Al-Fārābī und die Muʿtazila

Ulrich Rudolph

I

Al-Fārābī (gest. 339/950) war auf die islamischen Theologen nicht sonderlich gut zu sprechen. Wenn er überhaupt von ihnen redete, geschah das meist in der Absicht, die Differenzen herauszustellen, die er zwischen ihren argumentativen Bemühungen und den intellektuellen Leistungen der Philosophen sah. Diese Unterschiede erschienen ihm in der Tat erheblich. Denn nach Fārābī's Meinung können lediglich die Philosophen für sich in Anspruch nehmen, von sicheren Prämissen auszugehen und unwiderlegbare Schlüsse zu ziehen. Nur ihnen gelingt es folglich, eine apodiktische Wissenschaft zu entwickeln, die den Kriterien, die Aristoteles in den *Analytica posteriora* formuliert hatte, standhält. Die Theologen hingegen erreichen diesen Standard nicht. Ihre Vertreter begnügen sich damit, allgemein anerkannte Meinungen aufzugreifen und diese Meinungen im Für und Wider des Disputs zu verteidigen. Damit verfehlen sie die Ebene der demonstrativen Erkenntnis und müssen sich den Vorwurf gefallen lassen, mit den anfechtbaren Argumentationsstrategien der Dialektik und der Rhetorik zufrieden zu sein.

Dass Fārābī so urteilte, ist bekannt. Sein Verdikt wurde in der Forschung schon häufig besprochen.[1] Dabei standen in der Regel die Konsequenzen im Vordergrund, die es nach sich zog: zum einen das elitäre Selbstverständnis der Philosophen; zum anderen die Tatsache, dass viele spätere Theologen bereit waren, auf die Kritik einzugehen und den Inhalt der *Analytica priora* und der *Analytica posteriora* zu studieren, um ihre eigene Disziplin in den Rang einer apodiktischen Wissenschaft zu erheben.[2]

Kaum Beachtung fand dagegen die Frage, in welchem Kontext das Urteil Fārābī's eigentlich entstand, d.h. welche Theologen oder theologischen Richtungen er kannte, als er in dieser Weise über sie urteilte. Zu dieser Frage liegen uns zwar ebenfalls einige Überlegungen vor. Aber sie erheben nicht den Anspruch, ein Gesamtbild zu entwerfen, sondern liefern eher wertvolle Einzelbeobachtungen, die es sinnvoll erscheinen lassen, das Thema noch einmal im Zusammenhang zu erörtern.

---

1 Vgl. z.B. Muhsin Mahdi, "Alfarabi on Philosophy and Religion", *Philosophical Forum* 4 i (1972), S. 5-25 bzw. die überarbeitete Fassung dieses Artikels in Muhsin Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago 2001, S. 208-28; Majid Fakhry, *Al-Fārābi, Founder of Islamic Neoplatonism. His Life, Works and Influence*, Oxford 2002, S. 12-15 und 57-60.

2 Vgl. dazu jetzt die Beiträge von Gerhard Endress, Wilferd Madelung, Tony Street und Ulrich Rudolph in *Logik und Theologie. Das* Organon *im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, ed. Dominik Perler und Ulrich Rudolph, Leiden 2005.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-59, am 16.08.2024, 04:55:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

II

Bei dem Versuch, Fārābī's theologischen Horizont nachzuzeichnen, kann man zunächst festhalten, dass nur eine beschränkte Zahl von möglichen Anknüpfungspunkten in Betracht gezogen werden müssen. Der Grund dafür liegt in seiner Biographie: Fārābī stammte zwar aus dem Osten der islamischen Welt und lebte später in verschiedenen Städten und Regionen (Bagdad, ab 330/942 in Syrien sowie für kurze Zeit in Ägypten). Trotzdem spricht vieles dafür, dass wir in unserem Zusammenhang nur auf die Situation in Bagdad eingehen müssen, weil er hier seine Ausbildung erhielt und jahrzehntelang als Lehrer und Autor tätig blieb.[3] Auch in Bagdad sind uns nicht alle Einzelheiten der theologischen Diskussion bekannt. Dennoch dürften die wichtigsten Optionen, mit denen er dort im frühen 4./10. Jahrhundert in Kontakt kommen konnte, auf der Hand liegen. Zu ihnen zählten zweifelsohne die Muʿtaziliten, und zwar sowohl Vertreter der Schule von Bagdad als auch Anhänger der Schule von Basra; ausserdem der groβe Block von *kalām*-Gegnern, unter denen sich die Ḥadīṯ-Gelehrten und die Ḥanbaliten in besonderer Weise hervortaten. Darüber hinaus besteht die Möglichkeit, dass Fārābī schon mit den Thesen in Berührung kam, die al-Ašʿarī (gest. 324/935) gerade erst entwickelt hatte und die alsbald eine maßgebliche Rolle in der Theologie spielen sollten.

All diese Optionen sind in der Forschung bereits zur Sprache gekommen. Dabei kann man drei Publikationen hervorheben, in denen jeweils ein bestimmter Interpretationsansatz in den Vordergrund gerückt worden ist. Fritz Zimmermann sammelte in seiner Studie über Fārābī's Bearbeitungen von *De interpretatione* wichtiges Material; es führte ihn zu dem Ergebnis, dass Fārābī's Beschreibung der islamischen Theologie zwei Lager umfasse, die Traditionalisten und jene, die sich für die rationale Spekulation aussprachen.[4] Einen anderen Akzent setzte Richard Walzer. Er diskutierte unsere Frage im Rahmen seiner kommentierten Edition und Übersetzung der *Mabādiʾ ārāʾ ahl al-madīna al-fāḍila*. Dabei interessierte ihn vor allem, ob sich in diesem Text Konvergenzen zwischen der Lehre Fārābī's und

---

3 Für eine Analyse der biographischen Nachrichten, die uns zu Fārābī vorliegen, vgl. Dimitri Gutas, "Fārābī I. Biography", *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 9, S. 208-13. Daraus geht hervor, dass wir über Fārābī's Lebensweg vor seiner Ankunft in Bagdad keinerlei gesicherte Informationen besitzen. Das gilt schon für die Frage nach seiner Herkunft; sie lässt sich – entgegen der weit verbreiteten Annahme, er müsse aus dem Distrikt Fārāb am mittleren Syr Darya stammen – mit dem vorhandenen Quellenmaterial nicht entscheiden. Gleiches gilt für das Geburtsjahr, die ethnische Zugehörigkeit und die Muttersprache Fārābī's, über die ebenfalls keine definitiven Aussagen möglich sind (S. 210-11). Die erste gesicherte Nachricht betrifft bereits seinen Aufenthalt in Bagdad; sie besagt, dass er dort bei Yūḥannā b. Ḥaylān studierte. Wann das genau geschah, ist allerdings wieder unklar, denn wir wissen zur zeitlichen Stellung Yūḥannā's nur, dass er während der Regierungszeit des Kalifen al-Muqtadir (295/908-320/932) starb.

4 F.W. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's* De Interpretatione, Oxford 1981 [2. Aufl. 1982], S. cxiv u.ö.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-59, am 16.08.2024, 04:55:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

den Vorstellungen der Muʿtazila nachweisen ließen.[5] Schließlich legte Richard Frank eine These zu unserem Thema vor, und zwar in einem Aufsatz, der die Auffassungen der basrischen Muʿtazila, Fārābī's und Ašʿarī's über das Verhältnis von Vernunft und geoffenbartem Gesetz vergleichend behandelte. Dort betonte er, dass Fārābī den *kalām* als eine partikulare, von einer vorgegebenen Offenbarung ausgehende und diese Offenbarung verteidigende Disziplin wahrgenommen habe. Daraus zog Frank den Schluss: "The historical model for al-Fârâbî's construction of the role and nature of *kalâm* is clearly the Ašʿarite conception".[6]

Im folgenden sollen Fārābī's Aussagen über die islamische Theologie noch einmal zusammengestellt und nach ihrer Ausrichtung auf bestimmte Lehrmeinungen oder Schulen befragt werden. Dabei wird nicht jeder Satz, den er zum *kalām* geäussert hat, Erwähnung finden. Aber das Ziel lautet doch, sämtliche Stellen in seinem Œuvre zu berücksichtigen, die für unsere Frage signifikant sind. Die Anordnung der Textstellen erfolgt nicht thematisch, sondern nach den Werken, in denen sie sich befinden. Das hat zur Folge, dass gelegentlich sachlich zusammengehörige Aussagen disparat präsentiert werden. Andererseits lässt sich nur durch diese Form der Darstellung gewährleisten, dass jedes Testimonium in dem Kontext, in den es von Fārābī platziert wurde, zur Sprache kommt.

III

Iḥṣāʾ al-ʿulūm

Um einen ersten Überblick zu gewinnen, ist es sinnvoll, mit den Äusserungen im *Iḥṣāʾ al-ʿulūm*[7] (*Die Aufzählung der Wissenschaften*) zu beginnen. Sie fanden bereits seit längerem die Aufmerksamkeit der Forschung,[8] was damit zu tun haben dürfte, dass sie nicht nur wichtige sachliche Informationen enthalten, sondern auch eine Reihe von kritischen Bemerkungen, die ebenso pointiert wie amüsant formuliert sind. Informativ ist vor allem der erste Teil. Hier geht es Fārābī darum, die Theologie von anderen Wissenschaften abzugrenzen und in ihrer Eigenheit zu charakterisieren. In diesem Sinn erklärt er:

> Die Disziplin des *kalām* ist eine Fertigkeit (*malaka*), aufgrund derer die Menschen imstande sind, die Lehrmeinungen (*ārāʾ*) und die Handlungsvorschriften (*afʿāl maḥdūda*), die ein Religionsstifter (*wāḍiʿ al-milla*) verkündet hat, zu verteidigen, und sämtliche Ein-

---

5 *Al-Farabi on the Perfect State*. Revised Text with Introduction, Translation, and Commentary by Richard Walzer, Oxford 1985 [2. Aufl. 1998], vgl. den Index s.n. Muʿtazila.

6 Richard M. Frank, "Reason and Revealed Law. A Sample of Parallels and Divergences in kalâm and falsafa", in *Recherches d'islamologie. Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis*, Löwen 1977, S. 123-38, hier 137.

7 *Iḥṣāʾ al-ʿulūm*, ed. ʿUṯmān Amīn, Kairo 1931 [3. Aufl. 1968], S. 131-38.

8 Vgl. schon Louis Gardet und M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris 1948 [3. Aufl. 1981], S. 104-5; auch Zimmermann, *Commentary*, S. cxiv-v.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-59, am 16.08.2024, 04:55:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wände, die dagegen erhoben werden, zu widerlegen. Diese Disziplin gliedert sich ebenso (wie die Rechtswissenschaft) in zwei Teile: ein Teil behandelt die Lehrmeinungen, der andere die Handlungen.[9]

Der *kalām* wird also in die Nähe des *fiqh* gerückt, denn beide gehen von den Aussagen aus, die Mohammed (bzw. in einer anderen Religionsgemeinschaft ein anderer Prophet) verkündete.[10] Das unterscheidet sie grundsätzlich von der Philosophie, die allein rational begründete Prämissen zulässt und deswegen eine Wissenschaft mit universalem Anspruch ist. Gleichwohl möchte Fārābī die Parallele zwischen *kalām* und *fiqh* nicht zu eng ziehen. Denn er sieht neben der Nähe zwischen diesen Disziplinen auch eine wichtige Differenz. Sie betrifft die Form, man könnte auch sagen: die Kreativität, mit der ihre Vertreter mit der Verkündigung des Propheten umgehen. Die Rechtsgelehrten betrachten die Aussagen des geoffenbarten Textes nämlich als Grundlagen (*uṣūl*), aus denen sie weitere, sich notwendig ergebende Konsequenzen schließen können. Die Theologen dagegen beschränken sich völlig darauf, die Offenbarung zu verteidigen, ohne irgendwelche Folgerungen aus ihr zu ziehen.[11]

Schon diese allgemeine Charakterisierung klingt für die Vertreter des *kalām* nicht gerade erbaulich. Fārābī bescheinigt ihnen, dass ihre Disziplin lediglich eine marginale Funktion habe; sie soll nichts zur Erhellung der verkündeten Glaubensinhalte beitragen, sondern nur deren Bestand gegen die Attacken Andersdenkender bewahren. Selbst dieses Ziel erscheint allerdings bald in Gefahr. Denn in den Passagen, die nun folgen, geht Fārābī noch einen Schritt weiter. Jetzt erklärt er nämlich, dass viele Theologen ihrer ohnehin bescheidenen Aufgabe nicht stringent, sondern auf eine intellektuell wie moralisch zweifelhafte Weise nachkämen. Um das zu illustrieren, unterscheidet er fünf Gruppen von *mutakallimūn*, denen jeweils ein bestimmtes Fehlverhalten zugeordnet wird:

a) Eine von ihnen[12] verteidigt den Glaubensinhalt, indem sie behauptet, dass die Wahrheit der Religion jedes rationale Verständnis des Menschen übersteige. Um überhaupt eine tiefere Einsicht zu gewinnen, sei der Mensch deswegen auf eine göttliche Offenbarung (*waḥy ilāhī*) angewiesen. Sie enthalte Wahrheiten, die unser Verstand nicht erfasse, ja mehr noch: die er ablehne und als abstoßend beurteile. Denn unser Verständnis entspreche nun einmal dem eines Kindes, das viele Dinge abscheulich finde, die in Wirklichkeit notwendig (*wāǧib*) seien. Deswegen gebe es nur einen Weg: Wir müssten auf den Propheten vertrauen, den Gott zu uns gesandt habe. Denn er sei wahrhaftig, wie zahlreiche Wunder und Zeugnisse bestätigten. Also bringe er uns auch die Wahrheit, nach deren Verkündung für unseren Verstand und für unser Nachdenken nichts mehr zu tun bleibe

9 *Iḥṣāʾ*, S. 131:10-14.
10 Ausserdem verweist Fārābī darauf, dass beide Disziplinen in der Regel von denselben Personen gelehrt werden (*Iḥṣāʾ*, S. 132:4-6).
11 *Iḥṣāʾ*, S. 132:1-4.
12 *Iḥṣāʾ*, S. 132:7-135:6.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-59, am 16.08.2024, 04:55:41
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

(*fa-laisa yanbaġī an yabqā baʿda ḏālika fī l-ašyāʾi llatī yaqūluhā maǧālun li-l-ʿuqūl wa-lā taʾammulun wa-lā rawiyyatun wa-lā naẓarun*).[13]

b) Die Theologen der zweiten Gruppe[14] gehen ebenfalls von der Offenbarung aus, bleiben aber nicht bei deren schlichter Akzeptanz stehen. Sie konfrontieren vielmehr das Gehörte mit den profanen Kenntnissen des Menschen, das heisst (in Fārābī's Diktion) mit allen Prämissen, die sinnlich erfassbar (*maḥsūsāt*), allgemein anerkannt (*mašhūrāt*) oder intelligibel (*maʿqūlāt*) sind. Stimmen die verschiedenen Vorgaben überein, so ist der Fall einfach. Dann werden die religiösen Lehren mit Argumenten, die den anderen Bereichen entnommen sind, verteidigt. Zeigt sich hingegen ein Konflikt, so kommt ein Prozess in Gang, der unter Umständen mehrere Stadien durchläuft: Zuerst versucht die Gruppe, das Problem zu lösen, indem sie die Offenbarung metaphorisch auslegt – und sei es auf abwegige Weise (*wa-law taʾwīlan baʿīdan*).[15] Gelingt das nicht, wird der umgekehrte Weg eingeschlagen. Jetzt werden die *maḥsūsāt*, die *mašhūrāt* und die *maʿqūlāt* kritisch durchleuchtet und ihrerseits, soweit möglich, der Offenbarung angepasst. Sollten dabei Widersprüche zwischen den *maḥsūsāt* und den *mašhūrāt* auftreten, schlägt man einen eklektischen Weg ein: Man erklärt all jene Prämissen für richtig, die sich mit der Religion vereinbaren lassen, und schiebt die anderen schlicht beiseite. Aber selbst dieses willkürliche Verfahren führt nicht immer zum Erfolg. Denn manchmal lassen sich *maḥsūsāt*, *mašhūrāt* und *maʿqūlāt* einfach nicht mit den Vorstellungen der Religion versöhnen. In solchen Fällen verkünden die beschriebenen Theologen schließlich, die Offenbarung sei immer wahr, denn sie stamme bekanntlich von einem wahrhaften Propheten. Und Fārābī hält resigniert fest, dass sich diese Gruppe nur graduell von der ersten unterscheide, weil sie für einen Teil der Religion dasselbe behaupte, was von der ersten für die ganze Religion behauptet worden sei (*wa-yaqūlu hāʾulāʾi fī hāḏā l-ǧuzʾi mina l-millati mā qālahū ulāʾika l-awwalūna fī ǧamīʿihā*).[16]

c) Die Vertreter der dritten Gruppe[17] zeichnen sich dadurch aus, dass sie in Fällen, in denen sie ihr Dogma nicht verteidigen können, zu einem *argumentum ad hominem* Zuflucht nehmen. Sie lenken dann von ihrer eigenen Schwäche ab, indem sie bei ihren Gegnern ähnlich unhaltbare Lehren ausfindig machen und diese den Andersdenkenden mit Nachdruck vorwerfen.

d) Die vierte Gruppe[18] ist noch rabiater. Sie droht, sobald ihr die Argumente ausgehen, mit anderen Mitteln. Daraufhin gibt der Gegner schon aus Angst vor eventuellen Sanktionen seine Opposition auf.

---

13 *Iḥṣāʾ*, S. 135:4-5.
14 *Iḥṣāʾ*, S. 135:7-136:10.
15 *Iḥṣāʾ*, S. 135:13.
16 *Iḥṣāʾ*, S. 136:8-9.
17 *Iḥṣāʾ*, S. 136:11-137:2.
18 *Iḥṣāʾ*, S. 137:3-8.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-59, am 16.08.2024, 04:55:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

e) Gruppe fünf[19] ist schließlich vollends gewissenlos. Ihre Mitglieder sind von der eigenen Religion dermaßen überzeugt, dass sie glauben, deren Lehren mit allen Mitteln durchsetzen zu dürfen. Für sie sind Andersgläubige entweder Feinde (*ʿaduww*) – dann darf man sie mit Lüge, Betrug und Sophisterei bekämpfen. Oder aber es sind Ignoranten – dann ist es erlaubt, sie mit eben diesen Methoden zu bekehren.

Soweit die Schilderung Fārābī's. Sie ist gewiss maliziös, und es besteht gar kein Zweifel daran, dass sie eher mit dem Sinn für dramaturgische Effekte konzipiert wurde als mit dem Willen, uns über die Theologie des frühen 4./10. Jahrhunderts zu informieren. Aber dieser Eindruck enthebt uns nicht der Frage, ob im Text nicht doch einzelne Hinweise auf theologische Richtungen, mit denen Fārābī tatsächlich zu tun hatte, zu finden sind. Will man das feststellen, dürfte es angezeigt sein, nicht pauschal zu urteilen, sondern innerhalb der umfangreichen Darstellung zu unterscheiden. Die letzten drei Abschnitte (Gruppen drei bis fünf) erwekken nicht den Eindruck, als würden bestimmte Schulen mit einer bestimmten Doktrin angesprochen. Was Fārābī hier markiert, sind eher Fehlverhalten, die er den Theologen (vielleicht auch den Religionsgelehrten) insgesamt vorwirft. Abschnitt c) besagt, dass sie von ihren eigenen Schwächen ablenken, indem sie versuchen, ihre Gegner bloßzustellen. Aus Abschnitt d) geht hervor, dass sie mit den Mächtigen anbändeln und Drohungen einsetzen, aus Abschnitt e), dass sie beim Umgang mit Andersdenkenden weder vor Lügen noch vor Betrug zurückschrekken. All das mündet letztlich in einen grundsätzlichen Vorwurf. Er lautet, dass es vielen Theologen nicht wirklich um die Ermittlung der Wahrheit gehe; ihr oberstes Ziel bestehe vielmehr darin, sich in der Auseinandersetzung mit ihren Opponenten durchzusetzen.

Anders dürfte der Fall bei den ersten beiden Abschnitten liegen. Dort ist die Beschreibung nicht nur ausführlicher. Sie ist auch spezifischer und legt es nahe, dass die Äusserungen einen engeren Bezug zur historischen Realität haben. Wie dieser Bezug aussieht, ist bei Abschnitt a) allerdings schwer einzuschätzen. Denn hier gibt es zwei Möglichkeiten, die vorliegenden Aussagen zu deuten. Entweder geht man davon aus, dass sich Fārābī's Kenntnisse auf die Situation in Bagdad beschränkten. Dann liegt es nahe, hinter den Religionsgelehrten, die hier porträtiert werden, traditionalistische Kreise und insbesondere die Ḥanbaliten zu vermuten.[20] Oder man erweitert die Perspektive und bezieht die theologische Situation im Osten Irans (also in Fārābī's mutmaßlichem Herkunftsgebiet) mit ein. Dann

---

19 *Iḥṣāʾ*, S. 137:9-138:5; mit diesem Abschnitt endet zugleich das ganze Werk.

20 Dafür sprechen – neben der Tatsache, dass die beschriebene Doktrin zu ihnen passt – vor allem zwei Gründe: Fārābī's Hinweis, dass diese Gruppe rechtlich argumentiert, indem sie die religiösen Pflichten (*wāǧib*) ins Spiel bringt; und die Tatsache, dass sich Fārābī in einem anderen Werk nachweislich mit den theologischen Ansichten der Traditionalisten auseinandergesetzt hat (vgl. dazu unten die Ausführungen zum *Šarḥ al-ʿIbāra*).

https://doi.org/10.5771/9783956506895-59, am 16.08.2024, 04:55:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wird eine Hypothese möglich, die Josef van Ess vor Jahren entwickelte[21] und später noch einmal zur Diskussion stellte.[22] Sie besagt, dass Fārābī an dieser Stelle an Ibn ar-Rēwandī gedacht haben könnte.

Mit den Quellen, über die wir zur Zeit verfügen, lässt sich die Frage wohl nicht endgültig entscheiden. Aber das ist in unserem Zusammenhang auch nicht nötig, da für unsere Fragestellung ohnehin die nächste Textpassage, also Abschnitt b), ergiebiger ist. Hier schildert Fārābī eine Gruppe, die sich darum bemüht, die Vorgaben der Offenbarung mit den Ansprüchen der Sinneswahrnehmung und des Verstandes zu verbinden. Das dürfte uns näher an unser eigentliches Thema heranführen, denn es spricht vieles dafür, dass hier, wenn auch auf ironische Weise, die Hauptvertreter der Muʿtazila angesprochen sind. Um das zu postulieren, muss man natürlich den Spott und die karikaturenhaften Übertreibungen, die in diesen Zeilen zum Ausdruck kommen, ausblenden. Dann ergibt sich eine Argumentationslinie, die in ihrer Abfolge gar nicht so willkürlich ist. Zunächst hält Fārābī fest, dass die beschriebenen Theologen von der Botschaft, die ihr Religionsstifter verkündet hat, ausgehen. Damit wird noch nichts Spezifisches über die Muʿtazila ausgesagt; ein Muʿtazilit hätte es vielleicht sogar abgelehnt, gerade mit diesem Argument, das man eher als ein Charakteristikum anderer Schulen ansehen könnte, eingeführt zu werden. Doch aus Fārābī's Perspektive ist dieser eröffnende Satz durchaus verständlich. Nach seiner Ansicht gehen nämlich nicht nur bestimmte Schulen, sondern alle Theologen von der Prämisse aus, dass die Wahrheit – unabhängig von möglichen anderen Erkenntnisquellen – im geoffenbarten Text authentisch und vollständig greifbar sei.[23] Anschließend äussert

---

21 Josef van Ess, "Al-Farabī and Ibn al-Rēwandī", *Hamdard Islamicus* 3 iv (1980), S. 3-15.

22 Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* 1-6, Berlin 1991-97, hier: Bd. 4, S. 322. Wie van Ess selbst angibt, ruht die Hypothese allerdings auf Prämissen, die schwer zu belegen sind. Denn wenn man annimmt, Fārābī beschreibe an dieser Stelle eine Lehre Ibn ar-Rēwandī's, setzt man voraus, (a) dass er diese Lehre in Ostiran kennen lernte und (b) dass er die Tatsache ignorierte, dass man Ibn ar-Rēwandī in Bagdad völlig anders wahrnahm. Hinzu kommen weitere Fragen, die sich in diesem Zusammenhang stellen. Fārābī spricht eigentlich von einer Gruppe, nicht von einem einzelnen Gelehrten. Außerdem schließt er die Darstellung mit der Bemerkung ab, nach Ansicht dieser Gruppe bleibe nach der Verkündung der Offenbarung für unseren Verstand und für unser Nachdenken nichts mehr zu tun. Das passt schlecht zu dem, was wir über Ibn ar-Rēwandī wissen. Er interessierte sich für den rationalen Disput, denn er schrieb ein *K. Adab al-ǧadal*. Vermutlich hat Fārābī diesem Werk sogar eine Widerlegung gewidmet (dazu van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 4, S. 306-8 und Bd. 6, S. 441; vgl. auch Sarah Stroumsa, "Ibn al-Rāwandī's *sūʾ adab al-mujādala*. The Role of Bad Manners in Medieval Disputations", in *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam*, ed. Hava Lazarus-Yafeh [et al.], Wiesbaden 1999, S. 66-83).

23 Damit entfällt das Argument, mit dem Richard Frank begründete, dass die ašʿaritische Lehre das Modell für Fārābī's Beschreibung des *kalām* gewesen sein müsse ("Reason", S. 133-37, insbesondere 137; vgl. oben Anm. 6). Es basierte auf der Annahme, dass nur Ašʿarī's Theologie die Bedingungen, die Fārābī als charakteristisch für den *kalām* genannt hat, vollständig erfüllt (Primat der Offenbarung; der Verstand wird nur benutzt, um die Vorgaben der Offenbarung zu verteidigen). – Das ist an sich richtig, zumindest aus unserer heutigen,

https://doi.org/10.5771/9783956506895-59, am 16.08.2024, 04:55:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Fārābī Überlegungen, die bereits spezifischer sind. Jetzt heisst es, diese Theologen führten drei externe Kriterien ein (*maḥsūsāt*, *mašhūrāt* und *maᶜqūlāt*), um die Aussagen der Offenbarung mit ihnen zu konfrontieren. Das entspricht ziemlich genau den drei Erkenntniswegen (Sinneswahrnehmung; gesicherte Überlieferung nicht nur religiösen, sondern auch profanen Wissens; Tätigkeit des Verstandes), die von der Muᶜtazila als Grundlage der theologischen Argumentation etabliert worden sind. Auch hier könnte man wieder einwenden, dass damit nichts Charakteristisches ausgesagt sei; denn andere Schulen haben diese Dreiteilung von den Muᶜtaziliten übernommen. Aber an dieser Stelle ist entscheidend, wie die beschriebenen Theologen das Instrumentarium der externen Kriterien einsetzen und in Relation zum geoffenbarten Text bringen. In diesen Punkten wird Fārābī dann doch sehr deutlich. Er betont nämlich mit Nachdruck, dass die zweite Gruppe im Falle eines Konflikts zwischen den verschiedenen Erkenntnisquellen die Offenbarung allegorisch auslegt – "und sei es auf abwegige Weise". Diese Aussage lässt sich eigentlich nur der Muᶜtazila zuordnen. Denn sie war bekannt dafür, dass sie die einschlägigen Stellen im Koran (z.B. über Gottes "Hand" oder Gottes "Thron") nicht wörtlich auffasste, sondern im übertragenen Sinn auslegte. Im Gegensatz dazu waren alle anderen Richtungen, die in unserem Zusammenhang in Betracht kommen (Traditionalisten, Ašᶜārī), davon überzeugt, dass eine solche Form der Exegese nicht zulässig sei.[24] Man kann deswegen davon ausgehen, dass Fārābī's Beschreibung der zweiten Gruppe nicht einfach eine literarische Fingerübung darstellt. Er dürfte, als er dieses Porträt entwarf, an die Muᶜtazila gedacht haben.[25] Somit können wir zum Abschluss unserer Betrachtungen über den *Iḥṣāʾ al-ᶜulūm* festhalten, dass in diesem Text mit einiger Wahrscheinlichkeit auf zwei Richtungen – die Traditionalisten/Ḥanbaliten (oder gegebenenfalls Ibn ar-Rēwandī) und die Muᶜtaziliten – angespielt wird.

---

die verschiedenen Schulen vergleichenden Perspektive. Aber es wird dem Ansatzpunkt, von dem Fārābī ausgegangen ist, nicht gerecht. Aus seiner Sicht respektiert jeder Theologe den Primat der Offenbarung. Denn die Theologie setzt ja erst ein, nachdem die Offenbarung erfolgt ist (im Gegensatz zur Philosophie). Insofern kann es aus Fārābī's Perspektive keine theologische Reflexion ohne die vorherige Akzeptanz des Geoffenbarten geben.

24 Dazu Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ashᶜarī*, Paris 1990, S. 323-28.

25 Diesem Fazit stellen sich auch die weiteren Ausführungen in Abschnitt b) nicht entgegen. Wie wir gesehen haben, betont Fārābī dort, dass die beschriebenen Theologen nur einen Teil ihrer Probleme mit der allegorischen Auslegung lösen könnten und deswegen in einzelnen Bereichen der Religion doch auf die rational nicht ableitbaren Aussagen der Offenbarung vertrauen müssten. – Diese Beschreibung lässt sich ebenfalls auf die Muᶜtazila anwenden. Das gilt vor allem, wenn man ihre Überlegungen zur Ethik in Betracht zieht (vgl. dazu Frank, "Reason", S. 124-29). Dort werden – ganz im Sinne der Schilderung Fārābī's – zwei Ebenen der Verpflichtung unterschieden: 1) Eine beruht darauf, dass jeder von uns mit seinem Verstand die universalen moralischen Prinzipien erkennen kann; deswegen unterliegen alle Menschen nach Ansicht der Muᶜtazila einer rational begründeten Verpflichtung (*taklīf ᶜaqlī*). 2) Die zweite Ebene betrifft die Einzelfälle, die unser Verstand nicht moralisch qualifizieren kann (z.B. kultische Vorschriften). Um hier zu wissen, was Gott von uns erwartet, müssen wir seine Botschaft kennen. Daraus folgt, dass es auch eine Verpflichtung, die aus der Offenbarung begründet ist, gibt (*taklīf samᶜī*).

https://doi.org/10.5771/9783956506895-59, am 16.08.2024, 04:55:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Kitāb al-Ḥurūf

Das *Kitāb al-Ḥurūf* (*Das Buch der Partikeln*) behandelt ebenfalls die Wissenschaften, allerdings aus einer anderen Perspektive. Während Fārābī im *Iḥṣāʾ* darauf zielte, die verschiedenen Disziplinen zu beschreiben und zu klassifizieren, stellt er hier nämlich die prinzipielle Frage, aus welchem Grund sie überhaupt entstanden seien. Die Antwort darauf ist seine berühmte Theorie über die Entwicklung des menschlichen Denkens. Sie besagt, dass sich das Sprach- und Reflexionsvermögen der Menschen (bzw. der Menschheit) im Laufe der Zeit immer mehr ausdifferenziert habe, wodurch zunächst ein komplexer Wortschatz und dann nacheinander Poetik, Rhetorik, Grammatik, Mathematik und Physik, Dialektik und Sophistik, apodiktische Philosophie und schließlich die Religion (als deren Nachahmung) entstanden seien.[26] Im Zuge dieser Darstellung kommt Fārābī auch auf die Theologie zu sprechen. Dabei bestätigt er einerseits die Aussage des *Iḥṣāʾ*, dass die *mutakallimūn* – gemeinsam mit den Rechtsgelehrten – im Dienste der Religion stünden,[27] erwähnt aber auch eine Reihe von Aspekten, die weit über diese Feststellung hinausgehen. All das ist jedoch für unsere Fragestellung ohne wirkliche Relevanz. Denn im *Kitāb al-Ḥurūf* ist nie von bestimmten Gruppen oder Schulen, sondern immer nur von der Theologie als ganzer die Rede. Insofern hilft uns die ausführliche Darstellung auch nicht bei dem Versuch, einzelne Richtungen, die Fārābī gekannt haben könnte, zu identifizieren.

Was hingegen von Interesse ist, sind zwei kurze Passagen, in denen Fārābī die Gründe für seine Distanz zum *kalām* angibt. Sie bestätigen noch einmal, dass sein Misstrauen gegenüber den Theologen auf zwei prinzipiellen Bedenken beruht. Eines betrifft ihren methodischen Ansatz: Sie gehen von falschen Prämissen aus oder, besser gesagt, von Prämissen, die von ihnen falsch eingeschätzt werden. Das hat damit zu tun, dass den Theologen – jedenfalls laut Fārābī – der Charakter der geoffenbarten Schriften wie überhaupt der Religion nicht wirklich klar ist. Die Religion (*milla*) stellt nämlich die Wahrheit in Vorstellungen (*ḫayālāt*) und Gleichnissen (*miṯālāt*) dar. Also müssen die heiligen Schriften auch in diesem Sinne verstanden werden. Aber genau hier beginnt das Problem der Theologen. Denn sie halten die Aussagen, die symbolisch oder als Gleichnisse gedacht sind, bereits für die eigentliche, (demonstrativ) gesicherte Wahrheit (*al-ḥaqq al-yaqīn*) und meinen folglich, sie als solche verteidigen und rechtfertigen (*taṣḥīḥ*) zu müssen.[28]

---

26 *Kitāb al-Ḥurūf*, ed. Muhsin Mahdi, Beirut 1970 [3. Aufl. 2004], S. 134-52 (= Kap. 114-144).

27 Das ist die Grundaussage von Kap. 145 (S. 152-53), in dem die Entstehung von *fiqh* und *kalām* beschrieben werden.

28 *Kitāb al-Ḥurūf*, S. 131:12-14. Dieses Problem kann sich noch verschärfen, wenn in einer späteren Religionsgemeinschaft (*umma*) die Gesetze einer früheren Religionsgemeinschaft nachgeahmt werden. Dann sind die religiösen Symbole doppelt vermittelt, werden aber von den Theologen der späteren *umma* wiederum als demonstrative Wahrheit missverstanden (S. 131:15-132:4). – Solche Feststellungen dürften der Grund dafür sein, warum Fārābī

https://doi.org/10.5771/9783956506895-59, am 16.08.2024, 04:55:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zu dieser methodischen Schwierigkeit gesellt sich eine zweite. Sie betrifft den persönlichen Umgang miteinander. Dazu erklärt Fārābī sehr nüchtern, dass die religiösen Gelehrten trotz der offenkundigen Nähe ihres Gegenstandes zur Philosophie häufig erbitterte Gegner der Philosophen seien. Diese Erfahrung wird im *Kitāb al-Ḥurūf* ausführlich beschrieben. Dabei fallen deutliche Worte, etwa, wenn davon die Rede ist, dass die Philosophen zurückgewiesen würden (*muṭarraḥūn*) und manchmal großen Schaden (*maḍarra ʿaẓīma*) erleiden müssten.[29] Es scheint demnach, als habe Fārābī Feindseligkeiten erlebt. Sein Tonfall lässt sogar vermuten, dass er sie für unausweichlich hielt. So könnte man zumindest den Satz verstehen, mit dem er seine Betrachtungen über die Theologie im *Kitāb al-Ḥurūf* abschließt:

> Es ist offensichtlich, dass in jeder Religion (*milla*), die gegen die Philosophie eingestellt ist (*muʿānida*), die Theologie genauso gegen die Philosophie und die Theologen genauso gegen die Philosophen opponieren, wie es die Religion selbst tut.[30]

Mabādiʾ ārāʾ ahl al-madīna al-fāḍila

Solche Aussagen sind in den *Mabādiʾ ārāʾ ahl al-madīna al-fāḍila* (*Die Prinzipien der Ansichten der Bürger eines vorzüglichen Gemeinwesens*) nicht zu finden. Überhaupt ist dieses Werk frei von jeder Polemik, da Fārābī in ihm seine eigene Position zu verschiedenen grundlegenden Fragen darstellt. Was er dabei erklärt, steht durchaus in Beziehung zur Theologie. Dieser Bezug ist sogar konstitutiv für den Text, wie ich demnächst in einem anderen Zusammenhang zeigen möchte. Insofern sind die *Mabādiʾ* ein wichtiges Dokument, um Fārābī's Auseinandersetzung mit dem *kalām* als Gesamtphänomen zu verstehen. Für das Thema, das uns hier beschäftigt, gilt das jedoch nicht, denn sie erwähnen nirgends eine bestimmte, klar deklarierte theologische Richtung. Deswegen kann man in diesem Zusammenhang festhalten, dass die Schrift trotz ihrer grundsätzlichen Affinität zur Theologie für die Frage, welche Kenntnisse er von der Muʿtazila hatte, letztlich ohne Relevanz ist.

---

den Religionsgelehrten insgesamt ein bescheidenes intellektuelles Niveau attestiert. Das wird besonders deutlich in Kap. 113 (S. 133:14-134:15), in dem die herausgehobene Stellung der Gelehrten (*ḫawāṣṣ*) im Vergleich zu den gemeinen Leuten (*ʿawāmm*) diskutiert wird. Dort heißt es, alle Gelehrten gehörten zu den *ḫawāṣṣ*, aber innerhalb ihres Standes müsse man vier Ränge unterscheiden: 1) die Philosophen, die als einzige ohne Einschränkung *ḫawāṣṣ* genannt werden könnten; 2) die Dialektiker und die Sophisten (mit denen hier die Denker vor Aristoteles gemeint sind); 3) die Gesetzgeber (*wāḍiʿū n-nawāmīs*); 4) die Theologen und die Rechtsgelehrten (die somit als letzte Gruppe vor den *ʿawāmm* genannt werden).

29 *Kitāb al-Ḥurūf*, S. 155:1-18 (= Kap. 149), hier besonders S. 155:10-14; zu dieser sowie zu der in der folgenden Anmerkung genannten Textstelle vgl. Zimmermann, *Commentary*, S. cxiv-v, n. 1.

30 *Kitāb al-Ḥurūf*, S. 157:1-3 (= Kap. 153).

https://doi.org/10.5771/9783956506895-59, am 16.08.2024, 04:55:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Um das an einem Beispiel kurz zu zeigen: Im ersten Teil des Werkes erörtert Fārābī die Existenz und die Eigenschaften Gottes (d.h. der „Ersten Ursache"). Dabei erklärt er in einem Abschnitt, Gott sei gerecht (*ʿadl*), weil er die Güter ausgewogen an alle, die er hervorbringe, verteile.[31] Und wenig später werden die göttlichen Namen diskutiert mit dem Ergebnis, dass man zwei Klassen von Namen unterscheiden müsse: jene, die Gottes vollkommenes Wesen beschreiben ("seiend", "einer", "lebend"), und jene, die seine Relationen zu anderen Seienden kennzeichnen ("großzügig", "gerecht").[32] An solchen Stellen könnte man jeweils an eine Auseinandersetzung mit der Muʿtazila denken. Das vermutete auch Richard Walzer, der in seinem Kommentar zu diesen Passagen wiederholt auf einen möglichen Zusammenhang mit dem muʿtazilitischen *kalām* einging.[33] Sein Befund ist aber immer negativ. Denn anders als bei Kindī (gest. nach 256/870), dem Walzer eine Affinität zur Muʿtazila unterstellte,[34] meinte er bei den *Mabādiʾ*, dass bestenfalls ähnliche Begriffe, aber niemals die gleiche Intention oder das gleiche Konzept vorlägen.[35] Damit bestätigt sich, dass Fārābī in seinen Ausführungen sehr wohl Fragen mit einem theologischen Hintergrund aufgreift, sie aber nicht in Beziehung zur dogmatischen Position einer bestimmten Schule setzt.

Risāla fī l-ʿaql

Etwas anders liegt der Fall beim nächsten Text, der *Risāla fī l-ʿaql* (*Epistel über den Intellekt*). Sie enthält zwei Passagen, die sich ausdrücklich mit einer theologischen These befassen. Aber das geschieht nur, um deutlich zu machen, dass diese These fehlerhaft und für einen Philosophen inakzeptabel sei.

Der Anlass für die Kritik ist diesmal eine begriffliche Klärung. Wie Fārābī zu Beginn der *Risāla* angibt, möchte er die verschiedenen Bedeutungen herausarbeiten, in denen das Wort *ʿaql* (Denken, Verstand, Intellekt ...) im Arabischen gebraucht wird. Der Fluchtpunkt dieser Überlegung ist natürlich die Philosophie. Dort wird das Wort gleich in mehreren Zusammenhängen als Schlüsselbegriff verwendet (Logik, Ethik, Psychologie, Metaphysik).[36] Deswegen dient der Großteil der *Risāla* auch dem Zweck, die verschiedenen Bedeutungen, die ihm in die-

---

31 *Mabādiʾ ārāʾ ahl al-madīna al-fāḍila*, ed. Richard Walzer in *Al-Farabi on the Perfect State*, Kap. I 2.2, S. 94-96.

32 *Mabādiʾ*, Kap. I 2.4-5, S. 96-100.

33 Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State*, S. 360-62.

34 Vgl. z.B. seinen Beitrag über Kindī in "L'éveil de la philosophie islamique", *Revue des études islamiques* 38 i & ii (1970), S. 7-42 und 207-42, hier: 210-14.

35 Vgl. z.B. Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State*, S. 362 zur Frage der göttlichen Namen/Attribute: "This division is different from the Muʿtazilite distinction ... Al-Fārābī's problem is not the same".

36 Fārābī markiert diese Gebiete, indem er jeweils die zugehörige Schrift aus dem Corpus Aristotelicum angibt (*Analytica posteriora*, *Nikomachische Ethik*, *De anima*, *Metaphysik*); vgl. *Risāla fī l-ʿaql*, ed. Maurice Bouyges, Beirut 1938 [2. Aufl. 1983], S. 2 ult.-3:3.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-59, am 16.08.2024, 04:55:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sen Teildisziplinen zukommen, herauszuarbeiten und genauer zu erläutern.[37] Bevor Fārābī diese Klärung vornimmt, sondiert er jedoch das Terrain. Denn das Wort *ʿaql* erscheint nicht nur in der Philosophie. Es ist auch Teil der Alltagssprache (d.h. der Sprache des *ǧumhūr*),[38] und es gehört zum Vokabular der Theologen. Deshalb beginnt Fārābī seine Untersuchung mit der Frage, in welchem Sinn es dort jeweils eingesetzt und verstanden wird. In diesem Zusammenhang heißt es über die Theologie:

> Was den regelmäßigen Gebrauch von *ʿaql* in der Sprache der Theologen angeht, so behaupten sie von einer Sache: 'Das gehört zu dem, was der *ʿaql* (Verstand) vorschreibt oder was er verbietet oder was er zulässt oder nicht zulässt.' Damit meinen sie aber nur Dinge, die von allen auf den ersten Blick anerkannt werden (*al-mašhūr fī bādiʾ raʾy al-ǧamīʿ*). Sie bezeichnen nämlich das, worin alle oder die meisten auf den ersten Blick übereinstimmen (*bādiʾ ar-raʾy al-muštarak*), als *ʿaql*. Das wird dir klar, wenn du ihre Lehre genauer betrachtest, also worüber und was sie reden, was sie in ihren Büchern schreiben und wobei sie dieses Wort gebrauchen.[39]

Wenig später ergänzt Fārābī:

> Die Theologen meinen, der *ʿaql* (Verstand), über den sie miteinander regelmäßig reden, sei der *ʿaql* (Intellekt), den Aristoteles in den *Analytica posteriora* erwähnt hat. So etwas hätten sie gerne. Prüfst du jedoch die ersten Prämissen, die sie verwenden, so wirst du feststellen, dass sie alle ohne Ausnahme (nur) auf Meinungen zurückgehen, über die auf den ersten Blick Übereinstimmung besteht. Also möchten die Theologen das eine, tun aber das andere.[40]

Soweit das Referat. Es ist natürlich, was uns inzwischen nicht mehr verwundern kann, polemisch. Sein Zweck besteht darin nachzuweisen, dass das Wort *ʿaql* von den Theologen unscharf und unreflektiert gebraucht wird. Erfreulicherweise beschränkt sich Fārābī an dieser Stelle aber nicht auf einen polemischen Kommentar. Er beschreibt auch präzise, was die von ihm kritisierten Theologen denken. Sie behaupten, dass man allein mit dem *ʿaql*/Verstand (also ohne Kenntnis der Offenbarung) erkennen könne, was gut und was schlecht sei. Damit vertreten sie eine These, die sich sehr gut historisch zuordnen lässt, da sie in Bagdad oder überhaupt in den Kerngebieten des Islams im frühen 4./10. Jahrhundert nur von den Muʿtaziliten vertreten wurde.[41]

---

37 Wobei innerhalb der Philosophie wiederum der Psychologie die grösste Rolle zukommt; ihr allein, d.h. der Analyse der Bedeutung des Wortes *ʿaql* in *De anima*, widmet Fārābī zwei Drittel seines Werkes.

38 *Risāla fī l-ʿaql*, S. 3:4 und 4:4-7:8.

39 *Risāla fī l-ʿaql*, S. 7:9-8:4; vgl. *Fuṣūl muntazaʿa*, ed. Fauzi M. Naǧǧār, Beirut 1971, S. 89: 15-17.

40 *Risāla fī l-ʿaql*, S. 11:10-12:3.

41 Zur Position der Muʿtazila vgl. oben Anm. 21. Ašʿarī war in diesem Punkt völlig anderer Ansicht. Nach seiner Auffassung ist es unmöglich, das Gute und das Schlechte anhand rationaler Kriterien zu erkennen. Was gut und was schlecht ist, entscheidet allein Gott (der ebensogut andere Bewertungen vornehmen könnte). Deswegen sind wir auf die Offenbarung angewiesen, um seine Befehle und Verbote kennenzulernen (dazu Gimaret, *La doctri-*

https://doi.org/10.5771/9783956506895-59, am 16.08.2024, 04:55:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Man kann demnach davon ausgehen, dass Fārābī an dieser Stelle auf die Muʿtaziliten anspielte. Insofern ist seine *Risāla fī l-ʿaql* unser zweiter Beleg dafür, dass er mit den Ansichten dieser Schule vertraut war. Interessant ist dabei, dass er ihre Lehre auch hier, bei der Frage nach der Begründung der ethischen Normen, ablehnt. Denn eigentlich hätte ihm die These, die von den Muʿtaziliten in diesem Punkt vertreten wurde, willkommen sein können. Fārābī war selbst davon überzeugt, dass wir durch unseren *ʿaql* erkennen können, was gut und was schlecht ist. Hingegen wäre es ihm völlig abwegig erschienen, unsere Kenntnis der ethischen Normen auf eine andere Quelle, also etwa auf die Offenbarung mit ihren Bildern und Gleichnissen, zurückzuführen.

Gleichwohl bleibt in seinen Augen eine unüberbrückbare Differenz. Sie ergibt sich daraus, wie die Muʿtaziliten das Vorgehen des *ʿaql* beschreiben und begründen. Hier unterlaufen ihnen – nach Fārābī's Auffassung – zwei gravierende Irrtümer, die es einem Philosophen unmöglich machen, den Schulterschluss mit ihnen zu suchen. Einer dieser Fehler ist uns bereits bekannt. Man könnte ihn geradezu das Grundproblem der Theologen (aus Fārābī's Sicht) nennen: Sie achten nicht darauf, dass ihre Überlegungen auf verlässlichen Prämissen gründen, sondern gehen von Ansichten aus, die ungeprüft und unsicher sind. So auch in diesem Fall. Denn die Muʿtaziliten besitzen nach Fārābī's Einschätzung keine eindeutigen Kriterien für die Entscheidung, was gut und was schlecht ist. Statt dessen orientieren sie sich an moralischen Urteilen, die allgemein verbreitet sind und auf den ersten Blick einleuchten mögen.[42]

Zweitens wirft Fārābī der Muʿtazila vor, den Vorgang der Urteilsbildung bei ethischen Fragen zu unterschätzen. Denn sie behaupte ohne weitere Begründung, unser Verstand könne unmittelbar, d.h. mit einem Mal das Gute und das Schlechte erkennen.[43] Tatsächlich handle es sich dabei – so Fārābī – um einen langen Prozess. Er erfordere viele Überlegungen und führe schließlich dazu, dass wir eine gewisse Klugheit (*taʿaqqul*) in ethischen Fragen ausbildeten. Aber selbst sie sei niemals vollkommen, sondern wachse zeit unseres Lebens, da wir durch immer neue Entscheidungen und durch Erfahrungen (*taǧriba*) an menschlicher Reife gewännen.

---

ne d'al-Ashʿarī, S. 435-51). – Ausserhalb des Irak hätte Fārābī allerdings eine andere Situation vorgefunden. Das gilt insbesondere für die ḥanafitisch-māturīditische Theologie im Nordosten Irans. Māturīdī (gest. 333/944) war zwar ein strikter Gegner die Muʿtazila. Aber er kam – aus anderen Überlegungen und mit anderer Begründung als sie – ebenfalls zu dem Schluss, dass wir mit unserem Verstand erkennen können, was gut und was schlecht ist (vgl. dazu mein *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1997, S. 331-34).

42 Sie benutzen also rhetorische Prämissen; vgl. dazu Renate Würsch, *Avicennas Bearbeitungen der aristotelischen Rhetorik. Ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der islamischen Welt*, Berlin 1991, S. 28-32.

43 Das ergibt sich aus der Behauptung, der *ʿaql* greife einfach das *mašhūr fī bādiʾ raʾy al-ǧamīʿ* auf und mache es zur Grundlage seiner Entscheidung (*Risāla fī l-ʿaql*, S. 7 ult.-8:1).

https://doi.org/10.5771/9783956506895-59, am 16.08.2024, 04:55:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Dass Fārābī so dachte, wird im weiteren Verlauf der *Risāla* deutlich. Dort erklärt er die Bedeutung des Wortes *ʿaql* im sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik* und zählt dabei alle Punkte, die gerade genannt wurden (Klugheit, Erfahrung, Reife), auf.[44] Damit ist seine eigene Position markiert. Was Aristoteles über den Gebrauch des *ʿaql* in ethischen Fragen schreibt, ist und bleibt für Fārābī maßgeblich. Dagegen müssen die Überlegungen der Muʿtaziliten für ihn bedeutungslos sein, weil sie nach seiner Ansicht von einem falschen Verständnis des Wortes *ʿaql* ausgehen.

Kitāb al-Burhān und Kitāb al-Ǧadal

Trotz dieser Kritik ist das Zeugnis der *Risāla* für uns wichtig. Denn es belegt konkreter als die Darstellung, die wir im *Iḥṣāʾ al-ʿulūm* antrafen, dass sich Fārābī mit der Muʿtazila auseinandergesetzt hat. Dieser Eindruck wird im folgenden noch verstärkt, und zwar durch eine Aussage, die uns im *Kitāb al-Burhān* (*Der Beweis*) und im *Kitāb al-Ǧadal* (*Der Disput*) begegnet. Sie betrifft eine These, die nicht nur nahelegt (wie im *Iḥṣāʾ*) oder wahrscheinlich macht (wie in der *Risāla*), dass Fārābī die Muʿtazila kannte, sondern die es beweist, da sie innerhalb der islamischen Theologie nur für Muʿtaziliten bezeugt ist.

Den sachlichen Rahmen dazu bildet diesmal die Erkenntnislehre. Sie hat unter anderem die Aufgabe, nach den Kriterien zu fragen, an denen wir die Wahrheit einer Aussage messen können. Auf diese Frage gaben die Muʿtaziliten verschiedene Antworten. Aber nur eine von ihnen interessierte Fārābī so sehr, dass er sie mehrfach erwähnte und kritisierte. Gemeint ist die These, dass eine Aussage dann wahr sein müsse, wenn sie in demjenigen, der ihr zustimmt, den Zustand der "Seelenruhe" (*sukūn an-nafs*) bzw. der "ruhigen Hingabe der Seele an das Wissensobjekt" (*sukūn an-nafs ilā l-maʿlūm*) hervorrufe.[45]

Die schärfste Kritik an dieser Behauptung findet sich im *Kitāb al-Burhān*. Dort entwickelt Fārābī – mit stetem Bezug zu den *Analytica posteriora* – seine eigene Beweislehre. Sie geht davon aus, dass unser Wissen auf zwei Arten vorliegen könne: als einzelner Begriff (*taṣawwur*), d.h. als eine klar bestimmte, eindeutige und sich nicht verändernde Vorstellung; oder als Urteil (*taṣḏīq*), d.h. als eine mehrere Dinge verknüpfende Aussage, mit der wir einen bestimmten Sachverhalt bejahen oder verneinen.[46]

---

44 *Risāla fī l-ʿaql*, S. 9:4-12:3.

45 Zu den einzelnen Vertretern bzw. Kritikern dieser These innerhalb der Muʿtazila vgl. unten.

46 *Kitāb al-Burhān*, ed. Muḥammad Taqī Dānišpažūh, in *al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*, Bd. I, Qumm 1408š (1987), S. 265-349, hier: 266:5ff.; der Anfang des *Kitāb al-Burhān* wurde ins Französische übersetzt von Georges Vajda, "Autour de la théorie de la connaissance chez Saadia", *Revue des études juives* 126 ii-iii und iv (1967), S. 135-89 und 375-97, hier: 390-93.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-59, am 16.08.2024, 04:55:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Im Zusammenhang mit den Urteilen kommt Fārābī auf das Thema, das uns hier interessiert, zu sprechen. Denn jetzt erklärt er:

> Ein Urteil kann sich auf etwas beziehen, das tatsächlich wahr ist, oder auf etwas, das falsch ist. (Ausserdem) ist ein Urteil entweder gewiss (*yaqīn*) oder der Gewissheit nahe (*muqārib li-l-yaqīn*) oder das, was man 'die ruhige Hingabe der Seele an etwas' (*sukūn an-nafs ilā l-shayʾ*) nennt; letzteres ist die Form des Urteils, die von der Gewissheit am weitesten entfernt ist (*abʿad at-taṣḏīqāt ʿan al-yaqīn*).[47]

Diese Kritik wird im folgenden noch genauer erläutert. Dabei erfahren wir, welche Charakteristika der "Seelenruhe" anhaften und warum sie kein zuverlässiges Wahrheitskriterium sein kann:[48] Sie ist eine Form der Zustimmung, bei der dem Urteilenden bewusst ist, dass sein Urteil nicht gegen Einwände gefeit ist. Da diese Einwände stark oder schwach sein können, schwankt auch die "Seelenruhe" des Betreffenden in ihrer Intensität (*yatafāḍal*). Ausserdem besteht ein formales Problem. Denn die "ruhige Hingabe der Seele an etwas" ist nichts weiter als ein rhetorisches Urteil (*taṣḏīq balāġī*)[49]. Sie basiert auf "übernommenen" Prämissen (*maqbūlāt*), also auf Aussagen, die uns von einzelnen Personen oder kleinen Gruppen überliefert wurden. Diese können zwar (akzidentiell) wahr sein, aber sie sind weit davon entfernt, uns Gewissheit über einen Sachverhalt zu verschaffen. Deshalb versuchen manche Beobachter, die Glaubwürdigkeit solcher Prämissen dadurch zu erhöhen, dass sie sie auf einen göttlichen Befehl (*amr ilāhī*) zurückführen.

Ähnlich kritisch klingen die Aussagen im *Kitāb al-Ǧadal*. Dort beginnt Fārābī seine Ausführungen damit, dass er die Form der Prämissen, die in der Dialektik Anwendung finden, beschreibt und analysiert. Es sind in diesem Fall die *mašhūrāt*, die allgemein anerkannten Aussagen.[50] Ihr Ausgangspunkt besteht darin, dass eine Person, die den Ruf hat, vertrauenswürdig zu sein, eine bestimmte Behauptung aufstellt (ohne sie beweisen zu können). Diese Behauptung findet Zustimmung, zunächst bei einzelnen Zuhörern, dann bei mehreren Personen. Mit der Anzahl derer, die sie akzeptieren, wächst auch die innere Überzeugung aller Beteiligten, dass die Behauptung richtig sei. So kommt die *sukūn an-nafs* ins Spiel, denn sie ergibt sich aus den Faktoren, die gerade genannt wurden:

> Je mehr Personen uns über die Dinge, die sie selbst gesehen haben, und die Ansichten, die sie (selbst) glauben, von sich aus informieren, desto mehr wachsen die ruhige Hingabe unserer Seele daran (*sukūn anfusinā ilaihā*), unsere Zustimmung dazu (*taṣḏīqunā*

---

47 *Kitāb al-Burhān*, S. 266:-4ff.; Vajda, "Connaissance", S. 391.

48 Es folgt eine Zusammenfassung von *Kitāb al-Burhān*, S. 267:9-268:9; Vajda, "Connaissance", S. 392-93.

49 Vgl. dazu auch *Iḥṣāʾ*, S. 82:11 und 83:1-2, wo die "Überzeugung", die durch den Einsatz rhetorischer Mittel erreicht wird, als "Seelenruhe" beschrieben wird.

50 *Kitāb al-Ǧadal*, ed. Muḥammad Taqī Dānišpažūh, in *al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*, Bd. I, Qumm 1408š (1987), S. 358-455, hier: 361 ult.ff. Der Textabschnitt (ab 362:4ff.) wurde ebenfalls von Vajda ins Französische übersetzt ("Connaissance", S. 377-88).

https://doi.org/10.5771/9783956506895-59, am 16.08.2024, 04:55:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lahā) und unsere Akzeptanz dessen (*qabūlunā iyyāhā*). Demnach haben wir das größte Vertrauen in eine Ansicht, die von allen Menschen geteilt wird.[51]

Die "Seelenruhe" ist also ein psychologisches Phänomen. Sie stellt sich ein, weil wir uns bei einer Annahme sicher fühlen. Doch diese Sicherheit gründet nicht darauf, dass die Annahme bewiesen wäre, sondern nur darauf, dass sie von vielen Menschen geteilt wird. Entsprechend labil kann ein solcher Zustand sein. Das macht Fārābī im weiteren Verlauf des *Kitāb al-Ǧadal* deutlich. Dort erklärt er, dass unsere "Seelenruhe" sehr rasch abnehme, wenn sie nicht mehr durch äussere Faktoren gestützt werde. Es genüge bereits, dass Einwände gegen die allgemein verbreitete Ansicht auftauchten. Diese Einwände könnten von Philosophen vorgetragen werden oder durch einen Dissens innerhalb der Menge (oder zwischen der Menge und den Philosophen) bedingt sein. Die Opposition führe in jedem Fall zu Irritationen. Statt uns in Ruhe unserer Annahme hinzugeben, empfänden wir jetzt Zweifel. Denn unsere Überzeugung gründete ja nicht auf Beweisen; also könne sie auch durch Einwände, die ihrerseits keine Beweiskraft haben müssten, wieder erschüttert werden.[52]

Fārābī's Kritik klingt erneut harsch, aber sie ist diesmal nicht so isoliert wie in den zuvor beschriebenen Fällen. Denn der Versuch, die "Seelenruhe" als Wahrheitskriterium durchzusetzen, wurde nicht nur von ihm zurückgewiesen, sondern war auch innerhalb der Muʿtazila umstritten. Das gilt bereits für die früheste Phase der Diskussion. Sie wurde offenbar von Naẓẓām (gest. vor 232/847) eröffnet. Von ihm bzw. von seinen Schülern berichten die Quellen jedenfalls die These, dass wahres Wissen dann bei uns eintrete, wenn der Prozess des Erkennens (der von Naẓẓām als Bewegung unseres Geistes/Herzens gedeutet wurde) in den Zustand der "Herzensruhe" (*sukūn al-qalb*) einmünde.[53]

Gegen diese Idee wandte sich Ǧāḥiẓ (gest. 255/869). Er machte geltend, dass mit solchen Vermutungen kein verlässliches Wahrheitskriterium gewonnen sei. Wer von einer Ansicht überzeugt sei, empfinde immer "Herzensruhe" – auch wenn seine Überzeugung gar nicht der Wahrheit entspreche. Ausserdem wechsle man gelegentlich seinen Standpunkt. In solchen Fällen seien wir sowohl vor als auch nach der Meinungsänderung der festen Überzeugung, im Recht zu sein.[54]

Trotz solcher Bedenken griff Abū Hāšim (gest. 321/933) die Idee wieder auf. Er machte sie sogar zu einem zentralen Element seiner Erkenntnislehre. Nach seiner Auffassung kann man nämlich davon ausgehen, dass die fragliche Ruhe (die Abū Hāšim jetzt als "Seelenruhe"/*sukūn an-nafs* bezeichnet) nicht bei jeder

---

51 *Kitāb al-Ǧadal*, S. 362:13-16; Vajda, "Connaissance", S. 378.

52 *Kitāb al-Ǧadal*, S. 417:13-418:10; Vajda, "Connaissance", S. 388-89.

53 Van Ess, *Theologie und Gesellschaft,* Bd. 3, S. 380 und Bd. 4, S. 97.

54 Marie Bernand, *Le problème de la connaissance d'après le Muġnī du Cadi ʿAbd al-Ǧabbār*, Algier 1982, S. 293-95; van Ess, *Theologie*, Bd. 4, S. 102-3.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-59, am 16.08.2024, 04:55:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

beliebigen Ansicht, die uns in den Sinn komme (inklusive Fehlschlüssen und Sinnestäuschungen), eintrete, sondern tatsächlich nur dann, wenn eine wirkliche Erkenntnis vorliege.[55]

Auch seinen Argumenten gelang es nicht, sich auf Dauer durchzusetzen. Vom 5./11. Jahrhundert an wurde die Lehre von der "Seelenruhe" nur noch von wenigen muʿtazilitischen Theologen vertreten.[56] Im frühen 4./10. Jahrhundert war sie hingegen hochaktuell. Denn Abū Hāšim war nicht irgendwer, sondern der führende Kopf der Muʿtaziliten, die zu dieser Zeit im Irak wirkten.[57] Wenn Fārābī also auf die These der "Seelenruhe" einging und sie wiederholt kritisierte, zeigt das sehr deutlich, dass er die aktuellen Debatten, die damals in der muʿtazilitischen Schule stattfanden, durchaus verfolgte und ernst nahm.

Šarḥ al-ʿIbāra

Allerdings blieb sein Interesse nicht auf die Muʿtazila beschränkt. Wie wir bereits bei der Betrachtung des *Iḥṣāʾ* festgestellt haben, kannte Fārābī auch eine Gruppe, die sich gegen die Muʿtaziliten stellte. Denn er erwähnte dort ja nicht nur Theologen, die versuchten, die Vorgaben der Offenbarung mit den Ansprüchen des Verstandes zu versöhnen, sondern auch solche, die sich allein auf die religiöse Überlieferung beriefen.

Letztere rücken jetzt noch einmal in den Blick. Das geschieht durch den *Šarḥ al-ʿIbāra*, den großen Scholienkommentar zu Aristoteles' *De interpretatione*. Hier kommt Fārābī unter anderem auf das Problem der *contingentia futura* zu sprechen, also auf die berühmte Frage, ob unsere Aussagen über mögliche künftige Dinge bereits in der Gegenwart einen Wahrheitswert besitzen (*De interpretatione* 9). Sie gibt ihm die Gelegenheit zu einem kurzen Exkurs. Sein Inhalt lässt sich wie folgt zusammenfassen: Manche Leute behaupten, dass es im Bereich unserer Handlungen überhaupt keine Möglichkeit (Kontingenz) gebe. Denn nach ihrer Ansicht ist alles, was geschehen wird, bereits mit Notwendigkeit festgelegt. Für diese These haben sie allerdings kein überzeugendes Argument, denn sie lässt sich weder auf unser Primärwissen (*al-maʿrifa al-ūlā*) noch auf unsere Naturanlage (*fiṭra*) zurückführen. Deswegen berufen sich diese Leute auch auf Festsetzungen, Gesetze und (überlieferte) Lehren (*al-waḍʿ wa-š-šarīʿa wa-l-qaul*), also auf lauter Prämis-

55 Josef van Ess, *Die Erkenntnislehre des ʿAḍudaddīn al-Īcī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif*, Wiesbaden 1966, S. 75-76; Zimmermann, *Commentary*, S. cxv; Bernand, *Le problème*, S. 291-92 und 299.

56 Darunter war allerdings ʿAbd al-Ǧabbār (gest. 415/1025); zu ihm van Ess, *Erkenntnislehre*, S. 76-77; Bernand, *Le problème*, S. 295-98.

57 Abu l-Qāsim al-Kaʿbī (gest. 319/931), der andere bedeutende Muʿtazilit dieser Generation, studierte zwar in Bagdad, ging aber später wieder in seine Heimatstadt Balch zurück, wo er den Gutteil seines Lebens verbrachte; zu ihm vgl. Josef van Ess, "Abu ʾl-Qāsem Kaʿbī", *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 1, S. 359-62, sowie den Beitrag von Racha el-Omari in diesem Band.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-59, am 16.08.2024, 04:55:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sen, die aus der Perspektive der Logik bzw. der Philosophie gar nicht zulässig sind.[58]

Wie das Referat zeigt, richtet sich Fārābī's Polemik diesmal gegen Deterministen. Dabei sind zwei Vorwürfe erkennbar: Der eine lautet, dass sie eine falsche, gegen jede menschliche Erfahrung sprechende These vertreten; der andere, dass sie meinen, man könne diese These beweisen, indem man sie auf (geoffenbarte) Gesetze und überlieferte Lehren zurückführe. Nimmt man beide Argumente zusammen, so wird die Stoßrichtung der Kritik klar. Sie zielt nicht auf den Determinismus im allgemeinen, sondern auf eine bestimmte Gruppierung. Sie kombiniert den Glauben an die Vorherbestimmung unserer Handlungen mit der Hochschätzung der religiösen Überlieferung. Das trifft am ehesten auf die Traditionalisten und Ḥanbaliten zu, die deswegen an dieser Stelle – wie vermutlich schon in dem erwähnten Passus im *Iḥṣāʾ* – gemeint sein dürften.

Zusammenfassung und Ergänzungen

(*Kitāb al-Ḫiṭāba*, *Kitāb al-Qiyās aṣ-ṣaġīr ʿalā ṭarīqat al-mutakallimīn und Kitāb al-Milla*)

Damit sind sämtliche Texte, in denen Fārābī eine konkrete theologische Lehre diskutiert hat, genannt. Sie sind nicht zahlreich, genügen aber, um uns einen Eindruck von seinen Kenntnissen über den *kalām* zu vermitteln. Dieser lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass Fārābī ein aufmerksamer, aber auch ein selektiver Beobachter der Theologie seiner Zeit war. Grundsätzlich interessierte ihn, was die *mutakallimūn* schrieben. Aber in seinen Werken beschränkte er sich darauf, einige wenige Thesen, die er besonders relevant (oder besonders ärgerlich) fand, zu erwähnen. Sie stammen in der Regel aus dem Umfeld der Muʿtazila, seltener auch aus dem Lager der Traditionalisten/Ḥanbaliten. Andere Strömungen und insbesondere die ašʿaritische Theologie hat Fārābī entweder ignoriert oder, was wahrscheinlicher ist, überhaupt nicht gekannt.

Dieses Ergebnis wird sich durch die Texte, die jetzt noch zur Sprache kommen, nicht mehr verändern. Denn sie enthalten nur Aussagen, die keine bestimmte theologische Richtung, sondern den *kalām* im allgemeinen thematisieren. Trotzdem sollen die verschiedenen Passagen hier noch kurz erwähnt werden. Denn sie sind durchaus geeignet, Fārābī's grundsätzliche Haltung zur Theologie genauer zu beleuchten. Insofern können sie auch dazu beitragen, seine Einschätzungen zu den einzelnen Schulen, die wir gerade verfolgt haben, besser einzuordnen.

---

58 *Šarḥ al-Fārābī li-kitāb Ariṣṭūṭālīs fī l-ʿIbāra*, ed. Wilhelm Kutsch und Stanley Marrow, Beirut 1960 [2. Aufl. 1971], S. 83:16-23; engl. Übers. in Zimmermann, *Commentary*, S. 77 (zum Inhalt vgl. dort S. cxvi).

https://doi.org/10.5771/9783956506895-59, am 16.08.2024, 04:55:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Am wenigsten gilt das für die kurze Bemerkung, die uns im *Kitāb al-Ḫiṭāba* (*Die Rhetorik*) begegnet. Sie beschränkt sich auf eine Selbstverständlichkeit. Denn hier erklärt Fārābī lediglich, dass es Theologen (und Juristen) gebe, die den Analogieschluss (*tamṯīl*)[59] für schwach hielten und ablehnten.[60] Das ist sachlich richtig, aber es ist als Beobachtung nicht ungewöhnlich. Deswegen kann man daraus auch keine spezifischen Schlüsse auf Fārābī's Haltung zum *kalām* ziehen.

Anders verhält es sich mit dem zweiten Text, dem *Kitāb al-Qiyās aṣ-ṣaġīr ʿalā ṭarīqat al-mutakallimīn* (*Das kleine Buch über den Syllogismus nach Art der Theologen*).[61] Er rückt nämlich einen Aspekt ins Blickfeld, der nach all der Polemik, die wir inzwischen gelesen haben, eher unerwartet ist. Das Buch dient grundsätzlich dem Zweck, die verschiedenen Schlussverfahren, die Aristoteles in den *Analytica priora* dargestellt hatte, zu erläutern. Insofern ist es ein Paralleltext zum *Kitāb al-Qiyās* (*Der Syllogismus*),[62] das ausdrücklich als Epitome der *Analytica priora* konzipiert ist. Gleichwohl verfolgt Fārābī im *Kitāb al-Qiyās as-ṣaġīr* noch ein zweites Ziel. Er benutzt diese Schrift auch, um eine Verbindung zwischen der aristotelischen Schlusslehre und den Argumentationsformen der Theologen (sowie der Juristen) herzustellen. In diesem Sinn illustriert er die Syllogismen, die er erörtert, mit Beispielen, die aus dem *kalām* (oder dem *fiqh*) stammen. Darüber hinaus erklärt er in einem gesonderten Kapitel, dass auch der Inferenzschluss der *mutakallimūn*[63] eine zulässige Argumentationsform darstelle, weil er unter bestimmten Bedingungen auf einen Syllogismus zurückgeführt werden könne.[64]

Wie diese Andeutungen zeigen, besteht also doch eine Relation zwischen der Philosophie und den Überlegungen der Theologen. Fārābī kritisiert zwar einzelne Lehren und Argumente der zeitgenössischen *mutakallimūn*. Aber gleichzeitig räumt er ein, dass der *kalām* prinzipiell eine rationale Struktur aufweise. Das kann nach allem, was wir gesehen haben, auch kaum anders sein. Denn schließlich hat Fārābī selbst den Zusammenhang hergestellt, indem er die Religion zum Abbild der Philosophie und die Theologie zur Verteidigerin der Religion erklärte. Also müssen die Überlegungen der Theologen einen rationalen Kern enthalten, der – wenn er denn richtig entfaltet wird – mit den Vorstellungen der Philosophen durchaus korrespondiert.

---

59 Zu Gebrauch und Bedeutung von *tamṯīl* bei Fārābī und bei anderen philosophischen Autoren vgl. Würsch, *Avicennas Bearbeitung*, S. 72-85.

60 *Kitāb al-Ḫiṭāba*, ed. Jacques Langhade mit franz. Übers. in *Deux ouvrages inédits sur la rhétorique*, ed. J. Langhade und M. Grignaschi, Beirut 1971, S. 30-121, hier: 83:14-85:11.

61 *Kitāb al-Qiyās aṣ-ṣaġīr ʿalā ṭarīqat al-mutakallimīn*, ed. Muḥammad Taqī Dānišpažūh, in *al-Manṭiqiyyāt li-l- Fārābī*, Bd. I, Qumm 1408š (1987), S. 152-94.

62 *Kitāb al-Qiyās*, ed. Muḥammad Taqī Dānišpažūh, in *al-Manṭiqiyyāt li-l- Fārābī*, Bd. I, Qumm 1408š (1987), S. 115-51.

63 Also der "Schluss vom Sichtbaren auf das Unsichtbare" (*al-istidlāl bi-š-šāhid ʿalā l-ġāʾib*).

64 *Kitāb al-Qiyās aṣ-ṣaġīr*, S. 175-83; zur Sache van Ess, *Erkenntnislehre*, S. 391-92; Joep Lameer, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics. Greek Theory and Islamic Practice*, Leiden 1994, S. 204-32.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-59, am 16.08.2024, 04:55:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Das wird noch deutlicher, wenn wir den dritten und letzten Text hinzunehmen. Gemeint ist das *Kitāb al-Milla* (*Die Religion*), in dem der Nutzen der Religion und damit der Theologie noch markanter herausgestellt wird. Den Ausgangspunkt dafür bildet einmal mehr die These, dass Religionen die Wahrheit, die von der Philosophie in universalen Begriffen erfasst werde, auf partikulare Weise repräsentierten.[65] Sie ist durchaus zweischneidig, denn wie wir gesehen haben, dient sie Fārābī des öfteren dazu, eine scharfe Trennung zwischen beiden Bereichen zu legitimieren. An dieser Stelle hat sie jedoch einen anderen Zweck. Denn hier geht es ihm darum, die gemeinsame Ausrichtung, ja das Zusammenwirken von Philosophie und Religion/Theologie hervorzuheben. Es basiert darauf, dass beide die Menschen zum Guten führen möchten. Dabei steht die Religion sogar vor der größeren Aufgabe, weil sie sich an das Gros der Menschen richtet, die nur dialektische (d.h. theologische) und rhetorische Argumente (die ebenfalls in der Theologie eingesetzt werden) verstehen:

> Aus diesem Grund sind die Dialektik und die Rhetorik von enormem Nutzen (*ʿaẓīmai l-ǧanāʾ*): beide rechtfertigen die Lehrmeinungen der Religion bei den Bürgern des Gemeinwesens, setzen sie durch, verteidigen sie, verankern sie fest in den Seelen der Bürger und verhelfen ihnen (auch) dann zum Erfolg, wenn jemand auftritt, der die Absicht hat, die Anhänger der Religion mit seiner Rede in die Irre zu führen und gegen die Religion zu opponieren.[66]

Auch dieses Lob kann die Polemik, die uns bislang begegnet ist, nicht aufheben. Wie wir gesehen haben, sind es, aufs Ganze betrachtet, die kritischen Töne, die in Fārābī's Äusserungen über die Theologie überwiegen. Trotzdem ist diese letzte Äusserung bedeutsam. Denn sie zeigt uns, dass es ihm nicht um eine grundsätzliche Ablehnung ging. Fārābī hatte zwar große Reserven gegenüber der Art, wie seine Zeitgenossen (inklusive der Muʿtaziliten) die Theologie betrieben. Aber er war trotzdem davon überzeugt, dass die Theologie – wenn sie nur richtig konzipiert (d.h. an den Vorgaben der Philosophie ausgerichtet) wurde – für die Unterweisung und Anleitung der Menschen unerlässlich sei.

Referenzen

Bernand, Marie, *Le problème de la connaissance d'après le Muġnī du Cadi ʿAbd al-Ǧabbār*, Algier 1982.

Encyclopaedia Iranica 1-, London [etc.] 1985-.

van Ess, Josef, "Al-Fārābī and Ibn al-Rēwandī", *Hamdard Islamicus* 3 iv (1980), S. 3-15.

---

65 *Kitāb al-Milla*, ed. Muhsin Mahdi in *Kitāb al-Milla wa-nuṣūṣ uḫrā*, Beirut 1968, S. 41-66, hier: 46-47; franz. Übersetzung von Dominique Mallet in *Deux traités philosophiques. L'Harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote* et *De la religion*, Damaskus 1989, S. 117-45, hier: 123-24.

66 *Kitāb al-Milla*, S. 48:2-5; franz. Übers., S. 125.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-59, am 16.08.2024, 04:55:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

–, *Die Erkenntnislehre des ʿAḍudaddīn al-Īcī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif*, Wiesbaden 1966.

–, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* 1-6, Berlin 1991-97.

Fakhry, Majid, *Al-Fārābi, Founder of Islamic Neoplatonism. His Life, Works and Influence*, Oxford 2002.

-Fārābī, *Fuṣūl muntazaʿa*, ed. Fauzi M. Naǧǧār, Beirut 1971 [2. Aufl. 1993].

–, *Iḥṣāʾ al-ʿulūm*, ed. ʿUṯmān Amīn, Kairo 1931 [3. Aufl. 1968].

–, *Kitāb al-Burhān*, ed. Muḥammad Taqī Dānišpažūh, in *al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*, Bd. I, Qumm 1408š (1987), S. 265-349.

–, *Kitāb al-Ǧadal*, ed. Muḥammad Taqī Dānišpažūh, in *al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*, Bd. I, Qumm 1408š (1987), S. 358-455.

–, *Kitāb al-Ḫiṭāba*, ed. Jacques Langhade mit franz. Übers. in *Deux ouvrages inédits sur la rhétorique*, ed. J. Langhade/M. Grignaschi, Beirut 1971, S. 30-121.

–, *Kitāb al-Ḥurūf*, ed. Muhsin Mahdi, Beirut 1970 [3. Aufl. 2004].

–, *Kitāb al-Milla*, ed. Muhsin Mahdi in *Kitāb al-Milla wa-nuṣūṣ uḫrā*, Beirut 1968, S. 41-66. – (franz. Übers.:) Dominique Mallet, *Deux traités philosophiques*, S. 117-53.

–, *Kitāb al-Qiyās*, ed. Muḥammad Taqī Dānišpažūh, in *al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*, Bd. I, Qumm 1408š (1987), S. 115-51.

–, *Kitāb al-Qiyās aṣ-ṣaġīr ʿalā ṭarīqat al-mutakallimīn*, ed. Muḥammad Taqī Dānišpažūh, in *al-Manṭiqiyyāt li-l-Fārābī*, Bd. I, Qumm 1408š (1987), S. 152-94.

–, *Mabādiʾ ārāʾ ahl al-madīna al-fāḍila*, ed. Richard Walzer mit engl. Übersetzung in *Al-Farabi on the Perfect State*. Revised Text with Introduction, Translation, and Commentary by Richard Walzer, Oxford 1985 [2. Aufl. 1998].

–, *Risāla fī l-ʿaql*, ed. Maurice Bouyges, Beirut 1938 [2. Aufl. 1983].

–, *Šarḥ al-Fārābī li-kitāb Arisṭūṭālīs fī l-ʿIbāra*, ed. Wilhelm Kutsch/Stanley Marrow, Beirut 1960 [2. Aufl. 1971] – (engl. Übers.:) F.W. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary*, S. 1-219.

Frank, Richard M., "Reason and Revealed Law. A Sample of Parallels and Divergences in kalâm and falsafa", in *Recherches d'islamologie. Recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis*, Löwen 1977, S. 123-38.

Gardet, Louis und M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris 1948 [3. Aufl. 1981].

Gimaret, Daniel, *La doctrine d'al-Ashʿarī*, Paris 1990.

Lameer, Joep, *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics. Greek Theory and Islamic Practice*, Leiden 1994.

Mahdi, Muhsin, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago 2001.

–, "Alfarabi on Philosophy and Religion", *Philosophical Forum* 4 i (1972), S. 5-25.

https://doi.org/10.5771/9783956506895-59, am 16.08.2024, 04:55:41
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Mallet, Dominique, *Deux traités philosophiques. L'Harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote* et *De la religion*, Damaskus 1989.

Perler, Dominik und Ulrich Rudolph (ed.), *Logik und Theologie. Das* Organon *im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, Leiden 2005.

Rudolph, Ulrich, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1997.

Stroumsa, Sarah, "Ibn al-Rāwandī's *sū' adab al-mujādala*. The Role of Bad Manners in Medieval Disputations", in *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam*, ed. Hava Lazarus-Yafeh [et al.], Wiesbaden 1999, S. 66-83.

Vajda, Georges, "Autour de la théorie de la connaissance chez Saadia", *Revue des études juives* 126 ii-iii und iv (1967), S. 135-89 und 375-97.

Walzer, Richard, "L'éveil de la philosophie islamique", *Revue des études islamiques* 38 i/ii (1970), S. 7-42 und 207-42.

–, *Al-Farabi on the Perfect State*, vgl. al- Fārābī, *Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*.

Würsch, Renate, *Avicennas Bearbeitungen der aristotelischen Rhetorik. Ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der islamischen Welt*, Berlin 1991.

Zimmermann, F.W., *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's* De Interpretatione, Oxford 1981 [2. Aufl. 1982].

https://doi.org/10.5771/9783956506895-59, am 16.08.2024, 04:55:41
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb