

Gertrude Rafeiner

**Islamisch-arabische Philosophie
Kalifat von Bagdad**

Inhalt

1 Islamisch- arabische Philosophie	<u>2</u>
2 Kalam – Mutaziliten und Aschariten	<u>4</u>
2.1 Vertreter der Mutaziliten ⁹	<u>6</u>
2.1.1 Abu- l- Hudhail al Allaf	<u>6</u>
2.1.2 Al- Nazzam	<u>6</u>
2.1.3 Dschahiz	<u>6</u>
2.1.4 Muammar	<u>7</u>
2.1.5 Al- Huayan- al Karabisi	<u>7</u>
2.2 Aschariten	<u>7</u>
2.2.1 Abu-l-Hasan al Aschari	<u>7</u>
2.2.2 Abu Bakr al-Baquillani	<u>8</u>
2.3 Exkurs	<u>8</u>
2.3.1 Saadia ben Josef	<u>8</u>
3 Östliche falsafa	<u>9</u>
3.1 Vertreter der falsafa	<u>9</u>
3.1.1 Abū-Yūsuf Ya´qūb Ibn Ishāq al-Kindī	<u>9</u>
3.1.2 Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakira ar-Razi	<u>10</u>
3.1.3 Abū-Naṣr Muḥammad Ibn-Tarḥān al-Fārābi	<u>11</u>
3.1.4 Abū-ʿAlī al Ḥusain Ibn-ʿAbdallāh Ibn-Sīnā	<u>12</u>
4 Tasawwuf- Sufismus	<u>12</u>
4.1 Vertreter des Sufismus	<u>14</u>
4.1.1 Rabia al Aadawija von Basra	<u>14</u>
4.1.2 Hasan al-Basri	<u>14</u>
4.1.3 Al Muhasibi	<u>14</u>
4.1.4 Gunaid von Bagdad ²¹	<u>14</u>
4.1.5 Al-Hallag	<u>15</u>
4.1.6 Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazzālī	<u>15</u>
5 Die lauterer Brüder von Basra ²²	<u>16</u>
6 Bibliographie	<u>17</u>
Anmerkungen	<u>17</u>

1 Islamisch- arabische Philosophie

Die Entwicklung des philosophischen Denkens in arabischer Sprache ist von einer Religion geprägt, von ihren Inhalten und ihrer politischen und kulturellen Geschichte – vom Islam.

Wimmer stellt, bevor er sich den Themen der einzelnen philosophischen Entwicklungen zuwendet, eine allgemeine und eine besondere Vorüberlegung an.

Die allgemeine Frage ist die, welchen Unterschied es macht, wenn philosophische Reflexion vor dem Hintergrund religiöser Orientierung entsteht oder zumindest Eliten entstammt, die in den Glaubensüberzeugungen ihrer Tradition geschult sind oder wenn sie z.B. aus den Grundlagen von Naturwissenschaften entstehen.

„Tatsächlich steht Philosophie in den meisten ihrer Traditionen in einer engen Beziehung zu den Religionen, die in der Gesellschaft leitend sind, in denen sie entsteht. Es gibt eine Reihe von Fragestellungen jeder philosophischen Tradition, die ihre Wurzeln vorwiegend oder sogar ausschließlich in religiösen Ideen und Lehren haben. Dennoch dürfen die beiden nicht gleichgesetzt oder verwechselt werden: Jede Religion kennt Autoritäten, die zu akzeptieren sind, an die zu `glauben` ist. Philosophie hingegen hat keine `heiligen` Bücher, keine `Dogmen`, keine `rechtgläubige` Tradition.“¹

Die Frage stellt sich also nicht nur für den Islam sondern genauso für Buddhismus, Hinduismus, das vornezeitliche Christentum und das mittelalterliche Judentum. In allen Fällen gibt es einen Kanon von autoritativen Texten, die nicht zur Debatte stehen. Nicht ähnlich ist die Akzeptanz, mit der sich der jeweilige Kanon durchgesetzt hat. Im Hinduismus, Buddhismus und im Judentum entstanden viele Jahrhunderte lang Texte, bis sie als verbindlich anerkannt wurden. Im Christentum und im Islam waren ziemlich früh Institutionen vorhanden, die die Macht hatten, die „rechtgläubigen“ Texte von den „häretischen“ zu trennen. Im Christentum geschah das etwa 400 Jahre nach Christi Geburt, im Islam schloss bereits die Generation nach Mohammed den Text des Koran ab. Dem dritten Kalifen, Uthman, gelang es, einen Korantext zusammenstellen zu lassen, der alle als echt anerkannten Texte enthielt. Uthman verkündete, dass von nun an nur noch dieser festgesetzte Text im Gottesdienst aber auch bei allen theologischen Fragen und der Urteilsfindung in Rechtsstreitigkeiten gebraucht werden dürfe. Die Sammlung der Texte fand so kurze Zeit nach dem Tode Mohammeds statt, dass einige seiner Anhänger den gesamten Koran oder zumindest Teile davon auswendig kannten. Noch größere Sicherheit boten die zu Lebzeiten von Mohammed niedergeschriebenen Texte, die wahrscheinlich im Besitze aller waren, die lesen konnten.² Vom nun offiziellen Koran erhielten die Zentren des Reiches in Arabien, Syrien und dem Irak Abschriften.

Der Koran nimmt für das islamische Denken eine ganz außergewöhnliche Stellung ein.

Der Koran ist Wort Gottes. Er ist der Verfügungsgewalt der Menschen, auch der von Mohammed, entzogen. *„Wahrlich, dies ist der ruhmreiche Koran, niedergeschrieben auf der im Himmel aufbewahrten Tafel. Sure 84, 23“*³ Der Koran wurde dem Propheten

Wort für Wort offenbart. Als Wort Gottes ist er frei von Widersprüchen. Der Koran ist die absolut zuverlässige Quelle des Glaubens und auch der Wahrheit. Er ist das Fundament des sittlichen Handelns, der gesetzlichen Bestimmungen und der Politik. Wichtig ist, dass die Einmaligkeit des Korans sich nicht nur auf den Inhalt bezieht, sondern auch auf die Sprache. Die arabische Sprache ist die Sprache des Wortes Gottes. *„Der Stil des Koran ist nach islamischer Auffassung unnachahmbar und enthält nicht nur übermenschliche Schönheit und die Lösung aller Probleme, sondern auch in der Anordnung seiner Verse, seiner Buchstaben liegen ungeahnte göttliche Geheimnisse beschlossen. Das Fehlen einer einigermaßen kongenialen Übersetzung des Koran in irgendeine westliche Sprache erschwert es dem Normalleser sehr, zu begreifen, warum Millionen und Abermillionen von Muslimen seit 1400 Jahren diesem Werk eine so große Rolle beizumessen.“*⁴

Die zweite Quelle des Islam ist die Tradition, *sunna und hadith*, die ebenfalls im ersten Jahrhundert nach Mohammed abgeschlossen war. Sunna bedeutet Weg, Pfad oder Lebensweise und kennzeichnet vor allem die Handlungen und Aussprüche von Mohammed. Wenn diese Aussprüche Aussagen zu religiösen Fragen waren, gelten sie als inspiriert. Aussagen zu nicht religiösen wie z.B. zu naturwissenschaftlichen Fragen wurden zu verschiedenen Zeiten von verschiedenen Denkschulen unterschiedlich interpretiert. Auf jeden Fall ist die Autorität der sunna im Koran verankert, *„Und weder ein gläubiger Mann noch eine gläubige Frau dürfen, wenn Gott und sein Gesandter eine Angelegenheit entschieden haben, in dieser ihrer Angelegenheit frei wählen.“* (Sure 33,36)⁵ Die sunna, der Weg den der Prophet seiner Gemeinde vorzeichnet, findet sich in den Berichten und Erzählungen seiner Gefährten, in der *hadith*.

Die besondere Frage, die Philosophie in arabischer Sprache betrifft, handelt von Glaubensinhalten des Islam, die den Ausgangspunkt für philosophisches Denken lieferten.

Das erste Thema der philosophischen Reflexion ist die Behauptung des strikten Monotheismus. Dies führte zur argumentativen Auseinandersetzung mit anderen Religionen, den „Menschen des Buches“, wobei aber z.B. Juden und Christen als Vorläufer oder dem Irrtum Verfallene der wahren Religion angesehen wurden, die Mohammed zur Vollendung gebracht hatte. Nicht nur die christliche Trinitätslehre führte zu Widerspruch sondern auch die dualistischen Lehren der Gnostiker und Manichäer, mit denen der Islam durch seine rasche Expansionen bald in Berührung kam.

Eng verbunden mit dem monotheistischen Gottesbegriff ist die Frage nach dem Verhältnis von Attributen Gottes und deren Verhältnis zu einer als absolut, einzig und ewig gedachten Substanz.

Ein anderes für den Islam wichtiges Thema ist die Frage nach der Schöpfung und dem Verhältnis von Gott zur Welt. In engem Zusammenhang damit entwickelte sich die Diskussion um die Freiheit des Willens und die Unsterblichkeit der Seele.

Ebenso Gegenstand der Betrachtung war die Vereinbarkeit von auf religiösem, auf der Offenbarung fußendem Glauben und natürlichem durch Vernunft und Wahrnehmung

gegebenem Wissen.

Ethische und ästhetische Fragen waren für den Islam im philosophischen Denken weniger von Interesse. Diese Themen wurden in der *saria*, dem Rechtskörper des Islam festgehalten. Bereits ab 750, unter den Abbasiden-Kalifen kam es zur Bildung bzw. zum Ausbau der vier verschiedenen Rechtsschulen, den Hanfiten, Malikiten, Safiten und Hanbaliten. Wichtig ist, dass sich die vier Rechtsschulen gegenseitig als legitim anerkennen.

2 Kalam – Mutaziliten und Aschariten

Der Name *Mutaziliten* bedeutet in der Übertragung soviel wie „ Die, die sich zurückziehen oder die, die abseits stehen.“ Im 10. Jahrhundert wurde der Begriff für eine islamische Schule der Theologie angewandt, die besonders in Basra und in Bagdad gepflegt wurde.

Mutazila erschien erstmals in der islamischen Geschichte im Streit um die Führerschaft der islamischen Gemeinde nach der Ermordung des dritten Kalifen, Uthman, im Jahre 656. Die Menschen, die weder zu Ali – dem Schwiegersohn Mohammeds und künftigen vierten Kalifen- noch zu seinen Widersachern halten wollten, sondern eine Position in der Mitte einnahmen, wurden *Mutaziliten* genannt.

Die Mutaziliten argumentierten vor allem gegen eine religiöse Gruppierung, die *Khawaridsch(Quaridsch)*. Die Khawaridsch vertraten die Meinung, dass ein Mensch, der eine große Sünde beging und nicht zutiefst bereute, kein Muslim sein konnte. Das Aufsagen des Glaubensbekenntnisses allein genüge nicht. Der Glaube musste auch von guten Werken begleitet werden. Ali lehnten sie als Kalifen deshalb ab, weil er sich der Entscheidung von Menschen unterworfen hatte und nicht der von Gott. Die Khawaridsch waren der Überzeugung, dass jeder zum Kalifen ernannt werden konnte, gleichgültig welcher Herkunft , wenn er nur ein gerechter und frommer Mensch war. Nach ihrer Meinung konnte ein Kalif jederzeit abgesetzt oder getötet werden, wenn er vom rechten Weg abkam.

Ein weiterer, sehr mächtiger Gegner der Mutaziliten waren die orthodoxen islamischen Denker, die Traditionalisten. *„Während die Mutaziliten die meisten orthodoxen Ansichten für entweder polytheistisch oder unmoralisch hielten, erfaßten die orthodoxen Ulama, vielleicht intuitiv, daß die Mutaziliten eine sehr große Gefahr für den Islam darstellten. Trotzdem handelten sie mit äußerster Vorsicht, und die Mutaziliten wurden niemals offiziell als Ketzer geächtet, sondern als Einführer ` ungerechtfertigter Neuerungen, bida, ` dargestellt.“*⁶

Gleichzeitig mit diesen innerislamischen Problemen wurden die Denker mit Fragen aus anderen Kulturkreisen konfrontiert. Der Islam hatte sich in kürzester Zeit stark ausgebreitet. Die Verlegung der Hauptstadt von Damaskus nach Bagdad brachte die Begegnung mit Ideen dualistischer Anschauungen wie denen der Gnostiker und Manichäer, mit Christen und mit Buddhisten vor allem aber mit den Übersetzungen der

griechischen Philosophen.

Der Abassiden-Kalif al- Mamun gründete 827 in Bagdad ein Zentrum der Weisheit, *dar al- hikma*, in dem er Bücher des Westens übersetzen ließ. Die griechischen Werke waren von Christen zuerst in aramäische und syrische Sprache übersetzt worden und dann vor allem von Nestorianern und Monophysiten in die arabische. Es ist klar, dass im Zuge der Übersetzungstätigkeit vieles von der Überzeugung der verschiedenen Gläubigen in die Texte einfluss.

Die Mutaziliten gingen nun daran, scheinbare Widersprüche und Unklarheiten in ihrer eigenen, vom Koran geprägten Religion, durch die Hilfsmittel von Logik und Argumentation, die sie bei den Griechen gesehen hatten, zu beseitigen.

„ Solche theologisch-dialektische Argumentationen wurden als Kalam bezeichnet, was ursprünglich `Rede` oder `Wort` und auch `Rede Gottes` bezeichnet... Kalam-Studien setzen voraus, dass die `Rede Gottes` (im Koran) mit der inneren `Rede` der menschlichen Vernunft übereinstimmen müsse.“⁷

In Übereinstimmung der menschlichen Vernunft mit den Worten des Koran versuchten die Mutaziliten grundlegende Fragen der Religion zu beantworten. Die erste und wichtigste war:

Ist das Wort Gottes, der Koran, in der Zeit geschaffen oder ist er ungeschaffen von Ewigkeit im Wesen Gottes enthalten? Dabei wird die Frage auf die Eigenschaften Gottes ausgeweitet, weil der Koran, die Rede, ja die wichtigste Eigenschaft Gottes ist.

Die Mutaziliten vertreten die Ansicht, dass das Wort Gottes geschaffen ist, weil ein strenger Begriff der Einheit Gottes es ausschließt, Gott Attribute zuzusprechen. Gott ist allein und einzig, nur Essenz und keine Attribute. Damit sind über Gott nur negative Aussagen möglich. Nach dieser Argumentation nennen sich die Mutaziliten dann auch die „ Menschen der Einigkeit und Gerechtigkeit“, weil sie glauben, dass Gott einzig und gerecht ist. Gott kann gar nicht ungerecht sein und damit fällt auch die Lehre von der Prädestination. Der Mensch ist frei zu handeln und zwischen gut und böse zu wählen. Er ist verantwortlich für seine Taten.

Die menschliche Vernunft ist im Stande zu entdecken, was gut und böse ist, auch ohne Offenbarung. Der Mensch hat deshalb die Verpflichtung das Richtige zu tun, auch ohne die Hilfe von Propheten. Mit diesem Argument stellen die Mutaziliten die Vernunft über die Offenbarung. Dennoch ist die Offenbarung notwendig und zwar aus zwei Gründen: erstens hilft sie dem Menschen bei der Erkenntnis des Guten, weil dieser sich oft irrt und die falsche Wahl entgegen den Gesetzen der Vernunft trifft und zweitens weil die Offenbarung Verpflichtungen der Religion wie Fasten oder Gebete zeigt, die man sonst nicht erkennen könnte.

Vielleicht um sich von den Christen mit ihrer Trinitätslehre und dem Dualismus der Gnostiker und Manichäer abzugrenzen, betonten die Mutaziliten das Einssein Gottes. Mehr noch als die Glaubenssätze der anderen Religionen mussten sie sich aber mit

den Interpretationen des Koran der Traditionalisten befassen. In der Sure 7, 181 sagt Gott nach der Offenbarung zu Mohammed: „...Allah hat die herrlichsten Namen, rufet ihn mit diesen an!“⁸ In der Tradition werden dann die 99 Namen Gottes, angefangen mit Ar – Rahman, der Allbarmherzige bis zu As – Sabur, der Geduldige angeführt. Die Mutaziliten erklären, dass diese Eigenschaften mit Gott selbst ident sind und nicht hinzugekommen. Bei Gott gibt es nicht Substanz und Akzidenz. Wesen und Eigenschaften sind dasselbe.

2.1 Vertreter der Mutaziliten⁹

2.1.1 Abu- I- Hudhail al Allaf

Gest. um die Mitte des 9. Jahrhunderts.

Er war ein berühmter Dialektiker, der als einer der ersten islamischen Denker der Philosophie Einfluss auf die Theologie einräumte. Bei Abu-I-Hudhail nimmt das absolute Schöpfungswort eine Mittelstellung zwischen dem ewigen Schöpfer und der geschaffenen zeitlichen Welt ein. Von dem absoluten Schöpfungswort unterscheidet er das akzidentielle Offenbarungswort, das sich als Befehl und Verbot in räumlicher und zeitlicher Erscheinung an die Menschen wendet. Nach dieser Argumentation ist die Möglichkeit, nach dem göttlichen Offenbarungswort zu leben, nur in diesem Leben gegeben, weil es Willensfreiheit voraussetzt. Im zukünftigen, ewigen Leben gibt es keine Freiheit mehr, alles hängt von der absoluten Bestimmung Gottes ab.

In der Frage der Eigenschaften Gottes meint er: Eine Eigenschaft muss mit dem Wesen entweder ident sein oder verschieden. Gott ist wissend, mächtig und lebendig durch Wissen, Macht und Leben, die sein Wesen selbst sind. Diese drei Bestimmungen werden die modi des göttlichen Wesens genannt.

2.1.2 Al- Nazzam

Gest. 845

Er war wahrscheinlich ein Schüler von Abu-I-Hudhail. Seine Mitmenschen hielten ihn für verrückt. Nach der Ansicht Nazzams kann Gott nichts Böses tun, er will nur Gutes für seine Geschöpfe. Ein Wille, der immer ein Bedürfnis voraussetzt, ist Gott nicht gegeben. Gottes Wille ist daher nur eine Bezeichnung für seine Taten und die den Menschen erteilten Befehle. Die Schöpfung ist für Al Nazzam ein einmaliger Akt, mit dem alles zugleich geschaffen und in einander enthalten ist. Im Laufe der Zeit treten dann in einer Art von Evolution die verschiedenen Exemplare der Mineralien, Pflanzen, Tiere und Menschen aus ihrem latenten Zustand heraus. In Glaubensfragen gilt für ihn weder die Übereinkunft der Gemeinde noch die analogische Interpretation des Rechts sondern die Autorität des Imam.

2.1.3 Dschahiz

Gest. 869

Ein Schüler von Nazzam, der von einem echten Gelehrten verlangte, dass er neben der Theologie auch Naturwissenschaft studieren sollte. Nach seiner Meinung ist die menschliche Vernunft im Stande, den Schöpfer zu erkennen und das Bedürfnis nach einer prophetischen Offenbarung einzusehen.

2.1.4 Muammar

Etwa um 900

Er leugnet besonders nachdrücklich die Existenz von Eigenschaften Gottes, die der absoluten Einheit seines Wesens widersprechen. Gott ist überewig. Aber er ist der Schöpfer der Welt. Die von ihm geschaffenen Körper schaffen sich dann ihre eigenen Akzidenzien. Die Seele ist eine Idee oder eine immaterielle Substanz. Der Wille des Menschen ist frei, das Wollen ist seine einzige eigentliche Tat, denn die äußeren Handlungen gehören zum Körperlichen und sind mit dem Naturgeschehen verflochten.

2.1.5 Al- Huayan- al Karabisi

Gest. 859

Er war ein gemäßigter Mutazilit und vertrat eine Kompromisslösung. Der Koran sei ungeschaffen, wenn man ihn als Rede Gottes betrachte, in menschliche Worte gekleidet werde er zu einem geschaffenen Ding. Das geschriebene und gesprochene Arabisch des Koran sei aber insofern ungeschaffen, als es etwas von der Rede Gottes an sich habe.

Der Kalif Al- Mamun verhalf der Lehre der Mutaziliten zu hohem politischen Ansehen. Die Mutaziliten, die so sehr an das Vermögen der menschlichen Vernunft, das Gute zu erkennen glaubten, erwiesen sich der Machtposition nicht gewachsen. Wer nicht mit ihnen übereinstimmte, dass der Koran geschaffen wäre, wurde verfolgt und gefoltert. Eines der prominentesten Opfer war Ahmad ibn Hanbal, 780-855, einer der vier Schöpfer der Rechtsschulen des Islam. Ibn Hanbal erklärte, es sei sinnlos und gefährlich, auf rationalistische Weise über den Ursprung des Koran zu spekulieren. Die Vernunft sei kein geeignetes Mittel, das Mysterium Gottes zu ergründen. Als er der Verfolgung durch Al- Mamun nur knapp entkam, wurde Ibn-Hanbal zum Volkshelden. Seine Beliebtheit verdankte er nicht nur seiner gefestigten Meinung sondern auch seinem frommen Edelmut. Er betete für seine Verfolger. Durch ihn wurde der Begriff „ ungeschaffener Koran“ erst zum Schlagwort gegen die Mutaziliten.

Der Kalif Al- Mutawakkil, 874- 861, verbot das Gedankengut der Mutaziliten und leitete eine orthodoxe Restauration ein.

2.2 Aschariten

Diese Denkrichtung entstand als Reaktion auf die mutazilitischen Gedanken und gleichzeitig in Weiterführung ihrer Argumentationsmethoden.

2.2.1 Abu-l-Hasan al Aschari

874-935

Einen Kompromiss zwischen Traditionalisten und Mutaziliten fand Abu-l-Hasan al Aschari. Als ihm Mohammed in einem Traum erschien und ihn zum Studium seiner Worte aufforderte, verwandelte sich Aschari, ein ehemaliger Mutazilit, zum begeisterten Traditionalisten, der die Lehren der Mutazila als Geißel des Islam verdammt. Doch dann erschien ihm Mohammed nochmals im Traum und belehrte ihn mit ärgerlichem Blick. „ Ich habe nicht von dir verlangt, daß du das vernünftige Denken aufgibst, sondern daß du dich um die wahren *hadith* kümmerst.“¹⁰

Von da an verwendet al-Aschari seine Vernunft, um seine Lehren zu untermauern. Al-Aschari und die nach ihm benannte Schule, spricht logischem Denken, aufgebaut auf der Grundlage sinnlicher Wahrnehmung, jede Möglichkeit der Erkenntnis in Fragen der Metaphysik ab. Der Mensch kann durch Urteile, die auf der Vernunft basieren, auch im täglichen Leben sehr oft irren. Er ist nicht im Stande, zwischen gut und böse zu unterscheiden. Menschen neigen dazu, ihre eigenen Interessen als gut zu betrachten und das, was ihnen schadet, als schlecht. Die Offenbarung kann diese Irrtümer korrigieren. Deshalb wird jede philosophische Erläuterung der allegorischen Elemente des Koran abgelehnt.

In der Frage der Eigenschaften Gottes lehnt Aschari die Einheits- Auffassung der Mutaziliten ab und stimmt den Traditionalisten zu, die Gott positive Attribute zuschreiben. Sie sind zwar nicht mit dem Wesen Gottes ident, aber sie sind unendlich und ewig.

2.2.2 Abu Bakr al-Baquillani

Um 960

Er bringt in seiner Erkenntnistheorie die Unterscheidung verschiedener Wissensformen. Das ewige Wissen Gottes wird von dem der Geschöpfe unterschieden. Dieses Wissen der Geschöpfe unterscheidet sich weiter in das notwendige Wissen, z.B. um die eigene Existenz, in das Wissen durch Sinneswahrnehmung und in das autoritative Wissen aus Geschichte und Offenbarung.

Al Baquillani stimmt in seinem Werk al Tawhid, die Einheit, den Mutaziliten zu, dass der Mensch die Existenz Gottes mit Argumenten logisch beweisen kann und führt als Zeuge Abraham an, der nach dem Koran durch logisches Nachdenken den ewigen Schöpfer entdeckt habe. Er bestritt jedoch die Möglichkeit, dass man ohne Offenbarung Gut und Böse unterscheiden könne, weil es sich dabei um von Gott festgelegte Kategorien handle.

Al Baquillani entwickelte eine Lehre, die man als Atomismus bezeichnen kann: Das Universum besteht aus nichts anderem als unzähligen einzelnen Atomen. Zeit und Raum sind ohne Zusammenhang, nichts hat eine spezifische eigene Identität. Gott ist die einzige Wirklichkeit. Nur er kann uns aus dem Nichts erlösen. Er und keine Naturgesetze sichern den Fortbestand des Universums.

2.3 Exkurs

2.3.1 Saadia ben Josef

882- 942

Ihn möchte ich als Beispiel dafür anführen, dass das Gedankengut der Mutazila nicht auf islamische Denker beschränkt blieb. Ihre Lehren scheinen jedoch unter den Juden des islamischen Reiches eine ganz ähnliche Bewegung angeregt zu haben. Sie begannen, ihre eigenen Philosophie auf arabisch niederzuschreiben. Sie dachten, der islamischen Herausforderung besser begegnen zu können, wenn sie in religiösen Fragen mit Vernunft argumentieren könnten. „ Saadia ist der eigentliche Begründer rationaler Betrachtung der jüdischen Religion, als Schöpfer der jüdischen mittelalterlichen Philosophie überhaupt zu erachten... ihm kommt der Ruhm zu, als erster die jüdische Religion in Form eines umfassenden philosophischen Systems

dargestellt zu haben.“¹¹

Das Werk von Saadia ist äußerst umfangreich. Er verfasste Bibelkommentare, Lexika, juristische Werke und solche über das jüdische Kalenderwesen. Vor allem aber interessierte ihn das Verhältnis von Philosophie und Religion. Saadie vertritt die These, dass Religion und Theologie einander nicht nur nicht widersprechen sondern einander helfen, die Wahrheit zu finden, weil sie beide aus der selben göttlichen Quelle entspringen. Unter Religion versteht Saadia ausschließlich die jüdische, weil sie die einzige unter allen Glaubenslehren göttlichen Ursprung ist. Aufgabe des Menschen ist es, das, was ihm von der Religion gegeben ist, rational zu überprüfen und nicht nur hinzunehmen. Doch die Offenbarung nimmt immer die erste Stelle ein. Ergebnisse des menschlichen Denkens können trügerisch sein, die Zuverlässigkeit der Religionslehren ist unbestritten – sofern sie richtig verstanden werden,

In Übereinstimmung mit der Mutazila betont Saadia die Freiheit des menschlichen Willens. Der Mensch muss frei sein, weil sonst die Gebote sinnlos sind und es gegen die Gerechtigkeit Gottes verstößt, wenn Gott die Menschen für Taten bestraft oder belohnt, für die sie keine Verantwortung tragen, weil sie vorherbestimmt sind.

3 Östliche falsafa

Der Begriff *falsafa* ist ein Lehnwort, gebildet nach dem griechischen philosophia. Östliche falsafa bezeichnet die Denktradition, die ab dem 9. Jahrhundert im Gebiet der Abbasiden- Kalifen entstand. Falsafa wird meist mit Philosophie übersetzt, bedeutet aber viel mehr. Die Denker dieser Tradition, beschäftigten sich mit Logik, Naturwissenschaft inklusive Psychologie und Biologie, Mathematik inklusive Musik und Astronomie, Ethik, Politik und Metaphysik.

In der Mitte des 9. Jahrhunderts gab es bereits viele Übersetzungen aus dem Griechischen, dem Persischen und Sanskrit von wissenschaftlichen und philosophischen Werken. Islamische Denker studierten, kritisierten und entwickelten ihre eigenen Antworten auf die Fragen, die vom Kalam aufgeworfen worden waren, immer noch in Bezug auf ihren Glauben aber doch mit weiterem Wissen und Wagemut.

3.1 Vertreter der falsafa

3.1.1 Abū-Yūsuf Ya`qūb Ibn Ishāq al-Kindī

(lat.: Alkendiuss oder Alkindus)

801-873

Al- Kindi lebte zur Zeit der Hochblüte der Mutaziliten. Er war in Kufa als Sohn des Stadthalters geboren, in Basra erzogen worden und lebte dann in Bagdad in der Gunst von al-Mamun. Al- Kindi war ein umfassend und hoch gebildeter Mann. Viele Diener und Schüler arbeiteten mit ihm an den Übersetzungen vor allem griechischer Werke ins Arabische. Er versuchte vor allem, die begrifflichen Traditionen der Griechen mit denen des Islam zu harmonisieren und im Zweifelsfall der Offenbarung des Koran

unterzuordnen.

Besonders schön ist seine Verteidigung der Philosophie: Die Suche nach Wahrheit darf nicht als *kufr*, Häresie, verurteilt werden, denn wer das tut, betreibt selber *kufr*, weil die Suche nach Wahrheit auch die Suche nach Gott beinhaltet. Philosophie ist eine Methode zur Praktizierung der Wahrheit.

Al-Kindi hat mit seiner Lehre vom Intellekt die *falsafa* und auch die lateinisch-christliche Scholastik beeinflusst. In seinem Werk *Fi l-aql*, Über den Intellekt,¹² formuliert al-Kindi seine These von den Stufen der menschlichen Erkenntnis oder des Wissens. Er geht von der Annahme aus, dass alles Höhere auf das Niedere wirkt und es eine durchgängige Wirksamkeit von oben nach unten gibt. Zwischen oben, dem Geist, und unten, der materiellen Welt, befindet sich die Seele. Sie ist eine einfache, unvergängliche Substanz, kommt von der Weltseele und fühlt sich in unserer Welt nicht wohl. Sie möchte zurück. Al-Kindi stellt nun die Frage: wie ist Erkenntnis, wie ist das Verhältnis zwischen Vernunft und Seele? Seine Antwort sind die Stufen:

- 1.) *aql fual* = absolute, aktive Vernunft, Gott oder der erste Intellekt, immateriell, über den Menschen stehend
- 2.) *aql bilawwa* = potentielle Vernunft, Möglichkeit, Gott oder die höheren Wesen zu erkennen.
- 3.) *aql mustafad* = wirkliche Vernunft als Besitz der Seele, Übergang von Potentialität zu Aktivität
- 4.) *aql zahir* = tätige Vernunft oder Geist als Fähigkeit. Etwas, das zur Erscheinung gekommen ist.

Die erste Stufe, der aktive Intellekt, lenkt alle faktischen Vernunftprozesse und ist Ursache und Prinzip für alle weiteren Intellekte. Damit berücksichtigt al-Kindi sowohl die aristotelische und neuplatonische Tradition von einem ewigen und vollkommenen Geist wie auch die Gotteslehre des Koran. Er meint, in der rationalen Welt müsse alles eine Ursache haben, es müsse einen unbewegten Beweger geben, der alles in Gang setzt. Getreu der Lehre des Koran glaubt er an die Schöpfung aus dem Nichts und das kann nur Gott. Gott ist die Ursache von allem, was in der Welt geschah und geschieht.

3.1.2 Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakīra ar-Rāzī

Gest. um 930

Ar-Rāzī war ganz anderer Meinung als al-Kindi. Er lehnte die Vorstellungen von Aristoteles und den Neuplatonikern ab und betrachtete die Welt wie die Gnostiker als Schöpfung eines Demiurgen. Denn aus einem spirituellen Gott könne keine Materie hervorgehen. Ar-Rāzī war Arzt, und arbeitete viele Jahre im Krankenhaus seiner Heimatstadt. Wahrscheinlich kam er deshalb zur Ansicht, ein wahrer Denker könne sich niemals auf eine bestehende Tradition stützen sondern müsse alles neu durchdenken. Nur die Vernunft führe zur Wahrheit. Er wies Prophezeiungen und sogar die Offenbarung zurück und kritisierte die Religion im allgemeinen als ein Mittel, das oft von schlechten Menschen angewandt wurde, als Tyrannei gegen andere Menschen,

um ihre Gutgläubigkeit und Unschuld auszubeuten.

Ar-Razi schrieb etwa 180 Bücher, die meisten auf dem Gebiet der Medizin. Bemerkenswert ist seine Ansicht, viele Probleme der Gesundheit seien durch die Seele bestimmt. Ein guter Arzt müsse daher auch ein Seelenarzt sein.

3.1.3 Abū-Naṣr Muḥammad Ibn-Tarḥān al-Fārābi (lat.: Alfarabius, Abunazar, Avenasar)

Etwa 870-950

Über das Leben von al-Fārābi ist wenig bekannt. Sein Vater soll ein persischer Heerführer gewesen sein. Seine Ausbildung erhielt er in Bagdad. Einer seiner Lehrer soll ein Christ, Johannes ibn Hailan, gewesen sein. Der Legende nach soll er alle Sprachen der Welt, nämlich 70, gesprochen haben.¹³ Auch al-Fārābi war Arzt, scheint aber diesen Beruf nicht ausgeübt zu haben.

al-Fārābi versucht nicht nur, die Werke von Aristoteles und Platon inklusive aller derer, die ihnen zugeschrieben wurden, mit dem islamischen Denken zu vereinen. Aristoteles und Platon sind für ihn wahre Imame, Führer und Vorbilder mit ausgezeichneten Eigenschaften. al-Fārābi meint in einem seiner Hauptwerke, Der Musterstaat, analog zu Platons Politeia, Mohammed sei genau der Herrscher gewesen, der dem gewöhnlichen Volk die rationalen Prinzipien, nach denen er regierte, begreiflich machen konnte, denn er habe die zeitlosen Wahrheiten auf eine Weise ausgedrückt, die das Volk verstehen konnte. Der Islam sei daher die beste Grundlage für die Schaffung einer idealen Gesellschaft im Sinne Platons.

Im Gegensatz zu al-Kindi, der der Meinung war, Philosophie und Theologie gingen verschiedene Wege, um die höchste Wahrheit zu erkennen und zu ar-Razi, der die Philosophie als einzigen Weg zur Erkenntnis der Wahrheit bezeichnete, war al-Fārābi der Ansicht, dass Theologie und Philosophie analog oder ähnlich seien. Ein wahrer Prophet und Gesetzgeber sollte genau so ein wahrer Philosophen-König sein.

Besonders starken Einfluss in der falsafa hatte die Wissenschaftstheorie von al-Fārābi. Er unterscheidet Disziplinen von universalem Rang, das sind Logik, Mathematik, Physik, Metaphysik und Politik und solche von partikularem Rang, Sprachwissenschaften, Recht und Theologie. Die ersten gelten in gleichem Maße für alle Menschen, die zweite nur für eine bestimmte Gruppe, für die umma, die Gemeinschaft der Gläubigen. Sie werden in verschiedenen Gesellschaften auf unterschiedliche Weise betrieben.

In der Ontologie wendet al-Fārābi Begriffe der Logik an: ¹⁴ Alles Seiende ist entweder ein Notwendiges oder ein Mögliches. Da nun alles Mögliche zu seiner Verwirklichung eine Ursache voraussetzt, die Reihe der Ursachen aber nicht ins Unendliche gehen kann, müssen wir ein notwendiges Seiendes annehmen, das ursachelos und höchst vollkommen ist. Dieses Wesen kann nicht bewiesen werden, denn es ist selbst der Beweis und der Urgrund aller Dinge. Wahrheit und Wirklichkeit fallen zusammen. Dieses Erste, Eine und wahrhaft Wirkliche nennen wir Gott.

Gott können wir sehen in der Stufenordnung der aus ihm hervorgegangenen Wesen. Indem er sich selbst erkennt, wird die Welt. Nicht ein Schöpferwille sondern die Erkenntnis des Notwendigen ist die Ursache aller Dinge. In einer Folge von Stufen entwickeln sich dann auseinander und nacheinander die Geistwesen, Seele, Form

und Materie. Die Schöpfung ist eine Emanation, ein ewiger intellektueller Prozess.

3.1.4 Abū-ʿAlī al Ḥusain Ibn-ʿAbdallāh Ibn-Sīnā

(lat.: Avicenna)

980-1073

Ibn-Sīnā wurde als Sohn einer Beamtenfamilie in der Nähe von Buchara im heutigen Usbekistan geboren. Er scheint ein wahres Wunderkind gewesen zu sein, denn mit sechzehn Jahren war er bereits der Ratgeber berühmter Ärzte und mit achtzehn beherrschte er Logik, Mathematik und Physik. Mit Aristoteles hatte er Schwierigkeiten. Er sagt, erst durch die Lektüre von al-Fārābīs Kommentar zur Metaphysik sei ihm vieles klarer geworden.

Er lebte im Dienste verschiedener Fürsten als Arzt und als Verwaltungsbeamter und verfasste eine Fülle von Schriften, die im islamischen Raum bis heute noch aktuell sind.

Ibn-Sīnā lebte in einer Zeit des Niederganges des Abbasiden- Kalifates. Es war nicht mehr so leicht, diesen Staat als Philosophenstaat im Sinne von Plato darzustellen. Ibn-Sīnā versuchte daher die falsafa mit dem Glauben des einfachen Volkes zu vereinen, der zu einem wichtigen Faktor im religiösen und politischen Leben geworden war. Ibn-Sīnā hielt die geoffenbarte Religion nicht für eine einfachere Form der falsafa. Ein Prophet wie Mohammed war, seiner Meinung nach, jedem Philosophen überlegen, weil er nicht vom menschlichen Verstand abhängig war sondern über ein direktes Wissen über Gott verfügte.

Die Welt sieht Ibn-Sīnā wie al-Fārābī als Emanation aus einem notwendigen Wesen. Gott, dieses notwendige Wesen, ist die Einfachheit selbst: Er ist eins. Weil dieses Sein absolut einfach ist, hat es keine Ursache, keine Eigenschaften und keine zeitliche Dimension. Gott kann nicht Gegenstand einer diskursiven Erörterung sein, weil ihn unser Gehirn nicht so erfassen kann, wie es das sinnlich Wahrnehmbare erfasst. Der Mensch ist jedoch aufgrund seiner Vernunft imstande, Einsicht in die Welt des reinen Intellekts zu erreichen. Logik, Mathematik und Sinneserfahrung sind Hilfsmittel. Eine Teilnahme am sogenannten aktiven Intellekt, der vor allem den Propheten gegeben ist, überhöht das Bestreben.

Der Mensch ist bei Ibn Sina ein primär gesellschaftliches Wesen, zusammengesetzt aus den beiden Substanzen des Körpers und der Seele. Die Seele ist das eigentlich Wesentliche. Sie ist unsterblich und wird erst individuell, wenn sie in einen Körper eintritt.

Gegen Ende seines Lebens wandte sich Ibn-Sīnā einer anderen Richtung des islamischen Glaubens zu. Er wurde zum Mystiker. In seinem Buch Kitab al- Aherat, Buch der Ermahnungen, setzt er sich kritisch mit den Bemühungen um ein rationalistisches Gottesbild auseinander. Er propagierte eine Denkrichtung, die er östliche Philosophie nannte, weil der Osten der Ursprung des Lichtes war.

4 Tasawwuf- Sufismus

„ In dem feinen Netz dogmatischer Erscheinungen und scholastischer Methoden, in den

von Jahr zu Jahr zunehmenden äußerlichen gesetzlichen Vorschriften hätte das innere Leben des Islam ersticken können, wenn nicht eine neue Strömung aufgetreten wäre. Die Mystik ist es, die dem Islam eine besondere Prägung verliehen hat. Diese Mystik wird als Sufismus, tasawwuf, bezeichnet.“¹⁵

Tasawwuf bezeichnet die Grundlehre des Sufismus.

„Die Etymologie des Wortes tasawwuf ist unklar und in der Literatur finden sich vier verschiedene Ableitungen. 1. vom arabischen Suf, Wolle, nach den Gewändern aus Wolle, die von vielen muslimischen Asketen getragen werden. 2. von Safu, Reinheit, als Hinweis auf das Ziel der Sufis, die metaphysische Reinheit zu erlangen. 3. vom griechischen Sophia, Weisheit. 4. von Sufa, einem arabischen Stamm, der sich in der `Zeit der Unwissenheit` von der Welt zurückzog und sich ganz dem Tempeldienst in Mekka widmete.“¹⁶

Die Entwicklung des Sufismus wurde durch christliche, neuplatonische, persische und indische Einflüsse gefördert. Sie blieb jedoch unverkennbar islamisch, denn sie beruft sich ausdrücklich auf den Koran und gründet auf Vorstellungen, die den Islam kennzeichnen. Vor allem in der ersten Zeit seiner Offenbarung in Mekka betonte Mohammed Themen wie die Vergänglichkeit der Welt und den Schrecken des Letzten Gerichtes. Er verurteilte die Leidenschaften und die Habgier der Menschen. All das sollte die Sufis in seiner Nachfolge beschäftigen.“¹⁷

Die Sufis zerfallen in zahlreiche Gruppierungen, Sekten und Orden. Einig sind sich die meisten darüber, dass das menschliche Leben eine Reise ist und der Gottsucher einem Reisenden gleicht. Die Aufgabe des Reisenden ist es, sich zu bemühen, das vollkommene Wissen über Gott zu erlangen. Dieses Wissen spricht aus allen Dingen zum Menschen.

Die Seele befindet sich im Exil von ihrem Schöpfer, die menschliche Existenz ist eine Zeit der Verbannung. Sinn und Zweck des Sufismus ist es, die Seele Stufe um Stufe nach oben zu führen, bis das Ziel der Vereinigung mit dem göttlichen Sein erreicht ist.

Bald nach Mohammeds Tod zeigte sich eine Spannung zwischen den kriegerischen Welteroberern und den zurückgezogen lebenden Asketen. Die Asketen widmeten sich so viel wie möglich dem Gebet, fasteten und führten einen ständigen Kampf gegen nafs, die Triebseele, den sie als den größeren heiligen Krieg bezeichneten. Wichtig war das häufige Rezitieren des Koran, um ihn in einer Art von Meditation zu verinnerlichen. Eine Anzahl für die Sufisten typischen Allegorien haben ihren Ursprung im Koran:¹⁸ Das Feuer und die Klarheit Gottes, die Schleier von Licht und Finsternis, die über das Herz gelegt sind, der Vogel als Symbol der Auferstehung und der Unsterblichkeit der Seele, der Baum der die Berufung und Bestimmung des Menschen darstellt usw.

In der ersten Zeit des Sufismus, der Zeit nach Mohammed, zogen sich die Asketen noch nicht in die Einsamkeit zurück. Sie lebten mit den anderen Gläubigen zusammen und erteilten ihnen Ratschläge, oft in Reimform. Ein Zentrum dieser Tätigkeit war Basra und eine der hervorragendsten Vertreter des Sufismus eine Frau :

4.1 Vertreter des Sufismus

4.1.1 Rabia al Aadawija von Basra Gest. 801.

Sie ist die erste große „Heilige“ des Islam und verband die asketische Lebensführung mit einer Art von Liebesmystik. Rabia vertritt die absolute Liebe, die nicht nach Strafen oder Belohnungen im Jenseits fragt. Rabia war eine freigelassene Sklavin und Flötenspielerin, sie heiratete nie und wurde über achtzig Jahre alt. Ihr Lehrer war ein berühmter Mann, auf den sich fast alle Schulen des Sufismus beziehen.

4.1.2 Hasan al-Basri Gest. 728

Hasan al-Basri gilt als hervorragendes Beispiel für asketisches Wirken in und nicht außerhalb der Welt. „ Er führte ein tätiges Leben, das Unterricht, Predigt und Verwaltung gewidmet war. Er kämpfte in den Feldzügen an der Grenze mit, um den Islam zu verbreiten, und bekleidete öffentliche Ämter. Nach seiner Lehre war es die Aufgabe guter Muslime, den Herrschern moralische Ratschläge zu erteilen und gewöhnliche Gläubige anzuleiten.“¹⁹

Seine persönliche Lebensregel bestand in gewissenhafter Enthaltensamkeit von allem, was nach den religiösen Gesetzen aus nur irgendwie fragwürdig erschien. Besondere Beachtung in seinen Lehren erfuhr die Angst vor dem Letzten Gericht.

4.1.3 Al Muhasibi Gest. 857

Auch al-Muhasibi gehörte der Schule von Basra an. Sein Beiname war „ der, der sich bemüht, sein Gewissen zu erforschen. Seine Lebensregel für die anderen Gläubigen zeigt, wie die Gewissenserforschung, die jeder Mensch durchführen kann, die falschen Vorstellungen zerstreut, die man über die eigene Frömmigkeit haben kann. Die erste erforderliche Einsicht ist , sich als ein seinem Herren ergebenden Diener zu betrachten. Dann muss man für das Sterben bereit sein, die Welt verachten, gegen die Versuchungen des Satans ankämpfen und sich bemühen, sein Leben Tag für Tag mit Gott in Einklang zu bringen.“²⁰

4.1.4 Gunaid von Bagdad ²¹ Gest. 910

Gunaid war ein Hauptvertreter der mystischen Nüchternheit, im Gegensatz zu den Sufisten, die der Ekstase zugeneigt waren. Er sollte den größten Einfluss auf die weitere Entwicklung des Sufismus im Irak haben. Gunaid lebte in einer Zeit, in der bereits die ersten Prozesse gegen Sufis in Bagdad stattfanden. Er lehrte daher sein Wissen in verschlüsselter Form und empfahl seinen Schülern das gleiche. Besonders einem Schüler sagt er ein böses Ende voraus, wenn er weiter zu deutlich von der Verinnerlichung des Koran predigen sollte. Dieser Schüler wurde zum Helden der mystischen Dichtung:

4.1.5 Al-Hallag

Gest. 922

Er war der Meinung, dass in seltenen Momenten der ungeschaffene göttliche Geist sich mit dem geschaffenen menschlichen Geist vereinen kann. Hallag wanderte durch das gesamte islamische Gebiet bis zum Indus. Überall wo er hin kam, fand er begeisterte Schüler. Im Jahre 913 wurde er gefangen genommen und 922 enthauptet. Dem Staat schien er weniger wegen seiner mystischen Lehre gefährlich sondern wegen seiner Reisetätigkeit, hinter der man revolutionäre Pläne vermutete. Bis heute wird Hallag in der islamischen Literatur dafür gepriesen, dass er sein Leben für seine Ideale opferte. Mit Hallag endete die erste Periode des Sufismus.

In den folgenden 150 Jahren verstärkte sich die Systematisierung, auch wegen der wachsenden Einflüsse von Neuplatonismus, christlichem, zentralasiatischem und indischem Denken. Die Systematisierung erreichte ihren Höhepunkt durch einen der bedeutendsten Philosophen der islamischen Welt.

4.1.6 Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazzālī

(auch al-Ghassali, al-Gahasali; lat.: Algazel)

1058-1111

al-Ġazzālī hatte sich mit allen Denkrichtungen seiner Zeit auseinander gesetzt. Er stammte aus Tus in Chorasan und wurde mit 33 Jahren zu einem der bedeutendsten Professoren an der besten Hochschule seiner Zeit, in Bagdad. Er befasste sich mit allen Problemen außerordentlich gründlich. Bald fand er, dass die Theologen des Kalam von Behauptungen des Koran ausgingen, die nicht zweifelsfrei bewiesen werden konnten. Bei der Falsafa ging es ihm ähnlich. In seinem Werk „Tahāfut al-falāsifa, Widerlegung der Philosophie“ analysierte er die Lehren der griechischen Philosophen und versuchte nachzuweisen, dass diese in Fragen, die den Koran betreffen, entweder direkt Irrtümer begangen hätten oder mit ihren Methoden nicht zur Erkenntnis gelangen konnten. Nach seiner Meinung waren die Denker der Falsafa irrational und unphilosophisch vorgegangen, denn sie hätten nach einer Wahrheit gesucht, die jenseits des Verstandes lag und mit den Mitteln der Vernunft nicht erfasst werden konnte.

Er stellte 20 Thesen auf und unterschied dabei zwischen Thesen, die zum Unglauben führen, Thesen, die irrgläubig sind und solchen, bei denen die Philosophen zwar die richtige Lehre vertreten, aber mit Mitteln der Vernunft nicht beweisen können. Die drei Thesen der Irrgläubigkeit, die so wichtig sind, dass der, der sie vertritt die Sünde des Unglaubens begeht und die dafür im Islam vorgesehen Strafe der Hinrichtung erleiden muss sind:

- 1.) Die Lehre von der Ewigkeit und Unerschaffenheit der Welt.
- 2.) Die Lehre, dass Gott nur Universalien kenne.
- 3.) Die Lehre, dass der Mensch nur mit seiner Seele, nicht aber mit dem Leib auferstehen könne.

Um 1100 erkannte al-Ġazzālī, dass nicht die Liebe zu Gott sondern zu Ruhm und Ehre zum Lehrberuf geführt hatten. Er brach zusammen und konnte nicht mehr sprechen. Ein halbes Jahr lang war er sehr krank, dann wandte er sich an Gott, gab seine Stelle auf und reiste in die Wüste. Zwei Jahre blieb er in Syrien, dann in Jerusalem. Nach

zehn Jahren kehrte er zurück, sprach aber nicht direkt von seinen Erlebnissen. Es scheint eine mystische Gotteserfahrung gewesen zu sein, die Ghazali machte, denn er erkannte, dass nicht die Weisheit der Vernunft und der Philosophie zu Gott führt, sondern der Weg der Sufis. Er meint, von der Wahrheit des Gotteswortes im Koran können wir keine theoretische Gewissheit sondern eine moralische bekommen. Jeder Mensch kann einen kleinen Abglanz der Offenbarung des Propheten erhalten. Das macht das Wesen des Menschen eigentlich aus. Jeder Mensch ist ein Gesandter Gottes auf dieser Welt, jeder hat die Anlage in sich, die Mohammed zur Vollkommenheit gebracht hat. Wir müssen eine über-rationale Weisheit annehmen, nicht eine irrationale. Auch wenn wir den Sinn der Gesetze nicht verstehen, müssen wir vertrauen, dass jemand mit Kompetenz und Allwissen sie vorgeschrieben hat.

Das große Verdienst al-Ġazzālīs ist die Einbeziehung der Mystik in die islamische Orthodoxie. Bis zu seinem Wirken gab es Spannungen, weil die Sufis die Sharia vernachlässigten. Für al-Ġazzālī gab es keine Trennung zwischen dem inneren und dem äußeren Leben. Er war der Meinung, dass der inneren Einstellung auch das äußere Verhalten folgen müsse. Dadurch macht er den Sufismus nicht zu einer Alternative sondern zu einer Ergänzung des orthodoxen Glaubens.

5 Die lauterer Brüder von Basra²²

Neben kalam, falsafa und Sufismus gab es in der islamisch-arabischen Philosophie eine ganz andere Richtung, die man als Naturphilosophie bezeichnen könnte. In der Blütezeit der islamischen Wissenschaften im 10. Jahrhundert schlossen sich in der Universitätsstadt Basra Gelehrte unter dem Namen „Die Brüder der Lauterkeit und Treue“ zusammen.

Ihr Hauptwerk war die Zusammenstellung einer Enzyklopädie der Wissenschaften, eingeteilt in 51 Sendschreiben. Die Themen, mit denen sich die Lauteren Brüder befassten, waren vor allem mathematischen Disziplinen, Musik, Astrologie, Astronomie und Medizin. Größtes Gewicht legten sie auf die Sternenkunde. Die Sterne sagen – ihrer Meinung nach – Zukünftiges vorher und bewirken alles Geschehen, Glück oder Unglück.

Durch diese Ansicht entstanden Probleme mit den orthodoxen Traditionalisten, weil sie nicht mit dem Begriff der Welteinigkeit Gottes übereinstimmte. Diese Schwierigkeiten scheinen auch der Grund zu sein, warum die Lauteren Brüder namentlich nicht bekannt sein wollten.

Die Religion nahm ebenfalls nicht die höchste Stelle ein. Ihre Gesetze gelten nur für durchschnittliche Menschen. Sie ist Medizin für schwache Seelen. Für Starke ist die Philosophie „das Erwachen aus dem Schlaf der Nachlässigkeit.“ Der Koran ist für die ungebildeten rauen Wüstensöhne geschrieben, deshalb die grobe Sprache. Der Inhalt ist aber sehr geistig und muss entsprechend interpretiert werden. Keine Volksreligion ist vollkommen. Über allem steht ein Vernunftglaube, ein Weltgesetz, das von einem barmherzigen Gott angeordnet ist. Gott muss barmherzig sein, denn der Glaube an einen bösen und strafenden Gott tut der Seele weh.

Wie sehr sich die Lauteren Brüder von der strengen Lehre der orthodoxen Muslime entfernt hatten, zeigt ihre Beschreibung des idealen Menschen, der weit entfernt ist von einem gläubigen Muslim : „ Da erhob sich der vollkommene Gelehrte unter ihnen von persischer Abstammung und arabischer Religion, hanafitischer Richtung, hebräischer Erfahrung, christlichem Wandel, syrischer Askese, griechischer Wissenschaft, indischer Weisheit, sufischer Lebensart, königlichem Charakter, göttlicher Einsicht und Erkenntnis.“

6 Bibliographie

- Anawati Georg, Theologie, Philosophie, Mystik, in : Das Vermächtnis des Islam, s.d. Bihl Wolfdieter, Islam, Wien, Köln, Weimar, 2003.
- Bürgel Johann Christoph, Allmacht und Mächtigkeit, Religion und Welt im Islam, München 1991.
- de Boer T.J. , Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart 1901.
Der Koran, München 1993.
- Eisenstadt Shmuel N., Die Geschichtserfahrung des Islam, in S.N. Eisenstadt, Hg., Die Kulturen der Achsenzeit II, Teil 3, Frankfurt am Main 1992.
- Hughes Thomas Patrick, Lexikon des Islam, Wiesbaden 1995.
- Lazarus-Yafeh Hava, Die islamische Reaktion auf den Rationalismus, in S.N. Eisenstadt, Hg. Kulturen der Achsenzeit II, Teil 3, Frankfurt am Main, 1992.
- Schimmel Annemarie, Die Religion des Islam, Stuttgart, 2002.
- Simon H., Simon M., Geschichte der jüdischen Philosophie, Leipzig 1999.
- Watt W. Montgomery, Free Will and Predestination in Early Islam, London 1948, S 139, Zit. In Karen Armstrong, Geschichte des Glaubens, München 1996.
- Wimmer Franz Martin, Interkulturelle Philosophie, Wien 2004.

Anmerkungen

- ¹ Franz Martin Wimmer, Interkulturelle Philosophie, Wien 2004, S 154
- ² Vgl. Thomas Patrick Hughes, Lexikon des Islam, Wiesbaden 1995, S 431 ff
- ³ Der Koran, München 1993, S 487
- ⁴ Annemarie Schimmel, Die Religion des Islam, Stuttgart, 2002, S 28
- ⁵ Zitiert nach Wolfdieter Bihl, Islam, Wien, Köln, Weimar, 2003, S 30
- ⁶ Hava Lazarus-Yafeh, Die islamische Reaktion auf den Rationalismus, in S.N. Eisenstadt, Hg. Kulturen der Achsenzeit II, Teil 3, Frankfurt am Main, 1992, S 215
- ⁷ Wimmer, Interkulturelle Philosophie, S 218
- ⁸ Der Koran, S 140
- ⁹ Nach T.J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart 1901, S 49 ff
- ¹⁰ W. Montgomery Watt, Free Will and Predestination in Early Islam, London 1948, S 139, Zit. In Karen Armstrong, Geschichte des Glaubens, München 1996, S 236
- ¹¹ H.Simon, M.Simon, Geschichte der jüdischen Philosophie, Leipzig 1999, S 63
- ¹² Auch der Begriff *aql* ist schwer zu übersetzen. Nach de Boer, Geschichte, S 95 : „ *Das arab. Aql übersetzt man gewöhnlich mit Vernunft oder Intelligenz. Ich ziehe aber Geist vor, weil der*

Ausdruck Gott und die reinen, separaten Sphärengelister mitumfasst. Übrigens ist schwer zu entscheiden, wie weit bei den einzelnen Denkern die Personifikation der Vernunft ging.“

¹³ Vgl. de Boer, Geschichte, S 99

¹⁴ Vgl. de Boer, Geschichte, S 104 ff

¹⁵ Schimmel, Islam, S 91

¹⁶ Thomas Patrick Hughes, Lexikon des Islam, Wiesbaden 1995, S 683

¹⁷ Vgl. Wolfdieter Bihl, Islam, Wien, Köln, Weimar, 2003, S 48

¹⁸ Vgl. Georg Anawati, Theologie, Philosophie, Mystik, in : Das Vermächtnis des Islam, s.d., S 140 ff

¹⁹ Shmuel N. Eisenstadt, Die Geschichtserfahrung des Islam, in S.N. Eisenstadt, Hg., Die Kulturen der Achsenzeit II, Teil 3, Frankfurt am Main 1992, S 180

²⁰ Vgl. Anawati, Theologie, S 144

²¹ Nach Schimmel, Islam, S 96 ff

²² Nach Johann Christoph Bürgel, Allmacht und Mächtigkeit, Religion und Welt im Islam, München 1991,
S 152 ff