

Einleitung

Sieht man sich die Zeit vom 9. bis zum 11. Jahrhundert im christlich geprägten Europa aus kulturwissenschaftlicher Perspektive an, so wird man auf keinen Denker stoßen, von dem behauptet werden könnte, dass er die folgenden Jahrhunderte, oder auch nur seine eigene Epoche, auf nennenswerte Art und Weise beeinflusst oder geprägt hat. Zwischen den letzten großen, aber nicht unbedingt originellen Denkern des frühen christlichen Mittelalters, die zwischen 500 und der Mitte des 9. Jahrhunderts gewirkt haben, wie etwa Boethius, Isidor von Sevilla, Johannes von Damaskus, Alkuin oder Johannes Scotus Eriugena, und den ersten großen Denkern des ausgehenden christlichen Mittelalters, wie etwa Anselm von Canterbury, Petrus Abelardus, Petrus Lombardus, Robert Grosseteste, Albert der Große oder Thomas von Aquin, liegen fast drei Jahrhunderte: Eriugena stirbt in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts und Anselm wird 1033 geboren. Dieses Zeitalter scheint zumindest aus philosophischer Sicht die Bezeichnung *dark ages* zu verdienen, mit der die Engländer in der Vergangenheit das gesamte Mittelalter abschätzig bezeichnet haben.

Es soll damit selbstverständlich nicht gesagt werden, dass es in diesen Jahrhunderten überhaupt nichts auf philosophischer Front zu vermelden gibt, sondern nur, dass die Meldungen äußerst spärlich und ohne größere Bedeutung sind. Namen wie Hincmar von Reims, Abbo von Fleury oder Fulbert von Chartres sind allerhöchstens einigen Spezialisten der mittelalterlichen oder der politischen Philosophie bekannt. Keiner dieser Denker hat so etwas wie ein philosophisches System hinterlassen bzw. Fragestellungen und Antworten ausgearbeitet, die zur Basis für die Diskussion der folgenden Jahrhunderte hätten werden können.

Genau in diese für das christliche Europa philosophisch relativ sterile Epoche fällt die Blütezeit der Philosophie im *dar al islam*, im Haus des Islams, also in jenen Gebieten, die in nur knapp einem Jahrhundert von den Anhängern der Religion Mohammeds erobert wurden und die sich vom Mittleren – und zum Teil sogar schon fast Fernen – Orient über Nordafrika und die iberische Halbinsel bis in den Südwesten Frankreichs erstreckten. Zwischen 850 und 1100 datieren die Lebenszeiten von Al-Kindi (ca. 800-ca. 866), Al-Razi (864-925), Alfarabi (870-950), Al-Mantiqi (ca. 912-ca. 985), Miskawayh (ca. 935-1029) und Ibn Sina (980-1037), im Westen unter dem Namen Avicenna bekannt – um hier nur einige der bekanntesten Namen zu erwähnen. Im

11. und 12. Jahrhundert findet man Namen wie Ibn Bajja (gest. 1139) – im christlichen Mittelalter wurde er Avempace genannt – oder Ibn Tufayl (gest. 1185), Autoren, deren Werke weit über ihre Epoche und ihren Kulturkreis hinausgestrahlt haben. Ibn Tufayls Held Ibn Yakzan gilt zum Beispiel als Modell für Defoes Robinson Crusoe – Defoes Roman erscheint 11 Jahre nach der englischen Übersetzung von Ibn Tufayls Werk. Ihr Ende nimmt diese Blütezeit der Philosophie in der islamischen Welt mit Ibn Rushd – im Westen unter dem Namen Averroes bekannt –, der im Jahre 1198 stirbt und dessen Thesen nicht nur in der islamischen Welt diskutiert werden, sondern auch, wenn nicht sogar mehr, im christlichen Abendland. Während also in der christlichen Welt die Philosophie so gut wie stillsteht, ist sie in der islamischen Welt in fortwährender Bewegung. Und was für die Philosophie gilt, gilt auch für die Wissenschaften insgesamt.

Warum die Philosophie in der christlichen Welt zunächst für drei Jahrhunderte so gut wie eingeschlafen ist und gleichzeitig in der islamischen Welt ihre Glanzzeit erlebt, warum sie dann in der christlichen Welt wieder aufblüht und es zur selben Zeit in der islamischen Welt zu ihrem Niedergang kommt, sind Fragen, bei deren Beantwortung man zahlreiche Faktoren berücksichtigen muss und die gerade deshalb wohl noch lange einer allgemein akzeptierten Antwort harren müssen. Ihnen soll in diesem Einführungsband nicht weiter nachgegangen werden.

Wie Alain de Libera allerdings richtig bemerkt, ist zwar das Verschwinden der Philosophie, wie Al-Kindi, Alfarabi, Ibn Sina und Ibn Rushd sie auffassten und die einen eindeutigen hellenistischen, platonisch-aristotelischen Stempel trug, ein Faktum, nicht aber das Verschwinden des Denkens als solchen (Libera 2004: 183-4). Was also mit Ibn Rushd aufhört, ist eine bestimmte Art und Weise zu denken. Für diese Art und Weise hat man übrigens in der arabischen Welt einen eigenen Begriff geprägt, der den Ursprung jenes Denkens ganz klar zum Vorschein bringt: *falsafa* oder auch *falasifa* – in den Transkriptionen aus dem Arabischen finden sich beide Formen. Neben dem *fiqh*, der Rechtslehre, und dem *kalam*, der Theologie, hat sich also eine eigene philosophische Denkweise entwickelt, die nicht nur den Anspruch erhob, die beiden anderen Disziplinen zu ergänzen, sondern die sich über sie zur alleinigen oder doch letzten Richterin über die Wahrheit erheben wollte. Mit dem Wort *falsafa* sollte also eine ganz bestimmte Philosophie bezeichnet werden. Als allgemeinen Begriff für Philosophie kennt die arabische Sprache das Wort *hikmah* (Ezzati 2002: 134).

Es entspricht etwa dem deutschen Wort „Weisheit“. Kann man daraus folgernd zwar nicht behaupten, dass die Philosophie mit Ibn Rushd in der islamischen Welt endet, so wird man doch festhalten können, dass Ibn Rushd der letzte *faɣlasuf*, also der letzte Vertreter der *falsafa* ist. Denker wie Suhrawardi, Mulla Sadra, al-Shirazi oder die Sufis – die Anhänger eines islamischen Mystik – verstanden sich dagegen selbst eher als Vertreter der *hikmah*.

In diesem Zusammenhang wird man auch auf einen Unterschied zwischen dem sunnitischen und dem schiitischen Islam aufmerksam machen müssen. Während nämlich der Sunnismus stärker traditionsgebunden ist und der Überlegung des einzelnen Individuums nur einen relativ geringen Stellenwert einräumt, legt der Schiismus schon sehr früh großen Wert auf die rationale Überlegung und sucht dementsprechend auch nach einer Übereinstimmung zwischen Vernunft und Offenbarung. Al-Ghazali, der mit seiner *Inkohärenz der Philosophen der falsafa* den Todesstoß versetzen wollte, war ein Sunnit.

Was wäre geschehen, wenn die *faɣlasuf*, also diejenigen, die die *falsafa* vertraten, sich in der islamischen Welt durchgesetzt hätten bzw. zumindest weiterhin, also über das 13. Jahrhundert hinaus, aktiv und einflussreich, und d.h. vor allem schulbildend, geblieben wären? Eine ähnliche Frage lässt sich übrigens auch bezüglich der Wissenschaften im Allgemeinen stellen. Wie sähe heute die Weltkarte aus, wenn die islamische Welt die philosophischen und wissenschaftlichen Potentialitäten voll ausgeschöpft hätte, die im 10. und 11. Jahrhundert in ihr steckten? Auch wenn es nicht gelingen wird, eine Antwort auf diese Frage zu finden, sollte man sie doch zumindest stellen. Und sei es nur, um diejenigen Denker in der islamischen Welt zu stützen, die heute die Rede von einem Zusammenstoß der Kulturen in Frage stellen und auf die Gemeinsamkeiten des islamischen und westlichen Denkens hinweisen. Bevor die Ideen Platons und besonders Aristoteles' ihren Eingang in die christlichen Universitäten des westlichen Abendlandes fanden, setzten sich Denker in der muslimischen Welt mit ihnen auseinander. Sie bewahrten dabei nicht bloß das Erbe der Antike, sondern entwickelten es selbst weiter.

Im Vorangegangenen ist von der Philosophie in der islamischen Welt und nicht von islamischer Philosophie die Rede gewesen. Betrachtet man Denker wie Albert den Großen oder Thomas von Aquin, so wird man keinen Augenblick zögern, sie als christliche Philosophen zu bezeichnen, und dies nicht nur wegen ihrer Zugehörigkeit zu einem religiösen Orden, sondern auch wegen des Inhalts ihrer Philosophie.

Thomas von Aquin ist kein Christ, der Philosophie nebenbei betreibt und dessen Philosophie man demnach losgelöst von seinem Glauben betrachten könnte. Die Philosophie ist für ihn ein Mittel, die Wahrheit des Christentums mittels der Vernunft – soweit die Vernunft dazu fähig ist – zu vindizieren. Seine Philosophie – so könnte man auch sagen – ist die Philosophie eines Christen, die sich vorwiegend auf christliche Quellen – die Heilige Schrift und die Schriften der Kirchenväter – stützt, sich vorwiegend an Christen richtet und vorwiegend zur Verteidigung des Christentums geschrieben worden ist. Thomas von Aquin kann man nicht adäquat verstehen, wenn man die Bibel und die Kirchenväter nicht kennt.

In der *Summa contra gentiles*, jenem Werk, mit dem Thomas die Irrlehren der Heiden – als Heide gilt jeder Nicht-Christ, also auch die Muslime – widerlegen will, geht es dem Autor darum zu zeigen, „in welcher Weise die beweisbare Wahrheit mit dem Glauben der christlichen Religion übereinstimmt“ (Thomas von Aquin 2001: Band 1, 9). Die Wahrheit des Christentums wird vorausgesetzt, und es geht lediglich darum zu zeigen, inwiefern die philosophische Wahrheit mit der des Christentums kompatibel ist, so dass auch die Heiden, die zwar nicht den Glauben, wohl aber die natürliche Vernunft besitzen, der Wahrheit des Christentums zustimmen müssen. Zuerst kommt die Religion, dann die Philosophie.

Im Falle Alfarabis ist die Sache komplizierter – dasselbe gilt, wenn auch auf unterschiedliche Weise, für Al-Kindi, Ibn Sina oder Ibn Rushd. Ob und inwiefern sie in ihrem Innersten gläubige Muslime waren, lässt sich nicht ausmachen. Aber es gibt zumindest keinen treffenden Grund, ihren religiösen Glauben in Frage zu stellen, höchstens dessen orthodoxen Charakter – wobei es im Islam keine zentrale menschliche Autorität gibt, die den wahren Islam definieren könnte. Aber um diesen ganz persönlichen Glauben geht es hier nicht, sondern darum, ob und inwiefern die genannten Philosophen ein Ziel verfolgen, das dem des Aquinaten ähnlich ist, bloß dass es nicht die christliche Religion betrifft, sondern den Islam. Setzt Alfarabi die geoffenbarte Wahrheit des Korans voraus, um dann zu sehen, in welcher Weise die beweisbare Wahrheit mit dieser Wahrheit der islamischen Religion übereinstimmt? Ging es dem Philosophen aus Farab vor allem darum, die Wahrheiten des Islams mittels der Philosophie zu vindizieren, also mit Hilfe der Vernunft zu zeigen, dass der Koran recht hat? Muss man den Koran kennen, um Alfarabis philosophisches Anliegen angemessen verstehen zu können? Oder geht es ihm nicht vielmehr darum zu zeigen, dass der Koran der

Philosophie, deren Wahrheit vorausgesetzt wird, nicht widerspricht? Zuerst kommt die Philosophie, dann die Religion.

Was zunächst auffällt, ist, dass man bei Alfarabi – und dasselbe gilt für die anderen genannten Denker – kaum Zitate aus dem Koran findet, von den Hadithen – also den durch die Tradition vermittelten Worten und Taten des Propheten, die erst im 9. Jahrhundert, also etwa 200 Jahre nach dem Tod des Propheten, systematisch gesammelt wurden – ganz zu schweigen. Bei der Lektüre mancher seiner Bücher merkt man fast überhaupt nicht, dass man es mit einem Philosophen zu tun hat, der in einer durch den Islam geprägten Gesellschaft lebt und der, zumindest nominell, Muslim ist. Mohammed und der Koran finden kaum Erwähnung in den Schriften Alfarabis. Hätte Thomas von Aquin seine Hauptwerke nicht ohne das Vorhandensein der Heiligen Schrift verfassen können, so wären Alfarabis Hauptwerke durchaus denkbar ohne Mohammed, den Koran und den Islam. Der Unterschied zu den uns heute vorliegenden Werken Alfarabis wäre, äußerlich zumindest, nur marginal gewesen. Man findet in diesen Werken zwar einige Grundbegriffe des Islams, aber damit ist noch nicht gesagt, dass wir es mit einer islamischen Philosophie im vollen Sinn des Wortes zu tun haben. Patricia Crone zufolge benutzt Alfarabi die islamische Begrifflichkeit nur, um sein Publikum mit der neuen philosophischen Begrifflichkeit vertraut zu machen (Crone 2004: 174). Neben diese pädagogisch-didaktisch orientierte Erklärung stellt Oliver Leaman die esoterische Interpretation der islamischen Philosophie, der zufolge die äußere Haut der Orthodoxie einen Schutz gegen mögliche Verfolgungen bilden soll (Leaman 1992: 186). Hinter dieser äußeren Haut verbirgt sich aber eine Lehre, die nur für den Eingeweihten zugänglich ist – und insofern eben als esoterisch zu bezeichnen ist. Mag die Philosophie Alfarabis auch die geistigen Grenzen des Islams sprengen, so war es doch ratsam, sie als etwas erscheinen zu lassen, das sich durchaus dem Islam anpassen lässt.

Und nicht nur das: Während die Wiederentdeckung der Philosophie im christlichen Europa mit ihrer Herabwürdigung zur Dienerin der Theologie – *philosophia ancilla theologiae* – einherging, erhoben Alfarabi und andere Philosophen in der muslimischen Welt die Philosophie zur Königsdisziplin – insbesondere die Metaphysik, die als Erste Philosophie bezeichnet wird. Die Religion und die Theologie müssen sich dagegen mit einer untergeordneten Rolle bei der Erkenntnis der Wahrheit begnügen. Alfarabi ist kein ausgebildeter Theologe, der Philosophie betreibt, sondern ein ausgebildeter Philosoph,

der über den Stellenwert der Theologie und der Religion im großen Gebäude der menschlichen Erkenntnis, aber auch ihre Rolle in einer politischen Gemeinschaft nachdenkt. Alfarabi, so könnte man es pointiert formulieren, ist nicht immer und in erster Linie an der Wahrheit der Religion interessiert, sondern vor allem an ihrer Nützlichkeit. Insofern diese Nützlichkeit nicht in dem Sinne absolut ist, dass nicht auch eine menschliche Gemeinschaft vorstellbar ist, die ohne Religion auskommt, lässt sich Alfarabis Schriften das Modell einer politischen Gemeinschaft entnehmen, die nicht nur von der Religion autonom, also nicht auf ihr gegründet ist, sondern ihrer auch nicht als Zementierung bedarf. Beide Funktionen – die des theoretischen Fundaments und der praktischen Zementierung – können bei Alfarabi prinzipiell auch von der Philosophie übernommen werden, so dass eine politische Gemeinschaft – zumindest eine politische Gemeinschaft, die den in ihr lebenden Menschen die Möglichkeit eröffnen soll, das höchste Glück zu erreichen – zwar immer und notwendig auf die Philosophie angewiesen sein wird, nicht aber auf die Religion.

Dass dadurch der Konflikt mit den Theologen unvermeidbar war, liegt auf der Hand, und Al-Ghazalis berühmte Schrift *Die Inkohärenz der Philosophen* (1095 erschienen) ist eigentlich nur der Höhepunkt eines Streits, der schon seit Al-Kindis Attacken gegen die *mutakallimun* wütete und der, betrachtet man die ausbleibende Wirkung in der muslimischen Welt von Ibn Rushds *Die Inkohärenz der Inkohärenz* (erschienen um 1180 und als Widerlegung von Al-Ghazalis Streitschrift konzipiert), zum Sieg der Theologen geführt hat. Es ist also durchaus berechtigt, Ibn Rushd als den letzten großen Philosophen der islamischen Welt zu bezeichnen.

Unter den eben beschriebenen Umständen scheint es also ratsamer, nicht von islamischer Philosophie zu sprechen, sondern von Philosophie in der islamischen Welt. Diese Philosophie entwickelt sich zwar vor dem Hintergrund einer islamisierten Gemeinschaft – wegen ihrer geographischen Ausbreitung spielen natürlich noch andere kulturelle Hintergründe, wie etwa der persische, eine Rolle –, aber sie darf auf keinen Fall als offizielle Philosophie des Islams bezeichnet werden. Sie muss *mit* dem Islam leben, will aber nicht unbedingt auch *für* ihn leben und will sich ihm schon gar nicht als bloße Dienstmagd unterwerfen. Überdies ist zu berücksichtigen, dass im 10. Jahrhundert der Islam alles andere als ein einheitliches Gedankengebäude ist.

Genauso wenig wie von einer islamischen sollte man im Falle Alfarabis nicht undifferenziert von einer arabischen Philosophie sprechen.

Dasselbe gilt für die Philosophien von Ibn Sina oder Ibn Rushd. Keiner dieser Autoren stammte aus dem Gebiet, das man als Arabien bezeichnete – also, grob gesagt, von der heutigen arabischen Halbinsel. Der Islam hatte seinen Ursprung in Arabien, umfasste aber später Gebiete wie das heutige Kasachstan – wo die Stadt Farab, Alfarabis Geburtsort, liegt –, den heutigen Iran und noch Spanien – damals *al Andalus* –, Heimat und lange Zeit auch Wirkungsstätte von Ibn Rushd. Will man trotzdem an dem Ausdruck „arabische Philosophie“ festhalten, wird man deutlich zwischen der ethnischen, der geographischen, der sprachlichen und der kulturellen Dimension der Arabizität unterscheiden müssen. Alfarabi ist kein Araber im ethnischen oder geographischen Sinn. In sprachlicher Hinsicht ist er Araber, auch wenn das Arabische nicht seine Muttersprache ist, sondern eine Sprache, die er hinzugelernt hat und die er, glaubt man einigen arabischkundigen Kommentatoren, nicht in Vollendung gemeistert hat. Ebenso sind Ibn Sina und Ibn Rushd arabische Philosophen in diesem sprachlichen Sinn. Dasselbe gilt für alle anderen großen Denker der islamischen Welt. Das Arabische war damals in dieser Welt die Kultursprache, die *lingua franca*, die alle Gelehrten von Indien bis nach Spanien verstanden. Wenn man demnach unter dem Begriff arabische Philosophie die auf Arabisch verfasste Philosophie versteht, dann ist Alfarabi als ein arabischer Philosoph zu bezeichnen. Was schließlich die kulturelle Dimension der Arabizität betrifft, so wird man zunächst untersuchen müssen, worin diese genau besteht, was es einem also erlaubt, von einer arabischen Kultur zu sprechen. Zu Lebzeiten Alfarabis waren die rein arabischen Muslime schon längst eine Minderheit. Von einer Vorherrschaft der Araber – im ethnischen Sinn – über die nicht-arabischen Muslime, wie sie am Anfang bestand, konnte keine Rede mehr sein. Je größer das durch den Islam beherrschte Reich wurde, an dessen Ursprung kleine arabische Stämme standen, desto kleiner wurde deren kultureller Einfluss, zumal die im 7. Jahrhundert kaum entwickelte Kultur der Araber auf Hochkulturen stieß, wie etwa die persische oder die indische. Ganz schnell prägten diese Kulturen das, was man heute manchmal noch als arabische Kultur des Mittelalters bezeichnet.

Für das Verständnis Alfarabis ist weit weniger der Islam wichtig – was nicht heißt, dass er überhaupt nicht wichtig ist – als der Neuplatonismus und damit auch die Philosophien von Platon und Aristoteles, die durch den Neuplatonismus in der ausgehenden Antike und im beginnenden Mittelalter eine Art Renaissance erlebt haben. Philosophen wie Alfarabi richten sich, so könnte man sagen, nicht in erster Linie

nach Mekka aus, sondern nach dem ägyptischen Alexandrien – dem Zentrum des späten Neuplatonismus – und nach Athen. Kann man von Thomas von Aquin behaupten, dass er den Versuch gemacht hat, vom griechischen Denken das zu bewahren, was für eine christliche Sicht der Welt nützlich war und mit ihr übereinstimmte, so strebten im Gegensatz dazu die Philosophen der islamischen Welt nicht eine Synthese von antiker griechischer Philosophie und Islam an, für die die Wahrheiten des Islam einen unaufgebbaren und in ihrem Wortlaut nicht mehr zu übersteigenden Hintergrund bilden würden. Vielmehr soll der Islam so ausgelegt werden, dass er einen Platz im philosophischen Diskurs der Antike finden kann. Die Philosophie bildet das Universelle und der Islam ist eine partikulare, für eine bestimmte Epoche und für eine bestimmte Gegend geeignete, aber dadurch zugleich auch immer unvollkommene Erscheinung des Universellen. In seiner Reinheit kann das Universelle immer nur von wenigen Menschen erfasst werden. Daraus folgt aber nicht, dass es für die große Mehrheit der Menschen absolut unfassbar bleibt. Vielmehr muss es diesen Menschen in einer Form dargeboten werden, die, ohne dass sie selbstverständlich den Inhalt verrät, diesen der Aufnahmefähigkeit der Adressaten anpasst.

Wenn die Frage also lautet – sie beschäftigt so gut wie alle Autoren, die sich mit Alfarabi auseinandersetzen –, ob Alfarabi ein neuplatonisierender Muslim oder ein muslimischer Neuplatoniker ist, so wäre die passende Antwort, dass er ein Denker ist, der bei seiner Rezeption des Neuplatonismus bestimmte Vorgaben der islamischen Welt berücksichtigt, allen voran politisch bedeutsame. Und hier steht an erster Stelle die Offenbarung, wie sie dem Propheten zuteil wurde. Für die politische Philosophie im Islam ist die Frage relevant, ob der politische Herrscher im Besitz eines esoterischen und damit auch exklusiven Wissens sein muss; ob er also auch Prophet sein sollte. Die islamische Philosophie, so Nasr, ist eine Philosophie im Land der Prophetie, und sie kommt nicht daran vorbei, sich mit dem Wissensanspruch der Prophetie auseinanderzusetzen (Nasr 2006: 8). Die prophetische Gabe spielt eine große Rolle in Alfarabis politischer Philosophie, da in seinen Augen der ideale Herrscher auch Prophet sein sollte. Es wird noch zu untersuchen sein, wie Alfarabi es fertig bringt, dieses Element in sein neuplatonisches Denkschema zu integrieren.

Die Debatte um die angemessene kulturgeschichtliche Verortung Alfarabis dreht sich eigentlich um zwei Fragen. Die erste betrifft den Zusammenhang zwischen Philosophie und Religion bei Alfarabi und

somit auch um den Vorrang der einen Disziplin gegenüber der anderen. Die zweite ist eine innerphilosophische Frage und betrifft den Zusammenhang zwischen Platonismus und Aristotelismus. Welcher dieser beiden antiken Philosophen hatte den größten Einfluss auf das Denken Alfarabis?

Während Erwin Rosenthal meint, Alfarabi sei zunächst Muslim und dann erst Anhänger Platons und der anderen griechischen Philosophen gewesen (Rosenthal 1985: 124) – eine religiöse Prädominanz, die etwa auch Campanini vertritt (Campanini 1999: 149) und die man ebenfalls bei vielen muslimischen Interpreten Alfarabis findet –, schreibt Philippe Vallat im Gegensatz dazu, Alfarabi sei ein Denker gewesen, „dessen ‚Religion‘ viel mehr in einer Metaphysik neuplatonischer Art als in einem auf irgendeine Weise durch den Koran inspirierten göttlichen Gesetz bestand“ (Vallat 2004: 23). Es ist also nicht der Islam, der einen Leitfaden für den Aufbau einer mit ihm vereinbaren Philosophie vorgibt. Am Ende seines Buches fasst Vallat seinen Standpunkt zusammen, indem er sagt, Alfarabi sei zwar durchaus ein Philosoph *im* Islam gewesen, nicht aber ein Philosoph *des* Islam (Vallat 2004: 371). Vallat gibt zwar einerseits zu, dass man in manchen Schriften Alfarabis koranische Begriffe findet, aber er behauptet andererseits, dass Alfarabi diese Begrifflichkeit völlig zweckentfremdet (Vallat 2004: 285, Fußnote). Und weiter heißt es von Alfarabis Islam, er sei „nur noch eine brüchige Hypothese, um nicht zu sagen eine unpassende oder widersprüchliche, angesichts der geringen Ehrerbietigkeit, die er ihm entgegenbringt“ (Vallat 2004: 309). Vallat vermittelt demnach das Bild eines zumindest in seiner philosophischen Theorie völlig unislamischen Alfarabi.

In seinem kürzlich erschienenen Buch über Alfarabi neigt auch Colmo ganz stark der zweiten, also Vallats Interpretation zu und geht sogar so weit zu behaupten, Alfarabi und nicht Machiavelli sei der Begründer der Moderne in der politischen Philosophie. Alfarabi, so Colmo, „macht nur sehr geringe Anstrengungen, um seine sehr große Abweichung vom Islam zu verbergen“ (Colmo 2005: 118). Was ihn zum Vorläufer Machiavellis macht, ist seine Trennung zwischen Philosophie und Religion. Alfarabi, so Colmo am Schluss seines Buches, „führt uns zu dem Gedanken, dass die politische Wissenschaft ihre eigenen Prinzipien hat, dass es nicht angemessen ist, sie nach dem Muster der Physik oder der Metaphysik zu gestalten“ (Colmo 2005: 168) – und damit auch nicht nach dem Muster der Religion. Alfarabi wäre somit, mehr als ein halbes Jahrtausend vor Machiavelli – Machiavellis *Principe* erscheint 1532, fast zwanzig Jahre, nachdem er verfasst wurde –, ein Vor-

denker der Autonomie des Politischen, der, wie es Colmo ausdrückt, „das jenseitige Leben nicht mehr liebte als dieses“ (Colmo 2005: 111). Eine Aussage, die Assoziationen zu Machiavellis Ausspruch weckt, der Fürst solle dem Heil der *patria* mehr Wert zuschreiben als dem eigenen Seelenheil (hierzu Campagna 2003: 153-165).

Die Frage ist natürlich, ob Alfarabi tatsächlich vom Islam abweicht und ob er bewusst von ihm abweichen will. Um sagen zu können, ob er sich vom Islam entfernt, müsste man zunächst klären, wovon er im Islam abweicht und welcher Islam bzw. welche Strömung im Islam gemeint ist. In einigen Punkten scheint er tatsächlich vom sunnitischen Islam zu divergieren, weshalb einige Interpreten vermuten, dass er Schiit war. Doch welchem der vielen Abzweigungen innerhalb des Schiismus er nahesteht, lässt sich nicht so leicht festmachen. Ohne den Rahmen zu klären, den man voraussetzt, wird man die gestellte Frage nicht angemessen beantworten können. Und da es im Islam kein *magisterium* gibt, das die Wahrheiten des Glaubens – jenseits des elementaren Glaubensbekenntnisses, das Alfarabi nirgends in Frage stellt – verbindlich für alle Muslime festlegt, wird man selbst den Bezugsrahmen abstecken müssen, vor dessen Hintergrund man die Frage beantworten möchte.

Leaman trennt die religiöse und philosophische Fragestellung ganz einfach und schreibt über die *falasifa* : „In ihren Werken, die sich an andere Philosophen wenden und nicht an ein allgemeines Publikum, diskutierten sie nicht viel über den Islam, *nicht* weil sie keine gläubigen Muslime gewesen wären, sondern weil sie Philosophie betrieben, und der Islam ist eine Religion und keine Philosophie“ (Leaman 1992: 191). In einer Hinsicht hat Leaman natürlich Recht: Der Islam ist eine Religion und keine Philosophie. Aber das schließt nicht aus, dass er philosophische Fragen aufwirft, und sei es nur deshalb, weil der Prophet Muhammad sich auf eine andere Wissensquelle als die Vernunft berief, nämlich auf die Offenbarung. Die *falasifa* sahen sich mit der Frage konfrontiert, die die muslimischen Theologen an sie richteten: Habt ihr einen Platz für die religiöse Offenbarung und deren Wahrheit, und wenn ja welchen? Liegen hier zwei verschiedene Wahrheiten vor oder nur eine einzige? Und wenn nur eine einzige vorliegt, warum gibt es dann zwei Weisen, sie zu erkennen? Und wenn es zwei Weisen gibt, sie zu erkennen, welche dieser beiden Weisen ist die zuverlässigste und warum? Für die traditionalistischen Theologen, wie man sie etwa in der asharitischen Schule findet, war nur auf die Offenbarung Verlass, während für Denker wie Al-Razi oder Al-Rawandi die Offenbarung und