 2 (ed. BUSA 4, 507/3).

³¹⁰⁴ Vgl. *ibd.*, lect. 1 (ed. BUSA 4, 507/2).

³¹⁰⁵ Vgl. *ibd.*

Grund seines Seins.³¹⁰⁶ Mit diesen Sätzen deutet sich das *Exitus-Reditus* – Schema an, das an Hand der *STh* und der *ScG* besprochen wurde.³¹⁰⁷ Nach diesem Schema steht Gott an erster Stelle, von ihm nimmt die Schöpfung ihren Ausgang, zu ihm kehrt sie wie in einem Kreislauf zurück und wird in ihm vollendet. Schöpfungsursache ist allein das Erste, an dem alles andere teilhat.³¹⁰⁸ Darum gibt es nach Thomas auch keinen Formengeber, wie Avicenna ihn annimmt.³¹⁰⁹ Averroes spricht sich im *großen Kommentar zur „Metaphysik“* ebenfalls gegen die Theorie Avicennas aus,³¹¹⁰ aber bei ihm ist das Agens nicht im eigentlichen Sinne schöpferisch tätig wie bei Thomas (vgl. Thesen 2 u. 11).

15. THOMAS UND AVERROES HABEN EINEN UNTERSCHIEDLICHEN SEINS-BEGRIFF, DER ERHEBLICHE AUSWIRKUNGEN AUF IHRE SCHÖPFUNGSVERSTÄNDNISSE HAT.³¹¹¹

Thomas und Averroes lehnen zwar beide Avicennas Theorie vom Sein als Akzidens ab. Jedoch denkt Thomas das Sein als der Wesenheit vorgeordnet. Ohne das Sein gibt es kein Seiendes und keine Wesenheit.³¹¹² Von dieser These ist bei Averroes nicht die Rede. Nach ihm ist das Sein eine Benennung, welche die Substanz selbst ist.³¹¹³ Thomas wiederum schreibt, dass Gott „das durch sich selbst subsistierende Sein“ (*ipsum esse per se subsistens*)³¹¹⁴ ist. Alles außergöttliche Sein ist mitgeteiltes Sein. Das Sein ist den Dingen „in der Schöpfung von Gott mitgeteilt worden.“³¹¹⁵ Thomas nimmt eine Teilhabe des Seienden am Sein an. „Dass etwas durch Teilhabe ein Seiendes *ist* (ens per participationem), scheint für Thomas evident zu sein: ALLE SEIENDEN, DIE NICHT IHR SEIN SIND, HABEN EBEN NUR DAS SEIN“³¹¹⁶. Auch dieser Gedanke ist bei Averroes nicht zu finden.³¹¹⁷

³¹⁰⁶ BEIERWALTES, *Der Kommentar zum „liber de causis“*, 208.

³¹⁰⁷ Vgl. oben Kap. C.IV.9.

³¹⁰⁸ Vgl. FIDORA/ NIEDERBERGER, *Von Bagdad nach Toledo*, 235; *In De caus.*, lect. 3 (ed. BUSA 4, 508/3f).

³¹⁰⁹ Vgl. *In De caus.*, lect. 3 (ed. BUSA 4, 508/3).

³¹¹⁰ Vgl. oben Kap. B.VIII.2.

³¹¹¹ Vgl. zu dieser These oben Kap. C.IV.1.c.

³¹¹² Vgl. ZIMMERMANN, *Thomas lesen*, 131f.

³¹¹³ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 37 va, 274; *TT* 331; *The Incoherence of the Incoherence*, 198; *Die Widerlegung des Gazali*, 210.

³¹¹⁴ *STh* I, q.44, a.1, c (ed. BUSA 2, 251/2 [Zit. OE]).

³¹¹⁵ WEIER, *Seinsteilhabe und Sinnsteilhabe*, 193. - S. dazu auch oben Kap. C.IV.1.c.γ.

³¹¹⁶ DÜMPELMANN, *Kreation als ontisch-ontologisches Verhältnis*, 18.

³¹¹⁷ Vgl. oben Kap. C.IV.1.c.δ.

16. NACH THOMAS IST DIE ERSTE MATERIE VON GOTT ERSCHAFFEN.³¹¹⁸

Der griechischen Philosophie war indessen die Vorstellung einer *creatio* lange fremd.³¹¹⁹ Sie ging von einem vorgegebenen Substrat aus, welches durch *mutatio* oder *alteratio* in eine andere Formgestalt überführt wird.³¹²⁰ Diese Denkform findet sich auch in Averroes' Ausführungen zur ersten Materie. Er nimmt eine ewige erste Materie an und kann sich deren Erschaffung nicht vorstellen.³¹²¹ Hier besteht ein weiterer wichtiger Dissens zu Thomas.

17. THOMAS UND AVERROES SPRECHEN GOTT EINE EXEMPLARISCHE UND EINE FINALE KAUSALITÄT ZU. TROTZ DIESER PARALLELE VERSTEHT AVERROES DIE GÖTTLICHE KAUSALITÄT BEIM SCHÖPFUNGSVORGANG ANDERS ALS THOMAS.³¹²²

Averroes behält nämlich „die Kette der kausalen Verbindung zwischen den getrennten Intelligenzen und den Himmelsphären bei“.³¹²³ Es geht um eine Kausalität über intermediäre Ursachen.³¹²⁴ Dies ist für Thomas aber keine Schöpfung. Nach ihm ist Schöpfung eine teilhabende Kausalität³¹²⁵ (vgl. These 15). Sie ist ein einzigartiger Kausalitätsvorgang.³¹²⁶ Schöpfung geschieht, als Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf, ohne Bewegung.³¹²⁷

18. ANDERS ALS AVERROES ÜBERNIMMT THOMAS DEN (PSEUDO-)DIONYSISCHEN GEDANKEN DES *BONUM EST DIFFUSIVUM SUI* IN SEINE SCHÖPFUNGSLEHRE.³¹²⁸

Das Prinzip der sich ihrer Natur nach selbst verströmenden Gutheit ist für Thomas

³¹¹⁸ Vgl. zu dieser These oben Kap. C.IV.1.d.

³¹¹⁹ Vgl. (Redaktion [ohne Autorenangabe]), *Schöpfung. II. Griechenland*. In: HWPh, Bd. 8 (1992), Sp. 1394. – „Erst die pseudo-aristotelische Schrift ‚De mundo‘ (entstanden wohl erst im 1. Jahrhundert n. Chr.) bezeichnet Gott als ‚Erhalter und Schöpfer ... aller Dinge‘“. (Ibd., unter Verweis auf [1394¹⁷]: [PSEUDO-]ARISTOTELES, *De mundo* VI, 397b20ff; vgl. 399a31ff).

³¹²⁰ Vgl. LOTZ, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, 180f; *STh* I, q.45, a.1, ad 2 (ed. BUSA 2, 252/2f); *STh* I, q.45, a.3 (ed. BUSA 2, 253/1).

³¹²¹ Vgl. oben Kap. B.IV.2.d; C.IV.1.d.

³¹²² Vgl. zu dieser These oben Kap. C.IV.1.e; C.IV.2.b.

³¹²³ ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, 281.

³¹²⁴ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 24 ra, 181; *TT* 185f; *The Incoherence of the Incoherence*, 111f; *Die Widerlegung des Gazali*, 162f.

³¹²⁵ Vgl. TE VELDE, *Participation and Substantiality*, 95; *STh* I, q.13, a.5, ad 1 (ed. BUSA 2, 203/2f).

³¹²⁶ Vgl. TE VELDE, *Participation and Substantiality*, 98; und oben Kap. C.IV.1.c.ε.

³¹²⁷ Vgl. *STh* I, q.45, a.2, ad 3 (ed. BUSA 2, 253/1); und oben Kap. C.IV.2.a.

³¹²⁸ Vgl. zu dieser These oben Kap. C.IV.1.e.

ein entscheidender Teil dessen, was den Schöpfungsvorgang motiviert.³¹²⁹ Gott hat die Dinge erschaffen, um seine Gutheit „den Geschöpfen mitzuteilen und durch sie darzustellen“.³¹³⁰

19. THOMAS NIMMT EINDEUTIG EINE *CREATIO EX NIHILO* AN.³¹³¹

Diese Auffassung besagt als Ausdruck der Freiheit Gottes, dass Gott im Akt der Schöpfung keiner Fremdbestimmung unterliegt.³¹³² Gott hat aus freiem Willen die Dinge ins Sein hervorgebracht.³¹³³ Thomas begreift die Erschaffung aus dem Nichts als eine Folgeordnung, nach der Nichts ist, bevor Gott schafft.³¹³⁴ „Wie ... die Zeugung des Menschen aus einem Nichtseienden, nämlich aus dem Nicht-Menschsein, vor sich geht, so geschieht die Erschaffung, welche ein Ausgang des gesamten Seins ist, aus dem Nichtseienden, welches das Nichts ist.“³¹³⁵ Averroes hingegen nimmt ein Substrat an, an dem Gott wirkt. Er versteht den arabischen Begriff *min* (=ex) als das, von dem es her stammt bzw. aus dem es gemacht ist.³¹³⁶ Darum kann er, im Unterschied zu Thomas, keine *creatio ex nihilo* lehren.³¹³⁷

20. JEDE SCHÖPFUNG IST GEMÄß THOMAS OHNE EIN NACHEINANDER.³¹³⁸

Denn Schöpfung ist keine Bewegung und kein Endpunkt von Bewegung.³¹³⁹ Schöpfung geschieht „im Augenblick“ (*in instanti*)³¹⁴⁰ und dieser Augenblick muss als

³¹²⁹ Vgl. PASNAU/SHIELDS, *The Philosophy of Aquinas*, 138.

³¹³⁰ *STh* I, q.47, a.1, c (ed. BUSA 2, 256/2 [Zit. OE]; Übers. DThA 4, 74): „Produxit ... res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam.”

³¹³¹ Vgl. zu dieser These oben Kap. C.IV.2.a.

³¹³² Vgl. Eberhard JÜNGEL, *Schöpfung. VI.2. Dogmatisch*. In: RGG, Bd. 7 (4²⁰⁰⁴), Sp. 979.

³¹³³ Vgl. *STh* I, q.104, a.3, c (ed. BUSA 2, 334/2).

³¹³⁴ Vgl. *STh* I, q.45, a.1, ad 3 (ed. BUSA 2, 252/3).

³¹³⁵ *STh* I, q.45, a.1, c (ed. BUSA 2, 252/2 [Zit. OE]; Übers. DThA 4, 20): „Sicut ... generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil.”

³¹³⁶ Vgl. ARNALDEZ, *La pensée religieuse d'Averroès: I. La doctrine de la création dans le Tahāfut*, 110f ; und oben Kap. B.VII.3.

³¹³⁷ Vgl. *Com. magn. in Physic.* VIII, fol. 341 a-b. - Im Hinblick auf Averroes' hier vorgebrachte These, dass nichts werden kann, wo nichts da ist, schreibt Jan A. AERTSEN (*Thomas von Aquin. Alle Menschen verlangen von Natur nach Wissen*. In: KOBUSCH, *Philosophen des Mittelalters*, 192): „Gerade die Möglichkeit des Schöpfungsgedankens hatte ... Averroes mit aristotelischen Argumenten verneint“. Aertsen erwähnt dazu einen von Thomas in seinem Kommentar zur *Physik* gemachten entsprechenden Verweis. (Vgl. *ibd.*, 192⁷; *In Physic.* VIII, lect. 2, n. 3 [ed. BUSA 4, 125/3])

³¹³⁸ Vgl. zu dieser These oben Kap. C.IV.3.

³¹³⁹ Vgl. *ScG* II, c. 19, n. 2 (ed. BUSA 2, 28/2); *ScG* II, c. 17 (ed. BUSA 2, 28/1).

³¹⁴⁰ *ScG* II, c. 19, n. 6 (ed. BUSA 2, 28/2 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 48/49). – Vor

der unteilbare Beginn der Zeit gesehen werden.³¹⁴¹ Letztgenanntes kann Averroes nicht annehmen, weil er von der Ewigkeit von Zeit und Bewegung ausgeht. Averroes versteht die Schöpfung als eine fortwährende Transformation.³¹⁴²

21. NACH THOMAS SCHLIEßT SCHÖPFUNG DIE EWIGKEIT NICHT AUS. JEDOCH WIRD DER ZEITLICHE ANFANG DER WELT ALLEIN IM GLAUBEN FESTGEHALTEN.³¹⁴³

Diese Differenzierung führt Thomas letztlich dazu, nicht die von Averroes befürwortete³¹⁴⁴ Ewigkeit der Welt anzunehmen.³¹⁴⁵ Gemäß Thomas werden die Kraft und die Gutheit Gottes dadurch am vorzüglichsten (*potissime*) offenbar, „dass die Dinge außer ihm nicht immer gewesen sind.“³¹⁴⁶

22. DIE MATERIE IST GEMÄß THOMAS NICHT DIE ERSTE URSACHE DER UNTERSCHIEDENHEIT DER DINGE.³¹⁴⁷

Die Materien sind so verfasst, dass verschieden beschaffene Formen in ihr sein können.³¹⁴⁸ Die Form kommt jedoch aus der Absicht des Agens.³¹⁴⁹ Da nun aber die Unterschiedenheit der Dinge hinsichtlich der Art von den Formen her kommt, ist sie nicht in der Verschiedenheit der Materie als Erstursache begründet.³¹⁵⁰ Die Form hat, wie die Materie auch, „in Gott die Ursache des Seins.“³¹⁵¹ Nach Averroes gibt es

diesem Hintergrund ist zu verstehen, dass Seymour FELDMAN (*Philosophy: Averroes, Maimonides, and Aquinas*, 218) schreibt, dass Schöpfung nach Thomas „ein zeitlich neutrales Konzept“ (*a temporally neutral concept*) ist, das Parallelen zu Averroes aufweist. Vgl. dazu und zur Auffassung des Averroes auch oben Kap. C.IV.4.c. - Die Differenzen zwischen Averroes und Thomas kommen oben im weiteren Text zur Sprache. Dass bei Averroes nicht im vollen Sinne von einer Schöpfung die Rede sein kann, wurde in These 11 erörtert.

³¹⁴¹ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 223; *ScG II*, c. 19, n. 7 (ed. BUSA 2, 28/2).

³¹⁴² Vgl. HOURANI, *Ibn Rushd*, 567.

³¹⁴³ Vgl. zu dieser These oben Kap. C.IV.4 (bes. C.IV.4.d).

³¹⁴⁴ Vgl. dazu z. B. oben Kap. B.III; B.IV.5; B.VII.2.

³¹⁴⁵ Vgl. Jacques ATTALI, *Raison et foi. Averroès, Maimonide, Thomas d'Aquin*, Paris 2004, 71.

³¹⁴⁶ *ScG II*, c. 38, n. 15 (ed. BUSA 2, 34/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 140/141-142/143): „Potissime autem manifestatur divina virtus et bonitas per hoc quod res aliae praeter ipsum non semper fuerunt.“

³¹⁴⁷ Vgl. zu dieser These oben Kap. C.IV.5.a.β.

³¹⁴⁸ Vgl. *ScG II*, c. 40, n. 3 (ed. BUSA 2, 35/2).

³¹⁴⁹ Vgl. *ibd.*

³¹⁵⁰ Vgl. *ibd.*

³¹⁵¹ HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 246. - S. dazu auch: *ScG II*, c. 40, n. 5 (ed. BUSA 2, 35/2); *ScG II*, c. 15 (ed. BUSA 2, 27/1f).

indessen in der Schöpfung ewig existierende „Typen, Arten und Gattungen“.³¹⁵² Das Agens verursacht die Vereinigung einer Materie und einer Form,³¹⁵³ die beide ewig präexistierten,³¹⁵⁴ und die Formen aller materiellen Objekte im Universum sind, wie Keime, potentiell in der Materie enthalten. Formen können nur in dem Sinne erschaffen sein, dass eine erschaffene Form, die bereits in ewiger potentieller Materie existierte, von der vorausgegangenen erschaffenen Form erzeugt wurde usw. Dieser Prozess geht bis ins Unendliche.³¹⁵⁵ (Vgl. These 3)

23. THOMAS UND AVERROES ERÖRTERN AUF UNTERSCHIEDLICHE WEISE DIE GEISTWESEN.³¹⁵⁶

Geistwesen sind gemäß Thomas Engel³¹⁵⁷ und die „Vernunftnatur des Menschen“.³¹⁵⁸ Die Engel behandelt Thomas in seiner Schöpfungslehre ausführlich.³¹⁵⁹ Sie sind nach ihm keine Intelligenzen.³¹⁶⁰ Das wiederum ist bei Averroes der Fall. Er spricht nur selten von Engeln.³¹⁶¹ Dagegen wird die Vernunftnatur des Menschen von ihm, wie von Thomas auch, umfassend behandelt.

24. DIE VON THOMAS ANGENOMMENE ZUSAMMENSETZUNG AUS SUBSTANZ UND SEIN IN DEN GEISTIGEN SUBSTANZEN ENTSpricht NICHT DER ANSICHT DES AVERROES.³¹⁶²

Zusammensetzung ist nach Averroes nämlich wie das Bewegtwerden, d. h. sie ist wie eine mögliche Eigenschaft, die zur Substanz von Dingen, die die Zusammensetzung erhalten, hinzugefügt ist. Das Sein hingegen ist eine Benennung, welche die Substanz selbst ist³¹⁶³ und somit nicht etwas, das mit der Substanz ein Kompositum bildet, wie für Thomas.

³¹⁵² BEHLER, *Die Ewigkeit der Welt*, 200. - S. dazu auch oben Kap. B.IV.4.

³¹⁵³ Vgl. *Com. magn. in Met.* XII, fol. 304 h – l; B 1499f; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 109f.

³¹⁵⁴ Vgl. GENEQUAND, *Introduction*, 29; und oben Kap. B.IV.2.d; B.IV.3.

³¹⁵⁵ Vgl. KENDZIERSKI, *The doctrine of eternal matter and form*, 173; und oben Kap. B.III.

³¹⁵⁶ Vgl. zu dieser These oben Kap. C.IV.6 (bes. C.IV.6.a; C.IV.6.b).

³¹⁵⁷ Vgl. SCHÖNBERGER, *Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“*, 95f.

³¹⁵⁸ Vgl. HOPING, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, 255-261.

³¹⁵⁹ Vgl. *STh* I, qq.50-64 (ed. BUSA 2, 259/3-279/1).

³¹⁶⁰ Vgl. GILSON, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 162.

³¹⁶¹ Vgl. oben Kap. C.IV.6.b.

³¹⁶² Vgl. zu dieser These oben Kap. C.IV.6.g.

³¹⁶³ Vgl. *Destructio destructionum*, fol. 37 va, 274; *TT* 331; *The Incoherence of the Incoherence*, 198; *Die Widerlegung des Gazali*, 210.

25. NACH THOMAS KANN DIE GEISTIGE SUBSTANZ ALS FORM MIT DEM KÖRPER VEREINIGT WERDEN.³¹⁶⁴

Anders als Averroes, gemäß dem der Intellekt eine getrennte Substanz ist und keine Kraft in einem Körper,³¹⁶⁵ geht Thomas davon aus, „dass das Wesen der Seele, deren Vermögen der Intellekt ist, d. h. die geistige Seele, der Akt des Körpers ist als die einem so und so beschaffenen Körper das Sein gebende Form.“³¹⁶⁶

26. DIE INTELLEKTLEHRE DES ARISTOTELES LEGT THOMAS ANDERS AUS ALS AVERROES³¹⁶⁷ (VGL. DAZU DIE BEREITS GESCHILDERTEN INTERPRETATIONSMÖGLICHKEITEN IN THESE 8).

Thomas reagiert in seiner Schrift *De unitate intellectus* besonders heftig auf die Lehre der Averroisten und des Averroes³¹⁶⁸ (vgl. These 9). Nach Averroes liegt - als Folge seiner Lehre eines einzigen, getrennten, materiellen/möglichen Intellekts für alle Menschen - das Erkenntnisvermögen außerhalb der Seele bzw. des Körpers.³¹⁶⁹ Die gegen diese Theorie vorgebrachte Argumentation des Thomas in *De unitate intellectus* besteht aus zwei Teilen:³¹⁷⁰ I. Die *anima intellectiva* (geistige Seele) ist – gegen Averroes und die Averroisten – als substanzielle Form des Körpers zu verstehen. Thomas zieht zu seiner Widerlegung die Texte des Aristoteles heran und kommt zum Schluss, dass Averroes nicht so sehr ein Peripatiker war, als vielmehr ein Verdreher peripatetischer Philosophie.³¹⁷¹ II. Als Folge des von Averroes und den Averroisten vertretenen Irrtums müssten alle Menschen nur einen einzigen Intellekt haben. Dagegen zeigt nach Thomas die Erfahrung, dass „dieser einzelne Mensch denkt.“ (*Hic homo singularis intelligit*).³¹⁷²

³¹⁶⁴ Vgl. zu dieser These oben Kap. C.IV.7.b.a.

³¹⁶⁵ Vgl. *Com. magn. in De an.* III, 383, 385f, 388; und oben Kap. B.IX.2.c.

³¹⁶⁶ *ScG II*, c. 69, n. 5 (ed. BUSA 2, 45/3 [Zit. OE]; lat. – dt. Ausgabe, Bd. 2, 294/295 [Übers. leicht abgeändert]): „Et per hoc dicitur intellectus esse separatus: non quin substantia animae cuius est potentia intellectus, sive anima intellectiva, sit corporis actus ut forma dans tali corpori esse.“

³¹⁶⁷ Vgl. zu dieser These oben Kap. C.IV.7.d; C.IV.7.e.

³¹⁶⁸ Hier ist allerdings zu bemerken, dass es um Averroes' *großen Kommentar zu „De anima“* geht, weil nur dieser Thomas bekannt war. (Vgl. oben Kap. B.IX.2.c.α u. C.IV.7.a). Zur Lehre des Averroes s. oben Kap. B.IX.2.c, zur Reaktion des Thomas Kap. C.IV.7.d.

³¹⁶⁹ Vgl. FAKHRY, *Averroes (Ibn Rushd)*, 152.

³¹⁷⁰ Vgl. ELDERS, *De unitate intellectus contra Averroistas*, 158.

³¹⁷¹ Vgl. *De unit. int.*, c. 2 (ed. BUSA 3, 580/2; ed. KEELER, § 59).

³¹⁷² *De unit. int.*, c. 3 (ed. BUSA 3, 580/3 [Zit. OE]; ed. KEELER, § 62).

27. THOMAS NIMMT, ANDERS ALS AVERROES,³¹⁷³ DIE ERSCHAFFUNG DES ERSTEN MENSCHEN AN.³¹⁷⁴

Er schreibt, dass Gott, der völlig immateriell ist, der einzige ist, der durch Erschaffung Materie hervorbringen kann.³¹⁷⁵ Da nun bis zum ersten Menschen kein menschlicher Körper gebildet worden war, durch den ein weiterer artgleicher Körper hätte gebildet werden können, musste notwendigerweise der Körper des ersten Menschen unmittelbar von Gott gebildet sein.³¹⁷⁶

28. GEMÄß THOMAS IST DAS ZIEL DER ERSCHAFFUNG DES MENSCHEN SEINE GOTTEBENBILDLICHKEIT.³¹⁷⁷

Das gesamte Schöpfungswerk findet in der Erschaffung des Menschen als Ebenbild Gottes seine Krönung, wobei zwischen Gott und dem Menschen eine absolute Differenz ist.³¹⁷⁸ Die These der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist bei Averroes nicht zu finden. Dies dürfte u. a. damit zusammenhängen, dass der Islam keine Gottebenbildlichkeit vertritt.³¹⁷⁹

29. NACH THOMAS UNTERLIEGT ALLES IM ALLGEMEINEN UND IM EINZELNEN DER GÖTTLICHEN VORSEHUNG.³¹⁸⁰

Averroes schreibt hingegen, dass die Vorsehung nur die Spezies betrifft.³¹⁸¹ Er nimmt aufgrund dieses Vorsehungsbegriffes keine Weltlenkungslehre im Sinne des Thomas an.

³¹⁷³ Nach Averroes bilden die menschlichen Individuen mit ihren Vorfahren und Nachkommen eine unendliche Kette (vgl. LEAMAN, *Averroes and his Philosophy*, 18; und oben Kap. B.VII.2.a.γ), was die Erschaffung eines ersten Menschen ausschließt.

³¹⁷⁴ Vgl. zu dieser These oben Kap. C.IV.7.g.

³¹⁷⁵ Vgl. *STh* I, q.91, a.2, c (ed. BUSA 2, 319/3).

³¹⁷⁶ Vgl. *ibd.*

³¹⁷⁷ Vgl. zu dieser These oben Kap. C.IV.7.h.

³¹⁷⁸ Vgl. BERGER, *Thomas von Aquin begegnen*, 133.

³¹⁷⁹ Dass der Islam die biblische Auffassung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht übernommen hat, liegt vermutlich in erster Linie am von ihm vertretenen Bilderverbot. (Vgl. DOHMEN, *Gottebenbildlichkeit. III. Islamisch*, 234).

³¹⁸⁰ Vgl. zu dieser These oben Kap. C.IV.8.a.

³¹⁸¹ Vgl. *al-Kashf*, arab. 43/ deutsch 46/ engl. 33f; *Destructio destructionum*, fol. 54 vb, 393; *TT* 504; *The Incoherence of the Incoherence*, 308; *Com. magn. in Met.* XII, fols. 337 h – 338

30. THOMAS VERTRITT DIE EIGENE KAUSALITÄT DER DINGE.³¹⁸²

Diese Auffassung ist auch bei Averroes zu finden. Er und Thomas lehnen damit gleichermaßen den Okkasionalismus arabischer Theologen ab.

31. NACH THOMAS IST DIE SCHÖPFUNG ALS HEILSGESCHICHTLICHER VORGANG ZU VERSTEHEN, DER EINMAL ZU EINEM ABSCHLUSS KOMMEN WIRD.³¹⁸³

Diese These kann Averroes nicht annehmen, weil er von einem ewigen Prozess des Werdens und Vergehens der Welt ausgeht.³¹⁸⁴

32. NEUPLATONISCHE ELEMENTE SPIELEN IN DER SCHÖPFUNGSLEHRE DES THOMAS EINE WICHTIGE ROLLE.

Obwohl Thomas das aristotelische Weltbild in seine Lehre übernimmt und sich immer wieder auf Aristoteles beruft, darf die Übernahme neuplatonischer Lehren in sein Denken nicht unterschätzt werden. So zitiert er beispielsweise die Schriften des christlichen Neuplatonikers (Pseudo-)Dionysius „häufiger als Aristoteles, auch öfter als die Bibel.“³¹⁸⁵ Neuplatonischer Einfluss ist bei folgenden wichtigen thomanischen Beiträgen zur Schöpfungslehre festzustellen: Ideenlehre;³¹⁸⁶ *Exitus-Reditus* – Schema;³¹⁸⁷ Seinsmitteilung und Teilhabe-Prinzip;³¹⁸⁸ *bonum est diffusivum sui*,³¹⁸⁹ wobei Letztgenanntes ein entscheidender Teil dessen ist, was den Schöpfungsvorgang motiviert.³¹⁹⁰ Zudem setzt Thomas, wie Averroes auch, in Bezug auf die Schöpfung wohl die Lehre des Aristoteles voraus,³¹⁹¹ in Bezug auf die Gotteslehre aber den Neuplatonismus.³¹⁹² Beide Lehrer denken bezüglich der Vielheit aristotelisch, bezüglich der Einheit hingegen neuplatonisch.

Ohne den Einfluss des Neuplatonismus wären also die von Thomas und Averroes vertretenen Welt- und Schöpfungsbegriffe undenkbar. Hier bestätigt sich

h; B 1710-1715; *Ibn Rushd's Metaphysics*, 198-201.

³¹⁸² Vgl. zu dieser These oben Kap. C.IV.8.c.

³¹⁸³ Vgl. zu dieser These oben Kap. C.IV.9.

³¹⁸⁴ Vgl. dazu z. B. oben Kap. B.III; B.IV.5; B.VII.2.

³¹⁸⁵ HALFWASSEN, *Plotin und der Neuplatonismus*, 168.

³¹⁸⁶ Vgl. oben Kap. C.III.

³¹⁸⁷ Vgl. oben Kap. C.IV.9.a.

³¹⁸⁸ Vgl. oben Kap. C.IV.1.c.

³¹⁸⁹ Vgl. oben Kap. C.IV.1.e.

³¹⁹⁰ Vgl. PASNAU/SHIELDS, *The Philosophy of Aquinas*, 138.

³¹⁹¹ Vgl. oben Kap. B.III; B.IV; C.IV.4; C.IV.5.

³¹⁹² Vgl. oben Kap. B.II; C.IV.1.

eindrücklich, dass es falsch wäre, Thomas und Averroes einfachhin als Aristoteliker zu bezeichnen.

33. THOMAS' SCHÖPFUNGSBEGRIFF WAR NICHT UNUMSTRITTEN. DENNOCH BLEIBT ER IN ZENTRALEN FRAGEN IM RAHMEN DES KIRCHLICHEN VERSTÄNDNISSES.

Thomas wurde bei der Diskussion über die Frage nach der Ewigkeit der Welt bereits zu Lebzeiten zum Teil heftig angegriffen.³¹⁹³ Die Kritik an ihm setzte sich unmittelbar nach seinem Tode (1274) fort. 1277 verurteilte der Pariser Bischof Étienne Tempier 219 Thesen³¹⁹⁴ mit größtenteils philosophischem Inhalt.³¹⁹⁵ Diese Verurteilung betraf auch die Lehre des Thomas. Obgleich die Beanstandungen nicht direkt gegen ihn gerichtet waren, wurde sein Denken doch „in Mitleidenschaft gezogen“.³¹⁹⁶ Eine Auflistung und Behandlung der Thesen, die evtl. Thomas betreffen könnten, würde an dieser Stelle allerdings zu weit führen, denn fast keine von ihnen findet sich wörtlich bei ihm wieder.³¹⁹⁷ Gilson meint sogar lakonisch, dass die Länge der Liste, welche die thomanischen Thesen anbelangen könnte, davon abhängt, ob ein Dominikaner oder ein Franziskaner sie anfertigt.³¹⁹⁸ Dass diese Äußerung eine gewisse Berechtigung hat, zeigt die nachfolgend geschilderte Auseinandersetzung. 1279³¹⁹⁹ trug der Franziskaner Wilhelm de la Mare in seinem *Correctorium fratris Thomae*³²⁰⁰ in 118 Artikeln Thesen zusammen, die insbesondere aus der *STh* stammten, und widerlegte sie.³²⁰¹ Anstößig war für Wilhelm vor allem Thomas' Ablehnung der Nachweisbarkeit eines zeitlichen Anfangs der Welt.³²⁰² 1282 ordnete

³¹⁹³ Vgl. oben Kap. C.IV.4.d.

³¹⁹⁴ Vgl. *Chartularium Universitatis Parisiensis* I, edd. Henri DENIFLE / Emile CHATELAIN, Paris 1889, Nr. 473, 543-558.

³¹⁹⁵ Vgl. ZIMMERMANN, *Thomas lesen*, 271.

³¹⁹⁶ TORRELL, *Magister Thomas*, 313.

³¹⁹⁷ Vgl. James A. WEISHEIPL, *Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie*, Graz 1980, 306.

³¹⁹⁸ Vgl. ibd., unter Verweis auf (380⁸⁶): GILSON, *History of Christian Philosophy*, 728⁵². – Gilson differenziert hier, wie Weisheipl und Torrell auch (vgl. dazu die beiden vorausgehenden Anmerkungen), deutlicher als Hans Küng, der schreibt, dass sich unter den 219 Lehrsätzen „auch Thesen des Thomas selber befinden.“ (Hans KÜNG, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, München 2006, 467).

³¹⁹⁹ Vgl. TORRELL, *Magister Thomas*, 318; WEISHEIPL, *Thomas von Aquin*, 309.

³²⁰⁰ *Les premières polémiques Thomistes. Le Correctorium Corruptorii „Quare“*, ed. Palémon GLORIEUX, Le Saulchoir-Kain 1927.

³²⁰¹ Vgl. Rolf SCHÖNBERGER, *Correctorium fratris Thomae*. In: *Lex. der phil. Werke*, 80.

³²⁰² Vgl. Jan. A. AERTSEN, *Aquinas's philosophy in its historical setting*. In: KRETZMANN/STUMP (edd.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, 26, unter Verweis auf (36³⁴): Jan A. AERTSEN, *The Eternity of the World: The Believing and the Philosophical Thomas. Some*

dann die Leitung der Franziskaner an, dass die Mitbrüder die *STh* überhaupt nicht oder nur mit dem *Correctorium* zusammen studieren dürfen.³²⁰³ Diese Schritte führten zu heftigen, mehr als 20 Jahre dauernden Auseinandersetzungen. So traten die Dominikaner gegenüber den Franziskanern³²⁰⁴ für den Erhalt und die Pflege des geistigen Erbes ihres Ordensbruders Thomas ein. In den darauffolgenden Jahren wuchs der Ruf des Thomas als Theologe und Philosoph. 1323 wurde er heiliggesprochen.³²⁰⁵ 1325 hob der Pariser Bischof Étienne Bourret die Verurteilung seines Amtsvorgängers aus dem Jahre 1277 (s. o.) auf, sofern sie die Lehre des Thomas betraf.³²⁰⁶

Dass gleichwohl noch immer Thomas' Annahme, der zeitliche Anfang der Welt werde allein im Glauben festgehalten,³²⁰⁷ bis in die heutige Zeit hinein von einem Teil der Theologen kritisch betrachtet wird, zeigen Ziegenaus/ Scheffczyk, wenn sie schreiben:

„Nicht zuletzt an der Aufnahme dieser subtilen Problematik erweist sich die Schöpfungslehre des Thomas als wissenschaftliche Darstellung der christlichen Wahrheit, gestützt auf ein metaphysisches Gerüst, das die heilsgeschichtliche Dynamik und ihren Beziehungsreichtum nicht vollauf zur Geltung kommen lässt.“³²⁰⁸

Unabhängig davon, ob man solcher Kritik zustimmen mag oder nicht, besteht in Bezug auf die Schöpfungsfrage zwischen Thomas und der kirchlichen Lehre eine Konvergenz,³²⁰⁹ die in diesem Maße bei Averroes und dem Islam eindeutig nicht zu finden ist (vgl. These 11). Das aber soll nicht heißen, dass Averroes' Bemühungen aus religiöser Sicht unbedeutend gewesen wären. Auch in ihnen zeigt sich ein tiefer

comments. In: WISSINK (ed.), *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*, 9-19; Maarten J.F.M. HOENEN, *The Literary Reception of Thomas Aquinas' View on the Provability of the Eternity of the World in De la Mare's Correctorium (1278-9) and the Correctoria corruptorii (ca. 1279-86)*. In: WISSINK (ed.) *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*, 39-68. - Zur Diskussion des Themas bei Thomas vgl. auch oben Kap. C.IV.4.

³²⁰³ Vgl. ZIMMERMANN, *Thomas lesen*, 272.

³²⁰⁴ Vgl. TORRELL, *Magister Thomas*, 316-321.

³²⁰⁵ Vgl. ZIMMERMANN, *Thomas lesen*, 272.

³²⁰⁶ Vgl. WEISHEIPL, *Thomas von Aquin*, 318; ZIMMERMANN, *Thomas lesen*, 272; TORRELL, *Magister Thomas*, 313; *Chartularium Universitatis Parisiensis* II, edd. Henri DENIFLE / Emile CHATELAIN, Paris 1891, Nr. 838, 280f.

³²⁰⁷ Vgl. *STh* I, q.46, a.2, c (ed. BUSA 2, 255/2f).

³²⁰⁸ SCHEFFCZYK/ ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik*, Bd. 3, 106.

³²⁰⁹ Man vergleiche dazu die Lehre des Thomas mit den Verlautbarungen des IV. Laterankonzils. (Vgl. Denzinger-Hünemann 800).

Glaube.³²¹⁰ Nur hatte Averroes sich so weit gegenüber dem eine Schöpfungslehre ablehnenden Aristoteles³²¹¹ angenähert und ihn zum Teil so ausgelegt, dass es höchstens teilweise möglich war, dieses Denken mit dem Glauben des Islam in Einklang zu bringen.

³²¹⁰ Vgl. ARNALDEZ, *La pensée religieuse d'Averroès. II. La théorie de Dieu dans le Tahāfut*, 28; STIEGLECKER, *Die Glaubenslehren des Islam*, 518.

³²¹¹ Vgl. ROSE, *Arist. fr.*, Fr. 18; u. oben Kap. A.

Zur Transkription und Aussprache arabischer Wörter

Vorliegende Arbeit wendet sich nicht nur an Leser, die Arabisch können. Deshalb wird eine vereinfachte Transkription benutzt, welche die Sonderzeichen der wissenschaftlichen Transkription³²¹² auf folgende Weise wiedergibt (danach in Klammern jeweils die Aussprache):

ḍ	als	dh	(stimmhaftes englisches „th“ [wie in <i>the</i>])
ḍ	als	d	(dumpfes „d“)
ǧ	als	j	(stimmhaftes „dsch“ [wie in <i>Dschungel</i>])
ġ	als	gh	(Gaumen- „r“)
ḥ	als	h	(scharfes „h“)
ḫ	als	kh	(„ch“ [wie in <i>Bach</i>])
š	als	sh	(stimmloses „sch“ [wie in <i>Schule</i>])
ṣ	als	s	(stimmloses, dumpfes „s“)
ṭ	als	th	(stimmloses englisches „th“ [wie in <i>thing</i>])
ṭ	als	t	(dumpfes „t“)
ẓ	als	z	(dumpfes, stimmhaftes „s“)

Dieses vereinfachte Transkriptionssystem führt in manchen Fällen dazu, dass der Unterschied zwischen Lauten verwischt wird, die im Arabischen verschieden sind. So kann etwa bei einem im Text geschriebenen „d“, „h“ und „s“ nicht erkannt werden, ob es aus einem ḍ oder ḍ, ḥ oder ḫ, s oder ṣ hervorgegangen ist.³²¹³

Außerdem ist zu beachten:

q	dunkles, kehliges „k“ (nicht wie „q“ in <i>Quelle</i>)
z	wie „s“ (nicht wie „z“ in <i>Zahl</i>)
‘	Kehlpresslaut (für Nichtaraber schwer aussprechbar)
’	Stimmabsatz wie in <i>See’ufer</i>

Bei ā, ī und ū wird die Vokallänge nicht bezeichnet. Im Deutschen eingebürgerte Begriffe wie „Mohammed“ werden nicht in Umschrift wiedergegeben. Dieses Transkriptionssystem wird nicht bei Zitaten oder Publikationstiteln mit anderer Umschrift angewendet.

³²¹² Vgl. dazu: Carl BROCKELMANN u. a., *Die Transliteration der arabischen Schrift in ihrer Anwendung auf die Hauptliteratursprachen der islamischen Welt*. Denkschrift dem 19. Internationalen Orientalistenkongreß in Rom vorgelegt von der Transkriptionskommission der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig 1935 (Neudr. Wiesbaden 1969).

³²¹³ Vgl. HUGHES, *Lexikon des Islam*, 5.

Abkürzungen

Averroes

Die Werke des Averroes sind in Kap. 1.1 des Literaturverzeichnisses zu finden.

al-Kashf	arab.	Philosophie und Theologie von Averroes, hg. v. M. J. Müller
	deutsch	Philosophie und Theologie von Averroes, übers. v. M. J. Müller
	engl.	Faith and Reason in Islam. Averroes' Exposition of Religious Arguments, transl. by I. Y. Najjar
B		Tafsir ma ba'd at-tabi'a („Grand Commentaire“ de la Métaphysique). Texte arabe inédit, ed. Bouyges
Com. magn. in De an.		Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros, ed. Crawford
Com. magn. in Met.		Aristotelis Metaphysicorum libri XIII. Cum Averrois Cordubensis in eisdem commentariis
Com. magn. in Physic.		Aristotelis de Physico auditu libri octo. Cum Averrois Cordubensis variis in eisdem commentariis
Epit. der Met., arab.		Talkhis ma ba'd al-tabi'a, ed Qabani
Epit. der Met., deutsche Übersetzung		Die Epitome der Metaphysik des Averroes, übers. v. Simon van den Bergh
Fasl	arab.	Philosophie und Theologie von Averroes, hg. v. M. J. Müller
	deutsch	Philosophie und Theologie von Averroes, übers. v. M. J. Müller
	engl.	Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy. A translation, with introduction and notes, by G. F. Hourani
Mid. Comm. De an.		Middle Commentary on Aristotle's <i>De anima</i>
Sermo de Substantia orbis	hebr./engl.	De substantia orbis. Critical Edition of the Hebrew Text with Engl. Transl. and Comm. by A. Hyman
	lat.	Sermo de Substantia orbis. In: Aristotelis opera cum Averrois commentariis
TT		Tahafot at-tahafot, ed. Bouyges

Thomas v. Aquin

Den in dieser Arbeit benutzten Werken des Thomas liegen die lateinischen Gesamtausgaben von Busa und Alarcón zugrunde (s. Literaturverzeichnis 1.2)

Comp. theol.	Compendium theologiae
De aetern.	De aeternitate mundi contra murmurantes
De an.	QD De anima
De ente	De ente et essentia
De pot.	QD De potentia
De spirit. creat.	QD De spiritualibus creaturis
De subst. sep.	De substantiis separatis ad fratrem Reginaldum socium suum
De unit. int.	De unitate intellectus contra Averroistas
De ver.	QD De veritate
DThA	Die Deutsche Thomas-Ausgabe
In De an.	Sentencia libri De anima
In De caus.	Expositio super librum De causis
In De div. nom.	In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio
In De Hebd.	In librum Boetii De Hebdomadibus expositio
In Met.	In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio
In Peryerm.	Expositio libri Peryermeneias
In Physic.	Commentaria in octo libros Physicorum
In I - IV Sent.	Scriptum super libros Sententiarum
OE	Online-Edition: S. Thomae de Aquino. Opera omnia. In: http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html , ed. Enrique Alarcón
QD	Quaestio disputata
Quodl.	Quaestiones de quodlibet

ScG lat. – dt. Ausgabe	Summa contra gentiles, hg. u. übers. v. Albert/ Engelhardt u. a.
STh	Summa Theologiae

Andere Autoren/Werke

Die nachfolgenden Autoren/Werke sind in Kap. 1.3 des Literaturverzeichnisses zu finden.

Avicenna, De anima Met.	Liber de anima seu sextus de naturalibus Liber de philosophia prima sive scientia divina
Bonaventura, In Sent.	Commentarius in IV libros sententiarum
CCSL	Corpus Christianorum, Series Latina
Cicero, De nat. deor.	De natura deorum
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
al-Ghazzali, Met.	Algazel's Metaphysics, ed. Muckle
Lib. de caus.	Liber de causis
Plotin, Enn.	Enneaden
PG	Patrologia Graeca, ed. Jacques-Paul Migne
PL	Patrologia Latina, ed. Jacques-Paul Migne
Rose, Arist. fr.,	Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta, ed. Valentin Rose
Sextus Empiricus, Adv. phys.	Adversus physicos

Lexika/Nachschlagewerke

Die nachfolgenden Werke sind in Kap. 2 des Literaturverzeichnisses zu finden.

BBKL	Biographisch - Bibliographisches Kirchenlexikon
Biograph. Wörterb. z. dtschen Gesch.	Biographisches Wörterbuch zur deutschen Geschichte
EI	Enzyklopädie des Islam

EI ²	The Encyclopaedia of Islam. New edition
EPW	Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie
ER	The Encyclopaedia of Religion
ERE	Encyclopaedia of Religion and Ethics
HdO	Handbuch der Orientalistik
HpG	Handbuch philosophischer Grundbegriffe
HrwG	Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe
HWPh	Historisches Wörterbuch der Philosophie
Islam-Lex.	Islam-Lexikon
Lex. der Rel.	Lexikon der Religionen
Lex. d. islam. Welt	Lexikon der islamischen Welt
Lex. d. islam. Welt (Neuausg.)	Lexikon der islamischen Welt. Völlig überarbeitete Neuausgabe
Lex. d. kath. Dogmatik	Lexikon der katholischen Dogmatik
Lex. der phil. Werke	Lexikon der philosophischen Werke
LexMA	Lexikon des Mittelalters
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
Phil.-Lex. Hügli/Lübcke	Philosophie-Lexikon, hg. v. Anton Hügli/ Poul Lübcke
Phil. Wörterbuch Brugger	Philosophisches Wörterbuch, hg. v. Walter Brugger
Phil. Wörterbuch Halder	Alois Halder, Philosophisches Wörterbuch
Phil. Wörterbuch Schischkoff	Philosophisches Wörterbuch, hg. v. Georgi Schischkoff
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
TRE	Theologische Realenzyklopädie
Wörterb. des Christentums	Wörterbuch des Christentums

Zeitschrift

Alle anderen in der Arbeit benutzten Zeitschriften werden nicht abgekürzt wiedergegeben.

RSPPhTh

Revue des sciences philosophiques et
théologiques, Paris 1907ff

Literaturverzeichnis³²¹⁴

1. Quellen und Quellensammlungen

1.1 Averroes (Ibn Rushd)

K o m m e n t a r e

Sammlung von Aristoteleskommentaren

Aristotelis opera cum Averrois commentariis, Venetiis 1562-1574 (unveränderter
Nachdruck Frankfurt/M 1962).

Epitome der „Metaphysik“

- Compendio de metafisica. Texto arabe con traducción y notas de Carlos Quirós Rodríguez, Madrid 1919.
- Die Epitome der Metaphysik des Averroes, übersetzt und mit einer Einleitung und Erläuterungen versehen von Simon van den Bergh, Leiden 1924 (Nachdruck 1970).
- Die Metaphysik des Averroes. Nach dem Arabischen übersetzt und erläutert von Max Horten, Leipzig 1912 (Nachdruck Frankfurt/M 1960).
- Talkhis ma ba'd al-tabi'a, ed. 'Utman Amin, Kairo 1958.
- Talkhis ma ba'd al-tabi'a, ed. Mustafa Qabani, Kairo (o. Jahresangabe)³²¹⁵.

Großer Kommentar zur „Metaphysik“

- Aristotelis Metaphysicorum libri XIII. Cum Averrois Cordubensis in eisdem commentariis. In: Aristotelis opera cum Averrois commentariis, vol. VIII, Venetiis 1562, fols. 1-355.
- Ibn Rushd's Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām, by Charles Genequand, Leiden 1984. (Teilübers.).

³²¹⁴ Hier werden benutzte und weiterführende Werke angegeben.

³²¹⁵ DAVIDSON (*Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, 221⁵) datiert diese Edition auf etwa 1903.

- Tafsir ma ba'd at-tabi'a („Grand Commentaire“ de la Métaphysique). Texte arabe inédit établi par Maurice Bouyges, 4 vols., Beyrouth 1938-52 / ²1967-1973 / ³1983-1986 (vols. 1/2), zit. nach der 1. Auflage.

Quaestiones in Physicam

- Averroes' Questions in Physics. From the unpublished Sêfer ha-derûsîm ha-tib'îyîm, translated and edited by Helen Tunik Goldstein, Dordrecht 1991.

Großer Kommentar zur „Physik“

- Aristotelis de Physico auditu libri octo. Cum Averrois Cordubensis variis in eodem commentariis. In: Aristotelis opera cum Averrois commentariis, vol. IV, Venetiis 1562, fols. 1-433.

Sammlung von Teilübersetzungen der Kommentare zu „De anima“

- Averroes, Über den Intellekt. Auszüge aus seinen drei Kommentaren zu Aristoteles' *De anima*. Arabisch – Lateinisch – Deutsch. Herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von David Wirmer, Freiburg/Basel/Wien 2008.³²¹⁶

Epitome zu „De anima“

- La psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles. Traducción, introducción y notas de Salvador Gómez Nogales. Prólogo de Andrés Martínez Lorca, Madrid (Universidad Nacional de Educación a Distancia) 1987.
- Talkhis Kitab al-Nafs/Epitome de anima, ed. Salvador Gómez Nogales (Corpus Commentarium Averrois in Aristotelem. A. XXXI), Madrid 1985.
- Talkhis Kitab al-Nafs. Etablis et commentés par Ahmed Fouad El Ahwani, Le Caire 1950.

Mittlerer Kommentar zu „De anima“

- Averroes, Middle Commentary on Aristotle's *De anima*. A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes, and Introduction by Alfred L. Ivry, Provo/Utah 2002.
- Gätje, Helmut, Das Kapitel über das Begehren aus dem mittleren Kommentar des Averroes zur Schrift über die Seele (Teilübers. 3. Buch) → s. Lit.-verz. 3.

Großer Kommentar zu „De anima“

- Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros, ed. by F. Stuart Crawford, Cambridge MA 1953.
- L'intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima, Livre III (429a10-435b25). Traduction, introduction et notes par Alain de Libera, Paris ²1998 (Teilübers.).
- Long Commentary on *De Anima*. In: Hyman/ Walsh, Philosophy in the Middle Ages, 324-334 (Teilübers.) → s. Lit.-verz. 3.

³²¹⁶ Leider lag diese Sammlung erst nach dem Erstellen vorliegender Arbeit vor und konnte deshalb nicht näher berücksichtigt werden.

- Long Commentary on the De Anima of Aristotle. Translated with Introduction and Notes by Richard C. Taylor, Yale University Press (Publikation voraussichtlich 2009).

Mittlerer Kommentar zu „De animalibus“

- Aristotelis de generatione animalium. Cum Averrois Cordubensis Paraphrasi. In: Aristotelis opera cum Averrois commentariis, vol. VI/2, Venetiis 1562, fols. 43-144.
- Aristotelis de partibus animalium. Cum Averrois Cordubensis Paraphrasi. In: Aristotelis opera cum Averrois commentariis, vol. VI/1, Venetiis 1562, fols. 117-203.
- Commentary to „De animalibus“, Oxford, Bodleian Library, Hebrew MS Opp. 683 (=Neubauer 1370).

Sermo de substantia orbis

- Averroes' De substantia orbis. Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary by Arthur Hyman, Cambridge/Mass. 1986.
- Averrois Cordubensis Sermo de substantia orbis, nuper castigatus, et duobus capitulis auctus. In: Aristotelis opera cum Averrois commentariis, vol. IX, Venetiis 1562, fols. 3-14.

Theologisch-philosophische Schriften

Destructio destructionum (Tahafut at-tahafut)

- Averroes' Destructio destructionum philosophiae Algazelis in the Latin Version of Calo Calonymos, edited with an Introduction by Beatrice H. Zedler, Milwaukee 1961.
- Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence), translated from the Arabic with introduction and notes by Simon van den Bergh, 2 vols., London 1954 (repr. as one vol., Cambridge 1987). - Diese Übersetzung ist auch online einsehbar unter: <http://www.muslimphilosophy.com/ir/tt/tt-all.htm>.
- Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali. Aus dem arabischen Originale übersetzt und erläutert von Max Horten, Bonn 1913.
- Tahafot at-tahafot, ed. Maurice Bouyges (Bibliotheca Arabica Scholasticorum; Série Arabe, 3), Beyrouth 1930.

Faṣl al-maqāl und Kitāb al-Kaṣḥf

- Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy. A translation, with introduction and notes, of Ibn Rushd's Kitāb faṣl al-maqāl, with its appendix (Damīma) and an extract from Kitāb al-kaṣḥf 'an manāhij al-adilla by George F. Hourani, London 1961 (repr. Cambridge 2007).
- Kitāb faṣl al-maqāl, with its appendix (Damīma) and an extract from Kitāb al-kaṣḥf 'an manāhij al-adilla. Arabic Text, edited by George F. Hourani, Leiden¹⁴ 1959.
- Philosophie und Theologie von Averroes, hg. v. Marcus Joseph Müller, München 1859.

- Philosophie und Theologie von Averroes, übers. v. Marcus Joseph Müller. Mit einem Nachw. v. Matthias Vollmer, Weinheim 1991 (Neuausgabe der Übersetzung von München 1875).

Fasl al-maqal und Damima

- Traité décisif (Façl el-maqâl) sur l'accord de la religion et de la philosophie suivi de l'Appendice (Dhamîma). Texte arabe, traduction française remaniée avec notes et introduction, par Léon Gauthier, Algier ³ 1948.

Kitab al-Kashf

- Faith and Reason in Islam. Averroes' Exposition of Religious Arguments, transl. by Ibrahim Y. Najjar, with an introduction by Majid Fakhry, Oxford 2001.
- Manahij al-adilla fi 'aqa'id al-milla li-lbn Rushd. M'a muqaddima fi naqd madaris 'ilm al-kalam, ed. Mahmud Qasim, Kairo ² 1964.

1.2 Thomas von Aquin

Lateinische Gesamtausgaben

In dieser Arbeit werden in erster Linie die Busa-Edition und die auf dieser basierende Online-Ausgabe von Alarcón verwendet.

- Alarcón, Enrique (ed.), S. Thomae de Aquino. Opera omnia. In: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (*Online-Edition [OE]*).
- Busa, Roberto (ed.), Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia ut sunt in Indice Thomistico, 7 vols., Rom/Stuttgart/Bad Cannstadt 1980 (*ed. Busa*).
- Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis Sacri Ordinis FF. Praedicatorum opera omnia, edd. E. Fretté et P. Maré, Paris/Vivès 1871-80, ²1889f (*Vivès*).
- Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici opera omnia iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum. Rom 1882ff (*ed. Leonina*).
- Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici opera omnia, Turin/Rom 1948ff (*Marietti*).

Ausgaben und Übersetzungen einzelner Werke

Summa contra gentiles

- Summe gegen die Heiden (Summa contra Gentiles) 1.-4. Buch. Lateinisch (*ed. Leonina*) und deutsch, 5 Bde, hg. u. übers. v. Karl Albert, Paulus Engelhardt, Karl Allgaier und Markus H. Wörner unter Mitarbeit von Leo Dümpelmann und Leo Gerken, Darmstadt 1974-1996.

Summa theologiae

- Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologia, übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, hg. von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Walberberg bei Köln, Salzburg/Heidelberg u. a. 1933ff.

Compendium theologiae

- Compendium theologiae. Grundriss der Glaubenslehre. Deutsch – lateinisch, übers. v. Hans Louis Fäh, hg. v. Rudolf Tannhof, Heidelberg 1963.

De aeternitate mundi contra murmurantes

- Über die Ewigkeit der Welt. Texte von Bonaventura, Thomas von Aquin und Boethius von Dacien. Mit einer Einleitung von Rolf Schönberger, Übersetzung und Anmerkungen von Peter Nickl, Frankfurt/M 2000, 82-103.

De ente et essentia

- De ente et essentia. Über das Sein und Wesen, übers. und erläutert v. Rudolf Allers, Frankfurt/M 1959.
- Über Seiendes und Wesenheit. De Ente et Essentia. Mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar, hg. v. Horst Seidl, Hamburg 1988.

De unitate intellectus contra Averroistas

- McInerny, Ralph, Aquinas against the Averroists → s. Lit.-verz. 3.
- Nardi, Bruno, Tommaso d'Aquino Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti, Firenze 1947.
- Saint Thomas Aquinas: On the Unity of the Intellect against the Averroists, transl. from the Latin, with an Introduction by Beatrice H. Zedler, Milwaukee 1968.
- Sancti Thomae Aquinatis Tractatus de unitate intellectus contra Averroistas, ed. Leo W. Keeler, Rom 1936.
- Thomas von Aquin, Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten. De unitate intellectus contra Averroistas. Übersetzung, Einführung und Erläuterungen von Wolf-Ulrich Klünker, Stuttgart 1987.

Expositio super librum De causis

- St. Thomas Aquinas, Commentary on the Book of Causes, transl. and annotated by Vincent A. Guagliardo, Charles R. Hess and Richard C. Taylor, Washington D. C. 1996.

1.3 Sonstige

Alexander von Aphrodisias

- De intellectu et intellecto. In: Gabriel Théry, Alexandre d'Aphrodise, Kain 1926, 74-82.
- Quaestiones 1.1-2.15, transl. by Robert W. Sharples, Ithaca N.Y. 1992.

Aristoteles

- Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta, ed. Valentin Rose, Leipzig 1886.
- De anima, ed. David Ross, Oxford 1961.
- De anima: Books II and III (with Certain Passages from Book I), transl. D. W. Hamlyn, Oxford 1968.
- De anima. Nach der Übersetzung von Willy Theiler bearb. von Horst Seidl (Aristoteles, Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd. 6), Hamburg 1995.
- Die Nikomachische Ethik, übers. u. hg. v. Olof Gigon, München³1978.
- Metaphysik. Nach der Übersetzung von Hermann Bonitz bearb. von Horst Seidl (Aristoteles, Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd. 5), Hamburg 1995.
- Opera, ex recensione Immanuelis Bekkeri, ed. Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1831-70.
- Philosophische Schriften in sechs Bänden, Hamburg 1995.
- Physik. Nach der Übersetzung von Hans Günter Zekl (Philosophische Bibliothek Meiner-Verlag, Bde. 380/381), Hamburg 1987.

Avicbron

- Fons vitae, ed. Clemens Baeumker (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters, Bd. I, H. 2-4), Münster 1895.

Avicenna (Ibn Sina)

- al-Shifa', al-Ilahiyyat, vol. I, edd. Georges C. Anawati, Sa'id Zayid, Cairo 1960.
- al-Shifa', al-Ilahiyyat, vol. II, edd. Muhammad Yusuf Musa, Sulaiman Dunya, Sa'id Zayid, Cairo 1960.
- Avicenna's De Anima (Arabic text). Being the Psychological Part of Kitab Al-Shifa, ed. by Fazlur Rahman, London/New York/Toronto 1959.
- Kitab al-Najat, Kairo 1331/1913.
- Le Livre de science (Dânesh-nâmeh). Traduit par Mohammed Achena et Henri Massé, 2 vols., Paris 1955/58.
- Liber de anima seu sextus de naturalibus IV-V, édition critique de la traduction latine médiévale par Simone van Riet. Introduction doctrinale par Gérard Verbeke, Louvain/Leiden 1968.
- Liber de philosophia prima sive scientia divina I-IV, édition critique de la traduction médiévale par Simone van Riet, Leiden 1977.
- Liber de philosophia prima sive scientia divina V-X, édition critique de la traduction latine médiévale par Simone van Riet. Introduction doctrinale par Gérard Verbeke, Louvain/Leiden 1980.
- Opera, Venedig 1508 (unveränderter Nachdruck Frankfurt/M 1961).

Boethius, Anicius Manlius Torquatus Severinus

- Consolatio Philosophiae. Trost der Philosophie. Lateinisch - deutsch, hg., übers. und eingeleitet v. Olof Gigon, Darmstadt ³1981.

Boethius v. Dacien (Dänemark)

- Opera, ed. N. G. Green Petersen (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi 6,2), Kopenhagen 1976.

Bonaventura

- Opera omnia, ed. studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae (Quaracchi), Firenze 1882-1902. Davon der Sentenzenkommentar als Handausgabe (*Editio minor*) unter dem Titel: S. Bonaventurae opera theologica selecta, 4 vols., Firenze 1934-1949.

Cicero

- De natura deorum, edd. Otto Plasberg/ Wilhelm Ax, Stuttgart 1980.

(Pseudo-)Dionysius Areopagita

- De Divinis Nominibus (Corpus Dionysiacum, Bd 1), hg. v. Beate R. Suchla, Berlin/New York 1990.

al-Farabi

- Al-Farabi on the Perfect State. Abu Nasr al-Farabi's Mabadi' Ara' Ahl al-Madina al-Fadila. A revised text with introduction, translation, and commentary by Richard Walzer, Oxford 1985.

al-Ghazzali

- Algazel's Metaphysics. A Mediaeval Translation, ed. by Joseph Thomas Muckle, Toronto 1933.
- Kitab faysal at-tafriqa bayn al-Islam wa-z-zandaqa, ed. S. Dunya, Kairo 1381/1961.
- Muḥammad al-Ġazzālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe. Die Bücher 31-36 seines Hauptwerkes eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Richard Gramlich (Freiburger Islamstudien, 10), Wiesbaden/Stuttgart 1984.
- Tahafut al-falasifah, ed. Maurice Bouyges, Beirut 1927.
- Tahafut al-falasifah (Incoherence of the Philosophers), transl. by Sabih Ahmad Kamali, Lahore ²1963.
- Über Rechtgläubigkeit und religiöse Toleranz. Eine Übersetzung der Schrift ‚Das Kriterium der Unterscheidung zwischen Islam und Gottlosigkeit‘. Eingeleitet, übersetzt und mit Erläuterungen versehen von Frank Griffel, Zürich 1998.

Ibn Sina s. Avicenna

Ibn Tufayl

- Hayy Ben Yaqdhân. Roman philosophique d'Ibn Thofail. Texte arabe et traduction française par Léon Gauthier, Beirut ²1936.
- Hayy Ibn Yaqghan. Ein muslimischer Inselroman. Herausgegeben und bearbeitet von Jameleddine Ben Abdeljelil und Viktoria Frysak, Wien 2007.

Johannes Philoponus

- De opificio mundi I-III. (Über die Erschaffung der Welt I-III). Griechisch – Deutsch, übers. von Clemens Scholten (Fontes Christiani, 2. Folge, Bd.23/1-3), Freiburg i. Br. 1997.

John of Baconthorp (Iohannes Baco)

- Quodlibeta, Venedig 1527.

al-Kindi

- Rasa'il al-Kindi al-falsafiyya, ed. Muhammad 'Abd al-Hadi Abu Rida, 2 vols., Kairo 1950/1953.

Liber de causis

- [Anonymus], Liber de causis. Das Buch von den Ursachen. Mit einer Einleitung von Rolf Schönberger, Übers., Glossar, Anm. und Verzeichnisse von Andreas Schönfeld, Hamburg 2003.
- Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis, hg. v. Otto Bardenhewer, Freiburg 1882 (Nachdruck Frankfurt/M o. J.).
- Fidora, Alexander/ Niederberger, Andreas, Von Bagdad nach Toledo →s. Lit.-verz. 3.
- Le Liber de causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes, ed. Adriaan Pattin. In: Tijdschrift voor Filosofie 28 (1966), 90-203.

al-Marrakushi

- Al-Mu'jib fi talkhis akhbar al-Maghrib, Leiden 1881.

Petrus Lombardus

- Libri quattuor sententiarum, ed. Collegium S. Bonaventurae, (Quaracchi), Firenze ²1916.

Platon

- Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, t. I-V, Oxford 1957-1960.
- Sämtliche Dialoge. In Verbindung mit Kurt Hildebrandt u. a., hg. u. mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von Otto Apelt, Hamburg 1988.

Plotin

- Opera. Ediderunt Paul Henry et Hans R. Schwyzer, Paris/Brüssel 1951-1973.
- Plotins Schriften. Griechisch-Deutsch, übersetzt v. Richard Harder. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, fortgeführt von Rudolf Beutler und Willy Theiler, 6 Bde, Hamburg 1956-71.

Porphyrios

- Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes, edidit Erich Lamberg, Leipzig 1975.

Proklos

- Procli Diadochi tria opuscula (De providentia, libertate, malo), Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 1), Berlin 1960.
- Proclus. The Elements of Theology, 2nd edition, ed. / transl. E.R. Dodds, Oxford 1963. (First edition 1933).
- Proklos. Grundkurs über Einheit. Grundzüge der neuplatonischen Welt. Text, Übersetzung, Einleitung und Kommentar von Erwin Sonderegger, Sankt Augustin 2004.

Roger Bacon (Rogerus Baco)

- Opus tertium, ed. J. S. Brewer, London 1859.

Sextus Empiricus

- Adversus physicos (Against the Physicists), transl. Robert Gregg Bury, Cambridge/Mass. 1936.

Siger de Brabant

- Mandonnet, Pierre, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^{me} siècle. Étude critique (vol. I), Louvain 1911 / Textes inédits (vol. II), Louvain 1908.
- Quaestiones in Metaphysicam, ed. C. A. Graiff (Philosophes Médiévaux I), Louvain 1948.
- Van Steenberghe, Fernand, Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites, 2 vols. → s. Lit.-verz. 3.

Simplicius

- In Aristotelis de caelo commentaria, ed. Johann Ludwig Heiberg (Commentaria in Aristotelem Graeca VII), Berlin 1894.

Tertullian

- Contre Hermogène. Introduction, texte critique, traduction, et commentaire par Frédéric Chapot (Sources Chrétiennes 439), Paris 1999.

Themistius

- In libros Aristotelis de anima paraphrasis, ed. Ricardus Heinze (Commentaria in Aristotelem Graeca 5,3), Berlin 1899.
- Paraphrasis eorum quae De anima Aristotelis. In: Thémistius, Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke, éd. G. Verbeke, Louvain/Paris 1957, 1-281.
- The Arabic Version of Themistius' ,De Anima', ed. by M. Lyons, Oxford 1973.

Wilhelm de la Mare

- Les premières polémiques Thomistes. Le Correctorium Corruptorii „Quare“, ed. Palémon Glorieux, Le Saulchoir-Kain 1927.

Varia

- Biblia Hebraica Stuttgartensia, quae antea cooperantibus A. Alt, O. Eissfeldt, P. Kahle ediderat R. Kittel. Editio funditus renovata, adjuvantibus H. Bardtke ... (et al.) cooperantibus H. P. Rüger et J. Ziegler ediderunt K. Elliger et W. Rudolph. Textum Masoreticum curavit H. P. Rüger, Masoram elaboravit G. E. Weil. Editio quinta emendata opera A. Schenker, Stuttgart ⁵1997.
- Chartularium Universitatis Parisiensis I / II, edd. Henri Denifle/ Emile Chatelain, Paris 1889 / 1891.
- Corpus Christianorum. Series Latina, Turnhout 1953ff.
- Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum Academiae Vindobonensis, 80 Bde., Wien 1866ff.
- Denzinger, Heinrich, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch - Deutsch. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping hg. v. Peter Hünemann, Freiburg/Basel/Wien ⁴²2009.
- Der Koran. Übersetzt und eingeleitet von Hans Zirker, Darmstadt ²2007.
- Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Freiburg/Basel/Wien ³1998.
- Die Fragmente der Vorsokratiker, 3 Bde., griech.-dt., bearbeitet v. Hermann Diels und Walther Kranz, Berlin ⁵1934-1937.
- Novum Testamentum Graece, hg. v. Barbara Aland/ Eberhard Nestle u.a., Stuttgart ²⁷2001.
- Patrologia Graeca, ed. Jacques-Paul Migne, 161 vols., Paris 1857ff.
- Patrologia Latina, ed. Jacques-Paul Migne, 221 vols., Paris 1844ff.

2. Nachschlagewerke/Lexika

Biographisch - Bibliographisches Kirchenlexikon, begr. und hg. von Friedrich Wilhelm Bautz. Fortgef. von Traugott Bautz, Nordhausen, 1975ff. (Internetfassung s. unten → SEITEN IM INTERNET).

Biographisches Wörterbuch zur deutschen Geschichte, hg. v. Karl Bosl/ Günther Franz/ Hanns Hubert Hofmann, München ²1995.

- Busa, Roberto, Index Thomisticus. Sancti Thomae Aquinatis Operum Omnium Indices et Concordantiae, Stuttgart-Bad Cannstadt 1974ff.
- Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. by James Hastings, 12 vols., New York 1908-1921, 2. impr. vol. 1-12 and Index vol., Edinburgh 1925-1940.
- Enzyklopädie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker, hg. v. Martin T. Houtsma u. a., 4 Bde. u. Erg.- Bd., Leiden 1913 - 1938.
- Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, hg. v. Jürgen Mittelstraß, 4 Bde. (Sonderausgabe), Stuttgart/Weimar 2004.
- Gihamy, Gerard, Encyclopaedia of Ibn Rushd's (Averroes) Terminology, Beirut 2000.
- Halder, Alois, Philosophisches Wörterbuch. Mitbegründet von Max Müller. Völlig überarbeitete Neuauflage, Freiburg/Basel/Wien 2000.
- Handbuch der Orientalistik, hg. von Bertold Spuler u. a., Leiden 1948ff.
- Handbuch philosophischer Grundbegriffe, 6 Bde., hg. v. Hermann Krings u. a., München 1974.
- Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, hg. von Hubert Cancik et. al., 5 Bde., Stuttgart/Berlin/Köln 1988-2001.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. Joachim Ritter(†) u. Karlfried Gründer, 12 Bde. u. Registerband, Basel 1971-2007.
- Hughes, Thomas Patrick, Lexikon des Islam, Sonderausgabe, München 2000.
- Islam-Lexikon. Geschichte – Ideen - Gestalten, hg. v. Adel Theodor Khoury/ Ludwig Hagemann/ Peter Heine, 3 Bde., Freiburg/Basel/Wien 1991.
- Kunzmann, Peter/ Burkard, Franz-Peter/ Wiedmann, Franz, dtv-Atlas Philosophie, München ¹¹2003.
- Lexikon der islamischen Welt, 3 Bde., hg. v. Klaus Kreiser u. a., Stuttgart 1974.
- Lexikon der islamischen Welt. Völlig überarbeitete Neuauflage, hg. v. Klaus Kreiser/ Rotraud Wielandt, Stuttgart/Berlin/Köln 1992.
- Lexikon der katholischen Dogmatik, hg. v. Wolfgang Beinert, Freiburg/Basel/Wien 1987.
- Lexikon der philosophischen Werke, hg. v. Franco Volpi/ Julian Nida-Rümelin, Stuttgart 1988.
- Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen, hg. v. Hans Waldenfels, Freiburg/Basel/Wien 1992.

Lexikon des Mittelalters, 10 Bde., hg. v. Norbert Angermann u. a., München/Zürich 1980-1999.

Lexikon für Theologie und Kirche,
hg. v. Josef Höfer/ Karl Rahner, 10 Bde. u. Registerband, Freiburg i. Br. ²1957-1965.
hg. v. Walter Kasper, 10 Bde. u. Registerband, Freiburg i. Br. ³1993-2001.

Philosophie-Lexikon, hg. v. Anton Hügli/ Poul Lübcke, Reinbek b. Hamburg ⁵2003.

Philosophisches Wörterbuch, hg. v. Walter Brugger, Freiburg/Basel/Wien ²²1976
(Neudruck 1996).

Philosophisches Wörterbuch, hg. v. Georgi Schischkoff, Stuttgart ²²1991.

Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und
Religionswissenschaft, 8 Bde., hg. v. Hans Dieter Betz u. a., Tübingen
⁴1998-2005.

Schütz, Ludwig, Thomas-Lexikon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in
sämtlichen Werken des h. Thomas von Aquin vorkommenden
Kunstausrücke und wissenschaftlichen Aussprüche, Stuttgart-Bad
Cannstadt 1983 (Faksimile-Neudruck der „zweiten, sehr vergrößerten
Auflage“, Paderborn 1895).
Eine dritte von Enrique Alarcón vorbereitete Auflage dieses Lexikons ist zu
finden im Internet unter: <http://www.corpusthomicum.org/tl.html>.

The Encyclopaedia of Islam. New edition, edd. B. Lewis et al., 12 vols., Leiden-
London 1960-2004.

The Encyclopaedia of Religion, ed. by Mircea Eliade, 16 vols., New York/London
1987.

Theologische Realenzyklopädie, hg. v. Gerhard Krause/ Gerhard Müller, Berlin/New
York, 36 Bde., 1977-2004.

Wörterbuch des Christentums, hg. v. Volker Drehsen u. a., Sonderausgabe,
München 1995.

3. Weitere Sekundärliteratur

Bei Arbeiten aus Sammelwerken, die auch an anderer Stelle im Literaturverzeichnis
vorkommen, wird der Titel des Sammelwerks gekürzt aufgeführt.

Acar, Rahim, Talking about God and Talking about Creation. Avicenna's and Thomas
Aquinas' positions, Leiden/Boston 2005.

- Adamson, Peter/ Taylor, Richard C. (edd.), *The Cambridge Companion to Arabic philosophy*, Cambridge University Press 2005.
- Aertsen, Jan A., *Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*, transl. from the Dutch by Herbert D. Morton, Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1988.
- , *The Eternity of the World: The Believing and the Philosophical Thomas. Some comments.* In: Wissink (ed.), *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*, 9-19.
- , *Thomas von Aquin. Alle Menschen verlangen von Natur nach Wissen.* In: Kobusch, *Philosophen des Mittelalters*, 186-201.
- Ahn, Gregor, *Schöpfer/Schöpfung. I. Religionsgeschichtlich.* In: TRE, Bd. XXX (1999), 250-258.
- Aland, Barbara, *Marcion/Marcioniten.* In: TRE, Bd. XXII (1992), 89-101.
- , *Markion.* In: LThK, Bd. 6 (³1997), Sp. 1392f.
- al-'Alawi, Jamal al-Din, *al-Matn ar-rushdi - madkhal li-qira'a jadida*, Casablanca 1986.
- *The Philosophy of Ibn Rushd. The evolution of the problem of the intellect in the works of Ibn Rushd: From philological examination to philosophical analysis.* In: Salma Khadra Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain (HdO, I. Abt., Bd. 12, 1992)*, 804-829.
- Allard, Michel, *Le rationalisme d'Averroès d'après une étude sur la création.* In: *Extrait du Bulletin d'Etudes Orientales de l'Institut Français de Damas*, t. 14 (1952-54), 7-59.
- Alonso, P. Manuel, *Teología de Averroes (Estudios y documentos)*, Madrid-Granada 1947.
- Amschl, Hyacinth, *Kommentar.* In: DThA, Bd. 4 (1936), 497-633.
- Anawati, Georges C., *Averroes, Averroismus. I. Averroes. Leben, Werke und Lehre.* In: LexMA, Bd. I (1980), Sp. 1291f.
- , *Ḥudūth al-'ālam.* In: EI², vol. III (1971), 548.
- , *Saint Thomas d'Aquin et la Métaphysique d'Avicenne.* In: *Pontifical Institute of Mediaeval Studies (ed.), St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, vol. I, Toronto 1974, 449-465.
- d'Ancona Costa, Cristina, *La doctrine de la création ,mediante intelligentia' dans le Liber de causis et dans ses sources.* In: RSPTh 76 (1992), 209-233.
- André, Hans/ Christmann, Heinrich M., *Anmerkungen zum Text.* In: DThA, Bd. 8 (1951), 327-383.

- Antes, Peter/ Rück, Werner/ Uhde, Bernhard, Islam – Hinduismus – Buddhismus. Eine Herausforderung des Christentums, Mainz ²1977.
- Antweiler, Anton, Die Anfanglosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant, Trier 1961.
- Armstrong, A. Hilary, Emanation in Plotinus. In: *Mind* 46 (1937), 61-66.
- Arnaldez, Roger, Averroes: A rationalist in Islam, transl. by David Streight, Notre Dame 2000.
- , Ibn Rushd. In: *EI²*, vol. III (1971), 909-920.
- , *Khalk*. In: *EI²*, vol. IV (1978), 980-988.
- , La pensée religieuse d'Averroès. I. La doctrine de la création dans le *Tahāfut*. In: *Studia Islamica* VII (1957), 99-114.
- , La pensée religieuse d'Averroès. II. La théorie de Dieu dans le *Tahāfut*. In: *Studia Islamica* VIII (1957), 15-28.
- , La pensée religieuse d'Averroès. III. L'immortalité de l'âme dans le *Tahāfut*. In: *Studia Islamica* X (1959), 23-41.
- Attali, Jacques, Raison et foi. Averroès, Maïmonide, Thomas d'Aquin, Paris 2004.
- Badawi, 'Abdurrahmân, Averroès (Ibn Rushd), Paris 1998.
- , Histoire de la philosophie en Islam, vol. II, Paris 1972.
- Balthasar, N./ Simonet, A. Le plan de la „Somme contre les Gentils“ de saint Thomas d'Aquin. In: *Révue néoscholastique de philosophie* 32 (1930), 183-210.
- Barbotin, Edmond, La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste, Louvain 1954.
- Bauer, J. Edgar, Emanation. In: *HrwG*, Bd. II (1990), 263f.
- Bauloye, Laurence, Note sur la doctrine rushdienne de la substance, d'après le *Grand Commentaire de la Métaphysique*. In: Khoury (Hg.), *Averroes (1126-1198) oder der Triumph des Rationalismus*, 233-242.
- Baumgartner, Hans Michael, Kategorie. In: *HpG*, Bd. 3 (1973), 761-778.
- Bazán, Bernardo Carlos, Le commentaire de S. Thomas d'Aquin sur le *Traité de l'âme*. In: *RSPHTh* 69 (1985), 521-547.
- , Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin. A propos d'un ouvrage récent de E.H. Wéber, O.P. In: *Revue philosophique de Louvain* 72 (1974), 53-155.

- Bazzana, André/ Bériou, Nicole/ Guichard, Pierre (éd.), Averroès et l'averroïsme (XII^e –XV^e siècle). Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue. Actes du colloque international organisé à Lyon, les 4 et 5 octobre 1999 dans le cadre du „Temps du Maroc“, Lyon 2005.
- Becker, Carl Heinrich, Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt, 2 Bde., Leipzig 1924-1932.
- Becker, Werner, Spekulation. In: HpG, Bd. 5 (1974), 1368-1375.
- Behler, Ernst, Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschichtliche Untersuchungen zu den Kontroversen um Weltanfang und Weltunendlichkeit in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters, Paderborn 1965.
- Beierwaltes, Werner, Der Kommentar zum „Liber de causis“ als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin. In: Philosophische Rundschau 11 (1963), 192-215.
- , Primum est dives per se. Meister Eckhart und der Liber de causis. In: Egbert P. Bos, Pieter Ane Meijer (edd.), On Proclus and his influence in Medieval Philosophy, 141-169.
- Bello, Iyssa A., The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy. Ijmā' and Ta'wīl in the Conflict between al-Ghazālī and Ibn Rushd, Leiden/New York u. a. 1989.
- Belo, Catarina, Chance and Determinism in Avicenna and Averroes, Leiden/Boston 2007.
- Ben-Abdeljelil, Jameleddine, Ibn Ruschds Philosophie interkulturell gelesen, Nordhausen 2005.
- Berger, David, Den bedeutendsten Texten des Mittelalters weit überlegen. Die „Summa contra gentiles“ des Thomas von Aquin in der neueren Literatur. In: Die Tagespost v. 19. 10. 2002 (Nr. 126), 12.
- , Thomas von Aquin begegnen, Augsburg 2002.
- , Thomas von Aquins „Summa theologiae“, Darmstadt 2004.
- van den Bergh, Simon, Einleitung. In: Die Epitome der Metaphysik des Averroes, übersetzt und mit einer Einleitung und Erläuterungen versehen von Simon van den Bergh, I-XXXV → s. Lit.-verz. 1.1, *Epitome der „Metaphysik“*.
- , Erläuterungen. In: Die Epitome der Metaphysik des Averroes, übersetzt und mit einer Einleitung und Erläuterungen versehen von Simon van den Bergh, 147-272 → s. Lit.-verz. 1.1, *Epitome der „Metaphysik“*.

- , Introduction. In: Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence), vol. I, ix-xxxvi. → s. Lit.-verz. 1.1, *Destructio destructionum (Tahafut at-tahafut)*.
- , Notes. In: Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence), vol. II, 1-206 → s. Lit.-verz. 1.1, *Destructio destructionum (Tahafut at-tahafut)*.
- Bernath, Klaus, *Anima forma corporis. Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin*, München 1967.
- (Hg.), *Thomas von Aquin, Bde. I/II*, Darmstadt 1978/1981.
- Berten, A., *A propos de la Summa contra Gentes*. In: *Critérion* 4 (1928), 175-183.
- Black, Deborah L., *Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes*. In: *American Catholic Philosophical Quarterly* 73 (1999), 159-84.
- , *Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas's Critique of Averroes's Psychology*. In: *Journal of the History of Philosophy* 31 (1993), 349-385.
- , *Models of the Mind: Metaphysical Presuppositions of the Averroist and Thomistic Accounts of Intellection*. In: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 15 (2004), 319-352.
- Blanche, A., *Note*. In: *Revue de philosophie* 31 (1924), 444-449.
- Blanchette, Oliva, *The Perfection of the Universe According to Aquinas. A Teleological Cosmology*, Pennsylvania (The Pennsylvania State University Press) 1992.
- Blankenhorn, Bernhard, *The Good as Self-Diffusive in Thomas Aquinas*. In: *Angelicum* 79 (2002), 803-837.
- de Boer, Tjitze J., *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart 1901.
- Boland, Vivian, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas. Sources and synthesis*, Leiden/New York/Köln 1996.
- Bos, Egbert P./ Meijer, Pieter Ane (edd.), *On Proclus and his influence in Medieval Philosophy*, Leiden 1992.
- Bosl, Karl, *Thomas von Aquin(o)*. In: *Biograph. Wörterb. z. dtshen Gesch.*, Bd. 3, Sp. 2880-2886.
- Bouman, Johan, *Mensch. VIII. Im Islam*. In: *Lex. der Rel.*, 413f.
- Bouyges, Maurice, *Le plan du Contra Gentiles de saint Thomas*. In: *Archives de philosophie* 3 (1925), 176-197.
- Brachet, Jean-Yves, *La lecture thomasiennne du Bonum diffusivum sui*. In: *Aletheia* 19 (2001) 87-100.

- Breil, Reinhold, Der kosmologische Gottesbeweis und die Einheit der Natur. Thomas von Aquin – Duns Scotus – Leibniz – Wolff – Kant, Kevelaer 2000.
- Brockelmann, Carl, u. a., Die Transliteration der arabischen Schrift in ihrer Anwendung auf die Hauptliteratursprachen der islamischen Welt. Denkschrift dem 19. Internationalen Orientalistenkongreß in Rom vorgelegt von der Transkriptionskommission der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig 1935 (Neudr. Wiesbaden 1969).
- de Broglie, Guy, Sur la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas. In: Recherches de science religieuse 15 (1925), 5-53.
- Brugger, Walter, Neuplatonismus. In: Phil. Wörterbuch Brugger, 265ff.
- Bukowski, Thomas P., Beyond Aristotle ... and beyond Newton: Thomas Aquinas on an infinite creation. In: The Thomist 68 (2004), 287-314.
- Burnett, Charles, Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe. In: Adamson/ Taylor (edd.), The Cambridge Companion to Arabic philosophy, 370-404.
- Burrell, David, Aquinas and Islamic and Jewish thinkers. In: Kretzman/ Stump (edd.), The Cambridge Companion to Aquinas, Cambridge 1993, 60-84.
- Buschmann, Elisabeth, Untersuchungen zum Problem der Materie bei Avicenna, Frankfurt/M - Bern u. a. 1979.
- Calverley, Edwin Elliott, Nafs. In: EI², vol. VII (1993), 880-883.
- Carra de Vaux, B., Averroes, Averroism. In: ERE, vol. II (1930), 262-266.
- , Ibn Rushd. In: EI, Bd. II (1927), 436-439.
- Chenu, Marie-Dominique, Das Werk des hl. Thomas von Aquin. Vom Verfasser durchgesehene und verbesserte deutsche Ausgabe, Übersetzung, Verzeichnisse und Ergänzung der Arbeitshinweise von Otto M. Pesch, Graz/Wien/Köln² 1982.
- , Der Plan der Summa. In: Bernath (Hg), Thomas von Aquin, Bd. I, 173-195.
- , Le plan de la Somme théologique de saint Thomas. In: Revue Thomiste 47 (1939), 93-107.
- , L'équilibre de la scolastique médiévale. In: RSPHTh 29 (1940), 304-312.
- , Thomas von Aquin, Reinbek (Hamburg) 1989.
- Clarke, William Norris, Person, Being, and St. Thomas. In: Communio 19 (1992), 601-618.

- , The Meaning of Participation in St. Thomas. In: Proceedings of The American Catholic Philosophical Association XXVI (1952), 147-57.
- , The Problem of the Reality and Multiplicity of Divine Ideas in Christian Neoplatonism. In: O'Meara, Neoplatonism and Christian Thought, 109-127.
- Congar, Yves, Le sens de „l'économie" salutaire dans la théologie de S. Thomas d'Aquin. In: Erwin Iserloh (Hg.), Festgabe Joseph Lortz, Bd. II, Baden-Baden 1958, 73-122.
- Copleston, Frederik C., Aquinas, London/New York 1955.
- , Geschichte der Philosophie im Mittelalter, München 1976.
- Corbin, Henry, History of Islamic Philosophy, translated by Liadain Sherrard with the assistance of Philip Sherrard, London 1993.
- Corbin, Michel, Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin, Paris 1974.
- Courth, Franz, Gott - Mensch - Welt. Was sagt christlicher Schöpfungsglaube? Leitfaden zur Schöpfungslehre, St. Ottilien 1996.
- Craemer-Ruegenberg, Ingrid, Albertus Magnus. Völlig überarbeitete, aktualisierte und mit Anmerkungen versehene Neuauflage der Originalausgabe, hg. v. Henryk Anzulewicz, Leipzig 2005.
- Crompton, Germaine, Les sources de l'abstraction de l'intellect agent dans la ‚Somme de théologie' de Thomas d'Aquin, Montréal 1980.
- Daiber, Hans, Das Theologisch-philosophische System des Mu'ammār ibn 'Abbād as-Sulamī, Beirut 1975.
- , Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters. Stand und Aufgaben der Forschung. In: Jacqueline Hamesse/ Marta Fattori (edd.), Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle, Louvain-La-Neuve/Cassino 1990, 203-250.
- Dales, Richard C., Medieval Discussions of the Eternity of the World, Leiden/New York/Kobenhavn/Köln 1990.
- , The Origin of the Doctrine of the Double Truth. In: Viator 15 (1984), 172-182.
- Davidson, Herbert A., Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect. In: Viator 3 (1972), 109-178.
- , Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect, New York/Oxford 1992.

- , Averroes on the Active Intellect as a Cause of Existence. In: *Viator* 18 (1987), 191-225.
- , Averroes on the Material Intellect. In: *Viator* 17 (1986), 91-137.
- , Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, New York/Oxford 1987.
- , The Relation between Averroes' Middle and Long Commentaries on the *De anima*. In: *Arabic sciences and philosophy* 7 (1997), 139-151.
- Davies, Brian (ed.), Aquinas's *Summa theologiae*. Critical Essays, Lanham 2006.
- , The Thought of Thomas Aquinas, Oxford 1992.
- Deitz, Luc, Liber de causis. In: *Lex. der phil. Werke*, 406f.
- Stoicheiōsis theologikē. In: *Lex. der phil. Werke*, 658.
- Dewan, Lawrence, Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics, Washington D.C. 2006.
- , St. Albert, St. Thomas, and Knowledge. In: *American Catholic Philosophical Quarterly* 70 (1996), 121-135.
- Diem, Werner, Kommentar. In: *Lex. d. islam. Welt*, Bd. 2, 102.
- Dirscherl, Erwin, Theismus. In: *Lex. der Rel.*, 641f.
- Dohmen, Christoph, Gottebenbildlichkeit. III. Islamisch. In: *Lex. der Rel.*, 234.
- Dörrie, Heinrich, Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken. In: *Ders., Platonica minora*, München 1976, 70-86.
- Drossaart-Lulofs, Hendrik J., Aristotle's 'De plantis', In: *Journal of Hellenic studies* 77 (1957), 75-80.
- Druart, Thérèse-Anne, Algazali. In: Gracia/ Noone (edd.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, 118-126.
- Dümpelmann, Leo, Kreation als ontisch-ontologisches Verhältnis. Zur Metaphysik der Schöpfungstheologie des Thomas von Aquin, Freiburg/München 1969.
- Ebbesmeyer, Sabrina, Spekulation. In: *HWPPh*, Bd. 9 (1995), Sp.1355-1372.
- Eckert, Willehad Paul (Hg.), Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte, Mainz 1974.
- El-Ehwany, Ahmed Fouad, Ibn Ruṣḥd. In: Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, vol. I, 540-564.

- Elders, Leo J., *Aristotle's Cosmology: A Commentary on the De caelo*, Assen 1966.
- , *De unitate intellectus contra Averroistas*. In: *Lex. der phil. Werke*, 158.
- , *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive. II. Teil. Die philosophische Theologie*, Salzburg/München 1987.
- , *Expositio in librum Dionysii de divinis nominibus*. In: *Lex. der phil. Werke*, 274.
- , *Expositio super librum de causis*. In: *Lex. der phil. Werke*, 275f.
- , *Gespräche mit Thomas von Aquin*, hg. v. David Berger und Jörgen Vijgen, Siegburg 2005.
- , *Summa contra gentiles*. In: *Lex. der phil. Werke*, 668.
- , *Summa theologica*. In: *Lex. der phil. Werke*, 671ff.
- , *Thomas von Aquin*. In: *LexMA*, Bd. VIII (1997), Sp. 706-711.
- Emery, Gilles, *Katalog der Werke des Thomas von Aquino, für die deutsche Ausgabe bearbeitet von Ruedi Imbach*. In: *Torrell, Magister Thomas*, 345-373.
- , *Trinity and Creation*. In: *Van Nieuwenhove/ Wawrykow (edd.), The theology of Thomas Aquinas*, 58-76.
- Enders, Markus, *Emanation/Emanatismus. I. Philosophisch*. In: *LThK*, Bd. 3 (³1995), Sp. 618.
- Endress, Gerhard/ Aertsen, Jan A. (edd.), *Averroes and the Aristotelian Tradition: Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne 1996)*, Leiden/Boston/Köln 1999.
- Endress, Gerhard, *Averrois Opera: A Bibliography of Editions and Contributions to the Text*. In: *Endress/ Aertsen (edd.), Averroes and the Aristotelian Tradition*, 339-381.
- , *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*, München ³1997.
- , „If God will grant me life”. *Averroes the Philosopher: Studies on the History of His Development*. In: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 15 (2004), 227-253.
- , *Le projet d'Averroès: Constitution, réception et édition du corpus des oeuvres d'Ibn Rušd*. In: *Endress/ Aertsen (edd.), Averroes and the Aristotelian Tradition*, 25-31.
- Engelhardt, Paulus, *Thomas von Aquin. Wegweisungen in sein Werk*, Leipzig 2005.

- Ermatinger, Charles J., *The Coalescent Soul in Post-Thomistic Debate*, Saint Louis University 1963.
- Erni, Raymund, *Die Theologische Summe des Thomas von Aquin in ihrem Grundbau*, Bd. 1, Luzern 1948.
- Eschmann, Ignatius T., *A Catalogue of St. Thomas's Works: Bibliographical Notes*. In: Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 381-439.
- van Ess, Josef, *Arabischer Neuplatonismus und islamische Theologie. Eine Skizze*. In: Khoury/ Halfwassen (Hgg.), *Platonismus im Orient und Okzident*, 103-117.
- Ewbank, Michael B., *Doctrinal precisions in Aquinas's Super Librum de causis*. In: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 61 (1994), 7-29.
- Fabro, Cornelio, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino ²1950.
- , *The Overcoming of the Neoplatonic Triad of Being, Life and Intellect*. In: O'Meara, *Neoplatonism and Christian Thought*, 97-108.
- , *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1961.
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press ³2004.
- , *Averroes, Aquinas and the Rediscovery of Aristotle in Western Europe*, Washington D. C. 1997.
- , *Averroes (Ibn Rushd). His Life, Works, Influence*, Oxford 2001.
- , *Introduction*. In: *Faith and Reason in Islam. Averroes' Exposition of Religious Arguments*, 1-15 → s. Lit.-verz. 1.1, *Kitab al-Kashf*.
- , *Islamic occasionalism and its Critique bei Averroes and Aquinas*, London 1958.
- , *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism. A Short Introduction*, Oxford 2000.
- , *The „Antinomy“ of the Eternity of the World in Averroes, Maimonides and Aquinas*. In: *Le muséon LXVI*, 1-2, Louvain 1953, 139-155.
- Falaturi, Abdoljavad, *Mu'taziliten*. In: *Lex. d. islam. Welt (Neuausg.)*, 209ff.
- Fatouros, Georgios, *Nemesios*. In: *BBKL*, Bd. VI (1993), Sp. 605ff <online: http://www.bbkl.de/n/nemesios_v_e.shtml>.
- Feldman, Seymour, *Philosophy: Averroes, Maimonides, and Aquinas*. In: Neusner (ed.), *Religious foundations of Western civilization: Judaism, Christianity, and Islam*, 209-244.

- Fidora, Alexander/ Niederberger, Andreas, Von Bagdad nach Toledo. Das „Buch der Ursachen“ und seine Rezeption im Mittelalter. Lateinisch-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des Liber de causis. Mit einem Geleitwort von Matthias Lutz-Bachmann, Mainz 2001.
- Flasch, Kurt, Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277, Mainz 1988.
- , Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart ²2000.
- Forest, Aimé, La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin, Paris 1931.
- Forschner, Maximilian, Thomas von Aquin, München 2006.
- Fox, Rory, Time and Eternity in Mid-Thirteenth-Century Thought, Oxford 2006.
- Franzen, Winfried/ Georgulis, K., Entelechie. In: HWPh, Bd. 2 (1972), Sp.506f.
- Frenschkowski, Marco, Kerdon. In: BBKL, Bd. III (1992), Sp. 1384f <online: <http://www.bbkl.de/k/Kerdon.shtml>>.
- , Mani. In: BBKL, Bd. V (1993), Sp. 669-680 <online: <http://www.bbkl.de/m/mani.shtml>>.
- Frickel, Josef, Kerdon. In: LThK, Bd. 5 (³1996), Sp. 1401.
- Gamm, Gerhard/ Schürmann, Eva (Hgg.), Von Platon bis Derrida. 20 Hauptwerke der Philosophie, Darmstadt 2005.
- Ganoczy, Alexandre, Schöpfung. In: Lex. d. kath. Dogmatik, 456ff.
- , Schöpfungslehre, Düsseldorf ²1987.
- , Weltschöpfung: jüdisch – christlich. In: Lex. der Rel., 702ff.
- Gardet, Louis, Allāh. In: EI², vol. I (1960), 406-417.
- , Dieu et la destinée de l'homme, Paris 1967.
- , Ibdā'. In: EI², vol. III (1971), 663-665.
- , Islam, Köln 1968.
- , Kalām. In: EI², vol. IV (1978), 468-471.
- , La pensée religieuse d'Avicenna, Paris 1951.
- , Saint Thomas et ses prédécesseurs arabes. In: Maurer et al. (edd.), St. Thomas Aquinas 1274-1974, vol. 1, 419-448.

Gätje, Helmut, Das Kapitel über das Begehren aus dem mittleren Kommentar des Averroes zur Schrift über die Seele, Amsterdam/Oxford/New York 1985.

Gatzemeier, Matthias, Emanation. In: EPW, Bd. 1, 538.

Gauthier, Léon, Ibn Rochd (Averroès), Paris 1948.

----, Ibn Rochd (Averroès), Traité décisif (Façl el-maqâl) → s. Lit.-verz. 1.1, *Faṣl al-maqal und Damima*.

Gauthier, René-Antoine, Introduction historique. In: Saint Thomas d'Aquin, Contra Gentiles I, Paris 1961, 7-123.

----, Introduction: Saint Thomas d'Aquin. Somme contre les gentils, Paris 1993.

van Geest, Paul/ Goris, Harm/ Leget, Carlo (edd.), Aquinas as Authority. A collection of studies presented at the second conference of the Thomas Instituut te Utrecht, Dec. 14-16 2000 (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, 7), Utrecht/Leuven 2002.

Geiger, Louis B., La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin, Paris ²1953.

Genequand, Charles, Introduction. In: Ibn Rushd's Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām, by Charles Genequand, 1-58 → s. Lit.-verz. 1.1, *Großer Kommentar zur „Metaphysik“*.

Gerson, Lloyd P., Plotinus' Metaphysics: Creation or Emanation? In: Review of Metaphysics 46 (1993), 559-574.

Geyer, Carl-Friedrich, Marcion. In: BBKL, Bd. V (1993), Sp. 777ff <online: <http://www.bbkl.de/m/marcio.shtml>>.

el Ghannouchi, Abdelmajid, Distinction et relation des discours philosophique et religieux chez Ibn Rushd: *Faṣl al-maqāl* ou la double vérité. In: Khoury (Hg.), Averroes (1126-1198) oder der Triumph des Rationalismus, 139-145.

Gilson, Étienne/ Böhner, Philotheus, Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues, Paderborn/Wien/Zürich 1937.

Gilson, Étienne, History of Christian Philosophy in the Middle Ages, New York 1955.

----, Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin, Paris ⁵1944.

----, Pourquoi saint Thomas d'Aquin a critiqué saint Augustin. In: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 1 (1926-1927), 5-127.

----, The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, New York 1956.

- Gimaret, Daniel, Mu'tazila. In: *EI*², vol. VII (1993), 783-793.
- Di Giovanni, Matteo, Averroes on the Species of Celestial Bodies. In: Speer/ Wegener (Hgg.), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, 438-464.
- Goichon, Amélie-Marie, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, Paris 1937.
- , *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenne)*, Paris 1938.
- Goldstein, Helen Tunik, Introduction. In: *Averroes' Questions in Physics*, IX-XXI → s. Lit.-verz. 1.1, *Quaestiones in Physicam*.
- Gómez Nogales, Salvador, Saint Thomas, Averroès et l'averroïsme. In: Verbeke/ Verhelst (edd.), *Aquinas and Problems of His Time*, 161-177.
- Grabmann, Martin, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, München 1926.
- , *Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt. Eine Einführung*, München/Kempten 1946.
- Gracia, Jorge J. E./ Noone, Timothy B. (edd.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Malden (Massachusetts) 2003.
- Gredt, Joseph, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. I, Barcelona 1946.
- Gregory John, *The Neoplatonists*, New York ²1999.
- Greive, Hermann, Averroes/Averroismus II. Jüdischer Averroismus. In: TRE, Bd. V (1980), 56f.
- Guagliardo, Vincent, Introduction. In: *St. Thomas Aquinas, Commentary on the Book of Causes*, IX-XXXV → s. Lit.-verz. 1.2, *Expositio super librum De causis*.
- Guichard, Pierre, Présentation. In: Bazzana/ Bériou/ Guichard (édd.), *Averroès et l'averroïsme*, 5-8.
- Hagemann, Ludwig, Auferstehung. In: *Islam-Lex.*, Bd. 1, 93.
- , Gott/Allah. In: *Islam-Lex.*, Bd. 2, 311-320.
- Halfwassen, Jens, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004.
- Hall, Alexander W., *Thomas Aquinas and John Duns Scotus: Natural Theology in the High Middle Ages*, London/New York 2007.
- Halm, Heinz, *Der Islam*, München ⁶2005.

Halm, Heinz/ Haarmann, Ulrich (Hgg.), *Geschichte der arabischen Welt*, München⁵2004.

Hankey, Wayne J., *Ab uno simplici non est nisi unum: The Place of Natural and Necessary Emanation in Aquinas's Doctrine of Creation*. In: Treschow/ Otten/ Hannam (edd.), *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought*, 309-333.

Harvey, Warren Zev, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect (Besprechung des gleichnamigen Werkes von Herbert A. Davidson)*. In: *Philosophy East and West* 44 (1994), 580-582.

Hayen, André, *Thomas von Aquin gestern und heute*, Frankfurt/M. 1953, 77-90.

Hayoun, Maurice-Ruben/ de Libera, Alain, *Averroès et l'averroïsme*, Paris 1991.

Heine, Peter, *Averroes*. In: *Islam-Lex.*, Bd. 1, 96f.

----, *Batiniyya*. In: *Islam-Lex.*, Bd. 1, 115-118.

Heinzmann, Richard, *Thomas von Aquin (1224/1225-1274)*. In: Otfried Höffe (Hg.), *Klassiker der Philosophie*, Bd. 1. *Von den Vorsokratikern bis David Hume*, München³1994, 198-219.

----, *Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken. Mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten*, Stuttgart/Berlin/Köln 1994.

Hell, Josef, *Die Religion des Islam I. Von Mohammed bis Ghazâli*, Jena 1915.

Hendrich, Geert, *Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart*, Frankfurt/M 2005.

Henle, Robert J., *Saint Thomas and Platonism. A Study of the *Plato* and *Platonici* Texts in the Writings of Saint Thomas*, The Hague 1956.

Herrera, Robert A., *An Episode in Medieval Aristotelianism: Maimonides and St. Thomas on the Active Intellect*. In: *The Thomist* 47 (1983), 317-338.

Hibbs, Thomas S., *Dialectic and Narrative in Aquinas. An Interpretation of the Summa contra gentiles*, Notre Dame/London 1995.

Hintikka, Jaako, *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford 1973.

Hjärpe, Jan, *Averroes/Averroismus*. In: *TRE*, Bd. V (1980), 51-55.

Hodgson, Marshall G. S., *Bāṭiniyya*. In: *EI²*, vol. I (1960), 1098-1100.

- Hödl, Ludwig, „... sie reden, als ob es zwei gegensätzliche Wahrheiten gäbe“. Legende und Wirklichkeit der mittelalterlichen Theorie von der doppelten Wahrheit. In: Jan P. Beckmann/ Ludger Honnefelder (Hgg.), Philosophie im Mittelalter, Hamburg 1988, 225-244.
- , Über die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jahrhundert. In: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 39 (1972), 171-204.
- , Zur Entwicklung der fröhscholastischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. In: *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age. Actes du 1er congrès international de philosophie médiévale. Louvain-Bruxelles, 28 août - 4 septembre 1958, Louvain-Bruxelles 1960*, 347-359.
- Hoenen, Maarten J.F.M., The Literary Reception of Thomas Aquinas' View on the Provability of the Eternity of the World in De la Mare's *Correctorium* (1278-9) and the *Correctoria corruptorii* (ca. 1279-86). In: Wissink (ed.), *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*, 39-68.
- Honnefelder, Ludger, Johannes Duns Scotus, München 2005.
- Hoping, Helmut, Creatio ex nihilo. Von der Bedeutung einer schwierigen Unterscheidung für den Begriff des Monotheismus. In: *Jahrbuch für biblische Theologie* 12 (1997), 291-307.
- , Einführung in die Christologie, Darmstadt 2004.
- , Understanding the Difference of Being: On the Relationship between Metaphysics and Theology. In: *The Thomist* 59 (1995), 189-221.
- , Weisheit als Ursprung des Wissens. Philosophie und Theologie in der „Summa contra gentiles“ des Thomas von Aquin, Freiburg/Basel/Wien 1997.
- Horn, Christoph, Augustinus: Die These von der Realität der Innenwelt. In: Speck (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters*, 123-169.
- Horten, Max, Die syrische und arabische Philosophie. In: Friedrich Ueberwegs *Geschichte der Philosophie*. 2. Teil. Die patristische und scholastische Philosophie, hg. v. Bernhard Geyer, Basel¹² 1951, 287-325.
- , Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients, München 1924.
- , Inhaltsangabe. In: Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali. Aus dem arabischen Originale übersetzt und erläutert von Max Horten, 348-355 → s. Lit.-verz. 1.1, *Destructio destructionum (Tahafut at-tahafut)*.

- , Inhaltsverzeichnis. In: Die Metaphysik des Averroes. Nach dem Arabischen übers. und erl. von Max Horten, 235ff → s. Lit.-verz. 1.1, *Epitome der „Metaphysik“*.
- , Vorwort. In: Die Metaphysik des Averroes. Nach dem Arabischen übers. und erl. von Max Horten, V-XIV → s. Lit.-verz. 1.1, *Epitome der „Metaphysik“*.
- Hourani, George F., Averroès musulman. In: Jolivet (éd.), *Multiple Averroès*, 21-32.
- , Ibn Rushd. In: ER, vol. 6, 567f.
- Hyman, Arthur, Averroes' Theory of the Intellect and the Ancient Commentators. In: Endress/ Aertsen (edd.), *Averroes and the Aristotelian Tradition*, 188-198.
- Hyman, Arthur/ Walsh, James J., *Philosophy in the Middle Ages*, Indianapolis/ Cambridge ²1973.
- , Aristotle's Theory of The Intellect and Its Interpretation by Averroes. In: Dominic J. O'Meara (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington D. C. 1981, 161-191.
- Inciarte, Fernando, *Forma formarum. Strukturmomente der thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles*, Freiburg/München 1970.
- Ivry, Alfred, Averroes' Three Commentaries on *De Anima*. In: Endress/ Aertsen (edd.), *Averroes and the Aristotelian Tradition*, 199-216.
- , Ibn Rushd's Use of Allegory. In: Wahba/ Abousenna (edd.), *Averroès and the Enlightenment*, 113-125.
- , Introduction. In: Averroes, Middle Commentary on Aristotle's *De anima*, XIII-XXIX → s. Lit.-verz. 1.1, *Mittlerer Kommentar zu „De anima“*.
- , Notes. In: Averroes, Middle Commentary on Aristotle's *De anima*, 139-213 → s. Lit.-verz. 1.1, *Mittlerer Kommentar zu „De anima“*.
- Jacobi, Klaus, Kontingente Naturgeschehnisse. In: *Studia mediewistyczne* 18 (1977), 3-70.
- , Thomas von Aquins semantische Analyse des Kontingenzbegriffs. In: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, vol. VI, ed. Domenicane Italiane, Napoli 1977, 624-637.
- Johnstone, Brian, The Debate on the Structure of the *Summa Theologiae* of St. Thomas Aquinas: from Chenu (1939) to Metz (1998). In: van Geest/ Goris/ Leget (edd.), *Aquinas as Authority*, 187-200.
- Jolivet, Jean (éd.), *Multiple Averroès. Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès*, Paris 1978.
- Jomier, Jacques, *Dieu et l'homme dans le Coran. L'aspect religieux de la nature humaine joint à l'obéissance au Prophète de l'Islam*, Paris 1996.

- Jüngel, Eberhard, Schöpfung. VI.2. Dogmatisch. In: RGG, Bd. 7 (⁴2004), Sp. 979f.
- Jüssen, Klaudius, Emanatismus. In: LThK, Bd. 3 (²1959), Sp. 841f.
- Kainz, Howard P., The Multiplicity and Individuality of Intellects: A Re-examination of St. Thomas' Reaction to Averroes. In: Divus Thomas 74 (1971), 155-179.
- Kassim, Husain, Aristotle and Aristotelianism in Medieval Muslim, Jewish, and Christian Philosophy, Lanham/New York/Oxford 2000.
- Kemal, Salim, The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroes. The Aristotelian Reception, London/New York 2003.
- Kendzierski, Lottie H., The doctrine of eternal matter and form. In: The Modern Schoolman 31, Saint Louis 1954, 171-183.
- Kenny, Anthony, Aquinas on Being, Oxford 2002.
- , Aquinas on Mind, London/New York 1993.
- , Thomas von Aquin. Aus dem Englischen von Bernhardin Schellenberger, Freiburg/Basel/Wien 1999.
- Kettern, Bernd, Thomas von Aquin. In: BBKL, Bd. XI (1996), Sp. 1324-1370 <online: http://www.bbkl.de/t/thomas_v_aq.shtml>.
- Khoury, Adel Theodor, Der Islam. Sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch, Freiburg/Basel/Wien ⁶2001.
- , Einführung in die Grundlagen des Islams, Würzburg/Altenberge ⁴1995 (Neudruck 1999).
- , Engel. In: Islam-Lex., Bd. 1, 203-206.
- , Mensch. In: Islam-Lex., Bd. 2, 515-520.
- , Seele. In: Islam-Lex., Bd. 3, 670.
- , Weltverständnis/Weltverantwortung. In: Islam-Lex., Bd. 3, 759ff.
- Khoury, Raif Georges (Hg.), Averroes (1126-1198) oder der Triumph des Rationalismus. Internationales Symposium anlässlich des 800. Todestages des islamischen Philosophen, Heidelberg 2002.
- Khoury, Raif Georges/ Halfwassen, Jens (Hgg.), Platonismus im Orient und Okzident. Neuplatonische Denkstrukturen im Judentum, Christentum und Islam, Heidelberg 2005.
- Kläden, Tobias, Mit Leib und Seele ... Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin, Regensburg 2005.

- Klimkeit, Hans-Joachim, Manichäismus. In: Lex. der Rel., 386ff.
- Kluxen, Wolfgang, Anima separata und Personsein bei Thomas von Aquin. In: Eckert (Hg.), Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption, 96-116.
- , Averroes/Averroismus III. Averroismus im Mittelalter. In: TRE, Bd. V (1980), 57-61.
- , Idee 7.-8. (bei Matthäus von Aquasparta, Thomas von Aquin, Meister Eckhart). In: HWPh, Bd. 4 (1976), Sp. 90-93.
- , Thomas von Aquin. II. Lehre. In: LThK, Bd. 9 (³2000), Sp. 1510-1516.
- , Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien. In: Speck (Hg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters, 170-213.
- Kobusch, Theo (Hg.), Philosophen des Mittelalters, Darmstadt 2000.
- Kogan, Barry Sherman, Averroes and the Metaphysics of Causation, New York 1985.
- , Averroes and the Theory of Emanation. In: Mediaeval Studies XLIII (1981), 384-404.
- Kovach, Francis J., The Question of the Eternity of the World in St. Bonaventure and St. Thomas – A Critical Analysis. In: R. W. Shahan/ F. J. Kovach (edd.), Bonaventure and Thomas. Enduring Philosophers, Oklahoma 1976, 155-186.
- Krafft, Peter, Nemesios. In: LThK, Bd. 7 (³1998), Sp. 733.
- Kraus, Georg, Prädestination. In: Lex. d. kath. Dogmatik, 418ff.
- Kremer, Klaus, Bonum est diffusivum sui. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum. In: Wolfgang Haase/ Hildegard Temporini (Hgg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung (Teil II: Principat), Bd. 36/2, Berlin/New York 1987, 994-1032.
- , Die Creatio nach Thomas von Aquin und dem Liber de Causis. In: Ekklesia. Festschrift für Bischof Dr. Matthias Wehr, Trier 1962, 321-344.
- , Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, Leiden 1966.
- , Dionysius Pseudo-Areopagita oder Gregor von Nazianz? Zur Herkunft der Formel: „Bonum est diffusivum sui“. In: Theologie und Philosophie 63/4 (1988), 579-585.
- , Emanation. In: HWPh, Bd. 2 (1972), Sp. 445-448.

- Kretzmann, Norman, A General Problem of Creation: Why Would God Create Anything at All? In: Scott MacDonald (ed.), *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Ithaca/New York 1991, 208-28.
- , *The Metaphysics of Creation. Aquinas's Natural Theology in Summa contra Gentiles II*, Oxford 1999.
- Kretzmann, Norman/ Stump, Eleonore (edd.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge 1993.
- von Kügelgen, Anke, *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, Leiden/New York/Köln 1994.
- Kühn, Ulrich, Thomas von Aquin. In: Martin Greschat, *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd. 4 (Mittelalter II), Stuttgart 1984.
- Kuksewicz, Zdzislaw, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance: La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIIIe et XIVe siècles*, Wrocław 1968.
- Küng, Hans, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, München 2006.
- Langhade, Jacques, *Entre Islam et Chrétienté latine: l'oeuvre d'Averroès, philosophe, homme de religion et juriste*. In: Bazzana/ Bériou/ Guichard (éd.), *Averroès et l'averroïsme*, 249-262.
- Laporte, Jean-Marc, *Christ in Aquinas's Summa Theologiae: Peripheral or pervasive?* In: *The Thomist* 67 (2003), 221-48.
- Leaman, Oliver, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, Cornwall 1999.
- , *Averroes and his Philosophy*, Oxford 1988 (repr. Richmond 1997).
- , *Averroes (1126-1198)*. In: Friedrich Niewöhner (Hg.), *Klassiker der Religionsphilosophie. Von Platon bis Kierkegaard*, München 1995, 142-162.
- Lee, Patrick, *St. Thomas and Avicenna on the Agent Intellect*. In: *The Thomist* 45 (1981), 41-61.
- Lerner, Ralph, *Averroes and Maimonides in Defense of Philosophizing*. In: Tamer (ed.), *The Trias of Maimonides / Die Trias des Maimonides*, 223-236.
- de Libera, Alain, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris 1990.
- , *L'unité de l'intellect de Thomas d'Aquin. Commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d'Aquin*, Paris 2004.
- Lilla, Salvatore R. C., *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971.
- Logan, A. H. B., *Simon Magus*. In: *TRE*, Bd. XXXI (1999), 272-276.

- Lotz, Johannes B., Kategorien. In: Phil. Wörterbuch Brugger, 192f.
- , Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch – Sein – Zeit, München 1975.
- Löw, Reinhard, Die neuen Gottesbeweise, Augsburg 1994.
- Lusser, Dominik, Individua Substantia. Interpretation und Umdeutung des Aristotelischen *ουσια*-Begriffs bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus, Frankfurt/M 2006.
- Mahdi, Muhsin, Alfarabi against Philoponus. In: Journal of Near Eastern Studies, vol. 26 (1967) 233-260.
- Mahoney, Edward P., Aquinas's Critique of Averroes' Doctrine of the Unity of the Intellect. In: David M. Gallagher (ed.), Thomas Aquinas and His Legacy, Washington, D. C., 1994, 83-106.
- , Saint Thomas and Siger of Brabant Revisited. In: The Review of Metaphysics 27 (1974), 531-553.
- , Sense, Intellect and Imagination in Albert, Thomas, and Siger. In: The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, edited by Norman Kretzmann, Anthony Kenny and Jan Pinborg, Cambridge 1982, 602-622.
- , Themistius and the Agent Intellect in James of Viterbo and other Thirteenth Century Philosophers (Saint Thomas, Siger of Brabant and Henry Bate). In: Augustiniana 23 (1973), 434-438.
- Maier, Bernhard, Schöpfung. I. Religionsgeschichtlich. In: LThk, Bd. 9 (³ 2000), Sp. 216f.
- Marc, Peter, Introductio. In: S. Thomae Aquinatis Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium, vol. I, Turin 1967, 1-534.
- Marmura, Michael E., Al-Ghazālī. In: Adamson/ Taylor (edd.), The Cambridge Companion to Arabic philosophy, 137-154.
- , Die islamische Philosophie des Mittelalters. In: Watt/ Marmura, Der Islam II. Politische Entwicklungen und theologische Konzepte, 320-392.
- , Some Remarks on Averroës's Statements on the Soul. In: Wahba/ Abousenna (edd.), Averroës and the Enlightenment, 279-291.
- Marschler, Thomas, Strikt theozentrisch. David Berger führt in die „Summa theologiae“ des Thomas von Aquin ein. In: Die Tagespost v. 12.06. 2004 (Nr. 70), 21.

- Martini Bonadeo, Cecilia, Averroes on the Causality of the First Principle: a Model in Reading ‚Metaphysics‘ Lambda 7, 1072b 4-16. In: Speer/ Wegener (Hgg.), Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter, 425-437.
- Maurer, Armand A. et al. (edd.), St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies, 2 vols., Toronto 1974.
- Mayer, Rupert Johannes, De veritate: Quid est? Vom Wesen der Wahrheit, Freiburg/Schweiz 2002.
- Mazzarella, Pasquale, La critica di San Tommaso all'averroismo gnoseologico. In: Rivista di filosofia neo-scolastica 66 (1974), 246-283.
- McCabe, Herbert, God Matters, London 1987.
- , The Immortality of the Soul. In: Davies (ed.), Aquinas's Summa theologiae. Critical Essays, 195-201.
- McInerny, Ralph, Aquinas against the Averroists. On there being only one intellect, West Lafayette (Indiana) 1993.
- Mensching, Günther, Thomas von Aquin, Frankfurt/New York 1995.
- Merriell, Donald Juvenal, To the Image of the Trinity: A Study in the Development of Aquinas' Teaching, Toronto 1990.
- Metz, Wilhelm, Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. Zur Gesamtansicht des thomasischen Gedankens, Hamburg 1998.
- Meyer, Egbert, Tahāfut al-falāsifah. In: Lex. der phil. Werke, 693.
- , Tahāfut-at-tahāfut. In: Lex. der phil. Werke, 693f.
- Meyer, Hans, Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung, Paderborn ²1961.
- Mittelstraß, Jürgen, Schöpfung. In: EPW, Bd. 3, 730.
- Mohammed, Ovey N., Averroes' Doctrine of Immortality: A Matter of Controversy, Waterloo/Ontario 1984.
- Montada, Josep Puig, Averroes. In: Kobusch (Hg.), Philosophen des Mittelalters, 80-95.
- , Zur Bewegungsdefinition im VIII. Buch der Physik. In: Endress/ Aertsen (edd.), Averroes and the Aristotelian Tradition, 143-159.
- Morax, Paul, Der Aristotelismus bei den Griechen, Bd. I, Berlin 1973.

- Motte, A. R., Théodicée et théologie chez S. Thomas d'Aquin. In: RSPPhTh 26 (1937), 5-26.
- Mundhenk, Johannes, Die Seele im System des Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Klärung und Beurteilung der Grundbegriffe der thomistischen Psychologie, Hamburg 1980.
- Munk, Salomon, Mélanges de Philosophie juive et arabe, Paris 1859.
- Nagel, Tilman, Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994.
- Nardi, Bruno, Sigieri di Brabante nella Divina Commedia. In: Rivista di Filosofia Neoscolastica 1911 april e ottobre, 1912 febbraio e aprile, Sonderabzug A. 2.
- Nassar, Nassif, Averroès ou la philosophie encerclée. In: Khoury (Hg.), Averroes (1126-1198) oder der Triumph des Rationalismus, 117-138.
- Naumann, Viktor, Ursache. In: Phil. Wörterbuch Brugger, 424f.
- Neusner, Jacob (ed.), Religious foundations of Western civilization: Judaism, Christianity, and Islam, Nashville 2006.
- Nichols, Aidan, Discovering Aquinas. An Introduction to His Life, Work, and Influence, London 2002.
- Van Nieuwenhove, Rik/ Wawrykow, Joseph P. (edd.), The theology of Thomas Aquinas, Notre Dame/Indiana 2005.
- Niewöhner, Friedrich, Zum Ursprung der Lehre von der doppelten Wahrheit: eine Koran-Interpretation des Averroes. In: Niewöhner/ Sturlese (Hgg.), Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance, 23-41.
- Niewöhner, Friedrich/ Sturlese, Loris (Hgg.), Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance, Zürich 1994.
- Obenauer, Klaus, Thomistische Metaphysik und Trinitätstheologie. Sein – Geist – Gott – Dreifaltigkeit – Schöpfung – Gnade, Münster/Hamburg/London 2000.
- Oeing-Hanhoff, Ludger, *Ens et unum convertuntur*. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 37/3), Münster 1953, 1-194.
- , Hylemorphismus. In: HWPh, Bd. 3 (1974), Sp.1236f.
- O'Meara, Dominic J., Neoplatonism and Christian Thought, Albany 1982.
- O'Meara, John J., The Neoplatonism of Saint Augustine. In: O'Meara, Neoplatonism and Christian Thought, 34-41.

- O'Meara, Thomas F., Thomas Aquinas. Theologian, Notre Dame/London 1997.
- O'Neil, Charles J., An Etienne Gilson Tribute, Milwaukee 1959.
- Otto, Stephan, Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit, Paderborn 1964.
- Owens, Joseph, The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics: A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought, Toronto² 1963.
- Paret, Rudi, Der Koran. Kommentar und Konkordanz, Stuttgart/Berlin/Köln⁶ 2001.
- Pasnau, Robert, The Unity of Body and Soul. In: Davies (ed.), Aquinas's Summa theologiae. Critical Essays, 145-178.
- , Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae I a 75-89, Cambridge 2002.
- Pasnau, Robert/ Shields, Christopher, The Philosophy of Aquinas (The Westview Histories of Philosophy Series), Boulder/Oxford 2004.
- Patfoort, Albert, Saint Thomas d'Aquin. Les clés d'une théologie, Paris 1983.
- Patt, Walter, Metaphysik bei Thomas von Aquin. Eine Einführung, London 2004.
- Pattin, Adriaan, Autour du Liber de causis. Quelques réflexions sur la récente littérature. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 41 (1994), 355-388.
- Pegis, Anton C., Creation and Beatitude in the Summa contra Gentiles of St. Thomas Aquinas. In: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association XXIX (1955), 52-62.
- , Qu'est-ce que la Summa contra Gentiles? In: L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac II, Paris 1964, 169-182.
- , Some Reflections on Summa Contra Gentiles II, 56. In: O'Neil, An Etienne Gilson Tribute, 169-188.
- , St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century, Toronto 1934.
- Perler, Dominik/ Rudolph, Ulrich, Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken, Göttingen 2000.
- Pesch, Otto Hermann, Rezension von: Wilhelm Metz, Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. In: Theologische Revue, Münster 2001, Heft 1, Sp.60-63.
- , Schöpfungslehre und Schöpfungsperspektive in der Theologie des Thomas von Aquin. In: Kerygma und Dogma 49 (2003), 2-22.

- , Theologische Überlegungen zur „Vorsehung Gottes“ im Blick auf gegenwärtige natur- und humanwissenschaftliche Erkenntnisse. In: Franz Böckle u. a. (Hgg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 4, Freiburg/Br. 1982, 74-104.
- , Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Mainz 1988.
- , Thomas von Aquin. IV. Theologie. In: LThK, Bd. 10 (²1965), Sp. 127-134.
- , Thomas von Aquino/Thomismus/Neothomismus. In: TRE, Bd. XXXIII (2002), 433-474.
- , Um den Plan der Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin. In: Bernath (Hg.), Thomas von Aquin, Bd. I, 411-437.
- Pieper, Josef, Hinführung zu Thomas von Aquin. 12 Vorlesungen, München ²1963.
- Piolanti, Antonio (ed.), S. Tommaso d'Aquino „Doctor Humanitatis“, Città del Vaticano 1991.
- Podlech, Adalbert, Thomas von Aquin: De unitate intellectus. In: Gamm/ Schürmann (Hgg.), Von Platon bis Derrida, 44-62.
- Pöltner, Günther, Thomas von Aquin über Sein als Geschaffensein. In: Eva Schmetterer u. a. (Hgg.), Variationen zur Schöpfung der Welt. Raphael Schulte zu Ehren, Innsbruck/Wien 1995, 40-63.
- Porro, Pasquale, Ursache/Wirkung. II. Patristik/Mittelalter. In: HWPh, Bd. 11 (2001), Sp. 384-389.
- Raab, Konrad, Glossarium. In: Heinzmann, Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken, 224-271.
- Rahner, Hugo, Markion. In: LThK, Bd. 7 (²1962), Sp. 92f.
- Rapp, Christof, Thomas von Aquin zum Verhältnis von Leib, Seele und Intellekt. In: Uwe Meixner/ Albert Newen (Hgg.), Seele, Denken, Bewusstsein, Berlin/New York 2003, 124-152.
- Rast, Maximilian, Unendlich. In: Phil. Wörterbuch Brugger, 420f.
- Ratzinger, Joseph (Papst Benedikt XVI.), Einführung in das Christentum, München ⁵2005.
- Reinhardt, Karl, Poseidonios, München 1921.
- Reisman, David C., Al-Fārābī and the philosophical curriculum. In: Adamson/ Taylor (edd.), The Cambridge Companion to Arabic philosophy, 52-71.
- Renan, Ernest, Averroès et l'averroïsme, Paris ³1866.

- , Averroès et l'averroïsme. In: Oeuvres complètes de Ernest Renan III, Paris o. J.
- Riesenhuber, Klaus, Die Transzendenz der Freiheit zum Guten. Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin, München 1971.
- Röd, Wolfgang, Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert, Bd. 1, München 1994.
- Roeser, T. P., Emanation and Creation. In: New Scholasticism 19 (1945), 85-116.
- Rohner, Anselm, Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte des Schöpfungsproblems im Mittelalter, Münster/Westf. 1913.
- Roling, Bernd, Glaube, Imagination und leibliche Auferstehung: Pietro Pomponazzi zwischen Avicenna, Averroes und jüdischem Averroismus. In: Speer/Wegener (Hgg.), Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter, 677-699.
- Ross, William David, Aristotle, London 1956.
- Rudolph, Ulrich, Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 2004.
- , Schöpfung. VIII. Islam. In: RGG, Bd. 7 (⁴2004), Sp. 982f.
- Saliba, Djemil, Étude sur la Métaphysique d'Avicenne, Paris 1926.
- Sandvoss, Ernst R., Aristoteles, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1981.
- Sattler, Dorothea/ Schneider, Theodor, Schöpfungslehre. In: Theodor Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 1, Düsseldorf ²2002, 120-238.
- Scheffczyk, Leo (Hg.), Der Mensch als Bild Gottes, Darmstadt 1969.
- Scheffczyk, Leo/ Ziegenaus, Anton, Katholische Dogmatik, Bd. 3: Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre, Aachen 1997.
- Scherz, Luis Tomás, Das Naturgesetz bei Thomas von Aquin und die *tentatio stoicorum*. Heutige Auffassungen eines umstrittenen Begriffs, Tübingen 2006.
- Schillebeeckx, Edward, De sacramentele Heilseconomie, Antwerpen 1952, 2-18.
- Schimmel, Annemarie, Der Islam. In: Friedrich Heiler, Die Religionen der Menschheit, hg. v. Kurt Goldammer, Stuttgart ⁵1991, 497-548.
- , Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam, München 1995.

- Schlüter, Dietrich, Thomas von Aquin. III. Philosophie. In: LThK, Bd. 10 (²1965), Sp. 123-127.
- Schmitt, Christoph, Simon Magus. In: BBKL, Bd. X (1995), Sp. 410-413 <online: http://www.bbkl.de/s/simon_magus.shtml>.
- Scholtissek, Klaus, Simon Magus. In: LThK, Bd. 9 (³2000), Sp. 598f.
- Schönberger, Rolf, Correctorium fratris Thomae. In: Lex. der phil. Werke, 80f.
- , Der Disput über die Ewigkeit der Welt. In: Über die Ewigkeit der Welt. Texte von Bonaventura, Thomas von Aquin und Boethius von Dacien, VII-XXXII → s. Lit.-verz. 1.2, *De aeternitate mundi*.
- , Einleitung. In: [Anonymus], Liber de causis, VII-XXXII → s. Lit.-verz. 1.3, *Liber de causis*.
- , Thomas von Aquin. Eine Einführung, Hamburg ²2002.
- , Thomas von Aquins „Summa contra gentiles“, Darmstadt 2001.
- Schulthess, Peter, Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. In: Schulthess/ Imbach, Die Philosophie im lateinischen Mittelalter, 15-349.
- Schulthess, Peter/ Imbach, Ruedi, Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium, Düsseldorf/Zürich ²2002.
- Schütz, Christian, Mensch. VII. Im Christentum. In: Lex. der Rel., 412f.
- Schwendemann, Wilhelm, Melanchthon, Maimonides und Averroes. Aristoteles-Rezeption und -Exegese gegen religiösen Fundamentalismus. In: Günter Frank u. a. (Hgg.), Die Patristik in der Frühen Neuzeit. Die Relektüre der Kirchenväter in den Wissenschaften des 15. bis 18. Jahrhunderts, Stuttgart-Bad Cannstatt 2006, 93-130.
- Seckler, Max, Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin, München 1964.
- Seidl, Horst, Einleitung. In: Über Seiendes und Wesenheit. De Ente et Essentia, hg. v. Horst Seidl, IX-LVII → s. Lit.-verz. 1.2, *De ente et essentia*.
- Selner-Wright, Susan C., Thomas Aquinas and the metaphysical inconsistency of the Liber de causis. In: The Modern Schoolman 72, Saint Louis 1994, 323-336.
- Sertillanges, Antonin Dalmace, Der heilige Thomas von Aquin, Köln/Olten ²1954.
- , La création. In: Revue thomiste 33 (1928), 97-115.
- Sharif, Miyan Muhammad (ed.), A History of Muslim Philosophy, vol. I, Wiesbaden 1963.

- Simek, Rudolf, Erde und Kosmos im Mittelalter. Das Weltbild vor Kolumbus, München 1992.
- Sonneborn, Liz, Averroes (Ibn Rushd). Muslim Scholar, Philosopher, and Physician of the Twelfth Century, New York 2006.
- Speck, Josef (Hg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und des Mittelalters, Göttingen ⁵2001.
- Speer, Andreas, Die *Summa theologiae* lesen – eine Einführung. In: Ders. (Hg.), Thomas von Aquin: Die *Summa theologiae*, 1-28.
- (Hg.), Thomas von Aquin: Die *Summa theologiae*. Werkinterpretationen, Berlin/New York 2005.
- Speer, Andreas/ Wegener, Lydia (Hgg.), Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter, Berlin/New York 2006.
- Spruit, Leen, *Species intelligibilis*. From Perception to Knowledge, Leiden/New York/ Köln 1994.
- Stammkötter, Franz-Bernhard, Schöpfung. IV. Mittelalter. In: HWPh, Bd. 8 (1992), Sp. 1399-1405.
- Van Steenberghen, Fernand, Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism, Louvain 1955.
- , Averroes. In: LThK, Bd. 1 (²1957), Sp. 1143f.
- , Die Philosophie im 13. Jahrhundert, hg. v. Max A. Roesle, aus dem Französischen übertragen v. Raynald Wagner, München/Paderborn/Wien 1977.
- , La philosophie au XIIIe siècle (Philosophes médiévaux vol. 9), Louvain/Paris 1966.
- , Maître Siger de Brabant (Philosophes médiévaux vol. 21), Louvain/Paris 1977.
- , Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites, 2 vols. (Les Philosophes Belges, t. XII/XIII), Louvain 1931/1942.
- , Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism, Washington, D. C. 1980.
- Steinschneider, Moritz, Al-Farabi (Alfarabius), des arabischen Philosophen Leben und Schriften, mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der griechischen Wissenschaft unter den Arabern, St. Petersburg 1869 (Repr. Amsterdam 1966).
- , Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher, Berlin 1893.

- Stiegglecker, Hermann, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn/München/Wien 1962 (2. unver. Aufl. 1983).
- Striet, Magnus, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003.
- Strohmaier, Gotthard, *Avicenna*, München 1999.
- Stump, Eleonore, *Aquinas*, London/New York 2003.
- Sweeney, Leo, *Doctrine of Creation in Liber de Causis*. In: O'Neil, An Etienne Gilson Tribute, 274-289.
- Tamer, Georges, *Glauben und Wissen: Ein Widerspruch?* In: Luibl, Hans Jürgen/ Städtler, Katharina/ Sudermann, Christian/ Ulrich-Eschemann, Karin (Hgg.), *Gott und die Wissenschaften. Evangelische Hochschuldialoge*, Bd. 1, Schriftenreihe der Evangelischen Akademikerschaft in Deutschland, Münster 2007, 34-44.
- (ed.), *The Trias of Maimonides / Die Trias des Maimonides: Jewish, Arabic, and Ancient Culture of Knowledge / Jüdische, arabische und antike Wissenskultur*, Berlin/New York 2005.
- , *Zur Interpretation von Heiligen Schriften bei Averroes und Mamonides*. In: Ders. (ed.), *The Trias of Maimonides / Die Trias des Maimonides*, 237-255.
- Taylor, Richard C., *Averroes' Epistemology and Its Critique by Aquinas*. In: R. E. Houser (ed.), *Medieval Masters. Essays in Memory of Msgr. E. A. Synan*, Houston 1999, 147-177.
- , *Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics*. In: *Journal of the History of Philosophy* 36 (1998), 507-523.
- , *Averroes: religious dialectic and Aristotelian philosophical thought*. In: Adamson/ Taylor (edd.), *The Cambridge Companion to Arabic philosophy*, 180-200.
- , *Remarks on Cogitatio in Averroes' Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*. In: Endress/ Aertsen (edd.), *Averroes and the Aristotelian Tradition*, 217-255.
- , *Separate Material Intellect in Averroes' Mature Philosophy*. In: *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science. Dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday*, edited by Rüdiger Arnzen/ Jörn Thielmann (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 139), Leuven 2004, 289-309.

- , The „Future Life” and *Averroes’s Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. In: Wahba/ Abousenna (edd.), *Averroës and the Enlightenment*, 263-277.
- Teicher, Jacob, I commenti di Averroè sul „De Anima”. In: *Giornale della Società Asiatica Italiana, Nuova Serie*, vol. III, Firenze 1935, 233-256.
- Theiler, Willy, *Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlin 1966.
- Tornay, Stephen Chak, *Averroes’ Doctrine of the Mind*. In: *The Philosophical Review*, vol. 52/3 (May 1943), 270-288.
- Torrell, Jean-Pierre, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*. Aus dem Französischen übersetzt von Katharina Weibel in Zusammenarbeit mit Daniel Fischli und Ruedi Imbach, Freiburg/Basel/Wien 1995.
- Treschow, Michael/ Otten, Willemien/ Hannam, Walter (edd.), *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought. Essays Presented to the Rev’d Dr. Robert D. Crouse*, Leiden/Boston 2007.
- Tugwell, Simon (ed.), *Albert and Thomas: Selected Writings (The Classics of Western Spirituality)*, Mahwah/NJ 1998.
- Twetten, David B., *Averroes on the Prime Mover Proved in the Physics*. In: *Viator* 26 (1995), 107-134.
- Urvoy, Dominique, *Ibn Rushd (Averroes)*, translated by Olivia Stewart, Cairo 1993.
- Ushida, Noriko, *Étude comparative de la psychologie d’Aristote, d’Avicenne et de St. Thomas d’Aquin*, Tokyo 1968.
- Vansteenkiste, C. M. Joris, *Avicenna-citaten bij S. Thomas*. In: *Tijdschrift voor Philosophie* 15 (1953), 457-507.
- Vasold, Manfred, *Pest, Not und schwere Plagen. Seuchen und Epidemien vom Mittelalter bis heute*, Augsburg 1999.
- de Vaux, Roland, *Notes et textes sur l’avicennisme latin aux confins des XII^e et XIII^e siècles*, Paris 1934.
- Te Velde, Rudi A., *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden/New York/Köln 1995.
- , *Schöpfung und Partizipation*. In: Speer (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae*, 100-124.
- van Veldhuijsen, Peter, *The question on the possibility of an eternally created world: Bonaventura and Thomas Aquinas*. In: Wissink (ed.), *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*, 20-38.

- Verbeke, Gérard, L'unité de l'homme. Saint Thomas contre Averroès. In: Revue philosophique de Louvain 58 (1960), 220-249.
- , Man as 'Frontier' According to Aquinas. In: Verbeke/ Verhelst (edd.), Aquinas and Problems of His Time, 195-233.
- , Thémistius et le „De unitate intellectus“ de saint Thomas. In: Thémistius, Commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke, XXXIX-LXII → s. Lit.-verz. 1.3.
- Verbeke, Gérard/ Verhelst, Daniel (edd.), Aquinas and Problems of His Time, Louvain 1976.
- Voigt, Uwe, Die Auseinandersetzung um das Geist-Seele-Trilemma. Thomas von Aquin und der Averroismus in „De unitate intellectus“. In: Rolf Bergmann, Forschungsforum. Berichte aus der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Heft 10: Mittelalterforschung in Bamberg. Beiträge aus dem Zentrum für Mittelalterstudien, Bamberg 2001, 169-171.
- Vollmer, Matthias, Nachwort. In: Philosophie und Theologie von Averroes, übers. v. Marcus Joseph Müller. Mit einem Nachw. v. Matthias Vollmer, 146-173 → s. Lit.-verz. 1.1, *Fasl al-maqal und Kitab al-Kashf*.
- de Vries, Josef, Form. In: Phil. Wörterbuch Brugger, 110f.
- , Logica (Institutiones philosophiae scholasticae, pars I), Friburgi 1950.
- Wagner, Michael F., Vertical Causation in Plotinus. In: R. Baine Harris (ed.), The Structure of Being: A Neoplatonic Approach, Albany (State University of New York Press) 1982, 51-72.
- Wahba, Mourad & Abousenna, Mona (edd.), Averroës and the Enlightenment. Foreword by UN Secretary General Boutros Boutros-Ghali, New York 1996.
- Walz, Dorothea, Aristoteles und Averroes bei Kaiser Friedrich II. In: Khoury (Hg.), Averroes (1126-1198) oder der Triumph des Rationalismus, 317-330.
- Watt, William Montgomery, Der Triumph des Sunnismus. In: Watt/ Marmura, Der Islam II, 257-319.
- , Die islamische Theologie 950 - 1850. In: Watt/ Marmura, Der Islam II. Politische Entwicklungen und theologische Konzepte, 393-487.
- Watt, William Montgomery/ Marmura, Michael E., Der Islam II. Politische Entwicklungen und theologische Konzepte (Die Religionen der Menschheit 25,2), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1985.
- Wéber, Édouard-Henri, La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin (Bibliothèque thomiste 40), Paris 1970.

- Weier, Winfried, Seinsteilhabe und Sinnteilhabe im Denken des hl. Thomas von Aquin. In: Bernath (Hg.), Thomas von Aquin, Bd. II, 192-220.
- Weir, T. H., Ḥaṣḥwīya. In: EI, Bd. I (1913), 304.
- Weisheipl, James A., Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie, Graz 1980.
- Welker, Michael, Schöpfung, In: Wörterb. des Christentums, 1119f.
- Wieland, Wolfgang, Antike (Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung 1), Stuttgart 1978.
- , The problem of Teleology. Articals on Aristotle, edited by Jonathan Barnes, Malcolm Schofield, Richard Sorabji, London 1975.
- Wild, Stefan, Between Ernest Renan and Ernst Bloch: Averroës Remembered, Discovered, and Invented. The European Reception Since the Nineteenth Century. In: Wahba/ Abousenna (edd.), Averroës and the Enlightenment, 155-170.
- Wippel, John F., Metaphysical Themes in Thomas Aquinas, Washington D.C. 1984.
- , Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II, Washington D.C. 2007.
- , Metaphysics. In: Kretzmann/ Stump (edd.), The Cambridge Companion to Aquinas, 85-127.
- , The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being, Washington, D. C. 2000.
- , Thomas Aquinas on the Divine Ideas (The Etienne Gilson Series 16), Toronto 1993.
- Wirmer, David, Der Begriff der Intention und seine erkenntnistheoretische Funktion in den *De-anima*-Kommentaren des Averroes. In: Matthias Lutz-Bachmann/ Alexander Fidora/ Pia Antolic (Hgg.), Erkenntnis und Wissenschaft. Probleme der Epistemologie in der Philosophie des Mittelalters, Berlin 2004, 35-67.
- Wisnovsky, Robert, Avicenna's Metaphysics in Context, Ithaka/New York 2003.
- Wissink, Jozef B. M. (ed.), The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries, Leiden/New York/Kobenhavn/Köln 1990.
- Wright, John H., The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas, Romae: Pont. Universitas Gregoriana 1957.
- Young, Frances M., Nemesius. In: TRE, Bd. XXIV (1994), 256–259.
- Yurtöven, Can, Islamischer Materialismus. In: Zimmermann/ Grün (Hgg.), Hauptsätze des Seins, 23-102.

- Zahnd, Ueli, Averroes Perversor. Eine Untersuchung zu Thomas von Aquins Auslegungskritik an Ibn Rushds langem Anima-Kommentar. In: Michael Graf u. a. (Hgg.), „Was ist der Mensch?“ Theologische Anthropologie im interdisziplinären Kontext. Wolfgang Lienemann zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2004, 115-136.
- Zanner, Markus, Konstruktionsmerkmale der Averroes-Rezeption. Ein religionswissenschaftlicher Beitrag zur Rezeptionsgeschichte des islamischen Philosophen Ibn Ruschd, Frankfurt/M 2002.
- Zedler, Beatrice, Averroes and Immortality. In: *The New Scholasticism* 28 (1954), 436-453.
- , Averroes on the Possible Intellect. In: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association XXV* (1951), 164-178.
- , Introduction. In: *Averroes' Destructio destructionum philosophiae Algazelis*, 1-53 → s. Lit.-verz. 1.1, *Destructio destructionum (Tahafut at-tahafut)*.
- , Saint Thomas Aquinas: On the Unity of the Intellect against the Averroists → s. Lit.-verz. 1.2, *De unitate intellectus contra Averroistas*.
- Zemb, Jean-M., Aristoteles, Reinbek b. Hamburg 1961.
- Zimmermann, Albert, Averroës. In: *LThK*, Bd. 1 (³1993), Sp. 1309f.
- , „Mundus est aeternus.“ Zur Auslegung dieser These bei Bonaventura und Thomas von Aquin. In: Ders. (Hg.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert*, Berlin/New York 1976, 317-330.
- , *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, Leuven ²1998.
- , *Thomas lesen*, Stuttgart 2000 [legenda, 2].
- Zimmermann, Rainer E./ Grün, Klaus-Jürgen (Hgg.), *Hauptsätze des Seins. Die Grundlegung des modernen Materiebegriffs. Sonder-Doppelnummer zum 800. Todestag von Averroes*, Cuxhaven/ Dartford 1998.
- Zintzen, Clemens (Hg.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977.
- Zirker, Hans, *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf ²1992.

Seiten im Internet

Auf den folgenden Webseiten sind zum Teil Links zu verschiedenen Werken zu finden, die bereits im Rahmen der Darlegungen oder im Literaturverzeichnis genannt wurden. Diese werden hier nicht noch einmal besonders erwähnt.

1. Zu Averroes

- <http://gallica.bnf.fr/> (hier können Werke des Averroes in der Bibliothèque numérique de la Bibliothèque nationale de France gefunden und eingesehen werden).
- <http://www.muslimphilosophy.com> (viele Angaben und Quellen zu Averroes und den wichtigsten islamischen Philosophen).
- http://www.thomasinstitut.uni-koeln.de/averroes_db/ (vom Thomas-Institut der Universität Köln zusammengestellte umfangreiche Bibliographie zu Averroes).

2. Zu Thomas von Aquin

- http://www.aristoteles-heute.de/sein_a/sein_A/unbewegt/Theologie/summa/ftp/InhaltD/summa.html (Text der Deutschen Thomas-Ausgabe in einer HTML-Fassung von Lothar Seidel, Frankfurt 1998).
- <http://www.corpusthomicum.org/> (hier sind die von Enrique Arlarcón herausgegebenen *opera omnia* online einsehbar [s. Lit.-verz. 1.2]; außerdem wird eine umfangreiche Bibliographie zur Verfügung gestellt).
- <http://www.newadvent.org/summa/> (englische Übersetzung der *Summa theologiae* durch die Fathers of the English Dominican Province).
- <http://www.thomasvonaquin.de/> (Webseite mit Links zu Primär- und Sekundärliteratur von und über Thomas von Aquin).
- <http://www2.nd.edu/Departments//Maritain/etext/gc.htm> (vom Jacques-Maritain-Center der University of Notre Dame [Indiana] herausgebrachte gekürzte englische Übersetzung der *Summa contra gentiles* von Joseph Rickaby, S.J.).

3. Zu mittelalterlichen Autoren allgemein

- <http://www.alcuin.de/> (Infothek des Instituts für Philosophie der Universität Regensburg).
- <http://www.mgh.de/~Poetae/Autoren.htm> (Liste lateinischer Autoren und anonymer Werke des 13. Jahrhunderts der Monumenta Germaniae Historica [Deutsches Institut für Erforschung des Mittelalters] in München).

4. Biographisches Nachschlagewerk zur Kirchengeschichte

- <http://www.bautz.de/bbkl/> (Biographisch - Bibliographisches Kirchenlexikon, begr. und hg. von Friedrich Wilhelm Bautz [s. Lit.-verz. 2]).