

Zum Leitbild der Prophetie bei Avicenna¹

Reza Rokoe²

1. Einleitung

In manchen seiner Schriften (*Ilāhiyyāt Al-Šifā*, *Al-Nağāt*, *Al-Mabda' va al-Ma'ād*, *Fi isbāt al-nabowāt* usw.) befasst sich Avicenna mit der Prophetiefrage und deutet in seinen Analysen auf die Prophetie als die höchste menschlich-göttliche Rangstufe hin. In diesen Schriften sind die Abschnitte über die Prophetie als zugehörig zum System der praktischen Philosophie Avicennas und als Ausdruck der Notwendigkeit der Güte und des Glücks des Menschen anzusehen, zumal der Prophet jener Führende zur Seligkeit ist. Die Prophetie ist zugleich in den Augen Avicennas als Kontinuität des Schöpfungsgeschehens und als der höchste Grad der Vernunft zu betrachten. Sie verfügt über ein göttliches Wesen, verkörpert die heilige Vernunft und stellt einen Menschen dar, der allein das Leitbild ausmacht, auf die Menschen angewiesen sind. Die Analytik der Prophetie bei Avicenna ist aber auch mit einer politischen Perspektive verknüpft. So kann man aus all dem schließen, dass so ein Leitbild Schulter an Schulter mit seinem jüdisch-griechischen Pendant einhergeht und dabei zum Symbol der Erscheinung des Idealmenschen in der iranischen Vorstellung, wozu Avicenna selbst auch gehört, wird. Der gemeinsame Punkt der avicennaschen Analytik in all den angedeuteten Aspekten ist jedoch die

1 Übersetzung aus dem Persischen von Masoud Pourahmadali Tochahi, Assistenzprofessor an der Allame Tabataba'i University, Institut für Germanistik, Teheran, Iran. E-Mail: mptochahi@atu.ac.ir.

2 PhD in Philosophie und unabhängiger Forscher in Paris. E-Mail: reza.rokoe@free.fr

Widersprüchlichkeit seiner Herangehensweise in dem Sinne, dass er von einer philosophischen Analysenmethode zu einer eschatologischen Hermeneutik gelangt und seine prophetische Leitfigur plötzlich keine zum hiesigen Leben dienende, sondern vor allem ein moralisches Vorbild für das Jenseits ist.

2. Geschichtliche Perspektive

Im Gegensatz zur griechischen Konzeption, die den Philosophen als Sinnbild einer Gottes- und Heldenkultur vorstellt, rückt die hebräische Konzeption den Propheten in den Vordergrund und bildet somit eine Tradition, deren andersartige geschichtlich-theologische Rekonstruktion insbesondere im Islam zu sehen ist.³ Obschon sich die Prophetie und die Philosophie in manchen historischen Epochen überschneiden und die Zusammensetzung Judentum-Griechentum oder Athen-Jerusalem den Weg zu einer kulturellen Mischung öffnet, ist es aber vor allem dieser hebräischen Konzeption gelungen, sich zu historisieren und bis jetzt in verschiedenen Begriffs- bzw. Denksystemen durchzusetzen.

An diesem historischen Schnittpunkt hat der Islam die hebräische Konzeption mobilisiert und sich das Leitbild der Prophetie angeeignet, so dass die Prophetie von Anfang an im Koran präsent ist und sich nachträglich in allen theologischen, philosophischen und mystischen Diskursen als die Quintessenz des religiösen Denkens weiter ausprägt. Die Prophetie im Islam ist so entscheidend, dass das Wort des Propheten der Offenbarung gleichzusetzen ist und sein Leben als ein göttlicher Brauch, zu dem die Menschen aufgefordert werden, aufgefasst wird. So verfügt die Prophetie über ein göttliches Wesen, ohne dass man sie im Islam für eine Blasphemie hält. Und dem Propheten kommt einen hohen Stellenwert zu, so dass er nicht als ein normaler Alltagsmensch betrachtet wird. Die

3 Zur Bezeichnung „nabi“ (Prophet) und deren etymologische Vorgeschichte bei Juden Vgl. Max Weber, *Le judaïsme antique*, traduit de l'allemand par Freddy Raphaël, Paris: Plon, 1970, S. 141. Bei Henry Corbin finden wir kaum nützliche Auskünfte zu dieser Frage, welche bei ihm zu Grundlagen des Schiismus und dessen geheimnisvollen Mystik zählt. Es ist merkwürdig, warum er die Frage nach der Prophetie unmittelbar im Zusammenhang mit dem Schiismus stellt und nicht unmittelbar mit dem Koran. Vgl. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris: Gallimard, 1986, S. 69-77, Vgl. auch Dimitri Gutas, „The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy“, In: *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 29, No. 1, 2002, S. 18.

Zum Leitbild der Prophetie bei Avicenna

prophetische Instanz im Islam ist die Widerspiegelung einer göttlichen Auswahl, der Ausdruck der Nachricht Gottes und die Übersetzung der Sprache der Offenbarung in die menschliche Sprache. Diese gehobene Instanz verfügt somit über ein heiliges Wesen und hält sich sowohl in der physikalischen als auch in der metaphysischen Welt auf, ihre naturgemäße Letztbestrebung ist dennoch auf diese letzte hingezielt.

Die Philosophisierung der Prophetie lässt sich bei Avicenna als Überschreitung der Mu'tazila und deren Weltanschauung verstehen. Es scheint jedoch, dass dieses Erbe Avicennas im Iran insbesondere im Schiismus und in dessen Begriff des Imams aufgegriffen wurde.⁴ Die Auffassung Avicennas von der Prophetie ist in erster Linie als Übergang von einer philosophischen zu einer eschatologischen und jenseitigen Haltung zu begreifen. Die Intelligenz Avicennas besteht darin, dass er sich bei der Begründung der Prophetie auf griechische Philosophen wie Pythagoras, Platon und Aristoteles bezieht, um aus der Prophetie eine philosophische Frage auf dem Niveau eines philosophischen Diskurses zu erschaffen. So kann er sich auf Augenhöhe der Griechen begeben und das Leitbild des Idealmenschen in Form der Prophetie im Allgemeinen und in Form des Propheten des Islams im Spezifischen vorlegen.⁵

Da sich der Versuch Avicennas, der in seiner analytischen Grundlage zwischen einer ontologischen und einer eschatologisch Herangehensweise hin und her geht, schnell erschöpft, entwickelt er sich vor allem und letztendlich auf einer eschatologischen Basis. Zwei Indizien im Werk Avicennas haben uns zu dieser Einsicht geführt: Erstens stellt Avicenna die Frage nach der Prophetie am Schluss seiner philosophischen Schriften (bis auf zerstreute Anmerkungen in *Al-Nağāt*), insbesondere im Kapitel über das

4 Die Geschichte der schiitischen Theologie macht auf den göttlichen Ursprung des Imams aufmerksam und betrachtet ihn als Stellvertreter bzw. Nachfolger des Propheten. Der Hauptvertreter dieser Schule im Schiismus und in der rationalistischen Theologie ist Mullā Sadrā, der die Prophetie in drei Stufen konzipiert: **Gott (malek), Universum (falak) und Erde (molk)**. Der Prophet ist ihm zufolge bald Diener des Schicksals Gottes (*ḥādem al-qazā al-elāhi*) bald ärztlicher Diener der Natur (*kamā an al-tabība ḥādema lel-tabī'a*), Vgl. Sarde Shirāzi, *Majmu'ih-i rasā'il-i falsafi-i Sadr al-Mu't'allihin*, mushtamil bar āsar-i nāshinākhthih va chāp nashudih, tahqiq va tashih, Hamid Naji Isfahani, Tehran: Bunyād-i Hikmat-i islāmiy-i Sadrā, 1389/2000, S. 296-297.

5 Vgl. Georges Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Paris: J. Vrin, 1947, S. 36.

Jenseits oder die Auferstehung, wobei er versucht, den Leser auf die Notwendigkeit der Prophetie und des Propheten aufmerksam zu machen. Zweitens verknüpft Avicenna die Prophetie trotz ihrer pragmatischen Funktionsweise als ein Weg zum Glück und zur ultimativen Seligkeit, mit der universalen Vernunft und deren höchsten Leitfigur unter Seienden. Mit anderen Worten: Der Prophet ist in dieser Hinsicht die Quintessenz der Schöpfung und der oberste Stellvertreter Gottes auf der Erde.

Diese Verbindung zwischen Gott und dem Propheten und ihre Übersetzung in das Begriffspaar Prophet-Philosoph oder Philosoph-König wurde schon zuvor von Fārābī thematisiert, ihre philosophische Konzipierung bzw. Konzeptualisierung und rationale Grundlegung durch Avicenna ist aber als ein vollkommen neues Projekt zu verstehen, welches das theologische und geschichtliche Schicksal dieser Frage in eine andere Richtung gelenkt hat.⁶ Der Aufgriff der Prophetiefrage durch Avicenna ist zum einen eine Art philosophische Auseinandersetzung und ein Versuch, sie auf das Niveau der Begrifflichkeit zu erheben. Zum anderen ist sie die Rekonstruktion des Leitbilds eines Gelehrten, der beabsichtigt, sich als dem jüdisch-griechischen Leitbild ebenbürtiger in die Geschichte zurückzuprojizieren. In dieser Auseinandersetzung besiegt schließlich, wie wir später sehen werden, die Theologie die philosophische Vernunft und der Philosoph lässt sich letzten Endes der Theologie unterordnen.

Das Thema der Prophetie geht ursprünglich auf das Altjudentum zurück, wo die Geschichte ihren aktuellen Sinn erhält, die heilige Schrift ans Licht tritt und der Begriff Gott seine neuzeitliche Bedeutung und Gegenwart annimmt. Von da aus erreicht das Leitbild der Prophetie und des Propheten den Islam und Muhammed, wie man im schiitischen und sunnitischen Hadith sehen kann, wird als Zusammenfassung und Wesen aller Propheten und zugleich als Telos des Weges seiner Vorgänger betrachtet. Der Koran verweist nicht nur auf die *Ahl al-kitāb* (Leute des Buches) und unterstreicht dadurch nicht nur den geschichtlichen aber auch den ontologischen Anschluss seines Propheten an die Propheten des Judentums und Christentums, sondern er führt in verschiedenen Stellen das

⁶ Jean Jolivet, „L'idée de la sagesse et sa fonction dans la philosophie des 4^e et 5^e siècles“, In *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. I., 1991, S. 31-65.

Wort *anbiyā* (Propheten im Plural) ein, um die zeitliche Kontinuität und den geschichtlichen Hintergrund zu betonen.⁷

Der Name Muhammed wird im Koran vier Mal wiederholt, indem das Wort *nabi* (Prophet) und seine Varianten öfter (über vierzig Male) vorkommen, was eigentlich die Bedeutung des Propheten und der Prophetie hervorhebt. Dies ist daher noch wichtiger, da der Stellenwert Muhammeds in seiner prophetischen Funktion besteht und dass sich die Prophetie als diese eine Widerspiegelung Gottes und dessen Wort nur durch ihn konkretisieren lässt und durch ihn hindurch den Irdischen anvertraut wird. So sind die Nachricht und der Nachrichtenträger, die Prophetie und der Prophet unzertrennlich miteinander verflochten. Der Glaube an einen Gott, an die Wahrheit und an ihre universale Geltung fällt mit dem Glauben an den Propheten zusammen und es ist der Prophet, der imstande ist, das Wort Gottes zu entschlüsseln und es erkennen zu lassen. Zudem ist er das Symbol der Zeit und die Grundlage, auf der die Geschichte beruht.

Die Prophetie hat aber auch eine enge Beziehung zur heiligen Schrift und gehört zur Aufgabe des Propheten, diese Schrift mit Menschen (*nās*) zu diskutieren und ihnen deren Sinn und Begriff zu vermitteln. Da entfaltet sich die prophetische Funktion und das Wort des Propheten wird zu einem Beweis bzw. Ausweis des Wortes Gottes, was im Islam als *Hadith qudsi* bezeichnet wird.⁸ Gott, die Prophetie und die Schrift werden zu drei Grundlagen, die sich gegenseitig Sinn und Fülle geben. Was die Berufung Muhammeds anbelangt, kann man auch spezifisch auf die Neuorganisation der Scharia hindeuten, da das Gesetz das Erste und das Wichtigste ist, was das Schicksal und das Leben von Menschen regelt und organisiert.

Die Art und Weise, wie sich die Schrifttradition im Islam, die mit dem Koran beginnt, mit der Prophetie beschäftigt, ist anders als die in der Tora oder in der Bibel, obgleich mehr oder weniger mit demselben theoretischen

7 Koran 2, 91; 3, 112 u. 181; 4, 155. In der Sura *al-Mā'ida* (Koran 5, 20) spricht Mose mit seinem Volk über die Propheten, die vor ihm berufen worden sind, was auf die Kontinuität der Prophetie aus Sicht des Korans hinweist. Zudem wissen wir, dass die Sura 21 im Koran "al-Anbiyā" heißt.

8 Hadith qudsi, dessen Ort zwischen prophetischen Hadith und Offenbarung zu suchen ist, ist offenkundig aufgrund der Schwierigkeit seiner Authentizität mit vielen Schwierigkeiten bei seiner Authentifizierung verbunden. Vgl. Weber 1970, 251.

Gehalt. Propheten sind die Geschichte selbst und drücken den Gotteswillen auf der Erde und unter Menschen aus. Der Stellenwert, der dem Propheten im Islam zukommt, ist so hoch, dass ihn kein Sektenkampf herausfordern kann.⁹ In jeder Glaubensgemeinschaft sowie in jeder Sekte kann man Gott theologisch unterschiedlich auffassen (z.B. das Wesen Gottes und seine Eigenschaften; die Frage, ob man Gott sehen kann, ob man sich Gott, wie im Koran steht, körperlich vorstellen kann usw.) und dabei jeweils eine andere Meinung haben. Man kann sich über den Koran, die Schöpfung und deren Alter streiten. Mit dem Propheten ist es aber nicht so. Jeder vertritt die gleiche Ansicht über sein Dasein und dessen Relevanz. Konflikte und Streitigkeiten, die im Nachhinein zur Sektenentstehung geführt haben, sind auch, wie Aš'ari schreibt, erst nach dem Tod von Muhammed zustande gekommen.¹⁰

Wie wir jedenfalls bei Avicenna sehen werden, geht die Prophetie zum einen mit der Aufklärung und Unterrichtung einher, andererseits aber mit einer geheimnisvollen Welt, die sich im Traum auftut. Unter vielen Hadithen treffen wir auf einen Hadith in *Sahih Al-Buḥārī*, in dem Muhammed meint, dass von der Prophetie nichts anderes übrig bleibt als die Benachrichtigungen (*mubaširāt*). Und auf die Frage, was die *mubaširāt* sind, antwortet er: „Der wahre Traum“.¹¹ Es ist in diesem historisch-theoretischen Hintergrund, dass Avicenna im Laufe seiner Schaffensperiode über die Prophetie schreibt.

3. Philosophisch-theologische Konzeptualisierung der Prophetie bei Avicenna

Avicenna geht an die Frage nach der Prophetie, wie oben angedeutet, aus einem bald philosophischen bald theologischen Blickwinkel heran. Die

9 Hierzu geht es um die religiöse Konzeption der Prophetie und ihre geschichtliche Verbindung mit abrahamitischen Religionen. Jedwede materialistische Deutung, die wir z.B. bei Rhazes finden, oder weitere Prophetiebestreitungen, befinden sich außerhalb unseres Untersuchungsthemas und müssen separat behandelt werden.

10 Al-imām Abī al-Ḥasan ‘Alī ban Ismā‘īl Al-Aš‘arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn wa ihtilāf al-muṣallīn*, taḥqīq wa šarḥ Nawwāf al-Ġarrāḥ, Bayrūt: Dār Šādir, 2006, 9.

11 Muhammad ibn Ismā‘īl Al-Buḥārī, *Al-Jāmi‘ al-Sahih*, Bd. 4, qāma binashrih-i Muhib al-Din al-Khatib, Caire: al-Salafia, 1979, 297. In einer anderen Textstelle berücksichtigt Al-Buḥārī den Traum als einen von 46 Maßstäben der Prophetie, Ebd., 296. Er meint auch, dass die Augen des Propheten geschlossen werden, sein Herz aber nicht, Ebd., (Bd. 2), S. 520.

Analyse der Prophetie bei Avicenna konstituiert in der Tat einen Hintergrund, wobei, wie wir auch bei Suhrawardi betrachten können, die Prophetie und die Philosophie aber auch Propheten und Philosophen voneinander nicht zu trennen sind.¹² Diese Herangehensweise Avicennas scheint dermaßen fundamental zu sein, dass es ihr gelungen ist, sich in der Geschichte durchzusetzen und andere Autoren zu inspirieren. Zu diesen Autoren gehört u. a. Ibn Meymūn, der in seinen Schriften über die Prophetie drei Auffassungen voneinander unterscheidet und betont, dass die zweite, nach der die Prophetie als Vollendung der menschlichen Natur angesehen werden kann, von Philosophen stammt.¹³ Abgesehen vom psychologischen Hintergrund in Avicennas Werk sowie vom Platz der Vernunft im Gebiet der arabisch-islamischen Sprache und Philosophie, ist es möglich, dass die arabischen Gelehrten auch die griechische Vernunft, *διάνοια*, im Auge hatten und dass diese etymologisch-denkerische Reise von Griechenland stammt und sich später in der arabisch-hebräischen Kultur eingebürgert hat.¹⁴

Wie wir es wissen, stellt Avicenna in seinem *Al-Šifā*, das er in einer schwierigen und vom Herumtreiben bestimmten Lebensperiode verfasst, sowohl philosophische als auch theologische Erkenntnisse zusammen, wobei er sich im letzten Teil von *Ilāhiyyāt* mit der Prophetie befasst. Dieselbe Gedanken wiederholen sich auch in *Al-Nağāt*, das eigentlich eine Zusammenfassung von *Al-Šifā* ist, aber auch nachträglich in *Dānišnamah*, welches wiederum eine persische Übersetzung und „Zusammenfassung“ von diesen beiden erstmaligen Wissenssammlungen (*Al-Šifā* und *Al-Nağāt*) ist. Aufgrund seiner denkerischen aber auch humanistischen Sorgen beschließt er aber, auf manche Fragen darunter die Prophetie immer wieder zurückzugreifen. Mit anderen Worten: Avicenna als dieser eine produktive

12 Šihāb al-Dīn Yahyā Suhrawardī, *Mağmū'ah-i mušannafāt-i Šayh Išrāq*, Ğild-i duwvum, muštamil bih Risālaī fi i' tiqād al-ḥukamā', tašḥiḥ wa-muqaddimaī bi Henry Corbin, Teheran: Pajuhishgāh-i 'Ulūm-i Insāni wa Mutālī'āt-i Fahangī, 1994, 216-222.

13 Al-ḥakīm Mūsā al-Qurtubī al-Andalusī Ibn Maymūn, *Dalālat al-ḥā'irīn*, taḥqīq al-ustād al-duktūr Ḥusayn Ātāy, Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat fakültesi yayımları, 1974, 389. Ibn Maymūn hält sich gänzlich an die jüdische Tradition. Aufgrund einiger Anhaltspunkte ist sehr wahrscheinlich, dass er sich dabei auf Avicenna bezieht, Vgl. Vajda 1947, 141.

14 Harry Austryn Wolfson, „Maimonides on the Internal Senses“, In: *The Jewish Quarterly Review*, New Ser., Vol. 25, No. 4, 1935, 453-454.

Gelehrte, der vorm Schreiben nie zurückgeschreckt hat, hat uns zum Thema Prophetie weitere Texte zur Verfügung gestellt.

Außer Avicennas Schriften wie *Al-Šifā*, *Al-Nağāt* und *Dānišnāmah* befasst sich Avicenna in *Al-Mabda' va al-ma'ād*, *Risāleh-ye nafs* und *Al-Išārāt* aber auch in einer kurzen Abhandlung mit dem Titel *Fi isbāt al-nabowāt va ta'wila romuzehom va amsālehom* mit dieser Frage und stellt seine Kenntnisse darüber vor.¹⁵ Diese letzte Abhandlung, die in einer Sammlung von Avicennas Schriften *Tesa' rasāyela fi hekmah va al-tabī'iyāt* veröffentlicht worden ist, kennen wir dank einer im Jahr 1880 erschienenen Lithographie. Das Manuskript ist mit keinem Datum versehen, hat auch keine Einleitung, ist aber vom Inhalt her sehr wertvoll. Die erste wichtige Arbeit zur Bekanntmachung dieses Textes wurde 1991 von Michael Marmura geleistet, der es erneut herausgegeben und mit einer Einleitung und einer Übersetzung ins Englisch veröffentlicht hat.¹⁶ Diese kunstgerechte Arbeit ist dennoch nur innerhalb der Grenzen einer bloßen Publikation und Neuinterpretation der Prophetie in Bezug auf die Frage der Seele und deren psychologische Deutung geblieben, konnte darüber nicht hinausgehen und insbesondere die Verbindungen zu anderen Schriften Avicennas heraussuchen.¹⁷

Die Analytik der Prophetie bei Avicenna entfaltet sich im System seiner bald theoretischen bald praktischen Philosophie. Dass Avicenna so oft die Frage nach der Prophetie in seinen Schriften aufstellt, deutet auf die Bedeutung der Frage bei ihm hin. Obschon sein Diskurs diesbezüglich über einen bestimmten und einheitlichen Rahmen verfügt, sind der Kontext und zugleich die Art und Weise, wie er an die Frage herangeht, nicht immer

15 Die Abhandlung über die Seele (*Risāleh-i nafs*) ist gewissermaßen eine Übersetzung des *Al-Mabda'*, Vgl. Avicenna, *Risālehy-i nafs*, bā muqaddmah va hawāshī va tashih-i Mousā 'Amid, Hamadan: Dānishgāh-e bou Ali Sinā, 2004a. In *Dānišnāmah alāi* und im Teil *Tabīyyāt* treffen wir kaum auf etwas Neues, was man in den oben genannten Schriften nicht finden kann, Vgl. Avicenna, *Ṭabī'iyāt-i Dānišnāmah-i 'Alā'i*, bā muqaddimah va hawāshī wa-tašhīh-i Sayyid Muḥammad Miškāt, Tih-rān: Intišārāt-i Kitābfurūšī-i Dihhūdā, 2001, 145. In *Al-ta'rifāt* und im Teil, in dem Avicenna über die Vernunft schreibt, äußert er sich nicht über die Prophetie, Vgl. Avicenna, *Hudud yā ta'rifāt*, tarjumah-i Muhammad Mihdi Fulādvand, Teheran: Soroush, 1994, 11-16.

16 Vgl. Avicenna, *Risālat fi iḥbāt al-nubuwwāt* (Proof of Prophecies), Ḥaqaqaha wa qaddama laha Mišal Marmūrat, Bayrūt: Dār al-Nahar li-l-Našr, 1991.

17 Michael E. Marmura, „Avicenna's Psychological Proof of Prophecy“, In: *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 22, No. 1, 1963, 49-56.

gleich. Die Prophetiefrage, die insbesondere zur Erforschung der Vernunft und der Seele thematisiert wird, hat in *Al-Šifā* ganz eindeutig eine sozialpolitische Fungierung, während sie in *Al-Mabda' va al-Ma'ād* eine völlig theologische Dimension aufweist. Diese thematische Mannigfaltigkeit der Beschäftigung mit der Prophetie in Avicennas Schriften und seine Aufmerksamkeit auf diese Frage hegt beim Leser den Verdacht, dass er hinter allen diesen Versuchen eine Absicht versteckt. Um einer mittelmäßigen Hermeneutik auszuweichen, bedarf es zunächst, die Frage angesichts ihres philosophisch-denkerischen Hintergrunds und des Übergangs vom Griechentums zur jüdisch-christlichen Kultur zu stellen. Unsere Arbeit besteht nun darin, uns auf Avicennas Gedanken über die Prophetie zu beziehen und sie aus einem phänomenologischen Standpunkt zu betrachten.

In *Al-Mabda'* ist die Prophetie der Ausdruck der eindeutigen Neigung Avicennas zur Theologie, wobei er nochmals diesbezüglich eine Analyse des Themas vorantreibt. In *Fi isbāt* interessiert er sich für die Prophetie im Zusammenhang mit dem Jenseits und der Auferstehung. Werfen wir zuerst einen Blick auf *Al-Mabda'* und dann auf *Fi isbāt*. In *Al-Mabda'* befasst sich Avicenna nach einer Einleitung über die menschliche Seele und insbesondere über die Vernunft aber auch über den Abstraktionsvorgang der Gegenstände aus der Materie mit der Frage des Anfangs und des Ende des Seins. Dabei greift er das ProphetietHEMA auf. Die Frage nach der „Prophetie“ (*Al-nabowah*) beginnt mit dem Gedanken, dass Menschen jemanden benötigen, der ihnen die „wahre Seligkeit“ (*Al-saādat al-haqiqiah*) schenkt.¹⁸ Und der Überlegenste und Vollkommenste ist jener, der an dieser prophetischen Kraft erkannt wird. Dies ist die eine Grundlage des Prophetiedenkens bei Avicenna, bei dem er insbesondere auf die intersubjektive Verknüpfung zwischen Menschen und auf deren Bedürfnis nach jemandem, der ihre Polis mit dem Gesetz ausschmückt, verweist.

Zudem sind es drei Eigenschaften oder vielmehr Fähigkeiten versammelt in einem einzigen Menschen, die den Propheten als solchen prägen und auf denen die Prophetie beruht. Die erste Eigenschaft ist, dass

18 Avicenna, *Al-Mabda' va al-ma'ād*, feh ihtemām-i 'Abdilāh Nourāni, Dānishgāh-e Teheran va Mu'assesehy-e mutālī'āt-e islām-e dānishgāh-i MacGill, 1984, 115.

der Prophet nach der „Vernunftskraft“ (*tābe' al-qovat al-aqliyah*) handelt. Die vernünftige Handlung, die beim Propheten ohne eine Wissensnotwendigkeit erhalten werden kann, ist mit dem verflochten, was Avicenna eine „intuitive Fähigkeit“ (*Al-hads*) nennt. Diese letzte Fähigkeit, die über die der Vernunft hinausgeht, kann mit dem Instinkt verbunden sein, so dass der Körper als Beweis für diese Verbindung gilt. Phänomenologisch betrachtet bedeutet es, dass uns eine intuitive Fähigkeit die Welt unmittelbar zu erkennen gibt und veranlasst, dass die äußeren transzendenten Gegenstände dadurch in unserem Bewusstsein unmittelbar verfasst werden. Diesem Punkt stimmt auch Avicenna zu und ist der Ansicht, dass Einige - und dabei denkt er an Propheten - mithilfe der intuitiven Fähigkeit von allem oder von einem „Großteil“ (*aksar*) „intelligibler Gegenstände“ (*Al-ma'quālt*) auf einmal und in einem kurzen Zeitraum wissen.¹⁹ Die vermeintliche kurze Zeit deutet hierzu auf die Fähigkeit der Intuition hin, in der die Möglichkeit gegeben ist, die Welt und deren Gegenstände auf Anhieb zu erfassen und das im Gegensatz zu denen, die über dieses Vermögen nicht verfügen und dazu eine längere Zeit benötigen. Dieser Typus Mensch wird einzig und allein im Propheten möglich, also in jenem, dessen Kraft und Fähigkeit einem Feuer ähneln, das die aktive Vernunft anzündet und zum Licht des Wissens und der Erkenntnis wird.²⁰

Es gibt aber auch eine zweite Fähigkeit, die noch wichtiger als die andere Fähigkeit ist, nämlich die Einbildungskraft oder die Phantasie (*Al-hiāl*). Obschon auch bei normalen Menschen diese Fähigkeit im Laufe des Schlafes gegeben ist, ist doch diese Fähigkeit beim Propheten sowohl im Schlaf als auch in der Wachheit vorhanden.²¹ Abgesehen davon, dass die Verbindung von menschlicher und universeller Seele (*nofus al-ağrām al-samāviyah*) eine Welterkenntnis (*ma'refat al-kāināt*) veranlasst, ist Avicenna der Meinung, dass sich die Einbildung im Schlaf an zwei Momenten von ihrer Fungierung in der Wachheit unterscheidet. Der eine Moment ist die Sinnlichkeit, die Avicenna später mit dem Gemeinsinn identifiziert. Die Sinnlichkeit hat keine starke Aktionsmöglichkeit (*fe'l-e qarwi*), die Erfassung

19 Ebd., 116.

20 Ebd., 117. An diesem Punkt bezieht sich Avicenna auf den Koran, da sich hierzu die Analytik der Prophetie und die Interpretation der Scharia überschneiden.

21 Ebd.

vollzieht sich also durch den Gemeinsinn, was in der Tat auch von der Bedeutung der Einbildungskraft bei der Wahrnehmung spricht. Der zweite Moment ist die Vernunft, die an keinem Punkt mit der Einbildung identisch ist und nicht in der Lage ist, mit ihr in ontologisch unterschiedlichen Gegenstandsbereichen zu konkurrieren.²² Diese zwei Kräfte, die eine als Sinnlichkeit im Schlaf und die andere als Vernunft - insbesondere jene Vernunft, die aufgrund eines Anfalls oder einer Anwendung nicht agieren kann - öffnen den Weg für die Einbildung.

Das Verhältnis des Körpers zur Welt in Avicennas Gedanken und sein Versuch, die Funktionsweise des Gemeinsinnes und der Vernunft in der Interaktion mit der Einbildung zu erläutern, ist deshalb so wichtig, dass der Philosoph eigentlich danach strebt, zuerst das Wesentliche des Normalmenschen herauszufinden und das Herausgefundene in Verbindung mit seiner Analyse der Prophetie zu setzen. So kann er später soweit gehen und argumentieren, dass es jemanden gibt, dessen Einbildungskraft sehr kräftig und dessen Seele sehr stark ist, der sich mit Gemein- und Allgemeinsinnlichkeiten nicht befasst, in ihnen nicht versunken ist, sich alles in der Wachheit einzubilden und das Wesen des Seins dadurch zu erfassen vermag. Die Aktionsweise eines solchen Menschen - und dieser Mensch ist nun der Prophet - kann sich nach der Einbildung richten und er erfasst die Sachen durch die dadurch erhaltene Vertrautheit und Gewohnheit. Die Modalität der Erfassung ist so ausgestaltet, dass dieser Mensch ein Phantom des Erfassten wahrnimmt, das Erfasste in Geheimnisse und Symbole übersetzt und es durch Gleichnisse ausdrückt.

Avicenna schildert im Ausgang von diesen Gedanken die Aktions- und Handlungsweise des Propheten folgendermaßen:

Die Einbildungskraft des Propheten vollzieht sich nicht in Verbindung mit Seinsursprüngen (*mabādi al-kāenāt*), sondern im Zusammenhang mit dem Vermögen der aktiven Vernunft (*al-aql al-fa'āl*) und der Einsicht in das Wesen alles Vernünftigen. Dann vollzieht er die Einbildungskraft, stellt sich die Rationalitäten vor und ruft sie im Gemeinsinn hervor. So sieht er Gott, dessen Größe und dessen unbeschreibliche Macht. Somit ist er der Mensch, der die Vollendung

²² Ebd., 117-118.

der sowohl Vernunftskraft also auch Einbildungskraft zusammen hat.²³

Wir müssen darauf aufmerksam machen, dass der Begriff „Gemeinsinn“ zu einem der grundlegendsten Begriffe bei Avicenna zählt und als Äquivalent für die griechische „Phantasia“ zu verstehen ist.²⁴ Er ist der Verbindungsort aller inneren Sinne und die Kraft, alle Daten in sich aufzunehmen, sie zu objektivieren, das Wesentliche bei ihnen herauszuarbeiten und dadurch zum Bewußtsein zu kommen. Der Prophet ist jener, der aus der materiellen Welt heraus zum Wesensschau von Gegenständen und mithilfe seiner Vernunft zuerst zur unendlichen Phantasie- und Einbildungskraft und anschließend zum Selbst- und Gottesbewusstsein gelangt. Dies bildet aus der Sicht Avicennas die dritte Eigenschaft des Propheten, nämlich die Eigenschaft, dass der Prophet dank der Vernunft- und Einbildungskraft die Natur verwandeln kann (*taqiraha al-tabia'n*).²⁵ So erreicht Avicenna den letzten Gedanken über die Prophetie, die darin besteht, dass der Prophet durch die Kraft der Vernunft auf die Natur und Gegenstände der Welt auswirken und Änderungen veranlassen kann, was man Wunder nennt.²⁶

23 Ebd., 119. Die Textstelle in der Originalsprache lautet folgendes:

وليس تخيل النبي يفعل هذا في الاتصال بمبادئ الكائنات، بل عند سطوع العقل الفعال و اشراقه على نفسه بالمعقولات، فيأخذ الخيال و يتخيل تلك المعقولات و يصورها في الحس المشترك فيرى الحس لله عظمه و قدره لا توصف، فيكون هذا الانسان له كمال النفس الناطقه و كمال الخيال معا.

24 Diesbezüglich und im Zusammenhang mit dem Gemeinsinn versucht Avicenna über Aristoteles und das, was er in seinem *De anima* geschrieben hat, hinauszugehen, Vgl. Aristote, *De l'âme*, texte établi par A. Janine, traduction et notes de E. Barbotin, Paris: Les Belles Lettres, 1966, 425 a-b u. 426 a.

25 Avicenna 1984, 120.

26 Vgl. Jean Michot, „Prophétie et divination selon Avicenne. Présentation, essai de traduction critique et index de l'Épître de l'âme de la sphère“, In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 83, n° 60, 1985, 508 u. 510. Wenn es um die Natur geht, ist vor allem der Avicenna als Arzt, der dazu schreibt. In der Analytik der Natur sieht Avicenna, phänomenologisch gesprochen, die Wirkung der Vernunft und das Wechselverhältnis zwischen der intuitiven Aktionsweise von dieser und der lebendigen Natur, in der eine göttliche Kraft (eine göttliche Vernunft) waltet. Es kann sein, dass sich Avicenna einigermaßen für eine „prophetische Medizin“ interessiert, für eine Art heilige Natur, Vgl. Franz Rosenthal, *The classical heritage in Islam*, translated from the German by Emile and Jenny Marmorstein, London: Routledge, 1992, 182.

Zum Leitbild der Prophetie bei Avicenna

Genauso wie der Titel selbst des *Al-mabda' va al-ma'ād* auf die Wichtigkeit der Frage nach Anfang und Ende der Welt, die Avicenna in dieser Abhandlung behandelt, hinweist, kann man auch über *Fi isbāt al-nabovāt* sagen, dass Avicennas Motivation in diesem Text ein autonomer Rückgriff auf die Frage nach der Prophetie ist. Wie es bei Avicenna öfter vorkommt, verfasst er diesen Text auf Wunsch von jemand anderem und beabsichtigt, zur Berechtigung der Prophetie Argumente zu liefern, an denen kein Denkgegner zweifeln kann. Hierzu beginnt Avicenna seine Analyse mit der Unterscheidung zwischen Gegenstand, Akt und Potenz. Er geht sodann auf den Unterschied zwischen Mensch und Tier ein, wobei er dem Menschen einige Eigenschaften wie etwa die vernünftige Seele, die nichts anderes als die Rationalität ist, die autonome und theoretische Vernunft zuschreibt.²⁷

Nach dieser Einteilung, die begrifflicher Natur ist, verweist Avicenna zum ersten Mal auf den Stellenwert des Propheten unter materiellen Gegenständen oder materiellen Formen (*al-sowar al-mādiyah*). In dieser Einteilung sind materielle Gegenstände entweder entwickelte (*namiyeh*) oder nicht-entwickelte. Die Entwickelten hält Avicenna für besser, vorteil- bzw. tugendhafter (*afzal*). Die entwickelten Gegenstände sind auch zweierlei: Entweder animal oder nicht animal, wobei animale Gegenstände wiederum vorteilhafter sind. Animale Gegenstände lassen sich weiter in zwei Gattungen unterteilen: Sie sind entweder vernünftig oder unvernünftig. Die Vernünftigen sind Unvernünftigen gegenüber überlegen, genauso wie auch unter Vernünftigen jene, die mit *intellectus in habitu* (*malakeh*) sind, überlegener sind. Der Prophet ist jenes vernünftige Wesen, das über *intellectus in habitu* verfügt und jeder seines Aktes (*al-fe'l al tām*) unmittelbar zustande kommt und in ihm alle Vorteile und Tugenden terminieren.²⁸

Mit dieser höchsten Tugend ist der Prophet der Adressat der Offenbarung, welche er am besten nutzt. Avicenna verwendet das Wort „*ifāzah*“ für die Offenbarung und glaubt, dass die Welt eine göttliche Gabe ist. Er betrachtet die Vernunft als aus dem Ursprung der göttlichen Gabe stammende und die Gegenstände als die Gottesvernunft widerspiegelnden.

²⁷ Marmura 1963, 42-43.

²⁸ Ebd., 46.

Die Aufgabe des Propheten besteht in der Aufklärung und Vermittlung der Offenbarung, damit das Beste dadurch für die Welt erreicht wird. Das Beste in der sinnlichen Welt ist der Politik und im Gebiet der Vernunft der Wissenschaft überlassen worden (*salāh al-ālam al-hesi bel-syāsah va al-ālam al-aqli bel-elm*).²⁹

Bisher ist Avicenna mit der Begründung der Prophetie im Allgemeinen beschäftigt. Von nun an versucht er aber, der Berechtigung (*sihah*) der Prophetie beim Propheten des Islams nachzugehen. Da können wir sehen, wie er eindeutig den Propheten in der griechischen Kultur kontextualisiert und wie er den Versuch unternimmt, den Stellenwert der Prophetie in Verbindung mit griechischen Philosophen zu untersuchen. Dabei hält er die Prophetie für etwas Geheimnisvolles und bezweckt, ihr Geheimnis zu lüften, zumal, Platon zufolge, wer die Geheimnisse des Propheten nicht kennt, das Reich Gottes nicht betreten darf (*man lam yaqfa alā ma'āniā romuz al-rasul, lam yanil al-malikuta el alāhi*).³⁰

Um diesen Zweck zu erreichen, stützt er sich auf die Interpretation der Āya Nur (Sure Nur, Āya 35) und analysiert sie sehr sorgfältig.³¹ Diese Interpretation Avicennas hat eine theologische Grundlage, die schnell eine griechische Färbung bekommt. Hierzu orientiert er sich an Aristoteles und an seine Philosophie, da man anscheinend nur dadurch diese Āya und im Ausgang davon die Prophetie verstehen kann. Avicenna, der seine ganze philosophische Kraft mobilisiert, um diese Āya mithilfe Aristoteles zu analysieren, trennt seinen Weg von dem der „Scharia-Anhänger“. Diese Trennung ist aber wie immer schmerzhaft. Um das Schmerzhaft zu mildern, widmet er einen beträchtlichen Teil des Textes der Begründung der Auferstehung und betrachtet die Prophetie aus diesem Blickwinkel.³² So

29 Ebd., 47.

30 Ebd., 48.

31 Ebd., 49.

32 Wir dürfen nicht vergessen, dass die christliche Theologie im Anschluss an zuerst Augustinus und später Bonaventura den Versuch unternimmt, Platon und Aristoteles durch Jesus zu ersetzen und im Kampf zwischen Vernunft und Glauben den zweiten zu vertreten und zu verteidigen. Bei Avicenna ist aber diese Bezugnahme auf Philosophen völlig anderer Natur: Der Prophet ist Philosoph und drückt sich durch „Gotteswort“ aus. Diese unmögliche Verbindung, die bei vielen muslimischen Gelehrten vorkommt, wurzelt in einer jüdischen Weltanschauung, nach der die Prophetie und Jahve „gleichsprachig“ sind und der Prophet

endet der Diskurs Avicennas, nachdem er sich über die Vernunft und das Sein geäußert hat, in Gedanken über das Jenseits und Fragen nach Hölle und Paradies, deren Geheimnisse er wiederum durch den Rekurs auf den Propheten und das ihm durch die Offenbarung Vermittelte zu entdecken versucht.³³

Sowohl *Al-mabda'* als auch *Fi isbāt* stellen jeweils Auffassungen dar, nach denen die Prophetie als Weg zur Seligkeit zu verstehen ist und das erhabene schöne Schicksal des Propheten vor uns dasteht. Im ersten Text schließt Avicenna seinen Diskurs mit der Fähigkeit des Propheten bei der Verwandlung der Natur ab und stellt dabei jemanden dar, der das Symbol der höchsten Vernunft und zugleich Intuition aber auch eines verkörperten und auf Gott gerichteten Bewusstseins ist. Und im zweiten Text wird der Prophet, der im Vorgang der Schöpfung und unter Seinsgegebenheiten als erhabene Leitfigur gilt, zu einem Führer, der uns zur nächsten und letzten Welt leitet und uns mit deren Wegen bekannt macht.

Es bedarf jedoch einer Bezugnahme auf andere Schriften Avicennas, um zu sehen, inwiefern sich die Seele des Propheten, die, Avicenna zufolge, den höchsten Platz unter Phänomenen einnimmt und das höchste Wesen des vernünftigen Menschen darstellt, als Ausdruck seiner geistigen Kraft sowie seiner göttlichen Natur begreifen lässt. In *Al-Nağāt* gilt die Prophetie als Telos des vernünftigen Menschen, als dessen höchste Rationalität und zugleich als Vorbild einer Seinsrationalität überhaupt, welche die Prophetie mit der göttlichen Rationalität verbindet. Die Vernunft und die Antizipationsfähigkeit gehören zur prophetischen Aktions- bzw. Funktionsweise der Prophetie. Avicenna spricht in *Al-Nağāt* von dieser Vernunft in jenem Teil des Textes über die Natur (*tabi'iyāt*), wo er die Verbindungen zur göttlichen Vernunft (*aql al-qudsiyah*) aussucht.³⁴ Der Prophet ist jener, der diese Vernunft, welche das höchste menschliche Vermögen ist, in sich hat.³⁵ Dies zeigt noch einmal, dass der Übergang

widerspiegelt das Licht Gottes. Auf diese Weltanschauung greift Avicenna zurück und legt seine spezifische Deutung vor.

33 Ebd., 58-60.

34 Avicenna, *Al-Nağāt min al-ğarq fi baħr al-dalālāt*, bā vīrāyish va dībāchah-'i Muħammad Taqī Dānish'pazhūh, Teheran: Dānishgāh-i Teheran, 1985, 339.

35 Ebd., 341 auch Vgl. Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London: Allen & Unwin, 1958, 20.

Avicennas vom Philosophen zum Theologen ein Teil seiner theoretischen Aufgabe ist und dass er bei seinen Gedanken über die Vernunft und die Schöpfung der materiellen Welt auf der Suche nach jenem erhabenen Individuum ist, welches das Wesen des Seins verkörpert und dessen Vernunft, die prophetische Vernunft, ein göttliches Wesen enthält. Mit anderen Worten: Avicenna ist der Meinung, dass die philosophische Vernunft in ihrem Wesen aber auch in ihrer Zweckbestimmung eine prophetische Vernunft ist, welche das Wesen der Welt erfasst und in die Tiefe des Seins hineindringt. Diese Vernunft ist das Leitbild Avicennas und der Prophet, der diese Vernunft in seiner Seele innehat, die menschliche Leitfigur für Menschen.

4. Weitere Aspekte des Prophetiegedankens bei Avicenna

Anders als *Al-Mabda'*, *Fi Isbāt* und *Al-Nağāt*, in denen die Prophetie, wie wir gesehen haben, in einem rein theoretischen Rahmen und als Grundlage für deren universell-philosophische Perspektive ausgeführt wird, wendet sich Avicenna in *Al-Šifā* dem Aspekt des Propheten als menschlichen Leitfigur im universell-philosophischen Zusammenhang ab und verweist auf die Kehrseite der Prophetiefrage d.h. auf die (pragmatische) Angewiesenheit auf den Propheten und hebt dabei die soziale Dimension der Prophetie und deren Notwendigkeit für die Polis (*al-madineh*) hervor.³⁶ In *Al-Šifā* wird der Prophetie einen vollkommen politischen Aspekt zugeschrieben und die Aufgabe des Propheten wird in der Umsetzung und Vollendung der Scharia definiert.³⁷ Mit anderen Worten: Alles, was zuvor dem Propheten als Führende zur Seligkeit zugeteilt wurde, erhält in *Al-Šifā* eine politische Bedeutung mit der Begründung, dass der Prophet als dieser eine sich unterscheidende Mensch (*insān al-mutamāyiz*) ausgestattet mit Wissen und Scharfsinnigkeit und beauftragt zur Führung zur Seligkeit die einzige Instanz ist, die die Verantwortung für die Führung und Umsetzung tragen

36 Avicenna, *Al-Šifā*, al-Ilāhiyyāt 1, rāğa'ahu wa-qaddama lahu al-duktūr Ibrāhīm Madkūr, taḥqīq al-ustādāyn al-ab Qanawātī, Sa'īd Zāyid, Le Caire: Organisation générale des imprimeries gouvernementales, 1960, 441.

37 Ebd. 445.

kann. Dieser Mensch, der sich von anderen Menschen unterscheidet, ist *mota'aleh*.³⁸

In *Al-Išrāt*, der zu den letzten Texten Avicennas zählt, wendet sich dieser der Mystik und der Rätselhaftigkeit zu, wobei wir seine Gedanken nicht mehr deuten können, ohne sie zuvor nicht entschlüsselt zu haben. Weder in seinem Diskurs über die Vernunft noch in seiner praktischen Philosophie oder in dem Passus, wo er sich in diesem Text über die Seligkeit äußert, treffen wir auf keinen deutlichen Hinweis auf das Prophetiethema. Um den Text zu verstehen, muss man interpretatorisch vorgehen und einen kritischen Vergleich zu anderen Werken Avicennas erstellen. So sieht man eine Hindeutung auf das Bedürfnis des Menschen nach jemand anderem aus seiner Spezies und auf die Bedürfnisse des Lebens unter Menschen überhaupt, was, wie von Tusi gedeutet wird, im Großen und Ganzen die Notwendigkeit der Polis und die der Prophetie unterstreicht.³⁹

Der Übergang Avicennas von einem denkenden Philosoph-Theologen zu einem interpretationsbedürftigen Mystiker ist als der Übergang von jemandem aufzufassen, der die Philosophie mit der Mystik verbindet und seine prophetische Leitfigur einer geheimnisvollen Introspektion überlässt. Anders formuliert: Was Avicenna in *Al-Šifā* und *Al-Mabda'* interpretiert, benötigt nun eine Interpretation. Dies besagt, dass die Prophetie, die einst als Schicksal des Menschen sowie dessen gehobenen Stellenwert in Weltverhältnissen aber auch als die Quintessenz der Vernunft betrachtet wurde, zieht sich nun am Ende des Lebens Avicennas in eine mystische

38 Ebd. 446; Avicenna 1985, 718. Die Bezeichnung *mota'aleh* geht mit einer Zweideutigkeit einher. Sie bedeutet mal göttlich mal Gott-Kenner oder Theologe. Zudem ist die Verwendung „*elāh*“ in diesem Kontext von großer Bedeutung, da dieses Wort, das von dem hebräischen „*alohim*“ abgeleitet worden ist, den göttlichen Charakter des Propheten unterstreicht. Der Gebrauch von diesem Wort, das dieselbe Bedeutung hat wie „*allāh*“, vermeidet einen Polytheismusvorwurf und besagt zugleich, dass der Prophet einerseits mit seinem göttlichen Wesen seine prophetische Berufung vollzieht und dass er andererseits jener Agent der Umsetzung des Befehles Gottes und dessen Scharia auf der Welt ist. Vgl. Meryem Sebti, „Le gouvernement selon Avicenna: providence divine et statut de la politique dans la Métaphysique du *Šifā'*“, In: *Archives de Philosophie*, 4 Tome 82, 719-728.

39 Avicenna, *Al-Išhārāt va al-tanbihāt*, al-qism al-rābī', ma'a sharh-i Nasir al-Din al-Tusi, Tahqiq Suleimān Dunyā, 2004b (Bd. 4), 60-63; Shams Inati, *Ibn Sīnā and mysticism: Remarks and admonitions*, Part four, London/New York: Kegan Paul International, 1996, 82-83.

Einsamkeit zurück. So wird in *Al-Is̄ārāt* das Dasein der Prophetie durch das Geheimnisvolle der Mystik ausgelöscht, und der Avicenna glaubt anscheinend nicht so sehr an die Notwendigkeit der Menschheitsführung durch den Propheten. Die avicennasche Prophetie in *Al-Is̄ārāt* sieht ihre Bestimmung in einer mystisch-irdischen Ausprägung, da sich Avicenna, wie man mehrfach vermutet, in der Letztphase seiner Schaffensperiode und nach vielen Lebensprüfungen mit jener Tendenz in der Geschichte in Übereinstimmung sieht, bei der die mystischen und mysteriösen Elemente überwiegen.

5. Fazit

Die Darstellung der Prophetie bei Avicenna ist ein Versuch zur Darstellung des ontologischen Stellenwerts des Propheten als Wesen der erhabensten Seienden und Gegenstände des Seins. Das Symbol des Idealmenschen, das im Propheten zu Erscheinung kommt, ist einerseits der Ausdruck der philosophischen Einstellung Avicennas, was man auch bei Mystikern findet, indem sich diese auf die Suche nach perfektem Menschen begeben, und andererseits die Widerspiegelung der Seinsverfassung, da der Prophet jene Verkörperung des erhabenen Menschen ist. Die christliche Trinität und dabei insbesondere der Leib Christi, der sich als Gegenwart Gottes auf der Erde begreifen lässt, übersetzt sich bei Avicenna in die Figur des Propheten.⁴⁰

Betrachten wir diese Einstellung als Rekonstruktionsversuch des iranisch-islamischen Vorbilds (insbesondere bei der Idee des Königs als Schatten Gottes und deren Fortsetzung im Imam in der schiitischen Denkwelt), das sich dem jüdisch-griechischen Vorbild gegenüberstellt, betreten wir dann zugleich die politische Einstellung Avicennas. Mit anderen Worten: Es gibt eine Korrelation zwischen der ontologisch-

40 Avicenna 1960, 442. Die Hindeutung auf die Trinität erschafft eine christliche Haltung, was von Bedeutung ist. Der Leib des Propheten ist die Erscheinung des göttlichen Leibes, genauso wie ein irdisches Bauwerk wie die Kaaba ein Symbol Gottes ist. Im Großen und Ganzen, wie wir es im Ausgang der islamischen Philosophie wissen, werden manche Analysen auch bei Avicenna, genauso wie bei anderem muslimischen Philosophen, unter Einfluß der christlichen Theologie und im Vergleich dazu entwickelt, Vgl. Avicenna, *Al-ta'liqāt, ḥaqqaḥu wa-qaddama lahu 'Abd al-Rahmān Badawī, Al-Qāhirat: Al-hay'ā al-miṣriyyā al-'amma li-al-kitāb, 1973, 75-76.*

universellen Einstellung Avicennas in Bezug auf die Prophetie und der unausweichlichen Führungsfunktion des Propheten unter Menschen, was notwendigerweise die sozial-politische Dimension der Frage einschaltet. Der Prophet ist hierzu das Symbol des Willens und der inneren Kraft von Menschen, denen er die Seligkeit vorführt.

Die Rationalität der Prophetie konstituiert das ausschlaggebende Thema der Fragestellung Avicennas, nach der die Vernunft ihren eignen Schöpfungsvorgang im Propheten abschließt und sich in dieser neuen Form in ihm walten lässt. Die Prophetie bei Avicenna ist die Darstellung des neuen Menschen in einer philosophischen Perspektive mit einer poetisch-mystischen Färbung. Es ist nicht grundverkehrt zu behaupten, dass die Prophetie bei Avicenna in Anlehnung an das Leitbild des orientalischen Menschen auf seiner Suche nach der Rekonstruktion der Polis entworfen worden ist. Das Wesen der Prophetie kann man auch an einem anderen Ort suchen, nämlich in dem, was Avicenna *buyeš* oder *šo'ur* (Bewusstsein) nennt und worin er die Spitze der Vernunft sieht.⁴¹

Es ist aber auch nicht abwegig zu denken, dass Avicenna angesichts seiner eigenen Denk- und Vernunftskraft bei der Untersuchung der Prophetie und der göttlichen Vernunft gewissermaßen an sich denkt und versucht eigentlich, durch die Thematisierung der Prophetiefrage sich selbst indirekt zu ehren, d.h. jenen Menschen zu ehren, der aus der Vernunft ein Schloss erbaut, dessen Gäste prophetähnliche Philosophen oder, wie Abaelardus sagt, „pagane Propheten“ (*kīš*) sind.⁴² Der grundlegende Widerspruch bleibt dennoch bestehen: Die eschatologische Analytik der Prophetie bei Avicenna ist auch als Zeichen einer Zerstörung der Vernunft in einer religiösen Tiefe zu deuten. Mit anderen Worten: Das avicennasche

41 Avicenna, *Al-Mubāḥaṭāt*, taḥqīq wa ta'līq Muḥsin Bīdārfar, Qum: Intiṣārāt-i Bīdār, 1992, 440. Dieses innere Bewusstsein unterscheidet sich von dem, was in der Mystik oder Theologie thematisiert wird. Wie wir sehen können, gelingt es Avicenna, die Frage nach dem Bewusstsein des Bewusstseins (بالذات الشعور بالشعور) zu stellen, was aus einem erkenntnistheoretischen Standpunkt betrachtet weit über den Denkstand seiner Zeit hinausgeht.

42 Étienne Gilson, *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg: Commission des publications de la Faculté des lettres, 1921, 26. Ich habe mich auf Abaelardus und auf das Wort „pagan“, das er verwendet, bezogen, um dadurch das mehrdeutige Verhältnis zwischen Propheten und Philosophen aber auch den Platz, den Avicenna hierbei einnimmt, zu verdeutlichen.

Denken, das darauf abzielt ist, eine Leitfigur in Anlehnung an die griechische Leitfigur des Philosophen zu erschaffen, vertreibt seinen Idealmenschen aus der fertilen Erde der Vernunft und wirft ihn in ein unbekanntes Himmelreich hinein. So wird der Philosoph zum Hermeneutiker und der Prophet als diese eine leibliche Gegenwart, auf die Menschen angewiesen sind, endet durch die Schrift und Interpretation im Schweigen.

