

Mag. Gerhard Nachtnebel

Philosophie in arabischer Sprache: Kalifat von Córdoba und spätere Entwicklungen

Inhalt

Geschichtlicher Hintergrund	2
Das Kalifat von Córdoba (756 n. Chr. – 1031), 275 Jahre	2
Die Zeit der Taifa-Königreiche (1031 – 1086), 55 Jahre	2
Die Almoraviden in al-Andalus (1086 – 1147), 61 Jahre	2
Die Almohaden in al-Andalus (1147 – 1225), 78 Jahre	2
Die Nasriden in Granada (1232 – 1492), 260 Jahre	3
Westliche fál-safa und Gesellschaftstheorie	3
Ibn Tufail, lat. Abubacer	3
Ibn Ruschd, lat. Averroës	4
Ibn Khaldun	5
Zusammenfassend zu Prof. Wimmers Deutungen:	7
Literatur	7

Geschichtlicher Hintergrund

Das Kalifat von Córdoba (756 n. Chr. – 1031), 275 Jahre

Das Kalifat von Córdoba wurde von der Dynastie der spanischen Omayyaden als Gegenkalifat zum Kalifat von Damaskus in al-Andalus („Land der Vandalen“, eigentlich aber Land der Westgoten), dem heutigen Andalusien, begründet. „Mit den Arabern sind nordafrikanische Berber aus ... Mauretanien ins Land gekommen“ („Die Zeit“, Nr. 21, 13. Mai 2004, S. 14). Daher spricht man im Allgemeinen von den Mauren (spanisch: moros).

Abd ur-Rahman I. errichtete 756 das Emirat (etwa „Gouvernement“) von Córdoba; Abd ur-Rahman III. erhob es 928 zum Kalifat. Was ist ein Kalifat? Der Träger des Kalifentitels beansprucht die Führung aller Muslime. Er ist geistiger, religiöser, politischer und militärischer Führer.

Neue Kulturen, wie Reis und Zucker, künstliche Bewässerung und Seiden- und Waffenerzeugung schaffen eine wirtschaftliche und kulturelle Blüte. In Córdoba werden Moscheen, Terrassenanlagen und eine große Bibliothek gebaut.

Christliche Westgoten und Juden werden von den Mauren geduldet, müssen aber hohe Steuern bezahlen. Viele Christen treten zum Islam über und nehmen die arabische Sprache und arabische Sitten an.

Nach dem Sturz des letzten Kalifen 1031 löste sich das Kalifat von Córdoba in rund 20 Taifa-Königreiche auf (taifa = Teilreich).

Zeitgenössischer Philosoph im lateinischen Westen: Johannes Scotus Eriugena (geb. 810 in Irland, gest. 877 in Frankreich).

Die Zeit der Taifa-Königreiche (1031 – 1086), 55 Jahre

Diese Zeit bringt eine Zersplitterung der muslimischen Herrschaft, andererseits eine kulturelle Vielfalt. Taifa-Königreiche gab es in Sevilla, Córdoba, Málaga, Granada, Badajoz, Valencia, Toledo, Murcia, Almería, Niebla, Silves, Denia und die Balearen, Saragossa. Alfons VI. von León-Kastilien nutzt die Zersplitterung und erzwingt von den Teilkönigreichen hohe Tribute.

Zeitgenössischer Philosoph im lateinischen Westen: Anselm von Canterbury (geb. 1033 in Aosta, gest. 1109 in Canterbury)

Die Almoraviden in al-Andalus (1086 – 1147), 61 Jahre

Der Almoravide Yusuf ibn-Taschufin beseitigt die meisten Kleinkönigreiche.

Glaubenskriege zwischen Almoraviden und Christen.

Zeitgenössischer Philosoph im lateinischen Westen: Petrus Abaelard (geb. 1079 in Palet bei Nantes, gest. 1142 in Cluny)

Im Maghreb und in al-Andalus: Ibn Tufail (ca. 1100 – 1185), Ibn Ruschd (1126 – 1198)

Die Almohaden in al-Andalus (1147 – 1225), 78 Jahre

Hohe kulturelle und wirtschaftliche Blüte, Große Moschee in Sevilla, Werften in Alicante, Webstühle für Seide in Almería; Handel mit oberitalienischen Städten.

Andererseits starre religiöse Haltung (Verbannung von Ibn Ruschd).

Im Maghreb und in al-Andalus: Ibn Ruschd (1126 – 1198)

Die Nasriden in Granada (1232 – 1492), 260 Jahre

Spätblüte der maurischen Kultur. Palaststadt Alhambra. Weiteres Vordringen der Christen, Kapitulation 1492, Ende von fast 800 Jahren islamischer Kultur in Spanien.

Zeitgenössische Philosophen im lateinischen Westen: Albertus Magnus (1200 – 1280), Bonaventura (1217 – 1274), Thomas von Aquin (1225 – 1274), Raymundus Lullus (1235 – 1315), Siger von Brabant (ca. 1240 – ca. 1283), Meister Eckhart (1260 – 1327), Johannes Duns Scotus (1266 – 1308), Wilhelm von Ockham (ca. 1300 – 1350), Nikolaus von Kues (1401 – 1464), Marsilio Ficino (1433 – 1499)
Im Maghreb und in al-Andalus: Ibn Khaldun (1332 – 1406)

Westliche fālsafa und Gesellschaftstheorie

Ibn Tufail, lat. Abubacer

Geb. ca. 1100 bei Cádiz, gest. 1185 in Marrakesch.

Ibn Tufail war Arzt des Almohaden Kalifen Abu Yaquūb Yūsuf, er war auch Richter, Astronom und Philosoph und eine Art von Kulturminister, der Ibn Ruschd am Hof des Kalifen einführte.

Ibn Tufail schrieb einen philosophischen Entwicklungsroman, „Der Lebende, Sohn des Wachenden“ (arabisch: „Hayy ibn Yaqzān“; lateinisch: „Philosophus autodidactus“; deutsch: „Der Ur-Robinson“, bzw. „Hajj ibn Jaqzān der Naturmensch“). Im Roman geht es darum, dass ein als Einzelwesen lebender Mensch, der von allen gesellschaftlichen Zusammenhängen abgeschlossen ist, zur richtigen Erkenntnis gelangen kann. Der Roman ist die Lebensgeschichte des Hajj ibn Jaqzān, der alleine, ohne Sprache, zu höherem Wissen gelangt. H. i. J. wird auf einer unbewohnten Insel geboren, von einer Gazelle gesäugt und wächst als Tier auf. Mit 7 Jahren wird ihm bewusst, dass er nicht so wie die anderen Tiere ist. Er fängt an, die Natur zu bearbeiten. Nach dem Tod der Gazelle seziert er sie, weil er denkt, dass aus ihr etwas entwichen ist. Er glaubt, dass die Herzkammer der Sitz des Lebens ist. Bis zu seinem 21. Lebensjahr ist er empirischer Wissenschaftler, Mediziner und Physiker. Er stellt einen Kausalsatz auf: Jede Gegebenheit hat eine Ursache, die so mächtig wie das Ding selbst ist. Mit 28 Jahren beobachtet er den Himmel. Er erkennt, dass die Himmelskörper sich regelmäßig in perfekten Kreisen bewegen. Er hält sie für eine Art „Lichtmaterie“ und schließt, dass sie von einem noch „lichtvolleren“ Körper, der nicht mehr Materie ist, geschaffen wurden. Dieses unkörperliche, höchste Wesen ist die Ursache von allem. Mit 35 Jahren wird H. i. J. zum Erkenntnistheoretiker. Er überlegt, wie wir die Welt sehen würden, wenn wir mehr als unsere jetzigen Sinneswahrnehmungen hätten. Er beobachtet, ob sich die Tiere um die unkörperliche Ursache von allem und um die Himmelskörper kümmern. Natürlich nein, das macht nur er, wenn er nachdenkt. Er schließt, dass er ein den Himmelskörpern gleiches, vollkommenes Tier ist. So wie die Himmelskörper hat er „denkende Essenzen“, die „Gott“ erkennen.

Anschließend wird er zum Logiker. Er erkennt Ähnlichkeiten und Unterschiede und bildet Schlussfolgerungen. Das Wissen, erkennt er, hält sich an die Regeln der Logik. Bis jetzt hat sich H. i. J. alles selbst, als sozusagen „denkendes Tier“ gelernt. Er stellt drei Lebensregeln auf: 1. Man muss Nahrung aufnehmen, darf aber keine Art ausrotten. Man soll z. B. nur ausgereifte Früchte mit keimfähigen Samen essen. 2. Aus der Beobachtung der Himmelskörper stellt er Kulturregeln auf.

Die Himmelskörper sind rein und glänzend, daher wäscht er sich täglich; ihre Kreisbewegung ist perfekt, daher bewegt er sich ständig um die Insel im Kreis. 3. Nach der Art der Sufi-Mystiker dreht er sich selbst im Kreis. Durch den Schwindel, meint er, vervollkommnet sich das Herz und man sieht Dinge die man sonst nicht sieht.

Im zweiten Teil des Romans lernt H. i. J. einen anderen Menschen mit islamischer Religion kennen. Absal, der von einer bewohnten Insel kommt, erzählt H. i. J. von den Menschen, von den Propheten, von Allah. H. i. J. versteht nicht, dass die Propheten in Allegorien und nicht in klaren philosophischen Begriffen sprechen; er versteht nicht, dass der Menge die Selbstverständlichkeiten der Vernunft durch Gebote und Verbote nahe gebracht werden müssen.

H. i. J. verläßt seine meditative Lebensweise, und reist mit Absal auf die bewohnte Insel. Er belehrt dort die theologischen Eliten über das, was er selbst gelernt hat, nämlich dass die Wahrheiten des Glaubens und der Vernunft dieselben sind. Er wundert sich, dass die Menschen zwar mit der Vernunft etwas einsehen, aber nicht danach handeln. Er resigniert, erkennt, dass seine Wahrheit nur für aufgeklärte Menschen Sinn macht, empfiehlt den abergläubischen Menschen den „blinden Glauben“ und zieht sich wieder auf seine Insel zurück.

Ibn Tufail wird, wie Ibn Ruschd, von einigen lateinischen Scholastikern als ein Vertreter der Lehre von der zweifachen Wahrheit, das heißt Wahrheit der Offenbarungsreligion und Wahrheit der Philosophie charakterisiert. Das ist jedoch nicht richtig. Es gibt nur eine Wahrheit, die man, je nach dem Publikum an das man sich richtet, in verschiedenen Formen ausdrücken kann.

Randall Collins („The Sociology of Philosophers“, S. 441 f.) meint, dass Ibn Tufail's Konzeption des Universums aus einer neoplatonischen Hierarchie besteht: Die Form der Gegenstände, die Seele, der Weltgeist und schließlich eine ekstatische Vision Gottes, die über Worte und Konzepte hinaus geht.

Ibn Ruschd, lat. Averroës

Geb. 1126 in Córdoba, gest. 1198 in Marrakesch.

Hier spreche ich über die Schwierigkeiten interkultureller Verhältnisse in der Philosophiegeschichte, die Prof. Wimmer dreifach sieht: Er unterscheidet das hermeneutische, das existentielle und das erotische Verhältnis.

Das hermeneutische Verhältnis erläutert er am Beispiel eines Fremdsprachewörterbuchs, wobei wir voraussetzen, „dass es für jedes Wort der fremden Sprache Entsprechungen in meiner Sprache gibt“ (Wimmer, S. 1). Wir sind als Wörterbuchbenutzer Teil einer Sprachgemeinschaft der „suchenden Sprache“ (Wimmer, Ibn Ruschd, S. 1), die wir kennen. Die „gesuchte Sprache“ ist uns nicht vertraut. „Beide Sprachen aber sind imstande, die Wirklichkeit zu erfassen“ a. a. O., S. 2). Zusammenfassend kann gesagt werden: „Auf der Ebene des wörtlichen Verstehens gibt es die Hoffnung auf Eindeutigkeit, ... darum gibt es Wörterbücher. Es gibt aber auch die Hoffnung auf ein Verstehen der Lebenswelt, die hinter den Wörtern steht – um diese Hoffnung einzulösen, reicht kein Wörterbuch aus“ (a. a. O., S. 2).

Auch für das existentielle Verhältnis gibt es ein Wörterbuch. Es ist ein „Wörterbuch der fremden Lebenswelten“, das viele Namen trägt: „Als Beispiele, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, sind zu nennen: Kulturgeschichten, Wörter, Kunstführer, ethnologische Beschreibungen, Geschichtsbücher, Geschichtstheorien, und

Darstellungen der Universalgeschichte – und auch Philosophiegeschichten“ (a. a. O., S. 3).

Erotisches Verhältnis ist das Verhältnis von Mensch zu Mensch, wie es Platon im „Symposion“ dargestellt hat. Platon legt dem Aristophanes in den Mund, dass die Menschen ursprünglich eine Ganzheit gewesen seien, dass sie aber von den Göttern wegen ihrer Hochmut zerschnitten worden waren. Daher suche jeder Mensch sein Gegenstück. Das Interesse am anderen Menschen, führt in der Begegnung mit Philosophen zum Interesse an biographischen Daten. Der Philosophiehistoriker Jakob Brucker (1696 – 1770) hingegen stellte die Frage, ob es überhaupt notwendig sei, die Eigennamen der Philosophen zu nennen, oder ob wir uns nicht nur auf die Lehren, ohne Personennamen, konzentrieren sollten. Das erscheint uns als eine befremdliche Zugangsweise. Denn man möchte doch aus den Lebensdaten der Autoren, ihren Einflüssen, Netzwerken und aus dem Zeitgeist auf Art und Weise ihrer Gedanken schließen.

Wimmer erläutert die Schwierigkeiten interkultureller Verhältnisse am Beispiel von Ibn Ruschd.

Hier gibt es zunächst das Problem, der arabischen Sprache, die uns nicht geläufig ist, die Nichtvertrautheit mit der Assoziation der Begriffe, die Tatsache, dass man Ibn Ruschd vielfach gar nicht lesen kann, weil ein Teil seiner Werke verloren gegangen ist. Man muss sich daher an das halten, was die Philosophen und Philosophiehistoriker sagen. Thomas von Aquin (ca. 1224 – 1274) sieht Ibn Ruschd als Kommentator aber zugleich als „Verdreher“ des richtigen Aristoteles; Jakob Brucker stellt die Bedeutung Ibn Ruschds unter den arabischen Philosophen über die von Ibn Sina (Avicenna). Für G. W. F. Hegel (1770 – 1831) ist Ibn Ruschd nur einen Satz wert: „Averroes starb 1217, hieß vorzugsweise der Kommentator des Aristoteles“ (Hegel, „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“). Der Philosophiehistoriker Friedrich Kirchner (1848 – 1900) fasst Ibn Ruschd neuplatonisch auf, wohingegen Bertrand Russel (1872 – 1970) Ibn Ruschds Verdienst „in der Befreiung des Aristoteles von dem verdrehenden Einfluss des Neuplatonismus“ sieht.

„Die Ungeschaffenheit der Materie und die Endlichkeit des Menschen sowie eine irritierende Ansicht über das Verhältnis zwischen philosophischen und theologischen ‚Wahrheiten‘ sind die hauptsächlichen Thesen, mit denen der ‚Averroismus‘ gewöhnlich gekennzeichnet wird“ (a. a. O., S. 5).

Ibn Ruschds Bedeutung für uns liegt nach Wimmer in der Frage „ob Religion und Tradition ... mit Philosophie und Wissenschaft ... in Einklang gebracht werden können, oder ob man gezwungen ist, das eine aufzugeben, wenn man das andere nicht lassen will“ (Wimmer, S. 5).

Ibn Khaldun

Geb. 1332 in Tunis, gest. 1406 in Kairo.

Sein siebenbändiges Hauptwerk heißt Kitab al-Ibar (Die Geschichte der Araber und Berber), die Einleitung dazu heißt Muqaddimah (Vorrede) und enthält seine methodologischen und geschichtsphilosophischen Thesen. Ibn Khaldun ist der Begründer einer Kultur- und Gesellschaftswissenschaft. Seine Frage ist: Wie bilden und verändern sich Gesellschaften. Er ist damit ein Pionier. Er schafft einige heute

noch gültige Grundbegriffe: umran (Kultur), asabija (einigende Kraft, Gemeinschaftsbewusstsein). Er fragt nach den Grenzen des historischen Wissens. Es gibt falsche, unwahrscheinliche, möglicherweise wahre und sicher wahre Aussagen über die Geschichte.

Zum Beispiel die Berichte über die Eroberung Ägyptens durch Alexander den Großen und die Gründung der Stadt Alexandria. Es musste ein Hafen gebaut werden, im Meer lebten aber angeblich Monster, die die Arbeiter geschreckt haben. Deswegen wurde der Hafen nicht fertig. Alexander d. Gr. ließ sich angeblich in einer Holz-
Glaskiste auf den Meeresboden, zeichnete die Monster und ließ Metallmonster bauen, die er am Ufer aufstellen ließ und die die echten Monster vertrieben haben. Ibn Khaldun sagt, das muss ein falscher Bericht sein. Er setzt der Geschichte naturwissenschaftliche Argumente entgegen: 1. Ein Mensch kann nicht am Meeresgrund sein, denn das Wasser ist zu kalt; 2. Ein Anführer, der sich solch einer Gefahr aussetzt, ist unberechenbar und wäre abgesetzt worden.

Ibn Khaldun kennt zwei Grundtypen von Wissenschaften: 1. Die natürlichen, intellektuellen, rationalen Wissenschaften, wie Metaphysik, Physik, Logik und Mathematik (in unserer Sprache etwa Philosophie, Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften). 2. Die göttlichen Wissenschaften, die auf der Offenbarung beruhen; dazu gehört auch die islamische Rechtswissenschaft.

Die Wissenschaft von der Kultur hält sich an die gesicherten Erkenntnisse der natürlichen Wissenschaften. Ibn Khaldun unterscheidet eine Kultur der Städte und eine Kultur der Zelte.

Er formuliert sechs Prämissen, die für alle menschlichen Gesellschaften gelten:

1. Der Mensch ist ein Gesellschaftswesen. Er wünscht einen geordneten Zusammenschluss, d. h. Herrschaft eines Machthabers wird anerkannt.
2. Die natürlichen Gegebenheiten der Erde (sieben Klimazonen) sind verschieden und beeinflussen die Möglichkeiten der Gesellschaftsbildung. Kleidung, Sprache, Handel, Religion, u. s. w. ist alles klimabedingt.
3. Es gibt gemäßigte und nicht gemäßigte Klimazonen. Die Luft beeinflusst die Hautfarbe und die Lebensverhältnisse. Nur in der mittleren Zone gibt es die höchste Kultur. Das ist der Maghreb, Syrien, der arabische und der persische Irak, Sindh (SO Pakistan), China, Spanien, und die an Spanien grenzenden „Franken“ und die „Gallier“. Ibn Khaldun nennt höchstentwickelte Völker: Araber, Römer, Perser, Israeliten und Griechen; die Bewohner von Sindh und China. Hier gibt es Steinhäuser, es gibt Kleidungs- und Nahrungsherstellung, es werden Metalle als Zahlungsmittel verwendet. In den nicht gemäßigten Zonen leben die Menschen in Hütten, sie betreiben Tauschhandel, sie gehen nackt und haben die Gemütsart von Tieren, sagt er.
4. Die Atmosphäre und das Klima bestimmen den Charakter bzw. die „Fröhlichkeit“ und „Traurigkeit“ der Menschen.
5. Der Mangel bzw. Überfluss an Nahrung und die Art der Nahrung bestimmen die Gesellschaft.
6. Die Prophetie ist ein natürlicher Kulturfaktor. Die richtigen Propheten haben übersinnliche, zuverlässige Wahrnehmungen. Das ist eine Naturanlage, die höchste Form menschlicher Seelenbetätigung. Die höchste Form der Prophetie ist der Koran.

Ibn Khalduns Distanzierung von der „falsafa“: Er sagt, dass die Philosophie der Religion schade und für die Menschen schädlich sein. Die Philosophen sind weise

Leute, die spekulieren bzw. rational argumentieren. Die „faylasuf“ irren aber, weil ihre Grundlage die Logik ist. Sie stützen sich nur auf den Intellekt und hier ist ihre Grenze, weil sie von Menschlichem auf Übermenschliches schließen. Sie meinen, der natürliche Verstand, ohne Religion, reiche aus. Der Verstand allein ist aber zur höchsten Erkenntnis nicht hinreichend.

Zusammenfassend zu Prof. Wimmers Deutungen:

Er legt bei Ibn Tufail den Schwerpunkt auf die Abgrenzung zwischen Philosophie und Religion und stellt er als bemerkenswert heraus, dass Hajj ibn Jaqzan unabhängig von den Einflüssen der Religion zu denselben Wahrheiten wie der Koran kommt. Die Philosophie ist aber nur für wenige, der Koran für die Masse.

Bei Ibn Ruschd stellt Wimmer das hermeneutische Problem in den Vordergrund. Unsere Meinung über Ibn Ruschd kann sich nur über die zahlreichen Filter jener Autoren bilden, die ihn übersetzt und kommentiert haben. Den wirklichen Ibn Ruschd kennen wir nicht. Das ist die grundsätzliche Schwierigkeit der interkulturellen Philosophie, wie wir Autoren aus fremden Lebenswelten verstehen sollen.

Auch bei Ibn Khaldun finden wir die Diskrepanz zwischen den natürlichen Wissenschaften und der Offenbarung. Priorität hat bei ihm die Offenbarung.

Literatur

Vorlesungsmitschrift zu Wimmer WS 2001/02, vgl. ders. dazu im Internet:
Philosophie in arabischer Sprache, ein Überblick:

http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/vl-arabphil1_01.html

Aspekte interkultureller Beziehungen in der Philosophiegeschichte
Ibn Ruschd als Beispiel:

<http://mailbox.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/vl-ibnruschd01.html>

Ibn Khaldun - Begriff der Kultur und der Kulturwissenschaft:

<http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/vl-ibnkhalid01.html>

Wimmer, Franz Martin: Interkulturelle Philosophie, Wien, 2004, S. 226 - 232