

Islamische Philosophie

KARL NEUFFER

Im Kontext mit der gegenwärtigen Islamdebatte sei auf zwei wichtige Neuerscheinungen in diesem Frühjahr hingewiesen.* Einmal auf die von Franz Schupp herausgegebenen Texte von Avempace im Felix Meiner Verlag und auf den Neudruck von Tjitze J. de Boers *Geschichte der Philosophie im Islam*, die 1901 zu ersten Mal erschienen ist. Besonders auf ersteres wird im Folgenden grob skizzierend eingegangen.

Die heutigen öffentlichen Debatten über die Rolle des Islam in Europa zeugen häufig von einem gewaltigen Theoriedefizit. Das liegt auch daran, dass der Islam ein vielschichtiges und damit sehr kompliziertes Gebilde ist, was aber eigentlich allen Religionen, besonders den

Buchreligionen zu eigen ist. Schon deshalb sind Sätze wie »Der Islam gehört zu Deutschland« in ihrer Abstraktheit so problematisch. Auch Rudolf Steiner hat unermüdlich vor solchen abstrakten, wohlklingenden Sätzen gewarnt, weil sie die Wirklichkeit vernebeln und nicht beschreiben.

Mit Sicherheit ist aber der Satz, dass der Islam einen wesentlichen und unverzichtbaren Baustein zur Herausbildung der abendländischen Kultur geliefert hat, vielfach zu belegen, wenn gleich dies in die Zeit des Mittelalters zurückreicht. Es sei nur daran erinnert, dass Thomas von Aquin sich nicht nur wesentlich auf Aristoteles stützt, den er schlechthin »den Philo-

die Drei 7-8/2015

sophen« nennt, sondern auch auf dessen Kommentator, hinter dem sich Ibn Rušd (Averroes; 1126-1198) verbirgt.

Etwas vereinfachend kann man sagen, dass die muslimischen Araber die aristotelische Philosophie, die durch die Schließung der Schule von Athen im Jahre 529 durch den öströmischen Kaiser Justinian aus dem christlichen Abendland verboten wurde, für Europa aufgehoben und dorthin zurückgebracht haben.

In der Entwicklung der arabischen Philosophie, die ihren ersten Höhepunkt mit Al Fārābī (ca. 872-950) erreicht, spielt Ibn Bāğğā (Avempace, ca. 1095-1138) eine wichtige Rolle. Er gilt als derjenige, der die aristotelische Philosophie in das maurische Andalusien gebracht hat, also an die Wirkungsstätte des Ibn Rušd (Averroes). Dessen dort verfasster Aristoteleskommentar hat so eine entscheidende Wirkung auf die Theologie des Albertus Magnus und Thomas von Aquin gehabt und die christliche Geistesgeschichte wesentlich beeinflusst.

»Anarchistische Utopie«

Die überlieferten Texte des bis hin zur Renaissance viel zitierten arabischen Juristen, Arztes und Philosophen Ibn Bāğğās waren bislang schwer zugänglich, da es an Übersetzungen und Kommentaren fehlte. Diese Lücke hat der bedeutende Theologe und Orientalist Franz Schupp im Felix Meiner Verlag mit der jüngst erschienen zweisprachigen Herausgabe und Übersetzung dreier Texte Ibn Bāğğās (»Die Richtschnur des Einsamen«; »Über das Ziel des menschlichen Lebens«; »Über die diesseitige und jenseitige Glückseligkeit«) zu schließen begonnen. Alle drei Texte behandeln Themen, wie sie aus der Philosophie des Aristoteles, aus seiner Ethik und Staatsphilosophie hervorgehen, und dabei geht es um die philosophische Bestimmung des Menschen als eines Wesens, das die Möglichkeit hat, sich in seinen Handlungen von seiner Vernunft leiten zu lassen. Im Zusammenhang mit dieser Wesensbestimmung steht die von Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* aufgeworfene Frage, wie es dem Menschen gelingen kann, Glückseligkeit

zu erreichen. Der Weg zur Glückseligkeit führt bei Aristoteles über die Tugend, die wiederum an die Erkenntnisfähigkeit geknüpft ist. Damit ist die Vernunft und deren Herrschaft im Spiel und wie diese in der Gemeinschaft, der Polis, durchzusetzen ist.

Als sich Ibn Bāğğā dieser Frage zuwendet, gehört die antike Polis längst einer unwiederbringlichen Vergangenheit an, und er selbst lebt in einem von der Religion geprägten Staatswesen, das als solches nicht in Frage gestellt werden darf. Insofern nimmt es nicht Wunder, dass Ibn Bāğğā es für unmöglich hält, in der Gemeinschaft des Staatswesens Glückseligkeit und damit Erfüllung zu finden. Wäre dies möglich, so seine Begründung, müsste die Gesellschaft ohne Richter und Ärzte auskommen und die Menschen müssten fähig sein, ohne eigentliches Staatswesen der Vernunft folgend friedlich miteinander zu leben.

So definiert Ibn Bāğğā eine »anarchistische« Utopie, die einerseits weit über die platonische Staatsidee hinausgeht (die den Staat von Philosophen geleitet wissen will), während Ibn Bāğğā offensichtlich anstrebt, dass alle »Staatsbürger« Philosophen seien. Womit er aber das islamische, durch den Propheten begründete Kalifat in Frage stellt, das von seinem Selbstverständnis her der einzige Ort auf der Welt ist, in der der Mensch sowohl die diesseitige als auch die jenseitige Glückseligkeit finden kann. Anders argumentiert Ibn Bāğğās großes Vorbild Al Fārābī das Ziel, das islamische Kalifat mit der platonischen Staatstheorie zu versöhnen. Er erklärt kurzerhand – so wie es schon vor ihm Philo von Alexandrien auf jüdischer Seite mit Moses gemacht hatte – den Propheten Mohammed zu einem Philosophen und damit auch alle seine Nachfolger, die als Kalifen die rechtgeleiteten Imane der Umma sind. Offensichtlich hatte

* Avempace: *Über das Ziel des menschlichen Lebens*. Arabisch-Deutsch. Übersetzt, mit einer Einleitung und kommentierenden Anmerkungen herausgegeben von Franz Schupp, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2015, 372 Seiten, 48 EUR.

Tjitze J. de Boer: *Geschichte der Philosophie im Islam*, Fachbuchverlag, Dresden 2015, 196 Seiten, 32,90 EUR.

sich Al Fārābi noch von der Hoffnung leiten lassen, dass sich auf diesem Wege die griechische Philosophie in die Welt der Muslime implementieren ließe – ganz im Sinne einer Philosophia perennis (lat. »immerwährende Philosophie«) oder prisca Theologia (lat. »alte Theologie« im Sinne einer einzigen wahren Theologie). Der 145 Jahre später geborene Ibn Bāǧǧa konnte sich offenbar diesem Gedanken seines großen Vorbildes nicht mehr anschließen und dies wohl offensichtlich, weil er den Gedanken des von der Vernunft geleiteten Wesens des Menschen radikal weiterdenkt. Sicher aber auch, weil das Kalifat sich nach der grandiosen Ausbreitung des Islam in seinen Herrschaftsstrukturen weitgehend stabilisiert hatte.

Also führt für Ibn Bāǧǧa der Weg zur Glückseligkeit, der von dem Streben nach Erkenntnis und Wahrheit vorgezeichnet ist, notwendig in die Einsamkeit, und der Philosoph wird zum Fremdling im eigenen Land. Hier mag sich gnostischer, neuplatonischer und sufischer Einfluss auf den Philosophen geltend gemacht haben, wenngleich es wenig Anzeichen dafür gibt, die es rechtfertigen würden, ihn einen Mystiker zu nennen. Die einfache, von Al Fārābi angestrebte Lösung, das Kalifat mit dem Platonischen Staat zu identifizieren, indem er aus dem Philosophen einfach den Propheten machte, scheint also nicht mehr so ohne Weiteres denkbar zu sein. Es wird auch deutlich, dass es die Philosophie im islamischen Herrschaftsbereich wesentlich schwerer hat als etwa im christlichen. Für die Kirchenväter war die platonische Philosophie ein wichtiges Instrument zur Verteidigung des christlichen Glaubens innerhalb der antiken Welt, in der das Christentum verfolgt wurde, und über diesen apologetischen Ansatz hinaus stand das junge Christentum vor der großen Aufgabe, ihre eigene Lehre erst einmal zu formulieren, um ihre Wahrhaftigkeit zu begründen. Vor diesem Problem hat der Islam nie gestanden. Die Begründung seiner Wahrhaftigkeit bezog schon Mohammed aus seinem politischen Erfolg, und zwar mit der Begründung der Gemeinde von Medina. Die erfolgreichen Eroberungen in der folgenden Zeit taten hier ihr Übriges. Für die Philosophie als solche gab

es hier eigentlich keinen Platz, die islamische Dogmatik, wenn man davon überhaupt sprechen darf, bedarf der Philosophie nicht. Die Philosophie findet eigentlich über die antike Medizin ihren Eingang in die arabische Kulturwelt, und insofern bleibt ihre gesellschaftliche Stellung immer heikel und gefährdet, wie es die Biografie des Ibn Rušd zeigt, mit dem die arabische Philosophie an ein Ende kommt und die Fackel des Denkens an das christliche Abendland weitergegeben wird – wo sich die Philosophie dann letztendlich aus den Fesseln der Religion endgültig befreien kann. Dazu hat die arabische Philosophie wesentlich beigetragen. Obwohl der griechische Ansatz, dass der Mensch durch seine Erkenntnisfähigkeit zur Glückseligkeit gelangen kann, ein erhebliches Konfliktpotenzial mit der islamischen Orthodoxie bedeuten musste, sind sich alle arabischen Philosophen, Al Fārābi, Ibn Sīnā und Ibn Rušd, und insbesondere auch Ibn Bāǧǧa darin einig, der Vernunft den höchsten Stellenwert zuzuschreiben und sie selbst über die Offenbarung zu stellen.

Die große Ausnahme bildet Al Ghazālī (1050-1111), der nicht zu Unrecht mit Descartes in Beziehung gebracht wird, denn er stellt den Zweifel an der Gewissheit der Sinneserfahrung und an der Vernunftkenntnis in den Vordergrund seines Denkens. Gewissheit ist für ihn nur durch das innere Licht der Gotteserfahrung zu erlangen und nicht durch rationale Spekulation, und deshalb bezichtigt er sowohl Al Fārābi als auch Ibn Sīnā als Atheisten, was fatale Folgen haben sollte. Die Mystik Al Ghazālīs wird in bestimmten Positionen Bonaventuras im christlichen Gewand wieder auftauchen, aber nicht so seine grundsätzlich ablehnende Haltung gegenüber der Philosophie hervorrufen, wie es dann bei Al Ghazālī der Fall sein wird, so dass die islamische Kultur im Bereich der Philosophie verstummen wird.

Die Komplexität, die die platonische und aristotelische Philosophie in die islamische Welt des Mittelalters trugen (und von der man heute zumindest wissen sollte, wenn man über den Islam spricht), wird von Franz Schupp in seinem ausführlichen einleitenden Kommentar

und dem ebenso ausführlichen Zeilenkommentar in den verschiedensten Facetten so gründlich dargestellt, dass sie nicht nur die Texte Ibn Bāḡḡas erhellen, sondern auch dem Laien eine Einführung in diese wichtige Epoche der Geistesgeschichte liefern.

In diesem Zusammenhang sei auf die zweite Neuerscheinung zu diesem Thema aus dem Fachbuchverlag Dresden hingewiesen, welche zu den oben behandelten Themen eine erhellende Ergänzung liefert. Der Verlag hat die 1901 zuerst erschienene *Geschichte der Philosophie im Islam* von T. J. de Boer in einem Nachdruck wieder leicht verfügbar gemacht. De Boer gibt in geraffter Form einen Überblick über alle Etappen der islamischen Philosophen von Al Kindī (800-873) bis zu Ibn Chaldūn (1333-1406), also vom frühen bis zum späten Mittelalter. De Boer arbeitet deutlich heraus, wie in der frühen Zeit die islamischen Philosophen noch eng mit den zeitgenössischen christlichen Gelehrten zusammenarbeiteten. Es sind zumeist syrische Christen, die die Texte der griechischen Philosophen ins Arabische übersetzen und so zugänglich machten. So hatte Al Fārābī zum

Beispiel in Bagdad mit Jābir Ibn Hayyān einen christlichen Lehrer, der ihn in die Philosophie der Griechen einführte. Da, wo es um das Denken ging, schienen die religiösen Unterschiede an Bedeutung zu verlieren. Die gemeinsame Achse, um die sich die christliche und die islamische Philosophie bewegten, war der Neuplatonismus Plotins, der über Dionysos Areopagita nicht nur die christliche, sondern auch die islamische Engellehre dieser Zeit beeinflusste. Über diesen Aspekt hinaus hat Plotin auf dem Fundament platonischer und aristotelischer Philosophie eine rationale Mystik begründet, die in beiden Religionen eine Tendenz hervorrief, in Glauben und Erkennen, in Vernunft und Offenbarung keinen Gegensatz, sondern eine gegenseitige Bedingung zu sehen, da das reine sinnlichkeitsbefreite Denken zur Ekstasis und damit zur unmittelbaren Schau des ureinen Weltengrundes führe.

Die Aktualität dieser Epoche der Geistesgeschichte der Menschheit liegt darin, dass die durch die Vernunft geleitete Mystik die Religion von allem Fanatismus und von aller Gewalt befreien kann.



Besuchen Sie unsere Internetseite mit erweiterten Recherchemöglichkeiten und digitalen Angeboten:

- Artikeldownloads
- Downloads ganzer Hefte
- Digitales Jahresabonnement

www.diedrei.org