

Zwischen *nomos* und *scharī'a* –
Staatsverständnis und Staatsvision bei Averroës
anhand seines Kommentars zu Platons Staat

von MICHAEL JAINZIK, Frankfurt

Ein griechisch geschulter Denker im islamischen Staat des Mittelalters

Im zwölften Jahrhundert dauert die Herrschaft arabischer Fürsten auf der iberischen Halbinsel bereits länger als 400 Jahre. Die Gesellschaft ist ausdifferenziert und gefestigt, große Städte mit umfangreicher Verwaltung bilden ein modernes Staatswesen, das erst Jahrhunderte später in solcher Komplexität wieder auf europäischem Boden entstehen sollte. Staat und Gesellschaft unterscheiden sich sowohl von der frühen islamischen Gestaltung des Zusammenlebens, als auch von der Form der antiken griechischen Stadtstaaten, die durch die Schriften der griechischen Autoren auch in der mittelalterlichen arabischen Welt bekannt war und großen Einfluß auf das politische Denken ausübte.

Wenn nun ein bedeutender Philosoph und Richter wie Averroës Platons *politeia* (Der Staat) kommentiert, wie spiegeln sich islamische Einflüsse und der Blick auf die moderne Gesellschaft seiner Zeit in seinem Kommentar wieder? Wie behandelt er den Widerspruch zwischen logisch abgeleiteten Gesetzen griechischer Denkart und den geoffenbarten Gesetzen des Islams? Das Staatsverständnis bei Averroës in diesem Kontext herauszuarbeiten, ist Ziel dieses Beitrags. Dabei können nicht alle Aspekte des umfassenden Dialogwerkes und seines Kommentars behandelt werden. Dieser Artikel konzentriert sich daher auf die beiden Bereiche Gesetz und Staat sowie Herrschaft und Gesetzgebung und erörtert, wie Averroës mit Hilfe einer neuen Interpretation der *scharī'a* (des islamischen Gesetzes) auf Basis von Platons Idealstaat einen islamischen Idealstaat entwirft.

Dazu wird zunächst einführend die Sicht von Staat im Islam des Mittelalters beschrieben und ein Bild des Staates in Andalusien unter der Dynastie der Almohaden gezeichnet, um herauszuarbeiten, wie sich theologisch-politische Theorie, machtpolitische Wirklichkeit und gesellschaftliches Klima zu Lebzeiten von Averroës darstellten. Anschließend werden diese herausgearbeiteten Charakteristika in verschiedenen ausgewählten Aspekten der Kommentierung der *politeia* widergespiegelt und verdichtet. Zum Ende folgen einige Hinweise zur Wirkungsgeschichte des Kommentars.

Der Kommentar zu Platons *politeia* ist eines der wenigen Werke von Averroës, die überhaupt in die deutsche Sprache übersetzt worden sind. Auch in andere lebende europäische Sprachen sind nur wenige der Schriften übertragen worden.

Recht und Staatstheorie im islamischen Mittelalter

Der Islam ist in seiner klassischen Ausprägung eine religiöse und politische Einheit. Kennzeichnend ist der allumfassende Charakter des Islams als ein religiös fundierter und ausgerichteter Staat. Dieser Staat wird als Kalifat bezeichnet.¹ Der Herrscher, der Kalif, ist verpflichtet, im Staat das göttliche Gesetz (*scharī'a*²) zu verwirklichen, das im Recht (*fiqh*) seine formale Ausprägung findet.³ Auch das Verfassungsrecht ist dabei als *fiqh* anzusehen.⁴ „Geistlich“ und „weltlich“ sind demnach zwei Begriffe, die auf den islamischen Staat im Grunde nicht angewendet werden können.⁵

In der praktischen Anwendung des Rechts kommen neben den beiden göttlich geoffenbarten grundlegenden Rechtsquellen *qur'ān* und *sunna*, die die unveränderliche und unvergängliche Grundlage des gesamten individuellen und gemeinschaftlichen Lebens bilden, jedoch noch zwei weitere Quellen zum Tragen: *qiyās* (Analogie, analogische Deduktion) und *idjmā'* (der Konsens der Gelehrten als den autoritativen Vertretern der Gemeinschaft der Gläubigen).⁶ Die letzten beiden Quellen müssen sich notwendigerweise der menschlichen Vernunft bedienen. Auf diese Weise geht auch in die islamische Gesetzesauslegung ein beträchtliches Maß an möglicher Flexibilität der Auslegung ein.⁷ Auch juristische Abhandlungen zu einer Theorie des Kalifats waren insofern immer abhängig von der herrschenden orthodoxen

¹ Eine ausführliche Darlegung der Entwicklung der Kalifatstheorie von den Anfängen bis zum Ende findet sich in E. ROSENTHAL (1973b). Eine Behandlung der verschiedenen arabischen Religionsphilosophen bis Avicenna und der Spezifika ihrer Lehren zur Kalifatstheorie gibt E. ROSENTHAL (1973a), insbesondere S. 155-170. Siehe auch R. HARTMANN (1992), S. 29-46.

² Ein Glossar der benutzten arabischen Ausdrücke findet sich im Anhang zum Beitrag.

³ Siehe E. ROSENTHAL (1973a), S. 149.

⁴ Siehe E. ROSENTHAL (1973b), S. 4.

⁵ Siehe E. ROSENTHAL (1973a), S. 153.

⁶ Siehe E. ROSENTHAL (1973a), S. 151, oder R. HARTMANN (1992), S. 68-79. Vgl. auch im Anhang: „Die islamischen Rechtsschulen“.

⁷ E. Rosenthal schreibt: „Zu allen Zeiten haben die effektiven Herrscher Gesetze erlassen: es war die Pflicht und die Aufgabe der Juristen, diese als nicht der *scharī'a* widersprechend zu legitimieren. [...] Je stärker das machtpolitische Element war, desto geringer war der tatsächliche Einfluß der *scharī'a* auf die Staatsführung und das öffentliche Leben.“ E. ROSENTHAL (1973a), S. 152. Die *scharī'a* bleibt jedoch immer die ideale Norm für Staat und Gesellschaft. Als irdisches Vorbild für das Kalifat gilt lediglich die kurze Zeitspanne der gottgefälligen Herrschaft der vier ersten Kalifen, den unmittelbaren Nachfolgern Muhammads. E. ROSENTHAL (1973a), S. 153f.

Theologie, der Geschichtsschreibung und den aktuellen politischen Umständen. So wurden die meisten Theorien zum Kalifat auch verfaßt, als sich diese Institution in Bedrängnis befand und ihr Dasein und ihre Daseinsformen theologisch gerechtfertigt werden mußten.⁸ Die Theologen-Juristen nahmen für sich im übrigen eine führende Stellung und bedeutende Mitwirkungsrechte in der Politik in Anspruch.⁹ Und der Einfluß der Juristen und der Rechtsschulen war auch tatsächlich sehr groß, da die Regierenden darauf angewiesen waren, Rechtsauslegungen zu erhalten, die ihr politisches Handeln rechtfertigten.¹⁰

Die Herrschaft des Kalifen wird üblicherweise mit der Offenbarung gerechtfertigt. In einer wichtigen theoretischen Darlegung von al-Māwardī wird die Legitimation des Kalifats auf folgende Stelle im Koran zurückgeführt: „O ihr, die ihr glaubt, gehorchet Allah und gehorchet dem Gesandten und denen, die den Befehl unter Euch haben.“¹¹ Diese *qur'ānische* Herleitung des Kalifats wird seit al-Māwardī regelmäßig herangezogen und ist insofern bedeutsam, als daß die *scharī'a* letztendlich die endgültige und autoritative Rechtsquelle ist.¹² Weitere Bestimmungen über das Wesen des Kalifats (oder auch Imamats¹³ in der Bezeichnung der islamischen Theologen) und des Kalifen entnimmt der sunnitische Islam dem Vorbild der vier ersten, der „rechtgeleiteten“ Kalifen, den unmittelbaren Nachfolgern Muhammads: Der Kalif (oder *imām*) muß aus dem Stamm der Quraisch kommen, dem auch der Prophet angehört hatte (die „legitime Nachfolge des Propheten“), er muß die Fähigkeit zur Lenkung der weltlichen Geschicke der Gemeinschaft haben und für die Wahrung des Glaubens eintreten. Ferner muß der Kalif physisch zu der Aufgabe in der Lage sein, er muß volljährig, unbescholten und männlich sein.¹⁴

Was den Aspekt der gerechten Führung von Regierung und Verwaltung einschließlich des Rechtswesens betrifft, so werden vom Kalifen qualifizierte Eigenschaften verlangt: Er muß juristisches Wissen (*'ilm*) besitzen, welches ihm die Möglichkeit gibt, aufgrund eigener Überlegungen zu rechtlichen Entscheidungen zu

⁸ Vgl. E. ROSENTHAL (1973a), S. 150ff., und A. HOURANI (1992), S. 186.

⁹ Sie begründen diese herausragende Position mit Traditionssprüchen (*hadīth*) wie „die Gelehrten (*'ulamā*) sind die Erben der Propheten“ oder „Religion und [weltliche] Macht sind Zwillinge ... deshalb sagt man, daß Religion die Grundlage und Macht der Schützer sind.“ E. ROSENTHAL (1973a), S. 152 und S. 155.

¹⁰ Siehe E. ROSENTHAL (1973b), S. 6ff.

¹¹ *Qur'ān* 4:62, nach A. HOURANI (1992), S. 186f.

¹² Siehe E. ROSENTHAL (1973a), S. 155. E. Rosenthal bezeichnet die Arbeit al-Māwardīs auch als „first treatise on constitutional law“ des islamischen Rechts. E. ROSENTHAL (1973b), S. 5.

¹³ Der *imām* ist der oberste Führer der islamischen Gemeinde. Als Alltagsbegriff auch das Oberhaupt von Richtungen und Schulen sowie der Vorbeter beim rituellen Gemeinschaftsgebet.

¹⁴ Siehe R. HARTMANN (1992), S. 126f. Neben diesen zentralen Anforderungen gibt es noch einige weitere, weniger bedeutsame.

kommen, die als bindend anerkannt werden, wenn eine Situation nicht mit den vorhandenen Vorschriften und bestimmten Fällen zu lösen ist. Die genau festgelegte Weise der Entscheidungsfindung wird dabei *idjtihād*, der Ausübende *mudjtahid* genannt.¹⁵ Zum *imām* wird berufen, wer durch ein Gremium angesehener Männer gewählt wird.¹⁶

Wichtig aber ist hervorzuheben, daß diese genannten Anforderungen ein Ideal darstellen, ihre Erfüllung ist ein Referenzzustand, aber kein Charakteristikum für die existierenden Kalifen und Kalifate. Nur die ersten vier, die „rechtgeleiteten“ Kalifen bilden eine Ausnahme, bei ihnen, den direkten Nachfolgern Muhammads, sah man alle Anforderungen eingehalten und eine gerechte Herrschaft verwirklicht. Die so offenkundige Divergenz von Anspruch und Wirklichkeit konnten auch die Theoretiker des Gesetzes nicht stillschweigend übergehen. Ihre Antworten sind durch zwei verschiedene Reaktionen gekennzeichnet, zum einen durch die Anpassung der theoretischen Anforderungen an die Realität, zum anderen durch Rechtfertigung der Nicht-Erfüllung. So wurde zum Beispiel hergeleitet, daß die drei Anforderungen der legitimen Nachfolge, der Wahrung des Glaubens und der Lenkung der weltlichen Geschicke, nicht notwendigerweise in einer Person verkörpert sein müssen, sondern daß ihre Ausübung auf mehrere Personen verteilt werden kann, und die Macht zudem jeweils weiter delegiert werden kann.¹⁷ Ferner sahen es andere arabische Juristen beispielsweise nicht als notwendig an, daß der Kalif ein *mudjtahid* sein müsse. Es reiche auch aus, wenn er sich von Männern beraten läßt, die zu *idjtihād* befähigt sind.¹⁸ In der Rechtfertigung der Nicht-Erfüllung der Anforderungen an das Kalifat hat sich eine Lehre über den *dhu 'sh-shauka* entwickelt. So wird ein Gewaltherrscher bezeichnet, der kein rechtmäßiger Kalif ist. Seine Herrschaft wird aber als das kleinere Übel angesehen verglichen mit andauernder Unordnung, mit der Anarchie durch die Abwesenheit eines muslimischen Herrschers, was die Existenz der *dār al-islām*, des

¹⁵ Siehe E. ROSENTHAL (1973a), S. 151 und S. 155. Die Berechtigung zu *idjtihād* wurde im allgemeinen stark diskutiert. In zentralen religiösen Fragen wird diese Befähigung normalerweise nur den Begründern der Rechtsschulen zugebilligt.

¹⁶ Siehe R. HARTMANN (1992), S. 126.

¹⁷ Dies wird von al-Ghazālī (1059-1111) hergeleitet. Siehe A. HOURANI (1992), S. 187. Vgl. auch E. ROSENTHAL (1973a), S. 154ff., oder sehr ausführlich E. ROSENTHAL (1973b), S. 12ff. In dieser Theorie spiegelt sich die Situation wider, die Al-Ghazālī im untergehenden Kalifat von Bagdad erlebte: Der Kalif verkörperte die Nachfolge des Propheten, der Sultan stand an der Spitze der militärischen Macht und er übte die Regierungsfunktionen aus (wobei er durch seinen Eid formal die Autorität des Kalifen anerkennen muß), und die *ulamā* wachten über den rechten Glauben. Auch Wasire (oder Amire) sind weltliche Herrscher, die die Autorität des Kalifen anerkannten und die übertragene Macht im Rahmen der *scharī'a* ausüben, wobei es von der konkreten historischen Situation abhängt, ob sie tatsächlich als Beauftragte des Kalifen anzusehen sind, oder vielmehr selbständige Herrscher, die formal den Kalifen anerkennen.

¹⁸ Siehe E. ROSENTHAL (1973a), S. 151 und S. 155.

Volkes der gläubigen Moslems, gefährden könnte. Die Gelehrten konstatieren also eine Notlage und fordern eine Art Staatsraison, ein politisches Argument, das heute noch bekannt ist. Mit dem Gehorsam gegenüber einem auch unrechtmäßigen Kalifen wird vermieden, daß das Funktionieren islamischer Institutionen überhaupt unmöglich wird.¹⁹ Mit dieser Lehre des *dhu 'sh-shauka*, die allerdings von Teilen der Gelehrten mit großer Zurückhaltung betrachtet worden ist, läßt sich unter anderem auch praktisch die Anerkennung von Teilstaaten rechtfertigen, die dem Gebot der Einheit der Gemeinschaft der Gläubigen (*umma*) zuwiderläuft. Trotzdem, und ungeachtet der bereits früh eingetretenen Trennung der Glaubensgemeinschaft in einen sunnitischen und einen schiitischen Zweig sowie diverser ihrer Sekten, blieb gerade diese Forderung nach der Einheit der muslimischen Gemeinschaft immer von Bedeutung. Alle Gelehrten sorgten sich daher um den Fortbestand der Institution des Kalifats, da sie mit seiner Hilfe die Verwirklichung der Einheit der *umma* als zentrales religiöses Gebot ermöglicht sahen.²⁰ Zentrale theologische Forderung blieb es daher immer, daß es nur einen Kalifen geben könne, der die Gemeinschaft als Herrscher repräsentiert.

Die Entwicklung des Kalifats im arabischen Westen

Im zwölften Jahrhundert gab es in der arabischen Welt drei Machtzentren:²¹ Bagdad, Kairo und Spanien/Marokko. In allen Zentren erhoben die Herrscher

¹⁹ Siehe R. HARTMANN (1992), S. 130ff. E. Rosenthal weist darauf hin, daß diese Auffassungen von islamischen Gelehrten auch mit Hilfe eines *hadīth* begründet wurden. So zitiert Ibn Taymīya den Traditionsspruch „Sechzig Jahre eines ungerechten Imams sind besser als eine Nacht ohne Sultan“, und Al-Ghazālī und Ibn Djamā'a nennen ein ähnliches *hadīth*. Ferner konnten sich die Gelehrten auf den *qur'ān* (iv. 62) berufen, wo es heißt, daß Gehorsam geleistet werden muß gegenüber „denen, die die Macht ausüben“. Siehe E. ROSENTHAL (1973a), S. 155f.

²⁰ Siehe E. ROSENTHAL (1973b), S. 6. Welche Wertigkeit dieses Gebot seit der frühen Geschichte des Islams hat, kann man vielleicht daran ermessen, daß noch 1985 der über 70jährige Religionslehrer Muhammad Taha im Sudan wegen Häresie hingerichtet wurde. Er hatte gelehrt, daß Mohammed nie einen islamischen Staat (*umma*) gegründet hätte, wäre seine Botschaft in Mekka angenommen worden, und Taha folgerte daraus, daß der Islam auch ohne *umma* authentisch gelebt werden könne. Siehe P. ANTES (1994), S. 79.

²¹ In der Mitte Europas waren zu der Zeit die Königreiche Frankreich und England (seit der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts gemeinsam unter der Herrschaft der Anjou-Plantagenets) und das Deutsche Reich die dominierenden Mächte. Oberhaupt des Deutschen Reiches während der zweiten Hälfte des Jahrhunderts war Friedrich I. („Barbarossa“), der zum Kaiser gekrönt wurde, aber es zum Zerwürfnis mit Rom brachte, da er die Kaiserkrone nicht als Lehen eines religiös höherstehenden Kaisers akzeptieren wollte. Im Süden der arabischen Welt existierten die Reste des zuvor mächtigen Königreichs Ghana, das im Aufstieg begriffene Königreich Mali (mit einem Herrscher, der sich Sultan nannte), mehrere kleinere afrikanische Staaten sowie das traditionsreiche Königreich Athiopien. Im Osten wurde der arabische Raum im zwölften Jahrhundert durch das Königreich der Seldschuken, einer türkischen Dynastie, begrenzt, welches als Kern Persien umfaßte und bis ins heutige Pakistan

Anspruch auf den Kalifentitel. In Bagdad herrschte formal noch die 'Abbāsidendynastie, die im Jahr 749²² den letzten der „rechtgläubigen“ Kalifen von Damaskus, aus der Dynastie der Umayyaden, militärisch bezwungen hatte.²³ Die tatsächliche Herrschaftsgewalt ging allerdings von der türkischen Dynastie der Seldschuken aus, die seit 1055 in Bagdad herrschte, formal allerdings die Hoheit der 'Abbāsiden-Kalifen anerkannte und den Titel nicht beanspruchte.²⁴

Das Kalifat in Spanien entstand aus untergegangenen Kalifats von Damaskus: 'Abd al-Rahmān, ein Enkel eines des letzten Umayyadenkalifen (Hisham, 724-743), gelang die Flucht über Ägypten in den Maghreb, von wo aus er im Jahr 756 die Herrschaft in der schon länger in relativer Unabhängigkeit zu Damaskus stehenden iberische Provinz übernahm.²⁵ Allerdings verzichtete er darauf, sich zum Kalifen auszurufen, um eine Gegnerschaft mit dem 'Abbāsiden-Hof zu vermeiden. Die Existenz eines Kalifats in Bagdad wird weitestgehend ignoriert.²⁶ Das Beanspruchen des Kalifats, was einer revolutionären Handlung gleichkommt, geschieht erst 929 durch 'Abd al-Rahmān III.²⁷ Als das Ende des Kalifats wird das Jahr 1008 oder das Jahr 1031 angesehen.²⁸

Im frühen elften Jahrhundert jedenfalls zerfiel dieses Kalifat der Umayyaden in Spanien in mehrere kleinere Königreiche, die sogenannten Taifas. Zwei Dynastien, die beide ihre Machtbasis auf dem Maghreb hatten und nicht mehr die alte umayyadische Hauptstadt Córdoba als das Zentrum ihres Reichs betrachteten, einigten nochmals die arabische Herrschaft auf der iberischen Halbinsel. Zuerst war es die Dynastie der Almoraviden (1092-1147), die dann militärisch von den Almohaden (1130-1232) verdrängt wurde, nachdem in der Übergangszeit erneut einige kleine Fürstentümer entstanden waren.²⁹ Zum Reich der Almohaden zählte zum Zeitpunkt seiner größten

reichte. Die militärischen Erfolge der Seldschuken leiteten in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts auch das Ende des byzantinischen Großreiches ein.

²² Die Jahreszahlen folgen, wenn nicht anders angegeben, der christlichen Zeitrechnung.

²³ Siehe A. HOURANI (1992), S. 57f.

²⁴ Siehe A. HOURANI (1992), S. 116.

²⁵ Siehe M. MAKKI (1992), S. 19f. Vgl. auch S. IMAMUDDIN (1965) S. 44f.

²⁶ Siehe D. WASSERSTEIN (1993), S. 8ff.

²⁷ Siehe G. VON GRUNEBaum (1966), S. 167f. G. von Grunebaum vergleicht den Anspruch auf die Kalifenwürde mit der Annahme der Kaiserkrone durch Karl den Großen. Einer der Beweggründe, die Kalifenwürde zu beanspruchen, war sicherlich der Verfall der tatsächlichen weltlichen Macht der 'Abbāsiden. Siehe zum Beispiel D. WASSERSTEIN (1993), S. 10.

²⁸ É. LÉVI-PROVENÇAL (1953), S. 2, nennt 1008 als das Ende, D. WASSERSTEIN (1993) zum Beispiel vertritt die Auffassung, daß das Ende im Jahr 1031 eintritt.

²⁹ Den genauen Fortgang der politisch-militärischen Ereignisse schildert M. MAKKI (1992). S. 69-76 beschreiben den Aufstieg des Almohadenreichs. Im Anhang findet sich eine Auflistung der Herrscher dieser beiden Dynastien.

Ausdehnung neben dem islamischen Teil Spaniens auch das heutige Marokko, Algerien und Tunesien.³⁰

Inwiefern die späteren Herrscher aus den Dynastien der Almoraviden und der Almohaden noch als rechtmäßige Kalifen gegolten haben, ist zweifelhaft. Der arabische Historiker und Chronist (Abū Zeyd ‘Abdu-r-rahmān) Ibn Khaldūn (1332-1406) bezeichnet beispielsweise den Almohadenherrscher Abū Ya’qūb Yūsuf abwechselnd als Sultan, Amir oder Kalifen.³¹ Auch andere zeitgenössische Chronisten benutzen den Titel des Kalifen.³² Der später lebende Al-Makkarī (?-1632) benennt die Herrscher der Almoraviden wie der Almohaden in der Regel mit dem Titel Sultan, einmal mit den Titel Amir, aber er bezeichnet sie nie als Kalifen.³³

Nach dem Fall des Umayyaden-Reichs schien zumindest offiziell das den religiösen Traditionen widersprechende Doppelkalifat zunächst verschwunden zu sein: Vielmehr erkannten die Almoraviden die sunnitischen ‘Abbāsiden an, die sie in das Freitagsgebet als *amīr al-mu‘minīn* („Beherrscher der Gläubigen“ – so wurde der Kalif bezeichnet) einbezogen, um sich ihrerseits die Herrschaft in Iberien als *amīr al-muslimīn* („Beherrscher der Muslime“) von Bagdad bestätigen zu lassen.³⁴ „Mit diesem Titel erhielt die Almoravidenmacht zumindest in den Augen der Juristen eine quasireligiöse Sanktion. Inwiefern der Vorgang die Bevölkerung berührte, läßt sich nicht ausmachen ...“³⁵ Der Begründer der Almohadendynastie, ‘Abdalmu‘mīn, wiederum „ließ ... sich bestimmen, den Titel eines *amīr al-mu‘minīn* anzunehmen, womit er sich offiziell dem ‘Abbāsidenkalifen gleichstellte und sich von dessen geistiger Oberhoheit lossagte.“³⁶ Die in Ägypten, Syrien und Nordafrika herrschende schiitische Fatimiden-Dynastie erhob allerdings zur selben Zeit ebenfalls Anspruch auf das Kalifat.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der Gebrauch des Kalifentitels zur Zeit von Averroës einen Teil seiner ursprünglichen religiösen Bedeutung eingebüßt hatte. Es gab de facto kein Oberhaupt einer geeinten Gemeinschaft der Gläubigen. Vielmehr scheint der Gebrauch des Titels ein Versuch weltlicher Herrscher gewesen zu sein, ihre Macht auch religiös zu begründen und zu festigen. Allerdings war die

³⁰ Siehe A. HOURANI (1992), S. 116f. Vgl. auch G. VON GRUNEBaum (1966), S. 260ff.

³¹ Siehe A. AL-MAKKARĪ (1963), Anhang S. LVI ff. Dort findet sich eine auszugsweise Übersetzung des Werkes von Ibn Khaldūn.

³² So zum Beispiel Ibn Khattīb zur Beschreibung des Herrschers ‘Abdalmu‘mīn. Siehe A. AL-MAKKARĪ (1963), S. 316.

³³ Siehe A. AL-MAKKARĪ (1963), S. 294-325.

³⁴ Dies geschah während der Regierungszeit des ersten Almoravidenherrschers (1092-1106). Siehe G. VON GRUNEBaum, S. 252.

³⁵ G. VON GRUNEBaum (1966), S. 252.

³⁶ G. VON GRUNEBaum (1966), S. 261.

Kalifenwürde noch immer stärker ein Politikum und mit religiösen Anforderungen durchsetzt, als dies zu späteren Zeiten der Fall war.³⁷ Osmanische Herrscher führten den Kalifentitel formal noch bis 1924, als eine ihrem ursprünglichen Sinne entleerte, symbolische Formel in ihrem Namen.³⁸

Religiöse und politische Strömungen im Almohadenkalifat

Die Herrschaft der Almoraviden, die zunächst während der Lebenszeit von Averroës herrschten,³⁹ kennzeichnete sich durch starken religiösen Rigorismus, der den vergleichsweise freien Lebenswandel auf der iberischen Halbinsel einschränkte. Die Intoleranz wurde insbesondere unter ‘Alī ibn Jūsuf (1106-1143) zu einem spürbaren Faktor, auch unter dem Einfluß einer strengen mālikitischen *fuqahā’* (Rechtsschule⁴⁰): 1109 wurde sogar al-Ghazālīs’ Hauptwerk in Córdoba verbrannt, und 1125 wurden andalusische Christen nach Marokko deportiert – eine Maßnahme die von Averroës Großvater als *qādī* von Córdoba gerechtfertigt worden ist.⁴¹

Die Herrschaftsweise und Rechtsauslegung der Almoraviden entwickelten sich zum Kristallisationspunkt ihrer Erneuerungs- oder Gegenbewegung. Begründer der Macht der Almohaden war Ibn Tūmart, ein Berber, der zunächst in Andalusien und dann im Osten Rechtswissenschaften studiert hatte und dessen Ziel es war, die korrekte islamische Lebensführung wiederherzustellen. Ibn Tūmart „war zu der Erkenntnis gekommen, daß die mālikitischen *fuqahā’*, das geistige Rückrat der Almoraviden, mit ihrer Hingabe an den Wortlaut der Offenbarung und ihrer autoritätsgläubigen Konzentration auf das angewandte Recht (*furū’*), die islamische Lehre in entscheidenden Punkten entstellten und ihres Reichtums beraubten.“⁴² Ibn Tūmart propagierte eine eher eigenständige Lehre, die keiner der vier großen sunnitischen

³⁷ Insbesondere die *umma* war nach wie vor ein Gebot, für das sich die Rechtsgelehrten massiv einsetzten. Siehe zum Beispiel G. VON GRUNEBAUM (1966), S. 251.

³⁸ Siehe R. HARTMANN (1992), S. 132-134 und S. 45f.

³⁹ Ein Überblick über die Herrscher der beiden Dynastien zu Lebzeiten des Averroës findet sich im Anhang.

⁴⁰ Eine kurze Darstellung der Rechtsschulen findet sich im Anhang.

⁴¹ G. VON GRUNEBAUM (1966), S. 251, spricht davon, daß dies ein Ausdruck von Krisenstimmung im Almoravidenreich ist, insbesondere angesichts der erstarkten militärischen Macht des Königs Alfonso VI. von Kastilien und León. Die Lektüre des arabischen Historikers A. AL-MAKKARÍ (1964), S. 306f. belegt diese Einschätzung. A. Al-Makkarí schreibt die Empfehlung der Deportation übrigens irrtümlich Averroës selbst zu statt seinem Großvater. Ebenda. Zu den Phänomenen der Intoleranz siehe auch J. VERNET (1993), S. 33 und 102.

⁴² Siehe G. VON GRUNEBAUM (1966), S. 253, oder M. WATT, M. MARMURA (1985), S. 445f. Zur Doktrin von Ibn Tūmart siehe auch E. ROSENTHAL (1953), S. 255ff.

Rechtsschulen entsprach.⁴³ Als populärer Sittenerneuerer machte er Weingenuß, üppige Lebenshaltung, Musikinstrumente und die Verschleierung der Frauen zu Themen seiner Predigten. Berberische Nationalisierung der Religionsausübung und geschickte Allianzen mit unzufriedenen politischen Kreisen verschafften dem Charismatiker breite Unterstützung. Insbesondere gelang es ihm, die Berberstämme durch Einbindung ihrer Machthaber in einen theokratischen Rat auf einen religiösen Führer festzulegen.⁴⁴ Dazu entdeckte er sich selbst als *mahdī*.⁴⁵

Ibn Tūmart hinterließ seinem Nachfolger 'Abdalmu'mīn eine stabile Unterstützung durch die Berberstämme, der seinen Einflußbereich militärisch schnell vergrößern konnte und so als Urheber des Almohadenreichs gelten kann. Neben der militärischen und theokratisch-politischen Unterstützung durch die Berberstämme benötigte 'Abdalmu'mīn jedoch gleichzeitig auch die Unterstützung der gebildeten Andalusier für die Verwaltung des sich schnell ausdehnenden Reiches. Augenscheinlich aber konnten sowohl er als auch seine Nachfolger Abū Ya'qūb Yūsuf und Ya'qūb al-Mansūr trotz dieser zwei verschiedenartigen Stützen eine große Stabilität erhalten: So ging zum Beispiel die Nachfolge innerhalb der Familie problemlos vonstatten.⁴⁶ „Diese Stabilität erlaubt es den beiden großen Monarchen Yūsuf und Ya'qūb, geistige Bestrebungen zu unterstützen, deren Unvereinbarkeit mit den theokratischen Voraussetzungen ihrer Herrschaft ihnen wohl bewußt gewesen sein muß. Die in muslimischen Staaten so häufige Abriegelung der Hofgesellschaft von der Untertanenschaft mag dazu beigetragen haben, Yūsuf die Förderung des Averroës (Ibn Rušd) als politisch ungefährlich erscheinen zu lassen.“⁴⁷

Die Herrschaft Yūsufs und Ya'qūbs hatte jedoch „zwei Gesichter“⁴⁸: In Nordafrika wurden Juden, in Fortsetzung der „Erneuerungsbewegung“ der Almoraviden, zwangsbekehrt und zu besonderen Kleidungsvorschriften gezwungen. Auf der iberischen Halbinsel wurden die religiösen Fronten verhärtet, indem Juden durch hohe Steuern wirtschaftlich geschwächt und Christen mit anderen Schikanen behandelt wurden, so daß eine wachsende Opposition in diesen Kreisen entstand, die so zum Teil

⁴³ Es handelte sich eher um eine Modifikation der Lehren von al-Ash'arī (873/974-935/936). Siehe G. VON GRUNEBaum (1966), S. 178 und 254, und M. WATT, M. MARMURA (1985), S. 445f.

⁴⁴ Siehe M. MAKKI (1992), S. 68f., und G. VON GRUNEBaum (1966), S. 252-260.

⁴⁵ Vgl. G. VON GRUNEBaum (1966), S. 253ff. Ein *mahdī*, wörtlich „der von Gott Rechtgeleitete“, ist eine Art Messiasfigur. Aus dem Geschlecht des Propheten soll der *mahdī* kommen, der ideale Herrscher, der die Welt, die von Ungerechtigkeit erfüllt ist, in einen Ort der Gerechtigkeit und des Rechts führt. Diese Vorstellung ist zwar bei den Sunniten nicht so ausgeprägt und dogmatisch wie bei den Schiiten, die Lehre vom *mahdī* wird aber auch dort vertreten. Siehe R. HARTMANN (1992), S. 134f.

⁴⁶ Siehe G. VON GRUNEBaum (1966), S. 262.

⁴⁷ G. VON GRUNEBaum (1966), S. 262.

⁴⁸ G. VON GRUNEBaum (1966), S. 264.

sehr daran interessiert war, sich unter kastilische Hoheit zu begeben.⁴⁹ Daß beispielsweise der Vater des jüdischen Religionsphilosophen Moses Maimonides im Jahr 1160 von Spanien nach Fez zieht, Maimonides selbst fünf Jahre darauf an den Hof des Aiyubidenherrschers Salāh ad-Dīn (Saladin) in Kairo geht, ist also kein Zufall.⁵⁰

Mit der in Spanien etablierten mālikitischen Rechtsschule arrangierte sich die Almohadenherrschaft zunächst. Möglicherweise erschien der mālikitische Konservatismus den Kalifen als geeignet, der *reconquista* einen geschlossenen muslimischen Süden entgegenzustellen.⁵¹ Bereits Yūsuf jedoch schaffte den Mālikitismus offiziell ab, Rechtsbücher dieser Schule wurden verbrannt. Zu einer Etablierung einer Rechtsschule, die die Prinzipien des Mahdīs Ibn Tūmart lehrte, kam es jedoch nicht.⁵² Der Kalif wechselte zunächst zum Zāhirismus über, dann zum Shāfi'ismus und begünstigte die jeweiligen Schüler.⁵³

Bei der Betrachtung der Verwaltungspraxis der Almohadenherrschaft, „eines Berberkalifats in einem maghrebischen Reich“,⁵⁴ müssen in der Provinz Al-Andalus die zwei Ebenen der provinziellen und der lokalen Herrschaft betrachtet werden. Während auf der unteren Ebene Einheimische wirkten, wurden die Posten der Stadtgouverneure und die hohen Verwaltungsposten auf dem Land von Berbern ausgefüllt, denen harte und arrogante Herrschaft zugeschrieben wird. Sie waren auch eher rigorosen Gesellschaftsvorstellungen zugetan, die der Almohadenherrschaft als religiöser Erneuerungsbewegung eigen waren, während die einheimischen Andalusier nach wie vor eher einen liberalen, luxuriöseren Lebensstil bevorzugten, wodurch sich zusätzliches Konfliktpotential ergab.⁵⁵

⁴⁹ Siehe G. VON GRUNEBAUM (1966), S. 265, N. ROTH (1994), S. 111-129, oder F. WÖRDEMANN (1985), S. 287-295.

⁵⁰ Siehe N. ROTH (1994), S. 119ff.

⁵¹ G. VON GRUNEBAUM (1966), S. 265, vermutet allerdings eher, daß sie zu weiterer Verhärtung der religiösen Fronten beitrug.

⁵² Obwohl die theologischen Lehren von Ibn Tūmart offizielle Theologie des Almohadenreiches wurden. Siehe M. WATT, M. MARMURA (1985), S. 445f.

⁵³ Siehe E. ROSENTHAL (1973b), S. 10. Mit dem Zerfall des Almohadenreiches setzte sich jedoch schnell die mālikitische Schule, ebenso wie Sufi-Einflüsse, wieder durch. Ebenda.

⁵⁴ J. BOSCH VILÁ (1979), S. 89.

⁵⁵ Vgl. J. BOSCH VILÁ (1979), insbes. S. 88ff. und 102f.

Aufbau und Inhalt des Kommentars

Nachdem zuvor ein Überblick über die Sicht von Staat im mittelalterlichen Islam gegeben und ein Bild des Staates in Andalusien unter den Almohaden gezeichnet worden ist, soll im folgenden nun der Kommentar von Averroës zu Platons *politeia*⁵⁶ unter der Berücksichtigung dieses historischen Kontextes betrachtet werden.

Der Kommentar besteht aus drei Teilen. Dabei kommentiert Averroës allerdings nicht das gesamte Werk Platons, sondern nur die „theoretischen Sätze“, wie bereits aus dem vollständigen Titel des Kommentars hervorgeht.⁵⁷ Die von ihm als nicht wissenschaftlich, sondern dialektisch angesehenen Teile läßt er unbeachtet, also aus Platons Werk das erste Buch sowie den Beginn des zweiten. Auch das zehnte Buch wird nur kurz berührt. Der erste Teil des Kommentars behandelt Platons *politeia* (abgesehen von den genannten Auslassungen) bis einschließlich Buch fünf, also die Konstruktion der Stadt, die Ausbildung und Erziehung, die Suche nach Gerechtigkeit, die Lebensweise der Wächter und die Herleitung des Philosophenkönigssatzes. Der zweite Teil des Kommentars behandelt etwa die Bücher sechs und sieben bei Platon, also die Vollendung der Staatskonstruktion Platons, in der die Erziehung der Philosophen und die Entstehung ihrer Herrschaft behandelt werden. Der dritte Teil des Kommentars beschäftigt sich mit den unvollkommenen Staaten, wobei Averroës‘ Darstellung derjenigen Platons am ähnlichsten bleibt.

Averroës kommentiert die *politeia* nicht durchgängig, auch abstrahiert er vom dialogischen Charakter, von den Personen des Dialogs und vom Kontext. „Liest man seinen Kommentar, muß man meinen, Platon habe keinen Dialog verfaßt, sondern ein wissenschaftlich-theoretisches Werk.“⁵⁸ So ernst und umsetzbar wie Averroës die Überlegungen Platons betrachtet, kann man davon ausgehen, daß er es auch als solches verstanden hat. Auch in anderer Hinsicht ist der Kommentar eigentümlich, so daß man ihn eher als eigenständige wissenschaftliche Betrachtung denn als bloßen Kommentar der *politeia* ansehen muß. Es sind zwei Bereiche, die eine spezifisch islamische

⁵⁶ Im folgenden zitiert als „Kommentar“. Der zugrundeliegende Text ist die 1996 erschienene deutsche Übersetzung von S. Lauer auf Grundlage von E. Rosenthals kritischer hebräischer Edition und seiner englischen Übersetzung. Platons *politeia* wird im folgenden als „Der Staat“ zitiert.

⁵⁷ Der komplette Titel lautet „Kommentar des Averroës zu den theoretischen Sätzen aus Platons ‚Staat‘; das ist der zweite Teil der Staatswissenschaft“. Siehe Kommentar, S. 36. Die zugrundeliegende Quelle für den Kommentar von Averroës ist unklar. Es ist aber wahrscheinlich, daß ihm die *politeia* lediglich mittelbar durch eine Zusammenfassung Galens in einer arabischen Übersetzung durch Hunain bekannt war. Siehe E. ROSENTHALS Einleitung zur englischen Übersetzung des Kommentars, Kommentar, S. 29f.

⁵⁸ F. NIEWÖHNER (1996), S. 10.

Weiterentwicklung der politischen Theorie ausmachen.⁵⁹ Zum einen enthält dieser Kommentar (auch im Vergleich zu den Kommentaren von Averroës zu Aristoteles) eine Vielzahl von Bezügen zur politischen Situation im Maghreb des elften und zwölften Jahrhunderts und zu Personen und Gruppen seiner Zeit. Averroës versteht seine Staatsphilosophie also nicht nur als theoretische Übung, sondern sie ist gleichzeitig immer eine Kritik an den herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen durch einen an griechischen Denkern geschulten islamischen Philosophen. In diese gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse hatte Averroës besten Einblick: Als *qādī* unter den Almohaden hatte er ein Amt inne, das nicht nur bedeutete, daß er im Gericht Rechtsentscheidungen traf, sondern das die höchste zivile Autorität des Staates war.⁶⁰ Dieses Amt erlaubte ihm also, den Almohadenstaat auch von innen zu betrachten und mit dem von Platon erdachten Staat zu vergleichen. Zum zweiten wird im Kommentar auf Basis des Idealstaats der *politeia* ein islamischer Idealstaat entworfen, womit eine bestimmte neue Interpretation der *scharī'a* geleistet wird.⁶¹ Inwiefern dies geschieht, wird im folgenden anhand einiger ausgewählter Aspekte des Kommentars bzw. der *politeia* näher betrachtet.

Eine Einordnung des Kommentars in die Philosophie

Der im neunten Jahrhundert begonnene Aufschwung der arabischen Wissenschaft zeichnete sich im Bereich der Philosophie durch ein Merkmal aus: Die arabischen Philosophen bemühten sich um eine Harmonisierung von Platonismus, Aristotelismus und Neoplatonismus.⁶² Dies gilt auch für Al-Fārābī, der zuvor auch zu Platons *politeia* geschrieben hatte⁶³ – eine Arbeit, die Averroës' Kommentar zur *politeia* maßgeblich

⁵⁹ Vgl. F. NIEWÖHNER (1996), S. 11, oder E. ROSENTHAL (1953), S. 247f.

⁶⁰ Siehe E. ROSENTHAL (1953), S. 248.

⁶¹ Siehe E. NIEWÖHNER (1996), S. 11.

⁶² Siehe E. SANDVOSS (1989), Band 2, S. 94. Vgl. auch G. Hourani: „Reason and tradition in Islamic ethics“ in: G. HOURANI (1985), S. 6-14. Zum Einfluß der verschiedenen antiken Denker auf die frühe arabische Staatstheorie siehe im einzelnen E. ROSENTHAL (1973a).

⁶³ Al-Fārābī (gestorben 950) entwickelte in seinem Werk „Die Ansichten der Bürger der idealen Stadt“ in deutlicher Anlehnung an Platon Kriterien, nach denen ein Staat zu beurteilen ist. Der ideale Staat wird von einem Herrscher regiert, „der gleichzeitig Philosoph und Prophet ist und durch seinen Intellekt und seine Vorstellungskraft mit der Aktiven Intelligenz, einer Emanation Gottes, in Verbindung steht.“ A. HOURANI (1992), S. 189. Emanation bedeutet das Hervorgehen aller Dinge aus einem unveränderlichen und vollkommenen göttlichen Einem. Fehlt ein solcher Herrscher, kann der sittliche Staat von einer Gruppe von Männern gelenkt werden, die kollektiv die genannten Eigenschaften besitzen, oder von Herrschern, die vom Gründer erlassene Gesetze achten und interpretieren. Mit der letzten Variante ist das frühe Kalifat beschrieben. Siehe A. HOURANI (1992), S. 189. Siehe auch ausführlicher dazu: E. ROSENTHAL (1973a), S. 161-166.

beeinflusst hat.⁶⁴ Aber auch bei Averroës selbst spiegelt sich seine hervorragende Kenntnis des Werkes von Aristoteles in seiner Kommentierung von Platons *politeia* wider. So teilt er zunächst die Staatskunde in zwei Bereiche, den theoretischen und den praktischen. Als das Buch, welches den theoretischen Teil abdeckt, nennt er die Nikomachische Ethik des Aristoteles. Für die Praxis nennt er die Politik des Aristoteles, die ihm allerdings nicht zur Verfügung steht, und Platons *politeia*, die er kommentiert.⁶⁵ Insofern ist es verständlich, daß Averroës sehr häufig Aristoteles, insbesondere die Nikomachische Ethik heranzieht, um damit Gedanken Platons zu verdeutlichen, aber er erweitert und verändert sie auch. „Er hat Platon natürlich mit den Augen des Aristoteles gesehen.“⁶⁶ Neben der *Nikomachischen* Ethik hat er auch Gedanken aus *De Anima*, *physica*, *metaphysica* und der *Analytica Posteriora* in dem Kommentar aufgegriffen.⁶⁷ Aus dem Werk Platons hat Averroës zudem wohl Platons *politikos* gekannt sowie die *nomoi*, letztere vermutlich durch eine Zusammenfassung durch Galen.⁶⁸

Das Gesetz und der Staat

Kennzeichen der islamischen Philosophen allgemein ist, daß sie aus einer Position der Gläubigen heraus argumentieren, sie gehen also von der Existenz Gottes und der Rechtmäßigkeit seiner Gesetze aus. Diese verbindlichen Glaubensüberzeugungen begrenzen und bestimmen sowohl das Denken der *falasifa* im allgemeinen als auch ihre Überlegungen zu einer muslimischen Verfassungstheorie. Damit ist die islamische Philosophie nicht voraussetzungslos wie die griechische, die von einer souveränen

⁶⁴ Siehe E. ROSENTHAL (1953) oder E. ROSENTHAL (1958). Schriften und Argumentationen Al-Fārābī, nach Aristoteles „der zweite Lehrer“ im islamischen philosophischen Denken, hatten maßgeblichen Einfluß auf die nachfolgenden muslimischen Philosophen. Siehe zum Beispiel E. Rosenthal im Vorwort zu seiner englischen Übersetzung des Kommentars, AVERROËS (1996), S. 29f. Al-Fārābī hat auch eine Kommentierung der Nikomachischen Ethik verfaßt, die allerdings als verloren gilt. Es ist aber davon auszugehen, daß Averroës sie gekannt hat, so daß nicht klar ist, wie viele Anregungen Averroës hieraus übernommen hat. Siehe E. ROSENTHAL (1958), S. 47.

⁶⁵ Kommentar, 1: I: 2, 6 und 8. Averroës war wie viele arabische Gelehrte darauf angewiesen, daß es eine arabische oder hebräische Übersetzung des griechischen Textes gab. Die Politik des Aristoteles ist nach G. HOURANI (1985), S. 11, allerdings nie ins Arabische übersetzt worden.

⁶⁶ E. ROSENTHAL (1958), S. 47.

⁶⁷ Siehe E. ROSENTHAL (1958), S. 47. Weitere Ausführungen E. ROSENTHALS zu „Aristoteles als Maßstab“ bei Averroës in der Kommentierung ebenda, S. 47-49. Ferner E. ROSENTHAL (1953), S. 268f., und F. NIEWÖHNER (1996), S. 10.

⁶⁸ Siehe E. ROSENTHAL (1958), S. 45f., sowie E. ROSENTHALS Einleitung zur englischen Übersetzung des Kommentars, Kommentar, S. 30-33.

menschlichen Vernunft ausgeht.⁶⁹ Der Kontrast dieser beiden Welten, also Religion und Philosophie oder Offenbarung und Vernunft, wird besonders deutlich in dem Gegensatz von menschlich geschaffenem und göttlich geoffenbartem Gesetz. „... im Islam also zwischen *Shari'a* – dem in Gesetzesform offenbarten eindeutig vorgeschriebenen Weg zu Allah – und dem *Nomos* der Griechen.“⁷⁰

Die hanafitische Rechtsschule zum Beispiel beschreibt den Gegenstand ihrer Lehre folgendermaßen: *fiqh* (die Rechtswissenschaft) ist das Wissen um die Rechte und Pflichten, wodurch der Mensch befähigt wird, das rechte Verhalten in seinem Leben zu erreichen und sich auf das Jenseits vorzubereiten.⁷¹ Eine muslimische Verfassungstheorie ist dabei ebenfalls als Teil von *fiqh* anzusehen.⁷² Wie bereits oben dargestellt, ergibt sich das islamische Recht gemäß der Theorie aus vier „Wurzeln des Rechts“ (*usūl al-fiqh*): dem *qur'ān*, der Überlieferung vom Propheten (*sunna*), dem Analogieschluß (*qiyās*) und dem Konsens der Rechtsgelehrten (*idjmā'*),⁷³ wobei die erstgenannten Quellen mit dem zentralen Begriff *scharī'a* beschrieben werden, dem autoritativen Regelwerk für das private wie öffentliche Leben. Die *scharī'a* bildet den Kern und das Fundament des islamischen Staates.⁷⁴ Diese religiöse Ordnung im Leben von Staat und Gesellschaft unterscheidet den islamischen Staat zunächst grundlegend vom griechischen Stadtstaat und von den Überlegungen Platons zu seiner besten Form.⁷⁵

Trotz dieses Unterschieds im Wesen von *scharī'a* und *nomos* sind aber Ähnlichkeiten bemerkenswert, die in Averroës' Kommentar immer wieder eine zentrale Rolle bei der Integration der beiden Arten von Gesetz darstellen. So übernimmt Averroës zunächst von Aristoteles⁷⁶ die Einteilung des Gesetzes in ein allgemeines Gesetz und in besondere (oder spezifische) Gesetze:

„[...] Das wird klar an den Menschen, die in diesen allgemeinen Sitten und Gesetzen aufgewachsen sind, daß sie von sich aus zu vielen speziellen Gesetzen und guten Sitten gelangen, wie zur Ehrung der Eltern und dem Schweigen vor den Älteren und

⁶⁹ Siehe E. ROSENTHAL (1958), S. 38, oder E. Rosenthal (1953), S. 254f.

⁷⁰ E. ROSENTHAL (1958), S. 38.

⁷¹ Siehe E. ROSENTHAL (1973b), S. 1.

⁷² Siehe E. ROSENTHAL (1973b), S. 4.

⁷³ Siehe zum Beispiel R. HARTMANN (1992), S. 66. Die Vollendung dieses Systems der Rechtsquellen wurde von Ash-Shāfi'ī geschaffen.

⁷⁴ Siehe E. ROSENTHAL (1973b), S. 1.

⁷⁵ Zwar berühren sich islamisches Gesetz und die Auffassungen von Platon (und auch Aristoteles), insofern als daß auch diese dem Kult politische Bedeutung beimessen und kultische Akte als Pflichten der Bürger ansehen, aber lediglich im Islam (und im Judentum) ist der Staat Ausdruck einer religiös-politischen Einheit, die auf die Offenbarung fußt. Siehe E. ROSENTHAL (1958), S. 39.

⁷⁶ Siehe Nikomachische Ethik V:1134b bzw. 1137b.

anderen praktischen Sitten. Darum sollen solche Einzelheiten nicht als Gesetze dargestellt werden. Wenn nämlich die allgemeinen Gebote richtig grundgelegt sind, kommen die Staatsbürger leicht und von sich aus zu den speziellen Geboten; denn jeder Mensch neigt zu der Seite, zu der ihn seine sittliche Erziehung und Natur hinführt – zum Guten und zum Schlechten.

Freilich, wer diese einzelnen Gesetze einführen will, ohne zuvor die allgemeinen Grundsätze grundgelegt zu haben, wie es vielen Gesetzgebern gegangen ist, ist mit jemandem zu vergleichen, der Kranke heilen will, die wegen ihrer Begierde nach Essen, Trinken und Geschlechtsverkehr aus den Heilmethoden keinen Nutzen ziehen können; vielmehr wird ihre Krankheit sich mit dieser Medizin noch verstärken. Wer also die einzelnen Gesetze einführen will, verbringt sein Leben damit, diese zu verbessern. Die anderen verlassen sich auf ihn, und er glaubt ein Ziel zu erreichen, das er nicht erreichen kann. [...]“⁷⁷

Dieses allgemeine Gesetz sieht Averroës beim islamischen Staat durch die *scharī'a* gegeben, obwohl sie auch eine Vielzahl spezifischer Regeln enthält. Dies wird auch deutlich in seinem Kommentar zur Nikomachischen Ethik, wo er das Beispiel von Aristoteles für ein allgemeines Gesetz, nämlich das von den bleiernen Richtmaßen lesbischer Baumeister,⁷⁸ durch das Beispiel des islamischen heiligen Krieges ersetzt, welcher ja eine durch die *scharī'a* vorgeschriebene Grundpflicht des Moslems ist. „Averroës führt aus, wie der Befehl als ein allgemeines Gesetz, den Feind völlig auszurotten, gegen die Interessen der Gemeinde der Gläubigen verstieß, besonders da es undurchführbar war. Allah trug dem Rechnung und verfügte, daß in gewissen Umständen der Friede dem Krieg vorzuziehen wäre. Demnach war es Absicht des Gesetzgebers, die absolute Verpflichtung zu mildern und die Entscheidung denen zu überlassen, die Autorität und Macht besaßen.“⁷⁹ Abgesehen von der von Aristoteles hergeleiteten Unmöglichkeit eines allesregelnden Gesetzes spiegelt sich in dieser Interpretation der *scharī'a* auch die Erfahrung von Averroës wider, daß der reale muslimische (Macht-)Staat (*mulk*) aus einer Mischung von Bestimmungen der *scharī'a* und Gesetzen besteht, die von den Herrschern erlassen worden sind und die im Gegensatz zum göttlichen Gesetz mit den Machthabern variieren.⁸⁰

⁷⁷ Kommentar 1:XXII:7-8

⁷⁸ Nikomachische Ethik, 1137 b 30.

⁷⁹ E. ROSENTHAL (1958), S. 48.

⁸⁰ E. Rosenthal geht davon aus, daß Averroës die Unterscheidung zwischen einfachen und zusammengesetzten Verfassungen aus Platons *politikos* und *nomoi* entnommen hat. E. ROSENTHAL (1958), S. 45f.

Was die Vorstellung von einem idealen Staat betrifft, so sieht Averroës in der *scharī'a* das ideale Gesetz, einen idealen muslimischen Staat zu bilden, so wie er während der Regentschaft der ersten vier rechtgeleiteten Kalifen bestanden hat. Dennoch sieht er gleichzeitig im *nomos* Platons die Grundlage für einen idealen griechischen Staat gegeben, wenngleich dieser auch dem auf Gottes Offenbarung fußenden islamischen Staat nicht ebenbürtig sein kann. Platons Idealstaat ist eben nur der beste, den menschlicher Verstand erdenken kann.⁸¹

Er hält es aber sogar für möglich, daß ein solcher Staat gegründet werden kann:

„Jemand mag sagen: Wenn es diesen Staat geben kann, wenn es sich trifft, daß solche Menschen vorhanden sind, und ihr Vorhandensein mit diesen Eigenschaften davon abhängt, daß sie in diesem Staat aufgewachsen sind, so kann es diesen Staat gar nicht geben, und was wir vorher als möglich erdacht und in der Abhandlung dargelegt haben, ist unmöglich. Die Antwort ist, daß es möglich ist, daß Persönlichkeiten mit diesen natürlichen Eigenschaften, die wir an ihnen beschrieben haben, aufwachsen und sich entwickeln, und dabei das umfassende gemeinsame Gesetz wählen, um dessen Wahl überhaupt keine Nation herunkommt. Ihr besonderes Religionsgesetz darf von den menschlichen Religionsgesetzen nicht weit entfernt, und die Philosophie muß in ihrer Zeit bereits vollendet sein.

So steht es in dieser Zeit und in unserem Religionsgesetz. Wenn es sich trifft, daß solche Menschen herrschen – und zwar in unbegrenzter Zeit –, ist es möglich, daß dieser Staat existiert.

Wenn dieser Staat existiert, ergibt sich daraus notwendigerweise, daß seine Herrscher Philosophen sein müssen. [...]⁸²

An dieser zentralen Stelle wird nicht nur die praktische Ernsthaftigkeit deutlich, mit der Averroës das Modell des platonischen Idealstaates durchdenkt, sondern abermals die Nähe zum islamischen Idealstaat, in der er es sieht. So weist Averroës auf die *scharī'a* hin. Sie gebietet die Vervollkommnung der Philosophie.⁸³ Und da sie die notwendigen Bestimmungen enthält, würde sie als allgemeines gemeinsames Gesetz gewählt werden. (Averroës zeigt auch hier wieder, daß er bei allem Verständnis für

⁸¹ Siehe E. ROSENTHAL (1958), S. 45.

⁸² Kommentar, 2:III:1-3. Averroës antwortet damit auf eine Frage die Sokrates gestellt worden ist. Der Staat, 5:472a. Die Eigenschaften der Menschen, die von der Existenz des erwünschten Staates abhängen, von denen oben die Rede ist, beziehen sich auf die besondere Lebensweise und Herausbildung der Wächter, die Sokrates zuvor herleitet.

⁸³ Vgl. zum Beispiel das Zitat aus *Kitāb faṣl al-maqāl*, Fußnote 95 dieses Beitrags.

Aristoteles ein orthodoxer Muslim bleibt.) An dieser Stelle weist er auch darauf hin, daß in einem idealen Staat der (auch islamische) Herrscher Philosoph sein muß.

Zudem dokumentiert das Zitat, welche zentrale Stellung auch bei Averroës das Gesetz einnimmt, „um dessen Wahl überhaupt keine Nation herumkommt“. Hier spiegelt sich der Einfluß des griechischen Denkens deutlich wider. „In beiden Staaten [dem platonischen Staat wie dem Kalifat, Anm. d. Verf.] führt eine Entfernung vom Recht zum Abweichen. Unter der *scharī'a* führt Abweichen zum Irrtum, zur Häresie und zum Schisma. Unter dem *vóμος* führt das Abweichen über einen Prozeß der fortschreitenden Entartung zu einer Umwandlung des idealen Staates der Philosophen-Könige, bis rechter Glauben und Überzeugungen sich in ihr genaues Gegenteil verkehrt haben.“⁸⁴

Das oben angeführte Zitat aus dem Kommentar gibt ferner einen Hinweis darauf, daß sowohl bei Platon als auch im islamischen Staat die Erziehung und Anleitung der Staatsführung wie der einfachen Masse eine wichtige Frage ist. In Platons *politeia* verwendet Sokrates große Aufmerksamkeit darauf, genau herzuleiten, welche Erziehung und Ausbildung für die Wächter und für die Philosophen notwendig sind. Eine zentrale Folgerungen in Bezug auf die Erziehung der Wächter ist dabei im Bereich der Musenkunst (die neben der Gymnastik die Erziehung ausmacht), daß nur jene Mythen gelehrt werden sollen, die die Jugend wünschenswert beeinflussen, das heißt, die „möglichst schön ersonnen sind, um sie zur Tüchtigkeit zu führen“.⁸⁵ So sollen jene Werke (Mythen) nicht gelesen werden, die den Jungen Ängstlichkeit nahelegen könnten, die voll Lügen sind oder unwirkliche Darstellungen enthalten, und auch nicht jene, die die Götter anders als Schöpfer ausschließlich des Guten und des Gerechten darstellen.⁸⁶ Averroës nimmt diese Argumentation auf und adaptiert sie wiederum auf die islamische Welt. Er teilt die Erzählungen in demonstrative und dialektische (rhetorische und poetische). Dabei sind die poetischen Erzählungen eher für die Jugend geeignet, die rhetorischen für Ältere, die aufgrund ihrer begrenzten geistigen Ausstattung nicht zu höheren Arten des Denkens befähigt sind. Über diese von Averroës als „Methoden der Volksbelehrung“ bezeichneten Aussagen kann im Fall der Weisen hinausgegangen werden, ihnen können die demonstrativen Aussagen gelehrt werden. Die höchste Stufe der Erziehung ist das Streben nach spekulativen (in reinen Begriffen denkenden) Überlegungen. Sie ist den Theologen gemein, sollte aber von allen Menschen, insbesondere den Wächtern, als höchstes Ziel angestrebt werden,

⁸⁴ E. ROSENTHAL (1953), S. 275f.

⁸⁵ Der Staat, 378d.

⁸⁶ Der Staat, 375a-398a.

„entsprechend der Vollkommenheit ihrer Absichten und ihres Ziels“.⁸⁷ Betreffend der dialektischen Erzählungen warnt Averroës in Übereinstimmung mit Platon vor minderwertigen Erzählungen und irreführenden Darstellungen.⁸⁸ In diesem Zusammenhang greift er die *mutakallimūn* an, die dialektischen Theologen, die zu seiner Zeit sehr populär sind. Averroës vertritt die Auffassung, daß die metaphysischen Wahrheiten des Gesetzes gar nicht von den dialektischen argumentierenden Theologen als wahr erwiesen werden können, was diese vorgeben. Sie können nur von Metaphysikern mit apodiktischem Beweis erklärt werden. Die einfache Bevölkerung soll sich nach Averroës an den Bildern und dem einfachen Wortsinn des *qur'an* ausrichten.⁸⁹

Diese Empfehlung reflektiert aber zugleich einen wesentlichen Unterschied zwischen dem idealen Staat Platons und dem des Islams, er liegt im unterschiedlichen Verständnis des Begriffs der Glückseligkeit begründet. Die *Eudaimonia* im aristotelischen Sinne liegt in der Vollendung des Geistes und in der Beschäftigung mit der Philosophie.⁹⁰ Damit ist sie aber begrenzt auf eine geringe Anzahl von Personen, und Averroës setzt ihr eine positive islamische Verheißung entgegen: Denn die Offenbarung ist auch über die Bilder und den einfachen Wortsinn des *qur'an* erfaßbar, genauso wie über demonstratives und spekulatives Denken. Die Aussagen der Offenbarung sind wahr und an sich klar, sie benötigen keine Interpretation sondern führen die Gläubigen zur Glückseligkeit.⁹¹ In einem idealen Staat auf Basis der *scharī'a* allein kann also – und zwar im Diesseits wie im Jenseits – die Glückseligkeit aller Menschen erreicht werden, sofern sie Gläubige sind, die sich nicht beirren lassen.⁹² Der platonische Idealstaat hingegen kann nur diesseitige Glückseligkeit für

⁸⁷ Kommentar, 1:X:4-5. Averroës sah eine Verpflichtung zur Philosophie durch den Koran vorgeschrieben, zumindest für eine kleine Elite, die dazu geistig befähigt ist. Siehe dazu M. WATT, M. MARMURA (1985), S. 381f.

⁸⁸ Siehe Kommentar, 1:XI:1-4.

⁸⁹ Vergl. E. ROSENTHAL (1958), S. 40.

⁹⁰ Oder exakt gesagt, liegt das höchste Gut in der Vollkommenheit in der intellektuellen und spekulativen Tugend auf der Grundlage der Vervollkommnung in den ethischen Tugenden. Siehe Nikomachische Ethik, 10:1177. Averroës betrachtet Platon in seinem Kommentar wieder durch Aristoteles. Die Ausführungen Platons über das Gute (Der Staat, 504a-509c) übergeht er in seinem Kommentar. Averroës folgt Aristoteles: „Wir sagen also: Es gibt vier Wege der Vollendung, wie im ersten Teil der Wissenschaft bereits erklärt: Spekulative, intellektuelle und ethische Tugenden, sowie praktisches Tun. Alle diese Vollkommenheiten sind nur um der spekulativen willen da und bereiten diese vor, wie die Vorbereitung zum Endzweck auf diesen hin geschieht.“ (Kommentar 1:I:10) Weitere Hinweise finden sich im Kommentar, Abschnitt 2:VIII.

⁹¹ Vgl. E. ROSENTHAL (1953), S. 275.

⁹² Averroës' Konnotation des Begriffs der Glückseligkeit bezieht sich jedoch üblicherweise auf das Diesseits. Aus anderen Werken von Averroës läßt sich schließen, daß er auch nicht an das *individuelle* Übertreten der menschlichen Seele ins Jenseits glaubte. Siehe G. Houranis Aufsatz „Averroës on good

einige Ausgewählte gewähren.⁹³ Dies ist ein weiterer Beleg dafür, wie Averroës als Gläubiger das göttlich geoffenbarte Gesetz als höherwertig gegenüber der voraussetzungslosen Philosophie ansieht.

Im Raum allerdings bleibt die Frage, ob der Anspruch der griechischen Philosophie mit dem Anspruch des islamischen Religionsgesetzes denn überhaupt vereinbar ist. Oder anders ausgedrückt, ob Averroës in seinen Werken die Lehre von der „duplex veritas“ vertreten hätte, die Lehre von der doppelten Wahrheit – einer philosophischen und einer religiösen, die sich unüberbrückbar gegenüberstehen. Insbesondere in früheren Interpretationen, die Averroës natürlich auf der Seite der Philosophen verorteten, ist dies immer wieder behauptet worden,⁹⁴ und auch bei der Lektüre des Kommentars zur *politeia* kann man den Eindruck gewinnen, daß sich zwei Sphären begegnen, die sich unvereinbar erweisen. Dennoch spricht vieles dagegen, daß Averroës eine doppelte Wahrheit für richtig gehalten hat. So vertritt er zumindest explizit in seinen Schriften die Vereinbarkeit, wie an dieser Stelle aus einem anderen Werk:

„Da nun die Religion wahr ist und zum Studium [der Philosophie] auffordert, welches zur Erkenntnis der Wahrheit führt, so wissen wir, die Gemeinschaft der Muslime, definitiv, daß die demonstrative Wissenschaft [der Philosophie] nicht zu einem Widerspruch zu dem im Gesetz Enthaltene führt; denn die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen, sondern sie stimmt mit ihr überein und legt Zeugnis von ihr ab.“⁹⁵

In moderneren Interpretationen wird auch eher davon ausgegangen, daß Averroës die beiden Wahrheiten als eine Einheit verstanden hat. So hat nach Alfred Ivry Averroës sich zwar als in der griechischen Tradition verhafteter Philosoph gesehen, der mit diesen Methoden seine Erkenntnisse gewinnt, aber er habe der religiös-politischen Dimension des Lebens einen klaren, der Philosophie nicht widersprechenden Platz zugewiesen, „die religiösen Erfahrungen und Ausdrucksweisen seien politische Formulierungen der traditionellen philosophischen

and evil“ in G. HOURANI (1985), insbes. S. 260ff. Dazu siehe auch M. WATT, M. MARMURA (1985), S. 385f.

⁹³ E. ROSENTHAL (1953), S. 276, schreibt: „Das *vóμος* [nomos] erkennt die Kluft, welche die Ausgewählten von den Massen trennt, als endgültig an: Es kann weder Glauben, noch Hoffnung, noch Liebe anbieten, um sie zu überbrücken.“

⁹⁴ Siehe F. NIEWÖHNER (1996), S. 12.

⁹⁵ Aus dem Werk *Kitāb faṣl al-maqāl*, mit deutschen Titel „Philosophie und Theologie des Averroës“, zitiert nach F. NIEWÖHNER (1996), S. 12.

Wahrheiten. So gesehen besteht nun zwischen Religion und Philosophie trotz ihrer divergierenden Aussagen kein Gegensatz mehr, sie werden durch die Politik und deren Anbindung an die Philosophie vermittelt.“⁹⁶ Damit werde gerade der politische Kommentar zur *politeia* ein Schlüsselwerk zum Verständnis, was Averroës über Religion und Philosophie denkt.⁹⁷

Auch wenn diese Frage der doppelten Wahrheit wohl weiter offenbleiben wird, so kann aber auf jeden Fall zusammenfassend festgestellt werden, daß die Auffassung von Averroës zum Verhältnis von Religion und Staat, wie sie im Kommentar zutage tritt, nichts mit den Lehren gemein hat, die später in die europäische Philosophiegeschichte als „politischer Averroismus“ eingehen werden. Ihr bekanntester Vertreter, der später als Ketzer verurteilte Marsilius von Padua (eigentlich: Marsilius dei Mainardini, 1275-1342?), entwickelte in seiner revolutionären Schrift *Defensor pacis* die Lehre einer Volkssouveränität: Das Volk, das die Gesetze gibt, ist der Souverän, und die Kirche muß sich dem unterordnen und hat keinen Anspruch auf eigene Legislative und Gerichtsbarkeit.⁹⁸ Dies ist eher eine Umkehrung dessen, was Averroës vertrat, wie aus den angeführten Stellen exemplarisch hervorgeht.

Als Ergebnis dieses Abschnitts kann ferner noch festgehalten werden, daß unabhängig vom letztendlichen Ursprung des Rechts, sich viele praktische Schlußfolgerungen zur Gestaltung des Staates, die Platon zieht, durchaus von Averroës aufnehmen und sich auf einen islamischen Staat projizieren lassen. So zum Beispiel die erwähnte Frage der Erziehung oder die Bedeutung des allgemeinen Gesetzes, die Bedeutung des Rechts oder die Frage der richtigen Überzeugungen beim *imām* wie beim Philosophenkönig. Auch das Gemeinwohl oder die öffentliche Wohlfahrt (*maslaha*)⁹⁹ als praktisches, diesseitiges Ziel des islamischen Staates ist mit den platonischen Zielen der Gemeinschaft vergleichbar.

Wichtig hervorzuheben ist noch, was bislang in der Darstellung implizit vorausgesetzt worden ist: Averroës geht davon aus, daß das höchste Gut nur im Staate erreicht werden kann. Averroës beweist auch in dieser Auffassung wieder griechische Tradition. Diese Sicht ist nicht selbstverständlich. Zwar teilten auch Al-Fārābī und Avicenna die Auffassung, der ebenfalls westarabische Philosoph Ibn Bāğğa (?-1138)

⁹⁶ F. NIEWÖHNER (1996), S. 12.

⁹⁷ Dieser Absatz beruht auf F. NIEWÖHNER (1996), S. 11ff.

⁹⁸ Vgl. E. SANDVOSS (1989), Band 2, S. 119, und F. NIEWÖHNER (1996), S. 13, und B. LEWIS, V. MÉNAGE, Ch. PELLAT, J. SCHACHT (1971), S. 911. Der Kommentar zur *politeia* als politische Schrift des Averroës konnte den lateinischen Averroïsten im übrigen auch gar nicht bekannt sein, da er erst später übersetzt worden ist. Siehe Abschnitt 4.

⁹⁹ Siehe E. ROSENTHAL (1973b), S. 1.

aber, der auch Averroës stark beeinflusst hat, lehrte anderes: der Philosoph könne auch im unvollkommenen Staat die Glückseligkeit erreichen, wenn er sich aus der Gesellschaft entfernt und als Eremit lebt.¹⁰⁰ Averroës folgt dem nicht, für ihn bleibt der Mensch ein soziales oder politisches Wesen.

Die Herrschaft und die Gesetzgebung

Aber es sind nicht nur die Ähnlichkeiten, die Averroës ermitteln kann, wenn er den platonischen Idealstaat auf einen islamischen Idealstaat anwendet, die im Kommentar eine wichtige Rolle spielen. Averroës nutzt auch die von Platon genannten unvollkommenen Regierungsformen, um die politische Wirklichkeit der damaligen Zeit zu charakterisieren. Um zu den realen Regierungen zu kommen, muß er aber zunächst wie Platon klären, was denn die beste Herrschaft ist. Dazu muß er aufgrund seines religiösen Hintergrundes die platonische Lösung abändern. Er greift dazu die von Al-Fārābī entwickelte Identität von dem Philosophenkönig Platons mit dem Kalifen und Gesetzgeber des Islams auf, die zuvor auch schon von Ibn Sīnā (Avicenna) übernommen worden ist, und die Averroës allerdings modifiziert.¹⁰¹ In einer oft zitierten Stelle heißt es im Kommentar:

„König“ bedeutet freilich in erster Absicht denjenigen, der über die Staaten herrscht. Es ist aber klar, daß die Kunst, mit der er über die Führung der Staaten herrscht, vollkommen ist, wenn all diese Bedingungen erfüllt sind.¹⁰²

Ebenso steht es mit dem religiösen Gesetzgeber. Obwohl dieser Begriff zunächst denjenigen bezeichnet, der die intellektuelle Stufe erreicht hat, auf der sich die praktischen Angelegenheiten der Nationen und Staaten finden, braucht er doch eben diese Bedingungen. Deshalb sind auch die Begriffe (Philosoph, König und Gesetzgeber) sozusagen synonym, und ebenso der ‚Priester‘¹⁰³, da das arabische Wort für ‚Priester‘ denjenigen bezeichnet, auf dessen Handlungen man vertraut. Derjenige,

¹⁰⁰ Siehe M. Watt, M. Marmura (1985), S. 375f. Ibn Bāğğā ist im Abendland unter dem lateinischen Namen Avempace bekannt.

¹⁰¹ E. ROSENTHAL (1973b), S. 10f.

¹⁰² Mit den Bedingungen bezieht Averroës sich auf zuvor genannte Vollkommenheit in den theoretischen und praktischen Wissenschaften und den ethischen und intellektuellen Tugenden.

¹⁰³ In der Anmerkung zur Übersetzung heißt es in einer Fußnote zu dieser Stelle: „Priester“ ist eine wörtliche, aber falsche Übersetzung, da es im Islam kein Priesteramt gibt. *Kohen* bedeutet *imām*.“ In der englischsprachigen Übersetzung von Lerner wird das Wort gleich mit *imām* übersetzt. Warum in der deutschen Übersetzung zunächst „falsch“ übersetzt wird, um es dann in der Fußnote richtigzustellen, bleibt Geheimnis des Übersetzers.

auf dessen Handlungen, in denen er sich als Priester erweist, man vertraut, ist im absoluten Sinne ‚Priester‘.

Allerdings, wenn man zur Bedingung macht, daß er Prophet sei, so bedarf dies eingehender Prüfung, die wir, so Gott will, im ersten Teil dieser Wissenschaft vornehmen werden. Vielleicht geht es hier um das Beste, nicht um das Notwendige.¹⁰⁴

An dieser Stelle fallen zwei Dinge auf: Zum einen die Frage der Prophetie des Philosophenkönigs, die bei Platon natürlich nicht auftaucht, und zum anderen der Punkt der Gesetzgebung, der für Averroës von Interesse ist, da er sich verstärkt mit der Praxis auseinandersetzt, aber auch wegen des Verhältnisses zur *scharī'a*, was wiederum mit Prophetie zu tun hat. In der *politeia* Platons hat das Gesetz zwar große Bedeutung, aber es wird nicht darauf eingegangen, durch wen und wie es zustande kommt.

Averroës mag sich im Kommentar nicht festlegen, ob der Philosoph-König-Gesetzgeber ein Prophet sein müsse, wie dies vor ihm Al-Fārābī getan hatte. Dies hängt meines Erachtens vor allem mit zwei Umständen zusammen. Zum einen pflegt Averroës einen sehr engen Begriff von Prophetie. Für ihn zeichnet sich der Prophet nicht durch Wunder aus. (Diese Argumentation richtet sich wiederum gegen die *mutakallimūn*, die dialektischen Volksphilosophen, die meinten, man kann einen Propheten an den Wundern erkennen, die er vollbringt.) Nach Averroës ist es die Offenbarung von Gesetzen, die den Propheten notwendig ausmacht. So machte es Moses nicht zum Propheten, das Meer geteilt zu haben, sondern den Menschen Gottes Gesetz gebracht zu haben, ebenso wie nicht seine Wunder Mohammed zum Propheten machen, sondern die Offenbarung der *scharī'a*.¹⁰⁵ Würde man nun die Forderung aufrechterhalten, daß der Philosophenkönig ein Prophet sein müsse, so wäre die Existenz eines idealen islamischen Staat ein eher seltenes, vielleicht sogar einmaliges historisches Ereignis.¹⁰⁶ Eine Folgerung, die der praktischen Orientierung von Averroës zuwiderlaufen würde. Wenn Averroës dann aber trotz dieses engen

¹⁰⁴ Kommentar, 2:I:5-7. Diese Kommentierung bezieht sich auf das Gespräch zwischen Sokrates und Glaukon in *Der Staat*, 484d. Die von Averroës angekündigte Prüfung, ob der Gesetzgeber auch Prophet sein müsse, hat er im ersten Teil der politischen Philosophie, also in seinem Kommentar zur Nikomachischen Ethik, jedoch nicht vorgenommen.

¹⁰⁵ Dies wird aus anderen Werken von Averroës deutlich. Siehe E. ROSENTHAL (1953), S. 259f. G. HOURANI macht in seinem Aufsatz „Averroës on good and evil“ ebenfalls einige Anmerkungen zur Prophetie bei Averroës. G. HOURANI (1985), S. 265f.

¹⁰⁶ Al-Fārābī hingegen vertritt eine eher „un-islamische“, psychologische Auffassung von Prophetie: Die Prophetie ist eine natürliche Begabung, daher ist sie grundsätzlich jedem Menschen zugänglich. Siehe E. ROSENTHAL (1973a), S. 164.

Zusammenhangs zwischen Prophetie und Gesetzgebung zögert, Philosoph-König-Gesetzgeber und Prophet gleichzusetzen, so hat dies zum zweiten wahrscheinlich auch damit zu tun, daß er sich in Anlehnung an Platon durchaus vortreffliche Herrschaftsformen vorstellen kann, in denen der *scharī'a* entsprochen wird und die so zu einem islamischen Staat führen, ohne daß notwendigerweise ein Prophet im Spiel sein muß. Wenden wir uns also den Herrschaftsformen im einzelnen zu.

Während Platon fünf reine Verfassungsformen nennt – die Timokratie, die Oligarchie, die Demokratie und die beste Regierung – finden wir bei Averroës eine Beschreibung von insgesamt elf Regierungsformen, darunter fünf tugendhafte Regierungen.¹⁰⁷ Zunächst ist dies die Herrschaft eines Individuums, das sich durch verschiedene Attribute auszeichnet, die eine Mischung der Eigenschaften des platonischen Philosophenherrschers und der Anforderungen an einen Kalifen¹⁰⁸ darstellen:

Wenn derjenige, welcher diese Führung leitet, fünf Bedingungen in sich vereint – Weisheit, vollkommenen Verstand, gute Überredungsgabe, gute Vorstellungskraft, Fähigkeit zum Heiligen Krieg, keine körperlichen Behinderungen bei der Ausführung der zum Heiligen Krieg gehörenden Taten –, ist er absolut König und seine Führung wahrhaft königlich.¹⁰⁹

Anschließend erläutert er, daß diese genannten fünf Eigenschaften, wenn sie nicht in einer Person vorhanden sind, aber in einer Gruppe von Personen erfüllt sein können, die sich gegenseitig unterstützen. Diese Herrschaftsform nennt Averroës „vortreffliche oder auserlesene Herrschaft“.¹¹⁰ Als dritte Form führt Averroës das bei Platon ebenfalls nicht vorhandene Modell des „Königs der Gesetze“ ein, eine Form, bei der dem Herrscher zwar die philosophische Qualifikation fehlt, aber eine juristische sie ersetzen kann:

„Es kommt auch schon vor, daß der Herrscher dieses Staates jemand ist, der nicht zu dieser Stufe, d. h. der Stufe des Königs gelangt, aber in den Gesetzen, die der erste

¹⁰⁷ Die in diesem Kommentar von Averroës entwickelten Regierungsformen stimmen im übrigen nicht mit jenen überein, die er in seinem Mittleren Kommentar zur Rhetorik des Aristoteles beschrieben hat. Siehe Ch. BUTTERWORTH (1988), S. 159ff.

¹⁰⁸ Siehe Abschnitt „Eine Einordnung des Kommentars in die Philosophie“.

¹⁰⁹ Kommentar, 3:I:6.

¹¹⁰ Kommentar, 3:I:7. Eine solche geteilte Herrschaft wurde erstmals von Al-Fārābī hergeleitet, auf den dieser Gedanke bei Averroës zurückgehen dürfte. Siehe Abschnitt „Eine Einordnung des Kommentars in die Philosophie“.

erlassen hat, bewandert ist und über eine gute Gabe der Vermutung verfügt, sodaß er in jedem Entscheid und Rechtsfall ableiten kann, was der erste nicht erklärt hat. Zu dieser Art von Kenntnis gehört die Kenntnis, die bei uns die Kunst der Rechtsprechung heißt. Außerdem hat er die Fähigkeit, einen Heiligen Krieg zu führen. Dieser wird König der Gesetze genannt.“¹¹¹

Und er ergänzt:

„Es kann auch vorkommen, daß diese beiden Dinge nicht in einem Mann vereint sind, vielmehr derjenige, der den Heiligen Krieg führen kann, nicht der Richter ist; aber beide müssen sich an der Herrschaft beteiligen, wie dies bei vielen Königen der Araber der Fall ist.“¹¹²

Mit diesen fünf Formen der vortrefflichen Herrschaft hat Averroës eine genuin arabische Erweiterung des platonischen Gedankens vorgenommen.¹¹³ Mit der letztgenannten Form der Herrschaftsverteilung auf Richter und Krieger ist der Machtdualismus von Kalif und Emir beschrieben. Somit bietet Averroës eine vortreffliche Herrschaft an, die auf den existierenden arabischen Staat angewendet werden kann: Der Prophet wäre der erste königliche Herrscher, der das Gesetz gegeben hat. Die Kalifen wären die Könige der Gesetze, die seine Gesetze anwenden und Regelungslücken entscheiden, und die Emire wären die weltlichen, für den Krieg verantwortlichen Herrscher.

Mit dem Modell des Königs der Gesetze weist er gleichzeitig aber auch darauf hin, daß das Gesetz des ersten Philosophenkönigs (das heißt übertragen des Propheten) Lücken aufweist. Und er weist dem Herrscher die Aufgabe zu, im Falle solcher Regelungslücken tätig zu werden. Das heißt, die in der *scharī'a* auch genannte Kompetenz zur Regelungsfindung findet bei Averroës als zentrales Kennzeichen in diese vortrefflichen Herrschaftsform Eingang. Es liegt nahe zu vermuten, daß Averroës diese Aufgabe nicht nur als Rechtsprechung verstanden hat, sondern

¹¹¹ Kommentar, 3:I:8.

¹¹² Kommentar, 3:I:9.

¹¹³ Die Form des „Königs der Gesetze“ taucht erstmals bei Al-Fārābī auf. Die von Averroës aus dieser Quelle hergeleitete Zweimännerherrschaft hat hingegen keine Vorläufer. Siehe E. ROSENTHAL (1958), S. 50. E. Rosenthal hält die „vortreffliche oder auserlesene Herrschaft“, in der die Eigenschaften des Philosophenkönigs auf eine Gruppe verteilt sind, für die aristokratische Herrschaftsform. Dann ergäben sich insgesamt vier vortreffliche Herrschaftsformen. Siehe ebenda. Ch. Butterworth hingegen nimmt an, daß Averroës unter Aristokratie versteht, daß jeder der Herrscher in der Gruppe die Eigenschaften des Königs besitzt. Dann ergäben sich fünf vortreffliche Regierungen. Ch. BUTTERWORTH (1988), S. 163.

zumindest in bestimmtem Maß auch als Rechtsetzung.¹¹⁴ Eine solche Interpretation erscheint insofern naheliegend, als daß Averroës mit der Rechtspraxis bestens vertraut war. Daher war es ihm auch klar, daß es neben der *scharī'a* (oder den vier oben aufgeführten Rechtsquellen) noch eine zweite Art Gesetz (oder eine fünfte Rechtsquelle) gibt, die zwar in der Theorie nicht existiert, da die *scharī'a* das private und öffentliche Leben des Muslims vollständig regelt, aber schon seit frühester Zeit praktisch eine große Rolle spielte: Die Verordnungen und Gesetze der jeweiligen Herrscher, für die sich in den meisten islamischen Ländern das Wort *kanun* einbürgerte.¹¹⁵ „Eine solche Gesetzgebung des Herrschers, die alleine auf seinem Willen beruhte, wird bereits aus der Zeit der ersten Kalifen überliefert. Derartige Vorschriften wurden zunächst gewöhnlich in die Scharia aufgenommen, durch Vermittlung der Sunna oder auch auf Grund juristischer Überlegungen (Istihsan).“¹¹⁶ Diese Praxis endete jedoch im neunten Jahrhundert, vorangetrieben durch die strenge *sunna*-Auslegung von Ash-Shāfi'i und seiner Schule. Dies verhinderte aber weder, daß Herrscher Gesetze machten, noch löste es das Problem, daß genau dies auch praktisch notwendig war, denn die *scharī'a* sagt nichts zur Ausführung von Verwaltungsangelegenheiten und wenig zur Militärverwaltung, zu Grundsteuer- und Bodenrecht. Für das eigenständige Erlassen von Gesetzen finden sich auch Anknüpfungspunkte in der *scharī'a* selbst: „Von der Scharia wird dem religiösen

¹¹⁴ Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß Averroës diese Gesetze, von denen oben die Rede ist, als *nomoi* oder als überlieferte Gesetze bezeichnet, nicht aber als göttliche Gesetze. Der Begriff, der normalerweise die göttlichen Gesetze bezeichnet, wird hier mit dem Zusatz „menschlich“ verknüpft, so daß die Gesetze als „menschliche göttliche Gesetze“ bezeichnet werden. Die Wörter für traditionelles Recht oder traditionelle Gesetze tauchen in dem Werk überhaupt nicht auf. Diese Beobachtungen über die von Averroës benutzten Wörter macht Ch. BUTTERWORTH (1988), S. 172f. (Fußnote). Averroës verwischt also die Sphären. Es liegt nahe zu vermuten, daß Averroës so auch versucht zu suggerieren, daß die Kompetenz des Gesetzeskönigs von der reinen Jurisdiktion, wie sie die orthodoxen islamischen Theoretiker fordern, auf größere Eigenständigkeit des Königs hin zu erweitern ist. Zumal aus anderen Werken hervorgeht, daß Averroës die eigenständige Vernunftentscheidung und objektive Erkenntnis des Guten richtig und rechtmäßig hält, auch wenn er sie vielleicht nicht als *idjtihād* bezeichnen würde. Vgl. dazu G. Hourani „Averroës on good and evil“, G. HOURANI (1985), S. 263-268. Dies wird auch durch das oben genannte Beispiel des Heiligen Krieges illustriert, dessen aktuelle Ausübung Averroës der Entscheidung des Herrschers überlassen will (Siehe Abschnitt „Das Gesetz und der Staat“). Ch. KUMMERER (1989), S. 96, vertritt hingegen die Auffassung, daß die Textstelle des Königs der Gesetze, gerade keine fürstliche Gesetzgebung anspricht. Allerdings stellt auch Kummerer eine Verwischung zwischen weltlichem und göttlichem Gesetzgeber in einer der anderen Schriften des Averroës fest, nämlich im Kommentar zur Nikomachischen Ethik, siehe Ch. KUMMERER (1989), S. 65.

¹¹⁵ Zu dieser Rechtsquelle siehe Ch. KUMMERER (1989), S. 111ff. *Kanun* ist eine Ableitung vom griechischen Wort *kanon* und wurde ursprünglich für Register und Listen zur Grundsteuererhebung und den diesbezüglichen Regelungen benutzt. In einigen islamischen Regionen wurde auch eine Art offizieller Steuerkataster als *kanun* bezeichnet. Später bürgerte sich die Bezeichnung für vom Herrscher erlassene Vorschriften ein. Siehe ebenda.

¹¹⁶ Ch. KUMMERER (1989), S. 112.

Oberhaupt der islamischen Gemeinde (*Imam*) die Setzung von Regelungen für die Besteuerung der Nichtmuslime, für den Gebrauch von erobertem Land, für die Strenge einer Bestrafung zugewiesen und außerdem der Schutz der Vermögensinteressen der Gemeinschaft übertragen. Ebenso erlaubt die Scharia Rechtsetzung im öffentlichen Interesse, wenn sich keine Regelung in der Scharia findet.“¹¹⁷ Es gab also trotz aller reinen Theorie schon in der islamischen Frühzeit, zum Teil in einer grauen Zone der *scharī'a*, eine „ausgeprägte und unangefochtene fürstliche Gesetzgebung, wenn diese auch nicht ausdrücklich so auftreten durfte“¹¹⁸.

Man kann also zusammenfassend sagen, daß Averroës mit seiner Herrschaftsform des Königs der Gesetze wiederum die politische bzw. juristische Wirklichkeit, die sich ihm darbot, in die Theorie eingearbeitet hat. Zum anderen dokumentiert diese Herrschaftsform abermals die überragende Bedeutung, die Averroës dem Recht beimißt: Mit herausragenden Kenntnissen in der Kunst der Rechtsprechung kann also nach der Offenbarung der *scharī'a* eine vortreffliche Herrschaft erreicht werden, ohne daß es einen Propheten braucht. Damit aber rückt Averroës diese Vision einer solchen Herrschaft in greifbare Nähe: Es braucht lediglich einen gerechten Herrscher, der ein Meister der Jurisprudenz ist.

Averroës hat also von Platons vollkommenem Staat, der eine Aristokratie oder eine Monarchie sein kann, diese beiden Formen übernommen. Ergänzt hat er sie um die „vortreffliche oder auserlesene Herrschaft“, in welcher die verschiedenen Eigenschaften des Philosophenherrschers auf verschiedene Personen verteilt sind, und um das Modell des Königs der Gesetze, in dem sich die Macht aber wiederum auf den

¹¹⁷ Ch. KUMMERER (1989), S. 113.

¹¹⁸ Ch. KUMMERER (1989), S. 115. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach den Einflüssen, die die hergebrachte Rechtspraxis auf diese fürstliche Gesetzgebung ausübte. Lohnend für weitere Forschungen wäre dabei insbesondere die Frage, inwiefern möglicherweise römisches Recht auf diese Weise Eingang in das islamische Recht gefunden hat. Auch wenn die von Kaiser Justinian I. zwischen 528 und 534 vorgenommene Sammlung des damals geltenden Rechtes (die Gesetzessammlung *Codex Justinianus*, die Fallsammlung der *Pandekten* und das amtliche Lehrbuch *Institutionen*) in der arabischen Welt nicht bekannt gewesen sein sollte, so dürfte zumindest ein Teil der Rechtspraxis die Existenz des römischen Reiches überdauert haben und in spätere Rechtspraxis eingegangen sein. Zumal es gerade auf der iberischen Halbinsel vor der Eroberung durch die Araber zwei weitere Rechtswerke gab. Im Tolosanischen Westgotenreich wurde vom König Eurich (Euricus) um 470 mit dem *Codex Euricianus* als „Produkt kultureller Verschmelzung“ (E. Sandvoss) die erste germanische Rechtskodifizierung (in lateinischer Sprache) verfaßt. Siehe E. SANDVOSS (1989), Band 2, S. 16. Im Jahr 654 schuf dort Rekkaswind ein gemeinsames Gesetzbuch für Goten und Römer, die *Lex Visigotorum*. Ebenda. Ch. KUMMERER (1989), S. 114, weist darauf hin, daß Averroës in seinem Kommentar zur aristotelischen Rhetorik (bezüglich des zwölften Abschnitts im dritten Buch) zweimal den Ausdruck *libri canonum* gebraucht. Ch. Kummerer bezeichnet es als unklar, ob damit *kanun* gemeint ist oder eine Art Kataster oder eine Sammlung von Verträgen oder Gesetzen. Wenn man sich für letztere Interpretation entscheidet, so würde dies die Vermutung nahelegen, daß Averroës die Existenz zumindest eines der drei angeführten Gesetzeswerke bekannt war und er seine Formulierung daraufhin wählte.

Rechtskundigen und den Krieger verteilen kann. Somit ergeben sich fünf gerechte Herrschaftsformen.

Bei den unvollkommenen Staaten¹¹⁹ folgt er Platon:

„Wir sagen: Platon denkt, daß die einfachen Führungen in denen die Staaten entstehen, insgesamt von fünferlei Art sind. Die erste Art ist die vollkommene Führung, die er schon ausgeführt hat; die zweite ist die Herrschaft der Ehre [Timokratie]; die dritte ist die Herrschaft der Wenigen, und das ist die Herrschaft des Besitzes [Oligarchie], auch bekannt als die Herrschaft des Lasters, und die vierte ist die Herrschaft der Gemeinschaft der Menge [Demokratie]; die fünfte ist die Tyrannei. Wenn man die vortreffliche Herrschaft in die Herrschaft des Königs und die Herrschaft der Besten [Monarchie und Aristokratie] aufteilt, ergeben sich sechs Herrschaftsformen.“¹²⁰

Ferner ergänzt er noch die bei Platon nicht vorkommenden Formen der „Führung des Lüstlings“ für Staaten, deren Bürger sinnlichen Genuß verfolgen, und die „notwendige Führung“ von Staaten, deren Bürger nur die notwendigen Dinge wie Ackerbau verfolgen.¹²¹ Diese beiden Formen führt er allerdings nicht weiter aus. Wenn man alle Varianten zählt, kommt man so zu insgesamt elf verschiedenen Formen, obwohl Averroës selbst von acht spricht, da er die von ihm beschriebenen drei zusätzlichen Formen der vortrefflichen Herrschaft unterschlägt.

Damit sind alle für Averroës möglichen Staatsformen beschrieben. Wie ordnet er nun die Staaten seiner Gegenwart in dieses Schema ein? In seinen Stellungnahmen zu dieser Frage ist Averroës nicht wenig kritisch. Zur Herrschaft der Almoraviden nimmt er namentlich Stellung:

¹¹⁹ Die unvollkommenen Staaten werden von Averroës im Kommentar auch als „unwissende“ und „irrende“ Staaten bezeichnet, beides Ausdrücke aus dem *qur'ān*, wobei das Wort „unwissend“ auch platonisch verstanden werden kann. Diese beiden Ausdrücke finden sich bereits bei Al-Fārābī. Siehe E. ROSENTHAL (1958), S. 50.

¹²⁰ Kommentar, 3:I:5. Die Anmerkungen in den Klammern sind ergänzt. Die Timokratie beschreibt Averroës näher im Kommentar 3:II, die Oligarchie in 3:III, die Demokratie in 3:IV und die Tyrannis in 3:V und ihre jeweiligen Übergänge in den anschließenden Abschnitten. Averroës leitet dabei im übrigen her – ohne explizit darauf hinzuweisen – daß sich sämtliche Regierungsformen aus der Demokratie entwickeln können. Damit widerspricht er der von Platon beschriebenen Abfolge der Herrschaftsformen.

¹²¹ Siehe Kommentar 3:VI und 3:VII. Den Staat der Notwendigkeit übernimmt Averroës wiederum von Al-Fārābī. Den hedonistischen Staat rechnet Averroës der Oligarchie zu, die sich dann in eine plutokratische und eine hedonistische Variante spaltet. Dies geht aus dem Kommentar, 3:XI:4, hervor. Vgl. auch E. ROSENTHAL (1958), S. 49.

„Überhaupt ist der Wandel des auf Ehre erpichten Menschen zu dem, der die Genüsse liebt eine klare Sache, sei es, daß er sich mit Besitz vergnügen will oder mit den übrigen anderen Genüssen. Ebenso steht es mit dem auf Ehre beruhenden Staat und dem auf Genüsse gerichteten Staat; dies, weil der auf Besitz beruhende Staat und der auf Genuß gerichtete Staat zur selben Art gehören. Wir sehen oft, daß Könige zugrunde gehen und so wie jene werden.

Dem gleicht zu unserer Zeit das Reich der Leute, die als Almoraviden bekannt sind. Zuerst ahmten sie die auf Gesetzen [*scharī'a*] gegründete Führung nach (so der erste Mann unter ihnen), dann änderten sie sich unter seinem zu einem auf Ehre beruhenden Staat, wenn auch Liebe zum Besitz bei ihm beigemischt war. Unter seinem Enkel änderte sich der Staat zu einem, der auf Genuß gerichtet ist, mit allerhand Dingen der Genußsüchtigen. In seinen Tagen ist dieser Staat zugrunde gegangen, weil die ihm zu jener Zeit entgegengesetzte Führung [der Almohaden] der auf Gesetz [*scharī'a*] beruhenden Führung glich.“¹²²

Die Almohadenherrschaft seiner Zeit hingegen nennt Averroës nicht namentlich, aber vermutlich will er sie schon bezeichnen, wenn er vage von „den Staaten unserer Zeit“ spricht, statt wie an anderen Stellen konkrete Zeiten und Umstände anzuführen.¹²³ Er siedelt die Herrschaft zunächst bei den demokratischen Staaten an, die er wie Platon ablehnt und als eine der Tyrannei nahe verwandten Form darstellt:

„So sind denn die meisten der heute existierenden Staaten demokratisch, und der Mann, der dort wirklich der Herr ist, ist derjenige, der dazu zu führen vermag, daß jeder zu seinem Begehrt kommt und es bewahrt.

[...] Die Gemeinschaften bei vielen der heutigen Könige der Araber sind freilich ganz und gar Haus- und Hofstaaten [Dynastien]. Freilich bleibt bei ihnen das Grundgesetz [allgemeingültiges Gesetz] bestehen, das die ersten Gesetze bewahrt. Es ist klar, daß in diesem Staat der ganze Besitz dem Haus gehört. Deshalb sind sie zu Zeiten gezwungen, aus dem Haus zu schaffen, was an erworbenem Gut darin ist, und

¹²² Kommentar, 3:XI:4-5. Die Erläuterungen in den Klammern wurden ergänzt.

¹²³ Andere Vergleiche finden sich in 3:IX:13, wo er den Beginn des Kalifats von Bagdad als Übergang von der vortrefflichen Herrschaft zur Timokratie bezeichnet, und in 3:XV:13, wo er für den Übergang von der Demokratie zur Tyrannis das Beispiel Córdoba zwischen 500 und 540 (muslimischer Zeitrechnung) nennt.

Eine Stelle, in der er nicht die Herrschaft der Almohaden direkt, sondern eher die herrschende Oberschicht angreift, findet sich in 3:XIX:5.

es denen zukommen zu lassen, die sich (für sie) erschlagen lassen. Hier entstehen Tribute und Steuern.“¹²⁴

Allerdings sieht Averroës die zeitgenössische Herrschaft nicht statisch als Demokratie verharrend, sondern wähnt sie vielmehr sogar auf dem Weg zur Tyrannei:

„Unter den Menschen gibt es zwei Klassen. Die eine Klasse wird die Masse genannt und die andere Klasse die Mächtigen, wie es mit den Menschen in Persien ist, und wie es für viele von diesen unseren Staaten zutrifft. Dabei wird die Masse von den Mächtigen beraubt, und die Mächtigen übertreiben dabei, Ihnen den Besitz wegzunehmen, sodaß dies sie bisweilen zur Tyrannei führt, wie in dieser unserer Zeit und in diesem unseren Staat geschieht.“¹²⁵

Zusammenfassend läßt sich für diesen Abschnitt also festhalten, daß Averroës eine vortreffliche Herrschaft für möglich hält. Ja, dank der Existenz der *scharī'a* ist nicht einmal ein Philosophenherrscher (oder gar Prophet) zu ihrer Realisierung notwendig. Er stellt den idealen (islamischen) Staat also in die Reichweite des politisch Möglichen,¹²⁶ und kritisiert zugleich mit deutlichen Worten die „existierenden Staaten seiner Zeit“. Es wird abermals deutlich, daß Averroës mit dem Kommentar kein rein theoretisches Werk verfaßt hat, sondern eine Abhandlung von hoher aktueller politischer Relevanz. Die Brisanz seiner Folgerung, die damaligen Staaten in die Folge der „unwissenden“ und „irrenden“ Staaten einzureihen, dürfte ihm nicht verborgen gewesen sein.

Eine Einordnung des Kommentars in die politische Situation

Andalusien zu Lebzeiten von Averroës ist dadurch gekennzeichnet, daß die maßgeblichen politischen Kreise in Anlehnung an die religiöse Erneuerungsbewegung, aus der die Almohadenherrschaft hervorgegangen ist, eine eher orthodoxe, rigorose religiöse Weltsicht hatten, wohingegen in den einheimischen andalusischen höheren

¹²⁴ Kommentar, 3:IV:5 und 3:IV:8. Erläuterungen in Klammern wurden ergänzt.

¹²⁵ Kommentar, 3:IV:9. Ch. BUTTERWORTH (1988), S. 167f., teilt auch die Interpretation, daß Averroës die Almohadenherrschaft auf dem Weg in die Tyrannei ansiedelt. Er führt noch einige weitere Textstellen an.

¹²⁶ Auch Platon hat seinen Idealstaat nicht nur als geistige Übung angesehen. Der spartanische Staat wies bereits eine Reihe von Zügen auf, die Platon in seiner Utopie aufgreift. Zum Einfluß Spartas auf das Denken Platons siehe B. RUSSELL (2002), S. 116-140.

Schichten ein eher liberales Leben bevorzugt wurde.¹²⁷ E. Rosenthal weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß es möglicherweise nicht nur durch den festen muslimischen Glauben von Averroës begründet ist, daß dieser sich letztlich bei der Konstruktion des besten Staates der Autorität der Offenbarung beugt und nicht Aristoteles folgend der Vernunft absolut höchsten Stand einräumt. Vielmehr befanden sich die *falāsifa* in einer politisch defensiven Stellung, trotz des gelungenen Gegenangriffs von Averroës mit seinem Werk „Die Unlogik der Unlogik“, die er al-Ghazālī¹²⁸ entgegensetzte.¹²⁹

Zur Zeit des Averroës hatten in Spanien die „dialektischen Theologen“ (*mutakallimūn*) großen Einfluß, und Averroës verfaßte – neben den Angriffen im Kommentar zur *politeia* – mehrere Polemiken gegen diese Theologen, die er mit den Sophisten Platons vergleicht und zu denen er auch al-Ghazālī zählt. Er wirft ihnen vor, die Massen zu verunsichern und dadurch deren Wohlergehen im Staat und deren ewiges Seelenheil zu gefährden. Er sieht sogar den Staat selbst durch diese Verführer gefährdet und warnt die Almohadenherrscher vor ihnen.¹³⁰

Die autonome Stellung der Vernunft (und des Philosophen), die er in mehreren Werken einfordert, wenn mißverständliche oder mehrdeutige Stellen im *qur'ān* interpretiert werden müssen, fordert in der praktischen Politik seine Gegner heraus, billigt er so doch dem Konsens der Rechtsgelehrten (*idjmā*) keine letztlich autoritative Entschlußkraft zu.¹³¹ Auch beim Kommentar ist festzustellen, daß dieser Institution, die in seiner Zeit großen tatsächlichen Einfluß hatte, keine Bedeutung beigemessen wird. So trug diese Auffassung möglicherweise dazu bei, daß die örtlichen Rechtsgelehrten Córdoba für seine Verbannung und die Verbrennung seiner

¹²⁷ Siehe vorangegangenen Abschnitt „Religiöse und politische Strömungen im Almhadenkalifat“.

¹²⁸ Al-Ghazālī (1058-1111), lateinisch Algacel, war ein außerordentlich einflußreicher Gelehrter, der in Bagdad und Nīšāpūr lebte und lehrte, und die wahrscheinlich in seiner Zeit höchste akademische Position innehatte. Er beschäftigte sich zunächst lange mit Philosophie, bis er ihre Grenzen erkannte und daß sie ihm nichts zu sagen hatte zu den Dingen, die er noch wissen wollte. Darauf wandte er sich der Mystik zu und wurde Sufi. Er verfaßte unter anderem ein Werk mit besonders nachhaltigem Einfluß auf die islamische Geisteswelt, „Die Unlogik der Philosophen“ (*Tahāfut al-falāsifa*). In zwanzig Lehrsätzen belegte er Auffassungen, in denen die Philosophen sich seiner Meinung nach im Irrtum und Widerspruch befanden. Siebzehn der Auffassungen hielt er für häretisch, aber verzeihlich, drei hingegen für „Unglauben“. Damit verwies al-Ghazālī Philosophen, die diese Ansichten vertraten, außerhalb der Gemeinschaft der Muslime. Dies hat – bis heute – weitreichende Folgen für die Geistesfreiheit im Islam gehabt. Averroës versuchte mit seinem Werk, al-Ghazālīs Thesen zu widerlegen. Siehe M. WATT, M. MARMURA (1985), insbes. S. 414f.

¹²⁹ Siehe E. ROSENTHAL (1958), S. 40f.

¹³⁰ Siehe E. ROSENTHAL (1958), S. 40, und B. LEWIS, V. MÉNAGE, Ch. PELLAT, J. SCHACHT (1981), S. 912.

¹³¹ Siehe B. LEWIS, V. MÉNAGE, Ch. PELLAT, J. SCHACHT (1981), S. 912.

philosophischen Schriften sorgten.¹³² Davon, daß möglicherweise die harte Kritik an den herrschenden Fürsten Averroës Schwierigkeiten von dieser Seite einbrachte, ist hingegen erstaunlicherweise nichts überliefert.

Zur Wirkungsgeschichte des Kommentars

Von der Wirkungsgeschichte des Kommentars ist wenig Konkretes bekannt, jedenfalls ist die Wirkung gering. Der Kommentar zu Platons *politeia* ist erst verhältnismäßig spät im Abendland rezipiert worden. Eine lateinische Übersetzung erfolgte erst Ende des fünfzehnten bzw. Anfang des sechzehnten Jahrhunderts, ausgehend von einer hebräischen Übersetzung aus dem frühen dreizehnten Jahrhundert.¹³³ Die erste vollendete Übersetzung von Averroës' Kommentar zur Nikomachischen Ethik hingegen datiert aus dem Jahr 1240 und hat nachweislich Werke von Albertus Magnus und Thomas von Aquin beeinflusst.¹³⁴ Die späte Übersetzung des Kommentars zur *politeia* ist möglicherweise der großen aktuellen Aufmerksamkeit geschuldet gewesen, die damals Aristoteles galt.¹³⁵ Denn während platonische Werke von seiner Akademie bis in das christliche Abendland vergleichsweise kontinuierlich überliefert worden sind, sind die Werke von Aristoteles erst im zwölften Jahrhundert und vor allem aber im dreizehnten Jahrhundert ins Lateinische übersetzt worden. Ein weiterer Grund für die Nichtbeachtung dieses Averroës könnte in diesem Zusammenhang darin liegen, daß die *politika* des Aristoteles bereits im dreizehnten Jahrhundert von Wilhelm von Moerbeke ins Lateinische übersetzt worden ist. Damit lag im Abendland also jenes Werk vor, welches Averroës nicht zugänglich war, so daß er Platons *politeia* statt dessen heranzog, wie er selbst schreibt. So ist es vielleicht erklärlich, daß im Abendland der Kommentar zu diesem Ersatz nicht sonderlich beachtet wurde, wo doch das Werk des Aristoteles selbst vorlag.¹³⁶

¹³² Vgl. G. VON GRUNEBAUM (1966), S. 264, und B. LEWIS, V. MÉNAGE, Ch. PELLAT, J. SCHACHT (1981), S. 912.

¹³³ Siehe Ch. KUMMERER (1989), S. 120. E. ROSENTHAL (1958), S. 51, schreibt, daß der Kommentar erst 1322 aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt worden ist.

¹³⁴ Siehe Ch. KUMMERER (1989), S. 120-123.

¹³⁵ Siehe Ch. KUMMERER (1989), S. 19ff. Vgl. auch E. ROSENTHAL (1958), S. 50f.

¹³⁶ Vgl. E. ROSENTHAL (1958), S. 50f.

In der arabischen Geisteswelt hat Averroës, im Gegensatz zur europäischen, keine große Wirkung entfaltet. Erst in jüngerer Zeit verstärkt sich dort das Interesse an seinen Schriften.¹³⁷

Allerdings hat dabei insbesondere der Kommentar zu Platons *politeia* (wie Averroës' politische Schriften insgesamt) keinen großen Widerhall gefunden. Das hängt möglicherweise auch damit zusammen, daß der Kommentar wahrscheinlich seit dem 16. Jahrhundert in arabischer Sprache nicht mehr vorliegt.¹³⁸ Nur einige Äußerungen daraus sind gelegentlich herangezogen worden. Erstaunlicherweise hat auch nicht einmal die von Platon übernommene Forderung nach Gleichstellung der Frau größere Diskussionen hervorgerufen, die vor Averroës in der islamischen Tradition wohl keine Vorläufer hat.¹³⁹ Lediglich Ibn Khaldūn (1332-1406) kann als von Averroës beeinflusst interpretiert werden. Er griff die von Averroës beschriebene mögliche Existenz beider idealer Staaten (nach *politeia* bzw. *scharī'a*) und die von Averroës suggerierte Kombination auf, wie sie vor ihm im Altertum bereits Polybios beschrieben und in die lateinisch orientierte Welt getragen hatte. Ibn Khaldūn formulierte diese Möglichkeit mit seiner politischen Erfahrung sehr klar in seiner Theorie des Machtstaates.¹⁴⁰

Trotz der historischen Vorlagen in der islamischen Geistesgeschichte – von Alfārābī über Averroës bis Ibn Khaldūn – gibt es in der neueren Zeit bis heute keine tiefgehenden Werke, die versuchen, eine umfassende islamische Gesellschaftslehre zu entwickeln.¹⁴¹

Zusammenfassung

Der Kommentar zu Platons *politeia* ist nicht nur eine Kommentierung und Erläuterung des zugrundeliegenden Werkes, sondern vielmehr als eigenständiges philosophisches Werk des Averroës anzusehen. Seine Bedeutung erlangt es dadurch, daß Averroës darin versucht, den islamischen Staat – und zwar den idealen wie den unvollkommenen – in platonischen Kategorien zu beschreiben. Averroës kann dabei

¹³⁷ Vgl. A. VON KÜGELGEN (1994).

¹³⁸ Vgl. A. VON KÜGELGEN (1994), S. 52. Neben hebräischen Fassungen und der lateinischen Übersetzung ist der Kommentar seit 1956 in englischer Sprache, seit 1986 in spanischer Sprache und seit 1996 in deutscher Sprache vorhanden.

¹³⁹ Siehe A. VON KÜGELGEN (1994), S. 52-56.

¹⁴⁰ Vgl. E. ROSENTHAL (1958), S. 43 und 45f., und E. ROSENTHAL (1953), S. 265f.

¹⁴¹ Siehe P. ANTES (1994), S. 49.

zwar an arabische Vorgänger wie Al-Fārābī anknüpfen, geht aber in Klarheit und Tiefe über sie hinaus.

Während die griechischen Denker, und mit ihnen Platon, den Staat und seine beste Herrschaft aus der Gerechtigkeit ableiten, wird der islamische Staat und seine Herrschaft, die idealerweise das Kalifat ist, vom göttlich geoffenbarten Gesetz hergeleitet, nicht aber aus voraussetzungslosen philosophischen Überlegungen. Alle philosophischen Überlegungen hingegen erfolgen auf dem Boden der *scharī'a*. In seinem Verständnis von Staat folgt Averroës dieser islamischen Grundüberzeugung, daß die Offenbarung als höchste Quelle der Erkenntnis und als letztendliche Wahrheit anzusehen ist.

Die Glückseligkeit, die auch für Averroës Ziel des islamischen Staates ist, kann nach ihm, dem „aristotelischsten der arabischen Philosophen“¹⁴² auch nur im Staate erreicht werden. Averroës versucht dabei zu zeigen, daß der islamische Gesetzesstaat dem Idealstaat Platons entspricht. So findet er die Einrichtungen des islamischen Staates in den Institutionen der platonischen Verfassung wieder. Allerdings legt er Wert darauf, daß die platonische Verfassung im islamischen Staat sogar noch eine Vervollkommnung erfährt. Das islamische religiöse Gesetz und der danach gestaltete Staat können nicht nur für wenige Auserwählte Glückseligkeit bringen, die diese wiederum ganz nach Aristoteles in der Vervollkommnung der intellektuellen und spekulativen Tugenden erreichen. Denn durch die Offenbarung ist die Glückseligkeit für alle Menschen erreichbar, und zwar sowohl im Diesseits wie auch im Jenseits. Der platonische Idealstaat ist die beste Herrschaftsform, die auf menschengemachtem Gesetz beruhen kann.

Averroës übernimmt eine ganze Reihe von Standpunkten von Platon, wie zum Beispiel die bedeutsame Unterscheidung zwischen der Elite und der Masse, eine Unterscheidung, die letztlich dazu führt, daß beide die Herrschaftsform der Demokratie ablehnen müssen. Kennzeichnend für die Staatsphilosophie des Averroës ist die große Bedeutung, die er dem Recht beimißt, auch damit beweist er wieder den großen Einfluß seiner griechischen Vordenker. Ausdruck findet dies unter anderem in einer Form, der vollkommenen islamischen Herrschaft, die Averroës ausformuliert: Dem König der Gesetze. Es ist eine Herrschaft, in der der Herrscher ein Meister der Jurisprudenz ist, der dafür sorgt, daß die Gesetze des ersten Philosophenkönigs, des Gesetzgebers, eingehalten werden und der in Zweifelsfällen auslegt und Entscheidungen trifft. Auf diese Weise kann Averroës einen idealen islamischen Staat in greifbare Nähe rücken, der unter den gegebenen Bedingungen realisiert werden

¹⁴² M. WATT, M. MARMURA (1985), S. 392.

kann und keine Utopie bleiben muß. Man braucht nur einen gerechten Kalifen, der die Gesetze, die Muhammad offenbart wurden, selbst befolgt, für ihre Einhaltung in der Gesellschaft sorgt und in juristischen Streitfällen richtig auslegt. Damit schafft Averroës eine sehr reale Referenz, an der sich die gegebene politische Realität messen läßt. Diese Realität wird von Averroës hart kritisiert, sehr bemerkenswert angesichts der unsicheren persönlichen Situation, in der sich der Philosoph befindet. Die Herrscher des Maghreb sieht er auf dem Weg von der Demokratie zur Tyrannis, zwei „unwissenden“ oder „irrenden“ Formen der Herrschaft.

In seinem Kommentar skizziert Averroës also einen auf Recht beruhenden Staat, in dem religiöse und politische Anforderungen einerseits und philosophische Freiheit andererseits miteinander vereinbar scheinen. Erstaunlich, daß diese Ansätze trotz ihrer Möglichkeiten zur Versöhnung in der islamischen Geistesgeschichte keine Fortsetzung gefunden haben.

Anhang

I Biographische Notiz¹⁴³

Averroës (arabisch: Abu `l-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rushd, al-Hafid – der Nachsatz bedeutet „der Enkel“) hat keine Autobiographie geschrieben. Da auch kein Lebensbericht durch einen seiner Schüler vorhanden ist, ist über sein Leben wenig bekannt.

Er wird 1126 (islamische Zeitrechnung: 520) in Córdoba geboren und stirbt 1198 (595) zweiundsiebzigjährig in Marrakesch. Er entstammt einer bedeutenden iberisch-arabischen Familie, die sich sechs Generationen lang belegen läßt. Sein Großvater Abu `l-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad, al-Gidd („der Großvater“) war berühmter Rechtsgelehrter, Autor einiger juristischer Werke, oberster *qādī* von Córdoba und Imam der großen Moschee. Sein Vater Abu `l-Qasim Ahmad Ibn Rushd war ebenfalls Jurist und *qādī* von Córdoba.

Averroës studiert Theologie (in der Tradition der asharitischen Koranschule, die er später kritisieren wird), Jurisprudenz (gemäß der in Spanien traditionellen malikitische Schule), sowie auch Medizin und Philosophie.

Aus dem Jahr 1153 (548) wird berichtet, daß Averroës in Marrakesch lebt. Der damalige Almohadenherrscher `Abdalmu`mīn (regierte 1128-1163/558) hat ihn vermutlich dorthin berufen, um bei der Einrichtung von Schulen und Bibliotheken zu beraten. Al-Mu`mīns Nachfolger Abū Ya`qūb Yūsuf (regierte 1163/558-1184/580), mit dem er am Hof in Marrakesch vermutlich durch die Vermittlung des Philosophen und Dichters Ibn Tufayl bekannt wird, ernennt ihn 1169 (565) zum *qādī* von Sevilla, welches 22 Jahre zuvor von den Almohaden erobert worden war. Zwei Jahre später wechselt er als *qādī* nach Córdoba. In diesem Amt bleibt er bis 1182 (578), als er von Abū Ya`qūb Yūsuf als Leibarzt nach Marrakesch berufen wird. Er bleibt jedoch nur wenige Monate Mediziner am Hofe, denn bereits Ende des selben Jahres wird er zum obersten *qādī* von Córdoba ernannt.

Im Jahr 1195 (592) muß er das Amt des Richters aufgeben, obwohl er grundsätzlich in der Gunst des Kalifen steht. Er wird von Ya`qūb al-Mansūr (regierte 1184/580-1200/599) nach Lucena verbannt, der damit vermutlich innenpolitischem Druck nachgibt. Lucena ist eine kleine, 70 Kilometer südlich von Córdoba gelegene Stadt, die durch eine Talmud-Schule bekannt war. Seine philosophischen Werke werden als

¹⁴³ Dieser Abschnitt beruht auf B. LEWIS, V. MÉNAGE, Ch. PELLAT, J. SCHACHT (1971), E. SANDVOSS (1989), Ch. KUMMERER (1989) und F. NIEWÖHNER (1996).

gefährlich für die Religion eingestuft, verboten und verbrannt. Zwar verfügte Lucena nur über schlechte Voraussetzungen zur Arbeit des Philosophen, aber dennoch schreibt Averroës während seiner zweijährigen Verbannung mehrere Werke, unter anderem vermutlich auch den Kommentar zu Platons *politeia*.

Im Jahr 1198 kann Averroës an den Hof nach Marrakesch zurückkehren, da auch der Fürst nach Marokko zurückgekehrt ist, wo das politische Umfeld sehr viel weniger für dogmatischen Streit empfänglich war. Allerdings stirbt Averroës am 11. Dezember 1198 kurz nach seiner Ankunft, vermutlich an Arthrose. Seine Überreste werden später nach Córdoba überführt, wo er anscheinend sehr feierlich begraben wird. Averroës soll fünf Kinder gehabt haben. Zwei Söhne und ein Enkel sind namentlich bekannt, alle drei waren *qādī*.

Averroës werden nach neuerer Forschung insgesamt 84 Werke zugeschrieben, von denen 55 vollständig und acht bis heute nur teilweise erhalten sind. Averroës betrachtete es vor allem als seine Aufgabe, mit Hilfe von Kommentaren, Paraphrasen, Kompendien, Epitomen und Analysen ein möglichst getreues Bild der aristotelischen Philosophie herauszuarbeiten, die er allerdings nur aus arabischen Übersetzungen kannte, und schuf dabei insgesamt 38 Werke, die die weitere europäische Philosophie maßgeblich beeinflussten. Wie Aristoteles im Mittelalter als „der Philosoph“ zitiert worden ist, so wurde Averroës schlicht als „der Kommentator“ bezeichnet.

Sein bekanntestes Werk ist allerdings die *Tahafut al-Tahafut*, (Die Unlogik der Unlogik), die er einer Schrift Muhammad al-Ghazālīs (1059 bis 1111) entgegenstellte. Der sunnitische Sufi hatte, insbesondere in Entgegnung auf die Lehren Avicennas (arab: Husain ibn Abd Allah ibn Sina), in seinem Buch *Tahafut al-falasifa* (Die Unlogik der Philosophen) den Versuch unternommen, einige zentrale Ziele und Lehren der Philosophen als absurd oder häretisch zu belegen. Averroës weist ihm nach, daß auch der Versuch, gegen die Vernunft zu argumentieren, sich der Vernunft bedienen müsse. Aber dieses Bekenntnis zur praktischen Unabhängigkeit der Vernunft vom Glauben in der Auslegung des Koran war es insbesondere, das orthodoxe Rechtsgelehrte gegen den Philosophen aufbrachte.

Neben philosophischen Schriften ist er auch durch Werke zu Astronomie, Physik und Medizin bekannt geworden und hat ein wichtiges Handbuch zum sunnitischen Recht verfaßt. Seine Bücher haben vor allem in hebräischen und lateinischen Übersetzungen überlebt.

II Die islamischen Rechtsschulen¹⁴⁴

Es gibt vier maßgebliche sunnitische¹⁴⁵ islamische Rechtsschulen (oder -traditionen). Die erste Rechtsschule wurde von Abū Hanīfa (?-767) gegründet. Die hanafitische *madhhab* gilt als die freieste der Rechtsschulen, der von ihren Gegner vorgeworfen wird, insbesondere beim Analogieschluß (*qiyās*) der eigenen Meinung (*ra'j*) einen willkürlich breiten Raum einzuräumen. Diese Rechtsschule ist von den 'Abbasiden begünstigt worden und spielte danach im osmanischen Reich weiter eine große Rolle.

Die Rechtsschule von Mālik ibn Anas (?-795) hingegen steht in medinischer Tradition, insofern als daß sie sich stark am Gewohnheitsrecht von Medīna (*sunna*) orientiert. Gerechtfertigt werden juristische Entscheidungen vor allem mit der *idjmā*, der Übereinstimmung der Rechtsgelehrten von Medīna, was oftmals nicht viel mehr bedeutete, als daß gegen eine bestimmte Gepflogenheit von seiten der Rechtsgelehrten keine Bedenken geäußert wurden. Die mālikitische Lehre ist gekennzeichnet durch Wertungen des menschlichen Handelns in den Kategorien von „verboten“, „erlaubt“ und „Pflicht“. Diese Rechtsschule wurde im Laufe der Geschichte aus dem Westen verdrängt und beherrschte vor allem den Maghreb und südlichere Gebiete. Auch im spanischen Raum war die mālikitische Rechtsschule traditionell von großer Bedeutung.

Der Abschluß der Begründung der Rechtswissenschaft im Islam wird Ash-Shāfi'i (?-820) zugeschrieben. „Dem *ra'j* des Abū Hanīfa gegenüber stellt er sich mit Entschiedenheit auf den Boden des *hadīth*, der Überlieferung vom Propheten; ja er räumt dem *qiyās* noch eine beschränktere Stellung ein als sein Lehrer Mālik, wenn er ihn auch nicht entbehren kann.“¹⁴⁶ Diese Rechtsschule prägte insofern die Rechtsentwicklung des arabischen Raumes, als daß sie ein formal hohes Niveau einführte und den Gedanken stark propagierte, juristische Autorität prinzipiell nur aus Wort Gottes und dem Vorbild des Propheten abzuleiten. Die shāfi'itische Lehre

¹⁴⁴ Dieser Abschnitt beruht auf R. HARTMANN (1992), insbesondere S. 63-69, G. VON GRUNEBAUM (1966), insbesondere S. 175ff., und E. ROSENTHAL (1973b), insbesondere S. 7ff.

¹⁴⁵ An dieser Stelle muß darauf hingewiesen werden, daß die schī'itischen, aus Sicht des orthodoxen sunnitischen Islams sektierischen, Rechtsgelehrten anderen Lehren und Traditionen folgen. Ein in unserem Zusammenhang interessantes Detail wäre dabei, daß die schī'itische Rechtsdoktrin dem *imām* als rechtmäßige Quelle des Rechts (in seiner Eigenschaft als Nachfolger des gesetzgebenden Propheten) ansieht, während die sunnitische Doktrin darauf besteht, dem *idjmā'* diese Autorität zuzubilligen, also dem Konsens der Rechtsgelehrten, die als Gelehrte die Gemeinschaft der Gläubigen repräsentieren. Siehe E. ROSENTHAL (1973b), S. 7.

¹⁴⁶ R. HARTMANN (1992), S. 65f.

herrschte vor allem in Ägypten, Syrien, West- und Südarabien sowie in Indien und Südostasien.

Ahmed ibn Hanbal (?-855) wird oftmals nicht als Begründer einer Rechtsschule, sondern als Vertreter einer theologischen Schule oder gar Traditionswissenschaft bezeichnet. Seine neuerungskritische Rechtsschule war zahlenmäßig nie von großer Bedeutung, hat aber in der Geistesgeschichte des Orients in der Auseinandersetzung mit anderen Rechtsschulen Bedeutung erlangt. Die hanbalitische Schule kennzeichnet sich in unserem Zusammenhang vor allem durch starke *Qur'ān*-Treue und die Ablehnung der rationalen Argumentation in Angelegenheiten des Dogmas.

Neben den genannten vier großen Schulen, die bis in die heutige Zeit von Bedeutung sind,¹⁴⁷ gab es zeitweilig noch einige andere. So spielte zum Beispiel im Mittelalter die von Chalaf az-Zāhirī (?-883) eine gewisse Rolle, der nur den unmittelbaren Wortlaut von *qur'ān* und *hadīth* gelten lassen wollte.

Wie diese kurze Charakterisierung zeigt, wird in den einzelnen Schulen insbesondere unterschiedlich beurteilt, welche Bedeutung einzelnen der vier Rechtsquellen, dem *qur'ān*, der Überlieferung vom Propheten (*sunna*), dem Analogieschluß (*qiyās*) und dem Konsens der Rechtsgelehrten (*idjmā'*), beizumessen ist. Insbesondere *idjmā'* ist dabei zentral, zum einen weil er praktisch eine große Bedeutung hatte und weil er Raum für eine Fortentwicklung der Rechtsauffassungen bot. Insofern ging von traditionstreuen Gelehrten wie der hanbalitischen Schule auch Widerstand gegen eine Ausweitung des *idjmā'* aus.

Da die Praxis geübt wurde, daß alle Regeln, die einmal durch *idjmā'* bestätigt worden sind, für alle Zeit Gültigkeit haben, ist der Gelehrtenkonsens also letzte Instanz in der Auslegung der materiellen Rechtsquellen *qur'ān* und *hadīth*. Die selbständige Forschung und Auslegung (*idjtihād*) wird damit unterbunden. In zentralen Fragen wird so üblicherweise nur den Begründern der Rechtsschulen die Befähigung zu *idjtihād* zugestanden, in untergeordneten Problemen auch späteren Generationen – wengleich auch spätere Gelehrte wie al-Ghazālī immer wieder *idjtihād* für sich in Anspruch genommen haben.

Drei der bedeutendsten Rechtsgelehrten, die zum Kalifat geschrieben haben, gehörten der shāfi'ītischen Rechtsschule an (al-Māwardī, al-Ghazālī und Ibn Jamā'a), der vierte bedeutende, Ibn Taymīya, zählt zur hanbalitischen Schule.

Im spanischen Raum war traditionell die mālikitische Rechtsschule von großer Bedeutung.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Siehe dazu P. ANTES (1994), S. 58-62.

¹⁴⁸ Vgl. G. VON GRUNEBaum (1966), S. 167 und S. 243. Zum Einfluß der Rechtsschulen im Verlauf der islamischen Geschichte siehe auch E. ROSENTHAL (1973b), S. 7ff.

III Die Dynastien zu Zeiten des Averroës

Zu Lebzeiten von Averroës beherrschten zwei Dynastien, die ihre Machtbasis im Maghreb hatten, den arabischen Teil der iberischen Halbinsel. Während des Übergangs der Herrschaft von den Almoraviden zu den Almohaden, deren Armee 1145 erstmals in Andalusien einfiel, versuchte noch eine Reihe kleinerer Duodezfürsten eine Unabhängigkeit zu erreichen, was allerdings nicht von Erfolg gekrönt war. Zudem gingen einige Gebiete an die christlichen Herrscher Spaniens verloren.¹⁴⁹

Die folgende Auflistung nennt die Herrscher und ihre Regierungszeit (in Klammern).¹⁵⁰

Die Almoraviden:

Yūsuf Ibn Tashefīn (1092-1106)
 ‘Alī (1106-1143)
 Tashefīn (1143-1145)
 Is’hāk (1145-1147)

Die Almohaden:

‘Abdalmu’mīn Ibn ‘Alī (1130-1162)
 Abū Ya’qūb Yūsuf (Yūsuf I) (1162-1184)
 Ya’qūb al-Mansūr (1184-1199)
 Muhammad An-nasīr (1199-1214)
 Yūsuf al-Muntasir (Yūsuf II) (1214-1224)
 ‘Abdalwāhid (1224)
 ‘Abdallāh al-Adil (1224-1227)
 Yahya al-Mu’tasem (1227-1230)
 Idrīs al-mamūn (1230-1232)

¹⁴⁹ Siehe zum Beispiel G. VON GRUNEBAUM (1966), S. 247 und 260ff., oder A. AL-MAKKARÍ (1964), S. 308-317.

¹⁵⁰ Die Chronologie folgt den Angaben von P. DE GAYANGOS in: A. AL-MAKKARÍ (1964), Anhang S. lxxxix und xc.

IV Inhaltsübersicht zu Platons *politeia*¹⁵¹

Die *politeia* besteht aus zehn Büchern, wobei das erste sich von den anderen neun stark unterscheidet. In Buch I steht Sokrates im Gespräch mit drei Partnern. Zwar weist Sokrates darin die These zurück, daß Gerechtigkeit der Vorteil des Stärkeren sei, aber das Buch bleibt aporetisch: Die Frage nach der Gerechtigkeit zwar erörtert, bleibt aber ungelöst.

In **Buch II** beginnen die konstruktiven Dialoge der *politeia*. Sokrates wird (von den Brüdern Platons) aufgefordert, die Gerechtigkeit gegen die Angriffe zu verteidigen. Er erörtert den Begriff aber nicht direkt, sondern über die Herleitung einer gerechten Stadt. Von einem Urzustand ausgehend werden die Notwendigkeiten einer Stadt hergeleitet. Jeder soll nur ein Gewerbe ausüben. Die Verteidiger der Stadt (Wächter) werden eingeführt. Es beginnt die Erörterung der Erziehung der Wächter (Musik, *logoi* und *mythoi*, Theologie).

In **Buch III** wird die Erziehung fortgeführt (Mut, Wahrheitsliebe, Besonnenheit, Form der Dichtung, Lied und Tanz, Gymnastik). Die kollektive Lebensweise der Wächter ohne Privatbesitz wird hergeleitet.

In **Buch IV** wird zunächst die Motivation der Wächter betrachtet, sie ergibt sich durch das Wohl der Stadt. Die Gesetzgebung wird kurz angesprochen, allgemeine Gesetze werden als wichtig betont. Die Stadt ist nun fertig entworfen. So wendet sich Sokrates im Dialog wieder der Suche nach der Gerechtigkeit zu. Er entwickelt die vier kardinalen Tugenden der Weisheit der Herrscher, der Tapferkeit der Wächter, der Besonnenheit und der Gerechtigkeit. Schließlich wird die Struktur des Staates aus der Struktur der Seele abgeleitet, deren Teile abgegrenzt und funktional bestimmt werden. Die Vernunft muß demnach lenken, Begierden und Affekte müssen sich unterordnen. Demnach wäre es gerecht, wenn die Philosophen führten.

Bevor dies weiter ausgeführt wird, wenden sich in **Buch V** die Dialoge zunächst nochmals den Wächtern zu. Die traditionelle Rollenverteilung von Männern und Frauen wird als unsinnig abgelehnt; die Frauen- und Kindergemeinschaft wird begründet. Die Herrschaft der Philosophen als Notwendigkeit der gerechten Stadt wird erläutert („Philosophenkönigssatz“). Es wird dargelegt, was ein Philosoph ist.

In **Buch VI** werden zunächst die gängigen Vorwürfe gegen die (wahren) Philosophen entkräftet. Es wird hergeleitet, wie ein Staat Philosophie betreiben muß, damit sie gut ist und von der Menge akzeptiert wird. Dazu wird die Erziehung der Philosophen skizziert.

¹⁵¹ Vgl. die Einleitung von Th. Szlezák zu *Der Staat*.

In **Buch VII** wird die Erörterung der Erziehung mit dem „Höhlengleichnis“ fortgesetzt. Die Studienfelder der Philosophen werden dargelegt. Das dialektische Vorgehen der Philosophie wird erörtert, die Eigenschaften der Dialektiker und die Abfolge ihrer Ausbildung erarbeitet. Die Möglichkeit der Errichtung des besten Staates durch Vertreibung aller mehr als Zehnjährigen wird als realistisch bezeichnet.

In **Buch VIII** werden die verschiedenen Staatsformen erörtert. Als die vier schlechten Verfassungen werden Timokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannei genannt.

In **Buch IX** wird zunächst die Frage nach der Glückseligkeit aufgeworfen, und Sokrates leitet mit drei Beweisen her, daß der Gerechte am Glücklichsten lebt. Der Tyrann wird dabei als der unglücklichste Mensch geschildert. Dann wird der Nutzen der Gerechtigkeit erörtert.

In **Buch XX** wird nochmals die Dichtung erörtert, wobei bekräftigt wird, daß es richtig ist, die nachahmende Darstellung zu verbieten, die Ausweisung der Dichter aus dem besten Staat wird begründet. Es wird der Zusammenhang von Dichtung und den Seelenteilen hergestellt. Es folgt der Unsterblichkeitsbeweis der Seele. Zuletzt werden die Vorzüge der Gerechtigkeit an sich beleuchtet und der Lohn der Gerechtigkeit im Leben und nach dem Tod erwähnt.

V Glossar arabischer Ausdrücke

- amir – (Emir) Befehlshaber, Gouverneur; Kalifat oft Beauftragter oder Stellvertreter des Kalifen.
- falāsifa – die (islamischen) Religionsphilosophen.
- fiqh – „Einsicht“, Gesetzeswissenschaft im Islam.
- fuqahā' – Rechtsschule, Rechtsgelehrte.
- furū' – angewandtes Recht.
- hadīth – Traditionsspruch, Mitteilungen über Aussprüche und Handlungen des Propheten.
- idjmā' – Konsens der Rechtsgelehrten.
- idjtihād – eine bindende rechtliche Entscheidung, die zustandekommt, indem ein juristisch Gelehrter (Mujtahid) sie aus eigenem unabhängigen Abwägen eigenständig trifft.
- 'ilm – (juristisches) Wissen.
- imām – Vorbeter in der Moschee, Kalif.
- imāma – Imamat, Kalifat.
- kanun – vom Fürsten erlassenes Recht.
- khilāfa – Kalifat.
- madhhab – Rechtsschule, Plural: Madhābib.
- mahdī – muslimische Messiasfigur.
- maslaha – Gemeinwohl, öffentliche Wohlfahrt.
- mudjtahid – ein zur Ausübung von Idjtihād Befähigter.
- mulk – Machtstaat.
- mutakallimūn – dialektische, volksnahe Theologen.
- qādī – Richter.
- qiyās – Analogie, analogische Deduktion.
- qur'ān – Koran.
- ra'j – eigene Meinung beim Analogieschluß
- scharī'a – göttliches Gesetz, dessen zwei Bestandteile der Qur'ān und die Sunna sind.
- sufi – „Wollträger“, asketische Mystiker, die auf dem Weg religiöser Ekstase die Vereinigung mit Gott suchen.
- sunna – „Praxis“, rechtes Verhalten gemäß der Handlungsweise des Propheten.
- ulamā – muslimische Gelehrte, Singular: Alim.
- umma – Gemeinschaft der Gläubigen im Islam.
- wasir – (Wesir) Ratgeber des Kalifen, hohe Beamte des Kalifen (oder Amir).

Literatur

- A. AL-MAKKARÍ, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*. Übersetzt und kommentiert von P. DE GAYANGOS, zwei Bände. New York 1964. Nachdruck der Originalausgabe, London 1843.
- P. ANTES, *Der Islam als politischer Faktor*. Bonn 1994.
- ARISTOTELES: *Die Nikomachische Ethik*. In der Übersetzung von Olof GIGON. München 1998.
- AVERROËS: *Kommentar des Averroes zu Platons Politeia*, Zürich 1996.
- J. BOSCH VILÁ (1979): *The Administrative History of Al-Andalus, An Approach*, in J. BOSCH VILÁ, D. SOURDEL, *Regierung und Verwaltung des Vorderen Orients in islamischer Zeit (Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung, 6. Band)*. Leiden 1979.
- Ch. E. BUTTERWORTH, *Die politischen Lehren von Avicenna und Averroës*, in I. FETSCHER, H. MÜNKLER (Hrsg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen. Band 2 (Mittelalter)*. München 1988.
- G. E. VON GRUNEBaum, *Der Islam in seiner klassischen Epoche*. Zürich 1966.
- R. HARTMANN, *Die Religion des Islam*. Darmstadt 1992.
- A. HOURANI, *Die Geschichte der arabischen Völker*. Frankfurt am Main 1992.
- G. F. HOURANI, *Reason and tradition in Islamic ethics*. Cambridge 1985.
- S. M. IMAMUDDIN, *Some Aspects of the Socio-Economic and Cultural History of Muslim Spain*. Leiden 1965.
- A. VON KÜGELGEN, *Averroes und die arabische Moderne*. Leiden 1994.
- Ch. KUMMERER, *Der Fürst als Gesetzgeber in den lateinischen Übersetzungen von Averroes*. Ebelsbach 1989.
- É. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire de l'Espagne musulmane, Tome III, Le siècle du Califat de Cordoue*. Paris 1953.
- B. LEWIS, V. MÉNAGE, Ch. PELLAT, J. SCHACHT, *The encyclopaedia of Islam*. Leiden/London 1971.
- M. MAKKI, *The Political History of al-Andalus*, in: S. K. JAYYUSI (Hrsg.), *The Legacy of Muslim Spain (Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung. 12. Band)*. Leiden 1992.
- F. NIEWÖHNER, *Einleitung zur deutschen Ausgabe vom Kommentar des Averroes zu Platons Politeia*. Zürich 1996.
- PLATON: *Der Staat*. In der Übersetzung von Rudolf RUFENER. München 1998.
- E. I. J. ROSENTHAL, *The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd*. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Volume XV, 1953, no. 2, pp. 246-278*.

- E. I. J. ROSENTHAL, Der Kommentar des Averroes zu Platons Politeia. Zeitschrift für Politik, Nr. 5, 1958, Seite 38-51.
- E. I. J. ROSENTHAL, Politisches Denken im Islam. Saeculum 23, 1973(a), S. 148-171
- E. I. J. ROSENTHAL, The Role of State in Islam: Theory and the Medieval Practice. Der Islam 50, 1973(b), S. 1-28
- N. ROTH, Jews, Visigoths, and Muslims in medieval Spain. Leiden 1994.
- B. RUSSELL, Philosophie des Abendlandes: Ihr Zusammenhang mit der politischen und der sozialen Entwicklung. Hamburg 2002.
- E. R. SANDVOSS, Die Geschichte der Philosophie. München 1989.
- J. VERNET, El Islam en España. Madrid 1993.
- D. J. WASSERSTEIN, The Caliphate in the West. Oxford 1993.
- M. W. WATT, M. MARMURA, Der Islam (II) – Politische Entwicklungen und theologische Konzepte. Stuttgart 1985.
- F. WÖRDEMANN, Die Beute gehört Allah. Die Geschichte der Araber in Spanien. München 1985.

Dipl.-Ök. Michael Jainzik
Landgrafenstraße 18
D-60486 Frankfurt am Main
e-Mail: jainzik@gmx.de