

2. KAPITEL

DER ISLAM DER PHILOSOPHEN IM 5./11. JAHRHUNDERT

In den Jahren nach der *fitna* von 469/1077 über die Predigten Ibn al-Qušāyri's lieferten sich die Šāfi'iten und Aš'ariten Bagdads eine Reihe heftiger und oft blutiger Kämpfe mit den Ḥanbaliten der Stadt. Kaum ein Jahr nach dem Tumult um Ibn al-Qušairī wiederholten sich die Ereignisse als im Šawwāl 470 (April-Mai 1078) ein Student der Niẓāmīya-Medrese Aufsehen erregte, wie er auf dem Markt mit den Ḥanbaliten diskutierte. Wieder bezichtigte der junge Aš'arit die Ḥanbaliten des Unglaubens und wieder kam es zu handgreiflichen Auseinandersetzungen zwischen den beiden Gruppen, die zu über einem Dutzend Toten führten.¹ Das letzte blutige Aufeinandertreffen zwischen den beiden Parteien fand im Rabī' II 475 (September 1082) statt, nachdem der aš'aritische Prediger al-Bakrī von Niẓāmalmulk an die Niẓāmīya-Medrese in Bagdad gesandt wurde.² Die Kämpfe innerhalb der sunnitischen Parteien in Bagdad, den Aš'ariten und Ḥanbaliten, fanden ein Ende, als der Wesir Niẓāmalmulk 479/1087 nach Bagdad kam und den Ausgleich mit allen sunnitischen Parteien sowie den Mu'taziliten und selbst mit den Schiiten suchte.

Niẓāmalmulk vergab während seines glanzvollen Besuches in der Kalifenstadt freigiebig Titel, Ehrengewänder und Geldgeschenke an die Bagdader Ḥanbaliten und ehrte die Grabmale ihrer religiösen Vorbilder. Ähnlich verfuhr er mit den Schiiten. Er pilgerte nach Nadšaf und Kerbela und sorgte für die Instandsetzung ihrer Heiligtümer.³ Er förderte auch die Gründung einer mu'tazilitischen Lehranstalt in Bagdad.⁴ Niẓāmalmulk, das geht aus allen Berichten über ihn hervor, war ein Mann, der sich von der Gelehrsamkeit anderer faszinieren ließ.⁵ Obwohl er für seine politischen Entscheidungen Rechts-

¹ Makdisi, *Ibn 'Aqīl et la résurgence*, 366f.

² Ebd., 366–375.

³ Glassen, *Der mittlere Weg*, 74, 76.

⁴ Makdisi, *Muslim Institutions of Learning*, 36f.

⁵ Glassen, *Der mittlere Weg*, 73–77.

gelehrte aus allen Rechtsschulen konsultierte, hatte er als Šāfi‘it ein Interesse an der Ausbreitung des aš‘aritischen Šāfi‘ismus und er förderte ihn durch die Gründung der Niẓāmīya-Medresen. Niẓāmalmulk hat dies Anliegen mit einer Festigung der religiösen Autorität des Kalifen verbunden und diese beiden religionspolitischen Ziele beharrlich verfolgt, ohne die Interessen der anderen Gruppen zu vernachlässigen. Für Erika Glassen war dies in ihrer Studie über die Religionspolitik Niẓāmalmulks eine *via media*, die den Ausgleich der verschiedenen religiösen Richtungen des Reiches zum Ziel hatte. Niẓāmalmulk hat versucht, „gegen alle Widersprüche und ohne den eigenen Parteistandpunkt zu leugnen, eine ausgeglichene Religionspolitik zu praktizieren und den Pluralismus der islamischen Parteien, die oft regional gewachsen sind, großzügig gelten zu lassen.“⁶

Diese Interpretation der Religionspolitik Niẓāmalmulks vernachlässigt die Verfolgung einer ganzen Reihe islamischer Bekenntnisse während seiner Herrschaft. Glassens Interpretation setzt „das Vorhandensein der beschriebenen extremen Positionen“⁷ voraus und plazierte die Mitte in Relation zu diesen Extremen. Die islamischen Parteien umfassen bei Glassen ein Spektrum, das auf der konservativen Seite mit den traditionalistischen Ḥanbaliten beginnt und über die Gruppe der gemäßigten Šāfi‘iten und Ḥanafiten zu den rationalistischen Mu‘taziliten und den imāmitischen Schiiten übergeht. In dieser Bandbreite der islamischen Parteien steht das Šāfi‘itentum genau in der Mitte, noch genauer in der Mitte stehen die Aš‘ariten, die mit ihrer Lehre versucht haben, die positiven Errungenschaften der beiden sunnitischen „Extreme“, d.h. die *ḥadīṭ*-Wissenschaft der Traditionalisten und die rationalistische Methode der Mu‘taziliten zu vereinen. Eine solche Darstellung macht sich die Sicht der Aš‘ariten zu eigen, denn sie akzeptiert z.B., daß die Philosophen keine islamische Partei waren und schließt sie als solche aus.

Der Ausschluß der Philosophen von der islamischen Gemeinde war eine Voraussetzung, damit sich die Aš‘ariten in der Mitte plazieren konnten.⁸ Die Ausgrenzung aller rationalistischen Richtungen jenseits des Mu‘tazilitentums bewirkte, in den Mu‘taziliten das rationalistische Extrem zu sehen, gegenüber dem das Aš‘aritentum den Ausgleich leistete.

⁶ Glassen, *Der mittlere Weg*, 178; vgl. auch 78f.

⁷ Ebd., 178.

⁸ Über diese Position der Aš‘ariten vgl. S. 167f.

Die Unvereinbarkeit der peripatetischen Philosophie von al-Fārābī und Avicenna mit dem Islam ist kein von vornherein selbstevidentes Faktum. Sie ist das Ergebnis eines Prozesses, der in der Mitte des 5./11. Jahrhunderts noch nicht abgeschlossen war. Als Niẓāmalmulk 455/1063 das Wesirsamt übernahm, war die Tradition der peripatetischen Philosophie im Islam noch lebendig. Sie als „islamisches Extrem“ nicht in Erwägung zu ziehen, bedeutet, spätere Verhältnisse auf diese Epoche zu übertragen. Avicenna war 26 Jahre vor dem Amtsantritt Niẓāmalmulks gestorben, seine direkten und mittelbaren muslimischen Schüler wie z.B. Bahmanyār b. al-Marzubān, al-Maʿsumī, al-Kirmānī, al-Ġūzġānī und al-Laukarī führten sein Werk in den Städten Persiens und in Bagdad fort.⁹ Im Fall von Avicenna – dessen Vita als einzige aus dieser Gruppe genügend erschlossen ist – gab es enge persönliche und soziale Bindungen zu muslimischen Rechtsgelehrten. Er hatte in seiner Jugend eine juristische Ausbildung genossen und nach 388/999 in Ġurġān als ḥanafitischer Rechtsgelehrter praktiziert.¹⁰ Unter dem Einfluß von al-Fārābī hat Avicenna eine Prophetologie und Theologie entwickelt, die einen Ausgleich zwischen der peripatetischen Philosophie und den muslimischen Offenbarungstexten leistet.¹¹

⁹ Die Todesdaten dieser Philosophen sind nur zum Teil bekannt. Bahmanyār war ein zum Islam konvertierter Zoroastrier und starb 458/1066, al-Maʿsumī in oder nach 430/1038 und Ibn Zailā starb 440/1048. Al-Laukarī war ein Schüler der nächsten Generation und lebte unter der Herrschaft der Seldschulen, über ihn vgl. S. 341–350 in diesem Buch. Die Schüler Avicennas und ihre Werke sind bisher nur wenig erforscht. Wichtigste Quelle ist al-Baihaqī, *Tatimmat siwan al-ḥikma*, Ed. Šaḡīr, 93–96, 104, 120–122; Ed. Kurd ʿAlī, 99–103, 110f., 126f.; engl. Übers. bei Meyerhof, *ʿAlī al-Bayhaqī's Tatimmat*, 162f., 167f., 176f. An Sekundärliteratur vgl. GAL, i, 458f.; *Suppl.*, i, 828; in der EI² die Artikel über Bahmanyār (i, 926; Fazlur Rahman) und Ibn Zailā (iii, 974; Amélie-Marie Goichon); in der *Encyclopaedia Iranica*, iii, 501–503 den ausführlichen Artikel über Bahmanyār von Hans Daiber; Michot, *La réponse d'Avicenne à Bahmanyār et al-Kirmānī*, 149, 158f.; Gutas, *Notes and Texts from Cairo Manuscripts II*, 9; al-Ḥudairī, *Silsila muttaṣila min talāmīd Ibn Sīnā*, ʿAbdarrāḥmān Badawī in seiner Edition von Avicenna, *al-Taʿlīqāt*, 8f. und Ibrāhīm Dībāġī in seiner Edition von al-Laukarī, *Bayān al-ḥaqq. al-ʿIlm al-ilāhī*, 8–12.

¹⁰ Gutas, *Avicenna's madḥab*, 327–331.

¹¹ Zu Avicennas Verhältnis zur Religion vgl. Marmura, *Avicenna's Theory of Prophecy*, 165–174; Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 299f.; Morris, *The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy*, 181–187, 193–196; Gardet, *Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane*, 543–720, 738–742 und ders., *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sīnā)*, 62–141. Über Avicennas und al-Fārābīs Verhältnis zu Prophetie und Religion vgl. darüber hinaus Walzer, *al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination*; Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, 30–91; Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, 103–123 und Mulder, *Openbaring en Rede*, 34–74.

Die arabischen peripatetischen Philosophen waren bemüht, die Erkenntnisse in den Naturwissenschaften und in der Metaphysik mit der Offenbarung in Einklang zu bringen. Als Mittel wurde hier vor allem die allegorische Interpretation (*ta'wīl*) gewählt, die im Wortlaut der Offenbarung ein für das ungelehrte Volk vereinfachtes Gleichnis der von den Philosophen in größerem Umfang erfaßten Wahrheit sah. Al-Fārābī schrieb z.B. in seinem Buch „Die Erlangung von Glückseligkeit“, daß es unter den Völkern und den Bewohnern der Staaten zweierlei Arten von Menschen gebe. Die einen seien der *vulgus* (arab.: *ʿawāmm* oder *ġumhūr*) und sie sollten sich auf ein spekulatives Wissen beschränken, das mit der allgemeinen Meinung in Einklang stehe. Eine zweite Gruppe von Auserwählten komme aufgrund von wissenschaftlichen Prämissen zu ihren Überzeugungen und zu ihrem Wissen, dies seien die *eruditi* (arab.: *ḥawāṣṣ*).¹² Religion ist nach al-Fārābī nur ein Mittel, dem *vulgus* Tugenden und ein Wissen über Metaphysik nahezubringen. Die Philosophen machen hingegen den Kern der Gruppe der *eruditi* aus:

Es gibt zwei Wege, eine Sache zu verstehen. Einer von beiden ist, das Wesen der Sache zu erfassen, der zweite, es sich durch ein Gleichnis vorzustellen, das die Sache nachahmt. (...) Wenn man die Bedeutungen der existierenden Gegenstände bzw. Zusammenhänge erfaßt oder durch einen apodiktischen Beweis von der Wahrheit des Gegenstandes bzw. des Zusammenhanges überzeugt wird, dann handelt es sich bei der Wissenschaft, die solch Wissen enthält, um Philosophie.

Wenn sie aber durch Imagination mittels Gleichnissen vorgestellt werden, die sie nachahmen, und man zu einer Überzeugung über die Wahrheit der vorgestellten Dinge nur dadurch kommt, daß einem etwas glaubhaft gemacht wird, dann haben die Alten das, was solches Wissen enthält, Religion genannt. (...) Die Religion ist für sie eine Nachahmung der Philosophie.¹³

Entsprechend gilt für die Tugenden, daß die Vorschriften der Religion, die für die unwissende Masse der Gläubigen festgelegt wurden, damit sie sich moralisch und tugendhaft verhält, eine Nachahmung der philosophischen Tugenden sind. Die Ge- und Verbote der Religion seien nur ein vereinfachtes Abbild der eigentlichen Moral, die in der Philosophie gelehrt werde. Die *eruditi*, d.h. die Philosophen, seien jedoch selber in der Lage zu entscheiden, was Moral sei, und

¹² al-Fārābī, *Taḥṣīl as-saʿāda*, 89; engl. Übers. in Lerner/Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, 75.

¹³ Ebd., 90; engl. Übers., 77.

wie man ein tugendhaftes Leben führe. Die Philosophen würden der religiösen Vorschriften nicht bedürfen, weil sie sich am Urbild orientieren würden. Sie dürfen sich nach al-Fārābī dem Religionsgesetz entziehen:

Religion ahmt die Gruppen äußerst erhabener Handlungen nach, die das (wirkliche) Ziel der menschlichen Tugenden ausmachen. (Dies geschieht) durch die Ähnlichkeit der Güter (der Religion), von denen man (nur) *meint*, sie seien das Ziel.¹⁴

Die Lehre vom Abbildcharakter der Religion und ihrem Nutzen für die Ausbildung der Tugenden im gemeinen Volk ist in der arabischen peripatetischen Philosophie eine eigenständige Entwicklung des 4./10. Jahrhunderts.¹⁵ Sie gründet sich letztlich auf die platonische Position, nach der das menschliche Streben eine möglichst weitgehende Angleichung an Gott sein müsse.¹⁶ Platon formuliert in seinen *Gesetzen* die Ansicht, den Menschen sei durch Vorschriften zu lehren, daß es Götter gebe und daß sie sich um das Schicksal der Menschen kümmern würden, jedoch nicht durch Opfer und Gebete in ihrem Urteil umzustimmen seien.¹⁷ Das Zusammentreffen der jüdischen Prophetologie mit der Philosophie des Hellenismus führte im Mittelplatonismus dann zu einer Übertragung dieser Gedanken auf das offenbarte Religionsgesetz. Bei Philon von Alexandria (gest. ca. 50 n.Chr.) heißt es z.B. schon, daß die zehn Gebote des offenbarten, jüdischen Gesetzes das Glück bezwecken (das aus einer *imitatio dei* besteht), indem sie zu den Tugenden anleiten.¹⁸ Aber erst in der arabischen Philosophie wird der Gedanke ausgearbeitet, daß die göttliche Offenbarung eine literarisch-verschlüsselte Repräsentation der einen Wahrheit sei. Das von der syrischen Organon-Rezeption übernommene Verständnis von Rhetorik und Poetik als logische Disziplinen, deren Ziel die „Überzeugungserheischung“ (*iqnāʿ*) durch Reprä-

¹⁴ Ebd., 91.6–8; engl. Übers., 77. (Hervorhebung von mir, F. G.)

¹⁵ Schon al-Malaṭī (gest. 377/987) beschreibt implizit in seinem *at-Tanbīh*, Ed. Dederling, 43f.; Ed. Kautari, 58f., daß eine Gruppe der *zanādiqa* an der Wahrheit der wörtlichen Beschreibungen des Paradieses zweifeln würde und meinte, es gebe jeweils eine Deutung (*tafsīr*) für die *eruditi* (*hawāṣṣ*) und eine, die sei allgemein (*ʿāmm*).

¹⁶ Platon, *Theaitetos*, 176b. Der Weg dieser platonischen Ideen war oft sehr verschlungen, sie wirkten z.B. via gnostischen Einflüssen, die von der schiitischen Theologie der Ismāʿīliten vermittelt wurden, vgl. Daiber, *The Ismaili Background of al-Fārābī's Political Philosophy*.

¹⁷ Platon, *Nómoi*, 886e–888d, insbes. 888d.

¹⁸ Philon, *De specialibus legibus*, IV, 134; *De virtutibus*, 168. Vgl. Wolfson, *Philo*, ii, 200–202, 212ff.

sensation und Nachahmung ist, hat sicher daran mitgewirkt. Avicenna, der die Lehre vom Symbolcharakter der Religion ebenfalls vertrat, beruft sich darin – zu Unrecht – auf Platons *Gesetze*:

Es wurde den Propheten die Bedingung auferlegt, daß ihre Reden ein Symbol (*ramz*) sind und ihre Worte ein Sinnbild (*īmāʿ*), so wie Platon in seinem Buch *Gesetze* erwähnt, daß derjenige nicht zum Himmelreich gelangen wird, der die Bedeutung der Symbole der Propheten nicht erkennt.¹⁹

In seiner Einführung in die Zweige der theoretischen Wissenschaft schreibt Avicenna, daß man in den *Gesetzen* Platons nachschlagen soll, wenn man etwas über Prophetie und das Religionsgesetz zu erfahren sucht.²⁰ Platon bezieht sich in seinen *Gesetzen* natürlich nicht auf Propheten.²¹ Avicennas Quelle ist hier offenbar al-Fārābīs Paraphrase der *Gesetze*, in deren Vorwort Platons Technik beschrieben wird, sich in Symbolen auszudrücken. Später referiert al-Fārābī, daß Platon in diesem Buch lehre, wie Zeus und Apollo „solche Mittel“ (*tilka al-asbāb*) in ihren Gesetzen benutzt hätten, um die Menschen zur Tugend zu erziehen, und daß es sich dabei nicht um die ursprünglichen Gesetze gehandelt habe.²² Als Vorlage für seine Paraphrase hat al-Fārābī nicht den platonischen Text, sondern höchstwahrscheinlich die verlorene Synopsis der *Gesetze* von Galen benutzt.²³ Zusätzlich dazu kommt eine neuplatonische Bearbeitung in Frage, die den Text innerhalb des Rahmens einer Offenbarungsreligion quasi „aktualisiert“ hat.²⁴

Als zweite Idee kam die Lehre hinzu, wonach die Religion der Philosophie unterlegen sei und erstere damit nur ein Abbild der letzteren. Bei Philon war das Verhältnis noch andersherum, er verstand das offenbarte Gesetz der jüdischen Religion als „von Gott bezeugte Weisheit“, die alle Weisheit der griechischen Philosophen an Alter

¹⁹ Avicenna, *Fī iḥbāt an-nubūwāt*, 48; engl. Übers. in Lerner/Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, 116.

²⁰ Avicenna, *Fī aqsām al-ʿulūm al-ʿaqlīya*, 108; lat. Übers. in *Avicennae philosophi praeclarissimi*, fol. 140v.

²¹ Der griechische Begriff *propheteia* taucht außerhalb der Bibel erst im 2. Jahrhundert n.Chr. auf, auch wenn er der Sache nach schon bei Homer belegt ist. Vgl. Art. „Prophetie“ im *HWdP*, vii, 1474f. (Reinhold Glei).

²² al-Fārābī, *Compendium Legum Platonis*, 4.10–13; 7.12f., 8.18f.; engl. Übers. in Lerner/Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, 84f., 87. Vgl. dazu Strauss, *How Fārābī read Plato's Laws*, 322, 339–341.

²³ Gutas, *Galen's Synopsis of Plato's Laws and Fārābī's Talhīs*, 117f.

²⁴ Vgl. Francesco Gabrieli in der Einleitung zu seiner Edition des Textes, XI.

und Tugend übertrifft.²⁵ Aber gleichzeitig muß es auf Seiten der griechischen Philosophen die entgegengesetzte Tradition gegeben haben, denn schon zu Beginn des Neuplatonismus wurde der nachahmende Charakter der Religion gegenüber der Philosophie auf die Alltagsmoral übertragen. In seinem verloren gegangenen Kommentar zu Platons *Politeia* schreibt Galen (gest. ca. 199 n.Chr.), daß die damals neue Religion der Christen sich dadurch auszeichne, eine Ethik zu lehren, die zu einer fast philosophischen (d.h. bei ihm: stoischen) Lebensführung anleite. Dieses Fragment aus Galens *Politeia*-Kommentar ist nur in einem Auszug der verlorenen arabischen Übersetzung überliefert. In diesem arabischen Fragment heißt es:

Die breite Masse der Leute ist nicht imstande, eine zusammenhängende Argumentation zu verstehen. Darum müssen sie sich mit Symbolen (*rumūz*) behelfen. – Mit Symbolen meint (Galen) die Erzählungen von Lohn und Strafe in der anderen Welt. – Z.B. sehen wir jetzt, daß die Leute, welche man Christen nennt, ihren Glauben gerade auf diese Symbole gegründet haben. Und doch werden von ihnen manchmal Werke zustande gebracht, wie die Werke derer, die in Wahrheit Philosophen sind.²⁶

Bei Avicenna wird die Lehre vom Vorrang der Philosophie vor der Religion umgedeutet. Anders als al-Fārābī betont Avicenna nicht die Überlegenheit der Philosophie, sondern er hebt die Rolle der Religion für das Gemeinwesen hervor. Ohne Religion sei die Aufrechterhaltung der Tugenden unter der einfachen Bevölkerung nicht denkbar. Im zehnten Buch der „Metaphysik“ (*al-Ilāhiyāt*) in Avicennas Hauptwerk „Die Heilung der Seele“ (*aš-Šifāʾ*) betrachtet er die Prophetie als eine leitende und gesetzgebende Institution für das Gemeinwesen. Im zweiten Kapitel dieses Buches führt Avicenna die Elemente auf, die eine religiöse Glaubenslehre und damit das Religionsgesetz enthalten sollte:

Der Prophet (. . .) muß die Menschen zuallererst wissen lassen, daß sie einen einzigen, allmächtigen Schöpfer haben, daß er weiß, ‚was ihr geheimhältet und was ihr bekanntgebt‘,²⁷ und daß er den Anspruch

²⁵ Griech. *sofia martyroumēne hypō theōi*; Philon, *Legum allegoria*, 46. Vgl. auch ders., *De specialibus legibus*, IV, 179. Vgl. Wolfson, *Philo*, I, 149f. Über die Quellen dieses Denkens bei Aristobol (Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr.) vgl. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 300.

²⁶ Köbert, *Das nur in arabischer Überlieferung erhaltene Urteil Galens über die Christen*, 405. Vgl. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, 57.

²⁷ Koran, 16.19, übers. Paret 187.

erhebt, seinen Geboten zu gehorchen. Denn das Gebot muß demjenigen zustehen, der die Welt erschaffen hat. (Der Prophet muß sie wissen lassen, daß) jeder, der (Gott) gehorcht, im Jenseits von ihm glücklich gemacht wird. Wer sich ihm widersetzt, den wird er im Jenseits verdammen. Dies wird die Masse (*al-ğumhūr*) dazu führen, die Anweisungen zu befolgen, die von Gott und den Engeln in den Mund des Propheten gelegt wurden.

In Bezug auf die Kenntnisse über Gott sollte der Prophet die Masse nicht mit mehr konfrontieren als dem Wissen, daß Gott einzig ist, die Wahrheit ist, und daß es nichts gibt, was ihm ähnlich ist.²⁸

Die philosophische Wahrheit hinter dieser Rede der Propheten, also die Erkenntnis, daß Gottes Existenz an keinen Platz gebunden sei, daß er nicht durch sprachliche Ausdrücke erfaßt werden könne und daß er weder innerhalb noch außerhalb der Welt zu finden sei, sollte man der Masse der Menschen vorenthalten. Die Kenntnis dieser Lehren würde den *vulgus* überfordern und ihn konfus machen. Eine umfassende Belehrung der einfachen Menschen würde nur ganz wenigen nützen, nämlich nur den exzeptionell begabten unter ihnen, die sich dadurch angeleitet fühlen würden, sich mit Philosophie zu befassen. Für die große Mehrzahl wäre eine solche Belehrung am Ende nur schädlich, denn sie würde die Masse verunsichern und dazu führen, daß sie zu Meinungen kommt,

(. . .) die der Wohlfahrt des Staatswesens entgegenwirken und der Anerkennung der Wahrheit entgegenstehen. Ihr Argwohn und ihr Zweifel wird zunehmen, und es wird einem Staatsmann schwerfallen, sie zu kontrollieren.

Göttliche Weisheit wird nicht von jedem leicht aufgenommen!²⁹

Die Menschen, die ein Wissen haben, das über dieses symbolische Verständnis des *vulgus* hinausgeht – also die Propheten und die Philosophen – sollten sowohl diese Tatsache selber wie die Inhalte dieses Wissens der Masse vorenthalten. Beides sollte nur unter ihresgleichen erörtert werden. Gegenüber der Masse sollten die Philosophen Gottes Größe preisen und darüber hinaus nur in Symbolen (*rumūz*) und Gleichnissen (*amṭāl*) reden, die für die Masse vorgesehen seien. Vor allem die jenseitigen Strafen müßten in einer Weise dargestellt werden, daß die Masse in ihrer Meinung bestätigt wird und genau versteht, was am Tag des Gerichts geschehen werde:

²⁸ Avicenna, *aṣ-Šifāʾ*, *al-Ilāhīyāt*, ii, 442.9–14; *Liber de philosophia prima*, ii, 533; engl. Übers. in Lerner/Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, 100.

²⁹ Ebd., 443.1–3; lat., 534; engl., 100.

Über das Glück und die Verdammnis (im Jenseits) muß man Gleichnisse prägen, so daß sie es verstehen und es sich vorstellen können. Von der Wahrheit soll man ihnen nur Allgemeines zu verstehen geben, daß es sich dabei (nämlich) um Dinge handelt, die kein Auge jemals gesehen und kein Ohr jemals gehört hat,³⁰ und daß es dort Freuden gibt, die der größte Besitz sind und Leiden, die ewige Strafen sind.³¹

Diese Lehre über die Rolle der gesetzgebenden Propheten führt bei Avicenna zu einem politischen Beweis für der Notwendigkeit von Prophetie in einem Gemeinwesen.³² Mit einem zweiten Beweis versuchte Avicenna im Rahmen seiner Intellekttheorie nachzuweisen, daß Prophetie nicht nur möglich, sondern auch für das Individuum notwendig sei.³³ Eine durch Propheten offenbarte Religion war für Avicenna nicht nur die beste aller Organisationsformen eines Gemeinwesens, sondern er betrachtete Prophetie als eine für das Gemeinwesen wie auch für ihre Mitglieder notwendige Institution.

Unter allen offenbarten Religionen betrachtete Avicenna die muslimische als die vorzüglichste. Muḥammad war für ihn der bedeutendste unter allen Propheten. In seiner kurzen Schrift „Über den Nachweis von Prophezeiungen“ (*Fī ṭibāt an-nubūwāt*) bekennt Avicenna, daß Muḥammad nicht nur den groben Beduinen in der Wüste, sondern der ganzen Menschheit Wissen gebracht hat³⁴ und hält fest,

(...) daß die Gültigkeit der Prophetie unseres Propheten Muḥammads (Eulogie) dem Verständigen ebenso gewiß ist, wie ihm aufgrund des Vergleichs zwischen ihm und den anderen Propheten die Gültigkeit der Mission Muḥammads deutlich wird.³⁵

In der „Heilung der Seele“ (*aš-Šifāʾ*) lobt Avicenna das von Muḥammad offenbarte Religionsgesetz des Islams. Er betont die Angemessenheit

³⁰ Zitat aus einem Propheten-*ḥadīṭ* der vollständig lautet: „Gott der Erhabene sagte: ‚Zur Verehrung der Frommen halte ich Dinge bereit, die kein Auge je gesehen und kein Ohr je gehört hat. Sie sind für das Herz der Menschen keine Gefahr!‘“ (Aḥmad b. Hanbal, *al-Musnad*, ii, 313; weitere Belege bei Wensinck, *Corcordances et indices*, iv, 451a.)

³¹ Avicenna, *aš-Šifāʾ*, *al-Ilāhīyāt*, ii, 443.7–9; *Liber de philosophia prima*, ii, 535; engl. Übers. in Lerner/Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, 101.

³² Avicenna, *aš-Šifāʾ*, *al-Ilāhīyāt*, ii, 439, 6–15; *Liber de philosophia prima*, ii, 528f.

³³ Vgl. das im ersten Teil von Avicennas Schrift *Fī ṭibāt an-nubūwāt* dargelegte Argument, ausgewertet bei Marmura, *Avicenna's Psychological Proof of Prophecy*. Vgl. auch Elamrani-Jamal, *De la multiplicité des modes de la prophétie chez Ibn Sīnā* und Gutas, *Avicenna: De anima* (V 6), 94f.

³⁴ Avicenna, *Fī ṭibāt an-nubūwāt*, 48; engl. Übers. bei Lerner/Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, 116.

³⁵ Ebd., 47; engl. Übers., 115.

einiger Vorschriften dieses Religionsgesetzes und hebt Muḥammad schließlich als „den vorzüglichsten Gesetzgeber“ hervor.³⁶ In einer Schrift über den Charakter jenseitiger Glückseligkeit vergleicht Avicenna die Religionen der Christen, Juden und Muslime und hält fest, daß das Religionsgesetz, welches durch „die Zunge unseres Propheten Muḥammads“ gekommen sei, das bestmögliche und vollkommenste sei. Deshalb sei es auch das „Siegel der Religionsgesetze“.³⁷

Im letzten Kapitel des Buches über Metaphysik in der „Heilung der Seele“ legitimiert Avicenna das Kalifat als Amt der Nachfolge und Statthalterschaft des gesetzgebenden Propheten und bestätigt die politische Macht des Kalifen. Die letzten Worte in diesem Buch behält Avicenna sich für ein Lob des Propheten Muḥammad vor, in dem er so weit geht, die in der einfachen Bevölkerung beliebte, übernatürliche Verehrung der Person Muḥammads zu rechtfertigen:

Wer in sich die Tugend der Gerechtigkeit mit theoretischem Wissen vereint, ist ein glücklicher Mensch. Und wer darüber hinaus die edlen, prophetischen Qualitäten erlangt, wird fast zu einem menschlichen Gott.³⁸ Ja, es wird fast erlaubt sein, ihn – gleich nach dem erhabenen Gott – anzubeten. Er ist die weltliche Macht auf Erden und Gottes Statthalter in ihr.³⁹

Alle Quellen weisen darauf hin, daß Avicenna und mit ihm seine Schüler sich als gläubige Muslime verstanden.⁴⁰ Von Seiten der Philosophen im 5./11. Jahrhundert gibt es keine überlieferten Schriften, in denen der Islam oder die offenbarte Religion abgelehnt wird. Der Standpunkt von al-Fārābī hat die Gültigkeit des offenbarten Religionsgesetzes auf das einfache Volk beschränkt und die philosophisch Gebildeten von den religiösen Verpflichtungen ausgenommen. Es bleibt letztlich unklar, inwieweit diese Einschränkung der Gültigkeit des Religionsgesetzes auch bei Avicenna galt. In seinen Schriften führt Avicenna diesen Standpunkt nicht aus. Avicenna hat die

³⁶ Arab.: *afḍal aš-šarīʿin*; Avicenna *aš-Šifāʾ*, *al-Ilāhīyāt*, ii, 450.7; *Liber de philosophia prima*, ii, 546.34f.; engl. Übers. in Lerner/Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, 106.

³⁷ Avicenna, *ar-Risāla al-aḍḥawīya fi l-maʿād*, arab. u. ital. 84f.; lat. Übers. in *Avicennae philosophi praeclarissimi*, fol 49v. Über Avicennas Lehren zur muslimischen Eschatologie vgl. Anawati, *Un cas typique de l'esoterisme Avicennien* und Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenna* mit einer ausführlichen Bibliographie zu Avicennas Schriften und seinem Verhältnis zur Religion.

³⁸ Arab.: *kāda an yaṣīra rabb^{an} insān^{an}*.

³⁹ Avicenna, *aš-Šifāʾ*, *al-Ilāhīyāt*, ii, 455.13–16; lat., ii, 552f.; engl. 110.

⁴⁰ Zu Avicennas Schülern und Schülers-Schülern und ihr Verhältnis zur Religion vgl. auch S. 350–353.

Bedeutung der Prophetie und der Religion für die tugendhafte Gestaltung eines Gemeinwesens stets betont, auch wenn er sich und seinesgleichen jenseits der Stufe betrachtete, von dieser Art der Verbreitung der Tugenden profitieren zu können.

Auch wenn alle Versuche einer Einbeziehung der peripatetischen Tradition in ein islamisches Denken am Ende fehlschlugen, wird mit einer Negierung der philosophischen Tradition als Richtung innerhalb des Islams während der zweiten Hälfte des 5./11. Jahrhunderts die Möglichkeit ihrer Integration frühzeitig ausgeschlossen. Wenn die von Aš'āriten und Traditionalisten während des 6./12. bis in das 8./14. Jahrhundert verfaßten Quellen über die zweite Hälfte des 5./11. Jahrhunderts die philosophische Tradition im Islam nicht erwähnen, so ist diese Darstellung *für diese Epoche* paränetisch. Die Philosophen sollten nach Ansicht dieser Autoren nicht zum Islam gehören, auch wenn sie faktisch zu dieser Zeit noch ein „islamisches Extrem“ waren. Diese Schriften beschreiben weniger, wie es ist, als daß sie eine Norm dafür zu setzen versuchen, wie es sein sollte.