

6. KAPITEL

AVERROES' POSITION ZU AL-ĠAZĀLĪ IN SEINEN FRÜHEN SCHRIFTEN BIS 565/1169

Nachdem Ibn Ṭufail 578/1182 sein Amt als Leibarzt für den Almohadenherrscher Abū Ya'qūb Yūsuf aufgegeben hatte, folgte ihm Averroes (gest. 595/1198) in dieser Position nach. Zu den Aufgaben der *ṭalaba* in der Hierarchie der Almohaden gehörte es, junge, gelehrsame Talente an den Hof zu führen und in dieser Funktion hatte Ibn Ṭufail schon mehr als 25 Jahre vorher den jungen Averroes bei Hof eingeführt.¹ Die erste Begegnung zwischen Averroes und Abū Ya'qūb Yūsuf fand um 550/1155 statt, als Abū Ya'qūb Yūsuf noch Gouverneur von Sevilla unter seinem Vater 'Abdalmu'min war. Averroes hat selber einen Bericht dieser Begegnung abgegeben, den einer seiner Schüler überliefert hat.² Der junge Rechtsgelehrte Averroes war damals erstaunt, daß er jegliche Vorsicht und Verstellung seiner philosophischen Interessen aufgeben und mit Abū Ya'qūb Yūsuf wie mit einem Gleichgesinnten diskutieren konnte. Abū Ya'qūb Yūsuf fragte Averroes frei heraus, was die Philosophen über die Ewigkeit der Welt behaupten würden und erst nachdem Ibn Ṭufail an der Diskussion teilnahm und deutlich wurde, daß der Gouverneur keine Ressentiments gegenüber dieser Behauptung hatte, wagte es Averroes, seine wahre Meinung zu äußern.

Abū Ya'qūb Yūsuf hatte sich seit langem mit den Schriften Aristoteles' beschäftigt und fand den arabischen Text nicht immer einfach zu verstehen. Averroes berichtet, etwas nach der ersten Begegnung hätte Abū Ya'qūb Yūsuf nach jemanden Ausschau gehalten, der diese Texte kommentieren und ihre Ziele deutlich machen könne, „um den Menschen das Verfahren in diesen Schriften zugänglich zu

¹ Conrad, *An Andalusian Physician at the Court of the Muwāḥḥids*, 11.

² Nämlich Abū Bakr Bundūd b. Yaḥyā al-Qurṭubī, von dem dieser Bericht zu al-Marrākuṣī, *al-Muḡīb*, 314f.; franz. Übers., 209f. (franz. Übers. auch bei Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 16f.) gelangte. Dies Ereignis wurde häufig nach 563/1168 datiert, weil Abū Ya'qūb Yūsuf erst in diesem Jahr den im Bericht erwähnten Titel *amīr al-mu'minīn* annahm. Der Bericht legt aber nicht nahe, daß Abū Ya'qūb Yūsuf den Titel zum Zeitpunkt dieser ersten Begegnung schon getragen hat. Gemeint ist der spätere *amīr al-mu'minīn*.

machen.“³ Ibn Ṭufail soll angesichts seines fortgeschrittenen Alters und seiner vielen Verpflichtungen bei Hofe abgelehnt haben, und so wandte sich Abū Ya‘qūb Yūsuf an Averroes, der um 553/1158 im Alter von 32 Jahren ein umfassendes Kompendien der logischen Schriften al-Fārābīs als Einführung in das Organon verfaßte und im Jahr darauf begann, „Kurze Kommentare“, also einführende Kompendien zuerst zu *De anima* von Aristoteles, dann zu den naturwissenschaftlichen Schriften und schließlich zur *Metaphysica* zu verfassen.⁴

Averroes war 520/1126 in Cordoba als Sohn eines Rechtsgelehrten geboren. Sein Großvater Abū l-Walīd b. Ruṣd (al-Ġadd), war Oberrichter (*qāḍī al-quḍāt*) in Cordoba und einer der einflußreichsten Rechtsgelehrten in al-Andalus am Beginn des 6./12. Jahrhunderts gewesen. 512/1118 soll er Ibn Bāġġa aus einem Anklageverfahren aufgrund von Unglauben befreit haben.⁵ Ibn Ruṣd al-Ġadd war einer der konservativen mālikitischen *furū‘*-Gelehrten, die von den Almoraviden gefördert wurden.⁶ Er starb 520/1126 einen Monat vor Averroes’ Geburt.⁷ Nach dem Zusammenbruch der Almoravidenherrschaft 539/1144 herrschte in Cordoba für wenige Monate ein politisches Chaos, in dem die Bedrohung durch die christliche Reconquista zunahm. Als Averroes neunzehn Jahre alt war, wurde seine Heimatstadt 540/1145 von einem Heer der Almohaden erobert.⁸

In seiner Jugend erhielt Averroes in Cordoba eine Ausbildung als mālikitischer Rechtsgelehrter. Er studierte nicht nur die *furū‘*, d.h. die überlieferten Rechtsentscheidungen aus den vorhergehenden Generationen, sondern widmete sich auch der Wissenschaft von den Grundlagen des Rechts und der Religion, studierte Kalām und soll beeindruckende Kenntnisse in der arabischen Grammatik und in der

³ Arab.: *li-qarabi ma’ḥadihā ‘alā n-nās*; al-Marrākūṣī, *al-Mu’ǧib*, 315.12f.; franz. Übers., 210.

⁴ al-‘Alawī, *al-Matn ar-ruṣḍī*, 49–59. Darüber, daß Averroes’ Einführung ins Organon ein Kompendium der logischen Schriften al-Fārābīs ist vgl. ebd., 51 und Averroes, *Paraphrase de la logique d’Aristote/Talḥīṣ mantiq Aristū*, i, 53.8f und ders., *Epitome in Physicorum Libros/al-Ġawāmi‘ fi l-falsafa. Kūāb as-Samā‘ at-ṭabī‘ī*, 7.

⁵ Johannes Leo Africanus, *Libellus de viris*, 269; Ibn Ḥaḡān, *Qalā‘id al-iqyān*, 733.

⁶ Er war ein Lehrer des Kadi ‘Iyād. Zu Ibn Ruṣd al-Ġadd vgl. Urvoy, *Penseurs d’al-Andalus*, 83, 105; ders., *Ibn Ruṣd (Averroes)*, 29–31; Lagardère, *Abū l-Walīd b. Ruṣd*; Renan, *Averroès et l’averroïsme*, 12f., ‘Abbās, *Nawāzil Ibn Ruṣd*, 3–14 und ders. *Some Aspects of Social Life in Andalusia During the Time of the Almoravids in the Light of the Nawāzil of Ibn Ruṣd*, 154–156.

⁷ ad-Dahabī, *Ta’rīḥ al-islām*, Bd. 591–600, 196.

⁸ Ibn al-Ḥaṭīb, *Kūāb A‘mal al-a‘lam*, 291.

Literatur gehabt haben.⁹ Urteilt man von dieser frühen Ausbildung, dann war Averroes ein „moderner“ mālikitischer Gelehrter, der das erst seit Beginn des 6./12. Jahrhunderts mit den Schrifttum al-Ġazālīs eingeführte Studium der „Grundlagen“ (*uṣūl*) nicht vernachlässigt hat und der darüberhinaus sogar Kalām studierte – eine selbst noch in der Mitte des 6./12. Jahrhunderts seltene Disziplin in al-Andalus.

Über Averroes' philosophische Ausbildung ist nur wenig bekannt. Einer seiner Biographen berichtet, Averroes hätte Medizin und Philosophie von einem gewissen Abū Ġa'far b. Hārūn at-Turġālī gelernt, der in Sevilla gelebt hat und auch für Abū Ya'qūb Yūsuf tätig war.¹⁰ Dieser Abū Ġa'far b. Hārūn sei in den philosophischen Wissenschaften sehr beschlagen gewesen, berichtet ein Biograph, und er habe die Bücher Aristoteles' und anderer Philosophen aufmerksam gelesen. Er sei auch in religiösem Recht (*fiqh*) ausgebildet worden und sei ein enger Schüler des Abū Bakr b. al-'Arabī in Sevilla gewesen. Unter den wenigen Namen von zeitgenössischen „Kollegen“ (*aṣḥāb*), die wie Averroes an der Philosophie interessiert waren und die er später in seinen Schriften erwähnt, befindet sich ein weiterer Schüler von Abū Bakr b. al-'Arabī.¹¹ Der knapp 20-jährige Averroes hat Abū Bakr b. al-'Arabī möglicherweise noch persönlich kennengelernt, bevor dieser 542/1147 in einer Delegation von Notablen nach Marrakesch reiste und auf dem Heimweg starb.¹² Das Interesse, das Abū Bakr b. al-'Arabī während seiner Lehrzeit bei al-Ġazālī für die Lehren der Philosophen entwickelt hat, hat sich möglicherweise auf Abū

⁹ Ibn al-Abbār, *Kitāb at-Takmilā li-kitāb aṣ-ṣila*, i, 269f; Ibn 'Abdalmālik, *Kitāb ad-Dail wa-t-takmilā*, vi, 22.

¹⁰ Ibn Abī Uṣaibi'a, *'Uyūn al-anbā'*, ii, 75, 76. Als Lehrer für Medizin wird ein Abū Marwān b. Ġariyūl aus Valencia genannt, vgl. Ibn 'Abdalmālik, *Kitāb ad-Dail wa-t-takmilā*, vi, 22.

¹¹ Nämlich der in Averroes, *Talḥiṣ al-āṭār al-ulwīya*, 116f. erwähnte Abū 'Abdarrahmān b. Ṭāhir (gest. 574/1178).

¹² Abū Bakr b. al-'Arabī wurde – mittlerweile 70-jährig – als Leiter einer Delegation 542/1147 von Notablen aus al-Andalus von den Almohaden nach Marrakesch gerufen, u.a. um als Kronzeuge für die almoravidische Gründungslegende einer Lehrer-Schüler-Beziehung von Ibn Tūmart zu al-Ġazālī aufzutreten. Er antwortete diplomatisch, auch er hätte von einer solchen Verbindung gehört. Sicher wußte er es besser, denn er selber war einer der letzten Schüler al-Ġazālīs in Bagdad gewesen, bevor dieser sich nach Chorasān zurückzog. Abū Bakr b. al-'Arabī wurde vom Hof entlassen und starb auf seiner Reise von Marrakesch nach Fes, wo er 543/1148 neben dem Grab Ibn Bāġġas bestattet wurde (Ibn Abī Uṣaibi'a, *'Uyūn al-anbā'*, ii, 63).

Ġa'far b. Hārūn übertragen. Abū Ġa'far war also ein Schüler-Schüler al-Ġazālīs und er war wahrscheinlich schon mit den Argumenten al-Ġazālīs in seiner „Widerlegung der Philosophen“ (*Tahāfut al-falāsifa*) vertraut, bevor er die Schriften Aristoteles' studiert hat. Das Gleiche mag auch für Averroes gegolten haben, der über Abū Ġa'far b. Hārūn und Abū Bakr b. al-'Arabī ein Schüler al-Ġazālīs in dritter Generation war.

Als mit dem Ende seiner Ausbildung als Rechtsgelehrter die Almohaden in al-Andalus an die Macht kamen, hat sich Averroes an diese neue religiöse und politische Bewegung gebunden.¹³ Die Verbindung mit der noch jungen Dynastie der Almohaden war in dem konservativ-mālikitischen Milieu der Gelehrtenstadt Cordoba zumindest am Beginn kein opportunistischer Schritt.¹⁴ Anders als sein Vorgänger Ibn Ṭufail ging Averroes nicht zu einem frühen Punkt seiner Karriere nach Marokko, sondern er blieb trotz häufiger Reisen nach Marrakesch in Cordoba und Sevilla und beschäftigte sich dort sowohl mit theologischen Schriften wie mit Philosophie, Naturwissenschaft und Medizin.¹⁵ Zwischen 552/1157 und 556/1161 entstanden dort seine Kompendien¹⁶ und Epitome¹⁷ zum Organon und zu den Schriften des Aristoteles. Um 560/1164 begann Averroes seinen Zyklus der „Mittleren Kommentare“ (sing. *talḥīṣ*) zum Organon und zu den

¹³ Yate, *Ibn Rushd as a Jurist*, 44; Urvoy, *La pensée almohade dans l'oeuvre d'Averroès*, 49.

¹⁴ Noch Averroes' Vater Abū l-Qāsim Aḥmad b. Ruṣd (gest. 563/1168) war eng mit den Almoraviden verbunden. Er war Oberrichter in Cordoba und während eines Aufstandes zum Ende der Herrschaft der Almoraviden mußte er die Stadt verlassen. Die Bewohner Cordobas wählten sich daraufhin 536/1141–42 Abū Ġa'far Aḥmad b. Hamdīn (gest. 546/1151) zum Oberrichter, den Sohn des Kadis Ibn Hamdīn, der 503/1109 darauf bestanden hatte, die Bücher al-Ġazālīs zu verbrennen (Ibn al-Ḥaṭīb, *Kitāb A'māl al-a'lām*, 290).

¹⁵ Marrakesch, Sevilla und Cordoba werden in Averroes Berichten über astrologische und metereologische Beobachtungen erwähnt. Vgl. z.B. Averroes, *Talḥīṣ as-samā' wa-l-'ālam*, 275 und *Talḥīṣ al-a'tār al-'ulwīya*, 55f., 130f.

¹⁶ Arab.: *ḡawāmi'*. Al-'Alawī, *al-Matn ar-ruṣṣī*, 49–59 meint, unter den frühen Schriften Averroes' zwischen Epitomen (arab.: *muḥtaṣar* oder *aḍ-ḍarūrī*) und einem Kompendium (arab.: *ḡawāmi'*) trennen zu können. Die ersteren dienten dem Zweck, das notwendige Wissen zu bewahren, die letzteren, es unter den Gelehrten zu verbreiten.

¹⁷ Die Kleinen Kommentare sind in den lateinischen Übersetzungen als *paraphrases*, *compendia* oder als *expositia* bekannt geworden. Die Unterscheidung zwischen den Kleineren Kommentaren und den Mittleren fällt nicht immer leicht, und so gehen manche Kleinen Kommentare in der Literatur und selbst in den Editionen als Mittlerere durch (vgl. z.B. die Averroes-Editionen *Talḥīṣ mantiq Aristū* von Ġ. Ġihāmī, *Talḥīṣ kitāb an-nafs* jeweils von A. F. Ahwānī und S. Gómez Nogales und E. I. J. Rosenthals *Averroes' Commentary on Plato's Republic*. Alle drei Texte sind Kompendien, d.h. Kleine Kommentare).

naturwissenschaftlichen Schriften Aristoteles und schloß ihn 572/1177 mit dem Mittleren Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* ab.¹⁸ Gleichzeitig begann Averroes' politischer Aufstieg 565/1169 mit der Ernennung zum Richter in Sevilla, damals die Hauptstadt von al-Andalus. Zwei Jahre später wurde er Richter in Cordoba, und 575/1179 kehrte er als Richter nach Sevilla zurück, um dann 578/1182 als 56-jähriger mit der Ernennung zum Oberrichter in Cordoba und zum Hofarzt von Abū Ya'qūb Yūsuf den Höhepunkt seiner politischen Karriere zu erreichen.

Averroes' frühe Kompendien und Epitome waren Teil einer staatlich geförderten wissenschaftlichen Bewegung.¹⁹ Der Almohadenherrscher Abū Ya'qūb Yūsuf förderte nicht nur an seinem Hof die Beschäftigung mit den griechischen Wissenschaften der Astronomie, Medizin und der Naturwissenschaften, sondern er verfolgte ein Bildungsprogramm, das diese Wissenschaften und ihre Methodik unter den Gelehrten in Nordafrika und al-Andalus verbreiten sollte. Die „Rationalisierung“ der wissenschaftlichen Elite gehörte zu Abū Ya'qūbs Interpretation der almohadischen Botschaft Ibn Tūmart's. Diese Politik wurde von seinem Bruder und Nachfolger Abū Yūsuf al-Manṣūr (reg. 580/1184–596/1199) zumindest bis 586/1190 fortgeführt. Das mit den Werken von Aristoteles verbundene wissenschaftliche Programm spielte in dieser Bewegung eine Schlüsselrolle und Averroes quasi offizielle Bestallung zum Aristoteles-Kommentator bedeutete, daß Abū Ya'qūb Yūsuf ihm schon früh eine zentrale Rolle in seiner Bildungspolitik einräumte. Averroes versuchte in dieser Position, weitverbreitete Vorurteile über die Lehren Aristoteles' auszuräumen, indem er die „eigentlichen Lehren“ des Stagiriten von dem Ballast der Überlieferung reinigen wollte.²⁰ In seinen Epitomen zu den natur-

¹⁸ In der Chronologie der Werke von Averroes folge ich al-Ġazālī, *al-Matn ar-rūṣdī*, 49–90. Alonso, *La cronología en las obras de Averroes*, 445, 452; ders., *Teología de Averroes*, 51–98 und Cruz-Hernández, *Abū-l-Walīd Ibn Ruṣd (Averroes)*, 55–58 folgen einer leicht abweichenden Chronologie. Gutas, *Aspects of Literary Form*, 55 wendet sich gegen diese Chronologien, weil die Auffassung, wonach die kürzeren Kommentare alle vor den längeren verfaßt wurden, ein in der Renaissance entstandener Mythos sei. Er führt aber keine Gründe an, warum die Chronologie deshalb falsch ist. Über das Leben und die Werke von Averroes vgl. EI², iii, 909–920 (Ronald Arnaldez); *REPh*, iv, 638–646 (Oliver Leaman); Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, ii, 739–761; Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 10–29; Gauthier, *Ibn Rochd (Averroes)*, 3–11; Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, 29–38; Cruz-Hernández, *Historia de la Filosofía Española*, ii, 27–45 und ders., *Abū-l-Walīd Ibn Ruṣd (Averroes)*, 23–40.

¹⁹ Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, 41–48.

²⁰ Vgl. dazu auch Gätje, *Averroes als Aristoteleskommentator*, 60.

wissenschaftlichen Schriften Aristoteles', dem 554/1159 entstandenen, frühesten Kompendium aristotelischer Schriften von Averroes, macht er diesen Anspruch deutlich. Aristoteles, so der Kommentator Averroes, habe in seinen Schriften sowohl apodiktische wie nicht-apodiktische, d.h. dialektische Argumente benutzt.²¹ Die apodiktischen Teile seines Werkes seien „höchst überzeugend und in höchsten Maße beweiskräftig“²² und hätten die Lehrtradition der peripatetischen Philosophie begründet. Averroes möchte in seinen Kompendien zuerst den reinen Aristoteles-Text von der nicht-aristotelischen Lehrtradition anderer Kommentatoren lösen und dann allein die apodiktischen Abschnitte des Aristoteles-Textes zusammenfassen und alles das herausnehmen, was an dialektischen Argumenten darin enthalten ist.²³

Wir wurden dazu angeregt, weil viele Menschen eine Erwiderung auf die Lehrmeinungen Aristoteles parat haben, ohne den wahren Kern (arab.: *ḥaqīqa*) dieser Lehrmeinungen verstanden zu haben. Dies ist der Grund, warum das Studium dessen, was in diesen Lehren an Wahrheit und ihrem Gegenteil steckt, in die Verborgenheit getrieben wurde.²⁴

Averroes' Interpretation des Almohadismus war also ein puristischer Aristotelismus.²⁵ Al-Ġazālī war in diesem Projekt Gegner und Parteigänger zugleich. Er war ein Gegner, weil er und seine Schüler wie Abū Bakr b. al-ʿArabī in großem Maß für die weitverbreiteten Vorurteile gegenüber den Lehren Aristoteles verantwortlich waren. Diese gegen die Philosophie gerichteten Schriften wurden von dem jungen Averroes aber nicht erwähnt und scheinen für ihn noch keine Bedeutung gehabt zu haben. Parteigänger war al-Ġazālī, weil auch er eine Rationalisierung der Methode in den Wissenschaften angestrebt hat. Für den jungen Averroes war al-Ġazālīs Rolle vor allem die eines Vorläufers in der Verbreitung philosophischer Methodik. In seinen Epitomen zu den naturwissenschaftlichen Schriften Aristoteles' schreibt Averroes, al-Ġazālī habe mit seinem Buch „Die Ziele

²¹ Averroes, *Epitome in Physicorum Libros/al-Ġawāmiʿ fī l-falsafa. Kitāb as-Samāʿ at-ṭabīʿī*, 8.12f.

²² Ebd., 8.1f.

²³ Ebd., 7.ult. Vgl. auch die Darstellung dieser Methode in einem der letzten Kompendien, dem am Ende seines Lebens entstandenen *Commentary on Plato's Republic*, 21; dt. Übers., 36.

²⁴ Averroes, *Epitome in Physicorum Libros/al-Ġawāmiʿ fī l-falsafa. Kitāb as-Samāʿ at-ṭabīʿī*, 8.2–4.

²⁵ Yate, *Ibn Rushd as a Jurist*, 44f. schloß daraus, Averroes sei ein radikaler Almohade gewesen.

der Philosophen²⁶ die gleiche Absicht wie Averroes verfolgt, doch leider habe al-Ġazālī sein Ziel nicht erreicht.

Wir haben uns nun vorgenommen, das gleiche Ziel wie al-Ġazālī zu verfolgen, wenn wir unsere Zeitgenossen aufgrund der oben genannten Gründe den Nutzen nahebringen wollen, den sie sich (aus den Schriften Aristoteles) erhoffen.²⁷

In die frühe Phase seiner wissenschaftlichen Tätigkeit bis zur Ernennung zum Richter in Sevilla 565/1169 fällt auch Averroes' schriftstellerische Beschäftigung mit der Rechtswissenschaft. Bis vor kurzem war nur ein einziges rechtswissenschaftliches Werk von Averroes mit dem Titel „Die Anfänge in der freien Rechtsentscheidung und die Vollendung des Mittelweges“ (*Bidāyat al-muġtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*)²⁸ überliefert, ein um 563/1168 entstandenes voluminöses Buch über die verschiedenen Meinungen der sunnitischen Rechtsschulen in der Jurisprudenz, mit dem sich Averroes für seine späteren hohen juristischen Ämter empfohlen hat.²⁹ Dieses Buch ist eine Einführung in die höchste Stufe der Rechtsgelehrsamkeit, dem *ig̃tihād*, d.h. der freien Rechtsentscheidung auf Grundlage der Rechtsquellen. In dem Buch werden die Rechtsgelehrten aufgefordert, mit Hilfe rationaler Argumentationsmethoden die überlieferten Grundsätze der islamischen Jurisprudenz flexibel anzuwenden. Averroes macht den *muġtahidūn*, d.h. den zur freien Entscheidung berechtigten Rechtsgelehrten, mit den unterschiedlichen Richtungen in der islamischen Jurisprudenz vertraut und verdeutlicht die Gründe für die jeweils abweichenden Entscheidungen. In der von Robert Brunschvig vorgelegten Analyse und in weiteren Untersuchungen zu diesem Buch wurde das Ausmaß hervorgehoben, mit dem Averroes die persönliche Entscheidung

²⁶ *Maqāṣid al-falāsifa*. Später wird Averroes in seinem *al-Kaṣf 'an manāhiġ*, 186; dt. Übers., 67 al-Ġazālī den Vorwurf machen, mit diesem Buch nicht nur philosophisches Halbwissen bewirkt zu haben, sondern auch dem *vulgus* (*al-ġumhūr*) unzulässigerweise Philosophie nahegebracht zu haben und sich deshalb des Unglaubens schuldig gemacht zu haben.

²⁷ Averroes, *Epitome in Physicorum Libros/al-Ġawāmi' fī l-falsafa. Kitāb as-Samā' aṭ-ṭabī'ī*, 8.6f. Vgl. dazu auch al-'Alawī, *al-Ġazālī wa-taṣkīl al-ḥiṭāb al-falsafī*, 139.

²⁸ Über diese Deutung des Buchtitels vgl. Ḥanaḫī, *Ibn Ruṣd faqīh*^m, 117. Neben der im Literaturverzeichnis aufgeführten engl. Übersetzung vgl. auch die franz. Übers. der methodisch interessanten Einleitung dieses Buches bei Bercher, *Averroès juriste*, 31–37. Über weitere Übersetzungen einzelner Kapitel in europäische Sprachen vgl. Brunschvig, *Averroès juriste*, 36 und Rosemann, *Averroes: A Catalogue*, 175f.

²⁹ Zur Datierung vgl. al-'Alawī, *al-Matn ar-ruṣṣī*, 66; Brunschvig, *Averroès juriste*, 37 und Yate, *Ibn Ruṣd as a Jurist*, 46.

des Juristen in Konkurrenz zur überlieferten Tradition stärkt.³⁰ Hier zeigt sich ein Einfluß aus den Rechtsschulen des Ostens der islamischen Welt, vor allem aus der šāfiʿitischen. Averroes stärkte sowohl die Offenbarung (d.h. Koran und Propheten-*ḥadīṭ*) wie auch die eigenständige Entscheidung als Rechtsquellen und minderte die Rolle überlieferter Urteile und des *consensus doctorum*.³¹ Dies stand im Einklang mit der almohadischen Rechtspolitik, die Entscheidungen aufgrund der Urtexte des islamischen Rechts bevorzugte und die überlieferte mālikitische Rechtstradition als Ballast empfand.³² Die „Anfänge in der freien Rechtsentscheidung“ ist ein innovatives Werk über die Methodik der Jurisprudenz, in dem Averroes an einer Vielzahl von Beispielen illustriert, wie man aufgrund von systematischen Überlegungen auf Grundlage der Offenbarungstexte zu Rechtsentscheidungen gelangt.³³

Aus Bücherlisten war bekannt, daß Averroes neben diesem für die höchste Stufe der Rechtsgelehrten verfaßten, methodischen Buch mindestens ein weiteres Buch zu den Grundlagen des Rechts (*uṣūl al-fiqh*) verfaßt hat.³⁴ Ein Werk, in dem er sich an weniger fortgeschrittene Leser wendet, sind die Epitome zu al-Ġazālī's Hauptwerk über die Grundlagen der Jurisprudenz „Das Auserwählte unter der Wissenschaft über die Grundlagen“ (*al-Mustafā min ʿilm al-uṣūl*). Erst 1994 wurde der Text dieser frühen Schrift von Averroes zugänglich,³⁵ die kaum Neues zu den grundsätzlichen juristischen Position Averroes

³⁰ Brunschvig, *Averroès juriste*, 48f.; Yate, *Ibn Rushd as a Jurist*, 57; Ḥanafī, *Ibn Ruṣḍ faqīh^m*, 117.

³¹ Brunschvig, *Averroès juriste*, 44–48.

³² Yate, *Ibn Rushd as a Jurist*, 38, 45. Über die juristischen Grundsätze Ibn Tūmart und ihre Nähe zur šāfiʿitischen Rechtsschule und zu al-Ġazālī vgl. Brunschvig, *Sur la doctrine du Mahdī Ibn Tūmart*.

³³ Brunschvig, *Averroès juriste*, 43f. Vgl. auch Turki, *La place d'Averroès dans l'histoire du malikisme et de l'Espagne musulmane*, 36.

³⁴ GAL, i, 461f. Zu Averroes' Korpus von juristischen Schriften vgl. Yate, *Ibn Rushd as a Jurist*, 16–18. Über das Problem der Zuschreibung einzelner Titel seines Großvaters auf Averroes vgl. Cruz-Hernández, *Abū-l-Walīd Ibn Ruṣḍ (Averroes)*, 203f.

³⁵ 1986 entdeckte der marokkanische Literaturwissenschaftler Muḥammad Muftāḥ in der Escorial-Bibliothek das Manuskript zu *ad-Darūrī fī uṣūl al-fiqh*. Der Text befindet sich in der Hs. 1230 (und nicht 1235) im Katalog von Casiri, der es als anonymes Werk beschreibt, und war von Derenbourg/Lévi-Provençale/Reinaud nicht in ihren neuen Katalog aufgenommen worden. Der Text wurde 1994 in einer Edition des 1992 verstorbenen Ḡamāladdīn al-ʿAlawī herausgegeben. Er findet sich noch nicht in der aktuellsten Bibliographie der Werke von Averroes bei von Kögeler, *Averroes und die arabische Moderne*, 427. In der Sekundärliteratur zu Averroes blieb dieser Text bisher unberücksichtigt. Einzig Ḥassan Ḥanafī, *Ibn Ruṣḍ faqīh^m*, 117, 128f. erwähnt die Existenz dieses Textes.

hinzufügt, wie sie aus den „Anfängen der freien Rechtsentscheidung“ bekannt sind. Averroes' Epitome von al-Ġazālīs juristischem Hauptwerk machen jedoch das enge Verhältnis des jungen Averroes zu al-Ġazālī deutlich und zeigen auf, daß zum wissenschaftlichen Programm des jungen Averroes nicht nur ein Aristotelismus, sondern auch ein Ghazalismus gehörte.³⁶ Die Abhängigkeit des jungen Averroes von den Lehren al-Ġazālīs wird an zwei Punkten deutlich, die auch in dem zwölf Jahre später verfaßten „Anfängen in der freien Rechtsentscheidung“ von großer Bedeutung sind: an der Rolle der Logik für die Religionswissenschaften und an der Gegnerschaft gegen jede Art von Nachahmung (*taqlīd*) auf Seiten qualifizierter Rechtsgelehrter.

Averroes hat seine Epitome zu al-Ġazālīs rechtswissenschaftlichen Buch 552/1157 in engem zeitlichem Zusammenhang mit seiner Einführung zum Organon verfaßt.³⁷ Logik und die Wissenschaft von den „Grundlagen der Rechtssprechung“ (*uṣūl al-fiqh*) hängen schon bei al-Ġazālī eng miteinander zusammen. Al-Ġazālī hat in allen theologischen Disziplinen eine Methodenstrenge angestrebt, die es skeptizistischen Kritikern von Seiten der Ismāʿīliten und der Philosophie weitestgehend unmöglich machen sollte, die Ergebnisse in den religiösen Wissenschaften anzuzweifeln oder gering zu achten. Dies galt auch für die Rechtswissenschaft, weshalb al-Ġazālī seinem am Ende seines Lebens verfaßten Buch „Das Auserwählte unter der Wissenschaft über die Grundlagen“ (*al-Mustasfā min ʿilm al-uṣūl*) eine lange Einleitung voranstellt, in der er die Logik Avicennas als notwendiges Handwerkszeug eines Juristen erklärt, ohne allerdings ihre Herkunft zu erwähnen und ohne die Fachterminologie der Philosophen anzuwenden.³⁸ Gleichermäßen war er schon in zwei anderen Schriften verfahren, die 15 Jahre vor dem „Auserwählten“ entstanden waren, und die dem Ziel dienten, die dialektische Methode der Philosophen in den religiösen Wissenschaften zu etablieren.³⁹ Averroes hat von al-Ġazālī dessen Forderung nach Methodenstrenge in den religiösen Wissenschaften übernommen. Zur Erkenntnis (*maʿrifā*) gelange man nur, so Averroes, indem man gewissen Gesetzen (sing. *qānūn*)

³⁶ al-ʿAlawī, *al-Ġazālī wa-taṣkīl al-ḥiṭāb al-falsafī li-bnī Ruṣd*, 141f.

³⁷ Vgl. Averroes, *ad-Darūrī fī uṣūl al-fiqh*, 146, wo die Vollendung dieser Schrift am 13. Dū l-ḥiġġa 552 (17.1.1157) erwähnt wird. Vgl. auch Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis*, i, 481.

³⁸ al-Ġazālī, *al-Mustasfā*, i, 10–55.

³⁹ Nämlich in *Miʿyār al-ʿilm* und *Mihakk an-naẓr*, die beide um 490/1096 entstanden sind.

und Anordnungen (sing. *ḥāl*) zu ihrer Aneignung folge. Diese Gesetze würden die Erkenntnis auf einem geraden Weg führen, gerade so, wie die Zeilenlinien auf einem linierten Blatt die Schrift führen würden.⁴⁰ Eine genaue Kenntnis der Gesetze der Logik vermehre das Verständnis, warum die einzelnen Religionsgruppen, zu ihren abweichenden Auffassungen kommen würden und vermindere den Disput unter den Gelehrten.⁴¹

In seiner Paraphrase des Buches von al-Ġazālī läßt Averroes allerdings die lange Einleitung über die Logik aus. Dabei, so Averroes, handele es sich um die Logik der Mutakallimūn, und es deutet sich ein Dissens zwischen Averroes und al-Ġazālī an, der in späteren Werken noch deutlicher werden wird. Während al-Ġazālī versucht hatte, seinen Kollegen in den religiösen Wissenschaften philosophische Logik nahezubringen, indem er ihnen Elemente aus den Lehren der Philosophen in einer ihnen geläufigen Terminologie nahebrachte, vermied Averroes solche Kompromisse und verfaßte im Anschluß an dieses Buch ein Kompendium zu den logischen Schriften al-Fārābīs, in dem er die Lehren der Philosophen vollständig darstellt.⁴² An vielen Stellen seiner Zusammenfassung korrigiert Averroes die von al-Ġazālī gewählte Terminologie und setzt die ursprünglichen Begriffe ein, wo al-Ġazālī es vermieden hatte, die Begrifflichkeit der Philosophen zu übernehmen.⁴³ Al-Ġazālīs neue Fachbegriffe in der Wissenschaft von der Grundlagen der Jurisprudenz werden durch Averroes „rephilosophiert“ und ihre Herkunft aus der Philosophie wird wieder deutlich.

Nachdem die Schriften al-Ġazālīs um 500/1106 im Maghreb bekannt wurden, wandten sich die mālikitischen *furūʿ*-Gelehrten gegen sie, weil al-Ġazālī sich im Fall qualifizierter Rechtsgelehrter gegen die

⁴⁰ Averroes, *ad-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, 35.3–7.

⁴¹ Ebd., 37.6–8. Zu diesem Zusammenhang im *Bidāyat al-muṭṭahid* vgl. Brunschwig, *Averroës juriste*, 42. Vgl. auch schon al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafrīqā*, 188; dt. Übers., 70f.

⁴² Nämlich sein 553/1158 entstandenes Kompendium zum Lehrprogramm des Organons. Der Averroes-Schüler Ibn Ṭumlūs (gest. 620/1214) beschreibt in seiner Einleitung zur „Einführung in die Kunst der Logik“, die Technik al-Ġazālīs in seinen logischen Schriften. Er hat die Fachterminologie der Logiker durch Begriffe ersetzt, „die die Gelehrten seiner Zeit benutzt haben.“ Dies sei ein Mangel und deshalb seien die logischen Schriften al-Fārābīs denen al-Ġazālīs trotz der größeren Popularität der letzteren vorzuziehen (Ibn Ṭumlūs, *Madḥāl ilā šināʿat al-manṭiq*, 13.16–23, 14.24).

⁴³ Z.B. wird *ḥaqīqat al-ḥukm* durch *ḥadd al-ḥukm* ersetzt.

Übernahme theologischer und rechtlicher Entscheidungen von vorhergehenden Autoritäten aussprach und Nachahmung (*taqlīd*) auf das einfache Volk und die unqualifizierte Religionsgelehrten beschränkte.⁴⁴ Al-Ġazālī's Kritik am *taqlīd* wurde von Averroes übernommen. Gemäß Averroes sollte jeder anstreben, durch umfassende Bildung den Rang eines *muḡtahid* zu erreichen, der ihn zu selbstständigen Rechtsentscheidungen (*iḡtihād*) befähigt. Dazu bedarf es einer gründlichen Kenntnis in den religiösen Grundlagenwissenschaften, im Kalām und in der Logik.⁴⁵ Wer die Stufe eines *muḡtahid* erreicht habe, der dürfe nur nach den Regeln in diesen Wissenschaften urteilen und müsse jegliche Nachahmung eines Urteils anderer vermeiden, außer es stammt von einem überlegenen *muḡtahid*. Das Alltagsleben würde jedoch zusammenbrechen, wenn alle Menschen ihre Zeit mit der Erlangung dieses Status verbringen würden. Deshalb gebe es neben den *muḡtahidūn* zwei weitere Gruppen von Menschen. Erstens den *vulḡus*, der von allen selbstständigen Entscheidungen in religiösen Fragen ausgeschlossen sei und seine religiösen Überzeugungen von Autoritäten übernehmen müsse, und zweitens gebe es die Mehrzahl der Rechtsgelehrten, die nicht den Status des *muḡtahid* erreicht haben. Sie würden auf der Stufe des *vulḡus* stehen und müßten ihre Entscheidungen ebenfalls von Autoritäten übernehmen. Ihre Aufgabe sei es, die Meinungen der *muḡtahidūn* an die einfachen Gläubigen zu vermitteln.⁴⁶

Das Objekt der Wissenschaft von den Grundlagen der Jurisprudenz sind die Rechtsquellen, auf die sich die Urteile des Religionsgesetzes (*ṣarīʿa*) stützen. Die Grundlagen der Jurisprudenz (*uṣūl al-fiqh*) sind eine Methodenwissenschaft in der es um den Rang und die Anwendung der klassischen vier Rechtsquellen geht. Bei al-Ġazālī und Averroes sind dies (1.) Koran, (2.) Propheten-*ḥadīṭ*, (3.) *iḡmāʿ* und (4.) Vernunftentscheidung im Einklang mit dem Offenbarungstext und mit vorhergehenden Urteilen.⁴⁷ Al-Ġazālī hat dieses Fach stets als eine wissenschaftstheoretische Disziplin verstanden, und schon in seinem frühesten Buch zu diesem Thema die Übereinstimmung der

⁴⁴ al-Ġazālī, *al-Mustasfā*, ii, 387–392; vgl. auch ders., *Iḡām al-ʿawāmm*, 67.15–68.4.

⁴⁵ Averroes, *ad-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, 137f.

⁴⁶ Ebd., 143f.

⁴⁷ Arab.: *dalīl al-ʿaql fī l-istiṣhāb*; vgl. al-Ġazālī, *al-Mustasfā*, i, 217, 221f.; Averroes, *ad-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, 96. Traditionellerweise steht an vierter Stelle das Analogieurteil (*qiyās*).

Urteile in der Rechtswissenschaft mit ihrem Objekt untersucht.⁴⁸ In seinem Spätwerk ist das nicht anders. Der Hauptteil des „Auserwählten unter der Wissenschaft über die Grundlagen“ (*al-Mustasfā min ʿilm al-uṣūl*) beginnt mit einer Erörterung darüber, ob die Urteile des Religionsgesetzes notwendig wahr sind oder ob sie allein aus der Offenbarung bekannt sind und deshalb zu den Wahrheiten gehören, die sich die Menschen nur durch Studium aneignen können.⁴⁹ Hintergrund der Debatte ist die philosophische Unterscheidung in ursprüngliche oder notwendige Wahrheiten und in angeeignete Wahrheiten, die man allein durch Erfahrung als wahr erkennt. Für al-Ġazālī und nach ihm auch für Averroes war das Fürwahrhalten der Offenbarung aufgrund der Bestätigungswunder der Propheten ein notwendiges Wissen, weil diese Wunder zu den ursprünglichen Wahrheiten gehören, die notwendige Anerkennung erfordern.⁵⁰ Die einzelnen Urteile des Religionsgesetzes seien jedoch angeeignete Wahrheiten.⁵¹ Das muslimische Religionsgesetz hat deshalb z.B. erst nach seiner Offenbarung durch Muḥammad Gültigkeit erlangt. Sein Inhalt ist nicht auf die Menschen anwendbar, die vor der Offenbarung gelebt haben.

Während der Mensch seit jeher keine andere Wahl hatte, als Gott und die Gesandtschaft seiner Propheten für wahr zu halten, ist er frei in seiner Entscheidung, ein Leben in Übereinstimmung mit dem Religionsgesetz zu führen.⁵² Entscheidet er sich gegen das Religionsgesetz, wird er von der muslimischen Gemeinschaft mit Strafen belegt. Was geschieht aber mit jemanden, der als Muslim geboren ist und die Wahrheit der Gesandtschaft Muḥammads trotz der vermeintlichen Notwendigkeit dieser Erkenntnis nicht anerkennt? Al-Ġazālī und im Anschluß an ihn Averroes betrachteten diese Tat als „Verlassen der notwendigen Erkenntnis (*wuġūb al-maʿrifa*) und des Glaubens zugunsten des Unglaubens“. Sie haben beide in diesen Fällen

⁴⁸ Vgl. die Ausführungen zu al-Ġazālīs Buch *al-Manḥūl* auf S. 260–265.

⁴⁹ al-Ġazālī, *al-Mustasfā*, i, 55–65.

⁵⁰ In einem späteren Werk verändert Averroes seine Position dahingehend, daß nicht die Prophetenwunder, sondern der vollkommene Charakter der muslimischen Offenbarung als Religionsgesetz die Anerkennung von Muhammad als Prophet notwendig macht (vgl. Averroes, *al-Kaṣf ʿan manāhiġ*, 209–217, 222f.; dt. Übers., 86–93, 95f.)

⁵¹ Averroes, *ad-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, 42f.; al-Ġazālī, *al-Mustasfā*, i, 62f.

⁵² Averroes wendet sich gegen den frühen aśʿarītischen Standpunkt über die göttliche Vorherbestimmung und nachfolgende menschliche „Aneignung“ (*iktisāb*) der Handlungen und betont die freie Beschlußkraft (*iqtidār*) des Menschen über seine Taten (Averroes, *ad-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, 53).

die Todesstrafe aufgrund von Apostasie empfohlen.⁵³ Al-Ġazālī betont darüberhinaus, daß nur derjenige bestraft wird, der den Glauben an Gott und seine Propheten verläßt, nicht wer in der religiösen Spekulation oder in der Beweisführung vom Konsens der Muslime abweicht.⁵⁴

Der Verstoß gegen den Konsens der Gelehrten wird von al-Ġazālī an anderer Stelle näher behandelt. Al-Ġazālī und Averroes erkennen den *consensus doctorum* als Rechtsquelle für das Religionsgesetz an. Gleichzeitig schränken beide die Bedeutung dieser Quelle ein, wenn sie betonen, es sei möglich, daß sich die Gelehrten über etwas Falsches einig seien. Deshalb könne es kein überzeugendes Verstandesargument für die Unfehlbarkeit des *ig̃māʿ* geben.⁵⁵ Die Bedeutung des *ig̃māʿ* als Rechtsquelle der Scharia kann deshalb nach al-Ġazālī und Averroes nicht aus einem Vernunftargument abgeleitet werden. Das Beispiel der Juden lehre, daß selbst eine ganze Religionsgemeinschaft über einen Irrtum einig sein könne.⁵⁶ Der Konsens der Gemeinde Muḥammads kann für al-Ġazālī und Averroes nur aufgrund der ausdrücklichen Erwähnung dieser Rechtsquelle im Koran und in der Überlieferung des Propheten legitimiert werden.⁵⁷ In keinem Fall kann der Konsens der Gelehrten als hinreichender Beweis für die Wahrheit einer wissenschaftlichen Proposition akzeptiert werden. Al-Ġazālī hatte dazu in einem anderen Buch geschrieben:

Die Tatsache, daß die Rechtsgelehrten in einem Thema religiöser Spekulation einer einzigen Meinungen folgen, sagt nicht notwendigerweise, daß es sich bei dieser Meinung um (sicheres) Wissen handelt, sondern nur, daß es sich dabei um eine religionsrechtliche Entscheidung handelt. Deshalb ist es nicht möglich, die zeitliche Geschaffenheit der Welt durch das Anführen von Aussprüchen spekulativer Theologen (*nuzzār*) zu beweisen, die darüber in diesem Sinne geurteilt haben.⁵⁸

⁵³ al-Ġazālī, *al-Mustasfā*, i, 92; Averroes, *ad-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, 55.16f., 56.9.

⁵⁴ al-Ġazālī, *al-Mustasfā*, i, 92.5.

⁵⁵ Averroes, *ad-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, 91.8f.; al-Ġazālī, *al-Mustasfā*, i, 173. Al-Ġazālī hat seine kritische Überlegungen über die Fehlbarkeit des *ig̃māʿ* schon in einem seiner frühesten Werke, dem *al-Manḥūl*, 306–309 dargelegt. Die Ausführungen al-Ġazālīs zu *ig̃māʿ* im *al-Mustasfā* werden bei Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, 29–42 paraphrasiert.

⁵⁶ Vgl. auch al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafrīqā*, 191; dt. Übers., 73, wo al-Ġazālī als Beispiel den Irrtum der Juden über das Goldene Kalb heranzieht: „Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Dummheit einer ganzen Gruppe von Menschen so groß ist, wie die eines Götzenanbeters.“

⁵⁷ Gemeint ist vor allem der *ḥadīṭ*: „Meine Gemeinde wird sich nicht über einen Fehler einig sein“, der u.a. bei Ibn Māḡa, *as-Sunan*, fitan 8; ii, 1303 überliefert wird.

⁵⁸ al-Ġazālī, *al-Iqtīṣād fī l-iʿtiqād*, 253.ult.

Es ist aber trotzdem möglich, ein religionsrechtliches Urteil über die Apostasie eines jeden zu fällen, der die zeitliche Geschaffenheit der Welt bezweifelt.

In al-Ġazālī's Buch über das „Auserwählte unter der Wissenschaft über die Grundlagen“ (*al-Mustasfā min 'ilm al-uṣūl*) wird dieser Zusammenhang nicht ganz deutlich. Dort heißt es nur, daß der Verstoß gegen den *iḡmā'* Anlaß geben kann, ein Urteil über Irrtum (*dalāl*) und unzulässige Neuerung (*bid'a*) zu fällen.⁵⁹ Dieser Punkt wird in al-Ġazālī's Buch über das „Kriterium der Unterscheidung“ (*Faiṣal at-tafrīqā*), das kurz vor dem juristischen Hauptwerk entstanden ist, näher erörtert.⁶⁰ Ergänzend wird dort ausgeführt, daß jemand, der in einem Punkt, der die Grundsätze des Islams betrifft, gegen den *iḡmā'* verstößt, weil er keine Kenntnis vom Konsens hatte, nicht als Ungläubiger verurteilt werden darf.⁶¹ Im Umkehrschluß läßt dies die Möglichkeit zu, daß jemand als Ungläubiger verurteilt werden darf, wenn er von dem Konsens der Gelehrten über eines der Fundamente des Glaubens Kenntnis hatte und trotzdem dagegen verstößt.⁶² Im Fall der zeitlichen Geschaffenheit der Welt ist al-Ġazālī so verfahren und deshalb gilt, daß ein Verstoß gegen den *iḡmā'* bei al-Ġazālī trotz aller unklaren Formulierungen in seinen Büchern durchaus zu einem Apostasierurteil führen kann.

Averroes hat zu diesem Punkt von Beginn seiner Beschäftigung mit al-Ġazālī einen abweichenden Standpunkt vertreten. Für al-Ġazālī bot die Berufung auf den Koran und das *ḥadīṭ*-Korpus letztlich genügend Legitimation, den *iḡmā'* als vollwertige Rechtsquelle (*ḥuḡḡā*) anzuerkennen. Averroes hingegen betont den Mangel eines Verstandesbeweises (*dalīl al-'aql*) für eine solche Anerkennung. Diese Zurückhaltung führt in seinem später verfaßten Werk zur Rechtswissenschaft dazu, den *iḡmā'* nur als vollwertige Rechtsquelle anzuerkennen, wenn er von einer Analogie mit einer Stelle aus dem Koran oder dem Propheten-*ḥadīṭ* begleitet wird.⁶³ Hier, im frühen Schrifttum von Averroes etabliert sich seine Überzeugung, daß der Verstoß gegen den

⁵⁹ al-Ġazālī, *al-Mustasfā*, I, 176f.

⁶⁰ Zum zeitlichen Verhältnis dieser beiden Schriften zueinander vgl. meine Erläuterungen in der Einleitung zu al-Ġazālī, *Über Rechtgläubigkeit und religiöse Toleranz*, 43.

⁶¹ al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafrīqā*, 200; dt. Übers., 80.

⁶² Vgl. Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, 43.

⁶³ Averroes, *Bidāyat al-muḡtahid*, I, 19f.; engl. Übers., XLVII; vgl. Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, 44; Brunschvig, *Averroès juriste*, 47f.; Turki, *La place d'Averroès*, 39f.

Konsens der Rechtsgelehrten kein Urteil über die Apostasie eines Muslims rechtfertigen kann.

Diese Überzeugung Averroes' wird nicht nur in seinen Epitomen zu al-Ġazālīs „Auserwählten“ sondern auch in seinem Kompendium zur Logik ausgedrückt, ein Buch, daß wie der Kommentar zu al-Ġazālīs juristischen Hauptwerk am Beginn von Averroes' wissenschaftlicher Karriere um 552/1157 entstanden ist. Im Kompendium zur Rhetorik faßt Averroes zusammen, wie man seine Zuhörer von einem Standpunkt überzeugen kann, ohne dazu ein Argument zu benutzen. Eine der Techniken ist das Anführen des *ig̣mā'*. Der *ig̣mā'* überzeugt die Zuhörer, weil die Offenbarungsschriften Zeugnis über seine Unfehlbarkeit abgelegt haben. Als eine Gruppe von Menschen bemerkt habe, so Averroes in diesem Text, daß sich der Konsens allein auf die Offenbarung und nicht auf eine Verstandesargumentation stützen könne, hätten sie seine Bedeutung eingeschränkt. Diese Menschen haben festgelegt:

Wer den *ig̣mā'* verläßt ist kein Ungläubiger.⁶⁴

Diese Meinung, so Averroes, habe auch al-Ġazālī geteilt, denn er habe diesen Standpunkt am Beginn seines Buches „Das Kriterium der Unterscheidung“ deutlich niedergelegt. Dieses Referat ist falsch, denn al-Ġazālī hat diesen Punkt an keiner Stelle seiner Schriften dargelegt. Richtig gibt Averroes seinen Vorläufer wieder, wenn er referiert, al-Ġazālī behaupte in diesem Buch:

Über die Inhalte, in denen es *ig̣mā'* gibt, gibt es noch keinen Konsens.⁶⁵

Der junge Averroes hat aus der Lektüre von al-Ġazālī Büchern „Das Auserwählte“ (*al-Mustasfā*) und „Das Kriterium der Unterscheidung“ (*Faiṣal at-tafrīqa*) die falsche Überzeugung gewonnen, daß al-Ġazālī bei einem Verstoß gegen den Konsens der Gelehrten kein Urteil über den Unglauben eines Muslim fällt. Den Inhalt dieser Meinung hat Averroes übernommen und zu seiner eigenen gemacht. Tatsächlich hat al-Ġazālī aber diesen Standpunkt nie vertreten. Obwohl al-Ġazālī sich in keiner seiner Schriften deutlich für eine Verurteilung bei Verstoß gegen den *ig̣mā'* äußert, schließt er sie auch in keiner aus. Der Verstoß gegen den *ig̣mā'* tritt bei al-Ġazālī hinter dem Verstoß

⁶⁴ Averroes, *Three Short Commentaries*, arab. 195.4; engl. 76.

⁶⁵ Ebd., arab. 195.6f.; engl. 77. Vgl. al-Ġazālī, *Faiṣal at-tafrīqa*, 200; dt. Übers., 80.

gegen einen Grundsatz des Glaubens zurück. Die zeitliche Geschaffenheit der Welt ist ein Grundsatz des Glaubens, der allein durch Rückgriff auf den Konsens der Gelehrten etabliert werden kann.⁶⁶ Für al-Ġazālī ist die Art der Begründung aber bedeutungslos, allein die Tatsache, daß es sich dabei um ein Grundsatz des Glaubens, d.h. um ein Dogma handelt, führt dazu, daß ein Verstoß gegen diesen Grundsatz als Apostasie bestraft wird.

Eine zweite wichtige Diskrepanz zwischen dem jungen Averroes und seinem Vorläufer al-Ġazālī zeigt sich in ihrer beider Umgang mit dem äußeren Wortlaut der Offenbarung. Al-Ġazālī hatte in seiner Schrift vom „Kriterium der Unterscheidung“ ein Gesetz der Interpretation von Offenbarungstexten formuliert, wonach nur dann vom Wortlaut der Offenbarung abgewichen werden darf, wenn ein überzeugendes Argument (*dalīl qāṭiʿ*) über die Unmöglichkeit der Geltung des Wortlautes vorliegt. Entsprechend dieses Grundsatzes lehnt al-Ġazālī in seinem Buch über die Grundlagen der Jurisprudenz jede Abweichung vom Wortlaut ab, die nicht durch ein Verstandesargument legitimiert werden kann. Dies und der zugrundeliegende Grundsatz werden an einer Stelle deutlich, in der al-Ġazālī eine vom Wortlaut abweichende Interpretation des Koranverses 74.43 verwirft, die ohne erkennbare äußere Veranlassung im Text das Wort „die Betenden“ durch „die Ungläubigen“ ersetzt.⁶⁷ Al-Ġazālī schließt seine Ausführungen zu diesem Thema mit einer Wiederholung seines Grundsatzes:

Vom äußeren Wortlaut darf nur dann abgewichen werden, wenn ein Beweis vorliegt.⁶⁸

⁶⁶ Vgl. dazu S. 278f. im 3. Abschnitt.

⁶⁷ Kontext der Auseinandersetzung ist die Frage, ob ein Muslim auch dann zur Erfüllung einer religiösen Pflicht aufgefordert ist, wenn die Bedingungen zu ihrer Erfüllung nicht gegeben sind. Als Beispiel zitiert al-Ġazālī die Argumentation einiger Muslime, sie würden häufig nicht beten, weil sie nicht im Status ritueller Reinheit seien, den das Gebet voraussetze, und seien deshalb entschuldigt (al-Ġazālī, *al-Mustasfā*, I, 91.5f.). Diese Argumentation wird von al-Ġazālī mit Berufung auf den Koranvers 74.42–43 verworfen: „Was hat Euch in die Hölle gebracht?“ Die Sünder sagen: „Wir haben nicht zu denen gehört, die das Gebet verrichten.“ Al-Ġazālīs Gegner sehen im Hinweis auf diese Verse kein gültiges Argument, denn sie behaupten, wo „diejenigen, die das Gebet verrichten“ stehe, sei „die Ungläubigen“ gemeint (ebd., I, 91.15). Dies, so al-Ġazālī schließlich, sei eine unzulässige Interpretation, denn erstens sei die Gültigkeit des äußeren Wortlauts nicht unmöglich, und zweitens weiche diese Interpretation vom Wortlaut ab, ohne einen Beweis dafür zu geben, daß der Wortlaut nicht gelten könne (ebd., I, 92.2f.).

⁶⁸ Arab.: *lā yatrūk illā bi-dalīl*; ebd., I, 92.7f.

Averroes kehrt in seiner Paraphrase dieser Passage al-Ġazālīs Aussage in ihr Gegenteil, ohne seinen Lesern diesen Eingriff zu offenbaren. Schon am Beginn dieses Buches legt er dar, daß seine Zusammenfassung frei sei und nicht an allen Stellen der Vorlage folgt.⁶⁹ Tatsächlich ist Averroes auch in seinen späteren Kommentaren zu Aristoteles und zu anderen Autoren nicht immer treu zu seinen Textvorlagen gewesen. Wenn er es für nötig gehalten hat, hat er den Inhalt des Textes verändert, ohne zu erwähnen, daß Aristoteles z.B. anderer Auffassung war.⁷⁰ Hier hält Averroes – anders als al-Ġazālī – die vorgeschlagene Interpretation des Koranverses 74.43 für erlaubt. Al-Ġazālīs Position wird gänzlich falsch wiedergeben, wenn Averroes abschließend über ihn schreibt:

Er hatte es nicht abgelehnt, wenn man bei solchen und ähnlichen Ereignissen mit Hilfe des Verstandes den Wortlaut zu einer (vom Wortlaut abweichenden) Interpretation umwandelt, ganz so, wie es im Fall eines nicht unwahrscheinlichen äußeren Wortlautes üblich ist.⁷¹

Der junge Averroes hat al-Ġazālīs „Gesetz der Interpretation“ nicht anerkannt. Für Averroes durfte ein Interpret (und das heißt hier: jeder Rechtsgelehrte) auch dann von der Offenbarungsschrift abweichen, wenn kein überzeugendes Vernunftargument gegen die Gültigkeit des äußeren Wortlautes vorlag. Al-Ġazālī und im Anschluß daran auch Averroes erörtern in Länge die Techniken, die bei der Interpretation von Koran und Propheten-*ḥadīṭ* anzuwenden sind.⁷² Beide beginnen mit einer ausführlichen methodischen Einleitung, in der zeichentheoretische Grundlagen für die Interpretation von sprachlichen Ausdrücken gelegt werden. Al-Ġazālī hat „Interpretation“ (*taʿwīl*) stets als die Ausnutzung von Ähnlichkeitsbeziehungen (*tašābih*) verstanden. Eine Metapher entsteht für al-Ġazālī, indem ein Wort, das eine Sache bezeichnet, als Zeichen für eine andere Sache eintritt, die dem ursprünglich Bezeichneten in einer oder mehrerer Eigenschaften ähnlich ist. Man darf ein ursprünglich in den Offenbarungstexten

⁶⁹ Averroes, *ad-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, 34.6, 37.10.

⁷⁰ Gätje, *Averroes als Aristoteleskommentator*, 63 hält dazu fest, daß „dem Namen nach so gut wie alles von (Averroes in seinen Aristoteleskommentaren) vertretene aristotelisch war, der Sache nach sehr vieles nicht.“ Vgl. ähnliche Beobachtungen bei Butterworth, *La valeur philosophique*, 124; Thillet, *Réflexions sur la Paraphrase de la Rhétorique*, 113f und Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)*, 51.

⁷¹ Averroes, *ad-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, 55.ult.

⁷² al-Ġazālī, *al-Mustasfā*, i, 315–410; ii, 58–173; Averroes, *ad-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, 101–120.

vorkommendes Wort (*zāhir*) nur dann durch eine Bezeichnung für einen anderen Gegenstand (*mu'awwal*) ersetzen, wenn eine Reihe von Bedingungen erfüllt sind. Die wichtigste Bedingung ist, daß der Wortlaut der Offenbarung der Vernunft oder anderen Stellen in der Offenbarung widerspricht.⁷³ Averroes formuliert diese Bedingung viel schwächer, indem er schreibt, am Wortlaut wird so lange festgehalten, bis ein Argument etwas anderes nahelegt.⁷⁴ Das ist viel eher der Fall als ein Widerspruch zwischen Offenbarung und Vernunftbeweis. Ein Argument gegen die Geltung des Wortlautes *muß* für Averroes nur dann vorgelegt werden, wenn ein Wort in einem Vers metaphorisch verstanden wird, das ohne die metaphorische Deutung besser verständlich wäre.⁷⁵

Averroes' Epitome von al-Ġazālī's Hauptwerk über die Grundlagen des Rechts verfolgen die Absicht, den Almohadismus unter den Rechtsgelehrten in al-Andalus zu stärken, indem diese Gelehrten angehalten werden, sich die philosophische Logik und die Wissenschaft von den Grundlagen der Jurisprudenz anzueignen, um sich dann als qualifizierte Rechtsgelehrte von den überlieferten Urteilen der mālikitischen *furū'*-Wissenschaft zu lösen. Al-Ġazālī's Ausführungen zu den Grundlagenwissenschaften haben genau in dieses Programm gepaßt. Trotzdem hatte schon der junge Averroes eine von al-Ġazālī abweichende Position über das Ausmaß der Freiheiten, die bei der Interpretation der Offenbarungsschriften erlaubt sind. Averroes hielt sowohl eine extensive Interpretation des ursprünglichen Wort-

⁷³ al-Ġazālī, *al-Mustasfā*, i, 392.

⁷⁴ Averroes, *aḍ-Ḍarūrī fī uṣūl al-fiqh*, 107.17f.

⁷⁵ Der Gegensatz zwischen al-Ġazālī und Averroes wird an den gegebenen Beispielen deutlich. Im Koranvers 7.26 „Wir haben Kleidung auf euch herabgesandt, daß sie eure Scham verberge“ hält Averroes es für erlaubt, das Wort Kleidung metaphorisch zu deuten und an seiner Stelle „Regen“ zu verstehen. Er gesteht ein, daß man für solche Art der Interpretation ein Argument liefern müsse, denn die Kleidung passe im Grunde besser in den Kontext. Bei anderen Interpretationen, die den Wortlaut nicht so willkürlich ändern, muß kein Argument geliefert werden. So darf im Vers 57.25: „Wir haben unsere Gesandten mit klaren Beweisen (zu den Menschen) geschickt und die Schrift und die Waage mit ihnen herabkommen lassen“, an Stelle der Waage „Gerechtigkeit“ gelesen werden. Hierzu bedarf es ebenso wenig eines Arguments, wie wenn im Vers 4.43 unter der Formulierung „wenn ihr mit Frauen in Berührung gekommen seid“ die Ausübung von Geschlechtsverkehr verstanden wird. In allen diesen Fällen muß gemäß den Grundsätzen al-Ġazālī's ein Beweis dafür erbracht werden, daß der ursprüngliche Wortlaut nicht intendiert sein kann und zumindest im ersten Fall liegt es nahe, daß al-Ġazālī keinen Beweis gegen die Gültigkeit des Wortes „Kleidung“ akzeptiert hätte, denn es konnte für ihn keinen Vernunftbeweis gegen die Allmacht Gottes geben.

lautes wie die Abweichungen vom etablierten Konsens (*igmā'*) in allen Fragen der Religion für erlaubt. Die unterschiedlichen Einschätzungen von Averroes und al-Ġazālī in diesen beiden Punkten resultieren aus ihren gegensätzlichen Positionen über die Absicht der Offenbarungsschriften. Für al-Ġazālī war die Offenbarung eine positive Setzung. Durch die Offenbarung und das aus ihr resultierende Religionsgesetz habe Gott den Menschen an einem Wissen teilhaben lassen, das den Menschen z.B. durch Verstandeserkenntnis oder Philosophie nicht zugänglich sei. Fragen nach dem Zweck einzelner Vorschriften des Religionsgesetzes seien sinnlos, denn dabei handele es sich um ein Wissen, das den Menschen verschlossen bleibe. Aufgabe des Juristen sei es, die einzelnen Vorschriften zu erkennen und ihre Befolgung zu gewährleisten, um so das Individuum zum Heilsgewinn zu leiten. Die Frage nach der Absicht einzelner Vorschriften nähre jedoch Zweifel am obligatorischen Charakter des Religionsgesetzes und sei deshalb selbst unter den fortgeschrittensten Religionsgelehrten zu unterlassen.

Für den jungen Juristen Averroes steht hinter der Offenbarung und dem Religionsgesetz eine für den rationalistischen Rechtsgelehrten erkennbare Absicht. Er drückt seine Position auf der letzten Seite seines juristischen Hauptwerk „Anfänge in der freien Rechtsentscheidung“ (*Bidāyat al-muġtahid*) aus, wo er schreibt, die diskutierten Vorschriften des Religionsgesetzes seien Manifestationen der Mittel, mit denen die vier Kardinaltugenden Enthaltensamkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Freigebigkeit in der Gesellschaft verwirklicht würden.⁷⁶ Die einzelnen Vorschriften haben für Averroes sowohl einen religiös-rituellen (*ibādī*) wie auch einen zweckrationalen (*maṣlaḥī*) Charakter. Jeder positiv gesetzten rituellen Vorschrift kommt eine *causa finalis* zu. Der rituelle Charakter der vor jedem Gebet vorgeschriebenen Waschungen sei z.B. die Läuterung der Seele, der zweckrationale Charakter dieser religionsgesetzlichen Vorschrift sei die regelmäßige Reinigung des Körpers und damit die Aufrechterhaltung der Gesundheit in der Gesellschaft.⁷⁷ Ein guter Jurist gibt sich nicht mit dem Erkennen der rituellen Vorschrift zufrieden, sondern er sucht die mit ihr verbundene Zweckrationalität, und versucht, sie in seinen

⁷⁶ Arab.: *ʿiffa*, *ʿaql*, *ṣaġāʿa* und *saḥā*; Averroes, *Bidāya al-muġtahid*, iv, 1795; engl. Übers., ii, 584; Vgl. Brunschvig, *Averroès juriste*, 65f.; Yate, *Ibn Rushd as a Jurist*, 50, 56.

⁷⁷ Averroes, *Bidāyat al-muġtahid*, i, 39; engl. Übers., i, 12.

Entscheidungen zu mehrten.⁷⁸ Schon beim jungen Averroes dient das Religionsgesetz dem übergeordneten Zweck der Verwirklichung von Tugenden. Deshalb gibt es im Gegensatz zu al-Ġazālī bei Averroes keinen Vers in der Offenbarung, in dem dieser Zweck nicht gesucht werden darf und der deshalb nicht abweichend von seinem Wortlaut als Bildnis oder Parabel gedeutet werden kann.

⁷⁸ Ebd., i, 165.7–9; engl. Übers., i, 91.4–7: „Wenn er in einem Streitgespräch in die Enge getrieben wird, sucht mancher Rechtsgelehrte seine letzte Zuflucht darin, zu sagen, etwas sei eine rituelle Vorschrift (*ʿibāda*). In der Mehrzahl der Rechtsfälle wird aus dieser Behandlung deutlich, daß man noch weiter nachdenken muß!“ Vgl. zu dieser Passage auch Brunschvig, *Averroës juriste*, 55; Yate, *Ibn Rushd as a Jurist*, 50f.