

VIRUS

Beiträge zur Sozialgeschichte der Medizin

Band 15

Schwerpunkt: Medizin und Religion

Herausgegeben von

Maria Heidegger, Marina Hilber, Elisabeth Lobenwein,

Oliver Seifert und Alexander Zanesco

für den Verein für Sozialgeschichte der Medizin

Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2016



Michaela Neulinger

Der heilende Herrscher. Al-Fārābis Fuṣūl Muntazaʿa („Ausgewählte Aphorismen“) im Spannungsfeld von Philosophie, Medizin und Religion¹

English Title

The Healing Statesman. Al-Fārābis Fuṣūl Muntazaʿa (“Selected Aphorisms”) in the Context of Philosophy, Medicine and Religion

Summary

Al-Fārābi is a central figure of political philosophy within the Arabic-Islamic context. Remarkably, the analogy between medicine and politics, the ideal ruler and physician appears repeatedly in his writings, particularly in Fuṣūl Muntazaʿa (“Selected Aphorisms”). The exact relation between medicine, politics and religion in this text has hardly been analysed so far. This article contributes to closing this gap. After a short introduction to al-Fārābi’s biography the article offers an overview of the basic contents and the structure of the “Selected Aphorisms”. The main part analyses the analogies between medicine and politics, the physician and the ruler with a special focus on the Islamic context of the “Selected Aphorisms”. The paper shows that al-Fārābi depicts the ideal ruler as the guardian of the highest virtues and the guarantee of the state’s happiness. He deliberately uses the basic concepts of Galenic medicine for drafting a short vademecum of and for the ideal ruler within his specific historical and religious context.

Keywords

Arabic-Islamic philosophy, history of philosophy, al-Fārābi, political philosophy, „Selected Aphorisms“, theory of sovereignty

1 Die folgenden Darstellungen basieren in wesentlichen Bereichen auf meiner Masterarbeit in Islamic Studies an der University of Birmingham: Michaela NEULINGER, The Healing Statesman. Al-Fārābi’s Concept of Ideal Rulership According to Fuṣūl Muntazaʿa (Selected Aphorisms), MA-Thesis (University of Birmingham 2012). (Betreuer: Prof. David Thomas).

Al-Fārābī: Person und Werk

Politik und Religion waren in der frühislamischen Geschichte eng verwoben. Insbesondere die Dispute um die legitime Nachfolge Muhammads prägten die Gemeinschaft. Welche Eigenschaften soll der Anführer mitbringen? Oder reicht allein die Zugehörigkeit zur Familie des Propheten? Das religiöse Ideal wurde sehr früh von der politischen Realität eingeholt. Umayyaden und Abbasiden konnten einige Jahrzehnte ihre Vorherrschaft sichern, doch Mitte des 9. Jahrhunderts rumorte es erneut kräftig im Reich des Kalifen von Bagdad. Theologische Streitigkeiten eskalierten (u. a. Mu‘tazila gegen Aš‘arīya), lokale Herrscher wollten mehr Macht, aus dem Iran rückten die schiitischen Buyiden heran. In dieser Zeit massiver Umbrüche entwickelte al-Fārābī die Grundlagen arabisch-islamischer politischer Philosophie. Geboren um 870 in Transoxanien, dem heutigen Turkestan, verließ er bereits früh seine Heimat, um über Zwischenstationen nach Bagdad zu gelangen. Neben einer kurzen Einführung in die Rechtslehre (*fiqh*) soll al-Fārābī auch eine medizinische Ausbildung genossen haben, praktizierte jedoch laut Überlieferung nie. Sein besonderes Interesse galt der Musik und der aristotelischen Logik. Unterricht erhielt er dabei von den beiden christlichen Philosophen Yūḥannā b. Ḥaylān und Abū Bešr Mattā b. Yunus.² Dieser „Bagdader Logikzirkel“ gilt bis heute als ein hervorragendes Beispiel produktiver und vor allem innovativer interreligiöser und ökumenischer Kooperation. Im Jahr 942 musste al-Fārābī Bagdad im Zuge politischer Wirren verlassen. Er fand Zuflucht in Damaskus, musste noch einmal nach Ägypten fliehen und ließ sich schließlich 948/49 endgültig in Aleppo am Hofe von Sayf ad-Dawla, einem Hamdanidenherrscher, nieder und starb hier im Jahr 950.³ Al-Fārābī selbst war nicht politisch aktiv. Die politischen Wirren seiner Zeit bilden jedoch den Hintergrund für seine Theorien über den perfekten Herrscher.

Übersetzungen der Werke al-Fārābīs in gängige Wissenschaftssprachen sind bis heute nur in sehr geringem Umfang vorhanden. Zudem gibt es bislang keine umfassende Systematisierung aller bekannten Manuskripte und Werke.⁴ Al-Fārābī stellte seine politische Theorie neben dem in diesem Artikel behandelten „Al-fuṣūl al-madani/Fuṣūl muntaza‘a“ („The Aphorisms of the Statesman/Selected Aphorisms“; „Ausgewählte Aphorismen“) auch in anderen Schriften dar, so etwa vor allem in „Mabādi‘ ārā’ ahl al-madīna al-fāḍila“ („The Virtuous City“; „Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt“),⁵ „Al-siyāsa al-madaniyya“ („The

2 Vgl. Norbert CAMPAGNA, Al-Fārābī – Denker zwischen Orient und Okzident. Eine Einführung in seine politische Philosophie (Berlin 2010), 52–55. Campagna führt als Zwischenstationen Buchara, Marv und Harran an. Als gesichert können nach Gutas jedoch nur der Aufenthalt in Bagdad bis September 942 und der anschließende Aufenthalt in Damaskus und Aleppo sowie ein weiterer Aufenthalt in Ägypten gelten. Dimitri GUTAS, Fārābī. i. Biography. Encyclopaedia Iranica, online unter: <http://www.iranicaonline.org/articles/Fārābī-i> (letzter Zugriff: 08.06.2016).

3 Vgl. CAMPAGNA, Al-Fārābī, wie Anm. 2.

4 Vgl. Dimitri GUTAS, Fārābī, wie Anm. 2; David C. REISMAN, Al-Fārābī and the Philosophical Curriculum, in: Peter Adamson / Richard C. Taylor, Hg., The Cambridge Companion to Arabic Philosophy (Cambridge 2005), 52–71. Die nachfolgend aufgelisteten Werke werden von mir mit ihrem arabischen, englischen, soweit möglich, deutschen Titel angeführt. Bereits die Übersetzungen der Titel, soweit vorhanden, unterscheiden sich mitunter stark.

5 Vgl. Richard WALZER, Hg. und Übers., Al-Fārābī on the Perfect State (Oxford 1985); Cleophea FERRARI, Übers., Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt (Mabādi‘ ārā’ ahl al-madīna al-fāḍila) (Stuttgart 2009).

Political/Communal Governance“ bzw. „The Political Regime“),⁶ „Tahṣīl al-sa‘āda“ („Attainment of Happiness“),⁷ „Kitāb Iḥṣā’ al-‘ulūm“ („Enumeration of Sciences“)⁸ und „Kitāb al-Milla“ („Book of Religion“).⁹

Fuṣūl Muntaza‘a: Eine Einführung

Die im Zentrum dieses Beitrags stehenden „Fuṣūl muntaza‘a“ („Ausgewählte Aphorismen“) sind eine kurze, aus hundert sogenannten *fuṣūl* (Aphorismen) bestehende politische Abhandlung,¹⁰ wobei es sich bei den letzten vier Aphorismen um sekundäre Erweiterungen handelt, die nur in der sehr fehlerhaft erhaltenen Handschrift Chester Beatty MS 3714 enthalten sind.¹¹ Im Gegensatz zu den vorhergehenden Absätzen hat jeder der letzten vier Paragraphen (abgesehen von §100) eine eigene Einleitung, die auf die Herkunft des Geschriebenen verweist. Darüber hinaus passen §§97–100 nicht in die argumentative Gesamtstruktur des Textes. In Übereinstimmung mit Butterworth (2001) werden diese vier Aphorismen daher nicht zum Originalkorpus gezählt und sind deshalb auch nicht Gegenstand dieses Beitrags.

Die Überlieferung des Titels ist nicht einheitlich. Während Dunlop (1961) dem Bodleian MS folgt und seine Übersetzung „Fuṣūl al-Madani/Aphorisms of the Statesman“ betitelt, wählt Najjar (1971) einen Titel, der auf dem Diyarbekir MS basiert und von weiteren drei Manuskripten bezeugt wird: „Fuṣūl muntaza‘a/Selected Aphorisms“ („Ausgewählte Aphorismen“), die ersten Worte der Einleitung.¹²

Der Text wird durch den Terminus *faṣl* strukturiert, der jede neue Subeinheit einleitet und eine kurze, prägnante Aussage zu einem Gegenstand bezeichnet, der bereits andernorts intensiver diskutiert wurde. Ein *faṣl* kann in diesem Sinne auch als Erinnerungshilfe verstanden werden. Dunlop (1961) verweist darauf, dass dieses Genre in der mittelalterlichen arabisch-medizinischen Literatur weit verbreitet war, und übersetzt den Terminus mit *aphorism*. Dies wird von Butterworth (2001) übernommen.

Den thematischen Fokus der Schrift bilden die ideale Herrschaft, insbesondere der ideale Herrscher, sowie dessen Funktion innerhalb des Regimes und seine Beziehung zu den Seelen. Al-Fārābī selbst bietet folgende programmatische Einleitung:

6 Übersetzung in: Charles BUTTERWORTH, Übers., Al-Fārābī, the Political Writings, Bd. 2: Political Regime and Summary of Plato’s Laws (Ithaca 2015), 3–96.

7 Übersetzung in: Muhsin MAHDI, Übers., Al-Fārābī. Philosophy of Plato and Aristotle. Revised edition (Ithaca 2001), 13–50.

8 Übersetzung in: Charles BUTTERWORTH, Übers., Al-Fārābī, the Political Writings, Bd. 1: Selected Aphorisms and Other Texts (Ithaca 2001), 69–84.

9 Übersetzung ebd., 85–113. Für einen Überblick zu al-Fārābis Werk vgl. u. a. Majid FAKHRY, Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism. His Life, Works and Influence (Oxford 2002).

10 Die Zählung bezieht sich auf die Edition von Fauzi M. NAJJAR, Hg., Abū Naṣr al-Fārābī. Fuṣūl Muntaza‘a (Beirut 1971). Die einzelnen *fuṣūl* werden in diesem Beitrag von nun an mit §§ gezählt.

11 Vgl. Douglas M. DUNLOP, Hg. und Übers., Al-Fārābī. Al-fuṣūl al-madani (Aphorisms of the Statesman) (Cambridge 1961).

12 Vgl. BUTTERWORTH, Al-Fārābī, wie Anm. 8, 5.

„Selected aphorisms that comprise the roots of many of the sayings of the Ancients concerning that by which cities ought to be governed and made prosperous, the ways of life of their inhabitants improved, and they be led towards happiness.“¹³

Diese Einleitung verweist darauf, dass der Text eine Zusammenfassung der wichtigsten Themen bezüglich der bestmöglichen Herrschaftsform ist, die zur Glückseligkeit der Bewohnerinnen und Bewohner der Stadt führt. Der Schwerpunkt des Textes liegt auf dem Leben in der Stadt, dem Zentrum der griechischen wie der islamischen Kultur, und dem ultimativen Ziel, der durch den Herrscher sichergestellten Glückseligkeit (*al-sa'āda*). Al-Fārābī erwähnt die „Alten“, führt aber nicht näher aus, wen genau er damit meint. Da zahlreiche Argumente der „Ausgewählten Aphorismen“ auf der „Nikomachischen Ethik“ bzw. Platos „Staat“ beruhen und Aristoteles in §85 direkt erwähnt wird, dürfte al-Fārābī auf diese beiden antiken Autoritäten Bezug nehmen.

Die „Ausgewählten Aphorismen“ zeichnen sich durch einen wiederholten Vergleich von Arzt und Herrscher aus. Wie der Arzt für den Körper sorgt, so sorgt der Herrscher für die Seele. In der Folge ist die Diskussion idealer Herrschaft eingebettet in eine Analyse der Seele, ihrer Teile und Tugenden, die in einer Untersuchung des Seins und der Glückseligkeit als solcher und der tugendhaften, idealen Herrschaft an sich gipfelt. Metaphysik, Ethik und politische Philosophie bilden ein Netzwerk, das im Erreichen der höchsten Glückseligkeit aufgelöst wird.

In einigen Punkten unterscheiden sich die „Ausgewählten Aphorismen“ signifikant von anderen politischen Schriften al-Fārābīs.¹⁴ Erstens besitzen die „Aphorismen“ einen ausgesprochen praktischen Charakter. Metaphysik ist zwar integraler Bestandteil der Diskussion, doch dient sie vorrangig der Vorbereitung der praktisch-politischen Debatten. Die theoretische Darlegung der Seele und ihrer Tugenden ist verbunden mit der praktisch orientierten Darstellung des Herrschers als Heiler der Seele. Der praktische Charakter wird weiter unterstrichen durch die Analogie zwischen dem Arzt und dem Herrscher, der medizinischen und der politischen Kunst. Zweitens bietet keine andere Schrift al-Fārābīs eine derart intensive Diskussion der moralischen Tugenden, der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Drittens scheint al-Fārābī in den „Aphorismen“ die Möglichkeit eines Herrschers ohne Weisheit (§58), d. h. Philosophie, zu kennen. Dies steht in völligem Kontrast zu den „Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt“ (15, 14), wo al-Fārābī erklärt, dass eine Stadt ohne Philosophenkönig zum Untergang verdammt ist.

Die „Ausgewählten Aphorismen“ bieten eine Summe der politischen Philosophie al-Fārābīs mit einem Schwerpunkt auf ihrer praktischen Anwendbarkeit. Die Struktur des Textes von der Praxis hin zur Metaphysik und weiter zur Politik sowie die dynamische, immer weiter ausgefeilte Argumentation legen die Möglichkeit nahe, dass es sich bei den Aufzeichnungen um ein pädagogisches Handbuch handelt, ein Vademekum für den Herrscher mit Ähnlichkeiten zu den persischen Prinzenspiegeln.¹⁵

13 Ebd., 11.

14 Vgl. Miriam GALSTON, *Politics and Excellence. The Political Philosophy of Al-Fārābī* (Princeton 1990), 202–219; Erwin I. J. ROSENTHAL, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge 1962), 139.

15 Vgl. al-Fārābīs Herkunft aus dem persischen Raum. Die dort verbreiteten Prinzenspiegel waren, ähnlich der europäischen Tradition, als praktische Handbücher für Herrscher wie höhere Beamte angelegt.

Dieser praktisch-pädagogische Charakter passt sehr gut zur Datierung Dunlops (1962) in das letzte Lebensjahr al-Fārābis, das er in Damaskus unter dem Hamdanidenherrscher Sayf al-Dawla verbrachte, für den dieses Werk geschrieben worden sein könnte. Die Forderung, ein korruptes Regime zu verlassen (§93), verweist eventuell auf al-Fārābis eigene Flucht nach Damaskus im Jahr 942. Die Bezugnahme auf den *ġihād* in §58 könnte Sayf al-Dawlas Kampf gegen die Byzantiner widerspiegeln. Dunlop¹⁶ identifiziert Sayf al-Dawla sogar mit dem *malik al-sunnah* in §58.¹⁷ Dies ist spekulativ, doch eine Datierung in die letzte Schaffensperiode al-Fārābis am Hamdanidenhof liegt nahe. Zumindest müssen die „Ausgewählten Aphorismen“ später datiert werden als „Taḥṣīl al-sa’āda“, aus dem §94 zitiert, und früher als 950, dem Todesjahr al-Fārābis.

Die Textgrundlage der „Ausgewählten Aphorismen“ hat sich im Laufe des 20. Jahrhunderts erweitert. 1952 veröffentlichte Dunlop eine erste Übersetzung eines bislang kaum bekannten Textes von al-Fārābi mit dem Titel „Aphorisms of the Statesman“.¹⁸ Die Übersetzung basierte auf Bodleian MS Hunt. 307 (= Uri 102, fol. 91b–109a), einem nur in schlechtem Zustand erhaltenen Manuskript mit lediglich 61 Aphorismen. Neun Jahre später folgten eine erste arabische Edition sowie eine überarbeitete englische Übersetzung unter dem Titel „Fuṣūl al-Madanī/ Aphorisms of the Statesman“,¹⁹ die wesentlich auf dem neu entdeckten Manuskript Chester Beatty MS 3714 basieren, das 91 Aphorismen bietet und auf das Jahr 1304 datiert werden kann.²⁰

Kurz darauf entdeckte Muhsin Mahdi zwei neue arabische Manuskripte. Das Istanbul Manuskript Millet Kütüphanesi, Feyzullah, no. 1279, fol. 114b–156b ist von ähnlich schlechter Qualität wie die Dunlop bekannten Versionen. Gemäß Najjar ist das Manuskript Diyarbekir Umumī, no. 1970, fol. 34b–68a, welches 96 Aphorismen umfasst, die zuverlässigste Quelle. Dieses diente Najjar als Ausgangspunkt seiner arabischen Neuedition von 1971, die bis heute als Standardtext gilt.²¹ Dabei kollationierte er das Diyarbekir-Manuskript vor allem mit zwei Manuskripten aus Teheran (Universität Teheran, Zentralbibliothek, Mishkāt, no. 250; Universität Teheran, Theologische Fakultät Ilāhiyyāt, no. 695).²² Najjar änderte auch den Titel „Fuṣūl al-madanī“ („Aphorismen des Herrschers/Staatsmannes“), der lediglich im Bodleian MS überliefert ist, in das besser belegte „Fuṣūl muntaza’a“ („Ausgewählte Aphorismen“).²³

Die Neuübersetzung ins Englische von Butterworth basiert auf der arabischen Edition von Najjar. Butterworth behielt die Nummerierung der Aphorismen bei, fügte jedoch Untertitel, Punktierung und Absätze ein, um das Verständnis zu erleichtern. Bislang ist keine deutsche Übersetzung erhältlich. Textgrundlage des vorliegenden Beitrags ist somit die englische Übersetzung von Butterworth.²⁴

16 Vgl. DUNLOP, Al-Fārābi, wie Anm. 11, 15.

17 Entspricht §54 in DUNLOP, Al-Fārābi.

18 Douglas M. DUNLOP, Al-Fārābi’s Aphorisms of the Statesman, in: Iraq 14 (1952), 93–117.

19 DUNLOP, Al-Fārābi, wie Anm. 12.

20 Vgl. ebd., 20–21.

21 Vgl. Fauzi M. NAJJAR, Hg., Abū Naṣr al-Fārābi. Fuṣūl Muntaza’a (Beirut 1971).

22 Vgl. die Erläuterungen in: BUTTERWORTH, Al-Fārābi, wie Anm. 8, 3.

23 Vgl. NAJJAR, Abū Naṣr al-Fārābi, wie Anm. 21, 8.

24 Vgl. BUTTERWORTH, Al-Fārābi, wie Anm. 8, 1–67.

Die argumentative Struktur der Aphorismen basiert auf der Abfolge von Metaphysik/Ethik und Politik. Auf eine Darstellung der metaphysischen Grundlagen – der Struktur der Seele, der intellektuellen Tugenden, des Seins und der Glückseligkeit – folgt jeweils eine Erläuterung der daraus zu ziehenden Konsequenzen für die Politik bzw. den Herrscher und den Staat, die politische Gemeinschaft. Bereits in der Exposition, den Aphorismen §§1–5, taucht die immer wiederkehrende Analogie zwischen Körper und Seele, Arzt und Herrscher, medizinischer und politischer Kunst auf:

- Die Seele kennt Gesundheit und Krankheit wie auch der Körper (§1).
- Körperliche Gesundheit beruht auf einem Gleichgewicht der Temperamente, die Gesundheit der Stadt auf dem Gleichgewicht der moralischen Gewohnheiten (moral habits) der Einwohner (§3).
- Der Arzt sorgt für ein Gleichgewicht der Temperamente, der Herrscher für den Ausgleich der moralischen Gewohnheiten (§3).
- Wie der Arzt den Körper und seine Organe kennen muss, so muss der Herrscher die Seele und ihre Einzelbestandteile kennen (§5).

In der Exposition stellt al-Fārābī klar, dass die politische Kunst und damit der Herrscher die allerhöchste Instanz bilden, da die Seele über dem Körper steht:

„So the statesman and physician have their two actions in common and differ with respect to the two subjects of their two arts. For the subject of the former is souls and the subject of the latter, bodies. And just as the soul is more eminent than the body, so, too, is the statesman more eminent than the physician.“²⁵

Bei genauer Analyse der folgenden Aphorismen §§6–96 zeigt sich, dass die in der Exposition grundgelegten Analogien als strukturierende Elemente fungieren. Dies gilt insbesondere für den Abschnitt I (§§6–32), in dem jede thematische Subeinheit mit der Analogie von Arzt und Herrscher abgeschlossen wird. Die Subeinheiten von Abschnitt II (§§33–96) verzichten auf diese Analogie, doch greift al-Fārābī am Ende der Darstellung in §92 und §96 wieder darauf zurück. Die Arzt-Herrscher-Analogie bzw. die Analogie von Körper und Seele bildet damit eine Klammer um den gesamten Text.²⁶ Tabelle 1 veranschaulicht diese Struktur und die Klammerfunktion der Analogie von Medizin und Politik, Arzt und Herrscher.

²⁵ §3.

²⁶ Die nachfolgende Struktur basiert auf: BUTTERWORTH, Al-Fārābī, wie Anm. 8, 8.

Tabelle 1: Strukturübersicht der „Ausgewählten Aphorismen“

		§§	Thema	Inhalt	Analogien
0	A	§§1–5	Exposition	Grundlegung der Thematik	Körper // Seele Arzt // Herrscher Equilibration als gemeinsame Methode ärztliche Kunst // politische Kunst
I	B	§§6–21	Metaphysik/ Ethik	Grundlagen zur menschlichen Seele, ihren Tugenden und Lastern	§21: Der Arzt erschließt, was dem Körper dient [Medizin], der Herrscher, was der Moral dient [Politik].
	C	§§22–29	Politik	Haushalt und Stadt §28: „vortreffliche Stadt“	§29: Der Herrscher orientiert sich an Glückseligkeit, der Arzt an der Gesundheit (Ziel).
	D	§§30–32	Politik	Über den wahren König	§32: König durch Kunst, Arzt durch Kunst – unabhängig von Anerkennung durch andere
IIa	E	§§33–56	Metaphysik/ Ethik	Die acht intellektuellen Tugenden (bes. Weisheit und Klugheit)	§41: kranker Körper – kranke Seele
	F	§§57–67	Politik	Die vortreffliche Stadt	
IIb	G	§§68–87	Metaphysik/ Ethik	Sein und Glückseligkeit, der höchste Grund: vernünftige und fehlerhafte Meinungen	
	H	§§88–96	Politik	Die vortreffliche Herrschaft	§92: Zusammenhang von Körper/ Temperament und Jahreszeit, Seele/ Seelenzustand und Herrschaftssystem §96: Ziel (Grad an Gesundheit bzw. Ausprägung der Tugenden) abhängig von den Individuen, Arzt/Herrscher muss dies erkennen und umsetzen
		[§§97–100]	[Spätere Aphorismen]		

Die Analogien von Medizin und Politik, Arzt und Herrscher

Da bereits die argumentative Struktur des Textes auf die herausragende Funktion der Analogien von Medizin und Politik, Arzt und Herrscher verweist, sei nun ein genauer Blick auf diese geworfen. Näher betrachtet werden im Weiteren der Gegenstand der beiden Künste, die Qualifikation von Arzt bzw. Herrscher, die von beiden angewandte Therapie und ihr Ziel sowie die Beziehung zu ihren Patienten und Patientinnen bzw. Untertanen.

Gegenstand der politischen Kunst ist die Seele bzw. die Stadt, Gegenstand der Medizin ist der Körper. Die doppelte Analogie zwischen Körper und Seele sowie zwischen Körper und Stadt legt al-Fārābī bereits in der Exposition vor. Die Gesundheit dieser beiden, vorgestellt als Ausgleich der körperlichen Temperamente bzw. Seelen und ihrer Charakterzüge, ist Gegenstand ärztlicher bzw. politischer Maßnahmen.

Der Körper ist bei al-Fārābī deutlich der Seele untergeordnet. Körperliche Gesundheit schafft die Voraussetzung für moralisches Handeln, ist aber selbst noch nicht moralisch qualifiziert. Ob das genesene Auge für gute oder schlechte Zwecke eingesetzt wird, ist für den Arzt in der Darstellung al-Fārābīs bedeutungslos. In die Entscheidungen des Politikers haben derartige Überlegungen allerdings sehr wohl einzufließen.²⁷ Während der Arzt nur für den einzelnen Körper verantwortlich ist, muss der Herrscher sowohl für die Einzelseele wie auch für die Gemeinschaft, also die Stadt, sorgen.

Al-Fārābī imaginiert die Stadt als Organismus. In den „Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt“ führt er diese Analogie genauer aus. Wie der Körper aus verschiedenen Teilen, sprich Organen, mit einem einenden, führenden Organ besteht, so besteht auch die Stadt aus mehreren Einzelteilen (Seelen) mit einem führenden Organ, dem Herrscher.

„Und so wie das Herz als Erstes entsteht und dann die Ursache für das Entstehen der übrigen Glieder des Körpers und die Ursache dafür wird, dass diese Glieder ihre Fähigkeiten erlangen und ihre Rangstufe einnehmen, so ist es auch das Herz, welches wieder Ordnung schafft, wenn ein Organ ausfällt. In derselben Weise muss der Herrscher der Stadt an erster Stelle kommen. Er wird dann die Ursache dafür sein, dass die Stadt und ihre Teile existieren, und er wird die Ursache für das Vorhandensein der willentlichen Charaktereigenschaft ihrer Teile und die Ursache dafür sein, dass sie ihren Rang einnehmen. Fällt ein Teil aus der Reihe, schafft er die Voraussetzung dafür, diese Unordnung zu beheben.“²⁸

Nach Antony Black²⁹ liegt hier eine Nähe zur schiitischen Imamatslehre vor. Der Imam hat durch den aktiven Intellekt (*'aql*) direkten Zugang zur Offenbarung und zu anderem verborgenen, aber zur Erlösung notwendigem Wissen.

Die Qualifikation zum Arzt bzw. Herrscher ist abhängig von seiner Kunst und der Fähigkeit, diese Kunst aktiv anzuwenden. Aber der Status als Arzt oder Herrscher ist unabhängig von der Anerkennung durch die Subjekte der Herrschaft bzw. durch die Patienten und Patien-

27 Vgl. §4.

28 FERRARI, Prinzipien, wie Anm. 5, 86 (V,15,5).

29 Vgl. ANTONY BLACK, *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present* (Edinburgh 2001), 70–71.

tinnen (§32). Es handelt sich im Wesentlichen um eine innere Qualifikation, unabhängig von äußeren Umständen. Entscheidend ist für al-Fārābi die Verbindung von natürlicher Disposition, Erziehung und dauerhaften Einübung (vgl. z. B. §12). Der Herrscher bzw. Arzt ist nicht nur geboren, um zu herrschen bzw. zu heilen. Eine gewisse Disposition ist erforderlich, aber diese muss erst umgesetzt, aktiviert werden. Diese Verbindung von Disposition und Umsetzung taucht bei al-Fārābi auch in den Schriften „Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt“ (V,15,7), „Enumeration of the Sciences“³⁰ und „Attainment of Happiness“³¹ auf.

Bereits in den „Prinzipien der Ansichten“ listet al-Fārābi Qualifikationen für den perfekten Herrscher auf, in den „Ausgewählten Aphorismen“ werden diese auf folgende fünf notwendige Eigenschaften beschränkt, ohne zwischen angeborenen und erworbenen Fähigkeiten zu unterscheiden (§58):

1. Weisheit (*hikma*): Weisheit beinhaltet das volle theoretische Wissen um alles Seiende und seine Ursachen, die natürliche Hierarchie und ihr Ziel, die Glückseligkeit. Al-Fārābi betont besonders das Wissen um das Erste Wesen und seinen außergewöhnlichen, letztlich unfassbaren Rang (§37).
2. Klugheit: Der Herrscher sollte nicht nur um Glückseligkeit wissen, sondern auch die Wege kennen, diese zu erreichen. Dazu braucht es vollkommene Klugheit (§39, §42). Weisheit gibt also das Ziel vor, Klugheit die Mittel.
3. Überzeugungskunst: Der ideale Herrscher braucht ausgezeichnete rhetorische Fähigkeiten, um Überzeugungsarbeit leisten zu können.
4. Vorstellungskraft: Die Notwendigkeit exzellenter Vorstellungskraft verweist auf Prophetie als Voraussetzung der idealen Herrschaft. Dies wird jedoch von al-Fārābi nicht näher ausgeführt. Er enthält sich der tieferen theologischen Debatte dieser Frage.
5. Eignung zum Kampf (*ġihād*)³²: Die körperliche Eignung zum Kampf (*ġihād*) wird von al-Fārābi doppelt hervorgehoben. In den „Prinzipien der Ansichten“ (V,15,11–12) spricht al-Fārābi lediglich vom Krieg (*harb*). Für Cucarella³³ ist dieser terminologische Unterschied nur Zufall. Dem widersprechen jedoch die doppelte Erwähnung des *ġihād* sowie der Lobpreis auf den „tugendhaften Krieger“ in §79. Ich gehe eher davon aus, dass al-Fārābi den Terminus bewusst verwendet und dies eine Reaktion auf den Kampf seines Förderers Sayf al-Dawla gegen die Byzantiner darstellt.
6. In seiner Darstellung des zweitbesten Herrschers verzichtet al-Fārābi in den „Aphorismen“ auf die Eigenschaft der Weisheit, was in völligem Widerspruch zu seinen Ausführungen in den „Prinzipien der Ansichten“ (V,15,14) steht, wo eine Stadt ohne weisen Herrscher untergehen wird. Der zweitbeste Einzelherrscher muss immer noch Philosoph sein, die

30 Vgl. BUTTERWORTH, Al-Fārābi, wie Anm. 8, 77.

31 Vgl. MAHDI, Al-Fārābi, wie Anm. 7, 49.

32 Der Terminus *ġihād* entstammt dem Wortfeld „Anstrengung“ und wird im Koran mehrfach erwähnt, ohne direkt auf Kriegsführung bezogen zu sein. Traditionell wird zwischen dem großen und dem kleinen *ġihād* unterschieden, wobei Ersterer den Kampf gegen die eigenen Triebe bezeichnet, Letzterer den militärischen Kampf im engeren Sinn. Insbesondere im Frontgebiet zum Byzantinischen Reich wurde der militärische *ġihād* ins Zentrum gerückt, während in den übrigen Gebieten muslimischer Herrschaft vor allem die spirituelle Dimension des *ġihād* betont wurde. Vgl. Rüdiger LOHLKER, Islam. Eine Ideengeschichte (Wien 2008), 243–244.

33 Vgl. Diego SARRIO CUCARELLA, Jihād and the Islamic Philosophers. Alfarabi as a Case Study, in: Encounter 354 (2010), 3–17.

Vorstellungskraft, Kennzeichen der Propheten, ist jedoch nicht notwendig. In den „Aphorismen“ ist die Vorstellungskraft aber eine für den „traditionellen König“ (*malik al-sunnah*) notwendige Fähigkeit. Dies kann als Hinweis auf den stärker religiösen Charakter der „Aphorismen“ gelesen werden.

Die Analogie von Arzt und Herrscher ist am deutlichsten, wenn es um die Therapie geht. Beiden wird eine heilende Funktion zugeschrieben: „the one who cures bodies is the physician; and the one who cures souls is the statesman, and he is also called the king“ (§4).

Für die Verpflichtungen und Funktionen des Herrschers bedeutet dies, dass er eine doppelte Aufgabe zu erfüllen hat. Er hat für das Heil der Einzelseele (§96) wie auch für Harmonie zwischen den Seelen und somit für die Gemeinschaft zu sorgen (§3). Dieser Anspruch soll durch die drei Eigenschaften Wissen, Maßhalten und Gerechtigkeit erfüllt werden.

Voraussetzung für jede ärztliche Therapie (§5) und politische Herrschaft ist Wissen. Wie der Arzt den ganzen Körper, seine Einzelorgane und Verhältnisse kennen muss, so gilt dies auch für den Herrscher und sein Wissen von der Seele. Al-Fārābī greift hier auf Aristoteles und die „Nikomachische Ethik“³⁴ zurück und beschränkt das für den Arzt und Herrscher vorausgesetzte Wissen auf das Notwendige.³⁵ Der Herrscher braucht zwar umfassendes Wissen der Seele, aber es sollte in einem bewältigbaren Rahmen bleiben. Wenn al-Fārābī in den „Aphorismen“ immer wieder den politischen Ausführungen metaphysische Überlegungen vorausschickt, so ist dies genau das Wissen, das er beim Herrscher voraussetzt.

Der Kosmos, die Stadt, der Körper sind nach al-Fārābī streng hierarchisch und im Idealfall harmonisch aufgebaut. Jeder Teil hat seinen Rang und seine Funktion (§25). Auch mit dieser Argumentation greift al-Fārābī auf Aristoteles zurück. Die systemische Kooperation der Einzelorgane dient der Perfektion des Ganzen, dem Erreichen der Glückseligkeit. Der Herrscher erweist sich als Arzt, indem er die Harmonie in den einzelnen Seelen und in der gesamten Stadt herstellt. Im äußersten Notfall kann er auch zur „Amputation“, zur Verbannung „schädlicher Elemente“ aus der Stadt, greifen (§26).

Auch für das Prinzip des Maßhaltens, der goldenen Mitte, nutzt al-Fārābī Aristoteles’ „Nikomachische Ethik“³⁶ als Quelle. Aristoteles definiert das Tugendhafte als Mitte zwischen zwei Extremen. Al-Fārābī unterscheidet nun zwischen dem Mittleren „aus sich“ als mathematischem Prinzip und dem Mittleren „in Beziehung“ zu etwas, welches zentral ist für die Ethik (§19). Maßhalten bedeutet, das Ziel – Gesundheit bzw. Glückseligkeit durch Tugendhaftigkeit – vor Augen zu haben, doch den Weg dorthin und den Grad an Gesundheit/Glückseligkeit unter Rücksicht auf die besonderen individuellen Umstände zu erarbeiten. Der Medizin wie der Politik geht es nach al-Fārābī um die praktische Anwendung universaler Regeln. Dies ist sowohl Aufgabe des Arztes als auch des Herrschers (§§19–21). Es gibt keine Patentrezepte. Das Wissen leitet den Arzt wie den Herrscher, doch jeder Körper und jede Seele haben ihre eigenen spezifischen Anforderungen.

34 Vgl. NE 1102a18.

35 Vgl. Werner JAEGER, Aristotle’s Use of Medicine as Model of Method in His Ethics, in: *Journal of Hellenic Studies* 88 (1957), 54–61.

36 Vgl. NE II,5.

Neben dem rechten Maß ist die Gerechtigkeit zentral für al-Fārābī. Kein anderer seiner Texte widmet sich dieser Thematik derart ausführlich wie die „Aphorismen“. ³⁷ Wenn al-Fārābī von Gerechtigkeit spricht, dann vorwiegend von distributiver Gerechtigkeit. In den neuplatonischen Kreisen der Spätantike, die starken Einfluss auf die arabisch-islamische Philosophie hatten, war das platonische Prinzip geometrischer Gleichheit entscheidend. Jeder erhält nun nach al-Fārābī, was ihm seinem Rang entsprechend zusteht (§62). Mit den Neuplatonikern teilt al-Fārābī auch die Betonung des Lebens in Gemeinschaft als Voraussetzung für Glückseligkeit und das Überströmen des Guten. ³⁸ Die „Ausgewählten Aphorismen“ bieten zwar keine umfassende Darstellung der Seinshierarchie, wie sie für neuplatonische Theorien charakteristisch ist, aber sie basieren auf einer solchen. ³⁹

Die Eigenschaften des Maßhaltens und der Gerechtigkeit als Beziehungsgerechtigkeit inkludieren eine gewisse Unsicherheit. Dies zeigte sich bereits bei Aristoteles. Medizin wie Politik sind Künste, die sich durch eben diese Unsicherheit auszeichnen. Für al-Fārābī, einem Denker, der an ultimativer Glückseligkeit interessiert und in einem religiösen System beheimatet ist, das die Einheit und Einzigkeit Gottes (*tawhīd*) radikal in das Zentrum stellt, stellt dies ein gewisses Problem dar. Um zumindest ein Grundmaß an Gewissheit zu schaffen, porträtiert er den idealen Herrscher als Garant des Guten, der Harmonie (§21). Der Herrscher wird zur Personifikation der Gewissheit, die die Kunst der Politik selbst nicht bieten kann. Ähnlich wird der Arzt zur Personifikation der Gewissheit, die in der Medizin als Kunst selbst nicht enthalten ist.

In diesem Denken offenbart sich die Gefahr eines personenzentrierten, politischen Absolutismus. Der tugendhafte, wissende Herrscher ist höchste moralische Instanz in der Stadt, im Staat. Er „heilt“ die individuellen Seelen, indem er sie zu dem ihnen offenstehenden Grad an Tugendhaftigkeit und damit Glückseligkeit führt – immer in Abstimmung mit den übrigen Seelen.

Die „Ausgewählten Aphorismen“ sind als eine Art politisches Handbuch (Vademekum) für den Herrscher, analog zu medizinischen Handbüchern wie den „Aphorismen“ des Maimonides zu verstehen. ⁴⁰ Der ideale Herrscher ist der ideale Harmonisierer, der das höchste Ideal kennt und lebt, aber auch um die Schwächen seiner Untertanen weiß. Er kennt die allumfassende hierarchische Struktur des Kosmos, der Stadt, der Seelen und richtet seine Herrschaft an dieser aus. Alles politische Handeln gilt es dem höchsten Ziel, der Glückseligkeit, unterzuordnen. Die Wege dorthin sind jedoch durchaus mannigfaltig und müssen vom Herrscher je nach Kontext und Voraussetzungen erarbeitet werden. Die ideale Herrschaft ist quasi eine vom Herrscher durchgeführte „moralische Kur“, die die Bedürfnisse der Einzelseelen wie der Stadt als Gesamtheit in Einklang bringt, um schließlich allen Glückseligkeit im Hier und Jetzt wie auch im Jenseits zu ermöglichen.

37 Vgl. GALSTON, Politics, wie Anm. 14, 203.

38 Vgl. DOMINIC O'MEARA, Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity (Oxford 2003), 195.

39 Umfassende Darstellungen der Seinshierarchie finden sich in: Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt und Tahṣīl al-sa'āda (Attainment of Happiness).

40 Vgl. DITA RUKRIGLOVA, L'affinité entre la philosophie et la médecine chez Maïmonide, in: Yod 15 (2010), 93–13. Der Ursprung medizinischer Aphorismen ist bereits bei Hippokrates zu finden, dessen Aphorismen bis heute in zahlreichen Auflagen verbreitet sind.

Das Ziel der medizinischen Therapie ist Gesundheit, jenes der Politik Glückseligkeit. Beide resultieren aus Harmonie. Um die Grundstrukturen seiner politischen Theorie zu erklären, bedient sich Al-Fārābī des medizinischen Modells des griechischen Arztes Galen. Wenn Gesundheit aus der Harmonie der vier Säfte (schwarze und gelbe Galle, Blut, Schleim) entsteht, so ist es die Aufgabe des Arztes, im Krankheitsfall die im Körper gestörte Balance wiederherzustellen. Ähnlich ist nun der Herrscher verantwortlich, die Harmonie der Seelen und ihrer moralischen Gewohnheiten in der politischen Gemeinschaft wiederherzustellen und so den Weg für ultimative Glückseligkeit, das „Gute ohne jegliche Qualifikation“, zu bereiten (§28). Schließlich mündet Glückseligkeit in die Vereinigung mit dem Guten als Guten. Al-Fārābī geht nicht näher auf diese „unio mystica“ ein, die ihn womöglich mit der im 10. Jahrhundert vorherrschenden islamischen Orthodoxie in Konflikt gebracht hätte. Doch die Dynamik des Textes und insbesondere §12, wo er das vollendete menschliche Wesen darstellt, legen diese Interpretation nahe.

Arzt wie Herrscher müssen sich im Klaren sein über das Ziel ihres Handelns (Harmonie der Säfte bzw. Seelen und moralischen Gewohnheiten) und den Weg dorthin (vgl. §29). Diese Analogie verweist auf einen gemeinsamen methodologischen Prozess in der medizinischen und politischen Kunst des 10. Jahrhunderts.

Doch bei aller Ähnlichkeit bleibt ein entscheidender Unterschied zwischen medizinischer und politischer Kunst. Körperliche Gesundheit an sich ist ohne jegliche moralische Qualifikation. Sie ermöglicht es lediglich der Seele zu handeln, sei diese Handlung nun gut oder schlecht. Moralische Entscheidungen zu treffen ist nach den „Ausgewählten Aphorismen“ jenseits der Aufgaben des Arztes, der nur für den Körper zuständig ist.⁴¹ Gesundheit der Seele identifiziert al-Fārābī mit tugendhaftem Handeln, das zur Glückseligkeit führt. Körperliche Gesundheit ist nur insofern nützlich, als sie der Seele und damit der Moral dient. Konsequenterweise plädiert al-Fārābī dafür, dass der ideale Herrscher sowohl über körperliche als auch über seelische Gesundheit (sprich: Moral) entscheidet.

Die Beziehung zwischen dem Herrscher und seinen Untertanen wird von al-Fārābī ebenfalls mit der Arzt-Herrscher-Analogie beschrieben. Dem geht voraus, dass der Herrscher sowohl für die Einzelseele wie für die Gemeinschaft der Seelen verantwortlich ist. Das Individuum ist von der Gemeinschaft abhängig. Eine gesunde Seele kann jederzeit gut und tugendhaft handeln (vgl. §1). Sie kann zwar auch für sich leben, doch ist sie im Wesentlichen auf Gemeinschaft angewiesen (vgl. §28).⁴²

Der Herrscher greift hier als Arzt der Seelen ein. Der Arzt der mittelalterlichen islamischen Tradition hatte sich freundlich und zuvorkommend zu verhalten. Sein Auftreten sollte würdevoll und zurückhaltend sein. Im Zentrum stand die genaue Beobachtung des Patienten/der Patientin, ohne viele Fragen zu stellen.⁴³ Es ist eine hierarchische Beziehung, die al-Fārābī nun

41 Dies scheint in Widerspruch zu stehen mit Galens Schrift „Quod optimus medicus sit quoque philosophus“, einer für die Medizin im islamischen Kontext zentralen Abhandlung. In den „Ausgewählten Aphorismen“ erscheint die Philosophie als vorrangige Aufgabe des Herrschers, der Arzt hat damit wenig Kontakt. Galens Position ließe sich in den „Aphorismen“ nur insofern halten, als der in der Philosophie bewanderte Herrscher als Arzt der Seele auftritt.

42 Hier wird Aristoteles' Definition des Menschen als *zoon politikon* aufgegriffen. Die Rückbindung des Individuums an die Gemeinschaft fügt sich zudem sehr gut in die islamische Konzeption der *umma*.

43 Vgl. Peter PORMANN / Emilie SAVAGE-SMITH, *Medieval Islamic Medicine* (Edinburgh 2007), 89.

auf den politischen Bereich überträgt. Der Herrscher hat nicht zu fragen, sondern zu beobachten und auf Grundlage seines Wissens frei zu entscheiden. Der Arzt und analog dazu der Herrscher suchen nicht das Vertrauen, folglich streben al-Fārābīs Arzt wie der Herrscher nicht nach Anerkennung durch ihre Subjekte. Man kann auch schwerlich von einer persönlichen oder gar reziproken Beziehung zwischen Arzt/Herrscher und Patient bzw. Patientin/Subjekt sprechen. Der Heiler (medizinisch wie politisch) entscheidet souverän auf Basis seines Wissens und genauer Beobachtung, die Subjekte wie die Patienten und Patientinnen folgen.

Die Funktionen der Analogien von Politik und Medizin

Auf struktureller Ebene fungiert die Analogie von Medizin und Politik in al-Fārābīs Text als gliederndes Element, was insbesondere für den ersten Teil (§§ 1–32) gilt. Die Frage ist, warum die Analogie im zweiten Teil (§§ 33–96) erst am Ende wieder auftaucht. Dies liegt meines Erachtens an der Natur der Argumentation. Der erste Teil bietet die Grundlagen der Metaphysik und Politik. Daher beginnt al-Fārābī metaphysisch mit ersten Unterscheidungen der Seele, politisch mit Haushalten und Städten. Die Analogie von Arzt und Herrscher am Ende der Subeinheiten (§ 21, § 29, § 32) vertieft das bereits Dargelegte noch einmal, um sicherzustellen, dass der Leser/die Leserin die Äußerungen tatsächlich verstanden hat. Je weiter der Text fortschreitet, umso abstrakter werden al-Fārābīs Ausführungen. Auf Ebene der Metaphysik geht al-Fārābī über zur Darlegung der Seinshierarchie und höchsten Glückseligkeit. Auf Ebene der Politik korrespondiert damit der Übergang von Haushalten als kleinster Einheit von Gemeinschaft zur Stadt und weiter zum Regime. Die praktische Analogie zwischen Arzt und Herrscher hat hier keinen Platz mehr. Sie hat ihre pädagogische Funktion bereits in Teil I erfüllt und wird in § 92 und § 96 nur noch einmal aufgegriffen, um das Gelesene in den Rahmen der Exposition zu stellen.

Medizin wie Politik weisen in den „Ausgewählten Aphorismen“ eine große methodologische Nähe auf. Beide basieren auf einer Kombination von theoretischem Wissen und Praxis.⁴⁴ Der Arzt wie der Herrscher brauchen gründliche Kenntnisse ihres Gegenstands, des Körpers wie der Seele und ihrer Bestandteile. Doch dieses Wissen muss je nach Situation individuell angewendet werden. Der Kontext ist entscheidend, um den Weg zur Harmonie der Säfte bzw. Seelen zu weisen und damit Gesundheit bzw. Glückseligkeit zu erlangen. Medizin wie Politik sind praktische Künste, die niemals an die Exaktheit theoretischer Wissenschaften wie Mathematik heranreichen können. Ein gewisser Grad an Unsicherheit ist diesen Künsten daher inhärent.

Medizin wie Politik sind Handwerke, die erlernt werden können, aber doch eine gewisse natürliche Disposition voraussetzen. Es braucht Veranlagung, Erziehung und Praxis, um ein guter Herrscher bzw. Arzt zu werden. In den „Aphorismen“ setzt al-Fārābī keinen spezifischen Stammbaum voraus, aber Begabung. Man könnte daraus schließen, dass al-Fārābī mit der Analogie von Arzt und Herrscher für die Herrschaft der Besten plädiert. Dies würde eher für

⁴⁴ Vgl. auch die Darstellung im „Book of Religion“ Nr. 14cd. Übersetzung in: BUTTERWORTH, Al-Fārābī, wie Anm. 8, 85–113.

ein sunnitisches Herrschaftskonzept sprechen. Die Betonung des Wissens und die Perfektion des Menschen hingegen stehen eher der schiitisch-ismailitischen Tradition nahe, wie noch gezeigt werden wird.

Die von al-Fārābī verwendeten Analogien tauchen großteils bereits bei Aristoteles in der „Nikomachischen Ethik“ auf. Diese nutzte ebenfalls zahlreiche Analogien und Metaphern aus der Medizin und wurde für aktive Politiker verfasst.⁴⁵ Ethik und Politik wurden in der Antike oft gleichgesetzt. Al-Fārābī stellt sich in diese Tradition, wenn er den idealen Herrscher als Harmonisierer der Seelen und der Stadt sowie der moralischen Gewohnheiten porträtiert.

Medizin wird von al-Fārābī als eine „Beispielkunst“ verwendet. Sie braucht zwar universale Regeln und Gesetze, doch ist sie immer abhängig von konkreten Umständen. Der Praktiker – Arzt/Herrscher/Ethiker – hat damit eine Zwischenexistenz. Er muss theoretisches Wissen besitzen, aber immer wieder neue, konkrete Entscheidungen treffen. Im Zentrum stehen folglich die Personen des Arztes/Herrschers und deren Fähigkeit, die richtigen Entscheidungen zur Erreichung von Gesundheit/Glückseligkeit zu treffen. Die Analogie von Arzt und Herrscher stärkt somit die Position des Herrschers. Er ist Garant für tugendhaftes Handeln und damit für ultimative Glückseligkeit. Auch diese Fokussierung auf die Person des Herrschers verweist auf schiitische Traditionsspuren. Damit öffnet sich das Feld der politischen Philosophie noch einmal stärker hin zum religiösen Feld.

Der ideale Herrscher: Arzt? Philosoph? Erlöser?

Wer oder was für al-Fārābī der ideale Herrscher ist, ist eine komplexe Frage, da sich der Autor zahlreicher Quellen bedient und zwischen verschiedenen Positionen zu schwanken scheint. Die „Alten“, gemeint sind damit Platon und Aristoteles, besitzen für ihn eine hohe Autorität. Zugleich stammen wichtige Einflüsse aus dem persischen Raum (vgl. Prinzenspiegel), vor allem aber ist der konfliktreiche religiöse und politische Kontext zu berücksichtigen. Al-Fārābī manövriert zwischen den Fronten und sucht vor allem auch einen Ausgleich zwischen der philosophischen und der islamischen Tradition. Dies hat Spuren hinterlassen in den „Ausgewählten Aphorismen“ und dem dortigen Konzept des Herrschers.

Der Herrscher ist für al-Fārābī nicht einfach Arzt. Es gibt methodologische Ähnlichkeiten zwischen medizinischer und politischer Kunst, doch die Tätigkeit des Politikers ist weitaus verantwortungsvoller und umfassender. Der ideale Herrscher ist Garant für die Glückseligkeit der Gemeinschaft als ganzer. Er weist den einzelnen Seelen den Weg zur Glückseligkeit, indem er sie zur Tugendhaftigkeit anleitet. Körperliche Gesundheit und damit die Tätigkeit des Arztes ist dem völlig untergeordnet. Ihre ethische Bedeutung erfährt die ärztliche Tätigkeit nur durch die politische Tätigkeit des Herrschers.

Die Analogie zwischen Arzt und Herrscher ist hierarchisch. Wie der Körper der Seele untergeordnet ist, so ist der Arzt dem Herrscher untergeordnet. Die medizinischen Bilder machen al-Fārābīs politisches Denken leichter zugänglich für den Praktiker, aber Medizin besitzt keine eigenständige Legitimität und ist völlig abhängig von Politik. Einen interessanten Kontrapunkt dazu bietet sein Zeitgenosse al-Ruhawī:

45 Vgl. JAEGER, Aristotle's Use, wie Anm. 35.

„We can answer that philosophy, indeed, is noble because of the dignity of its subject. However, you cannot consider it as medicine for the soul for then every philosopher would be a physician, and every physician who is virtuous would be a philosopher physician. The philosopher can only improve the soul, but the virtuous physician can improve both body and soul. The physician deserves the assertion that he is imitating the acts of Allah, the Exalted, as much as he can.“⁴⁶

Aus al-Fārābī's Perspektive wäre dies eine klare Grenzüberschreitung des Arztes, der sich hier philosophisch-politische Kompetenzen anmaßt.

Für al-Fārābī besteht ein enger Zusammenhang zwischen Wissen und Herrschaft. Ohne theoretisches Wissen gibt es keine medizinische Therapie, ohne theoretisches Wissen keine Herrschaft. Damit steht al-Fārābī in der Tradition Platons und seines Philosophenkönigs. Zugleich ergibt sich eine Brücke zu schiitischen Traditionen. Diese unterscheiden im Allgemeinen zwischen den Imamen, die über den aktiven Intellekt Zugang zu Offenbarung und ansonsten verborgenem, aber heilsnotwendigem Wissen besitzen, und dem Rest der Bevölkerung.⁴⁷ Dies lässt sich auch bei al-Fārābī's idealem Herrscher nachweisen. Er besitzt umfassendes Wissen und lenkt die Bevölkerung auf dem rechten Weg der Tugend zur Glückseligkeit. Die Bürger sind auf diese Leitung angewiesen.⁴⁸

Al-Fārābī verbringt die letzten Jahre seines Lebens in Aleppo am Hof der Hamdaniden, einer schiitischen, exakter einer ismailitischen Herrscherdynastie. Spuren des ismailitischen Denkens zeigen sich auch in den „Ausgewählten Aphorismen“.⁴⁹ Kennzeichnend ist, dass nur eine Elite Perfektion erreicht, d. h. das wahre Wissen um den Kosmos und den Menschen. Das Ziel der politischen Herrschaft ist der wahre, perfekte Mensch. Vorbedingung jeglicher legitimer Herrschaft ist Wissen. Ebenso weit verbreitet ist unter ismailitischen Denkern die Vorstellung von Universalität. Auch die ismailitische Unterscheidung von „innerer Bedeutung“ und „äußerer Form“ spiegelt sich bei al-Fārābī wider, wenn er von Religion als poetischer Form der philosophischen Wahrheit spricht (§56).⁵⁰

Gegen eine eindeutige Zuordnung zu ismailitischen Herrscherkonzepten spricht jedoch die Ablehnung eines durchgängigen Erbschaftsmodells. Das Wissen als Vorbedingung von Herrschaft wird bei al-Fārābī nicht unbedingt von Imam zu Imam erblich weitergegeben.

Meines Erachtens ist die Nähe zu ismailitischen Theorien eher sekundär. Dafür spricht, dass al-Fārābī's oberste Autoritäten Platon und Aristoteles sind. Platons „Staat“ und Aristoteles' „Nikomachische Ethik“ sind für ihn zentrale Quellen. Die dort dargelegten Herrschaftstheorien und Ethiken sind sehr gut anschlussfähig an ismailitische Herrschaftstheorien. Al-Fārābī selbst ist primär kein religiöser Denker, aber er ist sehr wohl in einem spezifischen religiösen Umfeld beheimatet, das sich in seinem Denken niederschlägt. Die Fragen nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Religion und welche von diesen nun politisch

46 Martin LEVEY, *Medical Ethics of Medieval Islam with Special Reference to Al-Ruhāwī's „Practical Ethics of the Physician“*, in: *Transactions of the American Philosophical Society* 57 (1967), 1–100, hier 71 (fol. 79b).

47 Vgl. BLACK, *History*, wie Anm. 29, 65–66.

48 Vgl. dazu auch Platons Höhlengleichnis. Die Philosophen steigen zurück in die Höhle, um die Unwissenden zum Licht zu führen.

49 Vgl. BLACK, *History*, wie Anm. 29, 65–66.

50 Vgl. Hans DAIBER, *The Ismaili Background of Fārābī's Philosoph – Abū Ḥātim ar-Rāzī as a Forerunner of Fārābī*, in: Udo Tworuschka, Hg., *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident* (Köln 1991), 143–150, hier 146–147.

entscheidend sein sollen, sind für al-Fārābī von großer Bedeutung. Vernunft und Offenbarung sind für ihn kein Widerspruch, sondern lediglich zwei unterschiedliche Zugänge zur einen Wahrheit. Folglich weigert sich al-Fārābī auch zwischen Philosoph, König, Gesetzgeber und Imam zu unterscheiden. Er denkt viel mehr an eine universale Gemeinschaft, eine universale Wissenschaft und eine universale Herrschaft, geleitet von den in den „Aphorismen“ dargestellten Grundsätzen der Gerechtigkeit, der Liebe und des Maßes.

In den „Ausgewählten Aphorismen“ nimmt al-Fārābī stärker Bezug auf Religion als in anderen Schriften, doch ist die Philosophie der Religion bei ihm klar übergeordnet. Hier gilt es jedoch genauer zu erörtern, was al-Fārābī unter Religion versteht. Er unterscheidet nämlich nicht zwischen Theologie und Philosophie, sondern zwischen Religion (*milla*⁵¹) und Offenbarung (*wahy*). Philosophen haben mittels des aktiven Intellekts Zugang zur Offenbarung. Folglich sind für al-Fārābī die im Koran anerkannten Propheten mit Muhammad an der Spitze Philosophen ersten Rangs – und damit höchste Herrscher.⁵² Religion ist ein äußerer, untergeordneter Weg zur Erkenntnis und damit zur Glückseligkeit. Die *Iḥwān aṣ-ṣafāʾ* bringen es auf den Punkt: Philosophie ist die Medizin der Gesunden, das religiöse Gesetz die Medizin der Kranken.⁵³

Al-Fārābī versucht eine Versöhnung von Philosophie und Islam unter dem Dach einer Universaltheorie. Philosophie ist dabei die dominierende Kraft, politische Philosophie höchste Philosophie, weil sie zur Glückseligkeit führt. Religion (und ihre Bilder) ist für al-Fārābī eine Anleitung für schwache Seelen, die der philosophischen Erkenntnis nicht fähig sind, aber dennoch ihren Weg zur Glückseligkeit finden sollen. Und die Medizin? Sie ist Magd der Politik, der Garantin der Tugenden und Glückseligkeit, und des obersten Herrschers. Al-Fārābī greift antike *Topoi* der politischen Philosophie auf, darunter auch die Analogien zwischen Politik und Medizin, interpretiert sie allerdings in seinen konkreten arabisch-islamischen Kontext hinein. Begünstigt wird dies durch die Nähe ismailitischen und neuplatonischen Denkens.

Konsequenzen für die Gegenwart

Das Bild der Politik als „heilender Kunst“ und des Herrschers als „Heiler“ bietet auch für die Gegenwart einige interessante Anknüpfungspunkte. Darunter fallen etwa die Harmonisierung der Bedürfnisse der Gemeinschaft und der Einzelnen, beide haben ihre Berechtigung und müssen in Einklang gebracht werden. Die von al-Fārābī betonte methodologische Nähe von Medizin und Politik verweist auf die Notwendigkeit, absolute Regeln einzuschränken und stärker

51 Konkrete religiöse Tradition, gebunden an den Propheten, durch den sie offenbart wurde. Vgl. Sure 6:61, wo Gott Muhammad von der „milla Ibrahimis“ sprechen lässt, zu der ihn Gott geführt hat.

52 Vgl. BLACK, History, wie Anm. 29, 64.

53 Vgl. ebd., 65. Als *Iḥwān aṣ-ṣafāʾ*, auch bekannt als die „Lauteren Brüder von Basra“, wird eine höchstwahrscheinlich ismailitische Gruppe von Philosophen und Naturwissenschaftlern aus dem Ende des 10. Jahrhunderts in Basra bezeichnet. Ihr bekanntestes Werk, das sogenannte „Sendschreiben“ („Rasāʾ il Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ wa-Ḥullān al-Wafāʾ“), bietet eine umfassende Darstellung der Philosophie und Naturwissenschaft, vermischt mit Elementen aus der ismailitischen Tradition, dem Neuplatonismus und esoterischen Anteilen. Vgl. Geert HENDRICH, Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart (Frankfurt am Main 2011), 68–69. Eine Einführung in das Denken der „Lauteren Brüder“ ist zu finden bei Ian R. NETTON, Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Edinburgh 1991).

den konkreten Kontext des Handelns zu berücksichtigen. Patient/Patientin wie politisches Subjekt müssen als konkrete Individuen betreut werden. Der Mensch darf nicht hinter dem System verlorengehen. Dazu bedarf es einer intensiven Verbindung von Theorie und Praxis in Medizin wie Politik. Eine Politik ohne theoretisch-philosophische Grundlagen scheitert, wie auch eine Politik ohne praktische Klugheit dazu verurteilt ist. Schließlich mahnt al-Fārābī ein, dass politisches Handeln nicht einfach eine Technik ist, sondern wesentlich verbunden ist mit einem bestimmten Menschenbild, das es verwirklichen möchte. Politik ist demnach niemals wertfrei.

Neben diesen Inspirationen aus al-Fārābīs „Ausgewählten Aphorismen“ gilt es auf einige sehr problematische Aspekte hinzuweisen. Die Analogie von Medizin und Politik verweist wesentlich auf den Aspekt der Unsicherheit. Es gibt in Künsten keine absoluten Entscheidungen. Al-Fārābī kann diese Lücke nicht bestehen lassen. Der ideale, tugendhafte Herrscher wird letztlich im Laufe des Textes zum absoluten Garant sicherer Entscheidungen, von Stabilität und Glückseligkeit. Der Herrscher erhält nahezu göttlichen Status. Die Distanz zwischen Subjekt und Herrscher wird geweitet. Die Analogie von Arzt und Herrscher erlaubt es al-Fārābī, von Zeit zu Zeit einen eher fürsorglichen Aspekt der Herrscher-Untertanen-Beziehung durchblicken zu lassen. Doch dies sind nur Blitzlichter. Im Vordergrund steht am Ende die absolute Entscheidungsgewalt des idealen Herrschers. Al-Fārābī imaginiert eine absolute, naturgegebene Ordnung des Kosmos, des Körpers, der politischen Gemeinschaft. Dieser Ordnung muss sich jeder fügen. Damit birgt diese politische Theorie einige problematische Aspekte. Entwicklung ist in dieser Konzeption nur innerhalb der Grenzen der Ordnung möglich. Diese Ordnung wird allein von Philosophen, von höchsten Herrschern eingesehen und folglich auch gelenkt und kontrolliert. Kommunikation als wechselseitiger Prozess ist in diesem Konzept von politischer Theorie nicht vorgesehen.

Um ein Fazit zu ziehen: Die Analogie von Medizin und Politik sowie die Überlegungen zur Religion bei al-Fārābī bieten einige bemerkenswerte Aspekte für die gegenwärtige politische Philosophie, aber die daraus abgeleitete politische Theorie beinhaltet auch die Tendenz zu einer „Tyrannei der Moral“, einer Herrschaft der wissenden Eliten. Die Momente der Kontextualität, der Solidarität, der Kommunikation gehen bei einem Blick auf den Gesamttext letztendlich verloren.

Informationen zur Autorin

Mag. Michaela Neulinger MA, Assistentin am Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck, Karl-Rahner-Platz 1, 6020 Innsbruck, Österreich E-Mail: michaela.neulinger@uibk.ac.at

Ebendort in Arbeit befindliche Dissertation mit dem Projekt der Entwicklung einer politischen Theologie der Verwundbarkeit im Ausgang von Talal Asads Analysen des säkularen Denkens und des (Nicht)Ortes von Religion in Europas säkular-freiheitlichen Rechtsstaaten. Darüber hinaus intensive theoretische und praktische Auseinandersetzung mit Formen es interreligiösen Dialogs (Schwerpunkt: Judentum–Christentum–Islam).