

GEORGIOS STEIRIS

ANTHROPOLOGIE, RELIGION UND POLITIK
IN DER PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE AL-FĀRĀBĪS
UND IN DEN POLITISCHEN SCHRIFTEN
MACHIARELLISAus dem Neugriechischen
von *Michael STORK*

Die ethische und politische Philosophie al-Fārābīs (ca. 870-950) beruht auf einer philosophischen Anthropologie, die den grundlegenden Thesen der platonischen und aristotelischen Philosophie folgt, die Menschen als von Natur aus als ungleich betrachtet und der Natur eine fundamentale Bedeutung zuschreibt. Die Natur spielt eine entscheidende Rolle in der individuellen und gesellschaftlichen Annäherung des religiösen Phänomens. Ein grundlegender Standpunkt al-Fārābīs ist der Vorrang der Philosophie vor der Religion. Die Religion wird als Ersatz für die Philosophie betrachtet, deren komplexe und abstrakte Begriffe nicht leicht verständlich sind. Die Religion hat mit Hilfe der Rechtswissenschaften und der politischen Philosophie die Führung der Unklugen übernommen, des größten Teils der Bevölkerung also, sodass diese zur Glückseligkeit (Eudämonie) gelangen, wodurch eine sozialpolitische Ordnung bzw. Organisation zustande kommt.

Einige Jahrhunderte später formulierte Niccolò Machiavelli (1469-1527) sein politisches Denken gestützt auf eine Anthropologie, die ebenfalls der Natur und der angeborenen menschlichen Neigung zum Bösen entscheidende Bedeutung beimisst. Die Religion übernimmt in seinem Denken eine wichtige Rolle und ihr werden klare anthropologische und politische Dimensionen zuerkannt.

In diesem Beitrag wird versucht, die Thesen al-Fārābīs und Machiarellis zur Wechselwirkung von Anthropologie, Religion und Politik darzustellen, zu analysieren und zu beurteilen, sodass das Ergebnis ihrer identischen Problemstellungen anhand von zwei unterschiedlichen gesellschaftlich-geschichtlichen Beispielen ersichtlich wird.

DIE ANTHROPOLOGIE AL-FĀRĀBĪS

Die Anthropologie des al-Fārābī kann hauptsächlich anhand seiner der Ethik und der politischen Philosophie gewidmeten Schriften rekonstruiert werden, in denen er eine Vision der Politik artikulierte, die sich auf die menschliche Natur und die Natur der natürlichen Welt stützt.¹ Die Menschen zeichnen sich durch ihre logische Fähigkeit aus, durch die sie sich von den niedrigen Lebensformen, wie Tiere und Pflanzen, unterscheiden. Darüber hinaus teilen sie sich das Ernährungs- und Fortpflanzungsvermögen, das Wahrnehmungs- und das Vorstellungsvermögen. Das Ernährungs- und Wahrnehmungsvermögen des Menschen verbindet ihn mit den anderen Lebensformen und hält ihn damit organisch an die restliche Schöpfung gebunden.² Al-Fārābī ging von der Annahme aus, dass die Menschen trotz ihrer gemeinsamen Eigenschaften von Natur aus ungleich sind. Das belegt das Streben des Menschen nach Glückseligkeit, die für ihn die höchste Vollendung bedeutet, die ein Mensch erreichen kann. Glückseligkeit wird erreicht, wenn der aktive Geist die ersten Intelligiblen hervorbringt, die aber nicht alle Menschen empfangen können. Einige empfangen die ersten Intelligiblen nicht, weil sie unfähig sind, andere empfangen sie verzerrt. Nur die Fähigen, die die ersten Intelligiblen empfangen können, sind in der Lage, Glückseligkeit zu erlangen.³ Es sei darauf hingewiesen, dass al-Fārābī im Gegensatz zu anderen muslimischen Denkern nicht die Ansicht der angeborenen Bosheit des Menschen vertrat.⁴ Da der Mensch von Natur aus dazu bestimmt ist, nach Glückseligkeit zu streben, muss er den Begriff verstehen, zu seinem Ziel erheben und verfolgen. Anschließend müssen die Mittel erkannt werden, mit denen die Glückseligkeit erlangt werden kann. Da die Natur aber nicht alle Menschen gleichwertig ausgestattet hat und nicht alle Menschen die Fähigkeit besitzen, von selbst die Glückseligkeit zu erlangen, bedarf es der Führung durch einen Lehrer, dessen Hilfe je nach Persönlichkeit variiert.⁵ Es sind aber nicht alle Menschen in der Lage und vorbereitet, andere Menschen zu führen. Wem diese natürliche Fähigkeit gänzlich und für immer fehlt, wird für immer abhängig und beherrschbar sein. Wer von Natur aus dazu bestimmt ist, andere zu führen, der herrscht, und wer geführt wird, der wird beherrscht. Ob er nun von jemandem oder von niemandem geführt wird, wird dadurch entschieden, ob der Herrscher der Oberste ist oder sich nur in die Hierarchie eingliedert.⁶ Der

¹ BAKAR 1998, 145-146.

² MAHDI 2001, 205; PARENS 2006, 79.

³ *Kitāb al-Siyāsāt al-Madaniyya* 35.

⁴ BLACK 2011, 58.

⁵ *Kitāb al-Siyāsāt al-Madaniyya* 35-36; COLMO 2005, 7, 17.

⁶ *Kitāb al-Siyāsāt al-Madaniyya* 36.

politischen Philosophie des Aristoteles folgend zögerte al-Fārābī nicht, auf die Notwendigkeit hinzuweisen, der Mensch müsse sich in organisierten Gesellschaften integrieren, um die Vollendung seiner Natur zu erreichen.⁷

Die Natur des Menschen als Individuum und als Nation wird von al-Fārābī darüber hinaus mit Hilfe der Physik und der Physiologie illustriert, zumal die Unterschiede in der Stellung und Haltung der himmlischen Körper mit der Anthropologie verbunden werden können. Von den Unterschieden der Himmelskörper hängen auch die Unterschiede der Orte auf Erden ab, an denen die Nationen dieser Erde leben. An jedem Ort steigen unterschiedliche Dämpfe auf, die die Konsistenz des Wassers und der Luft bestimmen. Die Unterschiede des Wassers und die Differenzen in den zu den jeweiligen Gebieten gehörenden Abschnitten der Himmelskugel sorgen für Besonderheiten bei Pflanzen und Tieren, mit denen sich die Bewohner der jeweiligen Gebiete ernähren. Die Menschen einer bestimmten Gegend und Landschaft besitzen bestimmte Naturen und Charaktereigenschaften. Ihre Körper und Seelen weisen entsprechende Veranlagungen auf.⁸ Diese organischen und intellektuellen Veranlagungen kommen auf natürliche Weise zum Ausdruck, falls keine anderen Faktoren hinzukommen, und bestimmen Denk- und Handlungsweisen des Menschen, was wiederum zu bestimmten Gewohnheiten führt.⁹ Auf diese Weise werden die Unterschiede von Erscheinung und Charakter der jeweiligen Menschen und Nationen interpretiert. Diese Unterschiede werden durch die unterschiedliche Luft jeder Gegend verstärkt.¹⁰

In dieselbe Richtung argumentierte al-Fārābī auch in seinem Traktat *Talkhis nawamis Aflatun*. Insbesondere wies er darauf hin, dass dem Menschen natürliche Neigungen eigen sind, die generative Ursachen für Sitten und Gebräuche sind. Quelle dieser innersten Neigungen ist der Genuss und die Trauer, von denen Tugenden und Bösartigkeiten ausgehen.¹¹ Die Natur wird aber durch die Erziehung erweitert und ergänzt. Um seine Thesen zu bekräftigen, erklärt al-Fārābī, auf welche Weise der Gesang und die Musik dazu beitragen können.¹² Der Gesetzgeber muss darüber hinaus unnachgiebig sein und darf nicht zulassen, dass die Erziehung des Menschen nachlässt; denn wenn etwas nachlässt, und sei es nur für einen kurzen Zeitraum, werden die Gewohnheiten geschwächt. Sorgt der Gesetzgeber aber für die Einhaltung des Gewöhnungsverfahrens, werden die Gewohnheiten gestärkt und weiter gefestigt und etabliert. Nur so lernen die Menschen, sich über die wesentli-

⁷ BLACK 2011, 70.

⁸ *Kitab al-Huruf* 1-26, 114.

⁹ *Kitab al-Huruf* 115.

¹⁰ *Kitāb al-Siyāsāt al-Madaniyya* 32-33; HECK 2008, 211.

¹¹ Platon, *Nomoi* 653a.

¹² Platon, *Nomoi* 654a.

chen Dinge zu freuen oder traurig zu sein und die erforderlichen Tugenden zu kultivieren.¹³ Grundlage der Gewohnheit und des Gesetzes ist der Intellekt. Je logischer und vernünftiger die Menschen sind, desto sicherer und beständiger sind sie und die von ihnen geschaffenen und erlassenen Gesetze. Intellekt und Logik werden durch die Erziehung gestärkt, da Erziehung, so al-Fārābī, den Menschen befähigt, sich über die wesentlichen Dinge zu freuen, während fehlende Erziehung den Menschen dazu verleitet, sich durch unwesentliche Dinge zu befriedigen. Folglich ist es Pflicht des Gesetzgebers, die Erziehung zu intensivieren und zu schützen, sodass die Menschen die nötige Bildung erhalten, die sogar –dem Vorbild des platonischen Philosophen entsprechend– eine geistige Minderwertigkeit ausgleichen könnte.¹⁴

Neben den natürlich Begabten, die auch den leitbaren Naturen überlegen sind, gibt es auch jene, die eine tierische Natur aufweisen und nicht dazu bestimmt sind, politische Gemeinschaften zu bilden. So wie sich die Tiere in Herdentiere, wilde Tiere und hungrige Tiere einteilen lassen, so leben auch solche Menschen voneinander isoliert, in Rudeln oder in der Nähe von politischen Gemeinschaften. Sogar ihre Ernährungsgewohnheiten lassen sich durchaus mit denen der wildesten und blutrünstigsten Bestien vergleichen und gipfeln darin, dass sie ihre Opfer verspeisen. Diese Tiermenschen bewohnen den nördlichen und südlichen Rand der bewohnten Welt und al-Fārābī empfiehlt, sie als Tiere zu behandeln. Diejenigen, die in Herden leben, können unter Umständen in den Städten von Nutzen sein, sodass sie unterworfen und als Sklaven eingesetzt werden müssen. Jene aber, die nicht erzogen werden können und deshalb auch ohne Nutzen sind, müssen al-Fārābī zufolge wie wilde und gefährliche Tiere behandelt werden, was einem indirekten Aufruf zu deren Ausrottung gleichkommt. Dasselbe sollte mit jenen Kindern geschehen, die zwar in den Städten geboren werden, aber eine tierische Natur aufweisen.¹⁵ Al-Fārābī leugnet nicht direkt deren menschliche Hypostase, hält aber deren Natur für Verbesserungen ungeeignet. Seine Anthropologie wird –erneut– von der politischen Philosophie bestimmt, da das Kriterium seiner wertenden Einordnung des Menschen die naturgegebene Fähigkeit zur Bildung politischer Gemeinschaften ist.

Die Anthropologie al-Fārābīs steht in direktem Zusammenhang mit der Natur der Tugend. Er geht von der Logik der Annahme aus, jeder Mensch sei von Natur aus so geschaffen, dass seine Seele zu bestimmten Tugenden oder Charaktereigenschaften neigt. Wenn jemand zum Beispiel die angeborene

¹³ *Talkhis nawamis Aflatun* c. 28; Platon, *Nomoi* 653b, 659d.

¹⁴ Platon, *Nomoi* 631c; FAKHRY 2002, 23; TANGUAY 2013, 107-109.

¹⁵ *Kitāb al-Siyāsāt al-Madaniyya* 41-42; FAKHRY 2002, 107; AL-KOCHIN 1999; ROSENTHAL 1958, 138.

Neigung hat, Schwierigkeiten oder nachfolgenden Gefahren zu trotzen, ohne vor ihnen zurückzuweichen, so muss er diese Neigung kultivieren, indem er vielen Gefahren trotzt, sodass diese Eigenschaft seines Charakters willkürlich wird. Demzufolge gibt es Menschen, die von Natur aus zu einer moralischen Tugend neigen, die zur höchsten menschlichen moralischen Tugend passt, die wiederum mit der allerhöchsten natürlichen geistigen Tugend in Verbindung tritt. Niemand kann ohne die natürliche Neigung zur Tugend Herrscher werden. Al-Fārābī kommt zu dem Schluss, dass nicht jeder vollständig die geistige und moralische Tugend erlangen kann. Er stützt sich dabei auf eine aristotelisch geprägte Argumentation, um den idealen Herrscher zu beschreiben.¹⁶

Die Schlussfolgerung al-Fārābīs ist nicht bar jeder politischen Dimension. Direkt im Anschluss wird als Konsequenz des Vorangegangenen vermerkt, dass der Herrscher sein Amt aufgrund seiner Natur und nicht aufgrund seines Willens innehat. Ähnliches gilt auch für die ihm hierarchisch Untergebenen, bei denen die Natur noch eine Rolle übernimmt, während gleichzeitig dem Willen, der die natürliche Veranlagung eines jeden vervollkommt, Raum eingeräumt wird. Das heißt, die Natur stattet einige Menschen mit besonderen Fähigkeiten aus. Die Verwirklichung der höchsten theoretischen, geistigen, moralischen Tugend und angewandten Kunst betrifft mithin nur jene, die von der Natur dazu ausersehen worden sind.¹⁷

Diese herausragenden Naturen sollten sich aber auch auf gesellschaftlicher Ebene zur Verfügung stellen und nicht nur ausschließlich die eigene Person in den Mittelpunkt stellen. Um dieses Ziel zu erreichen, sind Unterrichtung und Formung des geeigneten Charakters notwendig, wie es bereits von Aristoteles verlangt wurde.¹⁸ Mithilfe des Unterrichts, der ausschließlich durch den Logos stattfindet, wird die Entwicklung der theoretischen Tugenden bei verschiedenen Nationen und Städten erreicht. Im Gegensatz dazu trägt die Charakterbildung, die wiederum durch die Gewohnheiten stattfindet, zur Festigung der moralischen Tugenden und der angewandten Künste bei den Nationen bei.¹⁹

Die Lehre der Geisteswissenschaften muss sich auf die religiösen Führer, die Imame, und die Könige konzentrieren oder, alternativ dazu, auf die Gelehrten der Geisteswissenschaften. Damit ihre Ausbildung Erfolg hat, müssen sie in den Anfängen der Geisteswissenschaften unterrichtet werden, die verschiedenen Strömungen kennen lernen und mit der Logik vertraut werden.

¹⁶ *Tahsil al-Sa'adah* ii.36; Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1099b, 1105a, 1109a1-16.

¹⁷ *Tahsil al-Sa'adah* ii.37; NAJJAR 1984, 108; VALLAT 2002, 171.

¹⁸ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1179b20-28.

¹⁹ *Tahsil al-Sa'adah* iii.38-39; WALZER 1998, 446.

Darüber hinaus ist die Bildung eines bestimmten Charakters, dem platonischen Vorbild folgend, von zentraler Bedeutung.²⁰ Nur die Geeigneten werden nacheinander und hierarchisch in den Staatsdienst aufgenommen, wo sie im Alter von 50 Jahren das höchste Amt übernehmen, nachdem ihre Abscheu vor dem ungeprüften Leben mit Sicherheit festgestellt werden konnte. In der Zwischenzeit, bis zum Alter von 50 Jahren also, ist es unter Umständen notwendig, dass sie sich Begriffe mithilfe des Vorstellungsvermögens zu Eigen machen. Das durch geistige Tugend gewählte und geübte Vorstellungsvermögen und die Überzeugungskraft sind die besten Methoden, um die Massen zu führen, die auf diese Weise eine ungefähre und blasse Vorstellung der eigenen Wirklichkeit erhalten können. Al-Fārābī verlangt sogar, dass bestimmte Sachen den Nationen und der gesamten Menschheit bekanntgemacht werden und wiederum andere Sachen nur kleineren Gruppen, wie zum Beispiel einer Nation oder einer Gruppe von Menschen.²¹

Imame und Herrscher müssen neben den Geisteswissenschaften auch in der angewandten Ethik und den angewandten Künsten unterrichtet werden. Dies gelingt nur durch Überzeugungskraft, die anhand vielfältiger Argumentationen ausgeübt wird. Jedermann ist in der Lage, sich in den empfohlenen Praktiken zu üben, weil der Mensch von Natur aus die Fähigkeit besitzt, sich der Logik zu bedienen. Al-Fārābī war sich aber darüber im Klaren, dass diese Praktiken nicht an die gesamte Bevölkerung weitergegeben werden können. Bei denjenigen, die dafür unempfänglich und durch den Logos nicht erziehbar sind, müssen Zwangsmaßnahmen ergriffen werden. Das Recht und das Gute sind vorgeschrieben und es ist Pflicht aller Bürger, sich danach zu richten. Es ist bemerkenswert, dass al-Fārābī die Anwendung von Gewalt gegen jene empfahl, die mit den Geisteswissenschaften vertraut, aber nicht bereit sind, sie anderen zu vermitteln.²²

Der Herrscher muss darüber hinaus auf angemessene Weise jene auswählen, die die Massen unterrichten und auf den Weg der Tugend bringen. Er muss nämlich jene wählen, die in der Lage sind, den Charakter derer zu formen, die empfänglich sind für eine freiwillige Charakterformung, aber auch jene, die mit Gewalt all denen einen angemessenen Charakter aufzwingen, die unempfänglich für gewaltlose Methoden sind. Um seinen Standpunkt zu erläutern, benutzte al-Fārābī folgendes Beispiel: Der Patriarch eines Haushaltes und der Pädagoge, wie auch der Herrscher, formen Charaktere und führen.²³ Alle drei stützen sich auf die Überzeugungskraft, wenden aber

²⁰ Platon, *Politeia* VII, 521C-541B.

²¹ *Tahsil al-Sa'adah* iii.40; BASHIER 2011, 77-78.

²² *Tahsil al-Sa'adah* iii.41; Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1180a4-10; BLACK 2011, 66.

²³ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1180a19-1181b23; Platon, *Politikos* 259C.

auch Gewalt an. Ihre Aufgaben unterscheiden sich je nach Stärke und Weiriche ihres Einflusses. Der Herrscher muss bis zum Äußersten Überzeugungskraft und Gewalt anwenden, um den Charakter der Bürger zu formen.²⁴ Allerdings werden auch Zweifel formuliert, inwiefern die Anwendung von Gewalt zur Glückseligkeit beitragen kann.²⁵

Die Anthropologie ist ein wichtiges Instrument politischen Handelns. Der Herrscher muss sich kontinuierlich dem Studium der menschlichen Natur widmen und die jeweiligen Eigenschaften benennen, die bestimmten Menschengruppen zugeschrieben werden. Dadurch kann er die geeigneten Mittel identifizieren, mit denen jede Gruppe zur Glückseligkeit geführt werden kann, und wählt die für jeden Fall geeigneten Argumente.²⁶ Al-Fārābī versuchte zu erklären, warum er die menschliche Natur analysiert und ein derartig kompliziertes gesellschaftliches und politisches Konstrukt vorschlägt. Seine Begründung ist wiederum anthropologischer Natur. Konkret gibt es in jeder menschlichen Gruppe, sei es Stadt oder Nation, nur einige wenige Auserwählte und das ungebildete Volk beschränkter Möglichkeiten. Diese Unterschiede lassen sich durch die Natur des Menschen begründen. Ein weiteres Kriterium für die Zugehörigkeit zum Volk ist das Leben ohne Prüfung, während die Auserwählten keiner Beschäftigung nachgehen, ohne sich vorher der Qual des gründlichen Denkens zu unterwerfen. Neben denen, die sich mit dem Leben ohne Prüfung nicht zufrieden geben, gehören zu den Auserwählten auch die in den Künsten Bewanderten, die ihre Kunst nicht stumpfsinnig ausführen, auch jene, die politische Ämter innehaben oder eines aufgrund ihrer Fähigkeiten anstreben, aber unter Umständen auch jene, die sich den politischen Würdenträgern ebenbürtig fühlen.²⁷ Al-Fārābī ist an vielen Stellen seiner Schriften sehr deutlich: Es kann nicht jeder Herrscher sein. Um diese Funktion zu übernehmen, müssen zwei Voraussetzungen erfüllt werden. Zunächst muss man von geeigneter Natur sein; dann muss man entsprechend ausgebildet werden, um Willen und Qualitäten eines Herrschers zu entwickeln, die wiederum –und dieses ist bemerkenswert– nur von denen entwickelt werden können, die auch von geeigneter Natur sind. Die Mehrheit der Menschen ist zum Dienen bestimmt, nicht zum Herrschen. Deshalb sind die von ihnen ausgeführten Künste zweitrangig und den Künsten untergeben, die der Herrscher in der Vorzugsstadt ausübt.²⁸ Der Herrscher ist eine Person, über die niemand irgendeine Art von Herrschaft ausüben kann. Er wird zum

²⁴ *Tahsil al-Sa'adah* iii.42; BUTTERWORTH 1984.

²⁵ PARENS 2006, 73.

²⁶ *Tahsil al-Sa'adah* iii.45-46.

²⁷ *Tahsil al-Sa'adah* iv.50.

²⁸ *Mabādi' Ārā Ahl Al-madīnat Al-fādilah* 15.7.

aktualen Intellekt und sein Vorstellungsvermögen hat jenen Grad von Vollkommenheit erreicht, der vom Menschen überhaupt erreicht werden kann. Durch sie, dank seiner privilegierten Natur, erlangt er von seinem aktiven Geist das Intelligible und das Partikuläre. Ferner wird sein passiver Geist durch das Erlangen des Intelligiblen vervollständigt.²⁹ Damit der Mensch zum Menschen wird, behauptet al-Fārābī daraus folgernd, muss die natürliche Veranlagung des Menschen aktueller Intellekt werden. Zwischen der natürlichen Veranlagung und dem aktiven Geist vermitteln der passive Geist und der von außen kommende Geist. Das Verfahren ist vielschichtig: Wenn die natürliche Veranlagung Materie des passiven Geistes wird, der bereits aktueller Intellekt geworden ist, wenn der passive Geist Materie des von außen kommenden Geistes wird, wenn der von außen kommende Geist wiederum Materie des aktiven Geistes wird, dann hat der Mensch den aktiven Geist verinnerlicht.³⁰ Wenn dieses Verfahren sowohl das Denkvermögen, als theoretische und praktische Funktion, als auch das Vorstellungsvermögen betrifft, dann wird dem Menschen die göttliche Offenbarung zuteil. Durch den Abfluss vom aktiven zum passiven Geist ergibt sich die Person, die in sich die Eigenschaften des Weisen, des Philosophen und des Propheten vereint.³¹ Es ist sehr wichtig, dass die prophetische Eigenschaft des Herrschers, im Gegensatz zur muslimischen Tradition, geringer als jene des Philosophen angesehen wird. Andererseits schrieb der zeitlich vor al-Fārābī wirkende al-Kindī (ca. 800-873) den Propheten eine führende Rolle zu und betrachtete ihr Wissen als der Philosophie überlegen. Al-Fārābī betonte mehrfach, dass die göttliche Offenbarung (*wahy*) nicht mit der Religion, sondern mit der Philosophie zu verbinden sei. Beide sind für die Wenigen, nicht für die Massen bestimmt.³² Dieser Mensch hat im Wissen um die geeigneten Methoden die höchste Stufe der menschlichen Leiter und die höchste, absolute Glückseligkeit erreicht. Dieses Wissen ist die endgültige Bürgschaft, damit einer Person die Herrschaft übertragen werden kann.

Die Bedeutung der Anthropologie reicht über die geistige Konstitution des Menschen hinaus. Damit eine Person den Platz des Herrschers einnehmen kann, muss sie von Natur aus mit zwölf Tugenden beschenkt sein. Zunächst muss sie gesund und ausdauernd sein, sie muss eine scharfe Auffassungsgabe besitzen und das Anliegen des Gesprächspartners erfassen können, sie muss ein gutes Gedächtnis haben und scharfsinnig, sprachgewandt, lern-

²⁹ *Mabādi' Ārā Ahl Al-madīnat Al-fādilah* 15.8.

³⁰ *Mabādi' Ārā Ahl Al-madīnat Al-fādilah* 15.9; DAVIDSON 1992, 58-63; DRUART 1992; JANOS 2012, 142-201.

³¹ *Mabādi' Ārā Ahl Al-madīnat Al-fādilah* 15.10; RAHMAN 2008, 11-91; LAHOUD 2005, 91-109.

³² ADAMSON 2005, 47; 2007, 138-140; 2012, 66; WALZER 1957; 1998, 441.

begierig, wahrheitsliebend, enthaltsam, großmütig, uneigennützig, gerecht und entschlossen sein.³³ Ungefähr die gleichen Eigenschaften und Attribute werden auch im Buch *Tahsil al-Sa'adah* beschrieben, in dem al-Fārābī das sechste Buch von Platons *Staat* als Quelle angibt. Von Platon werden von den genannten Qualitäten der Scharfsinn und die Sprachgewandtheit nicht genannt, sodass sie als Interpolationen al-Fārābīs zu erklären sind. Diese Stelle des Werkes al-Fārābīs übte einen entscheidenden Einfluss auf die politischen Schriften des Averroes (1126-1198) aus, aber auch auf andere philosophische Texte des Mittelalters, die im lateinischsprachigen Westen sehr beliebt waren, wie das *Ikhwān al-ṣafā* und das *Secretum Secretorum*.³⁴ Erneut gibt sich al-Fārābī sehr bodenständig. Er konzidiert, nachdem er die oben genannten Eigenschaften beschrieben hat, dass es äußerst schwierig sei und selten vorkäme, eine dermaßen von der Natur begünstigte Person zu finden; eine Feststellung, der auch Platon zugestimmt hätte.³⁵

POLITIK UND RELIGION

Die politische Philosophie al-Fārābīs steht in der Tradition seiner neuplatonisch inspirierten Metaphysik,³⁶ ohne aber so weit zu gehen, sich auf die komplexe Philosophie des Proklos (412-485 n. Chr.) und des Iamblichos (ca. 250-330 n. Chr.) zu stützen.³⁷ Die hierarchische Struktur der Vorzugsstadt entspricht der hierarchischen Struktur des Göttlichen. Alle Wesen sind verpflichtet, entsprechend ihrer besonderen Natur und ihres Platzes in der kosmischen Hierarchie die Erste Ursache nachzuahmen. Dementsprechend ist auch die Anordnung der Vorzugsstadt: Alle ihre Komponenten sind gefordert, ihrem Platz in der Hierarchie angemessen die Ziele des Herrschers (*ra'īs*) zu verfolgen und zu imitieren.³⁸ Nicht zufällig wird die Metaphysik al-Fārābīs fast ausschließlich in seinen Schriften zur politischen Philosophie skizziert. Al-Fārābī übernimmt nicht kritiklos die neuplatonische Metaphysik, was auch dadurch zum Ausdruck kommt, dass in seinen Texten die Erste Ursache mit dem Intellekt (*Nous*) gleichgesetzt wird (*voûς voûν νοούμενον*). Diese Idee ist dem Neuplatonismus fremd, für den das Eine *über* dem *Nous* ruht. Unabhängig davon, inwieweit er den metaphysisch inspirierten teleologischen und hierarchischen Aufbau der Welt akzeptiert, dient dieser ihm, um

³³ *Mabādi' Ārā Ahl Al-madīnat Al-fādilah* 15.12.

³⁴ WALZER 1998, 446.

³⁵ Platon, *Politeia* VI, 491a8.

³⁶ DRUART 2008.

³⁷ WALZER 1967, 658.

³⁸ *Mabādi' Ārā Ahl Al-madīnat Al-fādilah* 15.6; *Kitāb al-Milla wa Nuṣūs Ukhrā* 61-63.

seine Argumentation für die Ordnung der Stadt ausführlicher zu unterstützen.³⁹ Al-Fārābī folgt dem grundlegenden Standpunkt des arabischen Denkens, demzufolge sowohl der von Philosophen gebildete als auch jener mit göttlichem Gesetz gegründete Staat das kontinuierliche Verständnis der Welt und der metaphysischen Hierarchie verlangen, sowie das Wissen um den genauen Platz des Menschen in dieser.⁴⁰ Es sei allerdings darauf hingewiesen, dass al-Fārābī nicht versuchte, das von ihm akzeptierte und in vielen Texten beschriebene Verhältnis zwischen Metaphysik und Politik logisch und apodiktisch zu begründen. Folglich fehlt es seinem durchaus philosophischen Versuch an Logik.

Die Organisation und Verwaltung der Stadt entspricht dem metaphysischen System al-Fārābīs. Das Verhältnis der Ersten Ursache zu den anderen Lebewesen spiegelt das Verhältnis des Herrschers der Vorzugsstadt zu ihren anderen Teilen wider. Der Herrscher entspricht der Ersten Ursache, die den immateriellen Wesenheiten, den Himmelskörpern und den materiellen Wesenheiten vorsteht. Es ist bemerkenswert, dass der Terminus der *Ersten Ursache* in den rein philosophischen Schriften al-Fārābīs fehlt, wie z.B. in den Schriften, in denen er die Philosophie des Aristoteles analysiert.⁴¹ Die Erste Ursache erfüllt notwendigerweise alle Voraussetzungen des tugendhaften Herrschens, während dasselbe auch für die Stadt wünschenswert und ideal wäre. Der oberste Herrscher der Stadt ist jener, der von niemandem geführt werden braucht, aber in allen Wissenschaften bewandert und den zu übernehmenden Aufgaben gewachsen ist. Er ist es, der alle anderen zur Glückseligkeit führt. Der oberste Herrscher verfügt aufgrund seiner Natur und Ausbildung in erhöhtem Maß über beneidenswerte natürliche Neigungen und Kapazitäten und ist ein echter Herrscher.⁴² Über dem Herrscher steht der aktive Geist, durch den Gott seinen Willen kundtut. Noch weiter darüber steht Gott, dessen Offenbarung dem Herrscher zuteil wird, der die Stadt oder die Nation regiert. Gott in seiner Wesenheit als Herrscher der Welt ist der Herrscher der Vorzugsstadt, obwohl das jeweilige Herrschen trotz der Übereinstimmungen verschieden ist.⁴³ Ähnlich der göttlich vorgegebenen Harmonie und Ordnung des Universums muss der Herrscher eines Volkes freiwillige Neigungen und Absichten in die Seelen der Menschen einflößen und verankern, so dass sie harmonisch miteinander leben, vereint und hilfsbereit bleiben.⁴⁴

³⁹ PARENS 1995, 20-21.

⁴⁰ JANOS 2012, 92; MAHDI 2001, 18; UMAR 1992, 209; VALLAT 2002, 85-129.

⁴¹ COLMO 2005, 32.

⁴² *Kitāb al-Siyāsāt al-Madaniyya* 36-37.

⁴³ *Kitāb al-Milla wa Nušūs Ukhrā* 63-64.

⁴⁴ *Kitāb al-Milla wa Nušūs Ukhrā* 65.

Al-Fārābī zufolge, der sich nicht auf die ausschließliche Betrachtung der Regierungskunst als Philosophie beschränkte, als Suche also nach dem Universellen, ist die Aufgabe der Politikwissenschaft die Suche nach der Glückseligkeit, die sich in reale, d.h. zum Selbstzweck, und gedachte als solche aufteilt.⁴⁵ Laut al-Fārābī befasst sich die Politikwissenschaft mit dem Partikulären, da sie in einem bestimmten Raum und Ort ausgeübt wird.⁴⁶ Die höchste Glückseligkeit wird nicht in diesem Leben verwirklicht, sondern im nächsten,⁴⁷ obwohl spätere Schriftsteller auch davon abweichende Thesen al-Fārābis überliefert haben.⁴⁸ Aufgabe der Politikwissenschaft ist die Darstellung und Auslegung der Struktur des Universums, seiner Teile und deren hierarchischen Ordnung unter Gott, der menschlichen Seele und des Körpers. Pflicht des Gründers der Stadt ist die Kenntnis der theoretischen Philosophie, sodass der Herrscher die Art und Weise von Gottes Herrschaft über das Universum imitiert. Die Prinzipien der praktischen Regeln und des tatsächlichen Handelns sind in der Politikwissenschaft enthalten. Die Prinzipien aber des theoretischen und das Universum betreffenden Teils finden sich als politisch-religiöse Bilder in der Physik und der Metaphysik.⁴⁹ Die Politikwissenschaft, als Zweig der politischen Philosophie, beschränkt sich auf das Universelle und den zu bestimmenden Rahmen des Partikulären. Das Partikuläre und das Aktuelle gehören nicht zur Philosophie, sondern zur Politik. Die Politikwissenschaft hat zwei Disziplinen: Die eine zielt auf die Entdeckung, was Glückseligkeit ist und wie sie zu all dem steht, was sie nicht ist. Die andere beschäftigt sich mit den Methoden, mit denen die tugendhaften Neigungen und Taten in den Städten begründet und verankert werden. Ein wichtiger Aspekt der Aufgabe der Politikwissenschaft ist es, die untugendhaften Regierungsformen und Praktiken politischen Handelns zu bestimmen, die einen krankhaften Zustand für die Vorzugsstadt darstellen.⁵⁰

Die Politikwissenschaft zeigt, dass die tugendhafte Herrschaft von zweierlei Art ist: die erste und jene, die von der ersten abhängig ist. Als erste wird die Herrschaft bestimmt, die die tugendhafte Lebensweise und die tugendhaften Absichten in einer Stadt oder Nation begründet, dort also, wo es sie vorher nicht gab, und die Einwohner befreit und aus der Unwissenheit führt. Die Person, die diese Aufgabe übernimmt, ist der oberste Herrscher. Die Herrschaft, die sich auf diese erste Herrschaft stützt, ist jene, die in deren Fuß-

⁴⁵ MAHDI 2001, xi-xii; ROSENTHAL 1958, 119-121; STRAUSS 1952, 13.

⁴⁶ *Kitāb al-Milla wa Nuṣūs Ukhrā* 58-59.

⁴⁷ *Kitāb al-Milla wa Nuṣūs Ukhrā* 52.

⁴⁸ GALSTON 1992, 100; MAHDI 1973.

⁴⁹ MAHDI 2001, 120-122.

⁵⁰ *Kitāb al-Milla wa Nuṣūs Ukhrā* 59-60.

stapfen tritt.⁵¹

Religion wird von al-Fārābī als die Summe von Doktrinen und Praktiken definiert, die von dem obersten Herrscher, dem König (*ra'īs awwal*), für eine Gesellschaft erlassen worden ist. Mit deren Anwendung verfolgte er einen bestimmten Zweck. Wenn der König tugendhaft und auch seine Herrschaft tugendhaft ist, dann ist und bleibt das einzige Ziel seiner Handlungen die wahrhaftige Glückseligkeit. Die tugendhafte Religion verfolgt den gleichen Zweck.⁵² Die Religion imitiert die Handlungen des Göttlichen und vergleicht sie mit den politischen Ämtern. Sie imitiert ebenfalls Naturkräfte und Prinzipien je nach deren Ähnlichkeit mit den mit dem Willen in Zusammenhang stehenden Aktivitäten und Künsten, so wie es auch in Platons *Timaios* der Fall ist.⁵³ Nach al-Fārābī kann die Religion, die zu Tugend und Glückseligkeit verhilft, mit der Philosophie verglichen werden. Beide sind praktisch und theoretisch ausgerichtet.⁵⁴ Die allgemeinen Prinzipien des praktischen Teils der Religion finden sich in der praktischen Philosophie.⁵⁵ Die Religion als menschliches Werk untersteht der Philosophie, da ihr Ziel nur die verständliche Anleitung der Massen in theoretischen und praktischen Fragen ist, eine Aufgabe, die nicht zur Philosophie passt. Der Religion gelingt es, die Prinzipien und Wahrheiten der Philosophie mithilfe der Überzeugungskraft und des Vorstellungsvermögens verständlich zu machen.⁵⁶ Al-Fārābī kommt zu dem Schluss, dass die Philosophie auch zeitlich der Religion vorangeht, was als Standpunkt nicht verifiziert werden kann. Aus diesem Grund macht sich al-Fārābī auch gar nicht die Mühe, seine These zu untermauern.⁵⁷ Die Ansicht al-Fārābīs, dass die Religion nur ein Abbild der Philosophie sei, und natürlich unter ihr stehe, ist fundamentaler als jede andere Betrachtung der im christlichen Europa üblichen doppelten Wahrheit oder des lateinischen Averroismus des Siger von Brabant und seiner Anhänger (13. Jh.).

Es sei darauf hingewiesen, dass die Theologie in der islamischen Welt nie die Stelle einnahm, die sie im mittelalterlichen Europa innehatte. Die Interpretation des göttlichen Gesetzes oblag den Rechtswissenschaften, die eine herausragende Stellung einnahmen.⁵⁸ Wenn die Religion von der ungewissen und zweifelhaften Philosophie abhängt, dann haben die von der Philosophie

⁵¹ *Kitāb al-Milla wa Nuṣūs Ukhrā* 56.

⁵² *Kitāb al-Milla wa Nuṣūs Ukhrā* 43.

⁵³ Platon, *Timaios* 21B-C.

⁵⁴ LAHOUD 2004.

⁵⁵ *Kitāb al-Milla wa Nuṣūs Ukhrā* 47.

⁵⁶ *Kitāb al-Huruf* 108; ARNALDEZ 1977.

⁵⁷ *Tahsil al-Sa'adah* iv.55; BASHIER 2011, 75-78; COLMO 2005, 7-16; IVRY 1990; KEMAL 1991, 79-85; LEAMAN 2009, 184; TANGUAY 2007, 89.

⁵⁸ MAHDI 2001, 43.

abhängigen Theologie und Rechtswissenschaften ebenfalls unbeständige Fundamente. Zuweilen versucht die Theologie sogar, Argumente auf philosophische Weise mithilfe von Darstellungen und Bildern zu begründen, was die ganze Sache noch schlimmer macht.⁵⁹ Die Theologie dient der Philosophie und der Theologe ist Diener des Philosophen, obwohl der Theologe glaubt, zu den Auserwählten zu gehören. Er unterliegt dem Irrtum, dass er zwischen allen herausragt, die derselben Religion angehören, und versteht nicht, dass der Philosoph über allen steht, unabhängig von Nationalitäten.⁶⁰

Al-Fārābī verwirft nicht gänzlich und im Voraus die Religion.⁶¹ Wenn die Religion von einer Philosophie abhängt, die vollständig formuliert wird und sich auf die syllogistischen Künste stützt, kann die Religion als gültig und wertvoll betrachtet werden. Wenn sich die Philosophie aber ausschließlich auf rhetorische, dialektische und sophistische Methoden und Mitteln stützt, dann ist sie teilweise oder gänzlich unwahr. Eine Religion, die auf einer solchen Philosophie beruht, enthält falsche und unwahre Betrachtungen. Wenn schließlich die Religion die falschen Annahmen durch Abbilder ersetzt, wie es in den Religionen häufig mit jenen Dingen geschieht, die von den Massen nur ungenügend verstanden werden, dann hat sich die Religion noch weiter von der Philosophie entfernt. Es handelt sich um eine verdorbene, korrumpierte Religion, die sich ihres Abweichens von der Wahrheit gar nicht bewusst ist. Al-Fārābī kommt zu dem Schluss, dass die Religion, wahr oder unwahr, auf der Philosophie basiert.⁶²

Aber auch diese Schlussfolgerung al-Fārābīs ist nicht endgültig. Eine Religion kann von einer Nation auf eine andere übertragen werden. Es ist ebenso möglich, dass eine Religion vor der Übernahme durch eine andere Nation ergänzt oder verbessert wird. In diesem Fall ist es wahrscheinlicher, dass die Religion in einer Nation begründet wird, bevor in dieser die Philosophie, Dialektik oder Sophistik erscheinen. In diesem Fall kann es sein, dass sich die Philosophie in dieser bestimmten Nation nach der Religion entwickelt und entfaltet.⁶³ Diese Religion, die vereinfachte Form der Philosophie, kann auf eine andere Nation übertragen werden, ohne dass die Abhängigkeit der Religion von der Philosophie bekannt ist. Die Religion aber enthält Abbilder der Fragestellungen, die bereits bewiesen wurden. Das kann verschwiegen werden, sodass die Nation, welche die Religion empfängt, die Abbilder als Wahrheit empfindet. Das wiederum kann sich ändern, wenn die Philosophie,

⁵⁹ *Kitab al-Huruf* 109.

⁶⁰ *Kitab al-Huruf* 111.

⁶¹ RAMÓN GUERRERO 2005.

⁶² *Kitab al-Huruf* 147.

⁶³ *Kitab al-Huruf* 148.

von der die Religion abhängt und Geltung erlangt, der Nation vermittelt wird, die die Religion angenommen hat. Dann kann es sein, dass Philosophie und Religion einander gegenübergestellt werden. Die Anhänger der Philosophie lassen sich nicht auf heftige Konfrontationen ein, wenn sie wissen, dass die Religion die Abbilder der philosophischen Wahrheit enthält. Die Anhänger der Religion aber agieren mit Heftigkeit in der Meinung, die Wahrheit zu vertreten. Ergebnis dieses Konflikts ist die Isolierung der Philosophie und ihrer Anhänger, weshalb sie der Religion ihre Unterstützung aufkündigen. Weil die Philosophen sich in einer schwierigen Lage befinden und eventuell sogar Verfolgungen ausgesetzt sind, dürfen sie sich nicht der Religion im Ganzen entgegenstellen, sondern nur jenen Lehren, die der Philosophie widersprechen.⁶⁴

Für all das hat al-Fārābī einen, wie er schreibt, unwiderlegbaren Beweis. Im *Kitab al-Huruf* wird ab der Mitte des Buches ein Abschnitt aus der *Metaphysik* des Aristoteles kommentiert (1074a38-1074b14), in dem Aristoteles die Auffassung der alten Griechen behandelt, wonach die Himmelskörper Götter sind und der gesamte Kosmos göttlich. Die Menschen seiner Zeit aber bevorzugten den Anthropozentrismus, weil dieser zur Gesetzestreue beiträgt. Al-Fārābī zieht daraus den Schluss, dass sich damit der Vorrang der Philosophie vor der traditionellen Religion und vor der Tradition im Allgemeinen belegen lässt.⁶⁵ Trotzdem weist er darauf hin, dass persönliche Glückseligkeit und wirkungsvolle politische Konstitution nicht möglich bzw. vorstellbar sind, wenn es keine gemeinsame Religion gibt, die die Menschen verbindet und bei der Organisation der Gesellschaft hilft.⁶⁶

DIE POLITISCHE INTERPRETATION VON PROPHETIE UND OFFENBARUNG

Die mit der besonderen Natur ausgestatteten Menschen, die Herrscher, müssen mit der transzendenten Hierarchie in Verbindung treten, um alles das kennen zu lernen, was sie benötigen, damit sie selbst zur Glückseligkeit gelangen und die anderen dahin führen können. Dieses Verfahren hat, laut al-Fārābī, nicht nur durch intellektuelles Arbeiten Erfolg, sondern auch mithilfe der visionären Weissagung (*nubuwwa*) und der Offenbarung (*wahy*), die begrifflich dem altgriechischen Begriff *Enthusiasmus* sehr nahe kommt. Für al-Fārābī hat die Vorhersage klare anthropologische und politische Implikatio-

⁶⁴ *Kitab al-Huruf* 149.

⁶⁵ MAHDI 1973; NETTON 1989, 100; PARENS 1995, 11-13.

⁶⁶ *Kitāb al-Milla wa Nuṣūs Ukhrā* 66.

nen, im Gegensatz zu den gewohnten Aspekten der abrahamitischen Religionen. Die Weissagungen, die sich auf das Transzendente beziehen, gehen von den Intelligiblen aus, die der aktive Geist schenkt. Obwohl die Visionen gewöhnlich während des Schlafes in Form von Träumen erscheinen, besteht al-Fārābī darauf, dass sie seltener auch während des Wachseins auftreten. Diese zweite Möglichkeit trifft nur auf eine kleine Gruppe von Menschen zu, die mit Erfolg ihr Vorstellungsvermögen vervollkommen hat. Diese Menschen sind befähigt, das Wissen über das Gegenwärtige und Zukünftige durch das Partikuläre zu empfangen, während sie durch die Intelligiblen Weissagungen empfangen, die zum Bereich des Transzendenten gehören.⁶⁷

Bei der Untersuchung des Themas spielt auch die göttliche Offenbarung (*wahy*) eine Rolle, die al-Fārābī zufolge über dem praktischen Wissen steht und nicht unlösbar mit der Religion verbunden ist. Es herrscht eine große Wahrscheinlichkeit, dass jemand die allgemeinen Prinzipien der Ethik und der Künste verinnerlicht hat, hervorragende Erfahrung für die Verwaltung der öffentlichen Aufgaben vorweisen kann und trotzdem Schwierigkeiten hat, die geeigneten Mittel für das Erreichen des besten Ziels zu identifizieren. Es ist die Offenbarung, die dem Menschen die ersten Prinzipien des Handelns und die Wahl der geeigneten Mittel bietet. Die Natur der Offenbarung ist in besonderem Maße politisch, weil sie die Gemeinschaft in ihrer Gesamtheit betrifft, während die Intuition (*ilhām*) nur den Heiligen oder Eingeweihten betrifft.⁶⁸ Das lässt sich auch dadurch belegen, dass das höchste Gut und die Glückseligkeit nur im Rahmen der Stadt erreicht werden können, insbesondere durch die Gründung einer tugendhaften Stadt, gemäß Gottes Plan für die Organisation des Universums. Diese Aufgabe kann aber nicht von jedem übernommen und erledigt werden, weil natürliche Veranlagungen, Engagement und eine geeignete Erziehung Voraussetzung sind. Die Person, welche die Offenbarung empfängt, verkörpert die theoretischen und praktischen Kräfte des Logos und später das Vorstellungsvermögen. Die Vollendung des Menschen und der Stadt erfolgt nicht durch die Weissagung, den Abfluss des göttlichen Geistes in das Vorstellungsvermögen, aber durch die Offenbarung, den Abfluss des göttlichen Geistes in den Intellekt. Die Verkörperung des göttlichen Logos macht den Menschen zum Wissenden der theoretischen und praktischen Gesamtheit. Die Person, die alle genannten Eigenschaften als Begabung verkörpert, wird zum Vorbild für alle anderen und sorgt für die Glückseligkeit des gesamten bewohnten Teils der Erde. Im Grunde genom-

⁶⁷ *Mabādi' Ārā Ahl Al-madīnat Al-fādilah* 14.7-10; FAKHRY 2002, 131; ROSENTHAL 1958, 128-129; WALZER 1967, 663.

⁶⁸ MAHDI 2001, 150-153; FAKHRY 2002, 106; LOBEL 2000, 124, 139-142; NASEEM 2001, 86; RAHMAN 2008, 36.

men versucht al-Fārābī die Weissagung zu verbannen, die er auf ein vorpolitisches Stadium zurückführt und geringer als die Offenbarung einstuft. Al-Fārābī geht im Gegensatz zu Ibn Tufayl (12. Jh.) aber nicht soweit, die Weissagung zu verleugnen, vertraut ihr aber nicht ohne Kontrolle durch den Logos. Er lehnt das Vorstellungsvermögen nicht vollständig ab, weil er sich seines gesellschaftlichen Nutzens durchaus bewusst ist.⁶⁹

Es muss allerdings geklärt werden, wie sich der Herrscher-Prophet vom Herrscher-Philosophen unterscheiden lässt. Das Kriterium ist erkenntnistheoretischer Natur: Der Mensch erlangt mithilfe des Intellekts Wissen vom Göttlichen, aber nur in seltenen Fällen kann die Vollendung und Verstärkung des Vorstellungsvermögens zum Göttlichen führen. Das ist die Weissagung. Wenn der Herrscher sein Vorstellungsvermögen nutzt, ist er Prophet; wenn er sich auf den Intellekt stützt, ist er Philosoph. Von beiden Eigenschaften besitzt die Philosophie größere Bedeutung und höheren Wert, da sie für die Ausübung der Herrschaft unverzichtbar ist. Eine ehrenvolle, ausschließlich auf Weissagung gestützte Herrschaft kann es nicht geben. Al-Fārābī ging in seinen Überlegungen einen Schritt weiter und behauptete, dass die unerlässliche Philosophie Voraussetzung für die Gründung und das Bestehen der Vorzugstadt ist, während die Weissagung nur für das Bestehen notwendig ist.⁷⁰

Wenn wir den Gedanken al-Fārābīs auf den Grund gehen wollen, müsste betont werden, dass der Begriff *Vorhersage* seine Herkunft aus der altgriechischen und hebräischen Tradition ableitet.⁷¹ Die Weissagung erlangte allerdings in der muslimischen Welt im Allgemeinen, und in der arabischen Welt im Besonderen, herausragende Bedeutung. Al-Fārābī als Teilhaber dieser Traditionen behandelte das Thema auf besondere Weise. Es wäre allerdings gewagt, al-Fārābīs Diskussion über die politische Dimension der Weissagung auf Platons *Phaidros* und *Timaios* zurückzuführen.⁷² Im Gegensatz zu den in der Spätantike weit verbreiteten theistischen und gnostischen Traditionen schreibt al-Fārābī der Weissagung einen niedrigeren Status im Vergleich zur Philosophie zu.⁷³

Leo Strauss geht davon aus, dass al-Fārābī die Weissagung in zweifacher Hinsicht behandelt: als eine die breite Masse betreffende Aktivität der Seele und als eine in der Dimension der göttlichen Offenbarung befindliche höhere Funktion mit politischen Dimensionen, die sich an eine Elite wendet.⁷⁴ Konkret heißt das: Durch den Abfluss vom aktiven zum passiven Geist ergibt sich die

⁶⁹ MAHDI 2001, 161-166.

⁷⁰ MAHDI 2001, 134-137.

⁷¹ STREETMAN 2008.

⁷² WALZER 1957.

⁷³ WALZER 1998, 414-415.

⁷⁴ STRAUSS 1995, 124-126.

Person, welche die Eigenschaften des Weisen, des Philosophen und des Propheten auf sich vereint.⁷⁵ Al-Fārābī zufolge –und im Gegensatz zur muslimischen Tradition– ist es sehr wichtig, dass die rein prophetische Eigenschaft des Herrschers als zweitrangig gegenüber jener des Philosophen angesehen wird, während der zeitlich vor al-Fārābī wirkende al-Kindī den Propheten eine hervorragende Stellung einräumte, deren Wissen er über die Philosophie stellte. Wie al-Fārābī wiederholt vermerkte, gehört im Gegensatz dazu die göttliche Offenbarung zur Philosophie und nicht zur Religion. Beide sind für die Wenigen bestimmt und nicht für die Massen.⁷⁶

POLITISCHE PHILOSOPHIE, POLITIKWISSENSCHAFT UND RELIGION

Konsequenterweise muss noch eine weitere Dimension des politischen Problems zur Diskussion gestellt werden, die al-Fārābī nicht entgangen ist: Es ist die Wechselwirkung zwischen Regierungskunst und Religion. Al-Fārābī scheint trotz der verschiedenen und vielfältigen Interpretationen seines Denkens⁷⁷ keinen systematischen Hang zum Mystizismus gehabt zu haben, weder zum religiösen noch zum nicht-religiösen. Die Philosophie im Denken al-Fārābīs nähert sich der Dimension einer Religion, die nicht auf der göttlichen Offenbarung basiert, sondern auf der Logik. Die Religion ist für al-Fārābī eine Art Herrschaft mit untrennbar politischer Dimension.⁷⁸ Sein Zeitgenosse al-Rāzī (ca. 864-925) lehnte ebenfalls jede Art von Offenbarungsreligion ab und akzeptierte als einzige Wahrheit nur die Philosophie, die sich nicht an eine zahlenmäßig beschränkte Minderheit wendet, sondern an alle Menschen. Diesen Standpunkt vertrat auch al-Sarakhsī (9. Jh.).⁷⁹ Al-Fārābī distanziert sich dennoch von al-Kindī, der die Religion in der Rolle der Dienerin sah. Sein Standpunkt ähnelt in diesem Sinne dem platonischen.⁸⁰ Religion und Philosophie führen zur Wahrheit, aber auf verschiedenen Wegen: Die Religion wendet sich an die breite, ungebildete Masse, die Philosophie an die Ausgewählten. Die Religion ist jünger als die Philosophie und verkündet die logisch begründete philosophische Wahrheit mithilfe von Symbolen und Abbildern. Für viele Forscher ist diese These die größte Neuerung in al-Fārābīs

⁷⁵ *Mabādi' Arā Ahl Al-madīnat Al-fādilah* 15.10.

⁷⁶ WALZER 1998, 441.

⁷⁷ CORBIN 1964, 225.

⁷⁸ MAHDI 1973, 5-25; WALKER 2005, 85-94.

⁷⁹ CRONE 2005, 172-173; WALKER 1992, 82-92.

⁸⁰ WALZER 1965.

Philosophie.⁸¹ Also führt nur die Philosophie auf direktem Wege zur Wahrheit, zum gesicherten Wissen, von dem die verschiedenen Religionen nur symbolische Darstellungen wiedergeben.

Im Gegensatz zu Thomas von Aquin (1225-1274) war al-Fārābī überzeugt, dass die Religion nichts zur Philosophie hinzufügen kann, und folgte damit dem Standpunkt des Porphyrius (3. Jh. n. Chr.) bezüglich der Beziehung von Philosophie und Religion.⁸² Al-Fārābī scheint sich damit in die Nähe der frühbyzantinischen Tradition zu begeben,⁸³ wie sie in einem anonymen byzantinischen Traktat formuliert wurde, nach der die Rettung des Menschengeschlechts nur durch die Synergie von Philosophie und Regierungskunst erfolgen kann.⁸⁴ Im gesamten Werk al-Fārābīs wird deutlich, dass sein vorrangiger Gedanke die Rettung der politischen Gemeinschaft bleibt und nicht des einzelnen Menschen.⁸⁵

Für Menschen, die ihre Vollendung anstreben und erreichen können, indem sie sich auf ihre besondere Natur und Erziehung stützen, ist die Religion entbehrlich. Sie ist allerdings notwendig für das Überleben der Allgemeinheit, da die ethische Vollendung nicht alle Menschen in einer Stadt betrifft. Im Gegensatz zu Averroes, der für die Philosophie den göttlichen Logos als erforderlich betrachtet, vertritt al-Fārābī die Meinung, dass die Philosophie, deren innerer Kern vor den Unwissenden geschützt werden muss, die Religion für die Führung des Volkes benötigt.⁸⁶ Einem Interpretationsansatz zufolge macht al-Fārābī bei dem Versuch, die Regierungsform in der Philosophie und nicht in der Religion zu begründen, die Philosophie zur Dienerin der Regierungskunst.⁸⁷ Diese Interpretation ist allerdings riskant, da sie sich auf die praktische Philosophie al-Fārābīs stützt und seine Beschäftigung mit anderen philosophischen Strömungen unterschätzt, die er keineswegs der praktischen Philosophie unterordnete. Ebenso problematisch wie äußerst konservativ ist die Betrachtung Rosenthals, nach der al-Fārābī die Eigenschaft des gläubigen Muslims höher bewertet als jene des Philosophen, und die Weigerung, das Innovative im philosophischen System al-Fārābīs anzuerkennen.⁸⁸ Parens wiederum behauptet, al-Fārābīs Ziel sei der Beweis, dass die Philosophie weder widersprüchlich noch streitsüchtig sei. Philosophie und offenbarte Religion können nebeneinander existieren. Größere Vorsicht vonseiten der For-

⁸¹ BUTTERWORTH 2004, 88; GALSTON 1990, 76; LERNER 1987; MARMURA 1983.

⁸² CHASE 2008, 25-27; WATT 1967.

⁸³ WATT 1998.

⁸⁴ BARKER 1957, 72-74; O' MEARA 2002; STEIRIS 2013.

⁸⁵ MAHDI 2001, 60.

⁸⁶ HOURANI 1976; HACKETT 1989; STRAUSS 1952, 17-18; STRAUSS 1995, 59.

⁸⁷ COLMO 2005, 16.

⁸⁸ ROSENTHAL 1958, 123-124.

scher verlangt die Tatsache, dass al-Fārābī viele Argumente bis zu einem gewissen Grad der pseudo-aristotelischen *Theologie des Aristoteles* entnahm und nicht der authentischen altgriechischen philosophischen Tradition, obwohl er höchstwahrscheinlich nicht an die Echtheit des Werkes glaubte.⁸⁹ Er könnte demnach die konkreten Thesen in dem Glauben formuliert haben, eine in der Antike gemeingültige Tradition fortzuführen und weiterzuentwickeln, ohne sich seiner Originalität gänzlich bewusst zu sein. Der Realität am nächsten befindet sich der Ansatz von Strauss, der al-Fārābī die Politisierung der Offenbarungsreligion zuschreibt, ein Versuch mit platonischem Anstrich.⁹⁰ Es muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass der Verfasser eines al-Fārābī zugeschriebenen Briefes die Meinung vertrat, Handlungen und Taten des Philosophen müssten, natürlich im Rahmen der menschlichen Natur, den Werken des Schöpfers nacheifern. Der Brief lässt sich hinsichtlich der schriftstellerischen Systematik und Qualität der Gedanken nicht mit den Abhandlungen vergleichen, sein Informationsgehalt darf aber nicht ignoriert werden.⁹¹

Auf der anderen Seite verschweigt al-Fārābī nicht seine kritische Haltung zur Religion. Ihn stört vor allem, dass die Religion als Medium benutzt wird, politische Ziele zu erreichen und Ämter zu erlangen. Ein Mittel politischen Betrugs ist laut al-Fārābī auch der Glaube, dass Gott mithilfe von Zwischengöttheiten in weltliche Belange eingreift. Die Herrschaft erlässt und verstärkt die öffentlichen religiösen Handlungen und Rituale, deren langfristiger Zweck scheinbar die Besänftigung des Göttlichen und das Erlangen der posthumen Glückseligkeit sind. Wer sich dem nicht anpasst, wird mit schweren Strafen im Jenseits bedroht. Die Androhung der jenseitigen Bestrafung ist ein zeitloses Hilfsmittel, um politischen Druck auf die ungebildeten Massen auszuüben, und eine klare Erinnerung an platonische Auslegungen.⁹² Enttäuscht zeigt sich al-Fārābī auch von der Reaktion des Volkes auf die Versuche der korrupten und volksverführenden Herrscher, sich ihm als religiös zu präsentieren. Die Menschen mögen und akzeptieren die Herrscher, die auf bestimmte Weise eine Abscheu vor materiellen Gütern vortäuschen, die ihr Verhalten fast schon göttlich erscheinen lässt. Diese Herrscher sind so geschickt in ihrem Betrug der Öffentlichkeit, dass selbst ihre äußere Erscheinung zu ihrem Zweck passt. Al-Fārābī zögert nicht, solche Herrscher mit Bestien zu vergleichen, die zu jeder Art von Betrug und Gewalt bereit sind, um ihr Ziel zu erreichen, obwohl er den Betrug der Gewalt vorzieht. Schlimmer noch wird

⁸⁹ GALSTON 1977.

⁹⁰ JANSSENS 2008, 128-129.

⁹¹ BERMAN 1961, 56.

⁹² Platon, *Nomoi* 870d-e.

es mit den wirklich Frommen. Al-Fārābī weist darauf hin, dass sie vom Volk verspottet werden, während viele sogar versuchen, sich an ihrem Vermögen zu bereichern, von dem sich die wirklich Frommen abwenden.⁹³

Al-Fārābī macht sich über jene lustig, die behaupten, dass Gott und geistige Wesenheiten existieren und die Welt beherrschen, die Lobgesänge und Gebete zum Himmel senden und an eine Belohnung oder Strafe nach dem Tod glauben, je nach Lebenswandel eines jeden. All das seien Tricks und Betrügereien, die von Menschen gegen Menschen verwendet werden, von schwachen Menschen sogar, die nichts aus eigener Kraft erreichen können, wie es eigentlich in der Natur der Regierungskunst liegt. Um es anders zu formulieren, die Religion wird zu einem Instrument für Betrug in den Händen der Verdorbenen und Schwachen, die keine besondere Veranlagung und Bildung besitzen, womit sie befähigt wären, aufgrund ihrer Kompetenz zu herrschen. Es überrascht, dass fast alle Ungebildeten unter dem Einfluss der Tricks der Betrüger bereit sind, einen Teil ihrer Güter zu opfern. Zweck und Ziele der Betrüger und Verdorbenen sind so gut vertuscht, dass alle anderen davon überzeugt sind, dass jene Güter, die sie sich aneignen, nicht für den eigenen Gebrauch bestimmt seien. Die Volksverführer werden sogar für das gefälschte Bild geehrt, das sie benutzen.⁹⁴ Unabhängig von der am religiösen Phänomen formulierten Kritik vereint al-Fārābī den platonischen Gesetzgeber, besonders wie dieser in den *Gesetzen* beschrieben wird, und den muslimischen Propheten zu einer Person.⁹⁵

Al-Fārābī zufolge werden Rechtswissenschaften und Theologie für die Völker und Staaten an einen bestimmten Punkt ihrer Entwicklung relevant. Die Rechtswissenschaft hilft den Menschen, die Dinge zu erklären und zu interpretieren, während die Theologie die Religion verteidigt. Theologie und Rechtswissenschaft sind allerdings keine Universalwissenschaften; sie sind ebenso vielfältig wie es Religionen auf dieser Welt gibt. Sie untersuchen weder analytisch noch strukturell die von der Religion gestellten Fragestellungen. Das ist hauptsächlich die Aufgabe der Philosophie.⁹⁶ Das Forschungsfeld der Rechtswissenschaft ist das Partikuläre, dessen Universelles in der Politikwissenschaft enthalten ist. Das Universelle des praktischen Teils der Rechtswissenschaft ist in der Politikwissenschaft enthalten und nicht in der praktischen Philosophie. Auf diese Weise wird die Politikwissenschaft zum Bindeglied zwischen Religion und Philosophie, da sie Teil der Philosophie und ihr zugleich unterstellt ist. Dementsprechend ist die Religion Teil und

⁹³ *Mabādi' Ārā Ahl Al-madīnat Al-fāḍilah* 18.12; FAKHRY 2002, 116.

⁹⁴ *Mabādi' Ārā Ahl Al-madīnat Al-fāḍilah* 18.12.

⁹⁵ DAVIDSON 1992, 58-70; ROSENTHAL 1958, 131.

⁹⁶ MAHDI 2001, 90-91.

der Philosophie unterstellt, da sie Teil der Politikwissenschaft ist. Es handelt sich hier um die essenziellsten Ratschläge al-Fārābīs für das Denken und um eine seiner wichtigsten Hinterlassenschaften für die Entwicklung des mittelalterlichen Denkens.⁹⁷ Das Erscheinen der Philosophie und der Politikwissenschaft setzt weder die Existenz offenbarter Religion, Theologie oder Politikwissenschaft voraus, noch ist sie ein Zeichen für sie. Ihr Nebeneinander im islamischen Beispiel al-Fārābīs ist zufällig und bildet keinen Präzedenzfall.⁹⁸ Die Religion trägt noch auf eine weitere Weise zur Regierungskunst bei, wenn sie mit ihren Praktiken und Ritualen politische Erziehung ausübt. Während die öffentlichen Religionspraktiken al-Fārābīs Interesse wecken, geschieht das Gegenteil mit den persönlichen Ritualen und Praktiken der Menschen in ihrem Privatleben. Al-Fārābī übergeht sie; solange sie ohne politische Auswirkungen bleibt, interessiert ihn die privat-religiöse Verehrung nicht.⁹⁹

DIE ANTHROPOLOGIE MACHIAVELLIS

Obwohl Machiavelli niemals ein Philosoph in der traditionellen Bedeutung des Wortes war, nimmt die Anthropologie eine wichtige Stellung in seinem Werk ein, da sich sein gesamtes politisches Denken auf sie stützt. Machiavelli schrieb keine rein philosophischen Werke; deshalb sei vorweg darauf hingewiesen, dass sich seine Anthropologie auf die Erfahrung stützt und nicht auf philosophische Fragestellungen. Demzufolge fehlt ihr die logische Beweisführung und die Tiefe, wie man sie bei al-Fārābī findet. Eine zweite Stütze von Machiavellis Politik ist die Hinzunahme der Religion, genau wie es bei al-Fārābī der Fall war. Beide machten sich Gedanken über die politische Dimension der Religion, ohne dass Machiavelli die Entgeistigung der Religion unternommen hätte, wie es al-Fārābī gewagt hatte.

Machiavelli zufolge handeln die Menschen nur gut, wenn sie dazu gezwungen werden, da ihr einziges Ziel die Förderung der eigenen persönlichen Interessen ist,¹⁰⁰ wobei ihre Wünsche unbegrenzt sind.¹⁰¹ Machiavelli vertritt die Meinung, dass der Herrscher aufgrund der Bosheit der menschlichen Natur, die nicht zuletzt auch auf Unwissenheit zurückzuführen ist, gezwungen wird, kriminelle und radikale Handlungen zu begehen, ohne aber zu

⁹⁷ MAHDI 2001, 116-118.

⁹⁸ MAHDI 2001, 92-93.

⁹⁹ Platon, *Nomoi* 828a-829e; *Talkhis nawamis Aflaton* c.89-90.

¹⁰⁰ *Discourses* I.5.

¹⁰¹ *Discourses* I.37, II. Preface.

akzeptieren, die natürliche Neigung des Menschen zur Bosheit könne durch die Erziehung gänzlich geheilt werden.¹⁰² Die Anthropologie Machiavellis stützt sich auf das Studium der Geschichte und auf seine persönlichen Erfahrungen, wobei die christlichen Bezüge auf die Situation des Menschen nach dem Sündenfall deutlich werden. Seine Anthropologie ist nicht das Ergebnis eines komplexen philosophischen Systems, wie es bei al-Fārābī der Fall ist. Machiavelli war im Vertrauen auf das Studium der Geschichte und seine Erfahrung fest davon überzeugt, dass die menschliche Natur böse ist, was ihm half, Politikwissenschaft zu formen und nicht nur bloße Theorie, zumal sich sein Denken auf Konstantem gründet und nicht nur auf Überlegungen. Die gegebene menschliche Natur und die Gesetzmäßigkeit der Geschichte erlauben dem Herrscher, die Zukunft nicht nur vorherzusehen, sondern auch zu lesen. Die Forderung al-Fārābīs nach einem Herrscher, der das Wissen auf transzendente Weise erlangt, sodass er den Anforderungen der politisch organisierten Gemeinde gerecht wird, ersetzte Machiavelli durch das Wissen, das von der Anthropologie, der Geschichte und der Erfahrung vermittelt wird.

Wenn Machiavelli von der angeborenen menschlichen Bosheit sprach, war er nicht an einer Neufassung des Moralkodex interessiert. Er versuchte also nicht, die vorherrschenden Auffassungen von der Ethik zu ändern. Sein Einspruch bezieht sich auf die menschliche Natur, die aufgrund ihrer angeborenen Bosheit nicht in der Lage ist, die in seiner Epoche geltende philosophische und religiöse Ethik zu verwirklichen, die sich mit Nachdruck an den traditionellen Tugenden und Werten orientierte. Die politischen Praktiken, die Machiavelli dem Herrscher empfiehlt, sind keine allgemeinen ethischen Regeln, sondern Maßnahmen zur Bekämpfung von Notfällen, die das Wiedererlangen der politischen und gesellschaftlichen Stabilität zum Ziel haben. Darüber hinaus zielt er nicht auf ihre Verallgemeinerung und Anwendung durch beliebige Menschen. Er bestimmt sogar mit größtmöglicher Klarheit, unter welchen Umständen der Herrscher mithilfe der vorgeschlagenen Maßnahmen zu handeln hat.¹⁰³ Also wird das Nützliche mit dem gleichgesetzt, was gut für den Staat ist, und erlangt keinesfalls allgemeinen Charakter außerhalb der Politik. Obwohl die Menschen ständig zum Bösen neigen, darf der Herrscher nicht immer radikale Maßnahmen ergreifen.¹⁰⁴

Machiavelli verkündet an vielen Stellen seines Werkes, dass die Mehrheit der Menschen häufig von Leidenschaften beherrscht wird, die dem irrationalen

¹⁰² *Prince* VIII, XXIII; *Discourses* I.3, III.30, 31, 46; *History of Florence* VII.30, 33; BENNER 2009, 169-212; EVRIGENIS 2008, 50-64; FERRONI 1994; HORNQVIST 2004, 72-75, 235-241; KOCIS 1998, 57-74; KOX 2010; LEFORT 2012, 156-187; MANSFIELD 1966, 36-44; MORDAUNT 2005; NEDERMAN 2000; STRAUSS 1958, 188-191.

¹⁰³ *Prince* VIII.

¹⁰⁴ *Prince* IX; ALTHUSSER 1999, 8; GARVER 2003.

len Teil der Seele angehören. Mit einiger Sicherheit lässt sich die angeborene Bosheit des Menschen und seine Neigung zur Korruption als hauptsächliche Leidenschaft bestimmen, die sich in vielen Fällen weder durch Bildung noch durch Erziehung ändern lässt, die wiederum nur vorübergehenden Einfluss auf die Seele des Menschen haben können.¹⁰⁵ Es ist sehr wahrscheinlich, dass die natürlichen Tendenzen des Menschen, selbst derjenigen, die eine umfassende Erziehung genossen haben, die Oberhand gewinnen und behalten. Die menschliche Natur ist unbesiegbar. Die Neigung zur Bosheit kann schnell ausbrechen.¹⁰⁶ Beispielhaft ist der Fall des Castruccio Castracani (1281-1328), der trotz Bemühungen des Pater Antonius seinen kriegsliebenden natürlichen Neigungen treu blieb.¹⁰⁷ Als Grund für die fehlende Flexibilität und Schwäche des Menschen, Änderungen vorzunehmen, werden die Schwäche genannt, den natürlichen Neigungen zu widerstehen, und der naive Glauben, dass eine erfolgreiche Methode nicht verändert werden dürfe, da sie fortwährend das immer gleiche Ergebnis erzielen kann.¹⁰⁸

Noch konkreter lässt sich feststellen, dass Machiavelli aufgrund seiner sehr negativen Meinung über die menschliche Natur mit Gelehrten wie Pico della Mirandola (1463-1494) und Leon Battista Alberti (1404-1472) in Konflikt geriet, die den Menschen auf der Wesensleiter in die unmittelbare Nähe Gottes stellten und ihm die Möglichkeit einräumten, fast gottähnlich zu werden.¹⁰⁹ Obwohl Machiavelli keineswegs ein vorbildlicher Christ war und sich in seinen Schriften nicht für christliche Dogmen interessierte, stand er nichtsdestotrotz der christlichen Lehre sehr nahe, der zufolge der gefallene und ungesalbte Mensch als selbstsüchtig gilt, von der Leidenschaft nach materiellen Genüssen besessen und vom persönlichen Interesse geleitet. Aber genau dieses Festlegen der Eigenschaften der menschlichen Natur erlaubte Machiavelli, seine Theorie zu begründen und zu formulieren. Denn wenn die Natur des Menschen gegeben ist, dann ist auch die Geschichte wiederholbar, sofern die Menschen in ähnlichen Situationen auf gleiche oder ähnliche Weise reagieren. Für denjenigen, der diese grundlegenden Prinzipien verstanden hat, ist es demzufolge relativ einfach, die Entwicklungen bis zu einem gewissen Punkt – schließlich gibt es auch noch *Fortuna* –¹¹⁰ vorherzusehen und entsprechend zu reagieren, sodass das gewünschte Ergebnis eintritt.¹¹¹ Es muss

¹⁰⁵ *Prince* XXIII; *Discourses* I.3, 5, III.30, 31; *History of Florence* VII.30, 33; MANSFIELD 1979, 403.

¹⁰⁶ *Discourses* I.42.

¹⁰⁷ *Castruccio Castracani* 535.

¹⁰⁸ *Discourses* III.9.

¹⁰⁹ NAUERT 2006, 75.

¹¹⁰ DYSON 2005, 245-270; PAREL 1992, 63-85; VATTER 2000, 133-215.

¹¹¹ CUMMING 1969, I, 87-134; II, 3-59; DYSON 2005, 253-256; MANSFIELD 1979, 35-41; UNGER

in diesem Zusammenhang betont werden, dass alle Menschen mit besonderen Eigenschaften ausgestattet sind, sodass sie sich voneinander unterscheiden und entweder besser oder schlechter werden als das, was als Grundlage jeglicher menschlicher Natur gilt. Selbst charismatische Herrscher mit ihrer laut Machiavelli hervorragenden Natur können ihrem Wesen, wie es von Machiavelli hinsichtlich der gesamten Menschheit beschrieben wurde, nicht vollständig entkommen.¹¹² Im Gegensatz zu al-Fārābī, der die Möglichkeit der Verbesserung bestimmter Personen mithilfe der Erziehung akzeptiert, kann Machiavellis Mensch je nach Situation mit bestimmten Mitteln kontrolliert bzw. diszipliniert werden.¹¹³

MACHIAVELLI ÜBER RELIGION UND POLITIK

Bezüglich der Religion vermerkt Machiavelli mit Nachdruck, wie wohltätig die antike Religion auf politischer Ebene –im Gegensatz zur christlichen– sowohl für den Herrscher als auch für das Volk war.¹¹⁴ Um konkreter zu werden, würde ich sagen, dass Machiavelli sich vorrangig –und wohl intensiver als al-Fārābī– für die Anbetung interessierte und nicht für die Religion *per se*. Die Formen der Anbetung sind es, die das gesellschaftspolitische Bewusstsein entstehen lassen und dem Herrscher helfen, das Volk in schwierigen Situationen angemessen zu behandeln. Machiavelli scheint wiederholt metaphysische Eingriffe, wie Wunder oder astrologische Studien, anzuzweifeln und in Frage zu stellen, akzeptiert aber ihre große Bedeutung für den politischen Umgang mit dem Volk. Darüber hinaus formt das Ethos, zu dem die christliche Religion tendiert, bescheidene und sanftmütige Menschen, während das klassische Ethos mit weltlichem Ruhm beladene Menschen schafft.¹¹⁵

Machiavelli widerlegt das christliche Ethos nicht aus der Sicht des Moralphilosophen, sondern vom Standpunkt des politischen Denkers. Er lässt sich nicht wie al-Fārābī dazu verleiten, die Philosophie und das Gebiet der Ideen allgemein mit der Religion zu vergleichen, um zu beweisen, wer die einzige und unteilbare Wahrheit für sich beansprucht. Ihn interessiert in erster Linie der Einfluss des konkreten Ethos auf das politische System und nicht

2011, 234-240.

¹¹² CONAWAY-BONDANELLA & BONDANELLA 1997, xvii-xviii; *Discourses*, Preface to autograph manuscript.

¹¹³ DIETZ 1986.

¹¹⁴ BEINER 1993; BENNER 2009, 386-406; FONTANA 1999; MANSFIELD 1966, 76-77; NAJEMY 1999; SULLIVAN 1996, 36-56.

¹¹⁵ *Discourses* I.11, II.2; SKINNER 2002, 172-185; STRAUSS 1958, 110-112; 1983, 219-226; VIVANTI 2013, 115-116.

auf die Sphäre des privaten Lebens. Die Religion wird als Instrument politischen Handelns konzipiert.¹¹⁶ Sie ist es, die die Funktion des Gesetzes ergänzt und unterstützt, indem sie ihm eine transzendente Dimension verleiht, sodass dessen Achtung durch die Bürger gewährleistet wird.¹¹⁷

In seiner *Geschichte von Florenz* verweist Machiavelli sehr deutlich auf die existenzielle Leere des frühmittelalterlichen Menschen, der angesichts seines mühseligen Lebens keine Zuflucht in Gott suchen kann und aufgrund der religiösen Konflikte und Häresien letztendlich nicht weiß, an was er zu glauben hat. Die Religion hat also auch eine andere, über die Regierungskunst hinausreichende Färbung, die aber Machiavelli und die politisch agierenden Personen nicht interessiert.¹¹⁸ Machiavellis Ausführungen zu Gott sind zahlreich, zumal sich aus seinen Schriften nicht ergibt, dass er die Existenz Gottes anzweifelte, was metaphysische und insbesondere politische Auswirkungen auf sein Denken hatte. Gott ist in allen historischen Epochen derselbe, ungeachtet der Namen, die von den Menschen benutzt und ihm zugeschrieben werden, um ihn zu beschreiben. Die Ausführungen zu Christus oder zu einzelnen Heiligen sind sehr beschränkt und erfolgen in einem Kontext, der keine Rückschlüsse auf eine christliche Frömmigkeit Machiavellis zulässt. Machiavellis Gott ist Schöpfer der Welt und des Menschen, fordert aber keine Ethik oder Verhaltensregeln, wie es das Christentum und andere Religionen handhaben.¹¹⁹

In den Kapiteln zur Religion zeigt sich Machiavelli gleichgültig gegenüber allem Jenseitigen und äußerst interessiert an der diesseitigen Welt.¹²⁰ Ebenso hält er die Angst vor der himmlischen Bestrafung für wenig wirksam und empfiehlt stattdessen irdische Strafen. Wiederholt vermerkt er, dass der Mensch nicht fürchtet, was er nicht sieht.¹²¹ Dieser Standpunkt entfernte ihn vom Denken Platons, al-Fārābīs und vieler seiner zeitgenössischen Denker wie Thomas Morus (1478-1535) und Francesco Patrizi da Cherso (1529-1597), die auf die Mithilfe der Angst vor der jenseitigen Bestrafung zwecks Achtung der Gesetze und Institutionen durch die Menschen bestanden. Ein repräsentativer Beweis für Machiavellis Verachtung jeglicher himmlischer Bestrafung oder Belohnung ist ein anekdotenhafter Vorfall, der angeblich wenige Stunden vor seinem Tod stattgefunden haben soll. Vielen Biografen zufolge soll er auf dem Sterbebett eine Vision gehabt haben:

¹¹⁶ BOUWSMA 1968, 38; SASSO 1958, 510-511; SKINNER 2002, 160-185.

¹¹⁷ CASSIRER 1995, 194-196; KONDYLIS 1984, 132-133; NOUTSOS 1983, 47; PREUS 1979; VIROLI 2010, 43-60.

¹¹⁸ *History of Florence* I.5; BROWN 2010; PREUS 1979.

¹¹⁹ FEMIA 2004, 30-43; DE GRAZIA 1996, 30-70; NEDERMAN 1999; TENENTI 1978.

¹²⁰ *Discourses* I.11-13.

¹²¹ *Discourses* III.1; COBY 1999, 273; KORVELA 2005; MANSFIELD 1966, 174; VIROLI 2010, 19, 27-28; ZMORA 2007, 449.

Er sah eine große Menschenmenge, verlumpt, krank, schwach und erschöpft. Er fragte sie, wer sie seien, und erfuhr, dass sie die Seligen des Paradieses waren, über die wir in der Schrift lesen, selig sind die Armen, denn ihnen gehört das Himmelreich. Als sie sich aus seinem Blickfeld entfernten, sah er eine Gruppe hervorragender Menschen versammelt, gekleidet in höfischer Tracht, die nebeneinanderher gingen und sich ernsthaft über Themen des Staates unterhielten. Unter ihnen erkannte er Platon, Plutarch, Livius, Tacitus und andere berühmte Männer der Antike. Sie, wurde ihm gesagt, sind die Verfluchten der Hölle, denn es steht geschrieben, die Weisheit dieser Welt ist der Feind Gottes. Als sie sich entfernten, hörte Niccolò, wie er gefragt wurde, mit welcher Gruppe er gehen wolle. Er sagte, diesen Lumpen hier folge ich nicht, um ins Paradies zu gelangen. Ich bleibe bei der anderen Gruppe, um über den Staat zu diskutieren, selbst wenn ich dafür in die Hölle komme.¹²²

Anderen zufolge empfing er kurz vor seinem Tod die Kommunion.¹²³ Einen ähnlichen Standpunkt bezüglich der Verachtung der jenseitigen Bestrafungen vertrat auch Machiavellis Zeitgenosse Pietro Pomponazzi (1462-1525).¹²⁴

Machiavelli scheint nirgendwo in seinen Schriften den christlichen Glauben an sich zu verwerfen, aber ebensowenig machte er sich für ihn stark, obwohl er zuweilen den Wert der christlichen Ethik für den Menschen selbst und sein Privatleben anerkannte. Ziel seiner Kritik waren niemals die geistigen Inhalte und Lehren der Religion, sondern deren Einfluss auf das politische Leben. Im Grunde genommen ging Machiavelli einen Schritt über die, wenn auch künstliche, Trennung des Coluccio Salutati (1331-1406) hinaus.¹²⁵ Er ging nicht so weit, dass er die inneren Qualitäten des menschlichen Verhaltens und ihre Bewertung durch das Gewissen ignoriert hätte. Sie beschäftigten ihn aber unter dem Aspekt ihres Einflusses auf das öffentliche Leben des Menschen. Er schätzte und erkannte die Werte des privaten Lebens an, bemühte sich aber gleichzeitig aufzuzeigen, wie schädlich das Festhalten an traditionelle christliche Moralthorien im öffentlichen Bereich für das öffentliche Handeln des Herrschers, und des Politikers im Allgemeinen, sein kann. Es sei geltendes Gesetz, dass unzählige Gefahren sowohl für die physische und politische Existenz des Herrschers als auch für den ganzen Staat entstehen, wenn der konkrete Fehler durch den Herrscher geschieht. Er zeigte Ver-

¹²² BELLIOTTI 2009, 155; KAIN 1995; VIROLI 2000, 3-4.

¹²³ OPPENHEIMER 2011, 291.

¹²⁴ POMPONAZZI 1948, 13, 82-83; COPLESTON 1993, 222-225; CUTTINI 2012, 73; KRAYE 2010, 101.

¹²⁵ WITT 1983, 355-367; VIROLI 2010, 49-50.

ständnis dafür, dass sich beide Lebensbereiche häufig überschneiden, und versuchte diese Möglichkeit zu unterbinden.¹²⁶

Im Allgemeinen ist das Verhältnis Machiavellis zur Religion sehr eigentümlich. Aus seinen Schriften lässt sich auf keinem Fall herauslesen, dass er die Notwendigkeit für die Festlegung eines gesetzlichen Rahmens für göttliche Gebote vertrat. Machiavelli zufolge werden die Gesetze nach ihrem Beitrag zur Regierungskunst und nicht nach ihrer Anpassung an religiöse Werte beurteilt und evaluiert. Natürlich dürfen sie nicht zu Stagnation und Sittenverfall führen, aber ebenso wenig dürfen sie aus moralischen, vor allem christlichen Gründen die Rettung des Staates behindern. Bestimmte Anbetungsrituale oder trügerische Religionsbräuche können die Einführung konkreter, ungewöhnlicher und strenger Gesetze erleichtern, sodass das ungebildete Volk überzeugt wird.¹²⁷ Demzufolge gibt es für Machiavelli keine Gesetze, die ihre Gültigkeit direkt von Gott beziehen oder religiöse Gebote integrieren müssen. Für Machiavelli gilt auf keinem Fall der Aphorismus des Thomas von Aquin, wonach die menschlichen Gesetze nur Gültigkeit erlangen, wenn sie mit dem Göttlichen harmonisieren. Die menschlichen Gesetze erhalten Gültigkeit durch die Vermittlung einer Macht, in diesem Fall jene des Herrschers und Gesetzgebers, die die Gesetze verordnet und für ihren Bestand sorgt. Die Frage bezüglich der Gültigkeit der Gesetze stellte sich für Machiavelli nicht. Ihn interessierten die Ergebnisse der Gesetzgebung für das Fortbestehen des Staates und für die Gewährleistung des Wirkens des Herrschers und Gesetzgebers. Der Gesetzgeber ist bei seiner Funktion keinen moralischen Regeln oder religiösen Weissagungen verpflichtet. Machiavelli schien sich der Tatsache bewusst zu sein, dass das Ziel der Rechtsregeln nicht die Beeinflussung, die Leitung aller Aspekte der individuellen Existenz ist, wie der Triebe und der inneren Neigungen, sondern nur jener zwischenmenschlichen und intersubjektiven Handlungen im Allgemeinen, die den Staat betreffen.¹²⁸

SCHLUSSFOLGERUNGEN

Die vergleichende Analyse der Ideen al-Fārābīs und Machiavellis zum Verhältnis von Anthropologie, Religion und Politik –obwohl dem Florentiner das Werk des arabischen Philosophen wohl kaum bekannt gewesen sein dürfte– zeigt interessante Affinitäten zwischen beiden Denkern bezüglich der grundlegenden konstitutiven Prinzipien, die von der Logik und ihren Erfahrungen

¹²⁶ *Prince* XVII-XIX.

¹²⁷ *Discourses* I.11-15; KITROMELIDES 2000, 71-73.

¹²⁸ BENNER 2009, 3; KOCIS 1998, 103-105.

ausgehen und den Bereich des politischen Denkens umreißen und regeln. Beide gehen, jeder für sich, von einer konkreten Anthropologie aus, obwohl an diesem Punkt ihre Meinungen nicht übereinstimmen. Sie akzeptieren allerdings, dass ohne genaue Kenntnis der menschlichen Natur die Politik als Wissenschaft, die sich auf Erfahrungsaspekte gründet, nicht strukturiert werden kann. Obwohl al-Fārābī nicht auf die Philosophie als Suche nach dem, was geschehen sollte, verzichtet, unterscheidet er sich in seinem Versuch, Lösungen auf der Basis dessen zu empfehlen, was geschieht. Die menschliche Natur ist konstant und identisch, genau wie ihre Erscheinungsformen im Rahmen der politisch organisierten Gesellschaften. Al-Fārābī besteht auf erkenntnistheoretischer und ethischer Ebene auf die natürliche Ungleichheit der Menschen, um die Gründe zu erklären, warum sich die Regierungskunst in der von ihm empfohlenen Form artikulieren muss. Er geht also von einem pragmatischen Ausgangspunkt aus: die Menschen werden nicht böse geboren, aber von Natur aus können sich nicht alle kognitiv und moralisch entwickeln, um den Anforderungen der Regierungskunst gerecht zu werden. Es gibt von Natur aus Herrscher und Beherrschte. Machiavelli vertritt die Meinung, die Menschen von Geburt an als böse und eigensüchtig zu betrachten. So wie bei al-Fārābī die Bildung aus dem von Natur aus defizitären Menschen keinen Politiker machen kann, so gesteht auch Machiavelli die Schwäche der Bildung, gelegentlich auch des Gesetzes, den Menschen zu einem Politiker im Dienste des Staates und des Gemeinwohls zu machen. Nur das strenge Gesetz und die rohe Kraft der Macht, wie sie von Herrschern angewendet werden, können die Menschen dazu zwingen, ihren persönlichen Vorteil vorübergehend dem Gemeinwohl, insbesondere dem Wohl des Staates, unterzuordnen. Obwohl Machiavelli es nicht ausdrücklich formuliert, scheint er den Standpunkt al-Fārābīs nicht abzulehnen, nachdem die Person, die Macht ausübt, von Natur aus mit vielen Begabungen ausgestattet sein muss, um so gut wie möglich die menschlichen Neigungen zu überwinden. Deshalb scheint Machiavelli, besonders in seinen anderen Schriften neben dem *Herrscher*, gleiche Formen der Kontrolle des Volkes durch den Herrscher wie auch der Kontrolle des Herrschers durch das Volk zu behandeln.

Neben der Anthropologie, die ein integrales Element des politischen Denkens al-Fārābīs und Machiavellis darstellt, teilen sie sich die Auffassung von der Religion als Instrument politischen Handelns und somit eine Ansicht, die von fundamentaler Bedeutung sowohl für das Mittelalter als auch für die Renaissance war. Obwohl behauptet worden ist, dass al-Fārābī nichts anderes als den Beweis zu erbringen versuchte, dass die Philosophie, besonders in ihrer platonischen Auslegung, den muslimischen Glauben stärken kann, würde ich behaupten, dass diese Argumentation die Originalität und Fortschrittlichkeit seiner Philosophie schmälert. Es geht nicht nur um einen im Rahmen der

muslimischen dialektischen Theologie, des *kalam*, integrierten Versuch. Es handelt sich um einen rein philosophischen Versuch, der allerdings zwischen der Philosophie und der eindringlichen historischen Wirklichkeit des dynamischen und triumphierenden Islams balanciert. Die Geschichte, die al-Fārābī zu Beginn seines Buches *Talkhis nawamis Aflatun* erzählt – von dem Verkleideten, der die Wächter überlistet und aus der Stadt flieht, um nicht durch die Unverständigen das Schicksal des Sokrates zu erleiden–,¹²⁹ kann diese Interpretation verstärken, aber auf der anderen Seite auch unterstreichen, dass die Ungebildeten die Philosophie nicht verstehen können, selbst dann nicht, wenn sie ihnen klar und deutlich ohne Auslassungen oder versteckte Inhalte vermittelt wird.

Al-Fārābī hatte, ebenso wie nach ihm Moses Maimonides (ca. 1135/1138-1204) und Averroes (1126-1198), gute Gründe, seine Texte für Fanatiker, Extremisten und Nicht-Philosophen unverständlich zu machen, sodass diese ihn nicht verklagen konnten; er hatte ebenfalls gute Gründe, in seinen Texten sehr deutlich durchscheinen zu lassen, wie sehr die Philosophie im Allgemeinen, und seine eigene Philosophie im Besonderen, mit dem muslimischen Glauben und der Tradition übereinstimmt.¹³⁰ Und das, weil die Philosophie einfach überlegen ist; sie ist die Form, aus der die wahre Religion entstanden ist, der Islam. Der Islam hätte nicht aus einer falschen Philosophie entstehen können, sonst hätte dieser das Schicksal der falschen Religionen geteilt, wie es von al-Fārābī und später von Machiavelli beschrieben wurde. Machiavelli war der Meinung, jede Religion durchlaufe einen historischen Kreislauf, um dann zugrunde zu gehen, eine Theorie, von der er das Christentum nicht ausnahm. Ein starker Staat und eine glückliche Bevölkerung setzen eine in der Philosophie begründete Religion voraus, mit an der Macht beteiligten Philosophen.

Machiavelli wiederum war weder Atheist noch Paganist, wie er von einigen Forschern porträtiert wird.¹³¹ Machiavelli kritisiert das Christentum und lobt konkrete Aspekte des Paganismus unter dem Blickwinkel der Erfüllung politischer Bedürfnisse. Er lehnt das Christentum keineswegs als Religion ab. Im Gegenteil, an vielen Stellen seiner Schriften verspottet er die paganistische Anbetung, obwohl er ihre Wirksamkeit als Instrument politischen Handelns unterstreicht. Machiavelli hat keine Skrupel, wenn in der Politik jedes zur Verfügung stehende Instrument benutzt wird, solange es den Zielen des Herrschers und des Staates zugutekommt.¹³² Er lebte allerdings nicht in einem auf-

¹²⁹ *Talkhis nawamis Aflatun* c.2-3; FORTIN 2002, 27.

¹³⁰ LEAMAN 1980; STRAUSS 1952, 68-107; 1957.

¹³¹ HULLIUNG 1983; PAREL 1992, 60-62.

¹³² SKINNER 1978, 134-135; 2000.

strebenden und dynamischen Reich wie al-Fārābī. Sein Denken ist von der Realität eines politisch geschwächten Italiens und der Sehnsucht nach der Epoche des römischen Weltreichs geprägt, in dem die antike Religion die politischen Anstrengungen unterstützte und nicht untergrub. Während al-Fārābī in einer Zeit lebte, in der die Religion das Expansionsstreben und die Herrschaft des arabischen Reiches tatsächlich unterstützte, musste Machiavelli das Versagen des Christentums erleben, in Italien einen starken Staat zu gründen. Die Regierungskunst verlangt nicht nach einer radikalen Trennung vom Christentum oder dem Islam im Besonderen und von der Religion im Allgemeinen. Der Herrscher muss religiös erscheinen, selbst wenn er es nicht ist.¹³³ Dem würde selbst al-Fārābī nicht widersprechen. Sowohl für Machiavelli als auch für al-Fārābī fungiert die Religion als eines der wirksamsten Instrumente für die Durchsetzung des Gesetzes und als Mittel zum Schutz vor ungenügenden und verdorbenen Naturen. Es ist ein Mittel, die Ungebildeten zu überzeugen und zur Befolgung des Gesetzes zu zwingen. Religion und Politik sind untrennbar mit der Realität verbunden, unabhängig davon, ob al-Fārābī als Philosoph die Vision einer politischen Theorie ohne Religion vorschwebt. Ihr Denken berührt sich an vielen Stellen und überschneidet sich sogar. Machiavelli und al-Fārābī versuchten den Menschen zu zeigen, dass auf dem Gebiet des öffentlichen Lebens die Regierungskunst der Religion überlegen ist, ohne sich im Besonderen mit ihrem Wert an sich und ihrer Bedeutung für das private Leben zu befassen. Der substantielle Unterschied zwischen beiden liegt in der Breite der politischen Mittel. Hier ist die Innovation Machiavellis offensichtlich, weil sich seine Anthropologie von der al-Fārābīs unterscheidet.



¹³³ *Prince* XVIII.

LITERATURVERZEICHNIS

Abkürzungsverzeichnis zitierter Textausgaben

AL-FĀRĀBĪ

- Kitāb al-Huruf* = AL-FĀRĀBĪ, 2005, *Kitāb al-Huruf*, in: M.A. KHALIDI (Ed.), *Medieval Islamic Philosophical Writings*, Cambridge, 1-26
- Kitāb al-Milla wa Nuṣūs Ukhrā* = AL-FĀRĀBĪ, 2001, *Kitāb al-Milla wa Nuṣūs Ukhrā*, in: C.H. BUTTERWORTH (Ed.), *The Political Writings: „Selected Aphorisms“ and Other Texts*, Ithaca, 87-113
- Kitāb al-Siyāsāt al-Madaniyya* = AL-FĀRĀBĪ, 1963, *Kitāb al-Siyāsāt al-Madaniyya* („*The Political Regime*“), ed. by R. Lerner & M. Mahdi, transl. by F. Najjar, *Medieval Political Philosophy*, Ithaca, 31-57
- Mabādi' Ārā Ahl Al-madīnat Al-fādilah* = AL-FĀRĀBĪ, 1985, *Mabādi' Ārā Ahl Al-madīnat Al-fādilah*, in: R. WALZER (Ed.), *Abū Nasr al-Fārābī: On the Perfect State*, Oxford, 37-329
- Tahsil al-Sa'adah* = AL-FĀRĀBĪ, 1969, *Tahsil al-Sa'adah. Al-Fārābī's Philosophy of Plato and Aristotle*, transl. by M. Mahdi, Ithaca, 13-50
- Talkhis nawamis Aflatun* = AL-FĀRĀBĪ, 2007, *Talkhis nawamis Aflatun*, in: A. BENMAKHOUF, S. DIEBLER & P. KOETSCHET (Eds.), *Al-Fārābī, Philosoph à Bagdad au X^e siècle*, Paris, 138-187

MACHIAVELLI

- Castruccio Castracani* = N. MACHIAVELLI, 1989, *The Life of Castruccio Castracani of Lucca*, in: N. MACHIAVELLI, *The Chief Works and Others*, ed. & transl. by A. Gilbert, vol. 2, Durham, 533-559
- Discourses* = N. MACHIAVELLI, 1989, *Discourses on the First Decade of Titus Livius*, in: N. MACHIAVELLI, *The Chief Works and Others*, ed. & transl. by A. Gilbert, vol. 1, Durham, 175-529
- History of Florence* = N. MACHIAVELLI, 1989, *The History of Florence*, in: N. MACHIAVELLI, *The Chief Works and Others*, ed. & transl. by A. Gilbert, vol. 3, Durham, 1025-1435
- Prince* = N. MACHIAVELLI, 1989, *The Prince*, in: N. MACHIAVELLI, *The Chief Works and Others*, ed. & transl. by A. Gilbert, vol. 1, Durham, 5-96

Sekundärliteratur

- ADAMSON P., 2005, *Al-Kindi and the Reception of Greek Philosophy*, in: P. ADAMSON & R. TAYLOR (Eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, 32-51

- ADAMSON P., 2007, *Al-Kindi*, Oxford
- ADAMSON P., 2012, Arabic Philosophy and Theology before Avicenna, in: J. MARENBOON (Ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, Oxford, 58-82
- AL-KOCHIN M., 1999, Weeds: Cultivating the Imagination in Medieval Arabic Political Philosophy, *Journal of the History of Ideas* 60, 399-416
- ALTHUSSER L., 1999, *Machiavelli and Us*, London
- ARNALDEZ R., 1977, Pensée et langage dans la philosophie de Farabi (a propos du „Kitab Al-Huruf“), *Studia Islamica* 45, 57-65
- BAKAR O., 1998, *Classification of Knowledge in Islam: a Study in Islamic Philosophies of Science*, Cambridge
- BARKER E., 1957, *Social and Political Thought in Byzantium: from Justinian I to the last Palaeologus: Passages from Byzantine Writers and Documents*, Oxford
- BASHIER S., 2011, *The Story of Islamic Philosophy: Ibn Tufayl, Ibn al-'Arabi, and Others on the Limit between Naturalism and Traditionalism*, New York
- BEINER R., 1993, Machiavelli, Rousseau and Hobbes on Civil Religion, *Review of Politics* 55, 617-638
- BELLIOTTI R.A., 2009, *Niccolo Machiavelli: The Laughing Lion and the Strutting Fox*, Lanham
- BENNER E., 2009, *Machiavelli's Ethics*, Princeton
- BERMAN L., 1961, The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy is the Imitation of God, *Studia Islamica* 15, 53-61
- BLACK A., 2011, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Edinburgh
- BOUWSMA W., 1968, *Venice and the Defence of Republican Liberty*, Berkeley – Los Angeles
- BROWN A., 2010, Philosophy and Religion in Machiavelli, in: J. NAJEMY (Ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, Cambridge, 157-172
- BUTTERWORTH C., 1984, The Rhetorician and his Relationship to the Community: Three Accounts of Aristotle's *Rhetoric*, in: M. MARMURA (Ed.), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, New York, 111-136
- BUTTERWORTH C., 2004, *Al-Fārābī, The Political Writings, „Selected Aphorisms“ and Other Texts*, Ithaca
- CASSIRER E., 1995, *Γλώσσα και Μύθος*, Athen (griech.)
- CHASE M., 2008, The Medieval Posterity of Simplicius' Commentary on the Categories: Thomas Aquinas and al-Fārābī, in: L. NEWTON (Ed.), *Medieval Commentaries on Aristotle's Categories*, Leiden, 9-29
- COBY P., 1999, *Machiavelli's Romans: Liberty and Greatness in the Dis-*

- courses on Livy*, Oxford
- COLMO C., 2005, *Breaking with Athens, Al-Fārābī as Founder*, Lanham
- CONAWAY-BONDANELLA J. & BONDANELLA P., 1997, *Niccolo Machiavelli: Discourses on Livy*, Oxford
- COPLESTON F., 1993, *A History of Philosophy, vol. III: Late Medieval and Renaissance Philosophy*, New York
- CORBIN H., 1964, *Histoire de la philosophie islamique*, I, Paris
- CRONE P., 2005, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh
- CUMMING R.D., 1969, *Human Nature and History*, I-II, Chicago
- CUTTINI E., 2012, From the Nature of the Soul to Practical Action in the Thought of Pietro Pomponazzi, in: P.J.J.M. BAKKER, S.W. DE BOER & C. LEIJENHORST (Eds.), *Psychology and the Other Disciplines: A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)*, Leiden, 61-79
- DAVIDSON H., 1992, *Alfārābī, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford
- DE GRAZIA S., 1996, *Machiavelli in Hell*, London
- DIETZ M.G., 1986, Trapping *The Prince*: Machiavelli and the Politics of Deception, *American Political Science Review* 80, 777-799
- DRUART T.A., 1992, Al-Fārābī, Emanation and Metaphysics, in: P. MOREWEDGE (Ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany, 127-148
- DRUART T.A., 2008, Al-Fārābī (870-950): Une éthique universelle fondée sur les intelligibles premiers, in: L.-L. CHRISTIANS et al. (Eds.), *Droit naturel: relancer l'histoire?*, Bruxelles, 215-232
- DYSON R., 2005, *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought, vol. 1: From the Sophists to Machiavelli*, New York
- EVRIGENIS I., 2008, *Fear of Enemies and Collective Action*, Cambridge
- FAKHRY M., 2002, *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism*, Oxford
- FEMIA J., 2004, *Machiavelli Revisited*, Cardiff
- FERRONI G., 1994, „Natura“, „qualità“ e apparenza nella figura del politico, in: A. GENTILI, P. MOREL & C. CIERI (Eds.), *Il ritratto e la memoria: Materiali III*, Roma, 83-90
- FONTANA B., 1999, Love of Country and Love of God: The Political Uses of Religion in Machiavelli, *Journal of the History of Ideas* 60, 639-658
- FORTIN E., 2002, *Dissent and Philosophy in the Middle Ages: Dante and his precursors*, Lanham
- GALSTON M., 1977, A Re-examination of al-Fārābī's Neoplatonism, *Journal of the History of Philosophy* 15, 13-32
- GALSTON M., 1990, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Al-farabi*, Princeton
- GALSTON M., 1992, The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness

- as Portrayed in the Political Treatises of al-Fārābī, in: C. BUTTERWORTH (Ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy, Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi*, Harvard, 95-151
- GARVER E., 2003, After Virtù: Rhetoric, Prudence, and Moral Pluralism in Machiavelli, in: R. HARIMAN (Ed.), *Prudence: Classical Virtue, Post-modern Practice*, Pennsylvania, 67-98
- HACKETT J., 1989, Averroes and Roger Bacon on the Harmony of Religion and Philosophy, in: R. LINK-SALINGER (Ed.), *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture: Essays in Honor of Arthur Hyman*, Washington DC, 98-112
- HECK P., 2008, Doubts about the religious community (Milla) in al-Fārābī and the brethren of purity, in: P. ADAMSON (Ed.), *In the age of al-Fārābī: Arabic philosophy in the fourth-tenth century*, London, 195-214
- HORNQVIST M., 2004, *Machiavelli and Empire*, Cambridge
- HOURLANI G. (Ed.), 1976, *Averroes on the harmony of religion and philosophy (Faṣl al-maqāl)*, London
- HULLIUNG M., 1983, *Citizen Machiavelli*, Princeton
- IVRY A., 1990, Al-Fārābī, in: M.J.L. YOUNG, J.D. LATHAM & R.B. SERJEANT (Eds.), *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, Cambridge, 378-388 (The Cambridge History of Arabic Literature)
- JANOS D., 2012, *Method, Structure and Development in al-Fārābī's Cosmology*, Leiden
- JANSSENS D., 2008, *Between Athens and Jerusalem: Philosophy, Prophecy and Politics in Leo's Strauss Early Thought*, New York
- KAIN P., 1995, Niccolo Machiavelli – Adviser of Princes, *Canadian Journal of Philosophy* 25, 33-56
- KEMAL S., 1991, *The Poetics of Al-Fārābī and Avicenna*, Leiden
- KITROMELIDES P., 2000, *Νεότερη Πολιτική Θεωρία*, Athen (griech.)
- KOCIS A.R., 1998, *Machiavelli Redeemed, Retrieving his humanist perspectives on equality, power and glory*, Bethlehem PA
- KONDYLIS P. (Ed.), 1984, *Εργα. Νικολό Μακιαβέλλι*, I, Athen (griech.)
- KORVELA P.E., 2005, Machiavelli's Critique of Christianity, *Redescriptions* 9, 183-213
- KOX V., 2010, Rhetoric and Ethics in Machiavelli, in: J. NAJEMY (Ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, Cambridge, 173-189
- KRAYE J., 2010, Pietro Pomponazzi (1462-1525): Secular Aristotelianism in the Renaissance, in: P.R. BLUM (Ed.), *Philosophers of the Renaissance*, Washington, 92-115
- LAHOUD N., 2004, Al-Fārābī: On Religion and Philosophy, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 57, 283-301
- LAHOUD N., 2005, *Political Thought in Islam. A Study in Intellectual Bounda-*

- ries, Oxon
- LEAMAN O., 1980, Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a Mistake?, *International Journal of Middle East Studies* 12, 525-538
- LEAMAN O., 2009, *Islamic Philosophy*, Malden
- LEFORT C., 2012, *Machiavelli in the Making*, Evanston
- LERNER R., 1987, Beating the Neoplatonic Bushes, *Journal of Religion* 67 (4), 510-517
- LOBEL D., 2000, *Between Mysticism and Philosophy: Sufi Language of Religious Experience in Judah Ha-Levi's Kuzari*, New York
- MAHDI M., 1973, Alfarabi on Philosophy and Religion, *Philosophical Forum* 4, 1-25
- MAHDI M., 2001, *AlFarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago – London
- MANSFIELD H., 1966, *Machiavelli's Virtue*, Chicago
- MANSFIELD H., 1979, *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the Discourses on Livy*, Chicago
- MARMURA M., 1983, The Islamic Philosophers' Conception of Islam, in: R. HOVANNISIAN & S. VRYONIS (Eds.), *Islam's Understanding of Itself*, Malibu, 87-102
- MORDAUNT A.P., 2005, *Machiavelli and Human Nature*, San Francisco
- NAJEMY J., 1999, Papius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion, *Journal of the History of Ideas* 60, 659-681
- NAJJAR F., 1984, Siyasa in Islamic Political Philosophy, in: M. MARMURA (Ed.), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, New York, 92-110
- NASEEM H., 2001, *Muslim Philosophy, Science and Mysticism*, New Delhi
- NAUERT C., 2006, *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, Cambridge
- NEDERMAN C., 1999, Amazing Grace: Fortune, God, and Free Will in Machiavelli's Thought, *Journal of the History of Ideas* 60, 617-638
- NEDERMAN C., 2000, Machiavelli and Moral Character: Principality, Republic, and the Psychology of Virtù, *History of Political Thought* 21, 349-364
- NETTON I.R., 1989, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, London
- NOUTSOS P., 1983, *Niccolo Machiavelli, Πολιτικός Σχεδιασμός και Φιλοσοφία της Ιστορίας*, Athen (griech.)
- O' MEARA D.J., 2002, The Justinian Dialogue „On Political Science“ and its Neoplatonic Sources, in: K. IERODIAKONOU (Ed.), *Byzantine Philosophy and its Sources*, Oxford, 49-62
- OPPENHEIMER P., 2011, *Machiavelli: A Life Beyond Ideology*, London – New York

- PAREL A.J., 1992, *The Machiavellian Cosmos*, New Haven
- PARENS J., 1995, *Metaphysics as Rhetoric, AlFārābī's Summary of Plato's „Laws“*, New York
- PARENS J., 2006, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions, Introducing AlFārābī*, New York
- POMPONAZZI P., 1948, *De immortalitate animae, On the Immortality of the Soul*, transl. by W.H. Hay II, in: E. CASSIRER, P.O. KRISTELLER & J.H. RANDALL JR. (Eds.), *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago Ill, 280-381
- PREUS J.S., 1979, Machiavelli's Functional Analysis of Religion: Context and Object, *Journal of the History of Ideas* 40 (2), 171-190
- RAHMAN F., 2008, *Prophecy in Islam, Philosophy and Orthodoxy*, Oxon
- RAMÓN GUERRERO R., 2005, La teocracia islámica: conocimiento y política en al-Fārābī, in: J.F. MEIRINHOS (Ed.), *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales* 32, FIDEM, Louvain-la-Neuve, 77-94
- ROSENTHAL E., 1958, *Political thought in medieval Islam: an introductory outline*, Cambridge
- SASSO G., 1958, *Niccolo Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Napoli
- SKINNER Q., 1978, *The Foundations of Modern Political Thought*, I, Cambridge
- SKINNER Q., 2000, *Machiavelli. A Very Short Introduction*, Oxford
- SKINNER Q., 2002, *Visions of Politics, vol. II: Renaissance Virtues*, Cambridge
- STEIRIS G., 2013, Politique, Religion et Hérésie dans le dialogue anonyme protobyzantin *Περὶ Πολιτικῆς Ἐπιστήμης* et dans l'œuvre philosophique d'al-Fārābī, *Byzantinische Forschungen, Internationale Zeitschrift für Byzantinistik* XXXI, 121-141
- STRAUSS L., 1952, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe Ill
- STRAUSS L., 1957, How Fārābī Read Plato's Laws, *Melanges Louis Massignon* III, Damascus, 319-344
- STRAUSS L., 1958, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago
- STRAUSS L., 1983, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago
- STRAUSS L., 1995, *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors*, New York
- STREETMAN W.C., 2008, „If it were God who sent them ...“: Aristotle and al-Fārābī on Prophetic Vision, *Arabic Sciences and Philosophy* 18, 211-246
- SULLIVAN V., 1996, *Machiavelli's Three Romes: Religion, Human Liberty, and Politics Reformed*, DeKalb Ill
- TANGUAY D., 2007, *Leo Strauss: An Intellectual Biography*, New Haven
- TANGUAY D., 2013, How Strauss Read Fārābī's Summary of Plato's „Laws“,

- in: R. MAYOR (Ed.), *Leo Strauss's Defense of the Philosophic Life: Reading „What is Political Philosophy?“*, Chicago, 98-115
- TENENTI A., 1978, La religione di Machiavelli, in: A. TENENTI, *Credenze, ideologie, libertinismi tra Medio Evo ed età moderna*, Bologna, 175-219
- UMAR Y., 1992, Fārābī and Greek Political Philosophy, in: A. PAREL & R. KEITH (Eds.), *Comparative Political Philosophy. Studies under the Upas Tree*, Lanham, 185-216
- UNGER M., 2011, *Machiavelli. A Biography*, New York
- VALLAT P., 2002, *Al Fārābī et l'Ecole d'Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Paris
- VATTER M., 2000, *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Dordrecht
- VIROLI M., 2000, *Niccolo's Smile*, New York
- VIROLI M., 2010, *Machiavelli's God*, Princeton
- VIVANTI C., 2013, *Niccolo Machiavelli: An Intellectual Biography*, Princeton
- WALKER P., 1992, The Political Implications of al-Rāzī's Philosophy, in: C. BUTTERWORTH (Ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy. Essays in Honor of Muhsin Mahdi*, Cambridge MA, 61-94
- WALKER P., 2005, Philosophy of Religion in al-Fārābī, Ibn Sina and Ibn Tuḥayl, in: H. LANDOLT & T. LAWSON (Eds.), *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*, London, 85-101
- WALZER R., 1957, Al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination, *The Journal of Hellenic Studies* 77, 142-148
- WALZER R., 1965, Fārābī, in: B. LEWIS, C. PELLAT & J. SCHACHT (Eds.), *Encyclopedia of Islam*, Leiden, 778-781
- WALZER R., 1967, Early Islamic Philosophy, in: A.H. ARMSTRONG (Ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 643-669
- WALZER R., 1998, *Al-Fārābī on the Perfect State: Abu Nasr al-Fārābī's Mabādi' Ārā Ahl Al-madīnat Al-fādilah*, Oxford
- WATT J., 1998, From Synesius to al-Fārābī: Philosophy, Religion, and Rhetoric in the Christian Orient, in: R. LAVENANT (Ed.), *Symposium Syriacum VII*, Rome, 265-277 (*Orientalia Christiana Analecta* 256)
- WATT W.M., 1967, s.v. Fārābī, Al-, in: P. EDWARDS (Ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, III, New York, 179-180
- WITT R., 1983, *Hercules at the Crossroads: The Life, Works and Thought of Coluccio Salutati*, Durham NC
- ZMORA H., 2007, A World without a Saving Grace: Glory and Immortality in Machiavelli, *History of Political Thought* 28 (3), 449-468

ZUSAMMENFASSUNG

Anthropologie, Religion und Politik in der praktischen Philosophie al-Fārābī und in den politischen Schriften Machiavellis

Die ethische und politische Philosophie al-Fārābī beruht auf einer philosophischen Anthropologie, die die Menschen als von Natur aus als ungleich betrachtet und der Natur eine fundamentale Bedeutung zuschreibt. Die Natur stattet nur wenige Menschen mit besonderen Fähigkeiten aus, sodass die Verwirklichung der höheren theoretischen, geistigen, moralischen Tugend und der praktischen Kunst nur jene betrifft, die von der Natur dafür ausersehen wurden. Die Anthropologie ist darüber hinaus auch ein wichtiges Instrument politischen Handelns. Der Herrscher muss sich kontinuierlich dem Studium der menschlichen Natur widmen und die jeweiligen Eigenschaften benennen, die bestimmten Menschengruppen zugeschrieben werden. Dadurch kann er die geeigneten Mittel identifizieren, mit denen jede Gruppe zur Glückseligkeit geführt werden kann, und wählt die für jeden Fall geeigneten Argumente.

Niccolò Machiavelli stützt sein gesamtes politisches Denken auf die Anthropologie. Ein zweiter Pfeiler der politischen Philosophie Machiavellis ist, wie bei al-Fārābī auch, die Religion. Beide machen sich Gedanken über die politische Dimension der Religion, ohne dass Machiavelli aber bis zur Entgeistigung der Religion gehen würde, wie es al-Fārābī gewagt hatte.

Neben der Anthropologie, die ein integrales Element des politischen Denkens al-Fārābī und Machiavellis darstellt, teilen sie sich die Auffassung von der Religion als Instrument politischen Handelns. Beide versuchten den Menschen zu zeigen, dass auf dem Gebiet des öffentlichen Lebens die Regierungskunst der Religion überlegen ist, ohne sich im Besonderen mit ihrem Wert an sich und ihrer Bedeutung für das private Leben zu befassen. Der substantielle Unterschied zwischen beiden liegt in der Breite der politischen Mittel. Hier ist die Innovation Machiavellis offensichtlich, weil sich seine Anthropologie von der al-Fārābī unterscheidet.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Ανθρωπολογία, θρησκεία και πολιτική στην πρακτική φιλοσοφία του al-Fārābī και τις πολιτικές πραγματείες του Machiavelli

Η ηθική και πολιτική φιλοσοφία του al-Fārābī στηρίζονται σε μια φιλοσοφική ανθρωπολογία, η οποία αντιμετωπίζει τους ανθρώπους ως εκ φύσεως άνισους, αποδίδοντας πρωταρχική σημασία στη φύση. Η φύση προικίζει ορισμένους με εξαιρετικές δυνατότητες. Οπότε η πραγμάτωση της ανώτερης θεωρητικής, διανοητικής, ηθικής αρετής και της πρακτικής τέχνης αφορά μόνο εκείνους που η φύση έχει επιλέξει. Η ανθρωπολογία είναι όμως και βασικό εργαλείο πολιτικής δράσης. Ο πολιτικός οφείλει να μελετήσει ενδελεχώς την ανθρώπινη φύση, η οποία είναι κοινή σε όλους τους ανθρώπους, και να απομονώσει τα χαρακτηριστικά που αποδίδονται σε επιμέρους ανθρώπινα σύνολα. Αυτό θα τον βοηθήσει να καθορίσει τα ενδεδειγμένα μέσα, με τα οποία το κάθε σύνολο θα οδηγηθεί στην ευδαιμονία, και να επιλέξει τα κατάλληλα, κατά περίπτωση, επιχειρήματα.

Ο Niccolò Machiavelli εδράζει όλη την πολιτική του σκέψη στην ανθρωπολογία. Ένας δεύτερος πυλώνας της πολιτικής του Machiavelli είναι η χρήση της θρησκείας, κατ' αντιστοιχία προς τον al-Fārābī. Και οι δύο τους προβληματίζονται για την πολιτική διάσταση της θρησκείας, χωρίς να φτάνει ο Machiavelli στην αποπνευματοποίησή της, όπως είχε τολμήσει ο al-Fārābī.

Πέρα από την ανθρωπολογία, η οποία αποτελεί αναπόσπαστο στοιχείο της πολιτικής του al-Fārābī και του Machiavelli, τους ενώνει η αντίληψή τους για τη θρησκεία ως εργαλείο πολιτικής δράσης. Και οι δύο αποπειράθηκαν να δείξουν στους ανθρώπους ότι η πολιτική είναι υπέρτερη της θρησκείας στο επίπεδο του δημόσιου βίου, δίχως να ασχοληθούν ιδιαίτερα με την αξία της καθαυτή και τη σημασία της στο επίπεδο του ιδιωτικού βίου. Η βασική και αγεφύρωτη διαφορά τους έχει να κάνει με το εύρος των πολιτικών μέσων, όπου η καινοτομία του Machiavelli είναι προφανής, επειδή η ανθρωπολογία του διαφέρει εκείνης του al-Fārābī.