likovna umjetnost

majstori grafičkih umijeća;
monografije: hozo data,
zaimović, radenko mišević
grafemi/hozo
metode slikanja i materijali

istraživanja,
društvene nauke,
politika

crkveno bespuće u politici
ratovi u hrvatskoj i bosni i hercegovini 1991-1995
vrijeme prvih nasrtaja na bosnu i hercegovinu 1968-1974
agresija na republiku bosnu i hercegovinu
potraga za pravdom
vojislav koštunica i budućnost srbije
revolucionarni rad KPJ u vojsci kraljevine jugoslavije
ustav i politika
konvertiti ili dva obraza jednog lica
bosanski karar
ustavno uređenje savezne republike njemačke

filozofija

filozofi ništavila: esej o kyoto školi
shvateanja islamske estetike, vizualne kulture i historije
islamska estetika / uvod,
borba za znanje u islamu

roman

ring

unsere Publikationen

KULT B

Hans Daiber

Islamisches Denken im Dialog der Kulturen

Hans Daiber

ISLAMISCHES DENKEN IM DIALOG DER KULTUREN

Innovation und Vermittlung zwischen Antike und Mittelalter

KULT B

KULT

ISLAMISCHES DENKEN IM DIALOG DER KULTUREN

Innovation und vermittlung
Zwischen
Antike und Mittelalter

Pr. Dr. Hans Daiber

Verlag:



Sarajevo
kultb@bih.net.ba

Verleger und Redakteur:
Mustafa M. Kapidžić

Gesamtgestaltung:
KULT-B / Samira Gorančić

Umschlaggestaltung:
M.M.K.

Printed in Bosnien u. Hercegovina
CPU....

© Verlag/KULT-B d.o.o. Sarajevo
Alle Rechte vorbehalten

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

. . . . . .

Prof. Dr. Hans Daiber

Islamisches Denken im Dialog der Kulturen

Innovation und Vermittlung zwischen Antike und Mittelalter

Sarajevo, 2007

Inhaltsverzeichnis

Preface by Tamara Albertini (University of Hawai'i-Mānoa)
Author's Preface to Bosnian Translation
Einleitung

1. Koran und Rationalismus im frühen Islam

2. Gottesherrschaft und Individualität

3. Die Begegnung des islamischen Rationalismus mit griechischer Kultur
   3.1. Motive und Auswahlprinzipien arabischer Übersetzungen aus dem Griechischen
   3.2. Der syrische Anteil an den frühen griechisch-arabischen Übersetzungen
   3.3. Der iranische Anteil an den Übersetzungen und die Rolle der Nestorianer
   3.4. Überlieferungswege griechischer Wissenschaft zu den Arabern: von Alexandrien nach Bagdad
   3.5. Themen der frühesten arabischen Übersetzungsliteratur
   3.6. Ḥunayn Ibn Isḥāq und seine "Schule"
   3.7. Qusṭā Ibn Lūqā
   3.8. Griechische Naturphilosophie und islamisches Weltbild. Die Rolle der aristotelischen und neuplatonischen Philosophie
   3.9. Von der Übersetzung zum Kommentar und die Rolle desalexandrinischen Wissenschaftsbetriebes

4. Die Autonomie philosophischen Denkens im Islam

5. Die Begegnung der islamischen Philosophie mit dem europäischen Denken
   5.1. Einleitung
   5.2. Unerläßliche Hilfsmittel der Forschung
   5.3.1. Aristoteles Arabico-Latinus
   5.3.2. Aristoteles Semitico-Latinus

5.3.3. Arabisch-islamische Faktoren, die das Aristotelesbild des Mittelalters geprägt haben
5.3.4. Qusṭā Ibn Lūqā in lateinischer Überlieferung
5.4. *Liber de causis*
5.5. Der arabisch-lateinische Alexander von Aphrodisias
5.6. Weitere Überlieferungswege der Philosophie vom Orient nach Europa
5.7. Die lateinische Überlieferung von Kindī
5.8. Die lateinische Überlieferung von Fārābī
5.9.1. Die lateinische Überlieferung von Ibn Sīnā
5.9.2. "Avicennismus"
5.10.1. Die lateinische Überlieferung von Ghazzālī
5.10.2. Ramon Llull
5.11.1. Die lateinische Überlieferung von Ibn Rushd
5.11.2. "Averroismus"
5.11.3. Die Kritik des "Averroismus" und Tendenzen der Forschung

6. Die Auseinandersetzung des europäischen Mittelalters mit islamischem Denken
6.1. Die arabisch-lateinischen Übersetzungen als Kulturvermittler
6.2. Ein Wegbereiter alexandrinischer Aristotelesexegese: Kindī, der "Philosoph der Araber"
6.3. Ein Zwischenspiel: der Aristoteliker Fārābī
6.4. Die Konsolidierung philosophischer Lehren über Gott, Seele und Intellekt: der Beitrag des Avicenna
6.5. Die islamische Kritik an der Philosophie: das Beispiel des Ghazzālī
6.6. Averroes' Rückkehr zum "reinen Aristoteles"
6.7. Lateinischer "Averroismus"?
6.8. Die Bedeutung islamischen Philosophierens für das Mittelalter

Epilogue by Nevad Kahteran
Note about Author and Translator

Rot geschriebene tekste werden ins Deutsch uebersezt

Preface by Tamara Albertini

Hans Daiber was invited in 2001 for a series of lectures to **the International Institute of Islamic Thought and Civilization - ISTAC, Kuala Lumpur/Malaysia.** The purpose was to stimulate scholars and students there to reconnect with the best of Islamic intellectual tradition. Thanks to the enthusiasm and infatigable efforts of Dr. Nevad Kahteran, Associate Professor at the Faculty of Philosophy, University of Sarajevo, these lectures are now available in two bilingual editions, an English-Bosnian and a German-Bosnian version entitled *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures: Innovation and Mediation between Antiquity and Middle Ages / Islamisches Denken im Dialog der Kulturen. Innovation und Vermittlung zwischen Antike und Mittelalter*. The title itself clarifies an essential trait of Islamic thought: It neither emerged *ex nihilo* nor did it remain confined to Islamic lands only. As with every great civilization before and after it, Islam absorbed the achievements of the cultures that preceded it but also developed them further. Daiber's book captures masterfully the nature of the dialogue Muslim intellectuals cultivated with their ancient predecessors.

The opening chapter teaches the reader an important lesson in medieval Islamic culture and religion. Daiber points out that far from being adverse to reason and sciences, early Qur'anic studies greatly contributed to a rational exegesis and the further development of Arabic philology. His plea to consider the rational theology *(Mu'tazila)* that dominated Islamic intellectual discourse until the days of the Abbasid ruler al-Ma'mūn (d. 833) as an essentially inner Islamic phenomenon, rather than a Greek-derived school of thought, is to be applauded. "Mu'tazilites," writes Daiber, "combined in their theological argumentation the Islamic heritage of the art of definition and of the comparative-rationalistic method of Islamic jurisprudence - which both have their starting-point in the oldest philological exegesis of the Koran - with the Hellenistic heritage of the dialectic, who is trained in logic". The second chapter explores the rational cosmology and anthropology developed by Mu'tazilites and validates Daiber's initial claim of

Islam being compatible with rational inquiry. Consequently, the third chapter entitled "The Encounter of Islamic Rationalism with Greek Culture" discusses the translation period as the outcome of Islamic rationalism. The following chapter on the autonomy of philosophy in Islam characterizes the specific place of thought in medieval Islamic society. The days in which 19th century Western scholars such as Ernest Renan could claim that Islam and rationalism represent mutually exclusive concepts are definitively over.

The chapter on "The Encounter of Islamic Philosophy with European Thought" traces in the light of most recent source research the paths through which Islamic ideas found their entry into Latin texts. The massive scholarly sources listed by Daiber represent, indeed, "indispensable materials" for future research. The same is true of the sixth and last chapter that follows the reverse path, if one may say so, by looking into the reception of Islamic thought in the Latin Middle Ages. It discusses this reception most appropriately "as an example of dialogue and misunderstanding".

Hans Daiber's *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures: Innovation and Mediation between Antiquity and Middle Ages / Islamisches Denken im Dialog der Kulturen. Innovation und Vermittlung zwischen Antike und Mittelalter* also serves as a useful tool in which scholars may find valuable information pertaining to the current state of affairs of major projects such as the *Aristoteles Semitico-Latinus* in charge of the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, or the ongoing Frankfurt edition of the Syriac encyclopedia *Butyrum Sapientiae* (= Cream of Wisdom) by Barhebraeus (alias Abū l-Faradj). Without any questions Daiber's newest publication helps fill an important gap in Islamic scholarship.

Honolulu 2006

Author's Preface to the Bosnian translation

This book on *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures: Innovation and Mediation between Antiquity and Middle Ages*, **originally delivered as lectures in English at the International Institute of Islamic Thought and Civilization - ISTAC, Kuala Lumpur/ Malaysia,** continues my book "The Struggle for Knowledge in Islam" (Sarajevo 2004). Philosophy as "love for wisdom" appears as a common link between different cultures, between ancient, medieval and modern civilizations. In this sense, Islamic philosophy is the most beautiful example of a multicultural dialogue. Its richness of ideas can be understood as an indication of plurality as mirrored in the manyfold shapings of Islam during its history. This implies to a certain extent a plurality of values, which should be understood as a constructive bridge between the cultural heritage of Islam and the requirements of modern plurality.

The consciousness of the plurality of any culture including the complexity of Islam can generate new identities and thus meet the requirements of an intercultural dialogue in multicultural countries and in a global age. Here, Islamic philosophy becomes a symbol of the multiplicity of ideas resulting from the intercultural dialogue and at the same time of the universality of ideas as a common ground for a better understanding between differing cultures. "Love for wisdom" can become a bridge between differing religions, between differing civilizations, between differing ideologies, between past and present, between tradition and modernity. This could create a human society in the peaceful coexistence of transnational identities, of world-cultures which in an everlasting process of cultural transfer stimulate each other to new insights.

I hope and wish that this book contributes to the creation of a positive conception of a multicultural and multireligious country and that Bosnia and Herzegovina will continue to play their part in the dialogue of cultures.

Frankfurt/M., October 2007

Einleitung

"Philosophie" (arab. *falsafa*) ist schwer zu definieren. Sie ist ein Komplex von Ideen, die eine Gesellschaft als erstrebenswertes "Wissen" betrachtet. Diese einfache Erklärung folgt der Etymologie des griechischen Begriffs "philosophía". Sie widerspricht nicht der Tatsache, daß Philosophie auch das Ergebnis der Neugierde des Menschen ist, der Neues wissen möchte. Dies gilt auch für die "islamische Philosophie" d. h. für das philosophische Denken in Ländern, die von der Religion des Islam geprägt sind und dementsprechend andere Akzente gesetzt haben.

Darüber hinaus ist "islamische Philosophie" der Inbegriff für theoretische Einsichten und praktische Erfahrungen, die aus der Begegnung mit Menschen mit unterschiedlichen Einsichten sowie unterschiedlicher kultureller Provenienz resultieren. "Islamisches Denken", "Philosophieren" im islamischen Kulturbereich ist somit das Ergebnis eines Dialoges zwischen unterschiedlichen Gesellschaften und Kulturen. "Philosophen" werden zu Teilnehmern eines Dialoges zwischen unterschiedlichen Kulturen, aber auch Zeitaltern: "Philosophen" vermitteln das Wissen zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen Kulturen der Vergangenheit und Gegenwart, zwischen den Nationen.

Wenn wir von der Begegnung "islamischer Philosophie" mit europäischem Denken des Mittelalters sprechen, müssen wir auch die ihr vorausgehende Begegnung islamischer Kultur mit griechischem Denken diskutieren. Griechisches Gedankengut fand Zugang zu islamischem Denken, zu Reflexionen innerhalb der islamischen Kultur, die wesentlich vom koranischen Weltbild geprägt sind. Scholastische Philosophen des europäischen Mittelalters hielten islamisches philosophisches Denken für hilfreich für die eigene christliche Theologie, in ähnlicher Weise wie muslimische Theologen auf logische Argumente und Gedanken der Griechen zurückgriffen und dabei dem Modell der hellenisierten und Syrisch sprechenden Christen folgten. Die Auswahl griechischer Gedanken folgte von seiten der muslimischen und mittelalterlichen christlichen Kultur den jeweils spezifischen Be-

dürfnissen. Jede Kultur wählte aus, was ihr akzeptabel erschien, aber auch gewissermaßen vertraut. Hierbei schuf jede Kultur von der anderen ihr eigenes Bild. Ein Spiegelbild hiervon sind die Philosophie und die Auslegungen von Philosophen, die mit ihrem "Verstehen" oder "Mißverstehen" zum Prozeß philosophischen Denkens beitragen. Sie sind Teilnehmer eines Dialogs, der uns in der Gestaltung islamischen philosophischen Denkens die Möglichkeit gibt, die Bedingungen der Inspiration, Rezeption, Assimilation und Neuorientierung dieses Denkens zwischen Antike und europäischem Mittelalter zu erforschen. Hierbei wird deutlich, daß lateinische Scholastik des Mittelalters ebenso wenig ein Spiegelbild islamischer Philosophie ist, wie islamische Philosophie ein Abbild griechischen Denkens. Griechische Philosophie ist von den Muslimen wie von den Christen in jeweils eigener und kritischer Weise rezipiert worden, wobei die islamische Kultur als Vermittlerin die Rezeption griechischen Denkens in Europa in spezieller Weise geprägt hat.

Die der islamischen und mittelalterlichen christlichen Kultur gemeinsame philosophische Tradition erfordert eine Diskussion der Art und Weise, wie griechische Gedanken zu den Arabern gelangten. Erst dann können wir den Einfluß islamischer Denker auf europäische Gelehrte des Mittelalters behandeln. Eine solche Diskussion wird uns die neue Orientierung griechischer Gedanken im Islam und den spezifischen Einfluß im mittelalterlichen Europa zeigen.

Doch bevor wir zu den genannten Diskussionen schreiten, werden wir den islamischen Hintergrund schildern, der zum fruchtbaren Boden für die Rezeption griechischen philosophischen und "wissenschaftlichen" Denkens wurde. Nach der Skizzierung des koranischen Ausgangspunkts für die Entwicklung "rationalen" Denkens im frühen Islam werden wir die Diskussionen über die Willensfreiheit des Menschen als Ausdruck einer Neueinschätzung der menschlichen Individualität und beginnender Entwicklung eines rationalen Weltbildes im 8. und 9. Jahrhundert behandeln. Die damit vorbereitete und durch die Übersetzertätigkeit verstärkte Assimilation griechischen Denkens mündete in die Entwicklung eines wesenhaft islamischen Weltbildes, das

von Koran, koranischer Eschatologie und islamischer Auffassung von Offenbarung geprägt ist. Es wurde durch Übersetzungen ins Lateinische dem mittelalterlichen Europa bekannt, beeinflußte es oder forderte es zur Kritik heraus. Aneignung und kritische Distanz werden zu Bausteinen eines Denkpozesses, der sich in exemplarischer Weise im islamischen Denken zwischen Antike und Mittelalter manifestierte und ein Bild islamischer Denkweise geschaffen hat. Dieses kann auch für unsere heutige Auffassung von islamischer Kultur aufschlußreich sein und zumindest noch bestehende Vorurteile bzw. Fehlurteile vermeiden.

Das Thema dieses Buches ist Gegenstand einer Vorlesung gewesen, die ich im Jahre 2001 auf Englisch am *International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)* in Kuala Lumpur gehalten habe. In der Umschrift der arabischen Namen folgen wir, mit einigen Ausnahmen, in der deutschen und bosnischen Version dem englischen Transkriptionssystem der *Encyclopedia of Islam*.

Wir sind Herrn Dr. Nevad Kahteran für seine sorgfältige Übersetzung in das Bosnische und für seine verdienstvolle Arbeit zu großem Dank verpflichtet, einen bescheidenen Beitrag zu einem besseren Verständnis und zu einer besseren Wertschätzung islamischer Kultur und islamischen „Humanismus" einem weiteren Leserkreis zugänglich zu machen. Dies wäre nicht möglich gewesen ohne den engagierten Einsatz des Kult-Verlages und seines Verlegers, Herrn Mustafa M. Kapidzic. Ihm und der finanziellen Unterstützung des Goethe-Instituts in Sarajevo sei hier ausdrücklich gedankt.

1. Koran und Rationalismus im frühen Islam*

Es ist ein weitverbreitetes Vorurteil, daß die islamische Religion ein Hindernis für Wissenschaft und rationales Denken sei.[1] Im 19. Jahrhundert zog der französische Orientalist Ernest Renan die Schlußfolgerung, daß Islam und Rationalismus zwei gegensätzliche Begriffe sind.

Er verteidigte in einem wohlbekannten Vortrag am 29. März 1884 an der Sorbonne in Paris die These, daß die islamische Religion nicht die Entstehung der Wissenschaften fördere, daß die Wissenschaft im Islam in Wirklichkeit griechische Wissenschaft war und daß das rationale Denken im Gegensatz zur Religion die Voraussetzung für die Entwicklung der Wissenschaft sei. Renan wurde damals von Djamāladdīn al-Afghānī kritisiert, der in seinem Plädoyer islamische Religion als moralische Kraft beschrieb und als Inspirationsquelle für die menschliche Phantasie, die den Muslim zu wissenschaftlichen Einsichten befähige.[2]

In der Meinung derjenigen, die den Islam für ein Hindernis wissenschaftlicher Erkenntnis und wissenschaftlichen Fortschrittes halten, bedeutet der Islam Traditionsgläubigkeit, die den Fortschritt verzögere. Sie verweisen hierfür auf die in klassischer Zeit vielfach zur Regel gewordene bedingungslose Anlehnung des muslimischen Gelehrten an Äußerungen und Handlungen älterer Autoritäten: die juristische und religiöse Literatur hat für diese Haltung den Terminus *taqlīd*[3] geprägt, welcher im Gegensatz zum *idjtihād*,[4] der eigenständigen Forschung, steht.

Doch das Prinzip des *taqlīd* ist im Islam nicht unwidersprochen geblieben;[5] im 11. Jahrhundert hat der berühmte Theologe und

---

* Überarbeitete Version eines in *Saeculum* 29, Freiburg/München 1978, S. 356-366 erschienenen Aufsatzes.

1 Vgl. Goldziher, Stellung.

2 Vgl. Daiber, Science and Technology versus Islam.

3 Vgl. EI² IV, S. 682 f.

4 Vgl. EI² III, S. 1026f.

5 Vgl. EI X, S. 137 f.

Jurist al-Ghazzālī[6] an den vernunftbegabten und traditionsbewußten Menschen die Aufforderung gerichtet, den *taqlīd* aufzugeben und selbständig nach der Wahrheit zu suchen.[7]

Es ist also eine grobe Vereinfachung, anzunehmen, der Islam sei in seiner klassischen Gestalt lediglich eine Offenbarungsreligion, deren Hauptziel es sei, den Gläubigen einen Platz im Paradies zu sichern. Wie falsch diese einseitige Annahme ist, zeigt die Wissenschaftsgeschichte des Islam. Die Beschäftigung mit ihr ist unumgänglich für das geistige Verständnis des Islam.[8] Denn islamische Wissenschaft und Religion stehen in der Entstehung und Entwicklung in einem Wechselverhältnis. Die Beschäftigung mit der Wissenschaftsgeschichte ist daher für das richtige Verständnis der Entwicklung der islamischen Religion wichtig, und umgekehrt hilft uns das Studium der islamischen Religion bei der Erschließung der Anfänge der Wissenschaft im Islam. Dies möchte ich zu zeigen versuchen, wobei hier nicht die einzelnen Wissenschaften in ihren formalen, historisch bedingten Ausprägungen im Vordergrund stehen, sondern die Ansätze wissenschaftlichen Denkens überhaupt und ihre ersten historischen Ausgestaltungen.

Die erste wissenschaftliche Anstrengung im Islam ist die Sammlung der Fragmente des Korans, welche noch zu Mohammeds Lebzeiten niedergeschrieben worden waren. Der Kalif ʻUmar und vielleicht schon Abū Bakr kümmerten sich um eine Sammlung des Korans. Eine von ʻUthmān, dem dritten Kalifen, um 650 oder später in Medina gebildete Kommission, bestehend aus Zayd Ibn Thābit, Saʿīd Ibn al-ʻĀṣ, ʻAbdarraḥmān Ibn al-Ḥārith und ʻAbdallāh Ibn az-Zubayr, stellte einen Mustertext in vier Koranexemplaren zusammen; diese waren jeweils für die Metropolen Kufa, Basra, Damaskus und wahrscheinlich Mekka bestimmt. Die Berichte sprechen davon, daß Orthographie und Lesung dieser

6 Zu ihm s. EI² II, S. 1038-1041.

7 Vgl. Lazarus-Yafeh, Taqlīd.

8 Vgl. Plessner, *Geschichte der Wissenschaften im Islam*; ders., *Bedeutung der Wissenschaftsgeschichte*.

Koranversion noch nicht vereinheitlicht waren;[9] sie konnte ältere Koranfassungen, wie die des Ibn Masʿūd, zunächst nicht ganz verdrängen. Diese Uneinheitlichkeit sowie das religiöse Interesse für die göttliche Offenbarung waren der Anlaß zu intensiverem philologischem Studium des Korans: man suchte nach der richtigen Orthographie und im Zusammenhang damit nach der richtigen Aussprache für die Rezitation sowie nach der richtigen *lectio* bei Varianten; man war bestrebt, interpretierende Zusätze im Koran als solche zu erkennen und zu tilgen und führte eine Verszählung ein. Es seien hier nur die Namen von Abū l-Aswad ad-Duʾalī, Yaḥyā Ibn Yaʿmar und Qatāda genannt.[10]

Alle diese Bemühungen endeten im Versuch von "Philologen" der Umayyadenzeit, eine "puristische" Koranlesung zu schaffen, die irgendwelche durch das Schriftsystem bedingte Unklarheiten ein für alle Male aus dem Wege räumen sollte. Doch konnten sich solche Werke nicht durchsetzen;[11] die spätere Tradition akzeptierte die *qirāʾa*, d. h. Lesung von sieben kanonischen Koranlesern,[12] von denen einige in der ʿArabiyya, d. h. der in der Poesie sich manifestierenden Koine der Beduinen, bewandert gewesen sein sollen.[13]

Als Folge der philologischen Bemühungen um den Koran bildete sich eine Generation von Grammatikern, die sich in abbasidischer Zeit vor allem in Basra und Kufa konzentrierten und den Koran in den Mittelpunkt ihrer sprachlichen Bemühungen stellte: der 825 n.Chr. verstorbene Philologe Abū 'Ubayda aus Basra benutzte in seinem Werk *Madjāz al-qurʾān* die altarabische Poesie für rein grammatikalische Erklärungen des Korans. Einen berühmten Vorgänger hatte er in dem 687 oder später verstor-

9 Zur Geschichte des Korantextes vgl. Glodziher, *Richtungen*, S.8 ff.; Jeffery, *Progress*, S. 401ff. und den Artikel Kirāʾa v. R. Paret in EI² mit dort genannter Literatur. Einen Überblick findet man bei Gätje, *Koran und Koranexegese*, S. 39ff.

10 Vgl. GAS I, S. 3ff.

11 Vgl. Bergsträsser/Pretzl, *Geschichte des Korantextes* (= Nőldeke, *Geschichte des Qorāns*, 2. Aufl., 3. T.), S. 120 f.

12 Vgl. Art. Kirāʾa in: EI² (R. Paret).

13 Vgl. z. B. Nőldeke, *Geschichte des Qorāns*, 2. Aufl., 3. T., S. 181.

benen ʿAbdallāh Ibn al-ʿAbbās; dieser wird von der Überlieferung als Vater der Koranexegese hingestellt und als "Dolmetscher des Korans" bezeichnet.[14] Er war bemüht, den Koran nicht nur richtig zu lesen, sondern auch inhaltlich zu erschließen. Hierbei scheint er sich einer streng philologischen Methode bedient zu haben: Er bringt nach den uns in späteren Kommentaren zum Teil in rezensierter Form erhaltenen Fragmenten Erklärungen von Fremdwörtern des Korans zieht die altarabische Poesie heran, der er die Belegverse - arabisch *shawāhid* - entnimmt.[15]

Obwohl man nicht zu Prinzipien einer historisch-kritischen Forschung gelangte, ist für uns das philologische Interesse beachtenswert, das man auf der Suche nach einem richtig verstandenen Korantext dem Koran entgegengebracht hat. Dieses philologische Interesse bzw. die in der ältesten Zeit daraus resultierende Arbeit an der Konstitution des Korantextes lief parallel zur Entstehung des *Ḥadīth*, der mündlichen und schriftlichen Überlieferung von mehr oder weniger authentischen Aussprüchen des Propheten und seiner Zeitgenossen; diese Überlieferung, die zuweilen kurze Kommentare zu einzelnen Koranversen einbezog, wollte die in der Frühzeit hin und wieder freier und ohne bestimmte Prinzipien gehandhabte Interpretation des Korans ersetzen.[16]

Indessen war die philologische Arbeit am Koran von großer Tragweite für die Ausbildung philologischer Wissenschaftszweige im frühen Islam: Da der Koran in der Sprache der Dichter und Seher geschrieben war, sah man es als unumgänglich an, zu seinem Verständnis die altarabische Poesie heranzuziehen. Die primär in der Worterklärung sich erschöpfende älteste Koranexegese hatte ein Bedürfnis nach Glossaren zur altarabischen Poesie, deren Sprache als vorbildlich galt. Die Kenntnis dieser Sprache war für *qirāʾa* und *tafsīr*, Rezitation und Exegese des Korans, unerläßlich. Das hatte eine intensive Beschäftigung mit der Lexikographie und Grammatik zur Folge, die an der Sprache der altarabischen Poesie

14 Vgl. GAS I, S. 25. – Eine Edition von Ibn ʿAbbās' Kommentar *Tanwīr al-miqbās min Tafsīr Ibn ʿAbbās* erschien z.B. 1972 in Kairo.

15 Vgl. Goldziher, *Richtungen*, S. 70 f.

16 Vgl. Goldziher, *Richtungen*, S. 59ff.

orientiert ist. Abū ʻAmr Ibn al-ʿAlāʾ, der 770 n.Chr. gestorben ist, stellte eine lexikographische Sammlung zur altarabischen Poesie zusammen, die wie bereits bei Ibn al-Abbās als Kontrollmittel für die richtige Lektüre des Korans diente.[17] Aber bereits sein Schüler Khalīl Ibn Aḥmad beschäftigte sich losgelöst von irgendwelchen koranischen Interessen mit Lexikographie und Metrik. Aus der zunächst religiös motivierten Pflege der Sprache der Poesie entwickelte sich eine arabisch-islamische Sprachwissenschaft.[18] Zunächst legte man lexikographische Sammlungen und Sammlungen von Qasiden, arabischen Lob- und Schmähgedichten, an,[19] dann Sammlungen von grammatikalisch-sprachlichen Regeln anhand dieser Sammlungen; Wissen ist zunächst philologisches Wissen um die Sprache der Poesie, um ihren Wortschatz und ihre Grammatik. Mit diesem Wissen - arabisch *ʿilm*[20] - soll der Koran interpretiert werden.

Die geschilderte Entwicklung formte den Hintergrund für das lexikographische Erfassen von termini technici; diese Tätigkeit mündete in die Entwicklung eines eigenen Wissenschaftszweiges in der islamischen Wissenschaftsgeschichte. Etwa die spätere zoologische und botanische Literatur,[21] die zunehmend auch Übersetzungen von griechischen Fachtexten benutzen konnte, wird aus ihr gespeist: so zitiert der im 9. Jh. lebende Djāḥiẓ[22] zoologische Texte des 122/740 verstorbenen Iyās Ibn Muʿāwiya[23] und erwähnt

17 Vgl. Sellheim, Gelehrte und Gelehrsamkeit, S. 56; GAS VIII 50f.

18 Über Anfänge islamischer Sprachwissenschaft findet man einen lesenswerten Überlick bei Peters, *Allah's Commonwealth*, S. 215ff. – Man versteht jetzt, warum es in der Grammatik Sibawaihis Nachwirkungen religiös-ethischer Terminologie gibt (s. Carter, Arab Grammarian, S. 147ff.; ders. Les origines, S. 83ff.). Vgl. den Überlick in *Grundriß der arabischen Philologie*, hrsg. v. H. Gätje, II 141ff. (S. Wild) und 150ff. (C.H.M. Versteegh).

19 Vgl. den Überblick bei Peters, *Allah's Commonwealth*, S. 219.

20 Vgl. Goldziher, Richtungen, S. 61f. – Zu diesem Wissensbegriff (als Summe der auf den Propheten und seine Genossen zurückgehenden Belehrungen) vgl. Rosenthal, *Knowledge*, S. 70ff.

21 Vgl. Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften*, S. 5f., 62ff.; GAS IV, S. 330ff.

22 Zu ihm s. GAS III, S. 346f.

23 Zu ihm s. GAS III, S. 357.

ash-Sharqī al-Quṭāmī, der um 150/767 starb,[24] sowie den 819 oder 827 verstorbenen Hishām Ibn Muḥammad Ibn al-Kalbī[25] als Autoritäten der Zoologie. Man verwertete in den lexikographischen Sammlungen die Tier- wie auch Pflanzenbeschreibungen der altarabischen Poesie; das lexikographische Interesse überwog das botanische oder zoologische.[26] Andererseits beschrieb man zuweilen etwa die Tierarten, um dadurch die Existenz Gottes und seine Weisheit zu beweisen - wie es Djāḥiẓ in seinem Tierbuch getan hat. Selten ist dort von Tierexperimenten die Rede.[27]

Fassen wir zusammen: Die philologischen Wissenschaften der frühen Muslime sind ein Erbe ihrer Beschäftigung mit dem Koran. Nachdem die Koranfragmente gesammelt waren sowie in einer übersichtlichen Einteilung und soweit wie möglich einheitlichen Form vorlagen, mußten ihre Form und ihr Inhalt mit philologischen Mitteln erschlossen werden. Die sammelnd-redaktionelle Tätigkeit wich einer sprachlich-komparatistischen Praxis, in der die altarabische Poesie zur philologischen Erklärung herangezogen wurde. Deren Sprache hat man vor allem auch als Sprache des Korans gepflegt. Die Kunst der sprachlichen Definition ist hier besonders groß geschrieben; sie kann als charakteristisch gelten für die Lexikographie und Grammatik der Frühzeit. Sie diente indessen nicht nur der Exegese des Korans, sondern sie war auch maßgebend an der Entwicklung der Prophetenüberlieferung und der Rechtsprechung beteiligt.

Die Prophetenüberlieferung - arabisch *ḥadīth*[28] - ist die bereits im 1. Jh. der Hidjra gepflegte mündliche oder schriftliche Tradierung von Aussprüchen des Propheten oder seiner Zeitgenossen. Ihre oft zweifelhafte Authentizität wurde durch eine einwandfreie Überliefererkette - arabisch isnād - glaubhaft gemacht. Sie ergänzte das auf dem Koran basierende Wissen des islamischen Ju-

24 Siehe GAS VIII, S. 115.

25 Zu ihm vgl. GAS III 359; VIII 120.

26 Vgl. Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften*, S. 6ff., 62f.

27 Vgl. Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften*, S. 20.

28 Vgl. EI² III, S. 23-28, und zur Frage der Mündlichkeit und Schriftlichkeit der Überlieferung s. noch GAS I, S. 53ff.; Abbott, *Studies* II, S. 5ff. und die in Kp. 2, Anm. 103 gegebenen Hinweise.

risten. Doch sowohl der Koran wie die im Ḥadīth tradierte Sunna, d.h. die Richtschnur des Propheten, ließen den Rechtsgelehrten in seiner Suche nach vorbildlichen Rechtsentscheidungen oft im Stich. Viele Juristen der Frühzeit entschieden dann nach eigenem Gutdünken; für diese Verfahrensweise hat man den arabischen Terminus *ra'yun* geprägt. Als erste Vertreter dieses Prinzips gelten ʻAbdallāh Ibn Masʿūd, der 653 n.Chr. starb, sowie die dem 8. Jh. angehörenden Begründer der hanafitischen und malikitischen "Schule", nämlich Abū Ḥanīfa[29] und Malik Ibn Anas.[30] Der 855 n.Chr. verstorbene Rechtsgelehrte Aḥmad Ibn Ḥanbal freilich wollte vom Prinzip des *ra'yun* nur im äußersten Notfall Gebrauch machen und zog Koran und Ḥadīth als Rechtsquellen vor. Doch viele Rechtsgelehrte schwankten im Gebrauch der genannten Prinzipien und waren sich nicht eins, welchem sie den Vorrang geben sollten; für den 715 verstorbenen Rechtsgelehrten Ibrāhīm an-Nakhaʿī aus Kufa muß sich auch *ra'yun* irgendwie auf *traditio* stützen.[31] Diese *traditio* ist nicht nur das vorbildliche Verhalten des Propheten, sondern auch die Praxis - arabisch *ʻamal* -, nämlich das, worüber Einigkeit besteht: *al-amr al-mudjtamaʿ ʿalayhi* .[32]

Neben diesem Prinzip des *idjmāʿ*, d. h. des *consensus omnium*, womit man die Willkür der *opinio* einschränken wollte, hat man vor allem im Irak schon sehr früh versucht, durch ein Analogieverfahren frühere Rechtsentscheidungen auf aktuelle Rechtsfälle anzuwenden: Man zog Vergleiche zu früheren Rechtsfällen und entschied entsprechend im Analogieverfahren *a maiore ad minus* und *a minore ad maius*. Als Vertreter dieses von den Arabern *qiyās* genannten Prinzips werden die Iraker Ibn Abī Laila, Abū Ḥanīfa, Abū Yūsuf und ash-Shaybānī aus dem 8. Jahrhundert genannt; sie sprechen freilich noch nicht in pointierter Weise von ihrer Methode des Analogieschlusses.[33] Auf orientalistischer Seite ist man geneigt, für dieses Verfahren des *qiyās* Vorbilder in der römischen

29 Zu ihm s. EI² I s.n.
30 Zu ihm s. EI² VI s.n.
31 Siehe Abū Nuʿaym al-Isbahānī, Ḥilya IV, S. 225, -4.
32 Vgl. Schacht, *Origins*, S. 58.
33 Vgl. Schacht, *Origins*, S. 110; ders., *Introduction*, S. 37ff.

und jüdischen Rechtsprechung anzunehmen; man denkt dabei an Einflüsse der griechisch-römischen Rhetorik und Logik.[34]

Doch sollte man aus tatsächlich bestehenden Konvergenzen nicht voreilig auf eine Deszendenz schließen; auch aus sachimmanenten Motiven heraus konnte ein muslimischer Rechtsgelehrter, ein *faqīh*, zu ähnlichen juristischen Verfahrensweisen kommen: Der Vergleich konkreter Rechtsfälle mit der Tradition, d.h. mit dem Koran und der Sunna oder auch mit der von den juristischen Autoritäten allgemein akzeptierten Praxis, mußte automatisch - sogar in der persönlichen Rechtsentscheidung nach eigenem Gutdünken! - zu einem Analogieverfahren führen, dessen Begründung mehr oder weniger auf logisch-rationalen Argumenten basierte. Dies schließt nicht aus, daß diese innerislamische Entwicklung später unter dem Einfluß griechischer Logik verfeinert wurde.

Das komparativ-deduktive Analogieverfahren assimilierte die Rechtsvorschriften des Korans, der Sunna und des *consensus omnium* an die geänderten Zeitverhältnisse. Man sah in diesem Verfahren ein allgemein gültiges Kriterium, das aber die Tradition nicht ganz und gar ersetzen wollte, sondern deren Anwendung in weiterem Sinn ermöglicht hat. Der Koran und die Tradition bleiben also die letzte Wahrheit, sie stehen am Anfang und sind nicht das Ergebnis induktiv gewonnener Erkenntnisse. Auch der rationalistisch eingestellte muʿtazilitische Theologe und Naturphilosoph Naẓẓām, der zwischen 835 und 845 gestorben ist, vermochte ihrem Zwang nicht zu entgehen; er zog zwar die Anwendung der ratio - arabisch *ʿaql* - der persönlichen Entscheidung und dem *argumentum e silentio* der Prophetengenossen vor, hielt aber am Koran als Rechtsgrundlage fest: interpretiere man den Koran mit den Gesetzen der Logik, führe dies zu einem "hieb- und stichfest" begründeten consensus.[35]

Halten wir als Ergebnis unserer bisherigen Erörterungen fest: Zu dem sprachlich-philologischen Element der ersten Beschäf-

34 Siehe Schacht, *Origins*, S. 99f.

35 Vgl. van Ess, *Kitāb an-Nakt*, S. 118; 137f.; id., *Theologie und Gesellschaft* III (1992), S. 385ff.

tigung mit dem Koran brachte die entstehende Rechtswissenschaft, die sich um eine Ergänzung der Rechtsvorschriften von Koran, Sunna und *consensus omnium* bemühte, erste Ansätze logischen Rationalisierens im komparatistisch-deduktiven Analogieverfahren. Diese entstehende Rechtswissenschaft konnte sich gleichzeitig das philologische Erbe der frühen Koranwissenschaft zunutze machen. Denn hier ist wie nirgendwo die genaue sprachliche Definition das wichtigste Gebot.

Sprachliche Definition und logische Argumentation bilden aber auch in der Entwicklung und abgrenzenden Formulierung des muʿtazilitischen Dogmas, dem Vorläufer der islamischen Orthodoxie, eine fruchtbare Symbiose. Es ist kein Zufall, daß die scholastische Bewegung der Muʿtaziliten sich zunächst im Irak entwickelte, wo in der Rechtsprechung zuerst das logische Analogieverfahren angewendet worden war. Die Muʿtaziliten fanden hier einen geistigen Nährboden vor, aus dem sie sich zu einer rationalen Bewegung entwickeln konnten, welche die ratio an die Stelle der *traditio* zu setzen suchte. Wir haben hier den ersten genuin islamischen Ansatz der Entwicklung eines Wissenschaftsbildes, das nach allgemein gültigen, vom Verstand her begründeten Kriterien sucht. Man stellte zum ersten Mal in der islamischen Geschichte ein rationallogisches Weltbild auf und *formulierte* die überkommenen Glaubenslehren in einer an den Argumentationen des Verstandes orientierten Weise. Die Muʿtaziliten wollten jedoch keineswegs die alte Frömmigkeit durch eine neue ersetzen, sondern es ging ihnen primär um die Abgrenzung von den Religionsgruppen der unterworfenen Minderheiten; dies geschah auf dem Wege einer systematischen Differenzierung der islamischen Glaubenssätze. Unentbehrliche Hilfsmittel sind die Fertigkeiten des bereits in der ältesten Koranexegese geübten sprachlichen Definierens und des in der Rechtsprechung im Irak schon früh praktizierten logischen Argumentierens.

Die geschilderten Entwicklungen wurden zum Nährboden für Anregungen und Einflüsse von außen: Im Argumentieren und im philosophischen Rüstzeug konnten sich die Muʿtaziliten zunehmend auch auf das im Irak Einfluß gewinnende hellenistische Gedankengut stützen; hellenistische Logik und Ontologie kamen zu

den Arabern des 8. Jahrhunderts zunächst auf mündlichem Wege, in der Diskussion mit Konvertiten und Christen, dann durch erste Übersetzungen ins Arabische aus dem Syrischen und später immer häufiger direkt aus dem Griechischen.[36]

So verbanden die Muʿtaziliten des 8./9. Jhs. in der theologischen Argumentation das in der ältesten philologischen Koranexegese wurzelnde islamische Erbe der sprachlichen Definierkunst und des in der islamischen Rechtsprechung praktizierten komparatistisch-rationalen Verfahrens mit dem hellenistischen Erbe des in der aristotelischen Logik geschulten Dialektikers; dieses hatte in vorbildlicher Weise bereits die christlich-hellenistische Theologie zu einer philosophisch untermauerten Formulierung von Dogmen veranlaßt, welche ihrerseits im Islam Einfluß gewonnen hatten.[37] Doch der Islam hat sich nicht nur mit der christlichen Theologie auseinandergesetzt, sondern auch mit gnostisch-dualistischen Systemen des Manichäismus.[38]

Aus diesen Auseinandersetzungen entwickelte sich allmählich der islamische Glaubensbegriff. Das erste Ergebnis ist die sehr differenzierte Gotteslehre der Muʿtaziliten, die sich ausführlich mit dem Problem der Definition Gottes beschäftigt haben und dabei an den koranischen Gedanken von der Entrücktheit (*ghayb*)[39] Gottes anknüpften. So verschieden die einzelnen Antworten auch ausgefallen sind, eines ist deutlich: Die Muʿtaziliten vermieden die anthropomorphen Beschreibungen des Korans,[40] die allegorisch erklärt wurden.[41]

---

36 Vgl. Daiber (Bespr.): F.E. Peters, *Aristoteles Arabus* (Leiden 1968), in: *Gnomon* 42 (1970), S. 539-541; Daiber, *Muʿammar*, S. 16 und unten Kp. 3.

37 Vgl. C.H. Becker, Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung, in id., *Islamstudien* I, S. 432-449. Morris Seale, *Muslim Theology*, dazu die Kritik von J. van Ess in *Bibliotheca Orientalis* 23, 1966, S. 101-104 und id., *Theologie und Gesellschaft*, IV Index s.n. „Christentum").

38 Vgl. Pretzl, *Atomenlehre*, S. 128. Dazu Daiber, *Muʿammar*, S. 6f.; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, IV Index s.n. Manichäismus.

39 Vgl. Alparslan Açikgenç, *Towards an Islamic Concept of Philosophy*, S. 566ff.

40 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 138ff.

41 Ebd. S. 140 f.

Hier wurde man sich zum ersten Mal der Problematik jeder Definition bewußt: Durch die Definition wird die - auch neuplatonische - Unendlichkeit Gottes eingeschränkt; die Sprache kann sich hier nicht mit dem decken, was Gott ist. Gottes Attribute sind für den nach 796 verstorbenen Muʿtaziliten Ḍirār Ibn ʻAmr (lebte zwischen 110/728 und 180/796) nur durch Negation ihres Gegenteils beschreibbar.[42] Gott ist somit *nicht* das, was die traditionelle Attributenlehre ihm an Eigenschaften zuschreibt. Oder er ist - in einer an die platonische Lehre von der Einheit des Seins erinnernden Weise - identisch mit dem Attribut, wie Abū l-Hudhayl gelehrt hat.[43] Für den Muʿtaziliten ʿAbbād Ibn Sulaymān kann man Gott Eigenschaften auch nicht *per analogiam* zuschreiben; die Attribute "wissend" (*ʻālim*) oder "mächtig" (*qādir*) sind bloße "Nachweise" eines Gottesnamens oder "Namen", die keineswegs menschliche Eigenschaften Gottes meinen. Es klingt hier die bedeutsame Unterscheidung zwischen "Aussage" (*qawl*) und "Bedeutung" (*maʿnā*) an.[44] Sie entspricht der auch in der arabischen Nationalgrammatik ausgesprochenen Unterscheidung zwischen Zeichen (*lafẓ*) und Bedeutung (*maʿnā*) und hat eine Parallele in der stoischen Philosophie.[45] Die Unterscheidung ist folgerichtig aus der theologischen Diskussion um die Definition der Gottheit entstanden und muß nicht mit zwingendem Grund unter stoischer Anregung entwickelt worden sein. Sie ist religiös motiviert und geht vom koranischen Konzept von Gottes *ghayb* aus, das eine strukturelle Ähnlichkeit zu der neuplatonischen Lehre von der Unbeschreibbarkeit Gottes hat. Gott ist nicht mit Eigenschaften aus der Welt des Seienden beschreibbar. Eine Konsequenz dieses Standpunktes ist die muʿtazilitische Lehre von der Geschaffenheit des Korans, die während der Regierungszeit des Kalifen Ma'mūn zum Staatsdogma erklärt wurde: Im Gegensatz zur orthodoxen Lehre ist der Koran nicht ewig und kein Attribut Gottes.

---

42 Ebd. S. 136; van Ess, *Theologie und Gesellschaft* III (1992), S. 37f.

43 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 137, 198ff.; van Ess, *Theologie und Gesellschaft* III (1992), S. 272ff.

44 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 211f. und zu ʿAbbads Lehre von den Attributen van Ess, *Theologie und Gesellschaft* IV (1997), S. 20ff.

45 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 212.

Die muʿtazilitische Lehre von Gottes Transzendenz und Unbeschreibbarkeit mußte in Konflikt mit der koranischen Schöpfungstheologie kommen: Da Gott nicht mit Termini aus der Welt des Konkreten definierbar ist und somit in keinerlei sprachlich nachweisbarer Beziehung zur Welt des Seienden steht, kann er auch nicht der Schöpfer des Seienden sein. Doch hier halfen sich die Muʿtaziliten mit der für ihr Denken zentralen, an Aristoteles orientierten und in einer *interpretatio islamica* veränderten Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidens[46]: Gott hat nur die Substanzen geschaffen und nicht die konkret sichtbaren Akzidentien, welche von den Substanzen getragen werden und die Konkretisierung der in der Substanz verborgenen Form bedeuten.

Hier ist eine weitere bedeutsame Unterscheidung getroffen worden: die Unterscheidung zwischen dem Konkret-Akzidentellen und dem Unsichtbar-Substantiellen; sie erinnert uns an die aristotelische Unterscheidung zwischen der *proté* und *deutéra usía*, zwischen dem Konkret-Individuellen und dem platonisch Wesenhaft-Allgemeinen. Hierbei ist wie bei Aristoteles der Substanzbegriff nicht vom platonischen Hintergrund des Wesenhaft-Allgemeinen gelöst: die Substanz bleibt das Wesenhaft-Allgemeine, dessen Gestalt (*morphé*) in der akzidentellen Verwirklichung, im Akzidens - arabisch *ʿaraḍ* - sichtbar wird. Die Unterscheidung von Wesenheit und Dasein ist in der Frühzeit noch nicht ins Bewußtsein erhoben worden;[47] man hat damals auch nicht darüber reflektiert, ob das Wesenhaft-Allgemeine etwas Wirkliches oder nur eine Abstraktion des menschlichen Denkens ist. Das zeigt die muʿtazilitische Lehre von den kleinsten Teilen, den "Atomen"[48]: Der 830 verstorbene Muʿtazilite Muʿammar ging in einem gleichsam naiven Realismusdenken von der Dreidimensionalität des "Atoms" aus, die erst durch die Akzidentien sichtbar wird; dieses eidetisch dreidimensionale "Atom" stellt - vergleichbar dem pla-

46 Ebd. S. 57ff.

47 Ebd. S. 360 u. 315.

48 Ebd. S. 322ff.; zu Muʿammars Lehre von den Atomen vgl. auch van Ess, *Theologie und Gesellschaft* (1992), S. 67ff. und id., 60 Years After: Schlomo Pines's Beiträge, S. 27f.: dort hält der Autor im Unterschied zu uns an der nichtaristotelischen Erklärung von „Akzidens" (*ʿaraḍ*) fest.

tonischen Atomdreieck - die Urform der Substanz dar. Hier liefert die geometrisch-mathematische Denkweise das Modell für die Beschreibung des Wesens eines Dinges, nicht die induktive Erfahrung. Diese geometrische Denkweise erinnert uns an Euklid, welcher in der Definition des kleinsten Teils, des Punktes, an der eleatischen Lehre von der Unteilbarkeit des Seienden orientiert ist. - Hier wie bei anderen Muʿtaziliten wird die Wirklichkeit von Punkten und Geraden vorausgesetzt und man fragt nicht nach dem Wechselverhältnis von Konkretem und Allgemeinem, von Induktion und Deduktion - wie es Aristoteles getan hatte. Das platonische Denkschema dominiert und stellt das Konkret-Individuelle viel stärker in den Schatten des Wesenhaft- Allgemeinen, als es bei Aristoteles der Fall ist. Während Gott als etwas Wesenhaft-Allgemeines für die Muʿtaziliten unbeschreibbar ist, läßt sich der kleinste Teil als geometrisches Gebilde charakterisieren, das sich erst durch die Akzidentien konkret aktualisiert. Die Erkenntnis des kleinsten Teils, der "unteilbaren Substanz", ist nicht als abstraktes Prinzip formulierbar; vielmehr ist diese jedem Konkretum zugrundeliegende Ursubstanz letzten Endes nur als etwas Konkret-Anschauliches beschreibbar und wird *more geometrico* als etwas Dreidimensionales beschrieben. Die Ursubstanz ist nur als etwas Dreidimensionales denkbar; was denkbar ist, ist am konkreten Befund des Länge, Breite und Tiefe besitzenden Körpers orientiert. Hier ist dasselbe Problem angeschnitten wie in der muʿtazilitischen Gotteslehre: Das Problem der sprachlichen Definierbarkeit von etwas konkret nicht Faßbarem; man kann genaugenommen das nicht Wahrnehmbare nur mit Kategorien des Wahrnehmbaren umschreiben. Gleichzeitig setzt das Konkret-Wahrnehmbare ein genau identisches *eídos* voraus; der Muʿtazilite Muʿammar hat daraus in einer an Aristoteles' Prinzip von der Erhaltung der Natur (*ánthropos-ánthropon-gennâ*) erinnernden Weise die Folgerung gezogen, daß jede Form durch eine entsprechende Form verursacht sei, welche ihrerseits durch eine weitere präformiert sei usw. bis ins Unendliche.[49]

49 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 88.

Wir registrieren als zentrale Bausteine des wissenschaftlichen Weltbildes im frühen Islam des 8./9. Jhs. die Begriffe Substanz und Akzidens. Dazu kommt der Begriff der Natur - arabisch *ṭabīʿa* oder *ṭabʿ* bzw. *ṭibāʿ*.[50] Die Natur war für Muʿammar und Naẓẓām das leitende Prinzip der akzidentellen Verwirklichung der Substanz: Die Akzidentien inhärieren der Substanz mit der Notwendigkeit der Natur; es ist z.B. eine Naturnotwendigkeit, daß das Feuer die Verbrennung hervorruft.[51] Andere Muʿtaziliten hielten es jedoch für möglich, daß diese Notwendigkeit von Ursache und Wirkung durch Gottes Allmacht zeitweilig eingeschränkt wird.[52] Diese Einstellung entspringt keineswegs den Ansätzen einer "Entwertung der Kausalität", wie sie Ghazzālī zugeschrieben wird, dem hier zu Unrecht der Einfluß des griechischen Skeptizismus unterstellt wird.[53] Vielmehr ist die Kausalkritik, wenn wir den Ausdruck 'Kritik' beibehalten wollen, bei den Muʿtaziliten und bei Ghazzālī religiös motiviert: Gottes Allmacht vermag sogar Feuer und Holz in Verbindung zu bringen, ohne daß das Holz vom Feuer verzehrt wird.[54] In dieser These von der Nichtnotwendigkeit jeder Wirkung wird durch die alles determinierende Allmacht Gottes der naturnotwendige Ablauf von Ursache und Wirkung eingeschränkt. Hier wird exemplarisch deutlich, daß die Muʿtaziliten trotz ihrer rationalistischen Einstellung bemüht waren, auf dem Fundament des islamischen Glaubens zu bleiben. Man hielt im Grunde genommen an der bereits altarabischen fatalistischen Einstellung fest und gesteht nur dem Menschen Willensfreiheit zu.[55] Das heißt, der Mensch hat die Freiheit, sich für das eine oder

50 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 283ff. und zu Naẓẓām (der auch den Terminus *khilqa* benutzte) S. 402ff.; ferner van Ess, *Theologie und Gesellschaft* II (1992), S. 341f.; 378f.

51 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 286.

52 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 367f.

53 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 284f.

54 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 368. Zu weiteren Einzelheiten vgl. Daiber, Rationalism in Islam and the Rise of Scientific Thought. The Background of al-Ghazzālī's Concept of Causality, in: *The Struggle for Knowledge in Islam*, S. 67ff.

55 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 287, 367 ff.; ferner unten Kp. 2.

andere zu entscheiden; er ist aber genauso dem Determinismus allen Geschehens unterworfen, sobald er seinen Entschluß in die Tat umsetzt. Immerhin ist hier der Determinismus eingeschränkt wie in der bereits geschilderten These von der Nichtnotwendigkeit jeder Wirkung.

Die Beschreibung der genannten Prinzipien Substanz-Akzidens und Natur gibt deutlich zu erkennen, daß man von einer mechanistischen Philosophie der Natur - man denke an Galilei[56] - weit entfernt ist. Die beschriebenen Prinzipien sind auf dem Wege der Abstraktion gewonnene Begriffe, deren Anwendbarkeit außer Zweifel steht. Weiterhin ist der metaphysische Überbau bemerkenswert: Die deduktiv und keineswegs induktiv-experimentell gewonnene Erklärung der Ursubstanz, dessen, was hinter den Erscheinungen - den Akzidentien - ist, mit geometrisch-mathematischen Hilfsmitteln, gipfelt in einer an der koranischen Schöpfungstheologie orientierten Rückführung allen Geschehens auf Gott als oberstes, bestimmendes Prinzip; dieses Prinzip kann sogar die Kausalität der Natur aufheben. Es ist nicht näher definierbar; denn jede Definition würde eine Einschränkung von Gottes Allmacht und ihrer Gültigkeit bedeuten. Die Sprache versagt in diesem Fall, da man sich der Diskrepanz zwischen Zeichen und Bezeichnetem bewußt wird.

Wie wir zu zeigen versuchten, ist dies das Ergebnis einer langen Entwicklung, an deren Anfang die sprachlich-definitorischen Leistungen der ältesten philologischen Koranexegese und der frühen Rechtsprechung stehen. Man bediente sich eines bereits im Analogieverfahren der frühen Rechtsprechung geübten logisch-dialektischen Beweisverfahrens. Dies geschah nicht nur, um sich von abweichenden Lehrmeinungen aus den eigenen Reihen abzugrenzen, sondern in zunehmendem Maße in der Auseinandersetzung mit dem Gedankengut nichtmuslimischer Kreise, mit den gnostisch-manichäischen Systemen und mit der christlich-hellenistischen Theologie. Gnostisch-manichäische und christlich-hellenistische Lehren wurden den Muslimen im Zuge der Expansion des arabischen Reiches unter den Abbasiden im 8.

56 Vgl. Crombie, *Von Augustinus bis Galilei*, S. 532.

und 9. Jh. bekannt: In der mündlichen Diskussion mit Gelehrten der unterworfenen Völker rezipierte man fremde Gedanken und assimilierte sie in selektiver Weise.

Damit ging Hand in Hand eine zunehmende Übersetzungstätigkeit,[57] die nicht zuletzt im Zuge der Verlegung der medizinischen Schule von Alexandrien nach Bagdad[58] auch nichtphilosophische, rein praktischen Bedürfnissen dienende Texte umfaßte. Sie wurde von den Abbasiden zum Teil aus persönlichem Interesse[59] offiziell gefördert[60] und zum ersten Mal unter dem Kalifen Maʾmūn in einer Bibliothek in Bagdad ermöglicht, die später *Bayt al-Ḥikma* "Haus der Weisheit" genannt wurde.[61] Ihren ersten Höhepunkt erlebte die Übersetzertätigkeit unter Yaḥyā Ibn al-Biṭrīq, der um 226/840 starb, sowie unter dem berühmten, 260/873 verstorbenen Christen Ḥunayn Ibn Isḥāq und seinen Mitarbeitern. Übersetzt wurde vor allem aus dem Griechischen und Syrischen, aber auch aus dem Indischen, seltener aus dem Mittelpersischen.

Man interessierte sich für die medizinischen Schriften der Griechen, vor allem des Galen und Hippokrates,[62] welche zuerst durch syrische Zwischenübersetzungen der persischen, von dem Sassaniden Shāpūr I. im 3. Jh. gegründeten Medizinschule von Djundīshāpūr[63] zu den Arabern gelangten; ferner übersetzte

57 Vgl. dazu unten Kp. 3.

58 Vgl. Meyerhof, Von Alexandrien nach Bagdad; GAS III, S. 7ff. und zum fiktiven Charakter des von Meyerhof benutzten Berichtes, nämlich al-Fārābīs *Fī Ẓuhūr al-falsafa* (zitiert von Ibn Abī Uṣaybiʿa) s. unten Kp. 3.

59 Vgl. Meyerhof, Science and Medicine, in: *The Legacy of Islam* (ed. Arnold/Guillaume), S. 315; Mieli, *Science arabe*, S. 71, 73f.

60 Nicht jedem Gelehrten wurde diese Gunst einer finanziellen Unterstützung durch den Kalifen zuteil. Zum Broterwerb der islamischen Gelehrten vgl. Sellheim, Gelehrte, S. 59ff.; Dodge, *Muslim Education*, S. 18f.

61 Vgl. EI² I s.n. Bayt al-ḥikma; Dodge, *Muslim Education*, S. 16f.; Saʿīd Diwachī, *Bayt al-ḥikma*, S. 31ff.; al-Husayn, *al-Ḥayāt al-ʿilmiyya*, S. 59f. und vor allem Gutas, *Greek Thought*.

62 Vgl. GAS III, S. 23ff., 68ff.; Ullmann, *Medizin*, S. 25ff., 35ff.

63 Vgl. O'Leary, *How Greek Science passed to the Arabs*, S. 67ff.; GAS III, S. 172ff., bes. S. 174 und dort gegebene Verweise.

man indische Werke zur Medizin;[64] außerdem Schriften zur Geographie[65] und Gesteinskunde,[66] Botanik,[67] Zoologie[68] und Landwirtschaft[69]; Astrologie[70] und Astronomie[71] sowie Mathematik,[72] Mechanik[73] und Optik[74] - um nur die wichtigsten Gebiete zu nennen.[75] Die Beschäftigung mit der Alchemie, deren Sinn der 950 verstorbene Philosoph al-Fārābī in der "Schulung des Geistes und der philosophischen Erkenntnis" sah,[76] ist ein Erbe der neuplatonisch-synkretistischen Gnosis des Hellenismus, deren Literatur[77] nach den syrisch-arabischen Übersetzungen und Bearbeitungen erschlossen werden kann. Die systematische Durcharbeitung dieser Literatur wird uns vielleicht auch Aufschlüsse über die Vorgeschichte der großen bekannten Übersetzer geben. Denn die fachwissenschaftliche Terminologie eines Ḥunayn Ibn Isḥāq oder Yaḥyā Ibn al-Biṭrīq ist keine *creatio ex nihilo*, sondern das Ergebnis einer längeren Entwicklung, deren Erforschung noch nicht abgeschlossen ist. Das Gedankensystem der Muʿtaziliten des 8. und beginnenden 9. Jhs. vermag uns einen Eindruck davon zu

64 GAS III, S. 187ff.; Ullmann, *Medizin*, 103ff. (vgl. 324ff.).

65 Vgl. EI² II, S. 576-578.

66 Vgl. Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften*, S. 97ff. (zu den Übersetzungen aus dem Griechischen), S. 102ff. (zu Übersetzungen aus dem Pehlevi).

67 GAS IV, S. 310ff.; Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften*, S. 70ff.

68 GAS III, S. 349ff.; Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften*, S. 8ff.

69 GAS IV, S. 318ff.; Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften*, S. 428ff.

70 Vgl. Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften*, S. 271ff.

71 Vgl. EI² III, S. 1136. Zu nennen ist v. a. Ptolemaeus' *Almagest*, welcher unter al-Maʾmūn übersetzt wurde; zur arabischen Überlieferung vgl. Kunitzsch, *Der Almagest*; ders., *Ibn aṣ-Ṣalāḥ*.

72 Vgl. GAS V, S. 70ff., 191ff.

73 Vgl. Rosenthal, *Fortleben*, S. 313ff.

74 Vgl. GAS V, S. 117; Rosenthal, *Fortleben*, S. 287f.; Daiber, *Muʿammar*, S. 320-322.

75 Man vergleiche den Überblick in der Neubearbeitung von: *The Legacy of Islam* (ed. Schacht/Bosworth) S. 425ff.; Gutas, *Greek Thought*, S. 193-196: „Greek Works Translated into Arabic. A bibliographical guide by subject".

76 Siehe Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften*, S. 250.

77 Vgl. zu ihr GAS IV, S. 1ff.; Ullmann, *Natur- und Geheimwissenschaften*, S. 145ff.

vermitteln, wieviel man bereits vor der großen Übersetzungsperiode an griechischem Gedankengut auf mündlichem und schriftlichem Wege kennengelernt und verwertet hat.[78] Hierbei sollten wir die Möglichkeit eingestehen, daß Ergebnisse muʿtazilitischen Philosophierens, dessen Terminologie sich nie ganz mit der griechischen deckt, nicht immer zwingend aus griechischem oder sonstigem Einfluß zu erklären sind. Manche Gedanken können sich auch unabhängig in ähnlicher Weise entwickelt haben - auch wenn griechische Gedankensplitter einverleibt worden sind. Eine solche konvergente Entwicklung im islamischen Geistesleben, die immer als Möglichkeit im Auge behalten werden sollte, begünstigte natürlich die nachträgliche zusätzliche Beeinflussung durch griechisches Gedankengut. Denn die Voraussetzung für die Übernahme fremden Gedankengutes ist die Herausbildung eines artverwandten wissenschaftlichen Denkens; dessen Anfänge liegen im Islam, in den sprachlichen Leistungen der philologischen Koranexegese und der altarabischen philologischen Wissenschaftszweige; ferner in den denkerischen Bemühungen von *ḥadīth* und *fiqh*, das heißt Prophetenüberlieferung und Rechtsprechung.

Dieses genuin islamische Erbe ist schuld daran, daß die islamische Wissenschaft allgemein nicht zu einer eigentlich experimentellen Wissenschaft geworden ist.[79] Ausnahmen sind Rhazes,[80] Kindī, Ibn al-Haitham,[81] Ibn Sīnā, ʻAlī Ibn Riḍwān oder Naẓẓām.[82] Die Muʿtaziliten entwickelten eine rationale Naturphilosophie; sie benutzten Prinzipien, welche zwar einer neuplatonisch anmutenden Gotteslehre eingeordnet bleiben, aber der erste beachtliche Schritt auf der Suche nach gültigen, für die

78 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 17.

79 So richtig Crombie, *Von Augustinus bis Galilei*, S. 245; s. auch Ullmann, *Medizin*, S. 2 und die ebd. Anm. 1 gegebenen Literaturhinweise. – Zum Vergleich sei auch an den Rationalismus griechischer Wissenschaft erinnert, der die deduktive Methode dem Experimentieren vorzieht: s. Festugière, *Révélation* I, S. 7f.

80 Vgl. zu Leichensektionen des Rhazes: Bürgel, Dogmatismus, S. 43f.

81 Vgl. Schramm, *Ibn Al-Haythams Weg zur Physik*.

82 Vgl. Paret, an-Naẓẓām als Experimentator; van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, III S. 339ff.

menschliche Logik einsichtigen Kriterien zur Erklärung der Welt der Erscheinungen sind. Man konstruiert ein Weltbild, das Theologie und Naturphilosophie vereinigt. Ein typisches Beispiel ist der Gelehrte al-Djāḥiẓ, der in der Natur ein Spiegelbild von Gottes Weisheit sieht[83] und die Kenntnis Gottes für das Naturstudium für notwendig hält.[84] Auch das Wissen um Gott und seine im Koran erhaltene Offenbarung an Mohammed ist ein Schlüssel zur Welt der Erscheinungen; die Allmacht dieses Gottes vermag die Kausalität von Ursache und Wirkung aufzuheben. In dieser speziellen Zuordnung von religiöser Kenntnis und wissenschaftlicher Erkenntnis liegt die Größe, aber auch die Schwäche der Wissenschaft im Islam. Sie ist nicht nur blinder Autoritätskult[85] und verdient als eigene Disziplin behandelt zu werden. Hierbei sollte man bei der Bewertung wissenschaftlichen und philosophischen Denkens im Islam nicht den Hintergrund einer islamischen Kultur und ihres koranischen Fundamentes vergessen.

83 Siehe Anm. 27.

84 Vgl. GAS III, S. 368.

85 Zum Autoritätskult islamischer Wiseenschaft s. Bürgel, Dogmatism, S. 30–46.

LITERATURVERZEICHNIS

Abbott, Nabia: *Studies in Arabic Literary Papyri*. II: Qurʾanic commentary and tradition. Chicago 1967. = *The University of Chicago, Oriental Institute. Publications*. 76.

Abū Nuʿaym al-Isbahānī: *Ḥilyat al-awliyāʾ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā'*. 1-10. Beirut 1967.

Açıkgenç, Alparslan. Towards an Islamic Concept of Philosophy. A response to the modernists. - In: *Islām and the Challenge of Modernity: Historical and Contemporary Contexts*. Proceedings of the Inaugural Symposium on Islām and the Challenge of Modernity: Historical and Contemporary Contetxs held at and organized by the International Institute of Islamic Thought and Civilization in Kuala Lumpur, August 1-5, 1994. Ed. by Sharifah Shifa Al-Attas. Kuala Lumpur. 1996, S. 535-589.

Becker, Carl Heinrich: *Islamstudien*. I. Leipzig 1924.

Bürgel, Christoph: Dogmatismus und Autonomie im wissenschaftlichen Denken des Islamischen Mittelalters. -In: *Saeculum* 23, Freiburg/Br.1 972, S.30-46.

Carter, Michael G.: An Arab Grammarian of the Eighth Century A.D.- In: *Journal of the American Oriental Society* 93, 1973, S. 146-157.

id.: Les origines de la grammaire arabe.- In: *Revue des études islamiques* 40, Paris 1972, 69-97.

Crombie, A.C.: *Von Augustinus bis Galilei*. Köln-Berlin² 1965.

Daiber, Hans: Science and Technology versus Islam. A Controversy from Renan and Afghānī to Nasr and Needham and its Historical Background. - In: *Annals of Japan Association for Middle East Studies* 8, 1993, 169-187. (Also in: *Journal for the History of Arabic Science* 10/1-2 Aleppo 1992-1994, S. 119-153).

Id.: *The Struggle for Knowledge in Islam. Some Historical Aspects*. Sarajevo, Kult B 2004.

id.: *Das theologisch-philosophische System des Muʿammar Ibn ʿAbbād as-Sulamī* (gest. 830 n.Chr.). Beirut-Wiesbaden 1975.= *Beiruter Texte und Studien*. 19.

Dīwahćī, Saʿīd: *Bayt al-ḥikma*. Bagdad 1392/1972.

Dodge, Bayard: *Muslim Education in Medieval Times*. Washington 1962.

EI = *Enzyklopaedie des Islam*. I-V and Supplement. Leiden; Leipzig 1913- 1938.

EI² = *Encyclopaedia of Islam*. Iff. Leiden-London 1960ff.

van Ess, Josef: *Das Kitāb an-Nakt des Naẓẓām und seine Rezeption im Kitāb al-Futyā des Ǧāḥiẓ*. Göttingen 1972.=*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, philol.-hist. Kl.3.F.Nr.79.

id.: 60 Years After: Shlomo Pines's Beiträge and Half a Century of Research on Atomism in Islamic Theology. Jerusalem; 2002. - In: *The Israel Academy of Sciences and Humanities. Proceedings*. VIII, no.2 [= S. 19-41].

id.: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin - New York: Walter de Gruyter. I (1991); II (1992); III (1992); IV (1997); V (1993); VI (1995).

Festugière, André Marie Jean: *La révélation d'Hermes Trismégiste*. I-IV. Paris ²1950;1949;1953;²1954.

Gätje, Helmut: *Koran und Koranexegese*. Zürich-Stuttgart 1971.

GAS = Sezgin, Fuat: *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Iff. Leiden 1967ff.

Goldziher, Ignaz: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden 1952.

id.: Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften. - In: *Gesammelte Schriften*. Ed. by Joseph Desomogyi. V, Hildesheim, S.357-400. (English translation in: *Studies on Islam*. Ed. M.L. Swartz. Oxford 1981).

Grundriß der arabischen Philologie. Hrsg.v. Helmut Gätje. II, Wiesbaden 1987.

Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th centuries).* New York: Routledge 1998.

Ḥusaynī, 'Abdalʿazīz Muḥammad: *al-Ḥayāt al-ʿilmiyya fī d-dawla l-islāmiyya*. Kuweit 1973.

Jeffery, Arthur: Progress in the Study of the Koran Text. - In: *Der Koran*, ed. Rudi Paret. Darmstadt 1975 (=Wege der Forschung. 326), S.398-410 (=reprint of: *The Moslem World* 25, 1935, S.4-16).

Kunitzsch, Paul: *Der Almagest. Die Syntaxis Mathematica des Claudius Ptolemaeus in arabisch-lateinischer Überlieferung*. Wiesbaden 1974.

id.: Ibn aṣ-Ṣalāḥ. *Zur Koordinatenüberlieferung im Sternkatalog des Almagest*. Göttingen 1975. =*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, philol.-hist. K1. 3. F.Nr. 94.

Lazarus-Yafeh, Hava: Taqlid in the Writings of Al-Ghazzali. - In: *Israel Oriental Studies* 1, Tel Aviv 1971, S. 249-256.

The Legacy of Islam. Ed. by Thomas Arnold and Alfred Guillaume. Oxford 1968 (Nachdruck der Ausgabe von 1931).

id. (Neubearbeitung). Ed. by Joseph Schacht with C.E. Bosworth. Oxford 1974.

Meyerhof, Max: Von Alexandrien nach Bagdad. - In: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, philos.-hist. Kl. Berlin 1930, S.389-429.

Mieli, Aldo: *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*. Avec quelques additions de Henri Paul Joseph Renaud, Max Meyerhof, Julius Ruska. Leiden 1938. Repr. Leiden 1966 (Augmentée d'une bibliographie avec index analytique par Aly Mazaheri).

Nöldeke, Theodor: *Geschichte des Qorans*. I-II (rev. v. Friedrich Schwally); III (rev. v. G. Bergsträsser und O. Pretzl). Leipzig ²1909; ²1919; 1938. (Repr. Hildesheim 1961).

O'Leary, De Lacy: *How Greek Science passed to the Arabs*. London ³1957.

Paret, Rudi: an-Naẓẓām als Experimentator. - In: *Der Islam* 25,1937, S.228-233.

Peters, E.E.: *Allah's Commonwealth. A History of Islam in the Near East 600-1100 A.D.* New York 1973.

Plessner, Martin: *Die Bedeutung der Wissenschaftsgeschichte für das Verständnis der geistigen Welt des Islams*. Tübingen 1966. = *Philosophie und Geschichte*. 82.

id.: *Die Geschichte der Wissenschaften im Islam als Aufgabe der modernen Islamwissenschaften*. Tübingen 1931. = *Philosophie und Geschichte*. 31.

Pretzl, Otto: Die frühislamische Atomenlehre. - In: *Der Islam* 19, 1931, S.116-130.

Rosenthal, Franz: *Das Fortleben der Antike im Islam*. Zürich-Stuttgart 1965. - English version by Emile and Jenny Marmorstein: *The Classical Heritage in Islam*. London: Routledge 1975. (Paperback 1992).

id.: *Knowledge Triumphant*. Leiden 1970.

Schacht, Joseph: *An Introduction to Islamic Law*. Oxford 1964.

id.: *The Origins of Muḥammadan Jurisprudence*. Oxford 1953.

Schramm, Matthias: *Ibn Al-Haythams Weg zur Physik*. Wiesbaden. 1963. =*Boethius*. I.

Seale, Morris S.: *Muslim Theology. A Study of Origins with Reference to the Church Fathers*. London 1964.

Sellheim, R.: Gelehrte und Gelehrsamkeit im Reiche der Chalifen. - In: *Festgabe für Paul Kirn zum 70. Geburtstag*, ed. by Ekkehard Kaufmann. Berlin 1961, S. 54-79.

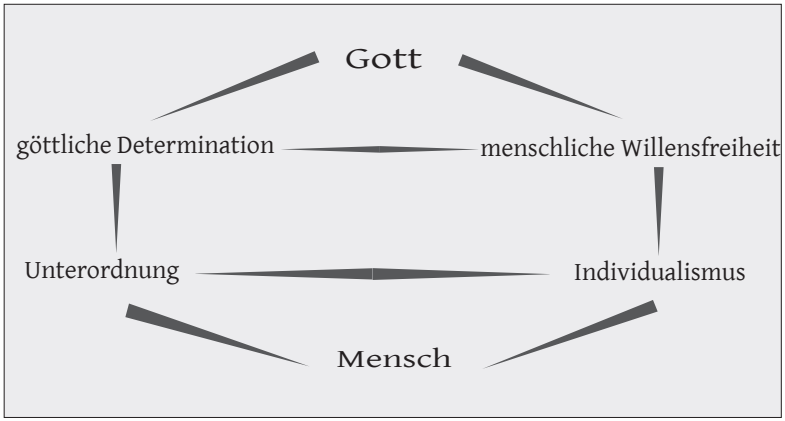
Sezgin, Fuat: see GAS.

Ullmann, Manfred: *Die Medizin im Islam*. Leiden/Köln 1970. = *Handbuch der Orientalistik*. 1. Abt., Ergänzungsband VI, 1.

id.: *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*. Leiden 1972. =*Handbuch der Orientalistik*, 1. Abt., Ergänzungsband VI, 2.

2. Gottesherrschaft und Individualität Die Diskussion über die Willensfreiheit des Menschen und ihr Einfluß auf ein neues rationales Weltbild im 8./9. Jahrhundert*

In der Geschichte des Islams wird die Rolle des Individuums in der Gesellschaft in starkem Maße bestimmt durch die zunehmende und ständig sich ändernde Polarisation zwischen göttlicher Determination und menschlicher Willensfreiheit.



Dieses Schwanken zwischen Unterordnung und Individualismus spiegelt sich wieder in einer farbenreichen Geistesgeschichte des frühen Islam. Es handelt sich hier um ein Phämomen, dessen Kausalität zu Recht unsere Aufmerksamkeit verdient. Die Beschäftigung hiermit kann unsere Kenntnis der islamischen

---

* Ergänzte Version meiner Amsterdamer Antrittsvorlesung „Gott, Natur und menschlicher Wille im frühen islamischen Denken". Rede, uitgesproken in het Nederlands bij de aanvaarding van het ambt van gewoon hoogleraar in het Arabisch en de Islam aan de Faculteit der Letteren van de Vrije Universiteit te Amsterdam op 15 juni 1978. - Eine gekürzte Version erschien unter dem Titel „Frühe islamische Diskussionen über die Willensfreiheit des Menschen" in: *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen.* Stuttgart 2007, S. 324-339.

Mentalität vergrößern und uns eine reiche und vielseitige Kultur vor Augen führen, die nicht das Vorurteil von Europa in Vergangenheit und Gegenwart verdient .

Jede Diskussion über die islamische Weltanschauung muß mit der islamischen Religion und ihrer Rolle in der intellektuellen Geschichte des Islam beginnen. Dies bedeutet auch die Einbeziehung der islamischen Wissenschaften und der Philosophie[86]. Wissenschaft und Philosophie formen wichtige Aspekte des islamischen Denkens. Beide Gebiete erscheinen in die religöse Ideologie der *umma* integriert, einer Gemeinschaft, die sich wohl bewußt ist der gegenseitigen Abhängigkeit von individueller Glückseligkeit und Wohlfahrt des Staates.

Dieses Bewußtsein hat einen Niederschlag gefunden in den frühislamischen Diskussionen über Gott, Mensch und Gesellschaft. Die Beschreibung und Auswertung dieser Diskussionen soll das Ziel dieses Kapitels sein. Ich hoffe, hiermit eine Brücke zu schlagen von der praktischen Ethik des modernen Islam zur theoretischen Diskussion über die Rolle des Menschen in der Gesellschaft, nämlich zur politischen Philosophie im Islam. Auch hier müssen wir mit der Religion als einem alles bestimmenden Faktor beginnen.

Die islamische Religion kann als Theokratie und Gesetzesreligion charakterisiert werden, die von fatalistischen Tendenzen durchdrungen ist.[87] Damit ist jedoch nur eine Seite islamischen religiösen Denkens erfaßt.[88] Im Kontrast zur fatalistischen und deterministischen Seite der islamischen Religion hat man sich im frühen Islam zur These der Willensfreiheit durchgerungen. Man konnte sich hierbei auf den Koran berufen. Dessen Aussagen hierzu sind freilich widersprüchlich.[89] Eben diese Widersprüchlichkeit

86 Vgl. oben, Kp.1.

87 Vgl. H. Ringgren: *Studies in Arabian Fatalism;* id.: Islamic Fatalism.

88 Hierauf weist T. Andrae, *Die letzten Dinge,* S. 119ff.

89 Vgl. I.Goldziher: *Vorlesungen,* S. 83ff./englische Version: *Introduction to Islamic Theology and Law,* S. 68ff.; R. Paret, Der Koran und die Prädestination; W. M. Watt: *Formative Period,* S. 90ff.

wird den Muslim in der Vergangenheit[90] und in der Gegenwart[91] bestärkt haben, sich näher mit dem Verhältnis von Prädestination und Willensfreiheit zu befassen.

Der Gegensatz von Determination und Willensfreiheit bahnt sich bereits in vorislamischer Zeit an. Dort finden wir nebeneinander fatalistische Schicksalsergebenheit und individuelles Streben nach virtus, arab. *murūwa*; mit dieser virtus sind all die Tugenden gemeint, die dem Ruhme von Individuum und Stamm dienen.[92]

Die altarabische *murūwa* wurde durch Mohammed drastisch eingeschränkt und dem neuen, islamischen Glauben unterstellt.[93] Doch das altarabische Tugendideal lebt in eingeschränkter, abgewandelter und islamisierter Form weiter in der sog. *faḍl*, der "Überlegenheit" des Menschen; sie wird dem Menschen von Gott verliehen und befähigt ihn, durch eigene Anstrengung die *faḍīla*, die Tugend zu erlangen.[94] Diese bleibt nach islamischer Vorstellung aber nur wenigen vorbehalten: Mit ihr wird nach dem Tode des Propheten der Führungsanspruch der Nachfolger Mohammeds begründet. Er wird religiös legitimiert durch einen Hinweis auf das koranische Ideal des Leiters und indem man sich auf Mohammed und seine Zeit beruft.[95]

Das Streben und Wollen des Individuums erscheint hier stark eingeschränkt durch die religiöse Autorität von Koran und Sunna; das hieran orientiert entstehende Traditionsbewußtsein verschärft den Gegensatz von Individualität und deterministischem Traditionalismus. Er gipfelt im politischen Streit um die rechtmäßige Nachfolge des Propheten nach der Ermordung des dritten Kalifen ʻUthmān im Jahre 656. Im darauf folgenden Bürgerkrieg spaltet sich von der islamischen Gemeinde die sog. Schia ab, d.h.

90 Vgl. W.M. Watt: *Free Will*; H. A. Wolfson: *The Philosophy of the Kalam,* S. 613ff.
91 Vgl. U. Schoen: *Determination und Freiheit.*
92 Vgl. I. Goldziher: *Muhammedanische Studien* I, S. 13ff.
93 Vgl. Goldziher: *Muhammedanische Studien* I, S. 13ff. und 19ff.
94 Vgl. E. A. Gruber: *Verdienst und Rang*, S. 15ff. Und die Besprechung v. Daiber in OLZ 75, 1980, Sp. 562-564.
95 Vgl. Gruber (wie vor. Anm.) l.c.

die "Partei" des ʿAlī Ibn Abī Ṭālib, die die Leitung der Gemeinde nur dem Angehörigen des Prophetenhauses zuerkennt.

Von der Schia spaltet sich bald die Partei der Khāridjiten, d.h. der "Sezessionisten" ab, die die Entscheidung über die rechtmäßige Nachfolge des Propheten nicht menschlichen Richtern, sondern Gott überlassen wollen.[96]

Darüber hinaus zieht man dort die Folgerung, daß nicht die Zugehörigkeit zum Prophetenhaus einen Führungsanspruch rechtfertigt.[97] Vielmehr ist hier die persönliche Tüchtigkeit und der unbescholtene Lebenswandel des muslimischen Nachfolgers maßgebend, gleichgültig welcher Nationalität er angehört; er ist *primus inter pares*, der erste unter Gleichen[98] und handelt im Interesse einer Gemeinschaft, die charismatischen Charakter trägt.[99] Die Individualität des Menschen, seine persönliche Anstrengung und seine Initiative,[100] wird ganz in den Dienst der *sharīʿa* der Gemeinschaft gestellt. Der persönliche Glaubenseifer ersetzt das Prinzip der Erbbarkeit von Autorität; gleichzeitig soll damit dem Machtsmißbrauch ein Riegel vorgeschoben werden.

Die Individualität hat hier einen neuen Stellenwert erhalten und erscheint als ein islamisches Pendant zur altarabischen *murūwa*.[101] Dies geschieht zu einer Zeit, als die dogmatischen Grundlagen der neuen islamischen Religion noch längst nicht entwickelt waren. Der Koran als Grundlage des neuen Glaubens erweist sich in zunehmendem Maße als nicht ausreichend als Richtschnur für die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens in einer sich stets ändernden Welt.

---

96 *lā ḥukma illā li-llāh! Sura* 6,57; Vgl. Watt, *Formative Period,* S. 14f. und zur Geschichte der politischen Parteien im frühen Islam J. Wellhausen: *The Religio-political Factions.*

97 Im Prinzip kann dies mit dem vorislamischen Ideal des ererbten Adels, des *haṣab* (vgl. Goldziher, *Muhammedanische Studien* I, S. 41f.; EI² III 238f.) verglichen werden.

98 Vgl. Watt, *Free Will*, S. 37.

99 Vgl. Watt, *Free Will*, S. 35f.

100 Die Kharidjitische Partei der Nadjditen spricht von *idjtihād* in der Anwendung der koranischen Vorschriften: Vgl. Watt, *Free Will*, S. 25.

101 Die Parallelität zur vorislamischen *murūwa* erwähnt Watt, Free *Will,* S. 36.

So kann der damalige Jurist, der faqīh sich stets weniger in seinen Rechtsentscheidungen auf den Koran berufen, sondern muß nach eigenem Gutdünken (arab. *raʾy*) entscheiden.[102] Die Bemühungen, den Koran zu ergänzen und neue Prinzipien zu entwickeln, spiegeln sich in der zunächst mündlich und später schriftlich überlieferten Traditionsliteratur (*ḥadīth*) wieder.[103] Diese verschafft sich durch eine lückenlose, bis in die Zeit des Propheten zurückreichende Überliefererkette (*isnād*)[104] die erforderliche religiöse Autorität.

Die Rechtsentscheidung nach persönlichem Gutdünken läuft parallel zu der bereits geschilderten Kritik an der religiösen Motivierung politischer Führungsansprüche. Hier wie dort ist die menschliche Initiative stärker in den Vordergrund gerückt, sei es in der Form von persönlicher Meinungsfindung oder in der Voranstellung des Tüchtigen, dessen persönlicher Verdienst allein einen politischen Führungsanspruch rechtfertige. Hier liegt der Keim für die bereits früh einsetzende geistige Auseinandersetzung über das Problem der Stellung des Menschen zwischen Autonomie und religiös-politischer Abhängigkeit. Dieses ist der Inhalt der ersten theologischen Diskussionen in Basra; sie werden von sog. Qadariten geführt, d.h. von Leuten, die an die Willensfreiheit des Menschen glauben.[105]

---

102 Vgl. J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law,* S. 25f.; 37; id., *The Origins of Muḥammadan Jurisprudence,* S. 98ff.

103 Vgl. J. Robson, Art. Ḥadīth, in *EI²* III 23-28; G. Schoeler, Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung; id., Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung; id., Mündliche Thora und Ḥadīṯ.

104 Vgl. J. Robson, Art. *Isnād*, in *EI²* IV 207.

105 Vgl. Watt, *Formative Period,* S. 94ff.; van Ess, *Theologie* IV (1997) 489ff. („Aspekte des Problems der Willensfreiheit").
Der erste, der in Basra über *qadar* diskutiert haben soll, ist der Theologe Maᶜbad al-Djuhanī, ein Freund des Ḥasan al-Baṣrī: Vgl. A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, S. 53; Watt, *Formative Penod,* S. 85; Bakr al-Khallāl (gest. 923 n. Chr.): *Kitāb al-Djāmiᶜ li-ᶜulūm(*oder: *al-Musnad min masāʾil*) *Aḥmad Ibn Ḥanbal,* Ms. British Museum (London) 2675, fol. 86v9. - Über den Mythos von Maᶜbad als erstem Qadariten s. van Ess, Maᶜbad al-Ǧuhanī, S. 59ff.
Bakr al-Khallāl zufolge (fol. 86vl2) folgte Maᶜbad hier der Lehre der Christen (vgl. bereits Awzāᶜī, der 157/774 starb. S. van Ess, *Theologie* I [1991] 72); zum Problem des christlichen Einflusses (der die Entwicklung ähnlicher

Das bislang älteste uns zugängliche Dokument, in dem sich ein Niederschlag solcher Diskussionen findet, ist das zwischen 694 und 699 n.Chr. verfaßte Sendschreiben des Irakers al-Ḥasan al-Baṣrī an den 5. omayyadischen Kalifen ʻAbdalmalik.[106] Obgleich die Authentizität dieses Briefes in der erhaltenen Gestalt von einigen Gelehrten bezweifelt wird, widerspricht er nicht der qadaritischen und von anderen Texten bestätigten Position al-Ḥasan al-Basrīs.[107] Hierin wird deutlich zum Ausdruck gebracht, daß der Mensch frei wählen kann zwischen Gut und Böse. Gott übt hierin keinen Einfluß aus; denn Gott bestimmt die menschlichen Handlungen nur in Befehl und Verbot und indem er ihnen Belohnung und Bestrafung folgen läßt.

Wenig später, vielleicht zwei Jahrzehnte nach Ḥasans Sendschreiben, erklärt gleichfalls im Irak die Sekte des Khāridjiten Shabīb an-Nadjrānī, daß die Menschen ohne Zustimmung (*tawfīq*) und ohne Leitung (*hudā*) Gottes zu ihren Taten "bevollmächtigt" (*mufawwaḍ*) sind.[108] Gott weiß im Gegensatz zur Lehre al-Ḥasan al-Baṣrīs, wie wir sie in seinem Sendschreiben an ʻAbdalmalik Ibn Marwān finden,[109] nicht im voraus um die Entscheidungen und Handlungen der Menschen.[110]

---

typisch islamischer Glaubensüberzeugungen beschleunigt haben könnte) auf die Qadariyya vgl. Watt, *Formative Period,* S. 95 and 99; Josef van Ess, art. Kadariyya, in: *EI²* IV 371f.; id., *Theologie* I (1991) 126; H. Daiber, *Muᶜammar,* 389f.; Wolfson, *Philosophy,* 60ff.; G. F. Hourani, Islamic and Non-Islamic Origins, 72ff.

106 Der Brief ist hrsg. v. H. Ritter, Studien, 67ff.- Vgl. zu ihm M. Schwarz, The Letter of al-Ḥasan al-Baṣrī; Watt, *Formative Period,* S. 77ff.; 99ff.; van Ess, art. Kadariyya, *EI²* IV 369. Vielleicht einige Jahre älter als al-Ḥasan al-Baṣrīs Brief ist die antiqadaritische Abhandlung des Ḥasan Ibn Muḥammad Ibn al-Ḥanafiyya, die von J. van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie,* veröffentlicht wurde.

107 Vgl. van Ess, *Theologie* II (1992), S. 46-50.

108 Vgl. den Bericht bei al-Malaṭī (gest. 987 n. Chr.), *Kitāb at-Tanbīh* , ed. al-Kawtharī S. 174,7ff. - Nach al-Ashᶜarī (gest. um 935 n. Chr.), *Maqālāt al-islāmiyīn* ed. Ritter S. 116,3 verteidigte die Sekte des –Nadjrānī wie die Muᶜtaziliten die Lehre vom freien Willen.

109 Vgl. die *Risāla* ed. Ritter, Studien, S. 77,4ff. und Schwarz, The Letter of al-Ḥasan al-Baṣrī, S.29f.

110 Vgl. *al-Malaṭī, Kitāb at-Tanbīh* ed. al-Kawtharī, S. 175,10f.

Die Attacken des Kalifen ʻUmar II. (regierte von 717-720 n.Chr.) gegen qadaritische Neuerungen sind wahrscheinlich gegen die genannten Khāridjiten gerichtet;[111] ihm zufolge weiß Gott zwar im voraus um das Handeln des Menschen, er beeinflußt es aber nicht.

Der Mensch erscheint hier autonom in seinen Entscheidungen und in seinem Handeln. Diese Linie führt, vielleicht unter dem Einfluß ähnlicher christlicher Lehren,[112] der zwischen 733 und 735 n.Chr. hingerichtete Kopte Ghaylān ad-Dimashqī weiter: Gottes Wille hat keinen Einfluß auf das Handeln des Menschen.[113] Das Beste, was Gott geschaffen hat, ist der Verstand, der *ʻaql* des Menschen.[114]

Ghaylāns Theologie hat sich auf seine politische Einstellung ausgewirkt. Ghaylān lehnt es ab, allein dem Stamme Quraysh einen Anspruch auf das Kalifat zuzuerkennen; jedermann, der sich durch persönliche Vortrefflichkeit auszeichnet, bzw. ein koran- und sunnagerechtes Leben führt, kann zum Kalifen gewählt werden. Er kann aber auch jederzeit abgesetzt werden.[115]

Die Religion liefert die Richtschnur für das richtige Handeln; die Freiheit des menschlichen Handelns hat, wie die Kalifatslehre zeigt, ihre Grenze an den von Gott in Koran und Sunna gesetzten Normen.

Es überrascht uns daher nicht, daß in Basra die Gruppe des ʻAmr Ibn ʻUbayd (gest. ca. 761 n.Chr.) - ein Schüler des Ḥasan al-

111 S. van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie,* S. 113ff. (über das Problem der Authentizität vgl. van Ess, *Theologie* I [1991] 134f.). Vgl. Abu Nuᶜaim al-Isbahānī (gest 1038 n. Chr.), *Ḥilyat al-awliyā'* 347,3ff.; van Ess, Art. Kadariya, *EI²* IV Sp.369b.

112 Vgl. van Ess, Art. Kadariyya, *EI²* IV Sp.37 1b und die dort gegebenen Hinweise.

113 Vgl. den Bericht des Ashᶜarī, *Maqālāt*, ed. Ritter S. 513,5ff.; Watt, *Free Will,* S. 41.

114 Vgl. Ibn ᶜAsākir (gest. 1176 n. Chr.): *Taʾrīkh madīnat Dimashq (Tahdhīb by* ᶜAbdalqādir Efendī Badrān), III 180, ult.ss.; id., *Mukhtaṣar Taʾrīkh Dimashq* by Muḥammad Ibn Mukarram al-maᶜrūf bi-Ibn Manẓūr, ed. as-Sāghirdjī/ Murād, Damascus 1984, 94,16ff. (etwas abweichend); adh-Dhahabī (gest. 1348 or 1352-3 n. Chr.): *Tadhkirat al-ḥuffāẓ* I 147,3ff. [erwähnt bei van Ess, *EI²* IV, col.370a/b].

115 Vgl. van Ess, Art. Kadariyya, *EI²* IV Sp.370a; id., *Theologie* I (1991) 130-132; Watt, *Formative Period, S.* 87.

Baṣrī und angeblicher Gründer der rationalistischen Schule der Muʿtazila[116] - die göttliche Gerechtigkeit in den Vordergrund stellt;[117] an Gottes Gerechtigkeit ändert sich nichts, selbst wenn der Mensch die Freiheit hat, das Böse zu tun: Gottes Belohnung und Strafe bleiben nicht aus.

Wenn man dies bedenkt, hat der Mensch eigentlich gar nicht so viel Freiheit; er bleibt dem Prinzip von Belohnung und Bestrafung durch Gott unterworfen. Diese Doktrin haben die späteren Muʿtaziliten in den bekannten Prinzipien von "Verheißung und Drohung" (*al-waʿd wa-l-waʿīd*) von Lohn und Strafe sowie "Befehl des Guten und Verbot des Bösen" (*al-amr bi-l-maʿrūf wa-n-nahy ʿan-i-l-munkar*) übernommen haben.[118]

Die Gegner der Qadariten und ihrer muʿtazilitischen Nachfolger haben freilich die radikale Folgerung gezogen, daß alles von Gott determiniert ist und daß für die menschliche Willensfreiheit kein Spielraum bleibt.[119] Der Gegensatz beider Positionen hat eine theologische Auseinandersetzung heraufbeschworen, die bis in das 10. Jahrhundert gedauert hat und ihren ersten Abschluß in al-Ashʿarī (gest. 935 n.Chr.) gefunden hat. Dabei geschehen die ersten philosophischen Systematisierungen dort, wo die qadaritische Strömung am stärksten ist und auf eine lange Vorgeschichte zurückblicken kann, nämlich im Irak.[120] Bereits vor den großen Muʿtaziliten finden wir die ersten philosophischen Systematisierungen bei dem Proto-Schiiten Hishām Ibn al-Ḥakam, der

116 Vgl. Watt, *Formative Period,* S. 210f.; Daiber, *Wāṣil Ibn ʿAṭāʾ,* S. 18-20.-Zu ʿAmr Ibn ʿUbayd vgl. van Ess, *Theologie* II (1992), S. 280ff.

117 Vgl. van Ess, Art, Kadariyya, *EI²* IV col, 370b-371a; id., *Theologie* II (1992), S. 308f.

118 Vgl.Watt, *Formative Period*, S. 212 und 229.

119 Vgl. van Ess (wie Anm. 117) Sp. 371a-b; id.: *Zwischen Ḥadīt und Theologie.*

120 Dies mag, zumindest teilweise, unter dem Einfluß griechischer Ideen geschehen sein, die zu Beginn vermutlich auf mündlichem Wege überliefert wurden. Hierbei ist es vorstellbar, daß einige Vorstellungen unabhängig von Fremdeinfluß entwickelt wurden und eine spätere Überformung durch ähnliche griechische Ideen erleichterten. Zu dem Komplex der konvergenten Entwicklungen und zu ihrem Gegenteil, den deszendenten, vgl. Daiber, *Muʿammar;* S. 12ff.; ferner oben Kp. 1. - Ähnlich vorsichtig urteilt Hourani, Islamic and Non-Islamic Origins, S. 83ff., in der Frage des Fremdeinflusses auf die Entwicklung der muʿtazilitischen Ethik.

um 795/6 gestorben ist,[121] also während der Regierungszeit des Kalifen Hārūn ar-Rashīd (regierte von 786-809). Durch seine Diskussionen mit Ḍirār Ibn ʻAmr[122] - worauf wir noch näher eingehen werden - und mit den ersten Muʿtaziliten wird er einen wesentlichen Einfluß auf die entstehende muʿtazilitische Theologie ausgeübt haben.

Hishām Ibn al-Ḥakam[123] ist ein Schüler des Deterministen Djahm Ibn Ṣafwān, der 746 n.Chr. hingerichtet wurde.[124] Er hat sich aber später von den Djahmiten getrennt[125] und hat versucht, einen Mittelweg zwischen djahmitischem Determinismus und qadaritischer Willensfreiheit einzuschlagen. Dies geschieht in einer eigenen, richtungweisenden Terminologie: Hishām unterscheidet im menschlichen Handeln solche, die dem freien Willen (*ikhtiyār*, *irāda*) unterliegen, von solchen, die mit Notwendigkeit (*iḍṭirār*) eintreten;[126] denn zum menschlichen Handeln gehören:[127]

1) das Wollen; der Mensch kann sich für das eine oder andere Tun entscheiden; es bleibt ihm anheimgestellt, etwas zu wol-

121 Vgl. die Notiz bei al-Faḍl Ibn Shādhān (gest 874 n. Chr.), der von Abū Djaʿfar Muḥammad Ibn al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī (=Shaikh aṭ-Ṭāʾifa), *Kitāb Ikhtiyār maʿrifat ar-ridjāl (= Ridjāl al-Kashshī),* Mashhad 1969, p. 256,2 zitiert wird.
Ibn an-Nadīm erwähnt in seinem *Fihrist* (geschrieben um 987 n. Chr.) ed. Riḍā-Tadjaddud S. 24,18 ein späteres Datum (kurz nach dem Sturz der Barmakiden im Jahr 803 n. Chr.), das von Watt, *Formative Period,* S. 187 übernommen wurde; vgl. jedoch W. Madelung, Art. Hishām B. al-Ḥakam, in: *EI²* III 496f. und van Ess, *Theologie* I (1991), S. 353.

122 Zu ihm s. unten.

123 Zu ihm vgl. van Ess, *Theologie* I (1991), S. 349-379.

124 Vgl. zu Djahm Watt, Art. Djahm, in: *EI²* III 388a und van Ess, *Theologie* II (1992), S. 493ff.

125 Vgl. Ibn an-Nadīm, *Fihrist* ed. Riḍā-Tadjaddud, S. 224,16.

126 Dem Bericht des -Ashʿarī, *Maqālāt* ed. Ritter, S. 279,7f. zufolge wurden beide Termini bereits von Hishāms Lehrer Djahm Ibn Ṣafwān benutzt, der *irāda, ikhtiyār und qūwa* („Fähigkeit") des Menschen für etwas von Gott Geschaffenes hielt. Diese Interpretation taucht später wieder bei den Ashʿariten und in der hanafitisch-maturiditischen Schule auf: s. Daiber, *Das theologisch-philosophische System,* S. 379f.

127 Vgl. al-Ashʿari, *Maqālāt* ed. Ritter, S. 40,12ff.; an-Nāshiʾ (gest. 906 n. Chr.), *al-Kitāb al-Awsaṭ* ed. J. van Ess, *Frühe muʿtazilitische Häresiographie,* S. 92,18f.; Daiber, *Muʿammar, S.* 385; M. Schwarz, „Acquisition" (*kasb*) in Early Kalām, S. 370f.; Wolfson, *Philosophy,* S. 672f.

len und - mit einem koranischen Terminus ausgedrückt - zu "erwerben" (*kasaba*, *iktasaba*);

2) die vom Menschen durchgeführte Handlung, die mit Notwendigkeit eintritt.

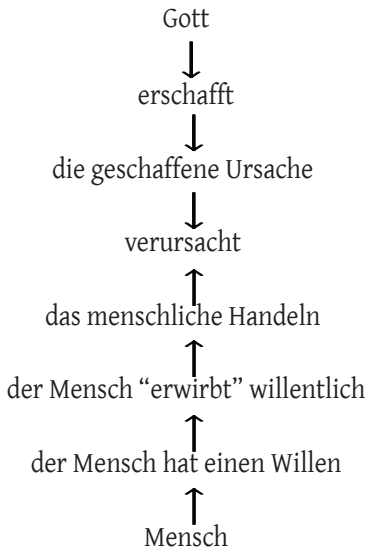
Hierbei hat Hishām einen neuen Gedanken zur Diskussion gestellt: Er führt als dritte Größe die sogenannte "Ursache" (*sabab*) ein, die von Gott geschaffen ist. Nur dann treten die Handlungen des Menschen tatsächlich und mit "Notwendigkeit" ein, wenn es diese Ursache gibt, die die Handlungen "hervorruft" (*muhayyidj*, *yaʾtī*).[128]

Hishām geht damit weit über die deterministische Tendenz seines Zeitgenossen Ḍirār Ibn ʻAmr (lebte um 728-815) hinaus. Ḍirār hat dem am Koran orientierten Begriffspaar *khalq - iktisāb* einen zentralen Platz in seiner Lehre eingeräumt: Der Mensch "bewirkt" (*fāʿil*) und "erwirbt" (*muktasib*) seine von Gott "geschaffenen" Handlungen.[129] Hierbei ist das "Erwerben" ein eigenständiges Tun des Menschen: es ist genauso ein "Handeln" in Wirklichkeit" wie der Schöpfungsakt Gottes. Insofern bleibt der Mensch für seine Taten verantwortlich und ist nicht wie in der deterministischen Lehre Djahms zur Passivität verdammt.[130]

128 Vgl. van Ess, *Theologie* I (1991), S. 369f.

129 Vgl. J. van Ess, Ḍirār b. ʿAmr, in: *Der Islam* 43, 1967, 270ff.; id., *Theologie* III (1992), S. 45ff.; Daiber, *Muʿammar*, S. 374-376.

130 Demzufolge ist der Mensch nicht zu Gut und Böse prädestiniert. Ḍirār hatte hieraus die Konsequenz gezogen, daß Paradies und Hölle nicht präexistent sind, sondern von Gott erst am Tag des Jüngsten Gerichts geschaffen werden. Hierzu vgl. J. van Ess, Das begrenzte Paradies, 124ff.



Abweichend von Ḍirār läßt Hishām Ibn al-Ḥakam nur den Terminus iktasaba "erwerben" gelten und gesteht der deterministischen Allmacht Gottes nur mittelbar, durch die von Gott geschaffenen "Ursachen" einen Einfluß auf das menschliche Handeln zu. Hierbei ist dieses menschliche Handeln nicht gleichbedeutend mit dem Willen; der menschliche Wille, die Entscheidungsfreiheit des Menschen, ist nicht dem Determinismus unterworfen. Denn die menschlichen Handlungen sind, wie wir gesehen haben, nur insofern von Gott "geschaffen", als Gott die Zwischenursachen "hervorruft".[131]

Dieses qadaritische Erbe bis zur letzten Konsequenz durchzudenken war Hishām Ibn al-Ḥakam nicht vergönnt. Hieran hat ihn wohl seine djahmitische Vergangenheit gehindert. Auch sein Schüler, der Muʿtazilite an-Naẓẓām (gest. vor 847 n.Chr.)[132] ist hier nicht weitergegangen. Er ersetzt die Hishāmschen Zwischenursachen durch den Terminus "Natur" (*ṭabīʿa, ṭabʿ, khilqa*), den er dem

131 S. die in Anm. 127 genannten Hinweise.

132 S. van Ess, *Theologie* III (1992), S. 302.

Muʿtaziliten Muʿammar Ibn ʻAbbād as-Sulamī (gest. 830 n.Chr.) entnommen hat. Naẓẓām spricht konsequent vom "Zwang" (*īḍjāb*) - dies an Stelle von Hishāms Begriff der "Notwendigkeit" (*iḍṭirār*), den Gott einem Ding "anerschaffen" habe.[133] Also auch hier wirkt Gott nur mittelbar, nämlich durch die von ihm geschaffene Natur: So hat Gott z.B. den Stein "mit einer solchen Natur versehen, daß er rollt, wenn ihn einer stößt".[134]

Doch zurück zu Hishām Ibn al-Ḥakam: Dieser ist sich bewußt, daß es mit dem menschlichen Willen und Vorsatz zu einem bestimmten Handeln allein nicht getan ist; "Wollen" und "Erwerben" allein reichen nicht aus. Der Mensch muß auch i m s t a n d e sein, etwas zu wollen und zu "erwerben". Dieses Imstandesein, die Fähigkeit (*istiṭā'a*) des Menschen umfaßt nach Hishām fünf Faktoren:[135]

1) die Gesundheit der Körperglieder;
2) die Abwesenheit von "Umständen", die das Handeln beeinträchtigen;
3) die Zeit zum Handeln;
4) das zum Handeln erforderliche Werkzeug (*āla*);
5) die von uns bereits genannte "Ursache", die eine Handlung notwendigerweise zur Folge hat. Diese Ursache existiert, wie ausdrücklich gesagt wird, gleichzeitig mit dem Wirken,[136] während die übrigen Faktoren **vor** dem Wirken vorhanden sein müssen.[137] Die **vor** dem Wirken vorhandenen Faktoren führen erst dann zu einer Handlung, wenn während des Handlungsvollzugs die von Gott geschaffene "Ursache" sich einstellt und den Ablauf der Handlung garantiert.

Hishām ist neben Ḍirār der älteste uns bekannte Vertreter dieser Lehre von der Vor- und Gleichzeitigkeit von Vermögen (*istiṭāʿa*) und Wirken (*fiʿl*). Sie ist später von den Muʿtaziliten übernommen worden. - Zu einer Unterscheidung zwischen Potenz

133 Vgl. Daiber, *Muʿammar, S.* 403f. und zu Muʿammar unten.

134 al-Ashʿarī, *Maqālāt* ed. Ritter, S. 404,7f.; Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 404, n.5; van Ess, *Theologie* III (1992), S. 360, 379.

135 S. al-Ashʿarī, *Maqālāt* ed. Ritter, S. 42,12ff. = englische Übersetzung in Watt, *Free Will* S. 116; Vgl. van Ess, *Theologie* I (1991), S. 370f.

136 S. al-Ashʿarī, *Maqālāt* ed. Ritter, S. 43,1.

137 S. al-Ashʿarī, *Maqālāt* ed. Ritter, S. 42,17.

und Realmöglichkeit, wie wir sie in der Antike bei den Megarikern finden,[138] ist man hier nicht gekommen: Vermögen bedeutet die Möglichkeit des Menschen zur tatsächlichen Verwirklichung.[139] Was der Mensch **will**, wozu er sich mit seinem Willen entscheidet, das kann er auch **tun**. Ḍirār hat hierbei vorausgesetzt, daß die vom Menschen ausgeführte Handlung etwas von Gott "Geschaffenes" ist, das vom Menschen "erworben" wird. Die Gleichsetzung des vom Menschen Gewollten mit dem von Gott Geschaffenen kann nichts anderes als eine Realmöglichkeit voraussetzen.

Diese Klassifikation der Fähigkeit als Realmöglichkeit ist gleichfalls impliziert in den Lösungen des Hishām und eines Sympathisanten nach ihm, des Naẓẓām. Allerdings hat bei beiden Gott nur mittelbar, und zwar bei Hishām vermittels der von Gott geschaffenen "Ursache" und bei Naẓẓām vermittels der von Gott geschaffenen "Natur", einen Einfluß auf das vom Menschen Gewollte, seine Handlungen. Die Initiative geht vom Menschen aus; er will die Handlungen, selbst wenn der Handlungsvollzug der von Gott geschaffenen Ursache bzw. Natur folgt.

Diese Pointierung muß im Zusammenhang mit der Gotteslehre gesehen werden: Gottes Macht läßt sich nicht an den in der Welt sichtbaren Dingen messen. Dementsprechend ist Gottes Wissen für Hishām gleichbedeutend mit unendlicher Fähigkeit:[140] Gott weiß, wie Hishām sagt, "in Ewigkeit", was "sein wird";[141] Gott "weiß die Dinge, nachdem er sie nicht wußte".[142]

Hishām folgt hier Djahms Leugnung des Vorherwissens Gottes um die Dinge, hält aber im Unterschied zu Djahm Gottes Fähigkeit zu wissen nicht für eine am Wissensobjekt orientierte Realmöglichkeit. Gottes Wissen ist unendliche Fähigkeit zu wissen

138 Vgl. E. Zeller, *Philosophie* II/1 (6th ed. Darmstadt 1963), S. 269f.; Daiber, *Muᶜammar,* S. 92.

139 Vgl. Daiber, *Muᶜammar*, S. 98.

140 Vgl. J. van Ess, *Erkenntnislehre,* S. 193; Daiber, *Muᶜammar;* S. 195 (Anm.7).

141 ash-Shahrastānī (gest. 1153 n. Chr.), *Nihāyat al-iqdām* ed. (mit Übersetzung) Guillaume, S. 217,2ff. - ash-Shahrastānī, *Kitāb al-Milal wa-n-niḥal* ed.Cureton, S. 36,16-18 zufolge hat dies ähnlich auch Abū l-Hudhayl gelehrt.

142 al-Ashᶜarī, *Maqālāt*, ed. Ritter, S. 37,9f.

und läßt sich nicht am Wissensobjekt messen.[143] Hishām hat hier zum Prinzip der negativen Theologie gegriffen und nicht wie sein Vorgänger Djahm oder wie sein jüngerer muʿtazilitischer Zeitgenosse Abū l-Hudhayl (gest. um 841 n.Chr.)[144] Gottes Wissen mit Gott gleichgesetzt;[145] Gottes Wissen ist ein "Attribut (*ṣifa*), das weder (Gott) noch etwas von ihm Verschiedenes oder ein Teil von ihm ist, sodaß es möglich wäre, zu sagen: das Wissen (Gottes) ist in der Zeit geworden oder urewig. Denn (das Wissen) ist ein Attribut (Gottes); und das Attribut läßt sich nicht beschreiben".[146]

Gottes Wissen läßt sich Hishām zufolge nicht näher umschreiben und kann nur als unendliche Fähigkeit interpretiert werden. Wäre es ein Vorherwissen dessen, was der Mensch tut, d.h. wäre es eine am Wissensobjekt orientierte Realmöglichkeit, wäre es beschränkt. Kurzum: Gottes unendliche Macht[147] ist nicht "definierbar", begrenzbar und greifbar an dem, was Gott mit seiner Macht tut, am Objekt seiner Macht. Was sie ist, läßt sich nicht sagen, es sei denn auf dem Wege der Negation: Gott ist, was er nicht ist.

Aus diesem Prinzip der Negation hat Hishām noch nicht die letzte Konsequenz gezogen; das bleibt den Muʿtaziliten vorbehalten, die in der Lehre von der "Einheit" (*tawḥīd*) Gottes Hishāms Ansätze weiterführen und Gott zu einem transzendenten Wesen machen.[148] Hishām hält an den Anthropomorphismen des Korans (vgl. etwa Sure 20,5) fest[149] und hat nicht, wie später die Muʿtaziliten,[150] zur allegorischen Exegese gegriffen, um die bildlichen Beschreibungen Gottes im Koran mit der in der Struktur

143 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 197.

144 Vgl. zu ihm van Ess, *Theologie* III (1992), S. 209ff.

145 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 198ff.; 201; van Ess, *Theologie* III (1992), S. 273f.

146 al-Ashʿarī, *Maqālāt*, ed. Ritter, S. 37,10-12; vgl. 494,1-3.

147 Vgl. auch al-Ashʿarī, *Maqālāt,* ed. Ritter, S. 38,1-4 und 494,5ff.

148 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 117ff.und zur „negativen" Theologie S. 129ff. - Die muʿtazilitische Lehre vom *tawḥid* impliziert eine Abgrenzung vom iranischen Dualismus: Vgl. Daiber, *Muʿammar,* S. 126f. und George F. Hourani, Islamic and Non-Islamic Origins, S. 67.

149 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 138; van Ess, *Theologie* III (1992), S. 358ff.

150 Vgl. Daiber, *Muʿammar,* S. 140f. und zur muʿtazilitischen Exegese des Korans I. Goldziher, *Richtungen,* S. 99ff.

neuplatonisch anmutenden Vorstellung vom transzendenten Gott vereinbaren zu können. Hishām ist hier auf halbem Weg stehengeblieben: Gott hat für ihn nicht jegliche Verbindung zur Welt abgebrochen. Er ist, wie wir gesehen haben, am Handeln des Menschen beteiligt, indem er die Zwischenursachen hervorruft. Diese verursachen das dem menschlichen Wollen folgende Handeln. Immerhin zeigt sich bereits hier die Tendenz, Gott keinen unmittelbaren Einfluß mehr auf das Handeln des Menschen zuzugestehen und sich hiermit von den Deterministen zu distanzieren. Gott wirkt in der Schöpfung nur noch mittelbar, durch Zwischenursachen.

Die letzte Konsequenz daraus hat ein Gegner des Hishām-Sympathisanten Naẓẓām gezogen, nämlich der um 830 n.Chr. verstorbene Muʿtazilite Muʿammar Ibn ʿAbbād as-Sulamī.[151] Er hat ein System geschaffen, das wegweisend für die muʿtazilitische Theologie geworden ist. Hier ist Gott völlig zu einem transzendenten Wesen geworden. Zwischen diesem und der Welt ist eine unüberbrückbar erscheinende Kluft. Gott hat nicht diese Welt, wie sie uns erscheint, geschaffen; das Sichtbare dieser Welt wird als eine akzidentelle Erscheinung klassifiziert, die in keinerlei Beziehung zu Gottes unendlicher Macht steht.

Dennoch tritt die Unendlichkeit Gottes mittelbar zur Endlichkeit der Welt in Beziehung: Gott hat - wie unter Rückgriff auf die aristotelische Terminologie[152] gesagt wird - zwar nicht die Akzidentien, wohl aber die Substanzen, die Träger der Akzidentien geschaffen. Die sichtbaren Wirkungen sind Akzidentien der von Gott geschaffenen Substanzen. Diese Wirkungen entspringen mit Notwendigkeit der Natur dieser Substanzen.[153] Diese Natur bestimmt die notwendige Aufeinanderfolge, das Kausalverhältnis von Ursache und Wirkung. Die Ursache der akzidentellen Wirkungen einer Substanz ist nun bei Muʿammar eine unendliche Kette von sich gegenseitig bestimmenden sogenannten *maʿānī*.

151 *Zu* ihm vgl. Daiber, *Muᶜammar*; id., Art. Muᶜammar Ibn ᶜAbbād al-Sulamī, in *EI²* VII, 1991, 259-260.; van Ess, *Theologie* III (1992), S. 63ff.

152 Vgl. Daiber, *Muᶜammar,* S. 57ff.

153 Vgl. Daiber, *Muʿammar,* S. 283ff.

Diese *maʿānī*, die in platonischer Weise auch als *ideai* beschrieben werden können, haben als erste Ursache die unendliche, bestimmende Macht Gottes. Diese wesenhaft bestimmenden und ihrerseits letztlich von Gott bestimmten "Ideen" stellen die einzige Verbindung zwischen dem transzendenten Gott und der endlichen Welt her. Man könnte zum besseren Verständnis an die stoischen *logoi spermatikoi*[154]oder an die philonischen *dynameis*, *ideai* oder *logoi* denken, an die gestaltenden Kräfte, durch welche Gott mittelbar auf die Schöpfung wirkt.[155]

Hier besteht allerdings ein wichtiger Unterschied zu den philonischen ideai: jede bestimmende "Idee" oder jeder Faktor ist bei Muʿammar durch eine weitere bestimmende Idee verursacht, und diese ihrerseits durch eine weitere usw. bis ins Unendliche. Dem Sinn nach klingt hier das sog. *tritos-anthropos*-Argument an, womit Aristoteles und vor ihm schon Plato in seiner Parmenidesschrift die Transzendenz der Ideen in Frage gestellt haben.[156] Allerdings stellt Muʿammar mit seinem Postulat von Gott als eigentliche erste Ursache der bestimmenden "Ideen" nicht die Transzendenz Gottes in Frage, sondern erhält sie und betont sie: Zwischen Gott und den Akzidentien stehen unendlich viele wesenhaft bestimmende Ursachen; die Unendlichkeit der Reihe fortlaufend bestimmender Ursachen bewahrt die Unendlichkeit von Gottes bestimmender Macht. Letztere wird somit auch nicht begrenzt durch das Kausalverhältnis von Ursache und Wirkung. Der Determinismus von Ursache und Wirkung, die Natur der Substanzen, steht in keinem ursächlichen Zusammenhang mit der unendlichen Macht Gottes.[157] Gott ist nur mittelbar Ursache der bestimmenden Ursache "Beleben" oder "Töten", nicht aber der Akzidentien "Leben" oder "Tod".[158]

---

154 Vgl. Daiber, *Muʿammar,* S. 230.

155 Vgl. Daiber, *Muʿammar,* S. 228.

156 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 78ff. and 88.

157 Muʿammars Lehre von der Natur ist eine notwendige Folge seines Denkens und sollte daher nicht auf ein platonisches Modell zurückgeführt werden, wie es Wolfson, *Philosophy,* S. 574-6 mit Verweis auf Plato, *Timaeus* 30B; 41E und 48 A vorgeschlagen hatte.

158 Vgl. Daiber, Muʿammar, S. 224ff.

Muʿammar unterscheidet sich hier deutlich von Hishām Ibn al-Ḥakam. Dieser hatte von der durch Gott geschaffenen "Ursache" (*sabab*) jeglicher Wirkung gesprochen. Muʿammar unterscheidet sich aber auch von Hishāms Schüler Naẓẓām, der stattdessen die durch Gott jedem Ding anerschaffene Natur einführt und in der Schöpfung das Resultat von Gottes "Absicht" (*ghara*) sieht, das "Nützliche" zu tun.[159] Der Determinismus durch Gott ist bei Muʿammar durch den Determinismus der Natur ersetzt. Gott ist völlig zu einem transzendenten Wesen geworden, das nur noch mittelbar vermittels einer unendlichen Kette von bestimmenden *maʿānī* (platonisch formuliert: "Ideen") zum bestimmenden Faktor der als solchen akzidentellen Erscheinungen dieser Welt wird.

Dem Determinismus der Natur ist auch das menschliche Handeln unterworfen; allerdings mit einer wichtigen Einschränkung, in der Muʿammar einer Anregung des Hishām gefolgt sein wird: Der Mensch hat im Unterschied zu den leblosen Substanzen einen Willen, der nicht dem Kausalzwang der Natur unterworfen ist. Er kann sich mit diesem Willen, seinem eigentlichen und streng genommen einzigen Wirkvermögen, in freier Wahl für das eine oder andere Tun entscheiden. Doch das der Entscheidung folgende Handeln des Menschen ist genauso dem Zwang von Ursache und Wirkung unterworfen, wie es die akzidentellen Wirkerscheinungen der Substanzen "ihrer Natur nach" sind.

159 Vgl. al-Ashᶜarī, *Maqālāt*, ed. Ritter, S. 252,16-253,2; ähnlich Abū l-Hudhayl (s. al-Ashʿarī S. 253,13ff.); Vgl. Daiber, *Muᶜammar,* S. 232ff.

Gottes Allmacht

unendlich viele Ursachen
(maᶜāni)

Akzidentien

Natur

Wille

Substanz Mensch

Muʿammars Lehre hat wenig Sympathisanten gefunden. Wir können Thumāma und Djāḥiẓ erwähnen.[160] Sein Schüler Bishr Ibn al-Muʿtamir hat dagegen Einspruch erhoben und z.B. die dem Werfen eines Pfeils folgenden Kausalwirkungen (etwa die Verwundung des Getroffenen) als etwas vom Menschen "Erzeugtes" angesehen, weil "es durch Ursachen (*asbāb*) geschieht, die durch uns eintreten".[161] Bishr folgt damit Muʿammars jüngerem Zeitgenossen Abū l-Hudhayl, für den der Pfeilschütze volle Verantwortlichkeit für die Wirkung des Pfeils besitzt.[162]

Auch die spätere islamische Theologie ist Muʿammars Lehre nicht gefolgt: ähnlich der Äquivalenztheorie unserer Rechtsprechung werden von dem Maturiditen al-Pazdawī (gest. 1099 n.Chr.) alle Zwischenursachen zwischen der Handlung eines Täters und den Folgen der Tat als einander äquivalent angesehen.[163] Diese

160 Vgl. zu ihnen Daiber, *Muᶜammar,* S. 370ff.

161 al-Ashᶜarī, *Maqālāt*, ed. Ritter, S. 401,10f.; Vgl. Daiber, *Muᶜammar,* S. 399f.

162 Vgl. al-Ashᶜarī, *Maqālāt* ed. Ritter, S. 403,5-9/deutsche Übersetzung van Ess, *Theologie* V (1993), S.435; vgl. Daiber, *Muᶜammar,* S. 401f.; van Ess, *Theologie* III (1992), S. 249f.

163 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 407.

Einstellung entsprang der hanafitisch-maturiditischen Tendenz, einen Ausgleich zwischen dem Determinismus durch Gott und der menschlichen Willensfreiheit zu finden: Das Handeln des Menschen ist nichts anderes als die Anwendung der von Gott im Menschen geschaffenen Fähigkeit.[164]

In ähnlicher Weise hat die Theologie des um 935/6 verstorbenen Abū l-Ḥasan al-Ashʿarī das Handeln des Menschen in Anlehnung an koranischen Sprachgebrauch als ein "Erwerben" bezeichnet, das von Gott geschaffen ist und das nichts anderes bedeutet, als daß etwas durch die von Gott geschaffene menschliche Fähigkeit (*bi-qudra muḥdatha*) eintritt.[165] Der ehemalige Muʿtazilite al-Ashʿarī hat mit dieser Kompromißlösung ein Problem zu lösen versucht, das bereits in der muʿtazilitischen Theologie sich angebahnt hatte. Er folgte nicht dem Standpunkt seines Lehrers Abū ʿAlī al-Djubbāʾī, der die Menschen wie Gott als Wesen bezeichnet hatte, die ihre Handlungen "erschaffen".[166] Vielmehr hält er sich an den Lehrer des Djubbāʾī, nämlich an den Basrer Muʿtaziliten Abū Yaʿqūb ash-Shahhām aus dem 9. Jh. Diesem zufolge hat der Mensch die Fähigkeit, die von Gott "geschaffenen" Handlungen zu "erwerben".

Hier herrscht ein Dualismus zwischen göttlichem und menschlichem Wirken vor, der den muʿtazilitischen Widerspruch zwischen göttlicher Allmacht und menschlicher Autonomie nicht befriedigend zu lösen vermag. ash-Shaḥām sowie al-Ashʿarī und in dessen Nachfolge die orthodoxe Theologie des Islam[167] bleiben stärker der deterministischen Theologie verhaftet. Die muʿtazilitische Lehre von der Willensfreiheit konnte sich nicht durchsetzen.

Muʿammar riskierte mit seiner Lehre von der Willensfreiheit des Menschen die völlige Isolation von Gott, Natur und menschlichem Willen. Seine Theologie hat damit die Transzendenz Gottes gerettet, aber gleichzeitig jegliche persönliche Religiösität verlo-

164 Vgl. oben Anm. 126.

165 Vgl. al-Ashᶜarī, *Maqālāt*, ed. Ritter, S. 542,8f.: Daiber, *Muᶜammar,* S. 377-9; zu dem djahmitischen Vorläufer s. oben Anm. 126.

166 Vgl. Daiber, *Muᶜammar,* S. 380f.

167 Vgl. L. Gardet, *Dieu*, S. 51ff.

ren: Gott ist in unerreichbare Ferne gerückt und zu einer wertneutralen Größe geworden. Der Mensch steht mit seinem Willen und naturbedingten Handeln allein da: es gibt kein Zusammenwirken mehr zwischen menschlichem und göttlichem Handeln.[168] Gottes Lenkung und Fürsorge erscheint hier durch das leitende Kausalprinzip "Natur" ersetzt.

Mit diesem Vorschlag hat Muʿammar auch eine Antwort auf das Theodizeeproblem gefunden: Gott ist nicht verantwortlich für das Böse, das seine Ursache im freien Willen des Menschen hat - ein auch in der Antike wohlbekannter Gedanke.[169] Wie in der stoischen Philosophie ist es eine Folge der Naturgesetze. Allerdings hat in der Stoa das Böse eine erzieherische Funktion sowie eine bestrafende und abschreckende: in seinem Streben nach sittlicher Vollkommenheit und zunehmender Erkenntnis muß der Mensch versuchen, das Böse zu überwinden. Dieses Böse hat seine Ursache nicht in der göttlichen Vorsehung, sondern in der Notwendigkeit der Naturgesetze, denen auch der menschliche Wille unterworfen ist.

Solche Gedanken der Stoa finden wir bei Muʿammar nicht;[170] Muʿammars Lehre von Gottes Transzendenz hat nichts mit dem stoischen Monismus gemeinsam. Zudem bleibt in der Stoa letztlich auch alles Wollen, nicht nur das Handeln des Menschen, von der Natur bestimmt. Diese Natur erscheint ihm als natürlicher Trieb (*hormé*), als freier Wille, dem er durch seine "Zustimmung" (*sygkatáthesis*) folgt. Natürlicher Trieb und "Zustimmung" bleiben aber von Gott bzw. vom stoischen logos schicksalhaft über den Menschen verhängte Qualitäten; der logos determiniert den Menschen von innen zur "Zustimmung" zur Natur. Der Wille des Menschen ist daher von den natürlichen Anlagen seines Charakters bestimmt; durch diese Anlagen hat der Mensch Anteil an der

168 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 386f.

169 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 251 f. - Nicht überzeugend ist die Annahme, daß die Lehre von der Willensfreiheit des Menschen „auf der Theodizee" „basiert", (so E. Mainz, Muʿtazilitische Ethik, S. 194 und Majid Fakhry, *History*, S. 50).

170 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 275f.; zur stoischen Theodizee vgl. auch W. Capelle, Zur antiken Theodizee, S. 176ff.

Kausalkette der Natur. Diese Teilhabe erscheint seinem Bewußtsein als Willensfreiheit.[171] Beide Aspekte umfaßt der stoische *sygkatáthesis*-Begriff, zu welchem es in der Muʿtazila keine genaue Entsprechung gibt.[172]

Bei den Muʿtaziliten lassen sich zwei einander entgegengesetzte Tendenzen beobachten:

1) die stärkere Unterordnung von Natur und Mensch unter Gott;
2) die Verselbständigung von Gott, Natur und Mensch als eigenständige, "objektive" Größen.

Beiden Tendenzen gemeinsam ist die Klassifizierung des menschlichen Willens als etwas Eigenständiges; er ist weder einer übergeordneten Norm unterstellt noch das Produkt seiner Geschichtlichkeit, seiner Existenz. Der menschliche Wille beinhaltet unendlich viele Möglichkeiten des Wollens innerhalb des Bereiches der Natur. Die menschliche Autonomie in der Freiheit des Wollens bedeutet aber nicht dieselbe Autonomie im Handeln. Hier ist der Mensch wie das Tier in den festen Gesetzeszusammenhang der Natur hineingestellt. Die mehr deterministisch orientierte Schule des Muʿtaziliten an-Naẓẓām hielt die Natur in der Nachfolge des Schiiten Hishām Ibn al-Ḥakam für eine von Gott bestimmte Größe. Das führt die vormuʿtazilitische Lehre der Deterministen weiter, während die Neuerung des Muʿammar, nämlich Gott, Natur und menschlichen Willen für unabhängige Prinzipien zu halten, als eine Folge der Entwicklung Gottes zu einem transzendenten und unendlichen Wesen erscheint.

---

171 Vgl. (zu dem Stoiker Chrysippus) Samuel Sambursky: Die Willensfreiheit im Wandel des physikalischen Weltbildes. - In: id., *Naturkunde und Weltbild.* Zürich und München 1977, S. 83-118, bes. S. 87ff.; J.M. Rist, *Stoic Philosophy,* S. 35f.; 41ff.; 122ff.; 180ff.; 225ff.; Daiber, *Muʿammar*, S. 287f.

172 Der stoische Begriff der *sygkatáthesis* wurde den Arabern offensichtlich durch den Aristoteleskommentator Alexander von Aphrodisias bekannt, allerdings nicht vor dem 11. und 12. Jahrhundert. Alexander schrieb eine Widerlegung stoischer Lehren und hat seiner Psychologie einige stoischen Begriffe einverleibt. Zu dem Begriff *sygkatáthesis = idjmāᶜ* und seiner Anwendung in der Psychologie des Avicenna and Averroes vgl. H. Gätje, Zur Psychologie der Willenshandlungen.

Die Unendlichkeit von Gottes Macht hat äußerlich betrachtet ein Gegenpendant in der Unendlichkeit der Möglichkeiten des menschlichen Willens. Im Unterschied zur göttlichen Allmacht, die nach Meinung einiger Muʿtaziliten sogar die Kausalität der Natur aufheben kann,[173] sind jedoch die Möglichkeiten des menschlichen Willens in der Verwirklichung dem Kausalzwang der Natur unterworfen. An die Stelle des Determinismus durch Gott ist der Determinismus durch die Natur getreten. Frei ist der Mensch nur in der Möglichkeit, sich mit seinem Willen für das Eine oder das Andere zu entscheiden.

Bedeutet diese Freiheit menschlichen Willens absolute Willkür des Einzelnen oder wird er hierbei von überindividuellen Prinzipien geleitet?

Hier haben muʿtazilitische Kreise eine interessante Lösung vorgeschlagen. Die Freiheit des menschlichen Willens bedeutet nicht Descartes' These von den unbegrenzten Möglichkeiten der Wahl.[174] Der menschliche Wille folgt auch nicht einem universellen Kausalgesetz, indem er von vorausgehenden Motiven determiniert ist, wie Joseph Priestley im 18. Jahrhundert behauptet hatte;[175] er ist überdies nicht von Gott bestimmt, wie Spinoza gelehrt hatte.[176] Die Freiheit des Willens ist für die Muʿtaziliten zunächst begründet in der Autonomie des Denkens.

So ist nach Abū l-Hudhayl der zum Denken fähige Mensch (*al-mufakkir*,[177] *al-mutafakkir*[178]) nicht nur unabhängig von der Tradition[179] und kann im Beweisgang[180] des Denkens Erkenntnis (*maʿrifa*) Gottes erlangen;[181] er hat auch das Wissen um "das Gute des Guten

173 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 284f.; 367-369.
174 Vgl. Sambursky, *Naturkunde,* S. 87.
175 Vgl. Sambursky, *Naturkunde,* S. 93ff.
176 Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* II, Sp.151.
177 ash-Shahrastānī, *Kitāb al-Milal* ed. Cureton, S. 36,1.
178 al-Ashʿarī, *Maqālāt*, ed. Ritter, S. 429,3.
179 Vgl. ash-Shahrastānī, *Kitāb al-Milal* ed. Cureton, S. 36,1.
180 *Dalīl* —> ash-Shahrastānī, *Kitāb al-Milal* ed. Cureton, S. 36,2; vgl. *ḥudjdja:* bei al-Ashʿarī, *Maqālāt* ed. Ritter, S. 429,3.
181 ash-Sahrastānī, *Kitāb al-Milal* ed. Cureton, S. 36,2f.

und das Böse des Bösen".[182] Deswegen ist es für den denkbegabten Menschen "notwendig, das Gute in Angriff zu nehmen, z.B., die Wahrheit zu sprechen und gerecht zu sein; ferner sich vom Bösen fernzuhalten, wie z.B. von Lüge und Frevel".[183]

Die Freiheit des menschlichen Willens erweist sich hier als die Fähigkeit (*istiṭāʿa*, *qudra*)[184] des Menschen, durch sein Denken Gut und Böse zu unterscheiden und hieran die zukünftigen Entscheidungen orientieren zu können. Objektiv gesehen aber ist seine Entscheidung ähnlich wie später bei dem Muʿtaziliten ʿAbdaldjabbār (gest. 1025 n.Chr.) bereits vorbestimmt, weil er sich ja entsprechend seiner Erkenntnis für das Gute zu entscheiden hat.[185]

Die Erkenntnis des Guten ist für Abū l-Hudhayl letzten Endes identisch mit dem von Gott ausgehenden "Impuls" (*khāṭir*) zur "Spekulation" (*naẓar*) und "Beweisführung" (*istidlāl*), während das Gegenteil vom Satan ausgeht.[186] Abū l-Hudhayl spricht hier auch von den beiden "Impulsen" (*khāṭirāni*) des Gehorsams (*ṭāʿa*) und Ungehorsams (*maʿṣiya*) gegenüber Gott.[187] an-Naẓẓām sowie Abū ʿAlī al-Djubbāʾī und sein Sohn sprechen hier vom Gegensatz Vernunft - Nichtvernunft, [188]an dem sich der menschliche Wille

182 ash-Shahrastānī, *Kitāb al-Milal* ed. Cureton, S. 36,3; Vgl. R. M. Frank, *The Metaphysics of Created Being,* S. 30f.

183 ash-Shahrastānī, *Kitāb al-Milal* ed. Cureton, S. 36,3f.

184 Vgl. Frank, *The Metaphysics of Created Being,* S. 29ff.

185 Vgl. J.R.Th.M. Peters, *God's Created Speech,* S. 412ff.

186 Abū l-Hudhayl zufolge ist der *mufakkir* als solcher in seiner rationalen Spekulation vom „Impuls" (*khāṭir*) bestimmt, der von Gott in das Herz des „Vernünftigen" *(ʿāqil)* geschickt wird: s. Abdalqāhir al-Baghdādī (gest. 1037 n. Chr.), *Kitāb Uṣūl ad-dīn,* S. 27,10f. -Daher bedarf der „Vernünftige" zur Erkenntnis Gottes keines zusätzlichen *khāṭir.* Der rationale Beweis befähigt den Menschen schon zur Erkenntnis Gottes. Vgl. ash-Shahrastānī, *Kitāb al-Milal*, ed. Cureton, S. 36,1f.; al-Ashʿarī, *Maqālāt* ed. Ritter, S. 429,2f./deutsche Übersetzung bei van Ess, *Theologie* V (1993), S. 433 (Nr. 137).

187 Vgl. al-Ashʿarī, *Maqālāt* ed. Ritter, S. 429,2f.

188 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, 391; Wolfson, *Philosophy,* 624ff. und zu Abū Hāshim und Abū ʿAlī al-Djubbāʾī s. Abū Hilāl al-ʿAskarī (gest. 1055 n. Chr.), *al-Furūq al-lughawiyya* ed. Ḥusāmaddin al-Qudsī, S. 60,8-14 (fügt al-Kaʿbī [= al-Balkhī] zu, der angeblich mit Abū Hāshim übereinstimmt); Ibn Mattawaih an-Nadjrānī (11. Jh. n. Chr.), *at-Tadhkira fī aḥkām al-djawāhir wa-l-aʿrāḍ* ed.

orientieren muß. Die dem Menschen auferlegte ethische Schranke ist unübersehbar; das Wissen um Gut und Böse verpflichtet ihn zur Verantwortlichkeit. Das daraus resultierende Bewußtsein um die Möglichkeit, sich mit seinem Willen für das Gute oder das Böse entscheiden zu können, ist die subjektive Freiheit des menschlichen Willens.

Es kann nicht verborgen bleiben, daß die menschliche Vernunft hier maßlos überschätzt ist; daß der Mensch in seinen Entscheidungen auch von irrationalen Triebkräften bestimmt ist, dessen ist man sich hier nicht bewußt geworden.[189] Immerhin ist der muʿtazilitische Gedanke revolutionär gewesen, daß die menschliche Willensentscheidung nicht von Gottes Determinismus überformt oder - wie der 868/9 verstorbene Djāḥiẓ, ein Schüler des Muʿammar-Anhängers Thumāma gelehrt hat[190] - von der Natur bestimmt ist,[191] sondern von der menschlichen Vernunft

---

Sāmī Naṣr Luṭf and Fayṣal Badīr ʿAwn, S. 393: Abū ʿAlī al-Djubbāʾī soll hier die Begriffe *khāṭir, fikr* (Reflexion), *iʿtiqād* (Überzeugung) oder *ẓann* (Meinung) benutzt haben.
Wolfson, *Philosophy,* S. 632f. verglich den Gegensatz Vernunft - Unvernunft mit zoroastrischen, jüdischen und griechischen (Plato, Aristotle) Vorbildern; zu den griechischen Parallelen vgl. M. van Straaten: What Did the Greeks Mean by Liberty? S. 124ff.

189 Von diesem Mangel ist die gesamte Geschichte des Problems der menschlichen Willensfreiheit bis heute geprägt. Vgl. Sambursky, *Naturkunde,* S. 83ff.; 116ff.; Art. Freiheit in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* II 1064ff.; David S. Winston: Freedom and Determinism in Greek Philosophy and Jewish Hellenistic Wisdom, in: *Studia philonica* 2, 1973, S. 40-50; in Bd. 3, 1974-5, S. 47-70 diskutiert der Autor „Freedom and Determinism in Philo of Alexandria" und stellt fest, daß nach Philo alles vom stoischen *logos* determiniert ist. - Vgl. auch A. Griffel: *Der Mensch - Wesen ohne Verantwortung?*

190 Der Begriff der Natur bei al-Djāḥiẓ und seinem Lehrer Thumāma kann auf Muʿammar zurückgeführt werden. Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 370-373.

191 al-Djāḥiẓ hielt Denken und Wollen des Mensch nicht für ein selbständiges Handeln des Menschen, sondern für das Resultat von zwei einander widersprechenden „Impulsen" *(dawāʿin* vgl. die bereits erwähnten *khawāṭir,* sg. *khāṭir),* die der menschlichen Natur entspringen und deren Gleichgewicht (*taswiya)* allein den Menschen zu freien Entscheidungen befähigt: vgl. ʿAbdaldjabbār, *al-Mughnī* XII ed. Ibrāhīm Madhkūr, S. 316,3ff.; J. van Ess, Ǧāḥiẓ und die *aṣḥāb al-maʿārif*, S. 173.

und deren Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden.[192]

Hier liegen die Keime für die Entwicklung einer philosophischen Ethik, die objektive Kriterien für das menschliche Verhalten gegenüber Gut und Böse zu entwickeln sucht. Einen Höhepunkt erlebt diese Entwicklung im ethischen Rationalismus des bereits genannten Muʿtaziliten ʿAbdaldjabbār (gest. 1025 n.Chr.).[193] Doch dessen philosophisch-rationalistischen Bemühungen, den leeren Begriff des menschlichen Willens mit Inhalt zu füllen und dem menschlichen Handeln eine objektive Intention zu geben, täuschen nicht über den theokratischen Charakter seiner Ethik hinweg: In den scheinbar objektiven Kriterien von Gut und Böse, die wir bereits bei Abū l-Hudhayl angetroffen haben, erscheint das Bedürfnis des Menschen nach Heilsgewißheit erfüllt durch die Einführung eines göttlichen Garanten ethischer Prinzipien. Gott ist gerecht; er tut das Böse nicht - selbst wenn er die Macht hat. Vielmehr hat er, wie die Muʿtaziliten lehren, die "Absicht", "das Nützliche" (*al-manfaʿa, al-maṣāliḥ*) zu tun.[194]

Hier hat die Autonomie des menschlichen Wollens und Denkens Gott nicht völlig in unerreichbare Ferne rücken können. Gott ist der Garant jeglicher Ordnung des menschlichen Zusammenlebens geblieben; er weist das menschliche Wollen in seine Grenzen. Hierbei ist das von Gott Verordnete gut, nicht als Offen-

---

Die „Impulse" sind bei Djāḥiẓ nicht mehr „Impulse" von Vernunft und Unvernunft, weswegen der Mensch nicht mehr zwischen Vernunft und Unvernunft entscheidet, sondern zwischen dem nach seiner Meinung nach Nützlichen und Schädlichen - ohne daß er in jedem Fall ein sicheres Wissen darum hat: vgl. ᶜAbdaldjabbār, *al-Mughnī* XII ed. Ibrāhīm Madhkūr, S. 141,6ff.; 140,18ff.; van Ess, Ǧāḥiẓ, 172f.

192 Vgl. auch ash-Shahrastānī, *Kitāb al-Milal* ed. Cureton, S. 41,1 (zu an-Naẓẓām); das Gedicht des Muᶜammarschülers Bishr Ibn al-Muᶜtamir bei al-Djāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān* ed. ᶜAbdassalām Hārūn VI, S. 292,12ff. = deutsche Übersetzung bei Goldziher, *Vorlesungen,* S. 96/englische Übersetzung: *Introduction to Islamic Theology,* S. 88;ᶜAbdaldjabbār, *al-Mughnī VIII,* S. 83ff. = kommentierte Übersetzung bei M. Schwarz: The Qādī ᶜAbd Al-Jabbār's Refutation of the Aš^ᶜarite Doctrine of Acquisition (*kasb*), S. 236.

193 Vgl. G. F. Hourani, *Islamic Rationalism*; id.: The Rationalistic Ethics of ᶜAbd al-Jabbār; R.M. Frank: Several Fundamental Assumptions; Peters, *God's Created Speech,* S. 85-89; 415.

194 Vgl. Daiber, *Muᶜammar*, S. 232ff.; 253ff.

barung oder als Gesetzgebung, sondern weil es der Vernunft zufolge zweckmäßig und darum notwendig ist.[195] Der menschliche Wille soll sich hieran orientieren.

Im Bewußtsein um diese Möglichkeit der ethischen Orientierung ist der menschliche Wille zugleich frei und gebunden. Dies erkannt zu haben ist die originelle Leistung des frühen Islam. Bemerkenswert ist hier der Glaube an gültige Prinzipien und Normen.

195 Diese Auffassung kann auf die muᶜtazilitische These von der Notwendigkeit des Guten, dessen was nützlich ist, für Gott zurückgeführt werden. Nicht alle Muᶜtaziliten vertraten sie (Daiber, *Muᶜammar*, S. 233f.); sie wurde später von al-Ghazzālī und as-Sanūsī abgelehnt (vgl. Daiber, *Muʿammar*, S, 220f,). Vgl. auch Goldziher, *Vorlesungen,* S. 99-101/englische Übersetzung: *Introduction to Islamic Theology,* S. 90f.

LITERATURVERZEICHNIS

ʻAbdaldjabbār: *al-Mughnī fī abwāb at-tauḥīd wa-l-ʿadl.* VIII; XII. Ed. Ibrāhīm Madhkūr. Kairo (ohne Jahr).

ʻAbdalqāhir al-Baghdādī: *Kitāb Uṣūl ad-dīn.* Istanbul 1928.

Abū Hilāl al-ʿAskarī: *al-Furūq al-lughawīya.* Ed. Ḥusāmaddīn al-Qudsī. Kairo 1353/1934.

Abū Nuʿaim al-Isbahānī: *Ḥilyat al-awliyāʾ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyāʾ* . V. Beirut 1967².

Andrae, Tor: *Die letzten Dinge* (Deutsche Übersetzung v. Hans Heinrich Schaeder). Leipzig. 2.A. 1941.

-Ashʿarī: *Maqālāt al-islāmiyīn wa-khtilāf al-muṣallīn.* Ed. H. Ritter. 2.A. Wiesbaden 1963. = Bibliotheca Islamica.1.

Capelle, Wilhelm: Zur antiken Theodizee. - In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 20, Berlin 1907, S. 173-195.

Daiber, Hans: *Muʿammar. = Das theologisch-philosophische System des Muʿammar Ibn ʻAbbād as-Sulamī* (gest. 830 n.Chr.). Beirut 1975. = *Beiruter Texte und Studien.* 19.

id.: *Wāṣil Ibn ʻAṭāʾ als Prediger und Theologe.* Leiden (etc.) 1988. = *Islamic Philosophy and Theology* . II.

-Dhahabī: *Tadhkirat al-ḥuffāẓ.* I, Ḥaydarābād 1955. (Repr. Beirut o.J.).

-Djāḥiẓ: *Kitāb al-Ḥayawān.* Ed. ʻAbdassalām Hārūn.VI. Kairo ²1967.

EI² = *Encyclopaedia of Islam.* Iff. Leiden-London 1960ff.

van Ess, Josef: *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra.* Beirut 1977. = *Beiruter Texte und Studien* . 14.

id.: Das begrenzte Paradies. - In: *Mélanges dʻIslamologie.Volume dédié à la mémoire de Armand Abel.* Éd. par Pierre Salmon. Leiden 1974, S. 108-127.

id.: Ḍirār b. ʻAmr und die "Cahmīya". Biographie einer vergessenen Schule. - In: *Der Islam* 43, 1967, S. 241-279; 44, 1968, S. 1-70; 318-320.

id.: *Die Erkenntnislehre des ʻAdudaddīn al-Īcī.* Wiesbaden 1966.

id. : *Frühe muʿtazilitische Häresiographie*. Beirut 1971. = *Beiruter Texte und Studien*. 11.

id.: Ǧāḥiẓ und die aṣḥāb al-maʿārif. - In: *Der Islam* 42, 1966, S. 169-179.

id: Maʿbad al-Ǧuhanī, in: *Islamwissenschaftliche Abhandlungen Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag*. Ed. R. Gramlich. Wiesbaden 1974, S. 49-77.

id: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin - New York. I (1991); II (1992); III (1992); IV (1997); V (1993); VI (1995).

id.: *Zwischen Ḥadīṯ und Theologie*. Berlin - New York 1975. = *Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*. N.F. 7.

Fakhry, Majid: *A History of Islamic Philosophy*. London, New York 1983.

Frank, Richard M.: *The Metaphysics of Created Being According to Abū l-Hudhayl Al-ʿAllāf*. Istanbul 1966. = *Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul XXI*.

id.: Several Fundamental Assumptions of the Basra School of the Muʿtazila. - In: *Studia Islamica* 33, Paris 1971, S. 5-18.

Gätje, Helmut: Zur Psychologie der Willenshandlungen in der islamischen Philosophie. - In: *Saeculum* 26/4, Freiburg 1975, S. 347-363.

Gardet, Louis: *Dieu et la destinée de l'homme*. Paris 1967. = *Études musulmanes*. 9.

Goldziher, Ignaz: *Muhammedanische Studien*. I. Hildesheim-New York 1971.

id.: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden 1952.

id.: *Vorlesungen über den Islam*. Darmstadt 1963 (Nachdr. d. 2. A. Heidelberg 1925). - Englische Version: *Introduction to Islamic Theology and Law*. Translated by Andreas and Ruth Hamori. With an introduction and additional notes by Bernard Lewis. Princeton, N.J.: Princeton University Press 1981.

Griffel, Anton: *Der Mensch - Wesen ohne Verantwortung?* Regensburg 1975.

Gruber, Ernst August: *Verdienst und Rang*. Freiburg/Br. 1975. = *Islamkundliche Untersuchungen*. 35.

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Ed. by Joachim Ritter. II, Darmstadt 1972.

Hourani, George F.: Islamic and Non-Islamic Origins of Muʿtazilite Ethical Rationalism. - In: *International Journal of Middle East Studies* 7, Cambridge, London, New York 1976, S. 59-87. (Auch in: id., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge, London, New York [etc.] 1985, S. 67-97).

id.: *Islamic Rationalism*. Oxford 1971.

id.: The Rationalistic Ethics of ʻAbd al-Jabbār. - In: *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday. Ed. S.M. Stern, A. Hourani and V. Brown. London 1972, S. 109-115. Auch in: Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge, London, New York [etc.] 1985, S. 98-108.

Ibn ʻAsākir: *Taʾrīkh madīnat Dimashq* (*Tahdhīb* by ʻAbdalqādir Efendī Badrān). III. Damascus 1912-13 [Nachdruck Beirut 1407/1987³].

id.: *Mukhtaṣar Taʾrīkh Dimashq* by Muḥammad Ibn Mukarram al-maʿrūf bi-Ibn Manẓūr. Ed. Maʾmūn as-Sāghirdjī und Riyāḍ ʻAbdalḥamīd Murād. V. Damascus 1984.

Ibn an-Nadīm: *Kitāb al-Fihrist*. Ed. Riḍā-Tadjaddud. Teheran 1971.

Ibn Mattawaih an-Nadjrānī: *at-Tadhkira fī aḥkām al-djawāhir wa-l-aʿrāḍ*. Ed. Sāmī Naṣr Luṭf and Faiṣal Badīr ʻAwn. Kairo 1975.

Mainz, Ernst: Muʿtazilitische Ethik. - In: *Der Islam* 22, 1935, S. 191-206.

-Malaṭī: *Kitāb at-Tanbīh wa-r-radd ʻalā ahl al-ahwāʾ wa-l-bidaʿ*. Ed. by Muḥammad Zāhid al-Kawtharī. Bagdad-Beirut 1968.

OLZ = Orientalistische Literaturzeitung. Leipzig.

Paret, Rudi: Der Koran und die Prädestination. - In: *OLZ* 58, 1963, Sp.117-121.

Peters, J.R.Th.M.: *God's Created Speech*. Leiden 1976.

Ringgren, Helmer: Islamic Fatalism. - In: *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore and Literature*, Stockholm 1967 (= *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* II), S. 52-62.

id.: *Studies in Arabian Fatalism*. Uppsala-Wiesbaden 1955. = *Uppsala Universitets Arsskrift* 1955: 2.

Rist, John M.: *Stoic Philosophy*. Cambridge 1969.

Ritter, Helmut: Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit I. - In: *Der Islam* 21, Straßburg 1933, S.1-83.

Sambursky, Samuel: *Naturkunde und Weltbild*. Zürich und München 1977.

Schacht, Joseph: *An Introduction to Islamic Law*. Oxford 1963.

id.: *The Origins of Muḥammadan Jurisprudence*. Oxford 1950 (repr. 1975).

Schoeler, Gregor: Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam. - In: Der Islam 62, 1985, S. 201-236.

id.: Mündliche Thora und Hadīṯ: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion. - In: *Der Islam* 66, 1989, S. 213-251.

id.: Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam. - In: *Der Islam* 66, 1989, S. 38-67.

Schoen, Ulrich: *Determination und Freiheit im arabischen Denken heute*. Eine christliche Reflexion im Gespräch mit Naturwissenschaften und Islam. Göttingen 1976.

Schwarz, Michael: "Acquisition" (*kasb*) in Early Kalām. - In: *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday. Ed. S.M. Stern, A. Hourani and V. Brown. London 1972, S. 355-387.

id: The Letter of al-Ḥasan al-Baṣrī. - In: *Oriens* 20, 1967 (Leiden 1969), S. 15-30.

id.: The Qāḍī 'Abd Al-Jabbār's Refutation of the Aš'arite Doctrine of Acquisition (*kasb*). - In: *Israel Oriental Studies* 6, Tel Aviv 1976, S. 229-263.

-Shahrastānī: *Kitāb al-Milal wa-n-niḥal*. Ed. W. Cureton. Leipzig 1923.

id.: *Nihāyat al-iqdām fī 'ilm al-kalām*. Ed. with a translation by A. Guillaume. Oxford-London 1934.

Shaikh aṭ-Ṭā'ifa: s. - Ṭūsī, Abū Dja'far Muḥammad Ibn al-Ḥasan.

van Straaten, M.: What Did the Greeks Mean by Liberty? - In: *Theta-Pi* 3, Leiden 1974, S. 123-144.

Ṭūsī, Abū Dja'far Muḥammad Ibn al-Ḥasan (= Shaikh aṭ-Ṭā'ifa): *Kitāb Ikhtiyār ma'rifat ar-ridjāl* (= *Ridjāl al-Kashshī*). Mashhad 1969.

Watt, W. Montgomery: *The Formative Period of Early Islam*. Edinburgh 1973.

id.: *Free Will and Predestination in Early Islam*. London 1948.

Wellhausen, Julius: *The Religio-political Factions in Early Islam*. Ed. by R.C. Ostle. Transl. by R.C. Ostle and S.M. Walzer. Amsterdam-Oxford 1975. = *North-Holland Medieval Translations* 3.

Wensinck, A.J.: *The Muslim Creed*. London 1932 (repr. 1965).

Winston, David S.: Freedom and Determinism in Greek Philosophy and Jewish Hellenistic Wisdom. - In: *Studia philonica* 2, Chicago 1973, S. 40-50; 3, 1974-5, S. 47-70.

Wolfson, Harry Austryn: *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge/Mass. and London 1976.

Zeller, Eduard: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. II/1. 6. A. Darmstadt 1963.

3. Die Begegnung des islamischen Rationalismus mit griechischer Kultur Die Zeit der Übersetzun gen und ihre Bedeutung für die islamische Kultur

3.1. Motive und Auswahlprinzipien arabischer Übersetzun gen aus dem Griechischen

Die islamische Welt hat sich nicht sonderlich um große literarische Werke der Antike gekümmert. Geschichtswerke blieben ihr unzugänglich, wenn wir von einer lateinischen Weltgeschichte des 5. Jahrhunderts absehen, von Orosius' *Historiae adversus paganos*, die nach einer erweiternden Bearbeitung des 8. Jahrhunderts im 9./10. Jahrhundert in Spanien ins Arabische übertragen wurde.[196] Selbst der berühmte Dichter Homer war den Arabern nur nach einigen Zitaten bekannt, die sie in gnomologischen Sammlungen vorfanden.[197]

Aus solchen gnomologischen Sammlungen in arabischer Übersetzung und Bearbeitung[198] bezogen die Araber nicht nur Lebensweisheiten, sondern auch philosophische Gedanken unterschiedlicher "Schulrichtungen". Hierbei richtete sich ihr Interesse hauptsächlich auf solches Gedankengut, das sich dem islamischen Weltbild integrieren ließ. Man orientierte sich an praktischen und religiösen Bedürfnissen; das Streben nach Wissen und großen Denkzusammenhängen erscheint daher an den gesellschaftspolitischen Verhältnissen der damaligen Zeit orientiert.

So entwickeln sich die arabisch-islamischen Wissenschaften auf der Basis der intellektuellen Anstrengungen der frühen Muslime. Diese beschäftigten sich mit der Auslegung des ältesten arabisch-islamischen Dokuments, des an den Propheten Mohammed

196 Daiber 1986c.

197 Vgl. Rosenthal 1965, S. 24ff; 344ff./englische Version: *The Classical Heritage,* S. 9ff.; 255ff.

198 Vgl. Gutas 1994.

offenbarten Koran; ferner mit den religiösen Überlieferungen und mit dem islamischen Recht.[199] Die genannten ersten 'wissenschaftlichen' Anstrengungen, aber auch die gelehrten Diskussionen über die Stellung des Menschen als unabhängiges Wesen mit freiem Willen in einem theokratischen Weltbild[200] bilden den Nährboden für die Übernahme und Assimilation griechischer Gedanken zunächst auf mündlichem Wege und seit der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts zunehmend durch Übersetzungen syrischer Christen.

3.2. Der syrische Anteil an den frühen griechisch-arabischen Übersetzungen

Die syrischen Christen[201] befanden sich in einem lebhaften Dialog mit muslimischen Gelehrten und regten diese in ihrer Abgrenzung von nichtislamischen, auch iranisch-dualistischen Systemen, zu naturphilosophischen Spekulationen im Rahmen eines koranischen Weltbildes und zur Formierung der rationalistischen Theologie der sog. Muʿtaziliten an. Muslimische Theologen waren für neue Ideen empfänglich, da sie diese als Werkzeug für die Abgrenzung von nichtislamischen einschließlich iranisch-dualistischen Lehren assimilierten.[202]

Die Syrer lebten in der Diaspora, im Westen des islamischen Reiches die sog. Monophysiten und im iranischen Osten die sog. Nestorianer. Hieraus erklärt sich der iranische Anteil an der griechisch-arabischen Überlieferung sowie die teilweise nachweisbare Verschmelzung mit indischem Material. Folglich spielen bei der griechisch-arabischen Überlieferung persische und vor allem syrische Quellen[203] eine bedeutsame Rolle; denn sie haben durch

199 Vgl. oben Kp. 1.
200 Vgl. oben Kp. 2.
201 Vgl. Yousif 2003.
202 Vgl van Ess 1991-1997; Sorabji 1983, S. 384ff.
203 S. Daiber 1986b, S. 298-303 und zum iranischen Anteil s. Gutas (1998), S.

die Verflechtung mit ihrem jeweiligen Kulturbereich die griechischen Wissenschaften in spezifischer Weise gestaltet und umgeformt. Nach der Eroberung von Nisibis[204] durch die Sassaniden im Jahre 363 n.Chr. hatte sich der Schulbetrieb des ostsyrischen Christentums nach dem damals noch römischen Edessa im Südosten Kleinasiens verlagert; dort wurde vor allem die aristotelische Logik gepflegt;[205] Aristoteles' *Organon* wurde im 6. Jh. von Probhā übersetzt und kommentiert.[206] Doch nach der Schließung dieser 'Schule der Perser' im Jahre 489 konzentrierte der Wissenschaftsbetrieb der Syrer sich zunächst auf die nestorianischen Schulen im sassanidischen Persien und in Mesopotamien, nämlich in Djundīshāpūr/Khuzistan und in Seleukia-Ktesiphon. Das vielleicht von Shāpūr I. (240-273) gegründete Krankenhaus (*bīmāristān*) in Djundīshāpūr existierte bis in 'abbasidische Zeit hinein und hat durch seine christlichen Ärzte, die als Leibärzte der Kalifen in Bagdad wirkten, wesentlich zur Vermittlung griechischer Medizin an die islamische Welt beigetragen.[207] Genannt seien Bokhtīshō', der Leibarzt des Kalifen Hārūn ar-Rashīd seit 787, sein Sohn Ǧibrīl (gest. 828), Māsawayh und sein Sohn Yuḥannā (gest. 857); ein Schüler des letzteren, der berühmte Übersetzer Ḥunayn Ibn Isḥāq (gest. 873 oder 877), hat sich - häufig nach syrischen Zwischenübertragungen[208] - vor allem um die arabische Übersetzung von Werken des Hippokrates und insbesondere des Galen verdient gemacht.

Parallel zu den medizinischen Studien und keineswegs nur im "Schlepptau der Medizin"[209] haben sich die nestorianischen Klosterschulen aus begründetem theologischem Interesse mit der aristotelischen Logik beschäftigt. Damit lieferten sie ein Vorbild für die islamische Theologie, sowohl für das anfänglich durch

---

25ff. und nachfolgender Abschnitt.

204 Heute Nusaybin im Südosten der Türkei.

205 Zu weiteren Details über Aristoteles' Rezeption im Syrischen vgl. Daiber (2001).

206 Hugonnard-Roche 1989b, S. 4ff; 1990, S. 137f.

207 Ullmann 1970; Sezgin, GAS III, 1970.

208 Bergsträßer 1925; 1932.

209 R. Paret 1950.

die Muʿtaziliten entwickelte Primat philosophischen Wissens vor widersprüchlichem Glauben als auch für die Lehre von den göttlichen Attributen. Stellvertretend für die Bemühungen der Nestorianer kann hier Paulus "der Perser" genannt werden, der in mittelpersischer Sprache "Prolegomena" zur Philosophie und zur Logik sowie Kommentare zu Aristoteles' *De interpretatione* und *Analytica priora* verfaßt hat. Paulus Persas Werke waren Khosrau I. Anūshirwān (reg. 531-578) gewidmet; sie sind nur in Syrisch und fragmentarisch in Arabisch erhalten.[210]

Etwas besser informiert sind wir über die wissenschaftlichen Aktivitäten der Monophysiten. Infolge der stärkeren Hellenisierung des Westens ist der literarische Strom griechischer Texte durch syrische Übersetzungen der Jakobiten viel deutlicher greifbar. Da das Griechische sich dort länger als im Osten gehalten hat, hat man erst im 6. und vor allem im 7. und 8. Jahrhundert ins Syrische übersetzt und damit die Vorlagen geschaffen, nach denen häufig, zum Teil bis ins 10. Jh. ins Arabische übersetzt wurde.[211] Der 536 n.Chr. verstorbene Priester und Arzt Sergius (Sargīs) von Rēshʿaynā schuf die syrischen Vorlagen der im 9. Jahrhundert ins Arabische übersetzten wichtigsten Galenwerke. Als Student der griechischen Schule in Alexandria hat er ferner Einleitungen zum aristotelischen *Organon* geschrieben, befaßte sich mit kosmologischen und astrologischen Fragen und übersetzte einzelne griechische Texte, wie Aristoteles' *Kategorien*,[212] Porphyrius' *Isagoge* und die ps.-aristotelischen Schriften *De mundo* und *De anima*.[213]

Das ursprünglich christlich-theologisch motivierte Interesse an der aristotelischen Logik dominiert auch bei Athanasius von Bālādh (gest. 686), Jakob von Edessa (gest. 708), seinem Schüler Georg 'der Araberbischof' (gest. 724), und bei Theophil von Edessa (gest. 785). Doch in stärkerem Maße als bei den Nestorianern fällt das Interesse auf an typischen Themen des späten Hellenismus, die die nachfolgende arabische Übersetzungsliteratur ge-

210 Endress 1987, S. 408, Anm. 38.
211 Hugonnard-Roche 1990, S. 139ff; 1991; 1992.
212 Hugonnard-Roche 1987; 1997.
213 Endress 1987, S. 409, Anm. 44; Hugonnard-Roche 1989a.

prägt haben. Dazu gehören Ethik-Traktate und Weisheitsliteratur des Hellenismus sowie Astrologie, Astronomie, Alchemie und naturwissenschaftliche Literatur insgesamt. Wie das Beispiel des Severus Sēbōkht (gest. um 666) in Qinnasrīn am Euphrat zeigt, hat man astronomische und mathematische Schriften aus dem Persischen in das Syrische übersetzt.[214]

3.3. Der iranische Anteil an den Übersetzungen und die Rolle der Nestorianer

Das Persische spielt in der Vorgeschichte der griechisch-arabischen Übersetzungsliteratur eine nicht unwesentliche Rolle: es vermittelt an die islamische Welt die populäre Ethik, häufig in Form der iranischen Fürstenspiegelliteratur oder der pseudaristotelischen Schriften über die Staatsleitung.[215] Aus dem Persischen übertragen (durch den 756 oder später verstorbenen Ibn al-Muqaffaʿ) ist aber auch die älteste uns erhaltene arabische Bearbeitung von Aristoteles' *Organon*.[216] Ferner hat es persische Bearbeitungen griechischer und indischer Quellen zur Astronomie, Astrologie und Medizin gegeben.[217] Die spätere arabische Überlieferung von Ptolemaeus, Dorotheos von Sidon und Vettius Valens zeigt daher Spuren indischer und persisch-sassanidischer Traditionen.

Der Aufgeschlossenheit der Sassaniden Shāpūr I. (reg. 240-273) und Khosrau I. Anūshirwān (reg. 531-578) für griechisch-indische Astronomie, Astrologie, Medizin und Philosophie verdanken wir eine rege Übersetzungstätigkeit durch Nestorianer und Monophysiten. Diese haben griechische Werke aus dem Mittelpersischen ins Syrische oder direkt aus dem Griechischen ins Syrische und später ins Arabische übertragen. Als Zentrum

214 Endress 1987, S. 409f.
215 Endress 1992, S. 37ff; Daiber 1996, S. 841 ff.
216 Ed. Dāneshpažūh; s. Ibn al-Muqaffaʿ 1978.
217 Endress 1987, S. 412-416.

dieser Tätigkeit entdeckten wir vor allem Djundishāpūr, dessen Ärzte seit der zweiten Hälfte des 8. Jh.s von den abbasidischen Kalifen nach Bagdad geholt wurden und das somit zum Bindeglied zwischen griechisch-sassanidischer und arabischer Wissenschaft wurde. Ein weiteres Bindeglied war die 'Perserschule' von Edessa, ursprünglich eine Gründung von nestorianischen Emigranten aus der Stadt Nisibis, die 363 an die Sassaniden gefallen war. Auch nach der Schließung der "Perserschule" in Edessa im Jahre 489 durch Kaiser Zeno bleibt Edessa Heimat zahlreicher syrischer Gelehrter,[218] die ein Bindeglied zur entstehenden arabischen Naturwissenschaft, vor allem der Astronomie, Astrologie und Medizin, bilden sollten. Während der Regierungszeit des Kalifen Maʾmūn (reg. 813-833) schrieb in Bagdad der Edessener Hiob seine philosophisch-naturwissenschaftliche Enzyklopädie und übersetzte griechische medizinische Schriften ins Syrische.[219] Vielleicht verdanken wir ihm auch die syrische Übersetzung der im griechischen Original verlorenen *Meteorologie* des Theophrast, die im 10. Jh. von dem Nestorianer Ibn al-Khammār (= Ibn Suwār) ins Arabische übertragen wurde.[220]

3.4. Überlieferungswege griechischer Wissenschaft zu den Arabern: Von Alexandrien nach Bagdad

Mehreren arabischen Berichten zufolge, unter denen der des Ibn Riḍwān (gest. 460/1068) und des Ibn Djumayʿ (gest. 594/1198) die ursprüngliche Version am getreuesten wiedergeben,[221] wird auch Ḥarrān eine nicht näher spezifizierte Rolle in der Überlieferung griechischer Wissenschaften zugeschrieben. Wir können den Berichten entnehmen, daß der Unterrichtsbetrieb der Alexandriner zunächst in Antiochia eine Fortsetzung gefunden habe,

218 S. oben 3.2.
219 Endress 1987, S. 411, Anm. 58.
220 Hrsg. u. übers. v. Daiber 1992.
221 Gutas 1998, S. 90ff.; vgl. Endress 1987, S. 411.

nämlich während der Regierungszeit des omajjadischen Kalifen ʻUmar II. Ibn ʻAbdalʿazīz (reg. 717-720). Er sei dann, vielleicht gleichzeitig mit der Verlegung der Hauptstadt von Damaskus nach Ḥarrān unter dem letzten omayyadischen Kalifen Marwān II. (744-750), nach Ḥarrān verlegt worden und von dort unter dem Kalifen al-Ma'mūn (813-833) nach Bagdad. - Obgleich die fragmentarischen Berichte den Eindruck einer nachträglichen Rekonstruktion des Überlieferungsweges griechischer Wissenschaft von Alexandrien nach Bagdad vermitteln,[222] verdeutlichten sie zumindest zwei Dinge:

1) Alexandrien spielte eine wichtige Rolle bei der Vermittlung wissenschaftlicher Tradition von der Antike an den Orient; die syrischen Ärzte Sergius von Rēshʿaynā (gest. 536), Paulus von Aegina (Zeit der arabischen Eroberung) und Ahrūn (7. Jh.)[223] studierten dort.
2) Die Rolle von Ḥarrān als Vermittler medizinischen und vor allem hermetischen Wissens alexandrinischer Herkunft. Im Rahmen des hermetischen Schrifttums wurden neben astrologischen augenscheinlich auch alchemistische und neuplatonische Traditionen gepflegt.[224] Es ist wohl kein Zufall, daß der Leiter der unter Hārūn ar-Rashīd (786 - 809) existierenden Bibliothek (*bayt al-ḥikma*)[225], auch *Khazīnat al-ḥikma* "Wissenschaftliche Bibliothek" genannt, ein Harraner namens Salm gewesen ist.

Die Bibliothek in Bagdad soll unter Hārūn ar-Rashīds Nachfolger Maʾmūn (813 - 833) zu einem Magazin für wissenschaftliche Bücher geworden sein, das von späterer Tradition "Haus der Weisheit" (*bayt al-ḥikma*) genannt wurde.[226] Wir können anneh-

---

222 Vgl. Meyerhofs Versuch einer Rekonstruktion (1930: „Von Alexandrien nach Bagdad"); spätere Gelehrte wiesen jedoch auf den fiktiven Charakter einiger Angaben des Berichts: s. Strohmaier (1978); J. Lameer (1997) und Gutas (1999). Zur Kritik an Gutas[1] Erklärung vgl. Daiber 2001, S. 331 ff.

223 S. unten 3.5.

224 Peters 1990; Joosse 1993.

225 Ibn an-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist* ed. Riḍā-Tadjaddud, S. 304, 5 und 327,20. Vgl. Gutas 1998, S. 57f.

226 Endress 1987, S. 412; 422-424.Vgl. v.a. Gutas 1998, S. 53ff.

men, daß es zum Treffpunkt wurde, auch für Übersetzer. D. Gutas zufolge[227] ist diese Bibliothek nicht so etwas wie eine "Institution" oder "Akademie" gewesen, sondern setzt eine sassanidische Tradition fort, wonach Zoroaster der Begründer aller existierenden Wissenschaften einschließlich der griechischen sei; hiermit sei im sassandischen Reich die Übersetzung griechischer Werke in das Pehlevi motiviert worden. Dies erkläre, daß neben astrologischen Werken, die während der Regierungszeit des Kalifen al-Manṣūr (754-775) anfänglich als Teil einer "politischen Astrologie" dieser Zeit aus dem Pehlevi in das Arabische übertragen wurden, und neben Büchern über Astronomie und Mathematik, die später - unter al-Ma'mūn - übersetzt wurden, auch griechisch-arabische Übersetzungen im Rahmen der sassanidischen Ideologie einer Universalität zoroastrischer Wissenschaften entstanden. Freilich sollten wir Gutas' sassanidisch-zoroastrische These nicht überbewerten, da sie zu einseitig ist. Die Aktivitäten unter den Kalifen al-Mahdī und seinen Söhnen sowie unter al-Ma'mūn vermitteln den Eindruck, daß primär die multikulturelle Situation, das islamische kulturelle Milieu, Religion[228] und praktische Bedürfnisse viel mehr die Übersetzungen aus dem Griechischen stimulierten als die sassanidische Ideologie.[229] Aus diesem Grunde können Übersetzungen der Frühzeit nicht ausschließlich mit politischen Motiven erklärt werden, nämlich wegen des Interesses an Astrologie, oder wegen der Nachfrage nach ausgebildeten Verwaltern des Reiches, die im "Rechnen, Vermessen und in der Zeitmessung" bewandert sein müssen und somit die Übersetzung ma-

227 Gutas 1998, S. 34ff.; vgl. auch die ähnlichen Resultate v. P.S. van Koningsveld, *Bibliotheca Orientalis* 55, 1998, Sp.378.

228 Z. B. der Nutzen der Trigonometrie für die Bestimmung der Gebetsrichtung.

229 Wie Gutas 1998, S. 61 ff. schildert, bat der Kalif al-Mahdī (gest. 785), der Sohn des Manṣūr, den nestorianischen Patriarchen Timotheus I. um eine Übersetzung von Aristoteles´ *Topica,* offensichtlich als einführende Schrift in die Kunst der Disputation in theologische Diskussionen, besonders in interreligiösen Gesprächen zwischen Muslimen und Christen. Zu der Anfrage an Timotheus I. vgl. jetzt auch Brock (1999), der uns über die syrischen Übersetzungen von Aristoteles' *Topica, Sophistici Elenchi, Rhetorica, Poetica* und *Analytica posteriora* informiert.

thematischer Werke zur Arithmetik, Geometrie, Trigonometrie und Astronomie erforderten.[230]

Im Vergleich zu den beiden genannten Stationen Ḥarrān und Bagdad scheint die als Vermittler antiker Wissenschaften genannte dritte Stadt, nämlich Antiochien, keine nennenswerte Rolle gespielt zu haben.[231] Denn die syrischen und arabischen Übersetzer islamischer Zeit wirkten, wie wir gesehen haben, hauptsächlich zunächst in Edessa, Ḥarrān und schließlich in Bagdad und bezogen das griechische Material in erster Linie aus Byzanz. Dieses verrät alexandrinische Lehrtradition, insofern die naturwissenschaftlichen und philosophischen Werke der klassischen Antike häufig in Form von Summarien der Alexandriner und zusammen mit Kommentaren herangezogen wurden, die spätere Lehrentwicklungen der teilweise neuplatonisch angehauchten Aristotelesexegese zeigen.

3.5. Themen der frühesten arabischen Übersetzungsliteratur

Somit ist die griechisch-arabische Überlieferung von einer Vielzahl von Faktoren geprägt, indirekt von sassanidisch-indischen und alexandrinischen Traditionen sowie direkt von der wissenschaftlichen Tätigkeit der Nestorianer und Monophysiten. Dies hat die Wahl der ins Arabische übersetzten griechischen Texte bestimmt. Im allgemeinen überwiegt aus praktischen Gründen zunächst das naturwissenschaftliche Schrifttum. Bereits zur Zeit des Kalifen Marwān I. (reg. 683-685) soll ein von Ahrūn, einem aus Alexandrien stammenden Presbyter, verfaßtes griechisches Handbuch der Medizin nach einer syrischen Zwischenübersetzung ins Arabische übertragen worden sein;[232] Ḥunayn Ibn

230 Gutas 1998, S. 111, auf der Grundlage von Ibn Qutayba (gest. 276/889), *Adab al-kātib* ed. M. Grünert (Leiden 1900), S. 10f.

231 Strohmaier 1987, S. 388.

232 Endress 1987, S. 419.

Isḥāq hat es erneut ins Arabische übersetzt.[233] Auffällig ist ferner das auf Alchemie, Astrologie und Kosmologie gerichtete Interesse, das mit der Suche nach den Zusammenhängen der Welt und mit dem Streben nach der Kenntnis Gottes aus der Schöpfung[234] motiviert erscheint. Bereits der 704 verstorbene Umajjadenprinz Khālid Ibn Yazīd soll die Übersetzung von Werken der Alchemie und Astrologie angeregt haben und der schiitische Imam Djaʿfar aṣ-Ṣādiq (gest. 765) sowie sein Schüler Djābir Ibn Ḥayyān werden als Alchemisten des 8. Jahrhunderts genannt. Der legendäre Charakter dieser Überlieferungen täuscht nicht darüber hinweg, daß es erste Rezeptionen hellenistischer Wissenschaften im 8. Jh. gegeben hat. Da dieses Traditionsgut später häufig Redaktionen und Umarbeitungen erfahren hat[235] und da wir überdies mit späteren Zuschreibungen an Autoritäten der Vergangenheit rechnen müssen - man denke etwa an das corpus Djabirianum[236] - wird erst eine sorgfältige Quellenanalyse hier Aufschluß bringen können.

Neben der Alchemie ist seit dem ersten abbasidischen Kalifen al-Manṣūr (reg. 754 - 775) die Astronomie und Astrologie gepflegt worden. Der Jude Māshāʾallāh (gest. um 815) stützt sich in seiner Astrologie auf persisch-sassanidische und syrische Kompilationen aus griechischen und indischen Quellen; sein Zeitgenosse ‘Umar Ibn Farrukhān aṭ-Ṭabarī übersetzte nach einer persischen Zwischenübersetzung astrologische Werke des Dorotheos von Sidon (1. Jh. n.Chr.).[237] Er beauftragte al-Biṭrīq Abū Yaḥyā mit der Übersetzung von Ptolemaeus‘ (2. Jh. n.Chr.) astrologischem Werk

233 Fragmentarisch erhalten, hrsg.v. G. Bos, 1991/2.

234 Vgl. unten 3.8.

235 Ich erwähne als Beispiel die Apollonius von Tyana zugeschriebene Kosmologie mit dem Titel „Buch über das Geheimnis der Schöpfung“, die in Wirklichkeit eine im 9. Jh. angefertigte arabische Kompilation aus verschiedenen griechischen Quellen ist. Der Text ist herausgegeben und in einer deutschen Paraphrase erschlossen (s. Weisser 1979; 1980); vgl. Daiber, *Der Islam* 59, 1982, S. 326-332.

236 Vgl. Daiber, Bespr. v. P. Kraus, *Jābir Ibn Ḥayyān* (Le Caire 1942; repr. Paris 1986), in: *Bibliotheca Orientalis* 47/1-2, 1990, Sp.236f.

237 Endress 1987, S. 32ff; Sezgin VII, 1979, S. 111-113 und zu Dorotheos ib. S. 32ff.

Tetrabiblos, die er später selbst kommentiert habe.[238] Auf Geheiß des Wesir Yaḥyā Ibn Khālid Ibn Barmak (gest. 805) wurde von mehreren Übersetzern die erste arabische Version von Ptolemaeus' *Almagest* (*al-Maǧistī*) angefertigt, einem mathematischen und auf dem neu eingeführten geozentrischen System basierenden Handbuch der Astronomie.[239] al-Hadjdjādj Ibn Maṭar Ibn Yūsuf hat sie zusammen mit Sardjīs Ibn Hiliyā (Sergius Eliae) im Jahre 829 revidiert.[240] Ferner hat al-Hadjdjādj für Hārūn ar-Rashīd und für al-Maʾmūn die *Elemente* des Euklid (lebte um 300 v.Chr.) übertragen.[241]

Gefördert durch Kalifen und Wesire und mit organisatorischer Unterstützung der bereits genannten, von Hārūn ar-Rashīd gegründeten und von al-Maʾmūn ausgebauten "wissenschaftlichen Bibliothek" (*khizānat al-ḥikma*) in Bagdad wurden, gleichfalls aus praktischen Überlegungen, medizinische Schriften der Griechen, vor allem von Hippokrates (5. Jh. n.Chr.) und Galen (2. Jh. n.Chr.)[242] übertragen. Als Übersetzer unter Hārūn ar-Rashīd und Maʾmūn wird der aus Djundishāpūr stammende, 857 verstorbene Arzt Yuḥannā (Yaḥyā) Ibn Māsawayh genannt.[243] Doch von dessen Übersetzungen ist uns nichts bekannt geworden, und es drängt sich die Vermutung auf, daß er andere hiermit beauftragt hat. Tatsächlich nennt eine von seinem Schüler, dem Nestorianer Ḥunayn Ibn Isḥāq (gest. 873 oder 877) verfaßte *Risāla* über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen mehrere Galenwerke, die für Ibn Māsawayh von Ḥunayn ins Arabische und von Ḥunayns Neffen Ḥubaysh Ibn al-Ḥasan (aus dem Arabischen!) ins Syrische übertragen wurden.[244]

238 Sezgin VII, 1979, S.42ff.
239 Sezgin VI, 1978, S. 88f.
240 Hrsg. u. übers. v. Kunitzsch 1986; vgl. Kunitzsch 1991.
241 Sezgin V, 1974, S. 225f.
242 Strohmaier 1996.
243 Sezgin III, 1970,S. 231ff.
244 Bergsträsser 1925, Reg. s.n. Jūḥannā ibn Māsawayh.

3.6. Ḥunayn Ibn Isḥāq und seine "Schule"

Ḥunayn Ibn Isḥāq ist einer der bedeutendsten und besten Übersetzer griechischer Werke entweder direkt nach dem Griechischen oder nach einer syrischen Zwischenübersetzung. Seine Übersetzungen haben mit ihrer Terminologie und mit ihrem Stil Maßtäbe gesetzt und damit wesentlich zur Schaffung einer arabischen Wissenschaftssprache beigetragen, an deren Formung die griechisch-arabische Übersetzungsliteratur entscheidend mitgewirkt hat.[245] Ihre lexikographische Erfassung steht noch am Anfang,[246] ebenso die nur vereinzelt vorgenommene Analyse der Faktoren, die eine arabische Übersetzung aus dem Griechischen geprägt haben, etwa die Rolle der Zweisprachigkeit der Übersetzer, deren Muttersprache Syrisch-Aramäisch war und deren Arabisch nicht immer den Normen des sog. klassischen Arabisch folgte, die lexikographischen und grammatikalischen Hilfsmittel, die sich zuweilen an den sprachlichen Entwicklungen des Griechischen in hellenistisch-byzantinischer Zeit orientierten sowie die rhetorisch-stilistische Gestaltung einer griechisch-arabischen Übersetzung.[247]

Ḥunayns Sohn Isḥāq Ibn Ḥunayn (gest. 910),[248] Ḥunayns Neffe, der bereits genannte Ḥubaysh, der Arzt ʻĪsā Ibn Yaḥyā,[249] und der Ḥunaynschüler Abū ʻUthmān Saʿīd Ibn Yaʿqūb ad-Dimashqī führten das Übersetzungswerk weiter. Unterstützt wurden ihre Bemühungen durch den 'Sabier'[250] Thābit Ibn Qurra (gest. vermutlich 288/901), ein Arzt aus Ḥarrān mit philosophischem, naturwissenschaftlichem und mathematischem Fachwissen.[251] Wie Ḥunayn und Ḥubaysh wurde er von den Banū Mūsā finanziell unterstützt, von drei Brüdern, die speziell an Mathematik und Tech-

245 Endress 1992, S. 3-23.
246 Endress/Gutas 1992ff.
247 Daiber 1980, S. 16-74.
248 Endress 1987, S. 426, Anm. 70.
249 Kraus/Walzer 1951,S. 18ff.
250 Anhänger eines lokalen Astralkultes.
251 Wiedemann 1970, S. 548ff, 569ff; Endress 1987, S. 426, Anm. 74.

nik interessiert waren.[252] Er übersetzte Nicomachus' (lebte um 100 n.Chr.) *Introductio arithmetica*[253] und Apollonius' (3.-2. Jh. v. Chr.) Werk über die Kegelschnitte, Buch V-VII.[254] Ferner revidierte er bereits existierende Übersetzungen, z.B. Euklids *Elemente*, Ptolemaeus' *Almagest* (dazu vgl. 5.) sowie mathematische Schriften des Archimedes (3. Jh. v.Chr.) und Hypsikles (2. Jh. v.Chr.).[255]

3.7. Qusṭā Ibn Lūqā

Eine vergleichbare Vielseitigkeit kennzeichnet den aus Baalbek stammenden syrischen Christen Qusṭā Ibn Lūqā (gest. um 300/912). Er hat nicht nur medizinische Werke verfaßt,[256] die eine gründliche Kenntnis griechischer Ärzte verraten,[257] sondern auch mathematische Werke des Hypsikles[258] und Diophantes von Alexandrien (lebte um 250 n.Chr.)[259] sowie die Mechanik des Heron von Alexandrien[260] übersetzt; ferner Aristoteles' *Physik* zusammen mit dem (im griechischen Original verlorenen) Kommentar des Johannes Philoponus (6. Jh. n.Chr.)[261] und schließlich die *Placita philosophorum* des Pseudo-Plutarch (= Aetius), eine im 2. Jahrhundert n.Chr. kompilierte Doxographie antiker Lehren zur Philosophie und den Naturwissenschaften.[262]

252 Sezgin V, 1974, S. 246ff; Hassan/Hill 1986, S. 12ff; 53ff; Hill 1991, S. 171ff.
253 Sezgin V, 1974, S. 165.
254 Sezgin V, 1974 , S. 139.
255 Sezgin V, 1974, S. 128f; 145.
256 Sezgin III, 1970, S. 270ff.
257 Vgl. Bos 1992.
258 Sezgin V, 1974, S. 145.
259 Sezgin V,1974, S. 179; Rashed 1975; Sesiano 1975.
260 Sezgin V, 1974, S. 153f.
261 Lettinck 1994a; 1994b. Vgl. Daiber 1990b.
262 Daiber 1980.

3.8. Griechische Naturphilosophie und islamisches Weltbild Die Rolle der aristotelischen und neuplatonischen Philosophie

Die soeben genannten *Placita philosophorum* und ähnliche, teilweise aus Hippolyts *Philosophumena* schöpfenden und neuplatonisierenden Doxographien[263] dienten einerseits dem Nachweis der Widersprüchlichkeit antiker Gelehrter und wurden so zum Nährboden für islamische Skeptiker. Andererseits boten sie auch Sammlungen von Aussagen, die durch ihre Zuschreibung an Autoritäten der Vergangenheit mehr Gewicht erhielten. In ihnen wurden kosmologische Themen und Naturphänomene behandelt, die den Arabern nach christlich-hellenistischem Vorbild als Beweis für die Erschaffung der Welt durch Gott und für die göttliche Ordnung der Welt dienen konnten.[264]

Der in diesen Doxographien als selbstverständlich vorausgesetzte Zusammenhang von Metaphysik und Naturwissenschaften ist kennzeichnend für die islamischen Wissenschaften. Für den 866 n.Chr. verstorbenen ersten islamischen Philosophen Abū Yūsuf Yaʿqūb Ibn Isḥāq al-Kindī, auch "Philosoph der Araber" (*faylasūf al-ʻArab*) genannt, gründet sich philosophisches Wissen auf zunehmendes Wissen um die wahre Natur der Dinge und ihrer Ursache, der göttlichen 'ersten Wahrheit'. Aus ihr entsteht in einer Art neuplatonischer Emanation das Sein des Wahrnehmbaren.[265] Kindī beschäftigte sich mit allen damals bekannten Wissenschaftszweigen, von der Philosophie bis hin zur Astronomie und Astrologie, Medizin[266] und Optik.[267] Er beauftragte Eustathios, für ihn Aristoteles' *Metaphysik* zu übersetzen[268] und ließ durch ʻAbdalmasīḥ Ibn Nāʿima al-Ḥimsī eine Paraphrase von Plotins

263 Ein Beispiel ist die Doxographie des Ps.-Ammonius (hrsg. und übersetzt v. Rudolph 1989; vgl. 1990).

264 Daiber 1994.

265 Daiber 1990a, S. 232f.

266 Bos 1990.

267 d' Alverny/Hudry 1975, S. 167ff; d᾽ Alverny 1980; Lindberg 1976, Kp. 2.

268 Endress 1987, S. 428, Anm. 89.

Enneaden IV-VI anfertigen, die dann als "Theologie des Aristoteles" in der Kommentierung des Porphyrius Verbreitung fand.[269] Schließlich inspirierte Kindī Ibn al-Biṭrīq, Proclus' *Institutio theologica*[270] zu übersetzen, welche auch in einer arabischen Bearbeitung, genannt *Kitāb Maḥḍ al-khayr / Kitāb al-Khayr al-maḥḍ*,[271] und in der daraus geflossenen lateinischen Übersetzung *Liber de causis*[272] weite Verbreitung fand. Ferner stammen von Ibn al-Biṭrīq die Übersetzung von Aristoteles' *De caelo*[273] und *Meteorologie*,[274] außerdem die arabischen Summarien von *De anima*.[275] Nicht ganz sicher ist seine Autorschaft der arabischen Übersetzung von Aristoteles' Tierbüchern.[276]

In der Verbindung von Aristotelismus und Neuplatonismus, von Naturphilosophie und Theologie sah Kindī sich hierbei im Einklang mit dem islamischen Welt- und Gottesbild. Die göttliche erste Ursache hat die Welt in Emanationen aus dem Nichts geschaffen, damit diese Ihm diene und Ihn verehre.[277] Hierbei beruft sich Kindī in dem von ihm propagierten Streben nach Gotteser-

269 Zimmermann 1986; Brague 1997; Adamson 2002. - Zimmermann hält die Erwähnung des Porphyrius als Kommentator der „Theologie" für einen Irrtum des Nā'ima al-Ḥimsī. Ihm zufolge hat Porphyrius nicht die „Theologie" kommentiert, sondern sie herausgegeben. - Vgl. Daiber, *Der Islam* 65, 1988, S. 131f.

270 Endress 1973.

271 Taylor 1981.

272 Daiber 1990b, S. 209-212. Vgl. unten Kp. 5.4.

273 Badawi 1968; Endress 1966.

274 Petraitis 1967; eine neue Edition, zusammen mit der lateinischen Version des Michael Scotus, ist von P.L. Schoonheim (2000) veröffentlicht worden. Die arabische Version wurde von Ibn Tibbon ins Hebräische übertragen, wobei der Übersetzer seine Fassung mit Zitaten aus Alexander von Aphrodisias und Ibn Rushd ergänzte: s. Fontaine 1995.

275 Arnzen 1998.

276 De *generatione animalium:* s. Brugmann/Drossaart Lulofs 1971; arabisch-lateinische Version des Michael Scotus: s. van Oppenraaij 1992; *De partibus animalium:* s. Kruk 1979; arabisch-lateinische Version des Michael Scotus: s. van Oppenraaij 1998; *De historia animalium:* s. Badawi 1977; eine Neuedition sowie eine Edition der arabisch-lateinischen Version ist im Projekt *Aristoteles Semitico-Latinus* in Vorbereitung: s. unten Kp. 5.

277 S. nächstes Kp., Anm. 351; Daiber 1990a, S. 233f.

kenntnis, nach "Glückseligkeit" (*saʿāda*), auf eine im Islam weit verbreitete[278] platonisch-aristotelische Auffassung von Ethik.[279] Anknüpfend an neuplatonische Lehren führen die Tugenden des einzelnen, auch im Umgang mit seinen Mitbürgern, zur Reinigung und Befreiung der Seele von der Materie, zum Aufstieg zu den intelligiblen Dingen.[280] Philosophie steht nicht im Widerspruch zur göttlichen Offenbarung und will als epistemologisches Werkzeug den Weg zum wahren Einen aufzeigen.

Dieses epistemologische Interesse führte in der Verbindung mit der koranischen Lehre von Gott als Schöpfer des Universums zu einer intensiven Beschäftigung mit den Naturwissenschaften. Da die Natur ein Spiegelbild von Gottes Allmacht ist, rechtfertigt die Religion die Beschäftigung mit den Wissenschaften.[281]

3.9. Von der Übersetzung zum Kommentar und die Rolle des alexandrinischen Wissenschaftsbetriebes

Wie die Geschichte der Wissenschaften im Islam zeigt, schloß die genannte 'Symbiose' von Religion und Wissenschaft im Islam nicht die Möglichkeit aus, daß Wissenschaftszweige sich zu einem gewissen Grade verselbständigten.

Dies zeigt die Kulturgeschichte des 10. Jahrhunderts. Man spricht von einer "Renaissance" des Islam und weist auf die wissenschaftlichen Diskussionen und literarischen Aktivitäten gelehrter Kreise, die sich der Unterstützung der Buyiden (10. Jh.) erfreuen konnten.[282] Dieses Jahrhundert erlebt in einem ungeahnten Ausmaße die Pflege und teilweise originelle Weiterentwicklung der Naturwissenschaften.[283] Fārābī (gest. 950), der "zweite Leh-

278 Endress 1992, S. 40ff.
279 Butterworth 1992.
280 Daiber 1996, S. 844.
281 S.Kp. 1 und Daiber 1990a.
282 Kraemer 1986.
283 Daiber 1993.

rer" nach Aristoteles, hat grundlegende Werke zur islamischen Philosophie geschrieben und konnte hierbei vom erneuten Aufleben der aristotelischen Studien im 10. Jahrhundert profitieren. Zu den bislang bekannt gewesenen aristotelischen Logikschriften über die Kategorien, die Hermeneutik und die Syllogistik hatte der Nestorianer Abū Bishr Mattā Ibn Yūnus (gest. 940) die Wissenschaft von der Beweisführung hinzugefügt, indem er zum ersten Male eine nach dem Syrischen angefertigte arabische Übersetzung der *Analytica posteriora* bot. Mattā hat ferner Aristoteles' *Poetik* und schließlich mehrere peripatetische Kommentare zu Aristoteles' *Logik*, *Physik* und *Metaphysik* übersetzt.[284] Sein Schüler, der Jakobite Yaḥyā Ibn 'Adī (gest. 974),[285] dessen Student ʿĪsā Ibn Zurʿa (gest. 1008)[286] und der Ibn-Zurʿa-Schüler Abū l-Faradj 'Abdallāh Ibn aṭ-Ṭayyib (gest. 1043)[287] fügten weitere Übersetzungen und Bearbeitungen griechischer Werke zu. Hier verdienen die Zusammenfassungen, Paraphrasen und Kommentare des Abū l-Faradj 'Abdallāh Ibn aṭ-Ṭayyib, besonders zu Aristoteles, Plato, Porphyrius und Proclus unsere Aufmerksamkeit.[288]

Zusätzlich wurden seit Fārābī in steigendem Maße Kommentare und Abhandlungen zu griechischen philosophischen, medizinischen und naturwissenschaftlichen Werken und Themen geschrieben.[289] Wie Fārābī beispielhaft zeigt,[290] überwiegt auf philosophischem Gebiete letzten Endes Aristoteles. Dessen Werk war mit Ausnahme der *Politik*, die nur zum Teil nach einer Paraphrase aus hellenistischer oder römischer Zeit bekannt war,[291] der *Eudemischen Ethik*, der *Magna Moralia* und der *Dialoge* in vollständigen arabischen Übersetzungen zugänglich.[292] Hierbei folgt man häu-

284 Endress 1991.
285 Endress 1977, S. 25-41; Platti 1983, S. 16ff; ed. Khalifat 1988.
286 Endress 1977, S. 8.
287 Hein 1985, S. 53-55.
288 S. die Hinweise in Daiber (1999) II s.n. Abū l-Faradj 'Abdallāh Ibn al-Ṭayyib.
289 Endress 1987, S. 461 ff.
290 Daiber 1986a.
291 Pines 1986, S. 146-156.
292 Walzer 1963; Peters 1968; Daiber 1986b; 1990d, 124ff; *Dictionnaire* I (1989) s.n.

fig der alexandrinischen, teilweise neuplatonisch angehauchten Aristotelesexegese. Ein solches Beispiel sind die arabisch und lateinisch erhaltenen alexandrinischen Summarien der *Nikomachischen Ethik*.[293] Ferner wohl auch das Ḥunayn zugeschriebene Kompendium der aristotelischen *Meteorologie*, wovon es offensichtlich eine syrische Zwischenübersetzung gegeben hat, die der Nestorianer Moshe Bar Kepha in seinem Hexaemeron zitiert.[294]

Nach Aristoteles und desssen Kommentatoren, v.a. Alexander von Aphrodisias,[295] Johannes Philoponus,[296] Simplicius[297] und Themistius[298] stehen an zweiter Stelle neuplatonische Werke v.a. des Plotin[299] und Proclus,[300] des Porphyrius[301] und Iamblichus.[302] Demgegenüber empfing Platons Werk weniger Aufmerksamkeit; es werden *Apologie des Sokrates*, *Gesetze*, *Phaedo*, *Politik*, *Republik*, *Sophistes* und *Timaeus* genannt, die teilweise in Form von Paraphrasen bzw. Kompendien oder Exzerpten (des Galen) bekannt waren.[303]

Das 10. Jahrhundert stellt einen Höhepunkt dar in der Rezeption der Antike und in der Formung eines Wissenschaftsbetriebes, der sich um ein richtiges Verständnis überlieferten Kulturgutes bemüht. Dieses Bemühen führte zur Entwicklung einer Vielzahl von Einzelwissenschaften, der Medizin, der Natur- und Geheimwissenschaften ebenso wie der mathematischen Wissen-

293 S. unten Kp. 5.3.2.

294 Daiber 1975; 1991, S. 47-49.

295 *Dictionnaire* I (1989), s.n. und die bei Daiber (1999) II s.n. gegebenen Hinweise.

296 Lettinck 1994b; Wildberg 1987 und die bei Daiber (1999) II s.n. gegebenen Hinweise.

297 Gätje 1982 und die bei Daiber (1999) II s.n. gegebenen Hinweise.

298 Gätje 1977 und die bei Daiber (1999) II s.n. gegebenen Hinweise.

299 Kraus 1994, S. 313-345; Lewis 1959 und die bei Daiber (1999) II s.n. gegebenen Hinweise.

300 S. vorigen Abschnitt und die bei Daiber (1999) II s.n. gegebenen Hinweise.

301 Walzer 1966 und die bei Daiber (1999) II s.n. gegebenen Hinweise.

302 Daiber 1995 und die bei Daiber (1999) II s.n. gegebenen Hinweise.

303 VgL Fr. Rosenthal 1940; Gabrieli 1951; Kraus/Walzer 1951; E.I.J. Rosenthal 1956, S. 9; Walzer 1960; Bürgel 1971; 1974; Klein-Franke 1973; Badawi 1974, S. 121-170 (Sammlung arabischer Platontexte); Mahdi 1991, S. 14ff.

schaften.[304] Die antike Philosophie lieferte mit dem aristotelischen *Organon* hierzu das methodische Rüstzeug.[305] Ferner inspirierte die alexandrinische Aristotelesexegese die Entwicklung von Wissenschaftsklassifikationen und Enzyklopädien.[306] Sie ist zum Vorbild geworden für die Wissensvermittlung in Form von Summarien, Kommentaren, Einleitungen und Enzyklopädien. Hiermit konnte die islamische Kultur ihrerseits eine wichtige Rolle übernehmen in der Vermittlung der Wissenschaften an das lateinische Mittelalter[307] und an die europäischen Juden des Mittelalters.[308]

Darüber hinaus haben die literarischen Bemühungen der Übersetzer uns einen großen Dienst erwiesen, indem sie uns Texte der Antike überliefert haben, die im griechischen Original verloren sind[309] bzw. auf eine verlorene hellenistische Bearbeitung des bekannten griechischen Textes zurückgehen[310] oder deren bislang bekannte griechische Version auf späten und fehlerhaften Handschriften beruht.[311]

304 Endress 1992, Kp. 8.
305 Endress 1992, S. 52ff; Maroth 1994.
306 Hein 1985; Endress 1992, S. 47ff.
307 Watt 1972; Lindberg 1992; unten Kp. 5.1.
308 Zonta 1996.
309 Vgl. z.B. Arnzen 1998; Daiber 1992; 1995; Drossaart Lulofs 1989.
310 Z.B. die Aristoteles zugeschriebenen *Problemata physica:* s. Filius 1999.
311 Z. B. Daiber 1980.

LITERATURVERZEICHNIS

Adamson, P. (2002). *The Arabic Plotinus. A Philosophical Study of the Theology of Aristotle.* London.

Arnzen, Rüdiger (1998): *Aristoteles' De anima. Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung.* Arabischer Text nebst Kommentar, quellengeschichtlicher Studie und Glossaren. Leiden, New York, Köln. = *Aristoteles Semitico-Latinus.* 9.

Badawī, 'Abdarraḥmān (1968): *Aristotelis De coelo et Meteorologica.* Cairo. [Edition der arabischen Übersetzung des Ibn al-Biṭrīq] .

Badawī, 'Abdarraḥmān (1974): *Aflātūn fī l-Islām*, Teheran (auch Beirut 1980). [Sammlung von Platon-Texten in arabischer Überlieferung] .

Badawī, 'Abdarraḥmān (1977): *Aristoteles, De historia animalium.* Kuweit [Edition der arabischen Übersetzung des Ibn al-Biṭrīq] .

Badawī, 'Abdarraḥmān (1987): *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe.* Paris. = *Études de philosophie médiévale. LVI.*

Baumstark, Anton (1922): *Geschichte der syrischen Literatur.* Bonn.

Bergsträßer, Gotthelf (1925): *Ḥunain ibn Isḥāq Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen,* zum ersten Mal herausgegeben und übersetzt. Leipzig. = *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* [= *AKM*] XVII,2.

Bergsträßer, G. (1932): *Neue Materialien zu Ḥunain Ibn Isḥāq' s Galen-Bibliographie.* Leipzig. = *AKM XIX, 2.*

Bos, Gerrit (1990): "A Recovered Fragment on the Signs of Death from Al-Kindī s ‚Medical Summaries'". *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften.* Frankfurt/M. 6: 190- 194.

Bos, G. (1991/2): The Treatise of Ahrun on Lethal Drugs. *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften.* Frankfurt/M. 7: 136-171.

Bos, G. (1992): *Qusṭā Ibn Lūqā's Medical Regime for the Pilgrims to Mecca.* Leiden, New York, Köln. = *Islamic Philosophy, Theology and Science.* XL

Brague, Rémi (1997): La philosophie dans la Théologie d'Aristote. Pour un inventaire. *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale.* Turnhout (Belgium). VIII: 365-387.

Brock, Sebastian (1999): Two Letters of the Patriarch Timothy From the Late Eighth Century on Translations from Greek, in: *Arabic Sciences and Philosophy* 9/2, 1999: 233-246.

Brugmann, J.; Drossaart Lulofs, HJ. (1971): *Aristotle, Generation of Animals. The Arabic translation commonly ascribed to Yaḥyā ibn al-Biṭrīq.* Ed. with introduction and glossary. Leiden. = *Publications of the De Goeje Fund.* 23.

Bürgel, J. Chr. (1971): A New Arabic Quotation from Plato's Phaido and its Relation to a Persian Version of the Phaido. *Actas do IV Congresso de estudios árabes e islamicos, Coimbra-Lisboa 1968.* Leiden: 281 -290.

Bürgel, J. Chr. (1974): Some New Material Pertaining to the Quotations from Plato' s Phaido in Biruni' *s Book on lndia. Beyrunīye Armağan.* Ankara (= *Türk Tarih Kurumu Yayinlarindan.* VII. dizi-s. 68): 129-135.

Butterworth, Ch. E. (1992): Al-Kindī and the Beginnings of Islamic Political Philosophy. *The Political Aspects of Islamic Philosophy. Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi.* Ed. Ch. E. Butterworth. Cambridge, Mass. (= *Harvard Middle Eastern Monographs. XXVII):* 11-60.

Daiber, Hans (1975): *Ein Kompendium der aristotelischen Meteorologie in der Fassung des Ḥunain Ibn Isḥāq.* Amsterdam, Oxford. = *Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde.* Nieuwe Reeks. Deel 89. = *Aristoteles Semitico-Latinus*.[1]. - Prolegomena et parerga. 1.

Daiber, H. (1980): *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung.* Wiesbaden. = *Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission.* 33.

Daiber, H. (1986a): *The Ruler as Philosopher. A new Interpretation of al-Fārābī's view.* Amsterdam/Oxford/New York. = *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde, nieuwereeks,* d. 49, no.4.

Daiber, H. (1986b): Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antike und Mittelalter. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.* Wiesbaden. 136: 292-313.

Daiber, H. (1986c): Orosius' *Historiae adversus paganos* in arabischer Überlieferung. *Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays in honour of Jürgen C. H. Lebram.* Ed. by J.W. van Renten, H. J. de Jonge, P.T. van Rooden, J.W. Wesselius. Leiden (= *Studia post-biblica* 36): 202-249.

Daiber, H. (1990a): Die Technik im Islam. *Technik und Religion.* Hrsg.v. A. Stöcklein u. Mohammed Rassem. Düsseldorf (= *Technik und Kultur* 2): 102-116.

Daiber, H. (1990b): Qosṭā Ibn Lūqā (9.Jh.) über die Einteilung der Wissenschaften. *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften.* Frankfurt/M. 6: 93-129.

Daiber, H. (1991): Nestorians of 9th Century Iraq as a Source of Greek, Syriac and Arabic. A survey of some unexploited sources. *Aram.* Oxford 3, 1-2: 45-52.

Daiber, H. (1992): The Meteorology of Theophrastus in Syriac and Arabic Translation. *Theophrastus. His Psychological, Doxographical, and Scientific Writings.* Ed. by W.W. Fortenbaugh and D. Gutas. New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.) (= *Rutgers University Studies in Classical Humanities* V): 166-293.

Daiber, H. (1993): *Naturwissenschaften bei den Arabern im 10. Jahrhundert n.Chr. Briefe des Abū l-Faḍl Ibn al-ʿAmīd (gest. 360/970) an ᶜAḍudaddaula.* Leiden. New York, Köln. = *Islamic Philosophy, Theology and Science.* XIII.

Daiber, H. (1994): Hellenistisch-kaiserzeitliche Doxographie und philosophischer Synkretismus in islamischer Zeit. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW).* II, Bd. 36, 7. Teilband. Hrsg.v. W. Haase. Berlin, New York : 4974-4992.

Daiber, H. (1995): *Neuplatonische Pythagorica in arabischem Gewande. Der Kommentar des Iamblichus zu den Carmina aurea. Ein verlorener griechischer Text in arabischer Überlieferung.* Amsterdam, New York, Oxford, Tokyo. = *Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Verhandelingen, Afdeling Letterkunde,* nieuwe reeks, deel 161.

Daiber, H. (1996): Political Philosophy. *History of Islamic Philosophy.* Part II. Ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman. London and New York (= *Routledge History of World Philosophies* I), 841-885.

Daiber, H. (1999): *Bibliography of Islamic Philosophy.* I: Alphabetical List of Publications. II: Index of Names, Terms and Topics. Leiden, Boston, Köln. = *Handbuch der Orientalistik.* 1. Abt., vol. 43,1-2. - Supplement: id., *Bibliography of Islamic Philosophy. Supplement*. Leiden-Boston 2007. = *Handbuch der Orientalistik*. 1. Abt., Bd. 89.

Daiber, H. (2001): Die Aristotelesrezeption in der syrischen Literatur. *Die Gegenwart des Altertums. Formen und Funktionen des Altertumsbezugs in*

den Hochkulturen der Alten Welt Ed. by Dieter Kühn and Helga Stahl. Heidelberg: 327-345.

d'Alverny, M.-Th. (1980): Kindīana. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age* 47: 277-287.

d'Alverny, M.-Th.; Hudry, F. (1975): Al-Kindī: De radiis. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age* 49: 139-269.

Dictionnaire des philosophes antiques. Publié sous la direction de Richard Goulet, avec une préface de P. Hadot. I. Paris 1989.

Drossaart Lulofs, H. J. (1965): *Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle. Fragments of the first five books translated from the Syriac with an introduction and commentary.* Leiden. (Reprint 1969). = *Philosophia antiqua.* XIII.

Drossaart Lulofs, H. J. (1989): *Nicolaus Damascenus. De Plantis. Five translations.* Edited and introduced by H.J. Drossaart Lulofs [Syriac, Arabic, Hebrew versions] and [Arabic-Latin and Latin-Greek version] E.L.J. Poortman. Amsterdam, Oxford, New York. = *Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde,* nieuwe reeks, deel 139.

EI² =*Encyclopaedia of Islam*, I ff. Leiden-London 1960ff.

Endress, Gerhard (1966): *Die arabischen Übersetzungen von Aristoteles' Schrift De caelo.* Thesis Frankfurt/M.

Endress, G. (1973): *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio theologica in arabischer Übersetzung.* Beirut. = *Beiruter Texte und Studien.*

Endress, G. (1977): *The Works of Yaḥyā Ibn ᶜAdī.* Wiesbaden.

Endress, G. (1987; 1992): Die wissenschaftliche Literatur. *Grundriß der Arabischen Philologie.* II: Literaturwissenschaft. Hrsg.v. H. Gätje. Wiesbaden 1987, 400-506; III: Supplement, 1992,3-152.

Endress, G. (1991): Art."Mattā B. Yūnus". *EI²* VI, Leiden: 844-846.

Endress, G,/Gutas, Dimitri (1992ff) *A Greek and Arabic Lexicon.* Materials for a Dictionary of the Medieval Translations from Greek into Arabic. Fasc. 1ff Leiden.

van Ess, Josef: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam.* I-VI. Berlin 1991-1997.

Filius, L. S. (1999). *The Problemata Physica, Attributed to Aristotle. The Arabic Version of Ḥunain ibn Isḥāq and the Hebrew Version of Moses Ibn Tibbon.* Leiden/Boston/Köln. = *Aristoteles Semitico-Latinus.* 11.

Fontaine, R. (1995): *Otot ha-Shamayim. Samuel Ibn Tibbon's Hebrew Version of Aristotle's Meteorology.* A Critical Edition, with Introduction, Translation, and Index. Leiden, New York, Köln. = *Aristoteles Semitico-Latinus.* 8.

Gabrieli, F. (1951): Le citazione delle leggi di Platone. *Al-Bīrūnī Commemoration Volume.* Calcutta 1951: 107-110.

Gätje, Helmut (1977): Bemerkungen zur arabischen Fassung der Paraphrase der aristotelischen Schrift über die Seele durch Themistius. *Der Islam.* Berlin 54, 1977: 272-291.

Gätje, H. (1982): Simplikios in der arabischen Überlieferung. *Der Islam.* Berlin 59: 6-31.

Gutas, Dimitri (1983): Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle' s Philosophy: A Milestone between Alexandria and Bagdad, in: Der Islam 60, 1983, 231-267. = Gutas, Dimitri . *Greek Philosophers in the Arabic Tradition.* Aldershot, Burlington, USA, Singapore, Sydney; 2000 (= Variorum Collected Studies Series: CS698), nr. IX.

Gutas, D. (1994): Pre-Plotinian Philosophy in Arabic (Other than Platonism and Aristotelianism): A Review of the Sources. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)* II, 36/7. Berlin - New York: 4939-4973. = Gutas, Dimitri. *Greek Philosophers in the Arabic Tradition.* Aldershot, Burlington, USA, Singapore, Sydney; 2000 (= Variorum Collected Studies Series: CS698), nr. I.

Gutas, D. (1998): *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th centuries).* New York: Routledge, 1998.

Gutas, D. (1999): The "Alexandria to Bagdad" Complex of Narratives. A contribution to the study of philosophy and medical historiography among the Arabs, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 10, Spoleto 1999: 155-193.

Hassan, Aḥmad Y.; Hill, D. R. (1986): *Islamic Technology.* Cambridge (etc.) (paperback 1991).

Hein, Christel (1985): *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie.* Frankfurt a.M, Bern, New York. = *Europäische Hochschulschriften.* R. XX, Bd. 177.

Hill, D.R. (1991): Arabic Mechanical Engineering: Survey of the Historical Sources. *Arabic Sciences and Philosophy.* Cambridge 1: 167-186.

Hugonnard-Roche, Henri (1987): Sur les versions syriaques des Catégories d' Aristote. *Journal asiatique.* Paris. 275:205-222. - Auch in id.: *La logique d'Aristote du grec au syriaque.* Études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique. Paris 2004 (= *Textes et Traditions*.9), 23-37.

Hugonnard-Roche, H. (1989a): Aux origines de l'exégèse Orientale de la logique d' Aristote: Sergius de Resh'aina († 536), medecin et philosophe. *Journal asiatique.* Paris 277: S.1-17.

Hugonnard-Roche, H. (1989b): Sur la tradition syro-arabe de la logique péripatéticienne. *Traduction et traducteurs au moyen age. Actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes les 26-28 mai 1986.* Paris. 3-14.

Hugonnard-Roche, H. (1990): Les traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe (à propos de l'organon d'Aristote). *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l' antiquité tardive au XIVe* siècle. Louvain-la-Neuve, Cassino: 131-147.

Hugonnard-Roche, H. (1991): L'intermédiaire syriaque dans la transmission de la philosophie grecque à l'arabe: le cas de l' Organon d' Aristote. *Arabic Sciences and Philosophy.* Cambridge 1:187-209.

Hugonnard-Roche, H.: (1992): Une ancienne "édition" arabe de l'Organon d'Aristote: problèmes de traduction et de transmission. *Les problèmes posés par l'édition critique des textes anciens et médiévaux.* Louvain-la-Neuve. 139-157.

Hugonnard-Roche, H. (1997): Les *Catégories* d'Aristote comme introduction à la philosophie, dans un commentaire syriaque de Sergius de Resh'ainā († 536). *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale.* Turnhout (Belgium) VIII: 339-363. - Auch in id.: *La logique d'Aristote du grec au syriaque.* Études sur la transmission des textes de l'Organon et leur interprétation philosophique. Paris 2004 (= *Textes et Traditions*.9), 143-164.

Ibn al-Muqaffa' (1978): *al-Manṭiq* (together with: *Ḥudūd al-manṭiq li-Ibn al-Bahrīz).* Ed. by Muḥammad Taqī Dāneshpažūh. Teheran.

Joosse, Peter (1993): An Example of Medieval Arabic Pseudo-Hermetism: The Tale of Salāmān and Absāl. *Journal of Semitic Studies.* Manchester 38/2: 279-293.

Khalifat, S. (1988): *Yaḥyā Ibn ʿAdi. The Philosophical Treatises.* A critical edition with an introduction and a study [in Arabic]. Amman.

Klein-Franke, F. (1973): Zur Überlieferung der platonischen Schriften im Islam. *Israel Oriental Studies* 3: 120-139.

van Koningsveld, P. S.: Greek Manuscripts in the Early Abbasid Empire: Fiction and Facts about their Origin, Translation and Destruction, in *Bibliotheca Orientalis* 55, 1998, Sp.345-372.

Kraemer, Joel L. (1986a): *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age.* Leiden.

Kraemer, Joel L. (1986b): *Philosophy in the Renaissance of Islam. Abū Sulaymān Al-Sijistānī and His Circle.* Leiden.

Kraus, P. (1994): *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam.* Gesammelte Aufsätze. Hrsg. u. eingeleitet v. R. Brague. Hildesheim, Zürich, New York.

Kraus, P./Walzer, R. (1951): *Galeni Compendium Timaei Platonis.* Londini. = *Plato arabus* I.

Kruk, R. (1979): *The Arabic Version of Aristotle's Parts of Animals. Book XI-XIV of the Kitāb al-Ḥayawān,* A critical edition with introduction and selected glossary. Amsterdam, Oxford. = *Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde.* Nieuwe reeks, deel 97. = *Aristoteles Semitico-Latinus* [2.].

Kunitzsch, Paul (1986): *Claudius Ptolemaeus. Der Sternkatalog des Almagest. Die arabisch-mittelalterliche Tradition.* I. Wiesbaden.

Kunitzsch, P.: (1991): Von Alexandrien über Bagdad nach Toledo. Ein Kapitel aus der Geschichte der Astronomie. München. = *Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Kl., Sitzungsberichte,* Jg. 1991, H.l.

Lameer, Joep: From Alexandria to Baghdad: Reflections on the Genesis of a Problematical Tradition, in: *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H.J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday,* ed. by G. Endress and R. Kruk, Leiden 1997, 181-191.

Lettinck, Paul (1994a): *Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World.* With an edition of the unpublished parts of Ibn Bājja' s Commentary on the Physics. Leiden, New York, Köln. = *Aristoteles Semitico-Latinus.* 7.

Lettinck, P. (1994b): *Philoponus, On Aristotle Physics 5-8.* Translated [From the Arabic] by P. Lettinck. With Simplicius: On Aristotle on the Void, translated by J. O. Urmson. Annotated by Peter Lautner. London.

Lewis, G. (1959): Plotiniana Arabica ad codicum fidem anglice vertit. - In: *Plotini opera.* II*: Enneades* IV-V. Ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer. Paris-Bruxelles.

Lindberg, D. (1976): *Theories of Vision from al-Kindī to Kepler.* Chicago and London. (Deutsche Übersetzung: *Auge und Licht im Mittelalter,* Frankfurt/M. 1987).

Lindberg, D. (1992): *The Beginnings of Western Science.* Chicago and London.

Mahdi, Muhsin (1991): Philosophy and Political Thought: Reflections and Comparisons. *Arabic Sciences and Philosophy.* Cambridge 1: 9-29.

Maroth, Miklós (1994): *Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie.* Leiden, New York, Köln. = *Islamic Philosophy, Theology and Science*. XVII.

Meyerhof, Max (1930): Von Alexandrien nach Bagdad. *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften.* Berlin, philos.-hist. Kl. Jahrg. 1930: 389-429.

Van Oppenraaij, A. M. I. (1992): *Aristotle, De animalibus. Michael Scot's Arabic-Latin Translation. Part three: Books XV-XIX: Generation of Animals.* Ed. by A. M.I. van Oppenraaij. With a Greek index to *De generatione anirnalium* by H. J. Drossaart Lulofs. Leiden, New York, Köln. = *Aristoteles Semitico-Latinus.* 5.

Van Oppenraaij, A. M. I. (1998): *Aristotle: De Animalibus. Michael Scot's Arabic-Latin translation. Part two: Books XI-XIV: Parts of Animals.* Ed. by A. M. J. van Oppenraaij. Leiden. = *Aristoteles Semitico-Latinus.* 10.

Paret, Rudi (1950): *Der Islam und das griechische Bildungsgut.* Tübingen. = *Philosophie und Geschichte.* 70.

Peters, F. E. (1986): *Aristoteles Arabus.* Leiden. = *New York University. Department of Classics. Monographs on Mediterranean Antiquity* II. (Ergänzungen in: Daiber, *Gnomon* 42, 1970: 538-547).

Peters, F. E. (1990): Hermes and Harran: The Roots of Arabic-Islamic Occultism. *Intellectual Studies on Islam. Essays written in honor of Martin B. Dickson.* Ed. by M. M. Mazzaoui and V.B. Moreen. Salt Lake City. 185-215.

Petraitis, Casimir (1967): *The Arabic Version of Aristotle's Meteorology. A Critical edition with an introduction and Greek-Arabic glossaries.* Beyrouth. = *Recherches publiées sous la direction de Institut de lettres orientales de Beyrouth.* Série l, t. 39. (Bespr.: G. Endress, One/75 23-24, 1974: 497-509; M. Ullmann, *Der Islam* 46, 1970: 106-111).

Pines, S. (1986): *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Science.* Jerusalem-Leiden. = *The Collected Works of Shlomo Pines.* II.

Platti, E. (1983): *Yaḥyā Ibn 'Adī, théologien chrétien et philosophie arabe.* Leuven. = *Orientalia Lovaniensia. Analecta.* 14.

Rashed, Rushdi (1975): Diophantes, *Ṣinā'at al-Ğabr* [Edition von Qusṭā Ibn Lūqās arabischer Übersetzung v. Diophantes' *Arithmetika).* Kairo.

Rosenthal, E. I. J. (1956): *Averroes' Commentary on Plato's "Republic".* London.

Rosenthal, Franz (1940): On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World. *Islamic Culture* 14: 387-422. (Reprint in: id., *Greek Philosophy in the Arabic World.* Aldershot 1990. - *Variorum Collected Studies Series.* SC 322).

Rosenthal, Fr. (1965): *Das Fortleben der Antike im Islam.* Zürich und Stuttgart. - English version by Emile and Jenny Marmorstein: *The Classical Heritage in Islam.* London: Routledge 1975. (Pb 1992).

Rudolph, Ulrich (1989): *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam.* Stuttgart. = *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes.* 49/1.

Rudolph, U. (1990): Christliche Theologie und vorsokratische Lehren in der „Turba philosophorum". *Oriens* 32:97-123.

Schoonheim, Pieter L. (2000): *Aristotle's Meteorology in the Arabic-Latin Tradition.* A critical edition of the texts, with introduction and indices by P. L. Schoonheim. Leiden 2000. = *Aristoteles Semitico-Latinus.* 13.

Sesiano, Jacques (1975): *The Arabic Text of Books IV to VII of Diophantes "Arithmetica" in the translation of Qusṭā Ibn Lūqā.* Ed., with transl. and commentary. Ph.D. Brown University, Providence/RI.

Sezgin, Fuat: *Geschichte des arabischen Schrifttums.* III (Medizin - Pharmazie, Zoologie -Tierheilkunde bis ca. 430 H.), Leiden 1970; IV (Alchimie - Chemie, Botanik - Agrikultur bis ca. 430 H.), 1971; V (Mathematik bis ca. 430 H.), 1974; VI (Astronomie bis ca. 430 H.), 1978; VII (Astrologie -

Meteorologie und Verwandtes bis ca. 430 H.), 1979; Gesamtindices zu Band I-IX, Frankfurt/M. 1995 (= Veröffentlichungen des Institutes für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften).

Sorabji, Richard (1983): *Time, Creation and the Continuum. Theories in antiquity and the early Middle Ages.* London.

Strohmaier, Gotthard (1987): "Von Alexandrien nach Bagdad" - eine fiktive Schultradition. *Aristoteles. Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet.* II. Hrsg.v. J. Wiesner. Berlin, New York. 380-389.

Strohmaier, G. (1996): *Von Demokrit bis Dante. Die Bewahrung antiken Erbes in der arabischen Kultur.* Hildesheim. = *Olms Studien.* 43.

Taylor, R. Ch. (1981): *The Liber de causis: (Kalām fi Maḥḍ Al-Khayr): A study of medieval neoplatonism.* Thesis Toronto 1981.

Ullmann, Manfred (1970): *Die Medizin im Islam.* Leiden/Köln 1970. = *Handbuch der Orientalistik [= HO]* 1. Abt., Ergänzungsband VI, 1.

Ullmann, M. (1972): *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam.* Leiden 1972. = *HO,* 1. Abt., Ergänzungsband VI, 2.

Walzer, Richard (1960): Aflātūn. *EI²* I: 234-236.

Walzer, R. (1963): *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy.* Oxford 1963. = *Oriental Studies.*1.

Walzer, R. (1966): Porphyry and the Arabic Tradition. *Entretiens sur l'antiquité classique.* 12: 273-297.

Watt, W.M. (1972): *The Influence of Islam on Medieval Europe.* Edinburgh. (Deutsche Version: *Der Einfluß des Islam auf das europäische Mittelalter.* Berlin 1992).

Weisser, U. (1979; 1980): Apollonius von Tyana (ps.), *Sirr al-ḫalīqa waṣan'at aṭ-ṭabī'a.* Hrsg.v. U. Weisser, Aleppo 1979. - Übers, v. U. Weisser: *Das "Buch über das Geheimnis der Schöpfung" von Pseudo-Apollonius von Tyana.* Berlin, New York 1980. = *Ars medica* III. Abt., 2. - Vgl. die Besprechungen v. Daiber, *Der Islam* 59, 1982: 326-332 und Strohmaier, *Orientalistische Literaturzeitung* 77, 1982: 117-121.

Wiedemann, E. (1970): *Aufsätze zur arabischen Wissenschaftsgeschichte.* II, Hildesheim-New York.

Wildberg,Christian (1987): *Philoponus. Against Aristotle, on the Eternity of the World.* London.

Yousif, Ephrem Isa (2003): *La floraison des philosophes syriaques.* Paris, Budapest, Torino.

Zimmermann, F. W. (1986): The Origins of the So-Called Theology of Aristotle. *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other texts.* Ed. by J. Kraye, W. F. Ryan and C.B. Schmitt. 110-240. (Bespr. v. Daiber, *Der Islam* 65, 1988: 131-133).

Zonta, M. (1996): *La filosofia antica nel Medioevo ebraico. Le traduzioni ebraiche medievali dei testi filosofici antichi.* Brescia. = *Philosophica. Testi e studi*. 2.

4. Die Autonomie der Philosophie im Islam[312]

"Philosophie" (*falsafa*) ist niemals Bestandteil des islamischen Unterrichtsbetriebes gewesen. Sie ist ein Erbe der Griechen. Wer sich damit beschäftigte, tat dies neben seinem Broterwerb oder konnte sich der Förderung durch den Kalifen erfreuen. Die Abbasiden förderten zunächst die Übersetzung griechischer wissenschaftlicher Texte, wobei häufig praktische Interessen (z.B. Medizin, Astronomie, Mathematik)[313] eine Rolle spielten. Gleichzeitig und keineswegs ausschließlich "im Schlepptau der ärztlichen Kunst"[314] entwickelte sich ein tiefes Interesse an "Philosophie" *par excellence*, griechischer Philosophie, wobei vor allem Logik und Beweisführung für islamische Theologen und Juristen wegweisend geworden ist.[315] Philosophie ist hier primär der Weg zur Erkenntnis und Teil der Wissenschaften, die dem Muslim letzten Endes als Nachweis von Gottes Wundertätigkeit in der Schöpfung dienten.[316] Es scheint so, als ob der Mensch als Philosoph weder theoretisch noch praktisch autonom ist; Philosophie ist ein Werkzeug des Menschen im Dienste Gottes.

Doch dies bedeutet keineswegs eine Abwertung der Philosophie. Philosophie ist nicht lediglich die Magd der Theologie. Eine solche Einschätzung übersieht die Kohärenz der Wissenschaften im Mittelalter. Ferner sollten wir uns bewußt sein, daß der Begriff Autonomie erst in der Neuzeit entwickelt worden ist, zunächst in den Rechtswissenschaften und dann – seit Kant - in der Philosophie.[317] Darüber hinaus entspringt das Interesse an der Eigen-

---

312 Überarbeitete Version eines in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy* I, Helsinki 1990 (= *Acta Philosophica Fennica* 48), S. 228-249 erschienenen Beitrages. - Zu weiteren bibliographischen Hinweisen zu einzelnen Philosophen und Themen s. Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy.*

313 Vgl. oben Kp. 1.

314 Diese These hatte Rudi Paret, *Der Islam und das griechische Bildungsgut* (1950), S.18ff. aufgestellt; vgl. dazu Daiber in: *Gnomon* 42,1970, S. 540f.

315 Vgl. G. Makdisi, *The Rise of Colleges,* S. 107.

316 Vgl. R. Levy, *The Social Structure of Islam,* S. 458ff.

317 Vgl. Art. "Autonomie" in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* ed. by Joachim Ritter. I. Darmstadt 1971.

gesetzlichkeit und Eigenständigkeit der Philosophie wie anderer Wissenschaften moderner Wissenschaftstheorie, die sich mit Strukturen und Methoden beschäftigt.

Die Übertragung moderner Fragestellungen auf das Gebiet der klassischen islamischen Philosophie ist durchaus legitim. Denn sie ermöglicht uns, Zusammenhänge besser zu erkennen und zu verstehen. Gleichzeitig knüpft sie an die im Mittelalter vor allem seit Thomas von Aquin gestellte Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie an.[318] Die Wissenschaftlichkeit der Theologie ist von ihren islamischen Vertretern nicht bezweifelt worden; *ʿilm al-kalām* in seiner klassischen Ausprägung bedient sich formal und inhaltlich der Philosophie, der Logik und der Ontologie bzw. der Dialektik und Metaphysik. Philosophie erscheint wie in patristischer und mittelalterlicher Tradition als *ancilla theologiae*. Doch längst vor den Diskussionen in Mittelalter und Neuzeit war das *ancilla-theologiae*-Bild im Islam Änderungen unterworfen. Man hat im Rahmen des islamischen, von Koran und religiöser Überlieferung bestimmten Weltbildes und unter dem Eindruck griechischer Philosophien und Wissenschaften der Philosophie einen eigenen Stellenwert verliehen.

Gleichzeitig ist der Tenor unübersehbar, in Übereinstimmung mit dem damaligen religiösen Weltbild nicht von der Symbiose von Religionen und Wissenschaften abzuweichen. Autonomie und Gebundenheit der Wissenschaften einschließlich der Philosophie stehen so in ständigem Duell; dies macht die islamische Szene zu einem interessanten Schauplatz für die Entwicklung eines Philosophiebegriffes, der sich ständig mit den Glaubensforderungen islamischer Orthodoxie arrangieren mußte.[319]

Bevor wir den islamischen Philosophiebegriff im Einzelnen erörtern, sollten wir beachten, wie die den Arabern ja wohlbekannte griechisch-pythagoräische Etymologie von Philosophie

318 Vgl. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode;* Ch. Lohr, Theologie und/als Wissenschaft im frühen 13. Jahrhundert.

319 Vgl. A. J. Arberry: *Revelation and Reason;* George F. Hourani: *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy,* 2ff. - Umgekehrt haben auch im *kalām* - wenn man von Parallelentwicklungen absieht - philosophische Gedanken Eingang gefunden: Vgl. R.M. Frank, Reason and Revealed Law.

als "Liebe zur Weisheit"[320] mit dem in der islamischen Traditionsliteratur bereits früh[321] den Gläubigen empfohlenen Streben nach Wissen parallelisiert werden kann: Wissen und Handeln gehören im islamischen Glaubensbegriff zusammen.[322] Das Wissen umfaßt zunächst das religiös-juristische Wissen von Koran und Überlieferung. Im Zuge der Expansion des islamischen Imperiums seit dem 7. Jahrhundert sieht sich der Muslim zunehmend mit zahlreichen Kulturen konfrontiert; Wissen umfaßt mehr und mehr auch die fremden Wissenschaften, vor allem die Philosophie und die Naturwissenschaften der Griechen. Die Philosophie, nämlich Logik und Metaphysik, lieferte das Rüstzeug für die Formulierung und Abgrenzung des islamischen Dogmas gegenüber nichtislamischen Religionen und gnostisch-dualistischen Bewegungen.[323]

Philosophie erscheint hier als Wissen um die Hilfsmittel der Theologie, als *ancilla theologiae.* Ein typisches Beispiel ist die Muʿtazila, eine scholastische Bewegung, die sich im 8. Jh. im Irak zu entwickeln begann und in der Formulierung und Begründung der überlieferten Glaubenslehren *traditio* durch *ratio* zu ersetzen suchte. Ihre Begründung der Religion mit Argumenten des Verstandes führte - teilweise unter griechisch-hellenistischem Einfluß - zu verfeinerten Techniken in der islamischen theologischen Disputation (*kalām*).[324] Gleichzeitig schloß die Adaption philosophischen Wissens und der Methoden das Studium der "Wissenschaften" mit ein. Bereits früh waren die Muʿtaziliten daher an Fragestellungen der Naturwissenschaften interessiert.[325]

---

320 Vgl. Ammonius, *In Porphyrii Isagogen* ed. A.Busse, S. 9,7ff.; übernommen z.B. im 9. Jh. von Kindī, *Risāla fī ḥudūd al-ashyāʾ wa-rusūmihā* ed. Abu Rida *(Rasāʾil al-Kindī al-falsafiyya,* Kairo 1950), S. 172 (Neuedition mit Übersetzung und Kommentar: F. Klein-Franke, Al-Kindī's „On Definitions and Descriptions of Things", in: *Le Museon* 95. 1982, S. 191-216) oder im 10. Jh. von Qusṭā Ibn Lūqā in einer titellosen Abhandlung über die Einteilung der Wissenschaft, s. Daiber, Qosṭā Ibn Lūqā, S. 108f.

321 Vgl. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, S. 70ff.; oben Kp.1.

322 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 143f., Anm. 7.

323 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 16ff.; 123ff.

324 Vgl. J. van Ess, *The Logical Structure*; id., *Disputationspraxis in der islamischen Theologie.*

325 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 283ff. und oben Kp. 1. -Eine ähnliche Erklärung

Allerdings ist man schnell an die Grenzen menschlichen Wissens und Erkennens gelangt. Bereits für Wāṣil Ibn ʻAṭā' (gest. 748 oder 749), der als Begründer der Muʿtazila gilt, können "die mit Wissen ausgestatteten Menschen" (*al-ʿālimūn*) bzw. "die mit Sprache (oder: Vernunft) Begabten" (*an-nāṭiqūn*) Gott nur sehr unvollkommen beschreiben, nämlich soweit Gott im Koran "sich selbst für Seine Schöpfung ... beschrieb".[326] Schon hier bahnt sich das Problem der späteren islamischen Attributenlehre an. Für Wāṣils Schüler Ḍirār Ibn ʻAmr (gest. 796) sind Gottes Attribute nur in Negationen ihres Gegenteils beschreibbar;[327] oder für den Muʿtaziliten ʻAbbād Ibn Sulaymān (gest. 864) sind göttliche Attribute lediglich sprachliche Zeichen, "Benennungen", die nicht mit dem Bezeichneten identisch sind.[328] Hier klingt das Prinzip der negativen Theologie an; die bereits koranische[329] Unendlichkeit Gottes ist für Sprache und Denken des Menschen nur unvollkommen erfassbar.

Diese rigorose Einstellung formt den Nährboden für die spätere islamische Adaption neuplatonischer Gedanken über die Unendlichkeit Gottes. Man interessiert sich nicht nur für die Logik der Griechen, sondern auch für die *Enneaden* Plotins, die den Arabern bereits im 9. Jahrhundert in Form einer Paraphrase mit dem Titel "Theologie des Aristoteles" zugänglich ist.[330] Ungefähr um

findet man bei Abū 1-Ḥasan al-ʻĀmiri (10. Jh.), *Kitāb al-Iʿlām bi-manaqib al-Islām* („Buch über die Verdienste des Islam"); vgl. G. Endress, *Grammatik und Logik*, S. 216.

326 *Khuṭbat Wāṣil* ed. Daiber (*Wāṣil Ibn 'Aṭā' als Prediger und Theologe*) fol. 87v22ff.; vgl. Kommentar S. 42.

327 Vgl. Daiber, *Muʿammar*, S. 136 und oben Kp. 1.

328 Vgl. Daiber, *Muʿammar;* S. 21 ff. und oben Kp.1.- Solche theologischen Diskussionen über die göttlichen Attribute formen den Nährboden für spätere, unter dem Einfluß der griechischen Logik weiterentwickelte Erörterungen über das Verhältnis von Sprache und Denken; vgl. Endress, Grammatik und Logik; Wilfried Kühn, Die Rehabilitierung der Sprache durch den arabischen Philologen as-Sīrāfi, in: *Bochumer Studien zur Philosophie* 3, 1986, S.301-402.

329 Vgl. z.B. Sure 3,174; Art. *Ghayb* in: *EI²* II (Leiden-London 1965); Daiber, *Muʿammar,* S. 117ff.; oben Kp. 1.

330 Vgl. *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* und die Besprechung v. Daiber in: *Der Islam* 65, 1988, S. 130-134.

dieselbe Zeit erhielt man Kenntnis von Proclus' *Institutio theologica* in der Bearbeitung des *Liber de causis*.[331] Diese neuplatonischen Werke haben den Philosophiebegriff der islamischen Philosophen von Beginn an geprägt.

Der erste islamische Philosoph, Abū Yūsuf Yaʿqūb Ibn Isḥāq al-Kindī (gest. nach 866), definiert unter anderem[332] die Philosophie in Anlehnung an Aristoteles[333] und Platon[334] als "Wissen um die wahre Natur der Dinge, soweit es für den Menschen möglich ist"[335] sowie die Metaphysik, "die erste Philosophie", als "Wissen um die Erste Wahrheit, die die Ursache jeglicher Wahrheit ist". Hier wird der aristotelischen Erklärung, daß "dasjenige, was abgeleitete Wahrheiten als wahr erweist, am wahrsten ist"[336] in Anlehnung an Plotin und Proclus[337] sowie an den koranischen Begriff *ḥaqq* "Wahrheit" = "Gott"[338] eine neuplatonische Pointierung mit islamischer Komponente gegeben. "Denn das Wissen um die Ursache ist vortrefflicher als das Wissen um die Wirkung".[339]

Diese Aussage ist entscheidend geworden für die Entwicklung des islamischen Philosophiebegriffes; Philosophie beschäftigt sich in erster Linie mit der göttlichen Ursache allen Seins und strebt nach der Erkenntnis dieser "ersten Wahrheit" (*al-ḥaqq al-auwal*). Hierbei soll sie Kindī zufolge auf den Erkenntnissen früherer Generationen und anderer Völker aufbauen.[340]

---

331 Neu hrsg. v. Ch. Taylor, *Liber de causis* (1989).

332 Vgl. G.N. Atiyeh, *Al-Kindi,* S. 18ff.

333 *Metaphys.* II 1.993b20 *(epistéme tés alétheias).*

334 *Theaet.*176AB; übernommen von Ammonius, *In Porphyrii Isagogen* ed. Busse, S. 3,8f.; Vgl. A. Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics,* S. 117f.

335 *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya* ed. Abū Rīda I S. 97,9/Übers. Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics,* S. 55.

336 *Metaphysics* 993b27.

337 Vgl. G. Endress, *Proclus Arabus,* S. 152; 286, Anm. 1.

338 Sure 10,32(33).

339 Vgl. *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya* ed. Abū Rīda I S. 101,l/Übers. Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics,* S. 56.

340 Vgl. *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya* ed. Abū Rīda I S. 102/Übers. Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics,* S.57, Kommentar S. 126 (zur aristotelischen Inspirationsquelle) und A. Cortabarria, El metodo de Al-Kindi, S. 210-212. - So tragen nicht nur die Vorläufer aus der Antike, sondern alle Zeiten in gleicher Weise zum

Diesem Grundsatz getreu und unter Berücksichtigung koranisch-islamischer Theologie von der creatio *ex nihilo* entwickelt Kindī die These, daß Universum, Körper, Bewegung, Zeit und Anfang nicht ohne einander existieren und eine Ursache außerhalb haben, die absolute Einheit, das wahre Eine.[341] Hieraus entsteht in Emanationen (*fayḍ*) das Sein (*tahawwī*) jedes Wahrnehmbaren (*al-maḥsūs*).[342] In der Emanation werden die rationalen und metaphysischen Dinge zu etwas Wahrnehmbarem, zu etwas, wovon in der menschlichen Seele sich ein Abbild (*mithāl*) formen kann; im Unterschied hierzu existieren die Universalien, die Gattungen und Arten nur im Geiste.[343] Hierbei ist die erste Wahrheit weder Genus noch Spezies,[344] sondern formt die essentielle Einheit, was wir akzidentell in den Dingen finden.

Philosophie ist hier zum Wissen um die göttliche Ursache sowie um die nur im menschlichen Geiste existierenden Universalien und die in der Seele in Form von Abbildern vorhandenen wahrnehmbaren Partikularien geworden. Dieses Wissen ist "Wissen um die wahre Natur der Dinge" (*ʿilm al-ashyāʾ bi-ḥaqāʾiqihā*).[345] Das Streben des Philosophen nach diesem Wissen ist für Kindī im Anschluss an die aristotelische Einteilung der Philosophie in theoretisches und praktisches Wissen[346] mit den Zielen Wahrheit und

---

wissenschaftlichen Fortschritt bei, wie im 12. Jh. der Astronom al-Asṭurlābī und der Mathematiker as-Samawʿal folgerten; vgl. Franz Rosenthal, Al-Asṭurlābī. -Zum Fortschrittsgedanken im Islam vgl. Tarif Khalidi, The Idea of Progress.

341 Vgl. zur Beweisführung Kindīs Michael Marmura, Die islamische Philosophie des Mittelalters, in: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam,* II, S. 332ff.

342 Vgl. *Rasāʾil al-Kindī al-falsafiyya* ed. Abū Rīda I , S. 162,2f./Übers. Ivry, *Al-Kindiʿs Metaphysics,* S. 113.

343 Vgl. *Rasāʾil al-Kindī al-falsafiyya* ed. Abū Rīda I, S.107f./Übers. Ivry, *Al-Kindiʾs Metaphysics,* S. 61ff.; ebenso al-Kindīʾs *Risāla fī sharh mā li-n-nafs dhikruhū mimmā kāna lahā fī ʿālam al-ʿaql idh sārat fī ʿālam al-ḥiss wa-mā lahā dhikruhū mimmā lahā fi ʿālam al-ḥiss in sārat fī ʿālam al-ʿaql* und dazu G. Endress, Al-Kindī über die Wiedererinnerung der Seele.

344 Vgl. *Rasāʾil al-Kindī al-falsafiyya* ed. Abū Rīda I, S. 1 1 3f f. /Übers. Ivry, *Al-Kindiʾs Metaphysics,* S. 67ff.; 76ff.; Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters,* in: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II , S. 334ff.

345 Vgl. oben zu Anm. 334.

346 Vgl. Aristoteles, *Metaph.* II 1 .993b20.

Handeln auf die "erste Wahrheit, die Ursache jeder Wahrheit"[347] und "das wahrheitsgetreue Handeln" (*al-ʿamal bi-l-ḥaqq*)[348] gerichtet.[349]

Diese praktisch-ethische Komponente der Philosophie erscheint in Kindīs ethischen Schriften wesenhaft als individualistische Ethik der Seele.[350] Der Mensch strebt nach Glückseligkeit im Jenseits, indem er diese Welt verachtet und nach zunehmendem Wissen um die spirituellen Dinge, um Gott strebt. Gleichzeitig ist das rechtmäßige Handeln des Menschen gegenüber seinem Mitmenschen ein Weg zu einem höheren, spirituellen Ziel, zu zunehmender Erkenntnis der Seele um die wahre Natur der Dinge; diese emanieren aus dem wahren Einen und sind eine *creatio ex nihilo*. Getreu koranischer Vorstellung (Sure 55,6) ist das Universum geschaffen, um Gott zu dienen und ihn zu verehren.[351] Hier, aber auch in weiteren spezifischen Lehren Kindīs,[352] zeigt sich der religiös-islamische Rahmen; Philosophie steht nicht im Widerspruch zur Offenbarung.

Dennoch ist sie nicht *ancilla theologiae*: philosophische Interpretationen religiöser Sprache, wie sie Kindīs Schrift über die Verehrung Gottes durch das Universum bietet (s.o.), weisen lediglich auf die Übereinstimmung von Philosophie und Offenbarung. Philosophie ist autonom und weist den Weg zum Wissen und zu aktivem Streben nach diesem Wissen. Hierbei unterscheidet Kindī erkenntnistheoretisch zwischen Wahrnehmung und Ab-

347 Vgl. oben zu Anm. 331.

348 Vgl. *Rasā' il al-Kindī al-falsafiyya* ed. Abū Rīda I, S. 97,10/Übers. Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics,* S. 55.

349 Vgl. auch Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics,* S. 117f. - Kindīs Definition der Philosophie beeinflußte Ibn Sīnā, *ash-Shifā' al-Manṭiq, al-Mudkhal* ed. G.G. Anawati, Maḥmūd al-Khuḍayrī und Aḥmad Fuʾād al-Ahwānī , S. 12; vgl. M. Marmura, Avicenna on the Division of the Sciences.

350 Vgl. Daiber, Political Philosophy, S. 844 und jetzt auch Ch. Butterworth, Al-Kindī and the Beginnings of Islamic Political Philosophy.

351 Dies zeigt al-Kindīs Abhandlung *Fī l-Ibāna 'an sudjūd al-djirm al-aqṣā waṭā'atihī li-llāh,* in: *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya* ed. Abū Rīda I , S. 238-261.

352 Vgl. Marmura, Die *islamische Philosophie des Mittelalters,* in: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, S. 337; E. Tornero, Religion y filosofia en al-Kindi, Averroes y Kant.

straktionen im Geiste (s.o.). Die religiöse Offenbarung tritt in den Hintergrund: sie ist zwar nicht im Widerspruch zur Philosophie, aber es wird ihr keine bestimmte Rolle im philosophischen Erkenntnisprozess zugewiesen. Sie steht nicht im Widerspruch zu dem, was Philosophen durch eigene geistige Anstrengung beweisen können - auch wenn deren Erkenntnisse letzten Endes nicht an die Offenbarung des Propheten heranreichen.[353]

Kindī hat sich nicht viel über die spezifische Rolle der religiösen Offenbarung gegenüber der Philosophie geäußert. Vielleicht hat dies nachfolgende Philosophen zu einer eindeutigeren Stellungnahme herausgefordert. Der Arzt und Philosoph Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyā' ar-Rāzī (Rhazes im lat. Mittelalter; starb 925 oder 932) hat mit Kindīs These von der Autonomie der Philosophie Ernst gemacht. Seine Ablehnung der Notwendigkeit von Propheten und geoffenbarten Religionen begründet er mit der Unabhängigkeit des Denkens, mit der Philosophie. Alle Menschen sind zur Philosophie fähig, es gibt keine Bevorzugung, ebensowenig wie ein gerechter, barmherziger Gott seine Offenbarung nur einem Einzelnen oder einem bestimmten Volk zukommen läßt. Philosophie befähigt den Menschen zur Kontrolle seiner Leidenschaften durch die *ratio*, zur Erlösung der Seele von den körperlichen Trieben und zu ihrer Aufwärtsbewegung (Seelenwanderung) zu höheren Lebensformen nach dem Tode des Menschen.[354] Die von Gott in seiner Gnade den Menschen verliehene Vernunft, eine Emanation aus Gottes Wesen, befähigt den Menschen, seine Seele aus dem körperlichen Schlummer zu wecken und in ihren ursprünglichen Zustand zurückkehren zu lassen. Die universelle Seele bildet eins der fünf ewigen Prinzipien,

353 Vgl. *Risālat al-Kindī fi kammiyyat kutub Arisṭūṭālīs* in: *Rasāʾil al-Kindī al-falsafiyya* ed. Abū Rīda I, S. 372f.; M. Marmura, *The Islamic Philosophers' Conception of Islam,* S. 91; R. Walzer, *Greek Into Arabic,* S. 181ff. - Im 11. Jahrhundert fand Kindīs Lehre ein Echo bei dem andalusischen Philosophen Ibn Ḥazm: s. A.G. Chejne, *Ibn Ḥazm,* S. 72ff., bes. 80. Zu Ibn Ḥazm als Kritiker von Kindīs Philosophie s. Daiber, *Die Kritik des Ibn Hazm.*

354 Vgl. Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters,* in: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, S. 344f.

neben Materie, Raum, Zeit und Schöpfer.[355] Diese erscheinen in einer platonisch interpretierten Theorie von Demokrits Atomen. Hier hat die koranische *creatio ex nihilo* keinen Platz; sie erscheint ersetzt durch die (Neu-)Anordnung der bereits aktuell präexistenten ewigen Atome.[356]

Philosophie erscheint hier als autonomes, allen Menschen und Völkern gemeinsames Denken mit ethischer Komponente. Die "philosophische Lebensweise" (*as-sīra l-falsafiyya*)[357] ist Vorbild, nicht mehr das Leben des Propheten. Philosophische Erkenntnis befähigt den Einzelnen zu rationaler Kontrolle der Leidenschaften, zur Befreiung der Seele von diesen - oder, wie es nach ihm Miskawayh (gest. 1030) unter Einfluß von platonisch-aristotelischer Ethik und mit etwas abweichender, farabianischer Akzentuierung im Titel eines Buches formulierte - zur "Verbesserung des Charakters" (*Tahdhīb al-akhlāq*).[358] Sie bedarf dazu nicht der religiösen Offenbarung.[359]

Diese Ansicht des Abū Bakr ar-Rāzī wurde von seinem Zeitgenossen, dem Ismailiten Abū Ḥātim ar-Rāzī (gest. um 933 oder 934) kritisiert. In seinem Buch über „Die Beweise des Prophetentums" (*Aʿlām an-nubūwa*)[360] versucht er nachzuweisen, daß auch die Vielzahl der Religionen nicht deren transzendente Einheit zerstören könne. Ihre Unterschiedlichkeit rühre von der Verschiedenheit der Völker her. - Philosophie ist wie religiöse Offenbarung göttlich und bedarf des Vermittlers, ebenso wie in der Vergangenheit Astronomie, Astrologie und Alchemie durch Idris bzw. bei den

355 Vgl. Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters,* in: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, S. 339ff.; id.: *Islamic Philosophers Conception* , S. 92f.

356 Zu den Details vgl. Sh. Pines, *Beiträge,* S. 34ff./englische Version: *Studies in Islamic Atomism,* S. 41 ff.

357 Vgl. die gleichnamige Schrift ed. Kraus in *ar-Razi, Rasāʾil falsafiyya,* S. 99-111.

358 Miskawayh schrieb ein Buch über *Tahdhībal-akhlāq,* hrsg. v. C. Zurayk, 1966; übersetzt v. Zurayk (1968) und ins Französische v. M. Arkoun (1969). Vgl. Daiber, *OLZ* 67, 1972, Sp.370-73.

359 Abū Bakr ar-Rāzī hatte hier offensichtlich einen Nachfolger in Abū l-ʻAlāʾ al-Maʻarrī (973-1057): Vgl. R. K. Lacey, *Man and Society,* S. 146ff. und 160f.; zu einer weiteren Parallele zwischen ar-Rāzī und al-Maʻarrī s. S. 273ff.

360 Hrsg. v. Salah al-Sawy, Teheran 1977. Zu dem Text s. Daiber, Abū Ḥātim ar-Rāzī (10th Century A.D.) on the Unity and Diversity of religions.

Griechen durch Hermes vermittelt werden mussten. Die göttliche Offenbarung des Korans spreche in Form von Bildern (*amthāl*) und man müsse nach der universellen Bedeutung (*maʿnā*) dieser Bilder und ihrer äußeren Erscheinungsformen (*ẓāhir al-alfāẓ*) fragen und forschen.[361]

Abū Ḥātim ar-Rāzī hat eine Ehrenrettung der These von der religiösen Offenbarung durch einen Propheten gesucht, indem er auf die universelle Wahrheit der Religionen verwies; diese universelle, transzendente Wahrheit sei mit der Philosophie identisch und wie diese göttlichen Ursprungs. Sie bedarf eines Vermittlers, eines Propheten. Die übermittelte Botschaft, die Bilder ihrerseits, bedürfen der Interpretation (*taʾwīl*), um zu deren universellen Bedeutung gelangen zu können. Die universelle Wahrheit (*kullu maʿrifatin*) habe ihren Ursprung in Gott, und werde durch den Propheten vermittelt, "dem ersten Weisen" (*al-ḥakīm al-awwal*). Das Wissen der Menschen hierum baue auf vorheriges Wissen auf. Auch diese Tatsache beweise die Existenz eines vorherigen prophetischen Vermittlers.[362]

Abū Ḥātim ar-Rāzīs Symbiose von Philosophie und religiöser Offenbarung durch die Annahme einer gemeinsamen transzendenten Wahrheit entpuppt sich als Weiterentwicklung von Gedanken seines Vorgängers Kindī; das Wissen des Philosophen hat letztlich seinen Ursprung in Gott und stimmt mit der religiösen, durch den Propheten übermittelten Offenbarung überein; ihr Inhalt liegt den Menschen in Form von Bildern vor, deren Bedeutung durch Interpretation (*taʾwīl*) verständlich wird.

Gleichzeitig erscheint hier Kindīs erkenntnistheoretische Unterscheidung zwischen Bildern des Wahrnehmbaren in der Seele und Abstraktionen des Geistes aufgegeben; das Bild der religiösen Sprache ist konform mit dem Gedanken. Religion hat eine symbolische Bedeutung, zu deren Verständnis man durch Interpretation kommen kann.

Wir erkennen hier im Ansatz einen Gedanken, den Abū Ḥātim ar-Rāzīs jüngerer Zeitgenosse Fārābī (gest. 950) zur Hauptthe-

361 Vgl. *Aʿlām an-nubūwa* ed. al-Sawy S. 104ff./ franz. Übers, v. F. Brion, Philosophie et révélation, S. 152ff.

362 Vgl. ed. al-Sawy S.314ff.

se seiner politischen Philosophie gemacht hat.[363] Für Fārābī sind Religionen - sie unterscheiden sich in einer an Abū Ḥātim erinnernden Weise lediglich in der Symbolik und nicht im Symbolisierten - die symbolische Wiedergabe philosophischer Wahrheit, "Nachahmung" der Philosophie.[364] Dies begründet Fārābī mit der aristotelischen These von der Wechselbeziehung zwischen Denken und Wahrnehmung; die Seele denkt in Wahrnehmungsbildern, durch "Nachahmung" (*muḥākāt*) des Wahrnehmbaren, nämlich indem die Vorstellungskraft der Seele Wahrnehmbares "nachahmt". Im Gegensatz zu Kindī, der zwischen Wahrnehmungsbildern der Seele und gedanklichen Abstraktionen unterschieden hatte, haben bei Fārābī die Universalien der Philosophie ein bildliches Pendant in den Partikularien, in der Religion. In origineller Weise hat nun Fārābī diese Konstellation parallelisiert mit der aristotelischen und von Kindī nur gestreiften Zweiteilung der Philosophie von Theorie und Praxis, Wissen und ethischem Handeln.

Die ethische Komponente, die bereits Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyā' ar-Rāzī als Mittel zur Läuterung der Seele durch die ratio miteinbezogen hatte, dient dazu, in platonischem Kontext mit aristotelischem Vorzeichen die Verwirklichung der wahren Philosophie in der ethischen Vervollkommnung des Einzelnen im Idealstaat möglich zu machen. Hierzu leitet die Religion mit ihren Vorschriften an. Da diese gleichzeitig die einzig mögliche, dem Erkennen aller Menschen zugängliche Wiedergabe philosophischer Wahrheit, der Universalien in Form von Symbolen, Bildern und die einzig mögliche Verwirklichung der Philosophie durch das ethisch vollkommene Handeln des Einzelnen im Musterstaat ist, schränkt hier Religion die Autonomie der Philosophie in einer besonderen Weise ein. Religion ist nicht nur ein erkenntnistheoretischer und ethischer Faktor, sondern zum un-

363 Zum Folgenden vgl. Daiber, Prophetie und Ethik bei Fārābī; id.: *The Ruler as Philosopher.*

364 Vgl. al-Fārābī, *as-Siyāsa al-madaniyya* ed. Najjār 85f.; Daiber, The Ismaili Background.

entbehrlichen "Instrument" der Philosophie geworden.[365] Darüber hinaus erweist sich religiöse Offenbarung als unentbehrlich für das philosophische Erkennen und für den logischen Nachweis der spezifischen Natur der Dinge bzw. der im Musterstaat nachzuahmenden Struktur des Universums durch die Menschen, den Prophet-Philosophen par excellence. Menschliches Erkennen ist unvollkommen und bedarf der Inspirationen des göttlichen aktiven Intellektes. Psychologische Lehren des Aristoteles und seines Kommentators Alexander von Aphrodisias (2.-3. Jh. n.Chr.) dienen hier dazu, islamische Prophetie und religiöse Offenbarung in der Philosophie zu verankern.[366] Religion ist nicht nur bildliche, symbolische Wiedergabe philosophischer Wahrheit für den Nichtphilosophen, für die Masse, sondern auch Verwirklichung der wahren Philosophie, indem sie das ethische Verhalten des Einzelnen im Musterstaat bestimmt sowie prophetische Inspirationsquelle dieser Philosophie ist. Der Regent des Musterstaates ist daher Philosoph und Prophet.

Mit seinen Lehren hat Fārābī den Philosophiebegriff der nachfolgenden Zeit maßgebend beeinflußt, scheint es ihm doch gelungen zu sein, Philosophie und religiöse Offenbarung in philosophisch überzeugender und in einer für den muslimischen Gläubigen akzeptablen und verständlichen Weise miteinander zu verbinden. Religion erscheint einerseits als Magd der Philosophie, *ancilla filosofiae*, und andererseits verwirklicht sich die Philosophie in der Religion. Diese geniale Lösung hat auf spätere Philosophen großen Eindruck gemacht, wobei es Modifikationen und Kritik gegeben hat.

Der berühmte Arzt und Philosoph Ibn Sīnā (gest. 1037 n.Chr.) hat Fārābīs Auffassung der Religion als Nachahmung der Philosophie in Form von Symbolen mit einigen Änderungen übernommen.[367] Philosophie ist nicht der ungebildeten Masse zugänglich; daher muß der Prophet diese in Symbolen ansprechen, ohne den Eindruck zu wecken, daß gewisse Kenntnisse ihr vorenthal-

365 Zu den Details vgl. Daiber, *Ruler,* S. 14f.

366 Vgl. Daiber, Prophetie und Ethik.

367 Vgl. Marmura, *Islamic Philosophers Conception,* S. 98f.

ten werden. Diese Ermahnung Ibn Sīnās impliziert die Annahme philosophischen Wissens, das nicht für die Masse bestimmt ist.[368] Denn Religion ist nicht mehr die notwendige Verwirklichung wahrer Philosophie, wie Fārābī mit epistemologischer Argumentation erklärt hatte; sie ist ausschließlich Symbol- und Bildersprache geworden, die über Gottes Majestät und Unvergleichlichkeit, über Auferstehung, ewige Glückseligkeit und Verdammung spricht.[369] Folglich unterscheidet Ibn Sīnā zwei Arten des Prophetentums:[370]

1) das imaginative Prophetentum, worin der Prophet von den himmlischen Seelen, "den wirkenden Engeln" sein Wissen in Form von Bildern und Symbolen des universellen Wissens empfängt;
2) das intellektuelle Prophetentum, worin der Prophet ohne Mithilfe der Seele durch Intuition (*ḥads*) die intelligiblen vom wirkenden Intellekt empfängt. Diese höhere Form der Erkenntnis läßt sich den Nichtphilosophen in der Sprache von Bildern und Symbolen übermitteln, wobei - wie gesagt - ihnen einiges vorenthalten werden muß.

   Diese esoterische Einstellung, die Fārābī kritisiert hatte,[371]

368 Vgl. z.B. Ibn Sīnā, *Aḥwāl an-nafs* ed. al-Ahwānī, S. 141f.; id., *Risālat al-qadar,* wozu man G. F. Hourani, *Reason and Tradition,* S. 227-248, bes. 240ff. vergleiche (dazu Bespr. v. Daiber, in: *Der Islam* 64, 1987, S. 299-302). - Ibn Sīnā ist hier von Fārābīs Beschreibung der Methode des Aristoteles angeregt: vgl. al-Fārābī, *Mā yanbaghī an yuqaddam qabl ta'allum falsafat Arisṭū ed.* F. Dieterici *(Alfārābīs philosophische Abhandlungen),* S. 53f./Übers. Dieterici, S. 89. al-Fārābī seinerseits folgt alexandrinischer Tradition: vgl. Elias, *In Porphyrii Isagogen,* ed. Busse S. 124,25ff. und E. K. Rowson, *A Muslim Philosopher,* S. 49.

369 Vgl. Ibn Sīnā, *ash-Shifā', Ilāhiyāt* X ed. Mūsā/Dunyā/Zāyid, S. 443/englische Version v. Marmura in: *Medieval Political Philosophy,* S. 100f.; franz. Version v. G.C. Anawati, *Avicenne, La métaphysique du Shifā', livres de VI à X,* S. 177.

370 Vgl. Ibn Sīnā, *Aḥwāl an-nafs* ed. Ahwānī, S. 114ff.; *Avicenna's De anima* ed. F. Rahman, S. 173ff.; Ibn Sīnā, *Ithbāt an-nubūwāt* ed. M. Marmura, S. 45ff./ englische Übersetzung v. Marmura in *Medieval Political Philosophy* , S. 114ff. - Vgl. auch Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters,* in: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, S. 363; Elamrani-Jamal, De la multiplicité des modes de la prophétie; J.R. Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne,* S. 104ff., bes. 120ff.

371 Vgl. Daiber, *Ruler*, S. 17f., wo wir Leo Strauss' Verständnis von Fārābī kriti-

rechtfertigt Ibn Sīnā mit dem Eingeständnis, daß es neben den primären, von allen Menschen direkt rezipierbaren Intelligiblen auch solche gibt, die nur Propheten aufnehmen können, Menschen, die des demonstrativen und abstrakten Denkens fähig und zu logischen Schlußfolgerungen imstande sind.[372] Diese Intelligiblen können den Nichtphilosophen nur in beschränktem Maße sowie nur in Symbolen weitergegeben werden; die menschliche Vernunftseele soll mit diesem Wissen - *par excellence* das geoffenbarte Gesetz, eine symbolische Wiederspiegelung philosophischer Wahrheit - lernen, die animalischen Leidenschaften zu beherrschen, um nach dem Tode, vom Körper befreit, in ewiger Seligkeit, in der Schau der himmlischen Wesen und von Gott zu verweilen.

Dieser Auffassung von der Symbolsprache gegenüber stehen Ibn Sīnās Beweise für seine von Fārābī beeinflußte Auffassung von Gott als dem in seiner eigenen Wesenheit notwendig Seienden, worin die Kette essentieller Ursachen und ihrer koexistierenden Wirkungen endet, welcher sich selbst erkennt und wie die durch ihn notwendige himmlische Intelligenz die Einzeldinge nur "auf eine allgemeine Weise" kennt.[373]

Religiöse Symbolik und philosophische Wahrheit formen bei Ibn Sīnā nicht mehr die innige Verbindung, wie wir sie bei Fārābī gefunden hatten. Dies hängt mit einer wichtigen Neuerung zusammen, die Ibn Sīnā - vielleicht unter dem Eindruck der Enzyklopädie der *Ikhwān aṣ-Ṣafā'*, eine vor 959/960 verfaßte philosophisch-naturwissenschaftliche Begründung des Sufitums zur Läuterung der Seele[374] - eingeführt hatte, nämlich die nachdrück-

---

sieren, der seine wirkliche Meinung über Plato verborgen habe und damit der esoterischen Einstellung Platos gefolgt sei. Zu Strauss' Interpretation von Fārābī vgl. G. Tamer, *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne* (2001).

372 Vgl. Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters,* in: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II,S.361f.

373 Vgl. Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters,* in: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* 11,8.359-361.

374 Auf die Bekanntschaft Ibn Sīnās mit den *Ikhwān aṣ-Ṣafā'* weist S. Diwald, Die Bedeutung des Kitāb Iḫwān aṣ-Ṣafā', bes. S. 23f. - Zum Philosophiebegriff

liche Einbeziehung der Mystik in die Philosophie. Für Ibn Sīnā ist daher der Prophet ein Mystiker, der die Menschen durch seine Verkündung des göttlichen Gesetzes auf den mystischen Pfad führen will.[375] Der mystische Pfad ist der einzige Weg, der die Vernunftseele vom Körper und seinen Leidenschaften befreien und zur vollständigen Schau (*mushāhada*) Gottes führen kann.[376] Mit dieser mystischen Komponente steht Ibn Sīnās Philosophiebegriff in krassem Gegensatz zu Fārābīs Auffassung von der Philosophie als Weg zur Glückseligkeit im ethisch vollkommenen Verhalten des Einzelnen im Musterstaat. Er berührt sich mit dem neuplatonischen *apragmon-bios*-Ideal des Philosophen, der sich besser aus der Gesellschaft zurückzieht. Vor Ibn Sīnā hatte der 1017 n.Chr. verstorbene nestorianische Christ Ibn al-Khammār diesem Thema eine Abhandlung gewidmet.[377] Es hat eine poetische Wiedergabe erfahren in Ibn Sīnās Allegorie *Ḥayy Ibn Yaqẓān*[378] und in seinem Gedicht über die Seele,[379] beides symbolische Beschreibungen der Wege der Seele weg von den Fesseln des Körpers, von der Dunkelheit der Materie und hin zum himmlischen Licht des reinen Intellekts, zur Einswerdung mit Gott.

Ibn Sīnās mystische Orientierung des Philosophiebegriffes im Sinne eines intellektuellen Aufstieges zu höheren Formen der Erkenntnis hat sich nicht sofort durchgesetzt und hat erst ein Jahrhundert später, bei Ibn Bādjdja ein Echo gefunden. In

---

der *Ikhwān aṣ-Ṣafā'* vgl. ed. Khayraddīn az-Zirirklī III, S.325ff./Übers. S. Diwald, *Arabische Philosophie,* S. 421 ff.

375 Vgl. zu den Details Marmura, *Avicenna's Theory of Prophecy,* id., *Avicenna's Psychological Proof of Prophecy.*

376 Vgl. L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne,* Kp. 5; Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters,* in: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, S. 363.

377 al-Ḥasan Ibn Suwār Ibn al-Khammār, *Maqāla fi ṣifat ar-radjul al-faylasūf* hrsg. u. übers, v. B. Lewin, *L'idéal antique du philosophe,* vgl.J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam,* S. 128.

378 Arabischer Text hrsg. v. Aḥmad Amīn, *Ḥayy Ibn Yaqẓān,* S. 40-49/mit Kommentar übersetzt v. A.M. Goichon, *Le récit de Ḥayy Ibn Yaqẓān.* - Vgl. Art. *Ḥayy B. Yakzān* in: EI² III und die dort gegebenen Hinweise.

379 Arabischer Text mit Studie in: Fatḥallāh Khulayf, *Ibn Sīnā wa-madhhabuhū fi n-nafs,* S. 129-131; französische Übers, v. H. Jahier und A. Noureddine, *Anthologie de textes poétiques attribués à Avicenne,* S. 30-36.

der Zwischenzeit hat Ibn Sīnās Philosophie einen Bewunderer, aber auch Kritiker in Abū Ḥāmid al-Ghazzālī (gest. 1111) gefunden. Ghazzālī reduziert die Bedeutung der Philosophie auf ihre Funktion als *ancilla theologiae*; in seinem *Tahāfut al-falāsifa* (*Destructio philosophorum*)[380] weist er auf Unstimmigkeiten der Philosophen und auf Aussagen, die im Widerspruch zu Theologen seiner Zeit, den Aschʿariten stehen; zu nennen ist hier vor allem der Widerspruch der Philosophen zur Lehre von Gottes ewigem Willen und schöpferischem, in der Zeit stattfindenden Handeln. Ghazzālī lehnt die philosophischen Theorien von der Vorewigkeit der Welt,[381] von Gottes Kenntnis der Einzeldinge in universeller Weise und von der individuellen Unsterblichkeit der Seele mit Ausschluß des Leibes ab. Doch die Logik bleibt uneingeschränkt Instrument der Erkenntnis auch für Theologie und Rechtswissenschaft. Diese hat ihn am meisten an Ibn Sīnā fasziniert und diese benutzt er, um die Philosophen, nämlich Ibn Sīnā und Fārābī, zu kritisieren.[382] Ghazzālīs aschʿaritisches und von seinem Lehrer Djuwaynī[383] inspiriertes Konzept von Gottes allmächtigem Wissen, Willen und Handeln führte nicht nur zur Leugnung der philosophischen Vorstellung, daß alles, was verursacht ist, eine Ursache haben müsse; Gott habe die Dinge zunächst nebeneinander erschaffen und bestimme mit seinem Willen und seiner Allmacht den Zusammenhang zwischen diesen.[384]

Ghazzālī leugnete damit auch Ibn Sīnās neuplatonische Emanationslehren, folgt ihm aber in der Einbeziehung der Mystik in den Gottesglauben: In seinem Werk „Über die Wiederbelebung

380 Hrsg. v. M. Bouyges, Beyrouth 1927. Neuedition mit kommentierter englischer Übersetzung v. M. Marmura (1997). Das Buch war im Mittelalter bekannt, auch in lateinischen Versionen von Averroes' Widerlegung seit dem 14. Jh.; vgl. unten Kp. 5.

381 Vgl. M. Marmura, *The Conflict over the World's Pre-Eternity.*

382 Zu Details vgl. Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters,* in: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, S. 366ff.

383 Vgl. W.M. Watt in: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, S. 404ff.

384 Zu den Details vgl. Marmura: *Ghazali and Demonstrative Science* und die Hinweise in Daiber, *Muʿammar,* S. 284f.

der Religionswissenschaften“ (*Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn*)[385] sucht er eine Synthese zwischen Sufi-Tugenden der Gottesliebe, koranischer Ethik und aristotelischer Lehre von der Tugend als Goldene Mitte.[386] Philosophie wird mehr zum logischen Werkzeug für die geistige Beschäftigung mit der Religion, für die Theologie. In der Theologie finden - wie bereits vorher bei den Muʿtaziliten - seit Ghazzālī zunehmend auch philosophische Lehren Eingang.

Im Gegenzug hat Ghazzālī versucht, den Partikularien der Religion mehr Nachdruck zu verleihen. Das Streben nach Vollkommenheit orientiert sich am islamischen Gesetz und an den koranisch-islamischen Jenseitserwartungen einer mystisch geprägten Frömmigkeit des einzelnen Gläubigen. Die menschliche Gesellschaft, Fārābīs Musterstaat als Rahmen für die Verwirklichung der Philosophie im tugendhaften Handeln des Menschen tritt in den Hintergrund; ebenso der erkenntnistheoretische Aspekt der Philosophie, den Ghazzālī von Ibn Sīnā nicht uneingeschränkt übernommen und vielfach auf den Einsatz der Logik als Mittel der Beweisführung durch die philosophische Elite reduziert hat.[387]

Erst der spanische Philosoph Ibn Bādjdja (gest. 1139 n.Chr.) hat Ibn Sīnās Begriff der Philosophie im Sinne eines mystischen Aufstiegs zu stets höheren Formen der Erkenntnis weiter ausgebaut. Ziel ist die Befreiung der Seele von der Materie und ihre Einswerdung mit dem aktiven Intellekt, einer Emanation Gottes, wodurch sie zu einem zunehmend abstrakten Begriff des aus Materie und Form zusammengesetzten sinnlich Wahrnehmbaren kommt.[388] Hierbei hat Ibn Bādjdja das Schlagwort vom “einsamen” Philo-

385 Hrsg. in vier Bänden in Kairo 1862; danach mehrmals nachgedruckt oder neu veröffentlicht. Eine kritische Edition dieses Werkes, das in der islamischen Welt bis heute ein hohes Ansehen genießt, existiert bis heute nicht. Zu den Hss. s. die Liste in ʻAbdarraḥmān Badawī, *Muʾallafāt al-Ghazzālī*, S. 98-1 12 (Nr. 28).

386 Vgl. O. E. Chahine, *L’originalité créatrice*, S. 105ff.; al-Ghazzālī, *Mīzān al-‘amal*, hrsg. v. Sulaymān Dunyā/Übers. v. Hikmat Hachem, *Critère de l’action.*

387 Vgl. al-Ghazzālī, *Ildjām al-‘awāmm min ‘ilm al-kalām*.

388 Vgl. Ibn Bādjdja, *Risālat Ittiṣāl al-‘aql bi-l-insān* ed. Fakhry, *Opera metaphysica*, S. 155ff.; id., *Tadbīr al-mutawaḥḥid* ed. Ma‘n Ziyādeh; M. Chemli, *La philosophie morale d‘Ibn Bājja (Avempace)*; G. Zainaty, *La morale d‘Avempace*; J. Kraemer, *Ibn Baǧǧa y Maimonides sobre la perfeccion humana*.

sophen, genannt *al-mutawaḥḥid*, entwickelt. Er gibt hier einer Aussage eine neue Pointierung, worin Fārābī eingesteht, daß ein tugendhafter Mensch oder Philosoph zuweilen unter nichttugendhafter Herrschaft leben muss und wie "ein Fremder in der Welt" ist.[389] Ibn Bādjdja beschränkt sich nicht auf Fārābīs Pessimismus, wonach für den tugendhaften Menschen, der keinen tugendhaften Staat findet, "der Tod besser ist als das Leben". Denn der "einsame" Philosoph, der nicht seinesgleichen findet, muss sich wie ein Sufi von der Gemeinschaft, von den anderen Menschen - unter denen er wie "Unkraut" (pl. *nawābit*) leben muss - abkapseln. Obzwar - übereinstimmend mit Aristoteles - der Mensch von Natur ein politisches Lebewesen ist, sei diese Abkapselung unter diesen Umständen akzidentell etwas Gutes.[390]

Ibn Bādjdjas Philosophie, der Philosoph in der Abgeschiedenheit von der Welt sowie in mystischer Kontemplation und intellektuellem Aufstieg, entpuppt sich als Rechtfertigung für autonomen Alleingang der Philosophie ohne - farabianisch formuliert - die Partikularia dieser Welt zu benötigen.

Diese These vom Alleingang des Philosophen hat ein jüngerer Zeitgenosse von Ibn Bādjdja, der spanische Philosoph Ibn Ṭufayl (gest. 1185 oder 1186 n.Chr.) zum Thema seines philosophischen Romans *Ḥayy Ibn Yaqẓān* gemacht und dabei Fārābī, Ghazzālī und Ibn Bādjdja kritisiert.[391] Hierbei erweist sich Ibn Ṭufayl als Schüler des Ibn Sīnā.[392] Er übernimmt dessen These von der Gottesschau durch mystische Kontemplation und von der Einheit aller Dinge, die eine erste notwendige göttliche Ursache habe.[393] Gleichzeitig

389 Vgl. al-Fārābī, *al-Fuṣūl al-muntaza'a* ed. Najjār, S. 95; id., *Kitāb al-Milla* ed. Mahdī, S. 56f./Übers. Marmura, Die islamische Philosophie des Mittelalters, in: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, S. 354 oben; Endress, Grammatik und Logik, S. 233ff.

390 Vgl. Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters,* in: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, S. 375f.; G. Endress, *Wissen und Gesellschaft,* S. 236; O. Leaman, *Ibn Bājja on Society and Philosophy,* bes. S. 118f.

391 Vgl. Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters,* in: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, S. 377f.; id., *The Philosopher and Society,* S. 318ff.

392 Zur Abhängigkeit von Ibn Sīnā vgl. auch Z.A. Siddiqi, *Philosophy of Ibn Ṭufayl,* S. 133ff.

393 Vgl. oben zu Anm. 376.

übernimmt er die farabianisch-avicennianische These von Religion als symbolisches, allen Menschen verständliches Spiegelbild philosophischer Wahrheit, nicht aber Fārābīs Einschätzung der Religion als Verwirklichung der Philosophie im tugendhaften Verhalten des Einzelnen im Musterstaat:

Die Religion von Absāl, der um die verborgene Wahrheit der Offenbarung weiß und sich im Unterschied zu Salaman nicht auf die äußere Form, den Buchstaben sowie die vorgeschriebenen Rituale beschränkt, widerspricht nicht der philosophischen Erkenntnis, die *Ḥayy Ibn Yaqẓān* in mystischer Abgeschiedenheit auf der Insel erworben hatte.[394]

Da Philosophie den Nichtphilosophen nur durch die Symbolik der Religion übermittelt werden kann, bleibt Ḥayy Ibn Yaqẓān gezwungenermaßen der "einsame" Philosoph, wie er es von Anfang war; Absāl leistet ihm Gesellschaft, weil ihm seine Kenntnis um die symbolische Bedeutung der Religion den Zugang zur philosophischen Wahrheit vermittelt hat. Hierbei erscheint bei Ibn Ṭufayl dieselbe esoterische Einstellung, die wir bei Ibn Sīnā gefunden hatten: die Mehrheit der Leute ist nicht in der Lage, die tiefere Bedeutung der Religion zu verstehen, sollte daher nicht mit den Lehren der Philosophen konfrontiert werden und - einer ascharitischen Maxime folgend - ohne weiteres Fragen (*bi-lā kayfa*) die religiösen Vorschriften einhalten.[395]

Die Einschätzung der Philosophie als tiefere Bedeutung der Religion übernimmt Ibn Ṭufayls jüngerer Freund Ibn Rushd (gest. 1198 n.Chr.). Er bietet in seinem *Faṣl al-maqāl* ("Die entscheidende Abhandlung")[396] eine juristische Verteidigung der Philosophie.

394 Im Unterschied hierzu kommt ein Jahrhundert später bei Ibn an-Nafīs der *Theologus autodidactus* durch Kontakte mit der Außenwelt zu dem Schluß, dass der Mensch die Gesellschaft nötig hat; ferner entdeckt er durch eigenes Nachdenken seine religiösen Pflichten, die Notwendigkeit eines Propheten und die Zeichen des kommenden Untergangs der Welt; s. M. Meyerhof, J. Schacht, *The Theologus Autodidactus*, S . 30f .

395 Vgl. Ibn Ṭufayl, *Ḥayy Ibn Yaqẓān* ed. Gauthier, S.153f./Übers. Goodman, Ibn Ṭufayl's *Ḥayy Ibn Yaqẓān*, S.164f.

396 Hrsg. v. G. F. Hourani (1959); engl. Übers. v. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*.

Die Philosophie sei nach dem Gesetz Pflicht, das logische Argumentieren und die Erforschung von Gottes Schöpfung zum Zwecke der Gottesschau sei vom Koran (z.B. Sure 59,2) befohlen.[397] Doch wie in der farabianisch-avicennianischen Auffassung des Ibn Ṭufayl ist nicht jeder zu philosophischer Erkenntnis in der Lage; Ibn Rushd unterscheidet die philosophische Elite, die zu logischen Schlüssen fähig ist - er nennt sie nach Sure 3,7 Leute, "die ein gründliches Wissen haben"[398] - von denen, die sich mit rhetorischen Überredungen begnügen müssen; er fügt aber zwischen beiden Klassen die Schicht der Theologen (*mutakallimūn*) ein, die nicht über das dialektische Argumentieren hinaus kommen.

Jeglicher Konflikt zwischen Philosophie und Religion ist Ibn Rushd zufolge nur scheinbar und beruht darauf, daß schwierige Texte der religiösen Offenbarung wörtlich und nicht metaphorisch ausgelegt sowie von Leuten interpretiert werden, die nicht zur Beweisführung fähig sind.[399]

Doch im Unterschied zu Ghazzālī, dessen Kritik an den Philosophen[400] er in seinem *Tahāfut al-tahāfut*[401] zurückweist, ist Irrtum in der Einschätzung der Offenbarung als wörtlich oder allegorisch zu interpretierende Texte noch nicht "Unglaube" (*kufr*). Ein Beispiel ist die religiöse Überlieferung über die Auferstehung, wo es unsicher sei, ob sie hinsichtlich der Unsterblichkeit der Seele wörtlich oder philosophisch interpretiert werden müsse; Ibn Rushd nimmt sie sowohl wörtlich und betrachtet sie als Bestätigung für die individuelle Unsterblichkeit der Seele. Aber er bietet auch eine philosophische Interpretation, wobei er

397 Vgl. Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters*, in: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, S. 381f.

398 Vgl. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, S. 52, Anm. 74 und S. 54, Anm. 87.

399 Zu Details vgl. Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters,* in: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, S. 382-4.

400 Vgl. Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters,* in: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II,S.384ff.

401 Hrsg. v. M. Bouyges (1930)/englische Übers. v. S. van den Bergh. -Zwischen beiden Werken versucht ʿAlāʾaddīn aṭ-Ṭūsī (gest 1482 n. Chr.), *adh-Dhakhīra* (= *Tahāfut al-falāsifa)* zu vermitteln. Das Buch ist v. Riḍā Saʻāda 1981 in Beirut neu herausgegeben worden.

gegen Ghazzālī zur Leugnung der individuellen Unsterblichkeit kommt: Dies begründet Ibn Rushd mit seiner Theorie vom aktiven ewigen Intellekt.[402] Dieser ist die Form des Hyle-Intellektes, welcher - vergleichbar der Form-Materie-Verbindung - seinerseits Form der Seele ist. Somit ist die Form der Seele, der Hyle-Intellekt, ewige Potentialität und besitzt die Disposition (*istiʿdād*), um unter Einwirkung des aktiven Intellekts die Intelligiblen durch die Vorstellungskraft aufzunehmen und das erworbene Wissen mit dem aktiven Intellekt zu verbinden. Diese Verbindung (*ittiṣāl*, *ittiḥād*) ist die vollkommenste Form menschlicher Erkenntnis, die der spekulative Intellekt des Menschen in ständiger Beschäftigung mit den Wissenschaften erlangen kann.[403] Als Folge dieser Verbindung der Seele mit der ewigen Form des aktiven Intellektes und den vergänglichen imaginären Formen des Hyle-Intellektes gibt es für Ibn Rushd keine individuelle Unsterblichkeit der Seele.[404]

Bedeutsam ist in dieser epistemologischen Stellungnahme zur Unsterblichkeit die Beziehung zwischen sinnlichen, vergänglichen Einzelwahrnehmungen und abstrahierten ewigen Allgemeinbegriffen, zwischen Intellekt und Sinneswahrnehmung. Ibn Rushd führt hier in modifizierter Form Gedanken des Fārābī und des Ibn Bādjdja weiter;[405] der aktive Intellekt ist das Bindeglied zwischen der absoluten Einfachheit und Ewigkeit von Gottes Wissen und der Vielheit des erworbenen Wissens um die sichtbare, vergängliche Welt. Seine Verbindung mit dem erworbenen Wissen ist Aufgabe der Philosophen, welche hiermit ohne

402 Vgl. A.L. Ivry, Averroes on Intellection and Conjunction; id., Towards a Unified View of Averroes' Philosophy; Marmura, Die islamische Philosophie des Mittelalters, in: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, S. 385ff.; K. P. Bland, *The Epistle on the Possibility of Conjunction,* Introduction, S. 1ff. und Text; O. N. Mohammed, *Averroes' Doctrine of Immortality.*

403 Vgl. die Übersetzung v. Bland (wie vor. Anm.), S. 36; 69 (wo Ibn Rushd sich ausdrücklich gegen die Sufis wendet); 103ff.; M. Kassem, *Théorie de la connaissance,* S. 235ff.

404 Vgl. zu weiteren Argumenten gegen diese Lehre des Ghazzālī Marmura, *Die islamische Philosophie des Mittelalters,* in: W.M. Watt/M. Marmura, *Der Islam* II, S.386-388.

405 Vgl. Bland, *The Epistle on the Possibility,* S. 4ff.

Zuhilfenahme der göttlichen Offenbarung zu jeder Zeit und an jedem Ort Glückseligkeit, nämlich Unsterblichkeit erlangen können.[406]

Hiermit hat Ibn Rushd die farabianisch-avicennianische Auffassung von der göttlichen Offenbarung durch den Propheten als etwas für die menschliche Erkenntnis Unentbehrliches eingeschränkt. Ferner hat er Ibn Bādjdjas und Ibn Ṭufayls mystische Lehre vom "einsamen" Philosophen nicht übernommen und knüpft statt dessen an Fārābīs Lehre von der Glückseligkeit des Menschen im vollkommenen Staat an.[407] In seiner These von der Konjunktion des erworbenen Wissens mit dem aktiven Intellekt hat Ibn Rushd jedoch abgesehen von Fārābīs Parallelisierung von aristotelischer Abhängigkeit des Denkens von der Wahrnehmung mit philosophischer Theorie und Praxis, Einsicht und Ethik. Denn die Gemeinschaft ist eher Hindernis philosophischer Erkenntnis.[408]

Indessen weisen auch bei Ibn Rushd die Partikularien auf Universalien, auf allgemeine Begriffe, die durch die theoretische Fähigkeit des Menschen abstrahiert werden können. Hier erscheint Fārābīs These von der Religion als Spiegelbild und Instrument der Philosophie ersetzt durch die kompliziertere These vom philosophischen Wissen des Menschen um die Manifestation göttlichen Wissens durch die Verbindung seiner Seele mit der ewigen Form des aktiven Intellektes und mit der vergänglichen Form des Hyle-Intellektes.

Nicht mehr der Philosoph, Prophet und Regent des Musterstaates (Fārābī), nicht mehr der mystische und einsame Wahrheitssucher (Ibn Sīnā, Ibn Bādjdja, Ibn Ṭufayl), sondern diese dem gesamten Menschengeschlecht zur Aufgabe gesetzte Verbindung führt zur Glückseligkeit.[409] Philosophie ist zur höchsten Form universaler menschlicher Kenntnis religiöser Wahrheit geworden.

406 Vgl. Bland, *The Epistle on the Possibility,* S. 6f.
407 Vgl. Bland, *The Epistle on the Possibility,* S. 108f.
408 Vgl. Bland, *The Epistle on the Possibility,* ib.
409 Vgl. Sh. Pines, *La philosophie dans l'économie du genre humain;* Endress, *Wissen und Gesellschaft*, S. 239f.

Wie bei Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Bādjdja, Ibn Ṭufayl ist sie nicht für jeden begreiflich. Selbst Philosophen können sich hierbei irren, da auch die theoretische Fähigkeit der Menschen auf Bilder angewiesen ist. Somit muss es zuweilen unklar bleiben, ob ein Gedanke allegorisch auszulegen ist oder nicht.

Ibn Rushds Auffassung formt den Endpunkt einer Entwicklung, die einen ersten Höhepunkt in Fārābī erreicht hatte. Dieser hat mit seiner Harmonisierung von Philosophie und Religion den Philosophiebegriff der nachfolgenden Zeit entscheidend geprägt. Philosophie wird zum autonomen Wissenszweig, dessen Inhalt sich sowohl an den griechischen Philosophen von Platon und Aristoteles bis Proclus, als auch am Islam, an Koran und religiöser Überlieferung orientiert und dessen Ideen wie erkenntnistheoretischen Methoden zunehmend die einzelnen Wissenschaften in ihren formalen und inhaltlichen Prägungen und abgrenzenden Einteilungen,[410] auch die islamische Theologie geprägt haben.[411]

Während ihres Duells mit religiöser Offenbarung, das auf eine wechselhafte Geschichte lebhafter, teilweise politisierter Diskussionen zurückblicken kann,[412] hat sich islamische Philosophie ebenso profiliert wie die übrigen Wissenschaften und das religiöse Denken und Handeln des Islam. Sie hat das damalige Bewußt-

410 Vgl. A. A. al-Rabe, *Muslim Philosophers Classification of the Sciences;* G. Endress, Wissen und Gesellschaft, S. 219ff., bes. 223ff.

411 Nennen können wir hier Ibn Tūmart (gest. 391/1001), ash-Shahrastānī (12. Jh.), Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī (13. Jh.), Ibn Taymiyya (13./14. Jh.) und Ibn Abī Djumhūr al-Aḥsā'ī (15. Jh.): vgl. G. Vajda, Une synthèse peu connue de la révélation et da la philosophie; W. Madelung, *Ash-Shahrastānī's Streitschrift gegen Avicenna.* (ash-Shahrastānī, *Muṣāra'at al-falāsifa,* und aṭ-Ṭūsī, *Maṣāri' al-muṣāri'* sind hrsg. v. Maḥmūd al-Mar'āshī und Ḥasan al-Mu'izzī, Qumm 1405/1984; eine neue Edition von Shahrastānīs Text, zusammen mit engl. Übersetzung, wurde v. Wilferd Madelung und Toby Mayer veröffentlicht: *Struggling with the Philosopher. A Refutation of Avicenna's Metaphysics.* London; 2001. = The Institute of Ismaili Studies. Ismaili Texts and Translations Series. 2);
S. A. Kamali, *Types of Islamic Thought,* S. 53ff. (zu Ibn Taymiyya); Th. Michel, Ibn Taymiyya's Critique of Falsafa; W. Madelung, Ibn Abī Ǧumhūr al-Aḥsā'īs Synthesis of Kalām, Philosophy and Sufism; S. Schmidtke, *Theologie, Philosophie und Mystik.*

412 Vgl. Endress, Wissen und Gesellschaft, S. 233f.

sein so sehr geprägt, daß der berühmte islamische Historiker Ibn Khaldūn (gest. 1406 n.Chr.) in seiner *Muqaddima* eine nicht unkritische Zusammenschau von islamischer Gesellschaft, religiös-politischem Gesetz und Philosophie bieten kann, die Einflüsse des von Fārābī bis Ibn Rushd entwickelten philosophischen Weltbildes verrät.[413] Sie unterstreicht nach Ibn Rushds Vorbild die universalhistorische Bedeutung der auf richtige Weise gepflegten Philosophie[414] für die Menschheit. Seine Geschichtsdarstellung und seine philosophische, von Einsichten in soziale Gegebenheiten und Erfordernissen geprägte Schau der Geschichte hat er nicht nur für eine Minderheit von Gebildeten geschrieben, sondern für alle.[415] Auch hier greift Ibn Khaldūn auf Vorbilder der Vergangenheit zurück.

Gleichzeitig kritisiert Ibn Khaldūn den traditionellen Begriff der Philosophie als Metaphysik, die er für nutzlos hält und deren Studium er sogar als schädlich einschätzt.[416] Die unsichtbaren Dinge von Religion und Philosopie, verstanden als Metaphysik, können nicht Gegenstand empirischer Forschung sein. Religion und empirisches Wissen sind zwei unterschiedliche Bereiche: unüberbrückbar ist die Kluft zwischen der islamischen Schöpfungstheologie und der aristotelischen und averroistischen Auffassung von der Ewigkeit der Welt beziehungsweise Ibn Khaldūns These von der ewigen, zyklischen Wiederkehr des Gleichen. Gleichwohl hat die Religion die Aufgabe, die *ʻaṣabiyya*, die Stammessolidarität zu verstärken; denn sie ist ein göttliches Gesetz mit sozialer Funktion. Hier scheint Ibn Khaldūn eine Auffassung von Philosophie als Wissen um die Kausalitäten in der Geschichte zu vertreten, welche beschrieben werden können und die er in seiner *Muqaddima* beschreiben möchte.

413 Vgl. M. Mahdi, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History,* 84ff.; id., *Die Kritik der islamischen politischen Philosophie bei Ibn Khaldūn/,* E. J. Rosenthal, *Ibn Ḫaldūn's Attitude to the Falāsifa.*

414 Vgl. al-Rabe, *Muslim Philosophers Classification of the Sciences,* S. 171 f.; 187ff.

415 Vgl. Mahdi, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History,* S. 113ff.; F. Ghazoul, *The Metaphors of Historiography.*

416 Vgl. Daiber, *Ibn Khaldūn*, S. 47f.

LITERATURVERZEICHNIS

Abū Bakr ar-Rāzī: s. -Rāzī, Abū Bakr

Abū Ḥātim ar-Rāzī: *Kitāb A'lām an-nubūwa.* Ed. Salah al-Sawy. Teheran 1977.

al-Rabe, Aḥmad A.: *Muslim Philosophers Classification of the Sciences: al-Kindī, al-Fārābī, al-Ghazālī, Ibn Khaldūn.* Thesis Harvard (Cambridge, Mass) 1984.

'Alā'addīn aṭ-Ṭūsī: *adh-Dhakhīra(= Tahāfutal-falāsifa).* Ed. Riḍā Sa'āda. Beirut 1981.

Amīn, Aḥmad: *Ḥayy Ibn Yaqẓān li-bn Sīnā wa-bn Ṭufayl wa-s-Suhrawardī.* Cairo 1966.

Ammonius: *In Prophyrii Isagogen.* Ed. A. Busse. Berolini 1891. = *Commentaria in Aristotelem Graeca.* 4.

Anawati, G.C. (transl.): *Avicenne, la métaphysique du* Shifā', livres *de VI à X.* Paris 1985. = *Études musulmanes.* 27.

Arberry, A. J.: *Revelation and Reason in Islam.* London [3] 1971.

Atiyeh, G. N.: *Al-Kindī, the Philosopher of the Arabs.* Rawalpindi 1966. (Repr. 1984).

Avicenna : s. Ibn Sīnā.

Badawī, 'Abdarraḥmān: *Mu'allafāt al-Ghazzālī.* Kuweit [2]1977.

Bland, Kaiman P.: *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni.* New York 1982.

Brion, F.: Philosophie et révélation: traduction annotée de six extraits du Kitāb A'lām Al-Nubuwwa d'Abū Ḥātim Al-Rāzī. - In: *Bulletin de philosophie médiévale* 28, 1986, S. 134-162.

Butterworth, Charles: Al-Kindī and the Beginnings of Islamic Political Philosophy. - In: *The Political Aspects of Islamic Philosophy.* Essays in Honor of Muhsin Mahdi. Charles E. Butterworth, editor. Cambridge, Mass.; 1992 (= *Harvard Middle Eastern monographs (series).* v. XXVII), S. 11-60.

Chahine,O.E.: *L'originalité créatrice de la philosophie musulmane.* Paris 1972.

Chejne, A.G.: *Ibn Ḥazm.* Chicago 1982.

Chemli, Mongi: *La philosophie morale d'Ibn Bājja (Avempace) à travers le Tadbīr al-al-Mutawaḥḥid.* Tunis 1969.

Cortabarria, A.: El metodo de Al-Kindī visto a travers de sus Risālas. - In: *Orientalia Hispanica* I, Leiden 1974, S. 209-225.

Daiber, Hans: Abū Ḥātim ar-Rāzī (10th Century A.D.) on the Unity and Diversity of Religions. - In: *Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach.* (= *Currents of Encounter.* 1). Ed. J. Gort a.o. Grand Rapids, Mich.; Amsterdam 1989, S. 87-104.

id.: *Bibliography of Islamic Philosophy* .1: Alphabetical List of Publications. II: Index of Names, Terms and Topics, Leiden, Boston, Köln. = *Handbuch der Orientalistik.* 1. Abt., vol. 43,1-2. - Supplement: id., *Bibliography of Islamic Philosophy. Supplement*. Leiden-Boston 2007. = *Handbuch der Orientalistik*. 1. Abt., Bd. 89.

id.: Ibn Khaldūn - Leben - Werk. - In: *Ibn Khaldūn. Ökonomie aus der "Muqaddima".* Textauswahl von Hans Daiber. Hrsg. v. Bertram Schefold. [Zusammen mit:] Vademecum zu dem Klassiker des arabischen Wirtschaftsdenkens. Düsseldorf 2000, S. 33-54.

id.: The Ismaili Background of Fārābī' s Political Philosophy. - In: *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident* Festschrift für Abdoljavad Falaturi zum 65. Geburtstag. Hrsg.v. U. Tworuschka. Köln, Wien 1991 (= Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte. 21), S. 143-150.

id.: Die Kritik des Ibn Ḥazm an Kindīs Metaphysik. - In: *Der Islam* 63, 1986, S. 284-302.

id.: *Mu'ammar = Das theologisch-philosophische System des Mu'ammar Ibn 'Abbād as-Sulamī (gest. 830 n.Chr.).* Beirut 1975. - *Beiruter Texte und Studien 19.*

id.: Political Philosophy. - In: *History of Islamic Philosophy.* Ed. by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (= *Routledge History of World Philosophies.* I-II, London and New York 1996), II, S. 841-885.

id.: Prophetie und Ethik bei Fārābī (gest. 339/950). - In: *L'homme et son univers au moyen âge.* Louvain-la-Neuve 1986 (= *Philosophes mediévaux.* 26-27), S. 729-753.

id: Qosṭā Ibn Lūqā (9. Jh.) über die Einteilung der Wissenschaften. - In: *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 6, 1990, S. 93-129.

id.: *The Ruler as Philosopher.* Amsterdam, Oxford, New York 1986. = Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde, n.r. d. 49, no. 4 (= S. 129-149).

id.: *Wāṣil Ibn 'Aṭā' als Prediger und Theologe.* Leiden 1988. - *Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies.* 2.

Diwald, Susanne: *Die Bedeutung des Kitāb Iḫwān aṣ-Ṣafā' für das islamische Denken.* - In: Convegno sugli Ikhwān aṣ-Ṣafā' (Roma 25-26 ottobre 1979), Roma 1981 (= *Accademia Nazionale dei Lincei, Fondazione Leone Caetani),* S. 5-25.

ead.: *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie.* Wiesbaden 1975.

EI² =Encyclopaedia of Islam. I ff. Leiden-London 1960ff.

Elamrani-Jalal, Abdelali: De la multiplicité des modes de la prophetie chez Ibn Sīnā. - In: *Études sur Avicenna.* Dirigées par Jean Jolivet et Roshdi Rashed. Paris 1984, S. 125-142.

Elias: *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria.* Ed. A. Busse. Berlin 1900. = *Commentaria in Aristotelem Graeca* 18/1.

Endress, Gerhard: Al-Kindī über die Wiedererinnerung der Seele. Arabischer Platonismus und die Legitimation der Wissenschaften im Islam. *Oriens* 34, 1994, S. 174-221. (Vorläufiger Bericht in: *Islão e arabismo na península ibérica. Actas do XI congresso da União europeia de arabistas e islamólogos (Évora - Faro - Silves, 29 Set. - 6 out. 1982).* Editadas por Adel Sidarus. Evora 1986, S. 393-402).

id.: Grammatik und Logik. - In: *Bochumer Studien zur Philosophie* 3, Amsterdam 1986, S. 163-299. id.: *Proclus Arabus.* Beirut 1973. = *Beiruter Texte und Studien.* 10.

id.: Wissen und Gesellschaft in der islamischen Philosophie des Mittelalters, in: *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens.* Ed. by Herbert Stachowiak. I. Hamburg 1986, S. 219-245.

van Ess, Josef: Disputationspraxis in der islamischen Theologie. - In: *Revue des Études Islamiques* 44, Paris 1976, S. 23-60

id.: The Logical Structure of Islamic Theology. - In: *Logic in Classical Islamic Culture.* Wiesbaden 1970, S. 21-50.

-Fārābī: *Alfārābīs philosophische Abhandlungen.* Ed. F. Dieterici. Leiden 1892. German translation bei Dieterici: Leiden 1892.

id.: *al-Fuṣūl al-muntaza'a.* Ed. F.M. Najjār. Beirut 1971.

id.: *as-Siyāsa al-madaniyya.* Ed. F.M. Najjār. Beirut 1964.

id.: *Kitāb al-Milla.* Ed. M. Mahdī. Beirut 1968.

Frank, R.M.: Reason and Revealed Law; a sample of parallels and divergences in kalām and falsafa. - In: *Recherches d'Islamologie.* Récueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis. Louvain 1977 (= *Bibliothèque philosophique de Louvain* 26), S. 123-138. - Nachdruck in id.: *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam.* Texts and Studies on the Development and History of Kalām. I. Ed. by Dimitri Gutas. Aldershot; Burlington. 2005 (= Variorum collected Studies series), nr. VII.

Gardet, Louis: *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina).* Paris 1951.

Ghazoul, Ferial: The metaphors of Historiography: a study of Ibn Khaldūn's Historical Imagination. - In: *In Quest of an Islamic Humanism. Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohammed al-Nowaihi.* Kairo 1984, S. 48-61.

Ghazzālī: *Ihyāʾ 'ulūm ad-dīn.* I-IV. Kairo 1862. -Viele unkritische Editionen erschienen darnach.

id.: *Ildjām al-'awāmm min 'ilm al-kalām.* - In: *al-Quṣūr al-'awālī min rasā'il Imām al-Ghazzālī.* Kairo 1964.

id.: *Mīzān al-'amal.* Ed. Sulaymān Dunyā. Cairo 1964. French translation by Hikmat Hachem: *Critère de l'action.* Paris 1945.

id.: *Tahāfut al-falāsifa.* Ed. M. Bouyges. Beyrouth 1927. Neue Edition mit kommentierter englischer Übersetzung: M. E. Marmura: al-Ghazali. *The Incoherence of the Philosophers (Tahāfut al-falāsifa).* Provo: Utah 1997.

Goichon, A.M.: *Le récit de Ḥayy Ibn Yaqẓān.* Paris 1959.

Goodman: s. Ibn Ṭufayl.

Grabmann, Martin: *Die Geschichte der scholastischen Methode.* I. II. Darmstadt 1956.

Historisches Wörterbuch der Philosophie, ed. by Joachim Ritter. I. Darmstadt 1971.

Hourani, George F.: *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy.* London 1976. [Englische Übersetzung von Ibn Rushd, *Faṣl al-maqāl].*

Ibn Bādjdja: *Opera metaphysica.* Ed. Majid Fakhry. Beirut 1968.

id.: *Tadbīr al-mutawaḥḥid.* Ed. Ma'n Ziyādeh. Beirut 1978.

Ibn Rushd: *Faṣl al-Maqāl.* Ed. George F. Hourani. Leiden 1959. - Englische Übersetzung: s. Hourani, *Averroes on the Harmony.*

Ibn Rushd: *Tahāfut at-Tahāfut.* Ed. M. Bouyges. Beyrouth 1930. - Englische Übersetzung v. Simon

van den Bergh (London 1969, repr. 1978).

Ibn Sīnā: *Aḥwāl an-nafs.* Ed. Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī. Kairo 1952.

Ibn Sīnā: *ash-Shifāʾ, al-Manṭiq, al-Mudkhal.* Ed. G.G. Anawati, Maḥmūd al-Khudayrī and Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī. Kairo 1952.

id.: *Avicenna's De anima (Arabic text) being the psychological part of Kitāb Al-Shifā',* ed. F. Rahman. London 1959.

id.: *ash-Shifā', Ilāhiyāt* X. Ed. Muḥammad Yūsuf Mūsā, Sulaymān Dunyā, Sa'īd Zāyid. Kairo 1960.

id.: *Ithbāt an-nubūwāt.* Ed. M. Marmura. Beirut 1968.

Ibn Ṭufayl: *Ḥayy Ibn Yaqẓān.* Ed. Leon Gauthier. Beirut 1936. - Englische Übersetzung v. Lenn Evan Goodman: *Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqẓān.* New York 1972.

Ikhwān aṣ-Ṣafā': *Rasāʾil* Ed. Khayraddīn az-Ziriklī. III. Kairo 1928.

Ivry, Alfred: *Al-Kindī's Metaphysics.* Albany 1974.

id.: Averroes on Intellection and Conjunction. - In: *Journal of the American Oriental Society* 86, 1966, S. 76-85.

id.: Towards a Unified View of Averroes' Philosophy. - In: *The Philosophical Forum* IV/1 (new series), Fall 1972 (Boston, Mass. 1973), S. 87-113.

Jahier, H./Noureddine, A.: *Anthologie de textes poétiques attribués à Avicenne.* Alger 1961.

Kamali, Sabih Aḥmad: *Types of Islamic Thought.* Aligarh 1963.

Kassem, Mahmoud: *Théorie de la connaissance d'après Averroès et son interpretation chez Thomas d'Aquin.* Alger 1978.

Khalidi, Tarif: The Idea of Progress in Classical Islam. - In: *Journal of Near Eastern Studies* 40, 1981,8.277-289.

Khulayf, Fathallāh: *Ibn Sīnā wa-madhhabuhū fi n-nafs.* Beirut 1974.

-Kindī: *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya.* Ed. Abū Rīda. I, Cairo 1950.

Kraemer, Joel L.: *Humanism in the Renaissance of Islam.* Leiden 1986.

id.: *Ibn Bajja y Maimonides sobre la perfeccion humana,* in: I congreso internacional "Encuentro de las culturas" (3-7 octubre 1982). Toledo 1983, S. 237-245.

Kühn, Wilfried: Die Rehabilitierung der Sprache durch den arabischen Philologen As-Sīrāfi. - In: *Bochumer Studien zur Philosophie* 3, 1986, S. 301-402.

Lacey, R. Kevin: *Man and Society in the Luzūmiyyāt of al-Ma'arrī.* Thesis Harvard, Cambridge/Mass. 1984.

Leaman, Oliver: *Ibn Bājja on Society and Philosophy.*- In: *Der Islam* 57, 1980, S. 109-119.

Levy, Reuben: *The Social Structure of Islam.* Cambridge 1957. (Repr. 1979).

Lohr, Charles: Theologie und/als Wissenschaft im frühen 13. Jahrhundert. - In: *Internationale katholische Zeitschrift: Communio* 10, 1981, S. 316-330.

Lewin, B.: L'idéal antique du philosophe dans la tradition arabe. - In: *Lychnos* 1954-5 (Uppsala 1955), S. 267-284.

Madelung, W.: Ash-Shahrastānī's Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī. - In: *Akten des 7. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen,* phil.-hist. Kl. 3. F., Nr. 98), Göttingen 1976, S. 250-259.

id.: Ibn Abī Ǧumhūr al-Aḥsā'ī's Synthesis of Kalām, Philosophy and Sufism. - In: *La signification du bas moyen age dans l'histoire et la culture du monde musulman.* Actes du 8me congrès de l'Union Européenne des Arabisants et Islamisants. Aix-en-Provence septembre 1976, S. 147-156 (auch in: id., *Religious Schools and Sects in Medieval Islam.* London 1985).

Mahdi, Muhsin: *Ibn Khaldūn's Philosophy of History.* London 1957 (2.A. Chicago 1971).

id.: *Die Kritik der islamischen politischen Philosophie bei Ibn Khaldūn.* - In: *Wissenschaftliche Politik* Eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition

und Theorie. Hrsg.v. Dieter Oberndörfer. Freiburg/Br. 1962, S. 117-151.

Makdisi, George: *The Rise of Colleges.* Edinburgh 1981.

Marmura, M.: Avicenna on the Division of the Sciences in the Isagoge of His Shifā'. - In: *Journal for the History of Arabic Sciences* 4, Aleppo 1980, S. 239-251.

id.: Avicenna's Psychological Proof of Prophecy. - In: *Journal of Near Eastern Studies 22*, 1963, S. 49-56.

id.: Avicenna's Theory of Prophecy in the Light of Ash'arite Theology. - In: *The Seed of Wisdom*. Essays in honour of T.J. Meek. Ed. by W.S. McCullough (Toronto 1964), S. 159-178.

id.: *The Conflict over the World's Pre-Eternity in the Tahāfuts of Al-Ghazālī and Ibn Rushd.* Thesis Michigan 1959.

id.: Ghazali and Demonstrative Science. - In: *Journal of the History of Philosophy* 3, 1965, S. 183-204.

id.: The Islamic Philosophers' Conception of Islam. - In: *Islam's Understanding of itself.* Ed. by R.G. Hovannisian and Speros Vryonis. Malibu/Cal. 1983 (= *Giorgio Levi della Vida Biennial Conference.* 8), S. 87-102.

id.: Die islamische Philosophie des Mittelalters. Watt/Marmura.

id.: The Philosopher and Society: Some Medieval Arabic Discussions. - In: *Arab Studies Quarterly* 1, Detroit 1979, S. 309-323.

Medieval Political Philosophy: A sourcebook. Toronto, Ontario 1963.

Meyerhof, Max; Schacht, Joseph: *The Theologus Autodidactus* [by Ibn an-Nafīs]. Ed. with an introduction, translation and notes. Oxford 1968.

Michel, Thomas Michel: Ibn Taymiyya's Critique of Falsafa. - In: *Hamdard Islamicus* 6/1, Karachi 1983, S. 3-14.

Michot, J.R.: *La destinée de l'homme selon Avicenne.* Louvain 1986. = *Academie Royale de Belgique - Fonds René Draguet, Classe des lettres.* V.

Miskawayh: *Tahdhīb al-akhlāq.* Ed. by C. Zurayk. Beirut 1966. English translation by Zurayk: *The Refinement of Character.* Beirut 1968. - French translation by Mohammed *Arkoun: Miskawayh, Traité d'éthique*, Damas 1969.

Mohammed, Ovey N.: *Averroes' Doctrine of Immortalit.* Waterloo, Ontario 1984.

Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī: *Maṣāriʿ al-muṣāriʿ* (nebst ash-Shahrastānī, *Muṣāraʿat al-falāsifa*). Ed. Maḥmūd al-Marʿāshi and Ḥasan al-Muʿizzī. Qumm 1405/1984.

OLZ= Orientalistische Literaturzeitung. Leipzig.

Paret, Rudi: *Der Islam und das griechische Bildungsgut.* Tübingen 1950. = *Philosophie und Geschichte.* 70.

Pines, Shlomo: *Beiträge zur islamischen Atomenlehre.* Berlin 1936. - English translation by M. Schwarz: *Studies in Islamic Atomism.* Ed. Tzvi Langermann. Jerusalem 1997.

id.: La philosophie dans l'économie du genre humain selon Averroès; une réponse à al-Fārābī? - In: *Multiple Averroès.* Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris 20-23 septembre 1976. Paris 1978, S. 189-207. - Auch in Pines: *Studies in the History of Arabic Philosophy.* Ed. by Sarah Stroumsa. Jerusalem 1996 (= *The Collected Works of Shlomo Pines.* III), S. 357-375.

Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. Ed. by Jill Kraye, W.F. Ryan and C. B. Schmitt. London 1986.

Rabe: s. al-Rabe.

-Rāzī, Abū Bakr: *Rasā'il falsafiyya.* Ed. P. Kraus. Cairo 1939.

Rosenthal, E.J.: *Ibn Khaldūn's Attitude to the Falāsifa.* - In: id., *Studia Semitica* II, Cambridge 1971, S. 115-126.

Rosenthal, Franz: Al-Asturlābī and as-Samaw'al on Scientific Progress. - In: *Osiris* 9, 1950, S. 553-564. - Nachdruck in: Rosenthal: *Science and Medicine in Islam.* London 1991. (= *Variorum. Collected Studies Series.* CS 330, nr. 1).

id.: *Knowledge Triumphant.* Leiden 1970.

Rowson, E. K.: A *Muslim Philosopher on the Soul and its Fate: Al-ʻĀmirī's Kitāb al-Amad ʻalā l-abad.* New Haven, Conn. 1988. = *American Oriental Series.* 70.

Schmidtke, Sabine*: Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts. Die Gedankenwelt des Ibn Abī Ǧumhūr al-Aḥsāʻī (um 838/1434-35 - nach 906/1501).* Leiden, Boston, Köln; 2000. (Islamic Philosophy, Theology and Science. exts and Studies 39). – Ein ausführlicher Bericht erschien in: *Edith Stein Jahrbuch* 1: Die Weltreligionen,

2. Teil, Würzburg 2001, S. 174-191 (“Theologie, Philosophie und Mystik. Ein Beispiel aus dem zwölferschiitischen Islam des 15. Jahrhunderts”).

-Shahrastānī: *Muṣāraʿat al-falāsifa* (neben Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī’s *Maṣāriʿ al-muṣāriʿ).* Hrsg. v. Maḥmūd al-Marʻāshī und Ḥasan al-Muʻizzī. Qumm 1405/1984.

Siddiqi, Z.A.: *Philosophy of Ibn Ṭufayl.* Aligarh 1965.

Tamer, Georges: *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne. Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes.* Leiden, Boston, Köln 2001. = *Islamic Philosophy, Thelogy and Science. Texts and Studies.* XLIII.

Tornero, Emilio Tornero: Religion y filosofia en al-Kindī, Averroes y Kant. - In: *al-Qantara* 2, Madrid 1981, S. 89-128.

-Ṭūsī: s. Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī.

Vajda, Georges: Une synthèse peu connue de la révélation et de la philosophie: Le “Kanz al-ʻulūm” de Muḥammad B. ʿAlī Ibn Tūmart al-Andalusī. - In: *Mélanges Louis Massignon* 3, Damas 1957, S. 359-374.

Walzer, R.: *Greek Into Arabic.* Oxford [2] 1963.

Watt, W.M./Marmura,M.: *Der Islam.* II. Stuttgart (etc.) 1985. = *Die Religionen der Menschheit* 25,2.

Zainaty, Georges: *La morale d‘Avempace,* Paris 1979. = *Études musulmanes. 22.*

5. Die Begegnung der islamischen Philosophie mit dem europäischen Denken Lateinische Übersetzungen und Übersetzer arabischer philosophischer Texte und ihre Bedeutung für die Philosophie des Mittelalters in Europa. Übersicht und Stand der Forschung*

5.1. Einleitung

Im Zuge der Expansion des islamischen Reiches bis nach Spanien kommt die arabisch-lateinische Übersetzungstätigkeit bereits im 10. Jahrhundert zögernd in Gang. Sie setzt sich in den nachfolgenden Jahrhunderten fort und wird durch die im 11. Jh. beginnende Konfrontation zwischen Islam und Christentum in den Kreuzzügen nicht eingeschränkt.

Man vergleiche folgende Übersichten: M. Alonso Alonso, Traducciones arábigo-latinas en el siglo XIV o a fines del siglo XIII, in *Estudios Lulianos*, 8, 1964: 54-66; M.-Th. D'Alverny, Translations and Translators, in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. R.L. Benson and G. Constable, Cambridge Mass., 1982 (paperback 1985), 421-462 (Nachdruck in d'Alverny, *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Age*. Ed. by Charles Burnett. Aldershot, Hants.; 1994. = Variorum. Collected Studies Series; v. CS 463); R. Beeldsnijder, Enige notities over Spanje en de overdracht der Grieks-Arabische wetenschappen naar West-Europa in de middeleeuwen, in: Opstellen over de Koninklijke Bibliotheek en andere studies. Bundel samengesteld door medewerkers van dr.

---

* Überarbeitete Version eines in *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XlVe siècle.* Louvain-La- Neuve - Cassino 1990 (1991), S. 203 -250 erschienenen Beitrages.
Zusätzliche bibliographische Angaben zu Philosophen und Themen findet man in Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy.* I: Alphabetical List of Publications. II: Index of Names,Terms and Topics. Leiden, Boston, Köln. = *Handbuch der Orientalistik.* 1. Abt., vol. 43,1-2; id., *Bibliography of Islamic Philosophy. Supplement*. Leiden-Boston 2007. = *Handbuch der Orientalistik*. 1. Abt., Bd. 89

C. Reedijk ter gelegenheid van zijn aftreden als bibliothecaris van de Koninklijke Bibliotheek te ‚s Gravenhage, Hilversum 1986: 341-355; Charles Burnett, *The Introduction of Arabic Learning into England*. London 1997. = *The Panizzi Lectures*. 1996 (zu den arabischen philosophischen Quellen von Daniel Morley, Alexander Nequam/Neckham, John Blund and Alfred of Sareshel); Gilbert Dahan, Les traductions latines du grec, de l'arabe et de l'hébreu. *Identifier sources et citations*. (Ed. by) Jacques Berlioz. Turnhout 1994 (= *L'Atelier du médiéviste*. 1): 47-75; G. F. Hourani, The Medieval Translations from Arabic to Latin made in Spain, in *The Moslem World* 62, 1972: 97-114; J. Jolivet, The Arabic Heritance, in *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. by P. Dronke, Cambridge 1988: 113-148; Husain Kassim, *Aristotle and Aristotelianism in Medieval Muslim, Jewish, and Christian Philosophy*. Lanham, New York, Oxford 2000; D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, London 1962 (2 1963), 221ff.: "The philosophical revolution of the 13th century"; R. Lemay, Dans l'Espagne du XIIe siècle. Les traductions de l'arabe au latin, in *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* 18, 1963: 639-665; D.C. Lindberg, The Transmissions of Greek and Arabic Learning to the West, in *Sciences in the Middle Ages*, ed. by D.C. Linberg, Chicago and London, 1978 (pp. 52-90), 58 ff; D. Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*, New Haven, 1977; J.M. Millás-Vallicrosa, La corriente de las traducciones científicas de origin oriental hasta fines del siglo XIII, in *Cahiers d''histoire mondiale* 2, 1954-5: 395-428; englische Übersetzung: Translations of Oriental Scientific Works (to the End of the Thirteenth Century), in *The Evolution of Science*, ed. G.S. Metraux et F. Crouzet, New York, 1963, 128-167.

Die Aktivitäten der arabisch-lateinischen Übersetzer konzentrieren sich zunächst auf naturwissenschaftliche Werke der Araber:[417] zunächst sind es Werke zur Astronomie und Mathema-

---

417 Vgl. L. Thorndike, A History of Magic and Experimental Science, 1-8, New York2, 1929-1964; H. Schipperges, Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter, Wiesbaden, 1964 (= Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaft, Beiheft 3).
- Die ältesten Spuren arabisch-lateinischer Übersetzungen (auf dem Gebiet

tik sowie seit dem 11 Jh. zunehmend medizinische Texte. Über die arabisch-lateinische Überlieferung der Medizin im Mittelalter und deren wichtigsten Assimilationszentren Salerno und Toledo gibt Heinrich Schipperges in seinem 1964 erschienenen Buch über *Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter* in vorbildlicher Weise Auskunft. Er vermag in vielen Details die Ergebnisse von Charles Homer Haskins zu ergänzen, dessen 1924 veröffentlichten *Studies in the History of Mediaeval Science* nach wie vor eine Fundgrube für den Historiker der Wissenschaftsgeschichte im Islam und im Westen darstellen.

5.2. Unerläßliche Hilfsmittel der Forschung

Arabische philosophische Werke wurden seit der zweiten Hälfte des 12. Jh.s hauptsächlich in Toledo ins Lateinische übersetzt (s. 5.11.3, Schluß) und in einem geringeren Ausmaß auch in Italien. Zu diesen Übersetzungen gibt es bislang kein mit Schipperges' Werk vergleichbares Buch; das Thema des "Einflusses der arabischen Philosophie auf die scholastische Philosophie"[418] ist noch längst nicht erschöpfend behandelt.[419] Der Philosophiehistoriker, der an der Rezeption und Assimilation islamischer Philosophie in Europa interessiert ist, findet viele Beobachtungen in den genannten Werken von Haskins und Schipperges oder bei Historikern der Philosophie.[420] Unter ihnen haben selten Kenner des

---

der Astronomie) findet man in den Schriften des Gerbert von Aurillac (später Papst Silvester II); vgl. C.H. Haskins, Studies in the History of Mediaeval Science, Cambridge, Mass., 1924, 8f.

418 So der Titel eines 1894 veröffentlichten Artikels v. J. Forget: "De l'influence de la Philosophie arabe sur la philosophie scolastique", in: *Revue néoscolastique* 1: 384-410.

419 Vgl. lediglich § 11.

420 Vgl. z.B. Dod (s. unten Anm. 434) 47f.; E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955, 235ff.; M. Haren, *Medieval Thought.* The Western Intellectual Tradition from Antiquity to the Thirteenth Century, Hampshire-London,1985,132-137; J. Marenbon, *Later Medieval Philosophy (1150-1350).* An Introduction, London-New York 1987, 50ff.; F. van

Arabischen und Lateinischen hierüber geschrieben.[421] Wir sollten uns bewußt bleiben, daß unser Bild von der Übersetzungsperiode und vom Prozeß der Rezeption und Assimilation philosophischer und wissenschaftlicher Werke der Araber noch stets lückenhaft ist. Zukünftige Forschung wird neue Details zutage bringen, z.B. zur Rolle Antiochiens als "Verbindungsglied zwischen arabischer und lateinischer Kultur" im 12./13. Jh., zu Theodor von Antiochien und Pisa als Zentrum von arabisch-lateinischen Übersetzungen.[422] Der Philosophiehistoriker kann jetzt auf ein nützliches Nachschlagewerk zu Übersetzern, Übersetzungen und Philosophen zurückgreifen, nämlich auf Peter Schulthess und Ruedi Imbach, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium* (Zürich 1996; pb. 2000).

Zur arabisch-lateinischen Überlieferung philosophischer Texte stehen uns jetzt eine Fülle von Untersuchungen zur Verfügung, die eine gute Materialsammlung über Übersetzer, Übersetzungen und Handschriften bieten. Die dabei erzielten Resultate können zahlreiche Angaben ergänzen, revidieren und korrigieren, die wir bei Ferdinand Wüstenfeld, *Die Übersetzungen arabischer Werke ins Lateinische* aus dem Jahre 1877[423] und bei Moritz Steinschneider,

---

Steenberghen (s. Anm. 568), die Hinweise bei W.M. Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe,* Edinburgh, 1972 (^{2}1982), 103f.

421 Eine Ausnahme ist z.B. G.G. Anawati, in *The Legacy of Islam,* 2nd edition ed. J. Schacht with C.E. Bosworth, Oxford, 1974 (^{2}1979), 380-389 (deutsche Übersetzung in *Das Vermächtnis des Islams,* II, Zürich-München 1980, 156-165).

422 Vgl. Burnett, Charles. Antioch as a Link between Arabic and Latin Culture in the Twelfth and Thirteenth Centuries. *Occident et Proche-Orient: Contacts scientifiques au temps des Croisades.* Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 24 et 25 mars 1997, édités par Isabelle Draelants, Anne Tihon, Baudouin van den Abeele. Turnhout; 2000 (=*Réminiscences.* 5): 1-78; zu „Meister Theodor" am Hofe Friedrichs II. s. auch Tubach, Jürgen. Ein Nestorianer am deutschen Kaiserhof? – In: Tamcke, Martin; Heinz, Andreas (eds.): *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen.* Ausgewählte Vorträge des deutschen Syrologen-Symposiums vom 2.-4. Oktober 1998 in Hermannsburg. Münster-Hamburg-London; 2000 (= *Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte9):* 275-312, und die dort gegebenen Hinweise.

423 Erschienen als Bd. 22 in den *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.*

Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts aus den Jahren 1904 und 1905[424] finden.

Seit Wüstenfeld und Steinschneider ist neues Handschriftenmaterial zur arabisch-lateinischen Überlieferung philosophischer Texte bekannt geworden und konnte mit wenigen Ausnahmen identifiziert werden.[425] Ein nützliches Instrument für weitere Information ist Lynn Thorndike und Pearle Kibre, *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin*.[426] Es kann ergänzt und korrigiert werden nach neu erschienenen Katalogen, etwa nach Paul Oskar Kristeller, *Iter Italicum*,[427] nach dem von P.O. Kristeller und F. Edward Cranz besorgten und noch nicht abgeschlossenen *Catalogus translationum et commentariorum. Mediaeval and Renais-*

---

424 Erschienen in *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien,* Philos.-hist. Kl. 149/1 V, 151/1, repr. Graz 1956.

425 Thorndike-Kibre (s.nachf. Anm.), 1253 erwähnt z.B. ein Fārābī zugeschriebenes Werk mit dem Titel: *Liber de natura loci ex latitudine et longitudine* (inc.: Quod naturam loci scire oportet in scientia naturali); oder S. 1305: *Questiones Nicolai Peripathetici Liber Alpharabii* (?) (inc.: Quoniam terra spherica est vapor ascendens in terra..): hierzu vgl. die Hinweise in Schulthess/Imbach [s.o.] S. 530.

Nicht identifiziert ist Aganafat/Aganasat, *Thesaurus Philosophorum*, a source of the *Tractatus de modo opponendi et respondendi.* Vgl. L.M. De Rijk, in *Vivarium* 11, 1973: 105-107 und id., *Mittelalterliche Traktate De modo opponendi et respondendi,* Münster 1980.

Gleichfalls nicht identifiziert ist Virgilius Cordubensis, *Philosophia,* in: *Bibliotheca anecdotorum seu veterum monumentorum ecclesiasticorum collectio novissima.* Ex codicibus bibliothecarum hispanicarum collegit, descripsit, disposuit et edidit Gotth. Heine. Pars I: Monumenta regni Gothorum et Arabum in Hispanis. Praefatus est M. J. E. Volbeding. Lipsiae. 1848: 211-244. Henry George Farmer, Virgilius Cordubensis (in: *JRAS* 1929: 599-603) zufolge handelt es sich hier um eine arabisch-lateinische Übersetzung, die um 1290 in Toledo angefertigt wurde. Der Text ist nicht in Schulthess/Imbach erwähnt.

426 Eine revidierte und ergänzte Ausgabe erschien 1963 in London. - Weitere Incipit-Kataloge (und Kataloge lateinischer Handschriften) erwähnt M.-Th. d'Alverny, Editions de textes, in L'homme *et son univers au moyen âge.* ed. Chr. Wenin, I (= *Philosophes médiévaux,* XXVI), Louvain-la-Neuve 1986 (121-140), 128f.

427 I[1]- X, Leiden 1977-1997 (auch als online-Katalog, der ergänzt wird).

sance Translations and Commentaries[428] oder nach Charles Lohr, *Medieval Latin Aristotle Commentaries*.[429]

5.3.1. Aristoteles Arabico-Latinus

Vom bislang zugänglichen Material erhalten wir ein recht klares Bild von der arabisch-lateinischen Überlieferung des Aristoteles. Weniger klar ist die lateinische Überlieferung islamischer Philosophen. Nach Amable Jourdains Monografie über die lateinischen Aristotelesübersetzungen,[430] das lange Zeit nach seinem Erscheinen im Jahre 1843 ein Standardwerk gewesen ist, und nach Martin Grabmann, *Forschungen über die lateinischen Aristoteles-Übersetzungen des XIII. Jahrhunderts* aus dem Jahre 1916[431] haben wir jetzt in dem seit 1939 erscheinenden Sammelwerk Aristoteles Latinus ein verläßliches Nachschlagewerk; der dort einbezogene Katalog der *Codices*[432] registriert auch die arabisch-lateinischen Aristotelesübersetzungen. Ausgehend von dieser Liste hat L. Minio-Paluelle 1965 eine Übersicht veröffentlicht.[433] Die Übersetzungen und ihre Übersetzer erscheinen auf dieser Grundlage aufgenommen in Monografien wie F.E. Peters, *Aristoteles Arabus* aus dem Jahre 1968 (New York) oder bei Bernard G. Dod in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* aus dem

428 1-6, Washington, 1960-1986.

429 In *Traditio 23,* 1967: 313-413; 24, 1968: 149-245, 26, 1970: 135-216; 27, 1971: 251-351; 28, 1972: 281-396; 29, 1973: 93-197; *BPhMU.* 1972: 116-126.

430 *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par des docteurs scolastiques,* Paris, repr. New York 1974.

431 = *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen.* XVII/5-6.

432 1,1939; II, 1955; Supplementa altera, 1961.

433 Aristotele dal mondo arabo a quello latino, in *L'occidente e l'Islam nell' alto medievo (2-8 aprile 1964)* 11, Spoleto 1965, 603-637. Vgl. auch M.-Th. d'Alverny, Les traductions d'Aristote et de ses commentateurs, in *Revue de synthèse*, Paris 89 (nr. 49-52), 1968: 125-144.

Jahre 1982.[434] Es steht uns jetzt Material zur Verfügung, wovon zukünftige Forschung profitieren kann.

L. Bottin konnte Hermannus Alemannus' arabisch-lateinische Übersetzung (noch nicht herausgegeben) für die Textkritik von Aristoteles' Rhetorik heranziehen: vgl. Bottin, *Contributi della tradizione greco-latina al testo della Retorica di Aristotele*, Padova, 1977. auch Hermannus' Version Vgl. zu M.C. Lyons (Hrsg.), *Aristotle's Ars Rhetorica*, The Arabic Version, l, Cambridge, 1982, S. XVI ff. und den Kommentar von Lyons. - Hermannus hatle cine Vorliche fur Aristoteles' *Retorik, da er auch retorische Werke des* Fārābī and Ibn Rushd; s. unten §§ 8 and 11.1 und William F. Boggess, Hermannus Alemannus's Rhetorical Translations, in Viator. *Medieval and Renaissance Studies*, Berkeley-Los Angeles - London 2, 1971: 227-250.

Hier sollten wir auch Hermannus' lateinische Übersetzung eines Kompendiums von Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* erwähnen (vielleicht vom Syrischen ins Arabische übersetzt), die *Summa Alexandrinorum*, die in mehreren lateinischen Handschriften erhalten ist: s. D'Alverny, Remarques sur la tradition manuscrite de la "Summa Alexandrinorum", in *AHDL* 49, 1982 (Paris, 1983), 265-272 (also in d'Alverny, *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Age*. Ed. by Charles Burnett. Aldershot, Hants.; 1994. = Variorum. Collected Studies Series; v. CS 463). - Auf der Grundlage von zwei Handschriften ist der Text herausgegeben worden von C. Marchesi (*L'ethica Nicomachea nella tradizione latine medievale*, Messina 1904; nachgedruckt im Anhang zu Badawīs Edition des arabischen Textes, s.u.). Eine Neuedition hat G.B. Fowler, Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont (c. 1250-1331), in *AHDL* 49 (1982; Paris, 1983), 195-252 veröffentlicht.

Das arabische Original der lateinischen Übersetzung ist von 'Abdarraḥmān Badawī, *al-Akhlāq*, Kuweit 1979, 394-445 ediert worden. Vgl. zum Text D.M. Dunlop, The Arabic Tradition of the Summa Alexandrinorum, in *AHDL* 49, 1982 (Paris, 1983), 253-263. Eine kritische Ausgabe, mit, englischer Libersetzung erschien 2005 (s. Anm. 442).

434 S. 74-79 und die Übersicht S. 58-60.

5.3.2. Aristoteles Semitico-Latinus

Die Herausgabe der arabisch-lateinischen Aristotelesübersetzungen hat sich das von H.J. Drossaart Lulofs 1971 ins Leben gerufene und jetzt unter der Leitung von Hans Daiber (Universität Frankfurt/M.) und Remke Kruk (Universität Leiden) stehende Projekt *Aristoteles Semitico-Latinus* zum Ziel gesetzt; dieses unter der Schirmherrschaft der *Union Académique Internationale* stehende Projekt der holländischen Akademie der Wissenschaften plant außerdem Ausgaben der arabischen, hebräischen und syrischen Übersetzungen bzw. Bearbeitungen aristotelischer Werke. Die bislang im Zeitraum von 32 Jahren im Druck erschienenen Resultate, 19 Bände, konzentrieren sich auf sieben Themenbereiche:

1) Die arabische und syrische Rezeption von Aristoteles' *Organon*.[435]
2) Die Rezeption von Aristoteles' *Physik* in der arabischen Welt.[436]
3) Die arabische, syrische, hebräische und lateinische Überlieferung von Aristoteles' *Meteorologie* und Kosmologie.[437]

---

435 *Der Kategorienkommentar von Abū l-Faraǧ ʿAbdallāh ibn aṭ-Ṭayyib.* Text und Untersuchungen. Hrsg. v. Cleophea Ferrari. Leiden 2006. - *Aristotelian Rhetoric in Syriac. Barhebraeus, Butyrum Sapientiae, Book of Rhetoric*. Hrsg.v. John W. Watt, with assistance of Daniel Isaac, Julian Faultless and Ayman Shihadeh. Leiden 2005.

436 *Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World*. With an edition of the unpublished parts of Ibn Bajjaʾs Commentary on the Physics, by P. Lettinck. Leiden 1994.

437 *Ein Kompendium der aristotelischen Meteorologie in der Fassung des Ḥunain Ibn Isḥāq.* Hrsg. mit Übers., Komm. u. Einl. v. H. Daiber. Amsterdam, Oxford 1975 (= *Verh. Kon. Nederl. Ak. v. Wet., Afd. Letterkunde*, N.R. 89).
Otot ha-Shamayim. Samuel Ibn Tibbon's Hebrew version of Aristotle's Meteorology. A critical edition, with introduction, translation, and index by R. Fontaine. Leiden 1995.
Aristotle's Meteorology and Its Reception in the Arab World. With an edition and translation of Ibn Suwār' s Treatise on Meteorological Phenomena and Ibn Bājja' s Commentary on the Meteorology. By P. Lettinck. Leiden 1999.
Aristotle's Meteorology in the Arabic-Latin Tradition. A critical edition of the

4) Die arabische und lateinische Überlieferung von Aristoteles' Zoologie.[438]
5) Aristoteles' Biologie in der Redaktion des Nicolaus Damascenus, die im griechischen Original verloren, aber in syrischer, arabischer, hebräischer und arabisch-lateinischer Übersetzung erhalten ist. Die genannten Versionen hat H.J. Drossaart Lulofs 1989 veröffentlicht, zusammen mit E.L.J. Poortmans Edition der lateinisch-griechischen Übersetzung.[439] Poortman hat 2003 Petrus de Alvernias Kommentar zur arabisch-lateinischen Fassung veröffentlicht.[440]
6) Die arabische und arabisch-hebräische Überlieferung von Aristoteles' Psychologie, *De anima*.[441]

---

texts, with introduction and indices by P.L. Schoonheim. Leiden 2000.
Pseudo-Avicenna, *Liber celi et mundi,* ed. by O. Gutman. Leiden, Boston 2003.
Aristotelian Meteorology in Syriac. Barhebraeus, Butyrum sapientiae, *Books of Mineralogy and Meteorology*. Ed. and translated by Hidemi Takahashi. Leiden, Boston 2004.

438 *The Arabic Version of Aristotle's Parts of Animals.* Books XI-XIV of the Kitāb al-Ḥayawān. Critical edition with introd. and selected glossary by R. Kruk. Amsterdam, Oxford 1979 (= *Verh. Kon. Nederl. Ak. v. Wet., Afd. Letterkunde*, N.R. 97). - Dies ist eine Fortsetzung der Edition von J. Brugman and H. J. Drossaart Lulofs, *Aristotle, Generation of Animals.* The Arabic Translation commonly ascribed to Yaḥyā ibn al-Biṭrīq. Leiden 1971. = Publication of the ‚De Goeje Fund' XXIII.
Aristotle: De Animalibus. Michael Scot's Arabic-Latin translation. Part 2: Books XI-XIV: Parts of Animals. Ed. by A.M.J. van Oppenraaij. Leiden 1998.
Aristotle: De Animalibus. Michael Scot' s Arabic-Latin translation. Part 3: Books XV-XIX: Generation of Animals. Ed. by A.MJ. van Oppenraaij. With a Greek index to De Generatione animalium by H.J. Drossaart Lulofs. Leiden 1992.

439 *Nicolaus Damascenus, De Plantis, Five Translations.* Edited and introduced by H.J. Drossaart Lulofs and [Latin and Greek translations] E.L.J. Poortman. Amsterdam, Oxford, New York 1989 (= Verh. Kon. Nederl. Ak. v. Wet., Afd. Letterkunde, N.R. 139).

440 Petrus de Alvernia, *Sententia super Librum ‚de vegetabilibus et plantis',* ed. by E.L. J. Poortman. Leiden, Boston 2003.

441 *Das Kapitel über das Begehren aus dem Mittleren Kommentar des Averroes zur Schrift über die Seele.* [Introd., ed. and transl. by] Helmut Gätje. Amsterdam, Oxford, New York 1985 (= Verh. Kon. Nederl. Ak. v. Wet., Afd. Letterkunde, N.R. 129).

7) Die arabische Überlieferung von Aristoteles' *Nikomachischer Ethik.*[442]
8) Die *Problemata physica*, hauptsächlich ein medizinischer Text, der Einflüsse des griechischen Arztes Galen aus dem 2. Jh. n.Chr. verrät und dem Aristoteles zugeschrieben erscheint. In der arabischen und daraus geflossenen hebräischen Version geht der Text auf eine verlorene griechisch-alexandrinische Tradition zurück.[443]
9) Die syrische Rezeption von Aristoteles' Ethik, Ökonomie und Politik in Barhebraeus' *Butyrum sapientiae*.[444]

Was können wir aus den syrischen, arabischen, hebräischen und lateinischen Fassungen von Aristoteles' Werken lernen? Was haben sie zu unserer Kenntnis des griechischen Erbes und seiner Rezeption im Arabischen und im mittelalterlichen Latein beigetragen? Hierauf lassen sich mehrere Antworten geben:

Erstens: Die orientalische Überlieferung hat verlorene griechische Texte bewahrt, z.B. die Schrift *De plantis* in der Redaktion des Aristotelesschülers Nicolaus Damascenus.

Zweitens: Die orientalische Überlieferung hat Texte erhalten, die Lesarten der erhaltenen griechischen Handschriften bestätigen und ihr Alter beweisen: Beispiele sind die arabische Version von Aristoteles' *De animalibus* und die arabisch-hebräische Übersetzung von *De anima*. Oder die orientalischen Übersetzungen

---

Aristotle's De anima translated into Hebrew by Zerahyah ben Isaac ben Shealtiel Hen. Ed. by G. Bos. Leiden 1993.
Aristoteles' De Anima. Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer und persischer Überlieferung. Arabischer Text nebst Kommentar, quellengeschichtlichen Studien und Glossaren. Hrsg.v. R. Arnzen. Leiden 1998.

442 *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics.* Ed. by Anna A. Akasoy and Alexander Fidora, with an introduction and annotated translation by Douglas M. Dunlop. Leiden 2005.

443 *The Problemata Physica attributed to Aristotle. The Arabic Version of Ḥunain ibn Isḥāq and the Hebrew Version of Moses ihn Tibbon.* (Hrsg. u. übers. v.) L.S. Filius. Leiden 1999.

444 *A Syriac Encyclopaedia of Aristotelian Philosophy. Barhebraeus (13th c.), Butyrum sapientiae, Books of Ethics, Economy and Politics.* A Critical Edition, with Introduction, Translation, Commentary and Glossaries. By Peter N. Joosse. Leiden, Boston 2004.

weichen von den erhaltenen griechischen Handschriften ab und gehen auf eine hellenistische Redaktion, vielleicht der Alexandriner aus dem 3. Jh. oder später zurück: Beispiele sind die arabischen und hebräischen Versionen der *Problemata physica* oder die arabische Paraphrase von Aristoteles' *De anima*, die der Kommentartradition des Johannes Philoponus und anderer folgt. Oder die arabische Version von Aristoteles' *Meteorologie*, nämlich das Ḥunayn Ibn Isḥāq zugeschriebene Kompendium und Ibn al-Biṭrīqs Übersetzung eines Textes, in dem Aristoteles' veraltete Erklärungen, z.B. die Beschreibung der Milchstraße als feurige Ausscheidung von Dampf, durch "moderne" ersetzt erscheinen.

Drittens: Die orientalische Überlieferung des Aristoteles schloß die griechischen Aristoteleskommentare mit ein. Diese modifizierten das Aristotelesbild und seine Rezeption in der arabischen und mittelalterlichen lateinischen Welt. Ein Beispiel ist die hebräische Fassung von Aristoteles' *Meteorologie*, die mehrmals auf Alexander von Aphrodisias' Kommentar zu Aristoteles' *Meteorologie* zurückgreift. Oder die arabische Tradition von Aristoteles' *Physik*, die den Kommentar des Themistius und die im Griechischen verlorenen Kommentare des Alexander von Aphrodisias und Johannes Philoponus heranzieht.

Viertens: Die orientalische Überlieferung, einschließlich der arabisch-islamischen Kommentare and Adaptionen von Aristoteles' Werken, besonders die des Ibn Sīnā und Ibn Rushd, prägten das Bild, das das lateinische Mittelalter von Aristoteles' Denken schuf. Es ist nicht nur von den lateinischen Übersetzungen arabischer Versionen z.B. von Aristoteles' *De animalibus* bestimmt. Hier gibt es Berührungspunkte mit den Projekten *Avicenna Latinus* und *Averroes Arabicus*, *Hebraicus* und *Latinus*.

Die Übersicht über die erzielten Resultate und die Schwerpunkte macht uns auf mehrere Desiderate aufmerksam, die mit den in Arbeit befindlichen und geplanten Teilprojekten des *Aristoteles Semitico-Latinus* nur teilweise erfüllt werden. Geplant sind Editionen der arabischen und lateinischen Versionen von Aristoteles' *De caelo* und *De historia animalium*, der arabischen Version der *Parva naturalia*, die auf eine verlorene Redaktion vielleicht aus Alexandrien zurückgeht.

Besondere Aufmerksamkeit erfährt auch die syrische Tradition des Aristoteles. In Frankfurt und Tokio läuft ein Projekt zur Edition von Barhebraeus' Enzyklopädie *Butyrum sapientiae*, seinem *Ḥēwath ḥekhmthā* aus dem 13. Jahrhundert, die eindrucksvollste Beschreibung aristotelischer Philosophie in syrischer Sprache. Es folgt häufig Ibn Sīnās Enzyklopädie mit dem Titel "Buch der Genesung" (*Kitāb ash-Shifā'*) oder hält sich zuweilen an die Ibn-Sīnā-Rezeption bei Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī und benutzt griechisch-syrische Quellen, z.B. Nicolaus Damascenus' verlorenes Kompendium der aristotelischen Philosophie. Bislang ist nur ein Teil der syrischen Version von Nicolaus' Kompendium veröffentlicht.[445] Eine Edition der übrigen Teile auf der Grundlage des Unikums in Cambridge wird in Tokio (H. Takahashi) vorbereitet. Barhebraeus ist hier ein wichtiger Zeuge für die Rekonstruktion des Nicolaus-Textes, aber generell auch für den syrischen Aristoteles, der bislang vernachlässigt ist.[446]

Die Herausgabe von Barhebraeus' Bearbeitung der aristotelischen Werke bedarf keiner besonderen Rechtfertigung. Bislang sind aus seinem *Butyrum sapientiae* die Teile über Meteorologie und Metalle (H. Takahashi) und über Ethik, Ökonomie und Politik (P. Joosse) sowie über Rhetorik (J.W. Watt) erschienen.[447] Weitere geplante Editionen sind die Bücher *De animalibus*, *De caelo*, *De generatione et corruptione* und *Physik*.

Barhebraeus' Buch *De animalibus* verdient unsere besondere Aufmerksamkeit, da es unser Bild von der orientalischen und mittelalterlichen Überlieferung von Aristoteles' Zoologie ergän-

445 Das Fragment von *De plantis* : s. Anm. 439. - Ferner J.H. Drossaart Lulofs, *Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle.* Fragments of the first five books translated from the Syriac with an introduction and commentary. Leiden 1969 (Nachdr. d. A. 1965, mit Verbesserungen). *(= philosophia antiqua.* 13).

446 Vgl. Daiber, Die Aristotelesrezeption in der syrischen Literatur. *Die Gegenwart des Altertums. Formen und Funktionen des Altertumsbezugs in den Hochkulturen der Alten Welt.* Hrsg.v. Dieter Kühn and Helga Stahl. Heidelberg; 2001:327-345. - Eine Edition der syrischen Version von Aristoteles' *Poetik* wird zur Zeit in Amsterdam vorbereitet.

447 S. oben Anm. 435, 437, 444.

zen wird. Die in Leiden tätige Gruppe des Projektes *Aristoteles Semitico-Latinus* unter der Leitung von Remke Kruk erforscht die arabische Überlieferung von Aristoteles' Zoologie, einschließlich der Kommentare und arabischen Adaptionen. In Zusammenarbeit hiermit wird am Constantijn Huygens Institut in Den Haag Michael Scotus' lateinische Übersetzung von Aristoteles' *De animalibus* herausgegeben. Dort ist auch eine Edition von Pedro Gallego's Kompendium *De animalibus* sowie - für das belgische Projekt Avicenna Latinus - des zoologischen Teils von Ibn Sīnās *Kitāb ash-Shifā'* geplant.

Die lateinische Sektion des Projektes *Aristoteles Semitico-Latinus*, die Kommentare zu arabisch-lateinischen Übersetzungen einbezieht - ein Beispiel ist Petrus de Alvernia, *Sententia super Librum 'de vegetabilibus et plantis'*[448] - ist bedeutungsvoll für die Geschichte der Wissenschaften im Mittelalter. Die arabisch-lateinische Version selbst vermag einen Beitrag zur Textkritik der arabischen Originale liefern, indem sie vorhandene Lesungen verbessert oder bestätigt. Vereinzelt ersetzt eine lateinische Version ein verlorenes griechisch-arabisches Original, wie es bei dem Ibn Sīnā (Avicenna) zugeschriebenen *Liber celi et mundi* der Fall ist.[449]

Die arabische, späte syrische und die lateinische Tradition ist - wie bereits gesagt - zu einem guten Teil von Ibn Sīnās Enzyklopädie *Kitāb ash-Shifā'* geprägt. Neben Ibn Sīnā hat ein anderer Autor das Aristotelesbild des Mittelalters sowohl im Lateinischen als auch im Hebräischen gefärbt. Gemeint ist Ibn Rushd aus dem 12. Jahrhundert, der viele Kommentare zu Aristoteles' Werk schrieb. Von seinem Kommentar zu *De animalibus*, der nur in einer mittelalterlichen hebräischen Übersetzung erhalten ist, ist eine Edition für das Averroes-Projekt geplant. Ibn Rushd wird zitiert und diskutiert in der Hebräischen Enzyklopädie *Midrash Ha-Ḥokhma* des Solomon ha-Cohen aus dem 13. Jh. Hiervon wird gleichfalls eine Edition für das Projekt *Aristoteles Semitico-Latinus* vorbereitet.

448 S. oben Anm. 440..

449 Hrsg. v. O. Gutman, s. Anm. 437.

5.3.3. Arabisch-islamische Faktoren, die das Aristotelesbild des Mittelalters geprägt haben

Über das Echo der arabisch-lateinischen Aristotelesüberlieferung in der mittelalterlichen Geistesgeschichte liegen mehrere Übersichten vor, die nicht den Anspruch erheben können, abschließend zu sein.[450] Ein zusammenfassendes Werturteil ist dadurch erschwert, daß das Aristotelesbild des Mittelalters durch mehrere, im einzelnen nicht immer ausreichend beachtete Faktoren geprägt worden ist: es ist - wenn wir hier von der griechisch-lateinischen Überlieferung absehen - von der lateinischen Überlieferung der arabischen Aristoteleskommentatoren geprägt worden, aber auch - wie Richard Lemay 1962 in seiner in Beirut erschienenen Monographie *Abu Maʿshar and Latin Aristotelianism in the 12th century* gezeigt hat - durch die aristotelische Naturphilosophie arabisch- lateinischer astronomischer Werke. Ob hier ferner Gedanken späthellenistischer Aristotelesexegese etwa in Pseudo-Apollonius von Tyanas "Buch über das Geheimnis der Schöpfung" (*Kitāb Sirr al-khalīqa*) eine Rolle gespielt haben - bleibt im einzelnen noch nachzuprüfen. Die genannte Kosmologie ist eine im 9. Jh. verfaßte arabische Kompilation nach mehreren, darunter auch griechischen Quellen und wurde in der ersten Hälfte des 12. Jh.s von Hugo Sanctelliensis in einer häufig paraphrasierenden Weise ins Lateinische übertragen.[451] Ebensowenig geklärt ist der Einfluß der arabischen alchemistischen Literatur, etwa der vor dem 13. Jh. entstandenen arabisch-lateinischen Übersetzung

---

450 Vgl. M. Grabmann, Aristoteles im Werturteil des Mittelalters, in Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben,* II, München 1936, 63-102 und v.a. F. van Steenberghen, *Aristotle in the West,* Louvain, 1955, bes. S. 89ff.

451 Vgl. U. Weisser, *Das Buch über das Geheimnis der Schöpfung von Pseudo-Apollonius von Tyana,* New York 1980, 54f (= *Ars medica,* III. Abt., vol. 2) und die Besprechung v. Daiber, *Der Islam* 59,1982: 326-332; C.S.F. Burnett, A Group of Arabic-Latin Translators Working in Northern Spain in the Mid-12th Century, in *JRAS* 1977, (62-108), S. 64. Die lateinische Version ist noch nicht veröffentlicht, der arabische Text ist hrsg. v. U. Weisser (Aleppo 1979).

der *Turba philosophorum*[452] auf die mittelalterliche aristotelische Naturphilosophie.

5.3.4. Qusṭā Ibn Lūqā in lateinischer Überlieferung

Besser informiert sind wir über den Einfluß der philosophisch-medizinischen Schrift des Christen Qusṭā Ibn Lūqā (9. Jh) über den Unterschied zwischen Pneuma (*rūḥ*) und Seele (*nafs*): die These, daß die unsterbliche Seele die Ursache von Wahrnehmung und Leben ist und daß das Pneuma ein Medium hierfür formt, hat sicherlich mittelalterliche Diskussionen über die Unsterblichkeit der Seele angeregt. Johannes von Sevilla hat die Schrift 1130 ins Lateinische übersetzt und Hermann von Carinthia hat sie unter Heranziehung dieser Version wahrscheinlich vor 1143 teilweise neu übersetzt. Beide Versionen sind mit einer englischen Übersetzung der längeren Fassung sowie mit der von Shmuel Friedländer besorgten anonymen lateinisch-hebräischen Übersetzung (spätes 13. Jh.) 1985 in einer New Yorker Dissertation (City University of New York) von Judith Wilcox herausgegeben worden.[453]

452 Hrsg. v. J. Ruska, *Turba philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie,* Berlin 1931 (= *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin.* 1); zu diesem Buch vgl. M. Plessner, *Vorsokratische Philosophie und griechische Alchemie. Studien zu Text und Inhalt der Turba philosophorum.* Nach dem Manuskript ediert v. F. Klein-Franke, Wiesbaden, 1975 (= *Boethius* IV) und zur hier vorliegenden späthellenistischen Aristotelesinterpretation H. Daiber, Democritus in Arabic and Syriac Tradition, in *Proceedings of the Ist International Congress on Democritus (Xanthi, 6-9 Cctober 1983),* Xanthi 1984, part B (251-264), S. 258-260.

453 *The Transmission and Influence of Qusṭā Ibn Lūqā's "On the Difference between Spirit and Soul",* PhD thesis City University of New York. - Vgl. zum Echo in Petrus Alfonsi Charles Burnett, Encounters with Rāzī the Philosopher: Constantine the African, Petrus Alfonsi and Ramón *Martí. Pensamiento medieval hispano: Homenaje a Horacio, Santiago-Otero.* Ed. M. Soto Ràbanos. Madrid 1998, S. 973-992.

5.4. Liber de causis

Als erschwerender Umstand tritt schießlich die Tatsache hinzu, daß das mittelalterliche Aristotelesbild durch eine ganze Reihe arabischer ps.-aristotelischer Schriften getrübt worden ist;[454] zu nennen ist hier das Aristoteles zugeschriebene *Secretum secretorum*[455], ein praktisches Handbuch, das über medizinische Themen und zu Fragen der praktischen Ethik in der Tradition der Fürstenspiegelliteratur Ratschläge gibt. Besonders wichtig geworden ist der *Liber de causis*, gefolgt von solchen islamischen Philosophen, die ins Lateinische übersetzt wurden und im Mittelalter bekannt wurden.

Der *Liber de causis*[456] geht auf eine arabische Bearbeitung von Proclus' *Institutio theologica* aus dem 9. Jahrhundert zurück. Die unterschiedlichen Angaben der lateinischen Überlieferung zur Autorschaft der Übersetzung haben eine lange Diskussion veranlaßt,[457] die bis heute noch nicht abgeschlossen ist. Doch darf

---

454 Vgl. Ch.B. Schmitt, D. Knox: *Pseudo-Aristoteles Latinus. A Guide to Latin Works falsely attributed to Aristotle before 1500,* London, 1985 (= *Warburg Institute Surveys and Texts.* XII); ferner die Sammelbände *Pseudo-Aristotle, The Secret of Secrets. Sources and Influences,* ed. W.F. Ryan und Ch.B. Schmitt, London 1982; *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other Texts,* ed. J. Kraye, W.F. Ryan, C.B. Schmitt, London 1986 [Bespr. v. H. Daiber, *Der Islam* 65, 1988: 130-132].

455 S. vor. Anm.

456 Hrsg. v. A. Pattin in *Tijdschrift voor filosofie* 28, 1966: 90-203. Vgl. zu dieser Edition C. Vansteenkiste, Intorno al testo latino del Liber de causis, in *Angelicum* 44, 1967: 60-83 (mit einem nützlichen kommentierten arabisch-lateinischen Glossar, S. 67-83) und zu den Problemen einer kritischen Edition A. Fidora und A. Niederberger in der Einleitung zu ihrer Edition (ohne Kollation aller zur Verfügung stehenden Hss.) und kommentierten deutschen Übersetzung des *Liber de causis,* veröffentlicht mit dem Titel *Von Bagdad nach Toledo. Das „Buch der Ursachen" und seine Rezeption im Mittelalter.* (Mit einem Geleitwort von Matthias Lutz-Bachmann), Mainz 2001 (= *Excerpta classica.* XX), 22-24. - Eine Edition (ohne Kollation der Hss.) und spanische Übersetzung veröffentlichte Rafael Aguila Ruiz, *Liber de causis.* Bilbao 2001.

457 Vgl. zur Geschichte der Diskussion über die Verfasserschaft des *Liber de causis* jetzt Fidora/Niederberger (s. vor. Anm.) S. 16ff.

als ziemlich sicher gelten, daß der lateinische Text auf ein arabisches Original des 9. Jahrhunderts zurückgeht und daß dieses arabische Original in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts[458] von Gerhard von Cremona ins Lateinische übersetzt wurde. Diese lateinische Version wird wohl von Dominicus Gundissalinus (um 1110 - nach 1181) in Zusammenarbeit mit dem nicht zweifelsfrei identifizierbaren Juden Avendauth revidiert worden sein.[459] Doch um hier zu sicheren Schlußfolgerungen zu kommen, wird eine kritische Edition unter Heranziehung aller Handschriften erforderlich sein,[460] wobei auch die Varianten des textus receptus berücksichtigt werden, ferner ein vollständiger Vergleich mit dem arabischen Original.[461] Für die Rekonstruktion des arabischen Originals und seiner lateinischen Übersetzung kann auch die bislang vernachlässigte hebräische Überlieferung[462] hilfreich sein, wie David Kaufmann 1883[463] in seiner Besprechung von Otto Bardenhewers Edition des arabischen Originals[464] gezeigt hat.

---

458 Fidora/Niederberger (s. Anm. 456) S. 17 nehmen die Zeit zwischen 1167 und 1187 an.

459 Vgl. den Artikel v. d'Alverny, Avendauth (s. § 4.3). - Adriaan Pattin, Over de schrijver en de vertaler van het *Liber de causis*, in *Tijdschrift voor filosofie* 23, 1961: 323-333; 503-526 und id., Autour du *Liber de causis.* Quelques réflexions sur la recente littérature, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 41, 1994: 353-388 nimmt Avendauth als Autor des *Liber de causis* an. Vgl. jedoch G. Endress, *Proclus Arabus,* Beirut 1973 (= *Beiruter Texte und Studien* 10), 21 und die Antwort v. Pattin, De „Proclus Arabus" en het Liber de causis, in *Tijdschrift voor filosofie* 38, 1976: 468-473. Gegen Pattin vgl. jetzt den Artikel v. R.C. Taylor, Remarks on the Latin Text and the Translator of the Kalām fī Maḥḍ Al-Khair/Liber de causis, in *BPhM* 3, 1989: 75-102 und Fidora/Niederberger (s. Anm. 455) 20f.

460 Vgl. zu ihnen R.C. Taylor, The Liber de causis: a preliminary list of extant manuscripts, in *BPhM* 25, 1983: 63-80 und sein in vor. Anm. genannter Artikel.

461 Einen solchen Vergleich hat Vansteenkiste in seinem in Anm. 456 genannten Artikel begonnen. Vgl. auch R.C. Taylor, A Note on Chapter I of the Liber de Causis, in *Manuscripta* 22, 1978: 169-172.

462 Vgl. zu ihr M. Steinschneider, *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher,* Graz, 1956, 259ff.

463 In *Göttingische gelehrte Anzeigen* 1883:536-565; nachgedruckt in Kaufmann, *Gesammelte Schriften* IV (hrsg. v. M. Braun, Frankfurt/M. 1915): 411-431 [auch nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 106, 2000: 55-75], bes. 422ff.

464 *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen*

Über die philosophische Bedeutung und das Echo des *Liber de causis* im Mittelalter, v.a. bei Roger Bacon, Albertus Magnus und Thomas von Aquin liegen mehrere Studien vor, die fruchtbare Ansätze zur philosophischen Interpretation des nicht in allen Details geklärten Inhalts bieten.

Rafael Aguila Ruiz, El Liber de causis y la metafísica del siglo XIII. Actes del Simposi internacional de Filosofia de l'Edad Mitjana. 1996: 165-176; *K. Allgaier*, Engel und Intelligenzen. Zur arabisch-lateinischen Proklos-Rezeption, in *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*, hrsg. v. A. Zimmermann, Berlin-New York 1985 (= *Miscellanea Mediaevalia* 17): 172-187, bes. 179ff.; M.-Th. D'Alverny, Les peregrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XIIe siècle, in *AHDL* 1940-42 (Paris 1942): 239-279 (informiert über die Einflüsse des Liber de causis , von Algazel und Avicennas Metaphysik, ferner des Fons vitae von Ibn Gabirol); J. Bach, *Des Albertus Magnus' Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden*, Wien 1881, 182ff.; C. D'Ancona Costa, L'influence du vocabulaire arabe: causa prima est esse tantum, in: *L'Élaboration du vocabulaire philosophique au moyen âge*. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven 12-14 septembre 1998 organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. Édités par Jacqueline Hamesse et Carlos Steel. Turnhout; 2001 (= *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. Rencontres de Philosophie Médiévale*. 8): 51-97 (zu *anniyya*, *huwiyya* und *causa prima est esse tantum* im *Liber de causis*); ead., Le Livre des Causes: structure, antécédents, histoire littéraire, in *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. - Section des Sciences Religieuses*. Paris. 106, 1997-

---

Liber de causis, Freiburg i.Br. 1882. = Nachdruck 1961 in Frankfurt/M. und 2000 in Frankfurt/M. (ed. Fuat Sezgin. = *PInHAIS.IP* 105). - Besprechungen der Edition v. Bardenhewer: Georg von Hertling in: *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland.* München. 1882; 90: 717-735. = Nachdruck in *PInHAIS.IP* 106: 35-53; Kaufmann, s. Anm. 463.
Eine neue Edition des arabischen Textes hat R.C. Taylor in seiner Dissertation *The Liber de causis: (Kalām Fī Maḥḍ Al-khair): A Study of Medieval Neoplatonism* (Toronto 1981) vorgelegt.

1998: 423-433. G. Federici Vescovini, L'influenza neoplatonica: I libri "de causis", in ead., *Studi sulla prospettiva medievale*, Torino, 1987, 19-32; M. Feigl, Albert der Grosse und die arabische Philosophie, in *Philosophisches Jahrbuch* 63, 1955: 131-150 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 106, 2000: 213-232); Fidora/Niederberger, *Von Bagdad nach Toledo* (2001): s. Anm. 456; M. Gogacz, La Métaphysique (s. § 9.2), J. Chiu Yuen Ho, La doctrine de la participation dans le commentaire de Saint Thomas d'Aquin sur le Liber de causis, in *Revue philosophique de Louvain*, 70 (1972), S. 360-383; K. Kremer, Die Creatio nach Thomas von Aquin und dem Liber de causis, in *Ekklesia. Festschrift für Bischof Dr. Matthias Wehr*, Trier 1962: 321-344; Ch.H. Lohr, The Pseudo-Aristotelian Liber de Causis and Latin Theories of Science in the Twelfth and Thirteenth Centuries, in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* (s.Anm. 454): 53-62; Edward Michael Macierowski, *Thomas Aquinas's Earliest Treatment of the Divine Essence.*: Scriptum super libros Sententiarum, Book I, Distinction 8. [Enthält den lateinischen Text von Pierre Mandonnets Edition [1929] von Thomas' Kommentar zu Peter Lombard, Sententiae in IV Libris Distinctae, Buch I, 8, mit Index der Quellen einschließlich der arabischen, wie Averroes, Avicenna, Liber de causis]; K. Oshika, Thomas Aquinas and the Liber de causis, in *Studies in Medieval Thought*, 9, 1967: 102-122 (in Japanisch); A. Pattin, De hierarchie van het zijnde in het "Liber de causis", in *Tijdschrift voor filosofie*, 23, 1961: 130-157; F. Pelster, Beiträge zur Aristotelesbenutzung Albert des Grossen. 3. Der Verfasser des Liber de causis, in *Philosophisches Jahrbuch* 46, 1933: 458-463 (Nachdruck in *PInHAIS.IP* 106, 2000: 118-123); BJ. Rucinski, La connaissance du Liber de causis dans la littérature polonaise depuis le XVe jusqu'au XXe siècle, in *Actas del V congreso internacional de filosofía medieval* 1, Madrid, 1979:1187-1192; Constantin Sauter, Dante und der Liber de Causis, in *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*. 147, München 1911: 81-91 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 106, 2000: 97-117); E. Schillebeeckx, Arabisch-neoplatoonse achtergrond van Thomas' opvatting over de ontvangelijkheid van de mens voor de genade, in *Bijdragen. Tijdschrift voor philosophie en theologie* 35, 1974: 298-309 (erwähnt nicht das *Liber de causis*!); L. Sweeney, Doctrine of Creation in Liber de causis, in *An Etienne Gilson Tribute*, *presented*

by his North American Studies with a response by E. Gilson, ed. Ch.J. O'Neil, Milwaukee, 1959: 274-289; id., Research Difficulties in the Liber de Causis, in *Modern Schoolman* 36, 1959: 109-116; R.C. Taylor, Aquinas, the Plotiniana Arabica, and the Metaphysics of Being and Actuality. *JHI* 1998; 59:217-239 [Liber de causis - Vergleich seiner Quelle, den Plotiniana arabica - mit Thomas Aquinas]; id., St. Thomas and the Liber de causis on the Hylomorphic Composition of Separate Substances, in *Mediaeval Studies* 41, 1979: 509-513; C. Vansteenkiste, Il Liber de causis negli scritti di San Tommaso, in *Angelicum* 35, 1958: 325-374 (Nachdruck in *PInHAIS.IP* 106, 2000: 233-282) [mit Einzelnachweisen]; J. Wrobel, Le problème "reditio" dans la XIV-ème proposition du commentaire de Roger Bacon au Liber de causis, in *Actas del V congreso internacional de filosofia medieval* I, Madrid 1979: 1371-1376.

Unter anderen haben Thomas von Aquin (1225-1274)[465] und Aegidius Romanus (Ende 13. Jh.)[466] den *Liber de causis* kommentiert. Dieses ist - wenn wir einmal von der sehr spät, zu Beginn des 16. Jahrhunderts durch eine lateinische Übersetzung in Europa bekannt gewordenen arabischen ps.-aristotelischen Theologie absehen[467] - die Hauptquelle des arabischen Neuplatonismus für das lateinische Mittelalter gewesen.

---

465 *Sancti Thomae de Aquino super librum de causis expositio,* ed. H.-D. Saffrey, Fribourg-Louvain 1954; vgl. W. Beierwaltes, Der Kommentar zum „Liber de causis" als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin, in *Philosophische Rundschau* 11, 1963: 192-215. - Eine italienische Übersetzung mit Kommentar veröffentlichte C. D'Ancona Costa: *S. Tommaso d'Aquino, Commento al Libro delle cause,* Trad., introd. e note, Milano 1986.

466 *Opus super authorem de causis AIfarabium,*Venetiis 1550. Vgl. G.Trape, Il neoplatonismo di Egidio Romano nel commento al „de causis", in *Aquinas* 9, 1966: 49-86. -Eine neue Edition wird in einem Projekt *(Aegidii Romani opera omnia)* unter der Schirmherrschaft der Union Académique Internationale vorbereitet, s. Compte rendu de la soixante deuxième Session annuelle du comité (Bruxelles, du 12 au 18 juin 1988), Bruxelles, 1988, 46f.

467 Vgl. J. Kraye, The Pseudo-Aristotelian Theology in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe, in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* (s. Anm. 454), S. 265-286.

5.5. Der arabisch-lateinische Alexander von Aphrodisias

Das mittelalterliche Aristotelesbild ist vom *Liber de causis* nachhaltig beeinflußt worden. Auffälligerweise tritt die arabische platonische Tradition[468] hier ganz in den Hintergrund und ist von den Übersetzern nicht aufgegriffen worden.[469] Wohl aber hat man der Nouslehre der peripatetischen Aristotelesexegese in arabischer Überlieferung wichtige Anregungen entnommen. Hier ist es vor allem Alexander von Aphrodisias gewesen, ein Kommentator des Aristoteles aus dem 2./3. Jahrhundert n.Chr., der die islamischen Philosophen seit Kindī (9. Jh.)[470] beeinflußt und teilweise durch diese die mittelalterliche Nouslehre entscheidend geformt hat;[471] hierbei hat es im einzelnen wie bereits bei den islamischen Philosophen[472] terminologische und inhaltliche Modifikationen gegeben.[473] Thomas hat Alexanders Nouslehre gekannt und bekämpft, wobei er seine Kenntnis von Alexander dem Kom-

468 Vgl. zu dieser Fr. Rosenthal, On the Knowledge of Plato' s Philosophy in the Islamic World, in *Islamic Culture* 14, 1940: 387-422 (Nachdruck in id., *Greek Philosophy in the Arab World. A collection of essays,* Aldershot 1990 [Variorum. Collected Studies Series. CS; v. 322], nr.II); ferner die in Daiber, *Bibliography* (s.Anm.*), Index s. Plato aufgelisteten Veröffentlichungen.

469 Vgl. R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages,* London 1939.

470 Vgl. § 7.

471 Zu Kindi, Fārābī, Avicenna und Averroes vgl. G. Thery, *Autour du décret de 1210:* II. *Alexandre d'Aphrodise,* Kain 1926 (= *Bibliothèque Thomiste.*VII): 34ff.

472 Vgl. R. Ramon Guerrero, En el centenario de E. Gilson: Las fuentes árabes del agustinismo avicenizante y el „Peri nou" de Alejandro de Afrodisia. Estado de la cuestion, in *Anales de historia de la filosofia, Universidad Complutense de Madrid,* IV, 1984: 83-106. - Jolivet (s. Anm. 495), in seiner Monographie über Kindīs Abhandlung über den Intellekt, wies auf den alexandrinischen Einfluß (Johannes Philoponus) hin; vgl. hierzu G. Endress in *ZDMG*130, 1980: 429ff.

473 Vgl. J. Jolivet, Intellect et intelligence. Note sur la tradition arabo-latine des 12e et 13e siècles, in *Mélanges offerts à Henry Corbin,* ed. S. Hossein Nasr, Téhéran 1977 (= *Wisdom of Persia.* IX): 681-702. - Hier sollten wir den Leser auf die Rolle von Qusṭā Ibn Lūqās *Risāla fī l-farq bayna r-rūḥ wa-n-nafs* in mittelalterlichen Diskussionen hinweisen (s.Anm. 452).

mentar des Averroes zu Aristoteles' *De anima* entnahm.[474] Unklar ist noch, ob Thomas auch die von Gerhard von Cremona angefertigte arabisch-lateinische Übersetzung der Schrift "Über den Intellekt" (*Peri nou*) des Alexander von Aphrodisias gekannt hat.[475] Nach der arabischen Version übertrug Gerhard von Cremona drei weitere Schriften des Alexander ins Lateinische, nämlich die im Griechischen nicht erhaltene Abhandlung *De sensu et sensato*;[476] ferner *De eo quod augmentum et incrementum fiunt in forma et non in yle*[477] und *De motu et tempore*.[478]- Eine weitere Abhandlung mit dem Titel *De unitate* und Alexander von Aphrodisias oder (am Ende der lateinischen Hs. Paris 6443) Kindī zugeschrieben, soll von Gerhard von Cremona übersetzt worden sein;[479] sie kann als ein Werk des Dominicus Gundissalinus, als sein *Liber de unitate et uno* identifiziert werden.[480]

---

474 Vgl. Thery (s. Anm. 471) 105ff.; C. Vansteenkiste, Autori arabi e giudei nell' opera di San Tommaso(*Angelicum* 37,1960: 336-401), 351f.

475 Ed. Thery (s. Anm. 471) 74-82. Zum arabischen Original (ed. J. Finnegan, in *Mélanges de l' Université Saint Joseph* 33, Beyrouth, 1956:159-202) s. A. Dietrich, *Die arabische Version einer unbekannten Schrift des Alexander von Aphrodisias über die differentia specifica,* (= *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen,* Philol.-hist. KL, 1964: 85-147), p. 98; F.W. Zimmermann, H.V. Brown, Neue arabische Übersetzungstexte aus dem Bereich der spätantiken griechischen Philosophie (*Der Islam* 50, 1973: 313-324), 316-318. *Dictionnaire des philosophes antiques* I, Paris, 1989, S. 134.

476 Ed. Thery (s. Anm. 471) 86-91; der arabische Text ist hrsg. v. H.-J. Ruland, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen.* I. Philol.-histor. Kl., Jg. 1978, Nr. 5, S. 159-225 (lat. Text S. 212-225).

477 Ed. Thery (s. Anm. 471) 99f. - Zum arabischen Text (ed. ʿAbd al-Raḥmān Badawī, *Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épîtres,* Beirut 1971, Nr. 9; H.-J. Ruland, Nachrichten [wie vor. Anm.] Jg. 1981, Nr. 2) vgl. Zimmermann/Brown (wie Anm. 475) S. 319; *Dictionnaire* (s. Anm. 475) S. 132, Nr. 19b.

478 Ed. Thery (s.Anm. 471) 92-97. Zum arabischen Text (ed. Badawī [s.Anm. 477], Nr. 1) vgl. Zimmermann/Brown (s. Anm. 475) 314f.; *Dictionnaire* (s.Anm. 475) S. 135, Nr. 23.

479 Erwähnt von Moritz Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen,* Graz, 1960, S. 135, Nr. 22 und id., *Die europäischen Übersetzungen* (s. Anm. 425), S. 16, Nr. 5.

480 Ed. Paul Correns in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* 1/1, 1891 und M. Alonso Alonso, El Liber de unitate et uno, in *Pensamiento* 12,

5.6. Weitere Überlieferungswege der Philosophie vom Orient nach Europa

Wir hatten bereits den Einfluß des Alexander von Aphrodisias auf die islamischen Philosophen seit Kindī erwähnt. Da diese ihrerseits teilweise ins Lateinische übertragen und dadurch zu Vermittlern griechischer Philosophie unter Einbeziehung eigener Interpretamente wurden, werden wir jetzt in chronologischer Reihenfolge islamische Philosophen in lateinischer Übersetzung behandeln. Hierbei sollte zunächst auf die Möglichkeit hingewiesen werden, daß Gelehrte auf Reisen im Orient oder an wissenschaftlichen Zentren in Italien oder Spanien mündlich oder durch gelehrten Briefwechsel mit Philosophie und arabischer Wissenschaft in Berührung kamen; man denke etwa an Hermannus de Carinthia (12. Jh.)[481] und an den Engländer Adelard of Bath im 12. Jh.[482] oder an die Antworten des spanischen Philosophen Ibn Sabʿīn auf Fragen Friedrichs II., als dieser 1237-1242 König von Sizilien war: behandelt werden dort u.a. das Thema von der Ewigkeit der Welt, die Definition des "göttlichen Wissens", die aristotelischen Kategorien und die persönliche Unsterblichkeit der Seele. Obgleich eine jüngst im Druck erschienene Monogra-

---

1956: 56-77; 179-202; 431-472; 13, 1957: 159-201. - Zur Identität des Dominicus Gundissalinus vgl. Adelime Rucquoi, Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi? In *BPhM* 41, 1999: 85-106 (Dominicus Gundis(s)alinus -Verwechslung von „Gundisalvus", Erzbischof von Talavera und Philosoph, mit seinem Zeitgenossen „Dominicus Gundisalvi", Erzbischof von Cuellar und Übersetzer).

481 Vgl. C.S.F. Burnett, Hermann of Carinthia, in : *A History of Twelfth-Century Western Philosophy,* ed. P. Dronke, Cambridge 1988, 386ff. - Zu Hermann von Carinthia als Übersetzer vgl. Burnett, Arabic into Latin in Twelfth Century Spain: the works of Hermann of Carinthia, in *Mittellateinisches Jahrbuch,* 13, 1978: 100-134; id., Hermann of Carinthia's Attitude towards his Arabic Sources, in particular in respect to theories on the human soul, in *L'homme et son univers au moyen âge,* ed. Chr. Wenin, I, Louvain-la-Neuve 1986 *(-Philosophes Médiévaux.* XXVI): 306-322.

482 Vgl. *Adelard of Bath. An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*, ed. Ch. Burnett, London 1987 (= *Warburg Institute Surveys and Texts.* XIV).

phie[483] die Authentizität dieses Briefwechsels bezweifelt, ist er ein eindrucksvolles Zeugnis eines Gedankenaustausches zwischen islamischer und christlicher Kultur in einer Periode zunehmend kritischer Auseinandersetzung zwischen Muslimen und Christen. Er erinnert uns an die Tatsache, daß Friedrich II. wissenschaftliche Kontakte mit dem islamischen Osten unterhielt[484] und spiegelt etwas die Gedankenwelt wieder, die auch die Scholastik des Mittelalters beschäftigt hat. So hat Martin Grabmann 1936 nicht ganz zu Unrecht auf die Zusammenhänge mit der lateinischen Scholastik hingewiesen.[485]

Der mündliche Kontakt läßt es in manchen Fällen als müßig erscheinen, für jede lateinische Überlieferung über islamische Wissenschaften und Philosophie nach einer schriftlichen arabisch- lateinischen Quelle zu suchen. Überdies können Angaben über einen islamischen Philosophen einer scholastischen Adaption arabischer Texte z.B. bei Dominicus Gundissalinus (s. §§ 7, 8 u. 9.2) oder einer arabisch-lateinischen Quelle entnommen sein, die ihrerseits über andere Philosophen referiert. So wird der spanische Philosoph Ibn Bādjdja (Avempace; gest. 1138 n.Chr.) nach dem Werk des Averroes bei Thomas von Aquin zitiert;[486] seine

---

483 Anna Ayşe Akasoy: *Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit.* Die Sizilianischen Fragen des Ibn Sabʿīn. Leiden 2006. = *Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies*. 59.

484 Vgl. Dag Nikolaus Hasse, Mosul and Frederick II Hohenstaufen: Notes on Aṯīraddīn al-Abharī and Sirāǧaddīn al-Urmawī. *Occident et Proche-Orient: Contacts scientifiques au temps des Croisades.* Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 24 et 25 mars 1997, édités par Isabelle Draelants, Anne Tihon, Baudouin van den Abeele. Turnhout 2000 (*-Reminiscences.* 5): 145-163.

485 Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie, in Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben* II, München 1936, 103-137 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 80, 1999: 275-309; auch in *Stupor mundi. Zur Geschichte Friedrichs II. von Hohenstaufen.* Ed. G.G. Wolf, Darmstadt 1982 (= *Wege der Forschung.* 101): 32-75, bes. 65ff.; Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie, in Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben* II, München 1936, 103-137 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 80, 1999: 275-309; auch in *Stupor mundi. Zur Geschichte Friedrichs II. von Hohenstaufen.* Ed. G.G. Wolf, Darmstadt 1982 (= *Wege der Forschung.* 101): 32-75, bes. 65ff.

486 Vgl. Vansteenkiste (s.Anm. 474) 352-356.

physikalischen Lehren scheinen durch die Fragmente im lateinischen Großen Averroeskommentar zu Aristoteles' *Physik* einen großen Einfluß auf mittelalterliche Diskussionen ausgeübt zu haben.[487] Bereits Peter Abélard (1079-1142) wird in seinem *Dialogus* zwischen einem Philosophen, Juden und Christen mit dem "Philosophen" Ibn Bādjdja gemeint haben.[488] Doch bis heute wissen wir nichts von einer lateinischen Übersetzung von Werken des Ibn Bādjdja. So wird in jedem Einzelfall zu klären sein, inwieweit Angaben der lateinischen Scholastik über islamische Philosophen einer mündlichen oder schriftlichen arabischen Quelle unmittelbar entnommen sind, oder auf eine arabisch-lateinische Übersetzung zurückgehen, die ihrerseits die Originalgedanken eines Philosophen in vollem Umfang bietet oder auf dessen doxographische Berichterstattung zurückgeht.

In diesem Zusammenhang sollte auch die Bedeutung der arabischen Florilegienliteratur nicht unterschätzt werden, etwa der *Ādāb al-falāsifa* des Ḥunayn Ibn Isḥāq, die im 12. und 13. Jh. ins Kastilische und Lateinische übersetzt wurden.[489] Schließlich sind der Scholastik arabische philosophische Gedanken auch durch lateinische Übersetzungen jüdischer Gelehrter, entweder nach einer hebräischen oder nach einer arabischen Version bekannt geworden.[490] Ein wichtiges Beispiel einer in Arabisch verfaßten und von islamischer Philosophie beeinflußten philosophischen

487 Vgl. E. A. Moody, Galileo and Avempace. The Dynamics of the Leaning Tower Experiment, in *Journal of the History of Ideas* 12, 1951: 163-193; id., Ockham and Aegidius of Rome, in *Franciscan Studies* 9, 1949: 417-442; E. Grant, Motion in the Void and the Principle of Inertia in the Middle Ages, in *Isis* 55, 1964: 265-292 (auch in Grant, *Studies in Medieval Science and Natural Philosophy,* London, 1981 [= *Variorum Reprints.* IX]), esp. p. 269; id., The Principle of the Impenetrability of Bodies in the History of Concepts of Separate Space from the Middle Ages to the Seventeenth Century, in *Isis* 69, 1978: 551-571 (also in Grant, *Studies in Medieval Science,* etc.), bes. S. 562; H. Shapiro, Walter Burley and Text 71, in *Traditio* 16, 1960: 359-404.

488 Vgl. J. Jolivet, Abelard et le philosophe, in *Revue de l'histoire des religions* 164, 1963: 181-189.

489 Vgl. J.K. Walsh, Versiones peninsulares del „Kitāb Ādāb Al-Falāsifa" de Ḥunayn Ibn Isḥāq, in *Andalus* 41, 1976: 355-384.

490 Vgl. unten 5.11.1.

Abhandlung, die nur in der um 1150 in Toledo entstandenen lateinischen Übersetzung des Johannes Hispanus und Dominicus Gundissalinus erhalten ist, stellt die Schrift *Fons vitae* des jüdischen Philosophen Ibn Gabirol (Avicebrol; um 1020-1057/8) dar;[491] sie hat die mittelalterlichen ontologischen Diskussionen über Form und Materie nachhaltig geprägt.[492] Wir wollen auf die arabisch-lateinische Überlieferung islamischer Philosophie durch jüdische Gelehrte hier nicht weiter eingehen, wiewohl dieses Gebiet auch für die Geschichte der islamischen Philosophie und ihrem Nachleben im lateinischen Mittelalter aufschlußreich zu werden verspricht.[493]

5.7. Die lateinische Überlieferung von Kindī

Wir beschränken uns hier im nachfolgenden auf die islamischen Philosophen, die direkt ins Lateinische übertragen wurden. Als Informationsquelle zur Verbreitung dieser lateinischen Übersetzungen steht uns jetzt eine wertvolle, 2000 erschienene

491 Identifiziert und hrsg. v. Salomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe,* Paris 1857 (reprint 1955 and 1979).

492 Vgl. C. Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages,* Cambridge 1985, 68ff.; H. und M. Simon, *Geschichte der jüdischen Philosophie,* München 1984, 67-77 und die dort gegebenen Hinweise.

493 Mehr Information findet der Leser in Mauro Zonta, *La filosofia antica nel medioevo ebraico. Le traduzioni ebraiche medievali dei testi filosofici antichi.* Brescia 1996. (= *Philosophica. Studi e testi.* 2). - Vgl. auch § 11.1. - In seltenen Fällen haben lateinische Übersetzer arabische philosophische Abhandlungen übersetzt, die von jüdischen Gelehrten verfaßt wurden. Gerhard von Cremona übersetzte z.B. vom Arabischen ins Lateinische Isaac Israeli, „Buch der Definitionen" und „Buch der Elemente": Vgl. A. Altmann, S.M. Stern: *Isaac Israeli, a Neo-platonic Philosopher of the Early Tenth Century,* Oxford 1958; Sirat, *History* (s. Anm. 492), 58. - Die lateinische Übersetzung des „Buches der Definitionen" ist hrsg. v. Muckle in *AHDL* 12-13, 1937-8: 299-328. - Die arabisch-hebräische Übersetzung des Nissim Ibn Salomon ist hrsg. v. H. Hirschfeld in *Festschrift zum achtzigsten Geburtstage Moritz Steinschneiders,* Leipzig 1896, 233-234; hebr.T. S. 131-141.-Der Text ist noch nicht mit der arabischen *ḥudūd*-Literatur verglichen worden.

Monographie von Harald Klaus Kischlat zur Verfügung: *Studien zur Verbreitung von Übersetzungen arabischer philosophischer Werke in Westeuropa 1150-1400. Das Zeugnis der Bibliotheken*.[494]

Wir beginnen mit dem im 9. Jahrhundert wirkenden ersten großen islamischen Philosophen, mit Kindī. Wir hatten ihn bereits genannt im Zusammenhang mit dem Nachleben der Abhandlung über den Intellekt des Alexander von Aphrodisias (s. 5.5). Die Scholastiker des Mittelalters hatten Zugang zu Kindīs Abhandlung *Über den Intellekt*[495] in zwei verschiedenen Übersetzungen, nämlich durch Gerhard von Cremona und vielleicht[496] durch Johannes Hispalensis. Beide sind von Albino Nagy 1897 herausgegeben worden.[497] Nagy läßt ihnen eine Edition der lateinischen Übersetzung von Kindīs *Liber de somno et visione*[498] durch Gerhard von Cremona sowie der wohl gleichfalls von Gerhard angefertigten lateinischen Version des *Liber de quinque essentiis*[499] folgen. Letzterer Traktat, eine Erörterung von Grundbegriffen der aristotelischen Physik, ist im Arabischen nicht erhalten, scheint aber tatsächlich von Kindī zu stammen.[500] Noch nicht

494 = *Beiträge zur Geschichte der Philosophie (und Theologie) des Mittelalters. Texte und Untersuchungen.* N.F. 54, Münster.

495 Der arabische Text wurde hrsg. u. übersetzt v. J. Jolivet, *L'intellect selon Kindi,* Leiden 1971; vgl. die Besprechung v. G. Endress in *ZDMG* 130, 1980: 422-435.

496 Vgl. jedoch d'Alverny, Al-Kindi: De radiis (s. unten Anm. 505), 171, Anm. 24: „à notre avis, peu vraisemblable".

497 *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb Ben Isḥāq Al-Kindī.* Zum ersten Mal hrsg. Münster (= *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen,* II/5, S. 1-11. Vgl. dazu H. Bédoret, Les premières traductions tolédanes de philosophie. Oeuvres d'Alfarabi, in *Revue neoscolastique et philosophique* 41, 1938: 80-97 (Nachdruck in *PInHAIS.IP* 47, 1999: 290-316), hier S. 95-97.

498 Ed. Nagy 12-27. - Das arabische Original ist hrsg. v. Muḥammad 'Abd al-Hādī Abū Rīda, *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya* I, Kairo 1950, 293-3 l 1: *Fī māhiyat annawm wa-r-ru' yā.*

499 Ed. Nagy 28-40; vgl. Nagy S. XIV.

500 Bereits Nagy (p. XXV) wies auf Ähnlichkeit mit den *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā'* (s. ed. Khayr ad-Dīn az-Ziriklī I, Kairo 1928, 205f.) und zu Aussagen in Ya'qūbī (s. *Ta'rīkh* ed. M.Th. Houtsma, Leiden 1969, S. 148, 7ff. - Übers. M. Klamroth, *ZDMG* 41, 1887: 428); er zog aber die falsche Schlußfolgerung, daß Kindī

eindeutig geklärt ist die Verfasserschaft des von Nagy als letzte Abhandlung herausgegebenen *Liber introductorius in artem logicae demonstrationis*;[501] der lateinische Übersetzer, vielleicht Johannes Hispalensis, schreibt sie *Mahometh discipulus Alquindi philosophi* zu. In Wirklichkeit liegt hier eine wörtliche Übersetzung aus der Enzyklopädie der Ikhwān aṣ-Ṣafā' vor,[502] weswegen eine Identifikation mit Abū Sulaymān Muḥammad ibn Maʿshar al-Bustī al-Maqdisī/Muqaddasī, einem der Autoren der Enzyklopädie, versucht worden ist.[503]

Über den Einfluß Kindīs im lateinischen Mittelalter, besonders bei Albertus Magnus, werden wir v.a. durch die Studien von Angel Cortabarria Beita gut informiert.[504] Hierbei zeigt sich, daß

---

und *Rasā'il lkhwān aṣ-Ṣafā'* eine gemeinsame Quelle benutzten. Tatsächlich sind aber Ya'qūbī und *Rasā'il Ikhwān al-Safā'* von Kindī abhängig: Vgl. Kindī, *Risāla fi kammiyyat kutub Aristāṭālīs wa-mā yuḥtādju ilaihi fī taḥṣīl al-falsafa* ed. M. Guidi/R. Walzer, *Studi su al-Kindi I:* Uno scritto introduttivo allo Studio di Aristotele, Roma 1940 (= *Memorie della R. Accademia Nazionale dei Lincei, classe di scienze morali, storiche e filologiche,* ser. VI, vol. VI, fasc. V), 402/ ed. Abū Rīda (s. Anm. 497), 382f.

Guidi/Walzer hatten bereits die Abhängigkeit des Ya'qūbī von Kindī erwähnt; sie diskutierten jedoch nicht die Tatsache, daß ed. Guidi/Walzer 402, 15 (*„wa-l-baḥt (?) wa-l-khalā')„/* ed. Abū Rīda 382,-2 eine falsche Wiedergabe der Begriffe für „Materie" und „Form" bieten, in Ya'qūbī *'unṣur* und *ṣūra* und in den *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā' hay(y)ūlā* und *ṣūra.*

501 S. 41-64. Vgl. H. Bedoret, Les premières traductions tolédanes (s. Anm. 546), 94f.

502 S. bereits T.J. de Boer, Zu Kindi und seiner Schule (in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 13, 1900: 153-178), 177.

503 Vgl. S. Diwald, *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie Kitāb Iẖwān aṣ-Ṣafā'* (III), Wiesbaden 1975, 11 und die dort gegebenen Hinweise; F. Rosenthal, *Aḥmad B. Aṭ-Ṭayyib as-Saraḫsī,* New Haven 1943 (= *American Oriental Series.* 26), 57.

504 Las *obras y la filosofia de Alfarabi y Alkindi en los escritos de San Alberto Magno,* Las Caldas de Besaya (Santander) 1953 (ursprünglich veröffentlicht in *La Ciencia tomista* 77, 1950: 362-387; 78, 1951: 81-104; 79, 1952: 633-656; *Estudios Filosoficos* l, 1951/52: 191-209; 2, 1953: 247-250; id., A partir de quelles sources étudier Al-Kindi ? (*MIDEO* 10, 1970: 83-108) S. 98ff.; id., Al-Kindi vu par Albert le Grand, *MIDEO*13, 1977: 117-146. - J. Jolivet, The Arabic Inheritance (s. o. § 1) 137 weist auf Zitate in Dominicus Gundissalinus' *De divisione philosophiae* aus dem *Liber de quinque essentiis* und aus dem *Liber introductoris in artem logicae demonstrationis.*

man im Mittelalter auch eine Reihe von naturwissenschaftlichen und astrologischen Schriften Kindīs gekannt hat.[505] Wer sich mit der Nachwirkung von Kindīs Philosophie beschäftigt, wird dies berücksichtigen müssen;[506] er sollte ferner mit der Möglichkeit rechnen, daß Gedanken Kindīs häufig von vergleichbaren Themenkomplexen des Fārābī und Avicenna überformt wurden.[507]

---

505 Vgl. die Hinweise in N. Rescher, *Al-Kindi. An annotated bibliography,* Pittsburgh 1964, 5 l f., nr. 4; M.-Th. D'Alverny/F. Hudry (Ed.s), Al-Kindi, De radiis, in *AHDL*49, 1975: 139-269 [eine Faksimile-Edition des arabischen Textes *Maṭāri' ash-shu'ā'* veröffentlichte Muḥammad Yaḥyā Hāshimī, Aleppo 1967]; d'Alverny, Kindiana, in *AHDL*54, 1980: 277-287 (Nachdruck in: d'Alverny, *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Age.* Ed. Charles Burnett. Aldershot, Hants.; 1994. = Variorum. Collected Studies Series; v. CS 463); erste Beobachtungen in d'Alverny, Trois opuscules inédits d'al-Kindī, in *Akten des 24. Internationalen Orientalisten-Kongresses* (München 1957). Wiesbaden. 1959: 301-302 (auch in d'Alverny, *La transmission,* 1994); C.S.F. Burnett, Group of Arabic-Latin Translators (s. Anm. 451). Zu den astrologischen Schriften Kindis s. Charles Burnett, Al-Kindi in the Renaissance, in *Sapientiam amemus.* Humanismus und Aristotelismus in der Renaissance. Festschrift für Eckhard Keßler zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. Paul Richard Blum in Verbindung mit Constance Blackwell und Charles Lohr. München 1999, S. 13-30: enthält Edition und Übersetzung v. Kindī, *Demutatione temporum,* lat. Fragment und *„Über Kometen"* - deutsches und lateinisches Fragment; der vollständige Text von *De mutatione* steht in Gerrit Bos, Charles Burnett: *Scientific Weather Forecasting in the Middle Ages. The Writings of Al-Kindī.* Studies, Editions, and Translations of the Arabic, Hebrew and Latin Texts. London and New York 2000, S.263-323. – Charles Burnett spricht von „second revelation of Arabic philosophy" während der italienischen Renaissance; s. sein „The Second Revelation of Arabic Philosophy and Science: 1492-1562", in *Islam and the Italian Renaissance.* Ed. Ch. Burnett und Anna Contadini. London. 1999 [= *Warburg Institute CoIIoquia.* 5]: 185-198.

506 Vgl. z.B. zu Kindī, *De Radiis* (s. vor. Anm.) K. Hedwig, *Sphaera Lucis,* Münster 1980 (= *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters,* N.F. 18), 98-100. - Im 13. Jh. benutzte Aegidius Romanus diesen Text in *Errorum philosophorum:* s. J. Koch (ed.), *Giles of Rome - Errores philosophorum,* Englische Übers. v. J.O. Riedl, Milwaukee 1944, S. XLV1-XLVI. - Vgl. auch G. Federici Vescovini, La tradizione stoica e il pensiero di Alkindi, in ead., *Studi sulla prospettiva medievale,* Torino 1987, 33-52, bes. 38ff.

507 Vgl. P. Zambelli, L'immaginazione e il suo potere. Da al-Kindi, al-Farabi e Avicenna al Medioevo latino e al Rinascimento, in *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter,* ed. A. Zimmermann, Berlin-New York 1985 (= *Miscellanea Mediaevalia* 17): 188-206.

5.8. Die lateinische Überlieferung von Fārābī

Gemeinsame Ideen bei islamischen Philosophen erschweren in der lateinischen Überlieferung die Unterscheidung zwischen den Gedanken Kindīs und späterer Philosophen, wie z.B. des Fārābī (gest. 950 n.Chr.) und Avicenna.[508] Dies gilt v.a. für die Lehre vom Intellekt, dem auch Fārābī eine Monographie gewidmet hat;[509] diese wurde im 12. Jh. von einem bislang nicht eindeutig identifizierbaren Übersetzer[510] ins Lateinische übertragen[511] und hat hierdurch ein weites Echo im Mittelalter gefunden.[512]

Nicht weniger bedeutsam war der Einfluß von Fārābīs "Aufzählung der Wissenschaften" (*Iḥṣā' al-ʿulūm*)[513] im Mittelalter; von dieser Schrift liegen uns aus dem 12. Jh. zwei Übersetzungen vor, eine weniger exakte, die Dominicus Gundissalinus zugeschrieben wird[514] und in dessen *De divisione philosophiae* benutzt wird,[515]

---

508 Vgl. E. Gilson, Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant, in *AHDL* 4, 1929: 5-149 (Nachdruck 1981) und Ramon Guerrero (s. Anm. 472).

509 *Risāla fī l-'aql,* ed. M. Bouyges, Beirut 1938 (= *Bibliotheca arabica scholasticorum,* ser. arabe, VIII, 1); Vgl. die kommentierte Übersetzung v. F. Lucchetta: *Fārābī, Epistola sull'intelletto,* Padova 1974.

510 Vgl. Lucchetta (s. Anm. 509) S. 5.

511 *De intellectu,* ed. E. Gilson (s. Anm. 508), 115-126. - Die Nützlichkeit dieser lateinischen Übersetzung für die Herstellung des arabischen Textes betonte F. Lucchetta, Osservazioni sulla traduzione latina medievale del „de intellectu" di Fārābī nei confronti col testo arabo, in *Actas del V congreso international de filosofia medieval,* I, Madrid 1979: 937-942.

512 Vgl. die Hinweise bei Lucchetta (s. Anm. 509) S. 17; J. Bach, *Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden,* Wien 1881, 85ff.; Thery, *Autour du décret de 1210* (s. Anm. 471), 37ff.

513 Genannt seien hier die Editionen v. A. González Palencia, Al-Fārābī, *Catalogo de las ciencias,* Madrid[2] 1953 und 'Uthmān Amīn, Kairo 1968.

514 Ed. González Palencia (s. vor. Anm.) 85-176; kritische Edition v. M. Alonso Alonso, *Domingo Gundisalvo De scientiis,* Madrid-Granada 1954. Der Text steht bereits in *Opera omnia quae Latina lingua conscripta reperiri potuerunt,* ed. G. Camerarius [=William Chalmers], Paris 1638 (Nachdr. Frankfurt 1969), 1-37.

515 Vgl. Ludwig Baur, *Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae,* Münster 1903 (= *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen.* IV/2-3), Quellenanalyse pp. 166ff.
Wie M. Bouyges, *Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen*

und eine wörtliche,[516] die Gerhard von Cremona angefertigt hat - vielleicht um damit die andere, Gundissalinus zugeschriebene Übersetzung zu verbessern.[517] Schließlich war unter dem Namen des Fārābī eine weitere, kürzer ausgefallene Schrift über Wissenschaftseinteilung im Umlauf, deren arabisches Original bislang nicht aufgetaucht ist, nämlich *De ortu scientiarum*;[518] sie wurde von Johannes Hispanus, vielleicht unter Mithilfe des Johannes Gundissalinus, ins Lateinische übertragen.[519]

Mit den genannten Werken über den Intellekt und über die Wissenschaften ist das oeuvre Fārābīs in lateinischer Übersetzung längst nicht erschöpft. In seinem nach wie vor maßgebenden Artikel über "The Mediaeval Latin Translations of Alfarabi's Works"

Âge (Mélanges de l'Université Saint-Joseph. IX/2, 1923), 56ff. zeigt, kann das Arabische für die Edition von Gundissalinus' lateinischem Text herangezogen werden.

Gundissalinus' *De divisione philosophiae* wurde von Robert Kilwardby, *De ortu scientiarum* (geschrieben um 1246-47) benutzt; Kilwardby kannte auch Avicennas Einteilung der Wissenschaften (auf der Grundlage von Avicennas *Kitāb al-Shifā',* lateinische Übersetzung; vgl. unten § 9.1).Vgl. E. Weber, La classification des sciences à Paris vers 1250, in *Etudcs sur Avicenne,* ed. J. Jolivet and R. Rashed, Paris 1984: 77-101.

Lehren des Fārābī und anderer islamischer Philosophen wurden im Mittelalter häufig durch die Werke des Gundissalinus bekannt: vgl. e.g. Gilbert Dahan, Notes et textes sur la poétique au moyen âge,in *AHDL*47, 1980 (Paris 1981): 171-239.

516 Ed. (nach Hs. Paris 9335) A. Gonzalez Palencia (s.Anm. 513), 119-176.

517 Dies ist die Annahme von H.G. Farmer, der das Kapitel über Musik nach den verschiedenen lateinischen Versionen verglich: s. Farmer, The Influence of Al-Fārābī's „Iḥṣā' al-ʿulūm" on the Writers on Music in Western Europe, in *JRAS* 1932: 561-592, bes. 574ff. = id., *Al-Fārābī's Arabic-Latin Writings on Music,* New York-London-Frankfurt 1965, 16ff.

518 Ed. C. Baeumker, *Alfarabi über den Ursprung der Wissenschaften (de ortu scientiarum),* München 1916 (= *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen.* X1X/3). - Zum Echo in Daniel of Morley Vgl. Charles Burnett, *The Introduction of Arabic Learning into England.* London 1997. = *The Panizzi Lectures.* 1996.

519 Vgl. H.G. Farmer, A Further Arabic-Latin Writing on Music, *JRAS* 1933: 307-322 (= id., *Al-Fārābī's Arabic-Latin Writings on Music* (s. Anm.517), S. 37-58; Bedoret, Les premieres traductions (s. Anm. 546), 88ff.

hat D. Salman (Salmon) 1939[520] eine Übersicht gegeben. Einige Angaben Salmans lassen sich ergänzen:

1) Die von Salman (S. 246) genannte *Declaratio compendiosa super libris rhetoricorum Aristotelis* geht auf die von Hermannus Alemannus um 1256 angefertigte *Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alpharabii zurück*,[521] eine lateinische Übersetzung des im arabischen Original verlorenen *Ṣadr Kitāb al-Khiṭāba*, eine Einleitung zum *Sharh Kitāb al-Khiṭāba li-Arisṭūṭālīs*.
2) Der von Salman entdeckte[522] und herausgegebene[523] Liber exercitationis ad viam felicitatis hat Manuel Alonso[524] 1947 mit Fārābī, *Kitāb at-Tanbīh ʿalā sabīl as-saʿāda*[525] identifizieren und aus sprachlichen Gründen auf den Übersetzer Dominicus Gundissalinus zurückführen können.
3) Von Fārābīs Abhandlungen zur Logik[526] scheint keine vollständige lateinische Übersetzung erhalten zu sein. Salman hat die Zitate bei lateinischen Scholastikern zusammengestellt[527] und hieraus auf die Existenz einer lateinischen Übersetzung von Fārābīs Logik geschlossen. Weiteres Material hat Mario Grignaschi in seinem 1972 veröffentlichten Aufsatz

---

520 In *New Scholasticism* 13, 1939: 245-261; Vgl. auch Bedoret (s. Anm. 546).

521 Ed. M. Grignaschi, in J. Langhade/M. Grignaschi, *AI-Fārābī. Deux ouvrages inédits sur la rhétorique,* Beyrouth 1971 (= *Recherches publiées sous la dir. De l'Institut de lettres orientales de Beyrouth,* ser. l, t. 48), 149-257.- Zum Nachleben im Mittelalter s. A. Maieru, Influenze arabe e discussioni sulla natura della logica presso i Latini tra XIII e XIV secolo, in *La diffusione delle scienze islamiche nel medio evo europeo,* Roma 1987 (243-267), S. 251 ff.

522 Salman S. 248f.

523 In *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 12, 1940: 33-48. - Neue Edition (nach Hs. Paris 6286, fol. 21 v), mit Analyse v. M.-Th. D' Alverny, Un témoin muet des luttes doctrinales duXIIIe siècle, in: *AHDL* 16, 1949 (223-248), 241-242.

524 Traducciones del Arcediano Domingo Gundisalvo, in *al-Andalus* 12, 1947 (295-338), 320-328.

525 Ed. Hyderabad 1346/1927; neue Edition v. Dja'far Āl Yāsīn, Beirut 1985.

526 Der arabische Text wurde v. Rafīq al-ʿAdjam (Teil 1-3) und Majid Fakhry unter dem Titel *al-Manṭiq ʿind al-Fārābī* (Beirut 1985-87) veröffentlicht. Eine weitere Edition: Muḥammad Taqī Dāneshpažūh: *al-Manṭiqiyāt li-l-Fārābī,* 2 Bde, Qumm 1408/1987-8.

527 Salman S. 256-260.

"Les traductions latines des ouvrages de la logique arabe et l'abrégé d'Alfarabi" gesammelt.[528] In einem Appendix[529] stellt er zu Recht lateinische Fragmente, die Salman unter dem Titel "Nota ex logica Alpharabii quaedam sumpta" herausgegeben hatte,[530] mit Fārābīs *Kitāb Bārī Armīniyās ay al-ʿibāra* zusammen, einer Bearbeitung von Aristoteles' *De interpretatione*.[531] Der lateinische Text kürzt stark, geht aber mit ziemlicher Sicherheit auf Fārābīs genannte Schrift zurück. Nicolas Reschers Annahme,[532] daß wir hier vielleicht eine lateinische Übersetzung von Fārābīs verlorenem *Kitāb Sharāʿiṭ al-burhān* vor uns haben, läßt sich nicht bestätigen.[533]

4) Der von Salman nach der Edition von Jeanne Bignami-Odier[534] genannte *Flos Alpharabii secundum sententiam Aristotelis* hat Alonso in seinem bereits genannten Aufsatz über Dominicus Gundissalinus[535] als fragmentarische Übersetzung von Fārābīs *'Uyūn al-masā'il*[536] identifizieren können.

---

528 *AHDL*39, 1972:41-107.

529 S. 97-101.

530 In seinem Artikel: Fragments inédits de la logique d'Alfarabi, in *Revue des sciences philosophiques* 32, 1948: 222-225.

531 Die von Grignaschi edierten Passagen findet man jetzt in der Edition v. ʿAdjam (s. Anm. 526) in Bd. I, S. 133ff. und in der Edition v. Dāneshpažūh (s. Anm. 526) in Bd. I, S. 83ff. - Grignaschi erwähnt fälschlicherweise als lateinische Entsprechung zum arabischen Textbeginn über die *alfāẓ ad-dālla (vocabula significatoria)* den Text ed. Salman 223, 16 ff. und nicht den Text ed. Salman 223, 1-15.

532 On the Provenance of the *Logica Alpharabii*, in *New Scholasticism* 37, 1963: 498-500.

533 Rescher hatte dies aus sporadischen Übereinstimmungen mit Fārābīs *al-Fuṣūl al-khamsa* gefolgert (jetzt hrsg. v. ʿAdjam I 63ff.; vgl. bes. 67, ult.ss./ ed. Dāneshpažūh I 18ff.; vgl. bes. 22,12ff.). Die *Fuṣūl* sind ein Auszug aus Fārābīs verlorenem *Kitāb Sharāʿiṭ al-burhān.* - Die Übereinstimmungen mit Fārābīs Abhandlung über Aristoteles' *De interpretatione* sind jedoch überzeugender.

534 Le Manuscrit Vatican 2186, in *AHDL* 12-13, 1937-8 (133-166), S. 54f.

535 Traducciones del Arcediano Domingo Gundisalvo (s. Anm. 524), 319.

536 Ed. F. Dieterici, *Alfarabis philosophische Abhandlungen,* Leiden 1890, S. 56-58, 12; auch hrsg., zusammen mit dem lateinischen Fragment und einem arabisch-lateinischen Glossar, v. M. Cruz Hernandez, El „Fontes questionum" (*ʿUyūn Al-Masāʾil*) de Abū Naṣr Al-Fārābī, in *AHDL* 25-26(1950, 1951):

5) Noch nicht weiter gekommen sind wir in unserer Kenntnis von Fārābīs Physikkommentar und der lateinischen Überlieferung. Alexander Birkenmayer[537] hat 1935 einen von Gerhard von Cremona stammenden lateinischen Text veröffentlicht, der den Titel trägt: *Distinctio sermonis Abunazar Alpharabi super librum auditus naturalis.* Der Text bietet lediglich eine Inhaltsübersicht der zweiten Hälfte von Aristoteles' Physik und ist nicht identisch mit Fārābīs Kommentar zur aristotelischen Physik, der in lateinischen Quellen mehrmals genannt wird.[538] Da kein einziges arabisches Werk Fārābīs zur aristotelischen Physik erhalten ist, bleibt nur die Möglichkeit, Zitate in arabischen Schriften, v.a. in Ibn Bādjdjas Physikkommentar[539] zum Vergleich heranzuziehen. Dies gilt auch für Zitate des Albertus Magnus aus verschiedenen Fārābī zugeschriebenen Werken;[540] hierbei ist freilich in einzelnen Fällen zu prüfen, ob hier nicht Verwechslungen vorliegen: so hat Helmut Gätje in einem Fall nachgewiesen, daß ein von Albertus Magnus zitiertes *Liber de sensu et sensato* des Fārābī in Wirklichkeit auf Averroes zurückgeht.[541] Doch dies schmälert nicht die Bedeutung der lateinischen Fārābī-Überlieferung des Mittelalters als Quelle sowohl für verlorene Fārābīschriften als auch für den umfassenden Einfluß Fārābīs auf die lateinische Scholastik.[542]

303-323.

537 Eine wiedergefundene Übersetzung Gerhards von Cremona, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters,* Suppl.bd. III, 1. Halbbd., Münster 1935:472-481; id., *Etudes d'histoire des sciences et de la philosophie du moyen âge,* Wroclaw, 1970 (= *Studia Copernicana.* 1): 22-32.

538 S. Bedoret (s. Anm. 546) 252-256.

539 Ed. M. Fakhry, *Sharḥ as-samāʿ aṭ-ṭabīʿī,* Beirut 1973; ed. Maʿn Ziyāda, *Shurūḥāt as-samāʿ aṭ-ṭabīʿī* Beirut 1978. Eine Edition der in diesen Ausgaben fehlenden Passagen findet man bei Lettinck, *Aristotle's Physics* (s.Anm. 436).

540 Vgl. A. Cortabarria, Las obras y la filosofia (s.Anm. 504), 15ff.

541 Gätje, Der Liber de sensu et sensato von al-Fārābī bei Albertus Magnus, in *Oriens christianus* 48, 1964: 107-116.

542 Vgl. neben den oben gegebenen Hinweisen auch N. Rescher 51.

5.9.1. Die lateinische Überlieferung von Ibn Sīnā

Ungleich größer als Fārābīs Einfluß ist die Bedeutung des Ibn Sīnā/Avicenna (gest. 1037 n.Chr.) für die Philosophie und Medizingeschichte des Mittelalters. Um dies zu untersuchen, mußte man sich früher auf die alten, häufig unzulänglichen Ausgaben Venedig 1508 oder Pavia 1485 stützen.[543] - Seit Moritz Steinschneiders Versuch aus den Jahren 1904/1905, die ihm zugänglichen Angaben über den lateinischen Avicenna in seiner Abhandlung über *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen* zusammenzustellen und nach vereinzelten Versuchen, neue Fakten zu sammeln[544] und neue Texte herauszugeben,[545] hat es über 30 Jahre gedauert, bis H. Bedoret einen Anfang gemacht hat, die lateinischen Avicenna-Handschriften durchzusehen und ein Bild von den ersten lateinischen Avicenna-Übersetzungen im Toledo des 12. Jh.s. zu geben.[546] Doch erst Marie-Thérèse d'Alverny konnte in zahlreichen Veröffentlichungen seit 1952[547] eine solide Basis

543 So z.B. M. Winter in seiner Studie *Avicennas Opus egregium de anima (Liber sextus naturalium),* Diss. München 1903.

544 Vgl. z.B. C. Sauter, *Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik, Freiburg/Br.* 1912 (Nachdruck in *PInHAIS.IP* 45, 1999: 109-232), 15ff.

545 Z.B. die Biographie des Ibn Sīnā, verfaßt von Djuzdjānī, die in die Einleitung von Ibn Sīnās Kitāb ash-Shifā' aufgenommen ist und darnach ins Lateinische übersetzt wurde; A. Birkenmayer gab die lateinische Version heraus unter dem Titel „Avicennas Vorrede zum ‚Liber Sufficientiae' und Roger Bacon", in *Revue néoscolastique de philosophie* 36, 1934: 308-320. Er machte hiermit eine Quelle von Roger Bacon zugänglich (s. Birkenmayer S. 310f.). Zur arabisch-lateinischen Biographie des Avicenna vgl. jetzt S. van Riet, Données biographiques pour l' histoire du Shifā' d'Avicenne, in *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques,* 5e s., 66 (1980-1): 314-329.

546 Les premières versions tolédanes de philosophie. Oeuvres d'Avicenne, in: *Revue neoscolastique de philosophie* 61, 1963: 583-626.

547 Ibn Sīnā et l' occident médiéval, in: d'Alverny, *Avicenne en occident.* Recueil d' articles de Marie-Thérèse d'Alverny réunis en hommage à l'auteur. Avant-propos de Danielle Jacquart. Paris; 1993. *(=Études de philosophie médiévale.* LXX), Nr. L; L'introduction d'Avicenne en Occident. *Revue du Caire* 27 (Nr. 141), 1951: 130-139 = in d'Alverny, *Avicenne en Occident, Nr.* II; Notes

schaffen für das Projekt *Avicenna Latinus*, das sich zum Ziel gesetzt hat, die lateinischen Übersetzungen des Avicenna unter Heranziehung des Arabischen in einer textkritischen Edition zugänglich zu machen. In diesem Projekt hat Simone van Riet, aufbauend auf eigenen Vorarbeiten,[548] seit 1972 die lateinische Version

---

sur les traductions médiévales d'Avicenne, in *AHDL* 27, 1952: 337-358 (mit genauen Angaben über die lateinische Übersetzung und das arabische Original), auch in d' Alverny, *Avicenne en occident,* Nr. IV; Les traductions latines d'Ibn Sina et leur diffusion au moyen âge, in *Millenaire d' Avicenne. Congrès de Bagdad, 20-28 mars 1952.* Le Caire 1952: 59-69; = d'Alverny, *Avicenne en occident.* Nr. III; Les traductions d'Avicenne (moyen âge et renaissance), in *Avicenna nella storia della cultura medioevale,* Roma 1 957 (= *Accademia Nazionale dei Lincei,* anno CCCLIV -1957. = *Problemi attuali di scienzia e di cultura. Quaderno.* 40): 71-90; = d'Alverny, *Avicenne en occident,* Nr. V; L' explicit du „De animalibus" d'Avicenne, traduit par Michel Scot, in *Bibliothèque de l'École des Chartres* 115, 1957: 32-42; = d'Alverny, *Avicenne en occident,* nr. IX; Avicenne, son traducteur Andrea Alpago, et l' histoire des religions. - In: d'Alverny, *Avicenne en occident, nr.* XII (originally published in *Congrès des orientaiistes* XXIII, 1954: 362-363); Andrea Alpago interprète et commentateur d'Avicenne, in *Atti del XII congresso internazionale di filosofia (Venezia, 12-18 settembre 1958)* 9, Firenze 1960: 1-6; = d'Alverny, *Avicenne en occident,* nr. XIV; *Avicenna Latinus.* Codices. Descripsit ... Addenda collegerunt Simone van Riet et Pierre Jodogne. Louvain-La-Neuve, Leiden; 1994. [1-348 sind ein Neudruck von „Avicenna Latinus" aus *AHDL* 1961 (Paris 1962) - 1971 (1972)].

Die Handschriften sind in folgenden Publikationen aufgelistet: d'Alverny, La tradition manuscrite de l'Avicenne latin, in *Mélanges Taha Husain,* publ. by A. Badawi, Le Caire 1962: 67-78; = d'Alverny, *Avicenne en occident,* nr. VI; Survivance et renaissance d' Avicenne à Venice et à Padoue, in *Venezia e l'Oriente tra tardomedioevoe rinascimento,* Venezia 1966 (= *Civiltà europea eciviltà veneziana. Aspetti e problemi.* 4): 75-102; = d[1] Alverny, *Avicenne en occident,* Nr. XV; Les traductions d'Avicenne. Quelques résultats d'une enquête, in *Ve congrès international d'arabisants et d'islamisants,* Bruxelles 1970, *Actes,* Bruxelles 1971 (= *Correspondence d'Orient.* 11): 151-158; = d' Alverny, *Avicenne en occident,* Nr. VII; Avicennisme en Italia, in *Oriente e Occidente nel medioevo: filosofia e scienze,* Roma 1971 (= *Accademia Nazionale dei Lincei. Fondazione Alessandro Volta. Atti dei convegni.* 13): 117-139.= d'Alverny, *Avicenne en occident,* Nr. XVI.

548 La traduction latine du "De anima" d'Avicenne, in *Revue philosophique de Louvain* 61, 1963: 583-626; De latijnse vertaling van Avicenna's Kitāb Al-

der folgenden Teile von Avicennas Enzyklopädie *Kitāb ash-Shifā'* herausgegeben:

1) *Liber de anima seu sextus de naturalibus*,[549] unter Einbeziehung eines Fragmentes der von Arnaldus von Villanova in Barcelona 1306 angefertigten lateinischen Übersetzung des medizinischen Traktates *al-Adwiya al-qalbiya*.[550]
2) *Liber de philosophia prima sive scientia divina*.[551]
3) *Liber tertius naturalium. De generatione et corruptione*.[552]
4) *Liber quartus naturalium de actionibus et passionibus qualitatum primarum*.[553]

Wenn wir die bislang erschienenen Editionen mit der Liste der arabisch-lateinischen Übersetzungen vergleichen, die d'Alverny einmal zusammengestellt hat,[554] stellen wir fest, daß noch eine

---

Nafs, in *Orientalia Gandensia* l, 1964:203-216; Recherches concernant la traduction arabo-latine du Kitāb Al-nafs d'Ibn Sīnā. La notion d'idjmā' - voluntas, in *Atti del III Congresso di studi arabi e islamici (Ravello, l -6 settembre 1966),* Napoli 1967: 641-648.

549 Louvain-Leiden 1972; 1968 (=Teil IV- V). Vgl. M. Kurdzialek, Die ersten Auswirkungen Avicennas „Liber de anima seu Sextus de naturalibus" und Averroes' „Metaphysik" auf die Lateiner, in *Adas del V congreso internacional de filosofía medieval* I, Madrid 1979:897-903. - Im 13. Jahrhundert benutzte Aegidius Romanus dieses Buch und Ibn Sīnās *Philosophia prima* in seinem *Errores philosophorum :* Vgl. J. Koch (ed.), *Giles of Rome* (s. Anm. 506) S. XLIV; Chr. van Nispen tot Sevenaar, La pensée religieuse d'Avicenne vue par Gilles de Rome, in *MIDEO* 8, 1964/66:209-252.

550 In Teil IV- V, S. 187-210. Vgl. van Riet, Trois traductions latines d'un texte d' Avicenne: „al-Adwiya al-qalbiyya",in *Actas do IVcongresso de estudios arabes e islamicos (Coimbra-Lisboa 1968),* Leiden 1971:339-344.

551 Louvain-Leiden 1977 (Teil MV); 1980 (Teil V-X); 1983 (Lexiques). - Vgl. hierzu und zum *Liber de anima* R. Ramön Guerrero, La Metafísica de Avicena en la edad media latina. A proposito de dos recientes publicaciones, in *Boletin de la Asociacion española de orientalistas* 15, 1979, 243-248; M.-Cl. Lambrechts, un fleuron de l'Avicenna Latinus, in *Revue d'histoire ecclesiastique* 79,1984:79-87.

552 Louvain-Leiden 1987. Vgl. van Riet, Le „de generatione et corruptione" d'Avicenne en traduction latine médiévale, in *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen,* ed. J.D. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf und G. Wieland, Hamburg 1987, 131-139.

553 Louvain-Leiden 1989.

554 Notes (s. Anm. 547) 349ff. - Vgl. van Riet, The Impact of Avicenna's Philoso-

große Anzahl von Teilen des *Kitāb ash-Shifā'*, nämlich aus den Büchern über Logik,[555] Rhetorik,[556] den physikalischen Büchern mit Ausnahme des bereits genannten *Liber tertius, quartus* und *sextus de naturalibus* auf einen Herausgeber warten.[557] Erst dann wird man genauere Angaben über die in den lateinischen Handschriften genannten Übersetzer machen können; erwähnt werden - wenn wir hier absehen von dem späten Übersetzer Andreas Alpago (gest. 1522)[558] - Avendauth, auch Israelita philosophus ge-

---

phical Works in the West, in *Encyclopaedia lranica* III, 1985:104-107.

555 Vgl. A. Chemin, La traduction latine medievale de l'Isagoge d'Avicenne. Notes pour une edition critique, in *Proceedings of the World Congress on Aristotle (Thessaloniki, August 7-14, 1978),* II, Athens 1981: 304-307. - Die lateinische Version von *Analytica posteriora (Burhān)* erscheint als Fragment in Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae,* ed. Baur (s. Anm. 515) 124-133 (vgl. 304-308). Vgl. H. Hugonnard-Roche, La classification des sciences de Gundissalinus et l' influence d'Avicenne, in *Études sur Avicenne* (s.Anm. 515): 41 -75.

556 Vgl. D' Alverny, Notes (s. Anm. 547), 351.

557 Der Teil über *Physik* wird von J. Janssens herausgegeben (jetzt erschien ein Teil: *Liber primus naturalium.Tractatus secundus: De motu et de consimilibus,* Bruxelles 2006: édition critique par S. Van Riet, J. Janssens, A. Allard. Introduction doctrinale par G. Verbeke); der Teil über Tiere wird von A. van Oppenraay vorbereitet, die hierüber einen Artikel veröffentlichte: Michael Scot's Translation of Avicenna[1]'s Treatise on Animals. *Tradition et traduction. Les textes philosophiques et scientifiques grecs au moyen âge Latin.* Hommage à Fernand Bossier. Édité par Rita Beyers, Jozef Brams, Dirk Sacré, Koenraad Verrycken. Leuven 1999:107-1 14.

558 Vgl. d'Alverny, Andrea Alpago (s. Anm. 547); die behandelte Edition von Alpagos Übersetzung (Venedig 1546) ist 1969 in Westmead, Farnborough nachgedruckt. Auch diese lateinische Version kann für die kritische Edition des Arabischen nützlich sein: s. F. Lucchetta (ed. und Übers.), *Avicenna, Epistola sulla vita futura (ar-Risāla al-aḍḥawiyya fi l-maʿād),* Padova 1969 (Vgl. S. Xlf.). Zur Überlieferung der *Risāla* vgl. auch ead., La cosidetta „teoria della doppia verita" nella Risāla Aḍḥawiyya di Avicenna e la sua trasmissione all' occidente, in *Oriente e Occident en el medioevo: filosofia e scienze,* Roma 1971(= *Accademia Nazionale de Lincei. Fondazione AIessandro Volta. Atti dei Convegni.* 13): 97-116. - Ein Abschnitt aus Ibn Sīnā, *Risāla aḍḥawiyya* und der lateinischen Übersetzung des Andrea Alpago (Avicenna, De Almahad) steht bei d'Alverny, Anniyya - anitas, in: *Mélanges offerts à Etienne Gilson. Toronto-Paris.* 1959: 59-91. (auch in d'Alverny, *Avicenne en occident.* Recueil d'articles de

nannt, als Übersetzer aus dem Arabischen in die damalige spanische Umgangssprache und Dominicus Gundissalinus als Übersetzer aus der Umgangssprache ins Lateinische; ferner Michael Scotus (um 1175-1235 n.Chr.), Hermannus Alemannus (gest. 1272 n.Chr.), Alfred von Sareshel (um 1210) sowie für die medizinische Abhandlung *al-Adwiya al-qalbiyya*[559]Arnaldus von Villanova (um 1240-1311 n.Chr.). Vielleicht hat auch Gerhard von Cremona beim Übersetzen seine Hand im Spiele gehabt.[560] Immerhin wird er in einigen Handschriften genannt; er war ein Zeitgenosse des Dominicus Gundissalinus in Toledo und übersetzte den *Canon medicinae* des Avicenna.[561]

In seltenen Fällen haben Gelehrte des Mittelalters islamische Philosophen zitiert, indem sie direkt von ihren Quellen ins Lateinische übertrugen. So hat Raimund Martin (gest. 1285A.D.) in seinem *Pugio fidei* direkt nach dem arabischen Original Zitate aus Avicennas *Kitāb al-Ishārāt wa-t- tanbīhāt* und *Kitāb an-Nadjāt* eingefügt.[562]

Marie-Thérèse d'Alverny réunis en hommage à l'auteur. Avant-propos de Danielle Jacquart. Paris; 1993. *(=Études de philosophie medievale.* LXX), Nr. X). Wir sollten an dieser Stelle hinzufügen, daß Avicennas Einteilung der Wissenschaften, sein *Tractatus de divisionibus scientiarum* in der lateinischen Übersetzung des Alpago (fol.139-146), von L. Baur, Dominicus Gundissalinus (s. Anm. 515), 346-349 analysiert wurde. - Eine französische Übersetzung (auf der Grundlage des Arabischen) veröffentlichte G.C. Anawati in *MIDEO* 13, 1977: 323-335.

559 Vgl. van Riet, Impact (s. Anm. 554), 105a.

560 S. Anm. 459.

561 Zur arabisch-lateinischen Überlieferung des *Qānūn fī ṭ-ṭibb* vgl. U. Weisser, The influence of Avicenna on Medical Studies in the West, in *Encyclopaedia Iranica* III (1985), p. 107.

562 Vgl. d'Alverny, Notes (s. Anm. 547), 358 und Cortabarria, La Connaissance des textes arabes chez Raymond Martin O.S. et sa position en face de l'Islam, in: *Islam et chrétiens du Midi (XIIe-XIIe-XIVes)*,Toulouse 1983 (*=Cahiers de Fanjeaux.* 18), 281 f.

5.9.2. "Avicennismus"

Dem Einfluß der Philosophie Avicennas bei den mittelalterlichen Scholastikern hat man in der europäischen Philosophiegeschichtsschreibung neben dem "Averroismus"[563] viel Aufmerksamkeit geschenkt. Ausgehend von der Annahme, daß Averroes' Gedanken bei christlichen Denkern vor 1230 nicht nachweisbar seien[564] und unter dem Einfluß von Ernest Renans im 19. Jh. erschienenen Monographie über *Averroès et l'averroïsme*, wonach es eine "averroistische Schulrichtung" gegeben habe,[565] hat E. Gilson im Zusammenhang mit der augustinischen Illuminationslehre erstmals 1929 vom "avicennisierenden Augustinismus" gesprochen.[566] Wenig später ging R. de Vaux[567] selbst gar so weit, daß er eine an Avicenna orientierte Lehrtradition behauptete. Der hier sich zeigenden Gefahr einer Überbewertung dessen, was "Avicennismus" (oder "Averroismus") genannt wurde, ist Ferdinand van Steenberghen begegnet in seiner 1966 erstmals und 1977 in revidierter deutscher Übersetzung erschienenen ausgewogenen Darstellung der "Philosophie im 13. Jahrhundert".[568] Er betont zu

563 Vgl. hierzu unten § 5.11.

564 Vgl. van Steenberghen, *Philosophie* (s.Anm. 568), 112. - Vgl. jedoch unten § 11.1.

565 Vgl. unten § 5.11.2.

566 Gilson, Les sources greco-arabes (s. Anm. 508); Vgl. auch id., Avicenne en Occident au moyen âge, in *AHDL* 40, 1973: 7-36. = Oriente e Occidente nel medioevo: filosofia e scienze, Roma 1971. = *Accademia Nazionale dei Lincei; Fondazione Alessandro Volta. Atti dei convegni.* 13): 65-96; id., Roger Marston: Un cas d'augustinisme avicennisant. *AHDL* 8, 1933: 37-42; Nachdruck in *PInHAIS.IP 41,* 1999: 187-192.

567 Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIe-XIIIe siecles, Paris 1932. = *Bibliothèque thomiste.* 20. - Nachdruck in *PInHAIS.IP* 46, 1999: 223-404.

568 *Philosophie im 13. Jahrhundert.* Ed. by M.A. Roesle. Aus dem Französischen übertragen v. R. Wagner, München-Paderborn-Wien. Vgl. id., *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale,* Louvain 1974, 544. - Der Wert von van Steenberghens Beschreibung wird nicht wesentlich geschmälert durch seine veraltete Ansicht in Kp. 2 seiner *Philosophie im 13. Jahrhundert,* daß die Kultur der Araber lediglich die außerordentliche Fähigkeit besessen habe, zu assimilieren, ohne etwas Eigenständiges zu entwickeln. Schwerwie-

Recht die Verschiedenheit der vorhandenen Lehrströmungen und vermeidet Schlagwörter wie Averroismus und Avicennismus,[569] die zu sehr ein Dominieren von "Schulrichtungen" unterstellen, welche als solche gar nicht existiert haben.[570] So sollte der Philosophiehistoriker sich hier auf das Untersuchen der arabischen Quellen beschränken, die mittelalterliche Scholastiker zustimmend oder ablehnend herangezogen haben. Wir entdecken eine bunte Palette von Gedanken Avicennas mit unterschiedlichen Akzentuierungen bei Albertus Magnus, Thomas von Aquin und vielen anderen Denkern. Dies zeigt das nach wie vor lesenswerte, erstmals 1942 und in überarbeiteter Version 1951 erschienene Büchlein von Amélie Marie Goichon, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*.[571] Seitdem erschienene Publikationen findet man im bereits genannten Buch von van Steenberghen verzeichnet sowie in einem von der Avicenna-Spezialistin

---

gender ist die Tatsache, daß van Steenberghens Beschreibung sich nicht ausreichend auf einen Vergleich mit den arabisch-lateinischen Quellen der Scholastiker stützt.

569 Die Begriffe werden weiterhin in der Geschichtsschreibung der Philosophie benutzt; vgl. z.B. den Artikel v. R. Ramon Guerrero, En el centenario de E. Gilson (s.Anm. 472); vgl. auch z.B. S.-M. de Contenson, Avicennisme latin et vision de dieu au début du XIIIe siècle, in *AHDL* 34, 1959: 29-97; oder CJ. de Vogel, Avicenna en zijn invloed op het West-Europese denken, in *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie* 44, 1951-2: 3-16, bes. l Off. und K. Foster, Avicenna and Western Thought in the 13th Century, in *Avicenna: Scientist and Philosopher. A Millenary Symposium,* ed. by G.M. Wickens, London 1952, 108-123 (Nachdruck in *PInHAIS.IP* 48, 1999: 160-175).

570 van Steenberghen (s. Anm. 568), 179ff., 339ff. Vgl. eine ähnliche Kritik v. Th. Crowley, Roger Bacon and Avicenna, in *Philosophical Studies* 2, 1952, 82-88 und bereits 1934 J. Teicher in seinem Artikel Gundissalino e l'agostinismo avicennizzante, in *Rivista di filosofia neoscolastica* 26, 1934: 252-258 (Nachdruck in *PInHAIS.IP 41,* 1999: 236-242). Beide Artikel werden von van Steenberghen nicht genannt.

571 Paris (Nachdruck 1979,1981), 89ff.; englische Übersetzung v. M.S. Khan, *The philosophy of Avicenna and its Influence on Medieval Europe,* Delhi-Patna-Varanasi, 1969. - Goichon's Artikel „L'influence d'Avicenne en Occident", in *Institut des Belles Lettres Arabes (IBLA)* 14, 1951: 373-385 (Nachdruck in *PInHAIS.IP* 48, 1999: 123-135) ist eine zusammenfassende Übersicht, die auch die Bedeutung von Avicennas wissenschaftlichem Schrifttum für das Mittelalter skizziert.

Simone van Riet verfaßten und 1985 erschienenen Übersichtsartikel über "The Impact of Avicenna' s Philosophical Works in the West".[572] Hierbei sind einige Veröffentlichungen nicht genannt oder neu hinzugekommen.

M. Alonso Alonso, Ibn Sina y sus primeras influencias en el mundo latino, in *Revista del Instituto Egipcio de estudios islámicos* 1, 1953: 36-57 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 48, 1999: 86-107); M. Cruz Hernandez, La significación del pensamiento de Avicena y su interpretación por la filosofía occidental, in *Avicenna Commemorative Volume*, Calcutta 1956: 133-146 (Nachdruck in *PInHAIS.IP* 48, 1999: 243-256); Alfonso García Marqués, La polemica sobre el ser en el Avicena y Averroes Latinos, in *Anuario filosófico*. Pamplona XX, 1987: 73-103; Dag Nikolaus Hasse, Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik: von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus, in *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales. Forschungen zur Theologie und Philosophie des Mittelalters*. Köln; Leuven LXVI/1, 1999: 21-77; I. Madkur, Avicenne en orient et en occident, in *MIDEO* 15, 1981: 223-229, G. Palermo, Avicenna e il medio evo, in *Educare. Rivista di pedagogia e cultura generale* 3, 1952: 162-169; 241-262; S. Swiezawski, Notes sur l'influence d'Avicenne sur la pensée philosophique latine du XVe siècle, in *Recherches d'Islamologie*. Recueil d'árticles offerts à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis, Louvain 1977 (= *Bibliothèque philosophique de Louvain*. 26): 295-305; Erminio Troilo, Avicenna - filosofo e la sua influenza su la filosofia e la cultura europea del medio evo (e anche d'oltre m. e.), in *Avicenna nella storia della cultura medioevale*. Roma (= *Accaademie Nazionale dei Lincei*. Anno CCCLIV - 1957. = *Problemi attuali di scienza e di cultura. Quaderno* n. 40) 1957: 5-70 (Nachdruck in *PInHAIS.IP* 48, 1999: 257-322); id., Lineamento e interpretazione del sistema filosofico di Avicenna, in *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*. Roma 1956; ser. 8, vol. 7: 397-446 (Nachdruck in *PInHAIS.IP* 48, 1999: 323-372).

Auffälligerweise haben Philosophiehistoriker Thomas von Aquin mehr Aufmerksamkeit geschenkt als Albertus Magnus oder

572 S. Anm. 554.

anderen Scholastikern, wie Heinrich von Gent (um 1217-1293 n.Chr.), Dominicus Gundissalinus, Duns Scotus (1265/6-1308), Roger Marston (d. 1303), Wilhelm von Ockham (um 1280-1349), Gregorius Ariminensis (d. 1358), Gasparo Contarini (d. 1542), oder sogar Montaigne (16th c.) und Pascal (17th c.).

Veröffentlichungen über **Thomas Aquinas** (vgl. auch Daiber, *Bibliography*, Index s.n.): G.C. Anawati, St. Thomas d'Aquin et la métaphysique d'Avicenne, in *St. Thomas Aquinas 1274-1974 Commemorative Studies* I, Toronto 1974: 449-465; id., Saint Thomas d'Aquinas et les penseurs arabes: les loquentes in lege maurorum et leur philosophie de la nature, in *La philosophie de la nature de Saint Thomas d'Aquin*. Actes du symposium sur la pensée de Saint Thomas tenu à Rolduc les 7-8 nov. 1981, Roma 1981: 155-171; M.M. Bastait's, "Similitudo sensibilis" chez Aristote, Avicenne et S. Thomas, in *L'homme et son univers* (s. Anm. 426), 554-559; H. Blumberg, The Problem of Immortality in Avicenna, Maimonides and St. Thomas Aquinas, in *Harry Austryn Wolison Jubilee Volume*, Engl. Section 1, Jerusalem 1965: 165-185; also in *Eschatology in Maimonidean Thought*, ed. J.I. Dienstag, New York, 1983 (= *Bibliotheca Maimonidica*.11): 76-96; Thérèse Bonin, The Emanative Psychology of Albertus Magnus, in *Medieval Arabic Philosophy and the West*. Ed. Thérèse Bonin. Dordrecht/Boston/London 2000 (= *Topoi*. 1): 45-57; D. Burell, *Knowing the Unknowable God. Ibn Sina, Maimonides, Aquinas*. Notre Dame, Indiana 1986; Y. Chisaka, St. Thomas d'Aquin et Avicenne, in *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero*. Atti del congresso internazionale (Roma-Napoli, 17/24 aprile 1974). = *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, 1, Napoli 1975: 284-295; P.-M. de Contenson, S. Thomas et l'Avicennisme Latin, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 43, 1959: 3-31; M. Cruz Hernandez, La distinción aviceniana de la esencia y la existencia y su interpretacion en la filosofía occidental, in *Homenaje a Millás Vallicrosa*, I, Barcelona 1954: 351-374; H.-D. Dondaine, A propos d'Avicenne et de Saint Thomas. De la causalité dispositive à la causalité instrumentale, in *Revue Thomiste* 51 (59), 1951: 441-453 (Nachdruck in *PInHAIS.IP* 48, 1999: 109-121); M. El-Khodeiry, St. Thomas d'Aquin entre Avicenne et Averroes, in *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*. Hrsg.v. A. Zimmer-

mann. Für den Druck besorgt von C. Kopp, Berlin-New York 1988 (= *Miscellanea mediaevalia*.19): 156-160; J.G. Flynn, St. Thomas and Avicenna on the Nature of God, in *Abr Nahrain*14, 1973-4: 53-65; id., St. Thomas and the Arab Philosophers on the Nature of God, in *Tommaso d'Aquino* (s. above on Chisaka): 325-333; L. Gardet, Saint Thomas et ses prédécesseurs arabes, in *St. Thomas Aquinas 1274-1974* (s. above on Anawati): 419-448 (on Avicenna-Averroes, pp. 435ff.); id., La connaissance que Thomas d'Aquin put avoir du monde islamique, in *Aquinas and Problems of his Time*, Leuven-The Hague 1976 (= *Mediaevalia Lovaniensia series* I, studia V): 139-149. C. Giacon, La distinzione tra l'essenza e l'esistenza in Avicenna e in S. Tommaso, in *Doctor communis* 27, no. 3, 1974: 30-45; id., La distinzione tra l'essenza e l'esistenza e logica in Avicenna ed e (sic) ontologica in S. Tommaso, in *Actas del V congreso internacional de filosofía medieval*, 1, Madrid 1979: 775-784; id., In tema di dipendenze di S. Tommaso da Avicenna, in *L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge*. Actes du premier congrès international de philosophie médiévale (Louvain-Bruxelles. 28 août - 4 septembre 1958), Louvain-Paris 1960: 535-544; id., *I primi concetti metafisici. Platone-Aristotele-Plotino-Avicenna-Tommaso*. Bologna 1968; M. Gogacz, La métaphysique de Plotin, du liber de causis et d'Avicenne comme point de départ de l'idée héliocentrique de l'univers dans *De revolutionibus* de Nicolas Copernic, in *Actas del V congreso internacional de filosofía medieval* 1, Madrid 1979: 789-796; A. Judy, Avicenna's "Metaphysics" in the Summa contra Gentiles, in *Angelicum* 52, 1975: 340-384, 541-586; 53, 1976: 184-226; Joseph Kenny, The Human Intellect: The journey of an idea from Aristotle to Ibn-Rushd. *Orita. Ibadan Journal of Religious Studies*. Ibadan 1998; 30: 65-84 [zum Begriff des menschlichen Intellekts bei Aristoteles, den griechischen Kommentatoren, Kindī, Abū Bakr al-Rāzī, al-Fārābī, Miskawayh, Ibn Sīnā, Ibn Bādjdja, Ibn Ṭufayl, Ibn Rushd, Thomas Aquinas]; Wilhelm Kleine, Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin auf Grund der ihm zugänglichen lateinischen Quellen, thesis München 1933 (nachgedruckt in *PInHAIS. IP* 46,1999: 1-221); W. Kühn, *Das Prinzipienproblem in der Philosophie des Thomas von Aquin*, Amsterdam 1982 (= *Bochumer Studien zur Philosophie*. 1); P. Lee, St. Thomas and Avicenna on the Agent Intelle-

ct, in *Thomist* 45, 1981: 41-61; H.G. Listfeldt, Some Concepts on Matter of Avicenna, Averroes, St. Thomas and Heisenberg, in *Aquinas* 18, 1974: 310-321; A. Lobato, Avicena y Santo Tomás, in *Estudios filosoficos* 4, 1955: 4580; 5, 1956: 83-130, 511-551 (der in Bd. 5 veröffentlichte Teil ist ursprünglich eine Dissertation in Rom: *De influxu Avicennae in theoria cognitionis St. Thomas Aquinatis*, Granada 1956); Edward Michael Macierowski, *Thomas Aquinas's Earliest Treatment of the Divine Essence*: Scriptum super libros Sententiarum, Book I, Distinction 8. With a Foreword by Joseph Owens. Binghamton, NY; 1998. [Enthält den lateinischen Text von Pierre Mandonnet's Edition [1929] von Thomas' Kommentar zu Peter Lombard, Sententiae in IV Libris Distinctae, Buch I, Distinction 8, mit Index der Quellen, einschließlich der arabischen Quellen, wie Averroes, Avicenna, Liber de causis]. A.N. Nader, Éléments de la philosophie musulmane médiévale dans la pensée de St. Thomas d'Aquin, in *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung* (s.EL-Khodeiry): 161-174; T. O'Shaugnessy, St. Thomas and Avicenna on the Nature of the One, in *Gregorianum* 41, 1960: 665-679; id., St. Thomas's Changing Estimate of Avicenna's Teaching on Existence as an Accident, in *The Modern Schoolman* 36, 1958-9: 245-260; J.F. Quinn, St. Bonaventura and Arabian Interpretations of Two Aristotelian Problems, in *Actas del V congreso internacional de filosofia medieval* 1, Madrid 1979: 1151-1158. auch in *Franciscan Studies* 37 (annual 15), 1977: 219-228 (on Avicenna and Averroes); L. De Raeymaker, La esencia Avicenista y la esencia Tomista, in *Sapientia* 11, 1956: 154-165; id., L'être selon Avicenne et selon S. Thomas d'Aquin, in *Avicenna Commemorative Volume*, Calcutta 1956: 119-131 (Nachdruck in *PInHAIS.IP* 48, 1999: 229-241); Stanislao Renzi, Una fonte della III via: Avicenna, in *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*. Roma 1966 (= Acta VI. congressus thomistici internationalis. = Bibliotheca Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis. VII): 288-293; M.D. Roland-Gosselin, De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et S. Thomam, in *Xenia thomistica offert Ludovicus Theissling...* edenda curavit Sadoc Szabo, vol. 3, Romae 1925: 281-288 (Nachdruck in *PInHAIS.IP* 45, 1999: 249-256); M.F. Rousseau, Avicenna and Aquinas on Incorruptibility, in *The New Scholasticism* 51, 1977: 524-536; A. Tognolo,

Il problema della struttura metafisica dell'uomo in Avicenna e Tommaso d'Aquino, in *Actas del V congreso internacional de filosofía medieval* 1, Madrid 1979: 1283-1290; Ushida, *Etude comparative de la psychologie d'Aristote, d'Avicenne et de St. Thomas d'Aquin*, Tokyo 1968; id., Le problème de l'unité de la forme substantielle chez Saint Thomas d'Aquin et Avicenne, in *Actas del V congreso internacional de filosofia medieval* I, Madrid 1979: 1325-1330; Vansteenkiste, Autori Arabi e Giudei (Anm. 474); id., Avicenna-citaten by S. Thomas, in *Tijdschrift voor philosophie* 15, 1953: 459-507 (Nachdruck in *PInHAIS. IP* 48, 1999: 177-227); G. Verbeke, *Avicenna, Grundleger einer neuen Metaphysik*, Opladen, 1983 (Vorträge/Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften Geisteswiss., G 263; id., Avicenna's Metaphysics and the West, in *Proceedings of the First International Islamic Phlosophy Conference (19-22 November 1979, Cairo)*, Cairo 1982: 53-64; J F. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington 1984 (= *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*. 10); B.H. Zedler, Saint Thomas and Avicenna in the "De potentia Dei", in *Traditio* 6, 1948: 105-159 (Nachdruck in *PInHAIS.IP* 48, 1999: 1-55); ead., St. Thomas, Interpreter of Avicenna, in *Modern Schoolman* 33, 1955/6: 1-18.

Veröffentlichungen über Albertus Magnus, Heinrich von Gent und Dominicus Gundissalinus (vgl. auch Daiber, *Bibliography*, Index s.Anm.): Die arabischen Quellen des Albertus Magnus sind von Van Steenberghen (s. Anm. 568) vernachlässigt worden. Er erwähnt nicht die Studien von J. Bach (s.Anm. 512), B. Haneberg, Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus, in *Abhandlungen der philos.-philol. Cl. der Königl. bayer. Akademie der Wissenschaften* XI (Denkschrift. XLII), München 1868: 191-268 (Nachdruck in PInHAIS.IP 45, 1999: 1-80); vgl. M. Steinschneider in Hebräische Bibliographie 10, 1870 (repr. 1972): 16-23, 53-59, 72-78 (Nachdruck in PInHAIS.IP 45,1999: 81-95); J. Bonne, Die Erkenntnislehre Alberts des Großen, Diss. Bonn 1935; vgl. auch B. Thomassen, Metaphysik als Lebensform. Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar Alberts des Großen, Münster 1985 (= *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, N.F. 27), 25ff. (Vergleich mit Averroes und Avicenna); S. Hossfeld, *Studien zur Physik des Albertus Magnus*,

I. Ort, örtlicher Raum und Zeit, II. Die Verneinung der Existenz eines Vakuums; in: *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter*, hrsg. v. A. Zimmermann. Für den Druck besorgt v. G. Vuillemin-Diem, Berlin- New York 1986 (= *Miscellanea mediaevalia*. 18): 1-42; Cemil Akdoğan, *Albert's Refutation of the Extramission Theory of Vision and His Defence of the Intromission Theory*. An Edition, English Translation and Analysis of his Muslim Sources. Kuala Lumpur 1998 (enthält Edition und englische Übersetzung v. Albert, *De sensu et sensato*, ch. 3-14).

Zu Heinrich von Gent vgl. *Daniel O. Gamarra*, Esencia, posibilidad y predicacion: a proposito de una distinction aviceniana, in *Sapientia. Revista tomista de filosofía*. La Plata. 1986; 41 (Nr. 160): 101-120 (ausgearbeitet in Gamarra, *Esencia y objeto*. Bern, Frankfurt/M., New York, Paris 1990 [= *Europäische Hoschschulschriften*. Frankfurt/M. [etc.]. Series XXX, vol. 321], 15-133; enthält einen Vergleich mit Giles von Rom, Heinrich von Gent, Duns Scotus); Jules Janssens, Some Elements of Avicennian Influence on Henry of Ghent's Psychology, in: *Henry of Ghent*. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of His Death. Ed. by W. Vanhamel. Leuven. 1996: 155-169; Udo Reinhold Jeck, *Aristoteles contra Augustinum*. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert. Amsterdam, Philadelphia; 1994 (= *Bochumer Studien zur Philosophie*. Amsterdam. 21) [diskutiert neben Henry von Gent, auch Robert Grosseteste, Roger Bacon, Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Bonaventura, Robert Kilwardby, Ulrich von Strasburg, Aegidius Romanus, Siger von Brabant, Petris Iohannis Olivi, Dietrich von Freiberg, Eckhart]; R. Macken, Avicennas Auffassung von der Schöpfung der Welt und ihre Umbildung in der Philosophie des Heinrich von Gent, in *Philosophie im Mittelalter* (s. Anm. 552), 245-258; id., Henri de Gand et la pénétration d'Avicenne en Occident, in: *Philosophie et culture (Actes 17 Congr. intern. de Philosophie)*, vol. III, Montreal 1988: 845-850; S. Porro, Enrico di Gand. La via delle proposizioni universali, in: *Vestigia. Studi e strumenti di storiografia filosofica*. 2.1990; 2: 26-30; 99-114; id., "Possibile ex se, necessarium ab alio": Tommaso d'Aquino e Enrico di Gand. *Medi-*

oevo. Padova. 1992; 18: 231-273; K.H. Tachau, What Senses and Intellect do: Argument and Judgment in Late Medieval Theories of Knowledge, in: *Argumentationstheorie*. Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns. Ed. Kl. Jacobi. Leiden, New York, Köln. 1993 (= *Geistesgeschichte des Mittelalters*. XXXVIII): 653-668.

Zu Dominicus Gundissalinus' Abhängigkeit von Avicenna und zu Gundissalinus Einfluß auf William von Auvergne vgl. M. Burbach, The Theory of Beatitude in Latin-Arabian Philosophy and its Initial Impact on Christian Thought, Diss. Toronto 1944, 190ff. und die in Daiber, *Bibliography*, im Index s.n. aufgelisteten Publikationen.

Publikationen zu Duns Scotus, Gasparo Contarini, Wilhelm von Ockham, Gregorius Ariminensis, Roger Marston, Montaigne und **Pascal** (vgl. auch Daiber, *Bibliography*, Index s.n.): Nach dem Artikel v. E. Gilson, Avicenne et le point de départ de Duns Scotus, in *AHDL* 21, 1927: 89-149 (Nachdr. in id., Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin? Suivi de Avicenne et le point de départ de Duns Scotus, Paris 1986, 129-189) [beide Titel sind nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 47, 1999: 1-123 und 125-185] sind folgende Studien über Duns Scotus veröffentlicht worden: M. Cruz Hernández, El Avicenismo de Duns Escoto, in *De doctrina loannus Duns Scoti*, I, Romae 1968: 183-205; id., Duns Escoto e o avicenismo medieval, in *Revista portuguesa de filosofia* 23, 1967: 251-260; Ludger Honnefelder, Die Kritik des Johannes Duns Scotus am kosmologischen Nezessitarismus der Araber: Ansätze zu einem neuen Freiheitsbegriff, in *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich*. Hrsg.v. Johannes Fried. Sigmaringen; 1991 (= Vorträge und Forschungen. Hrsg. vom Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte. XXXIX): 249-263; I. Madkur (Madkour), Duns Scot entre Avicenne et Averroes, in *De doctrina Ioannis Scoti*, I, Romae 1968: 169-182 (auch in *MIDEO* 9, 1967: 119- 131); J.A. Weisheipl, The Spector of Motor Coniunctus in Medieval Physics, in *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*, Roma 1981 (= *Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi*. 151), 81-104, bes. 96ff. und 99ff. zu Duns Scotus' Widerlegung von Avicenna.

Zu Gasparo Contarini vgl. C. Giacon, L'Aristotelismo avicennistico di Gasparo Contarini, in *Atti del XII congresso internazionale di filosofia (Venezia, 12-18 settembre 1958),* 9, Firenze 1960: 109-119.

Zu Avicennas Einfluß auf William von Ockham s. R.E. Shanab, Avicenna and Ockham on the Problem of Universals, in *The Pakistan Philosophical Journal* 11/2, 1973: 1-14.

Zu Gregorius Ariminensis vgl. J. Worek, Avicennismus et averroismus in gnoseologia Gregorii Ariminensis, in *Actas del V congreso internacional de filosofia medieval*, I, Madrid 1979: 1359-1370.

Zu Roger Marston: Etienne Gilson, Roger Marston: Un cas d'augustinisme avicennisant. *AHDL* 8, 1933: 37-42; Nachdruck in *PInHAIS.IP* 47, 1999: 187-192; Graham McAleer, Augustinian Interpretations of Averroes with respect to the status of prime matter, in *Modern schoolman. A quarterly journal of philosophy*. St. Louis, Mo. 1996; 73,2: 159-172.

Zu einem Vergleich mit Pascal und Montaigne s. van den Bergh, Pascal, Montaigne et Avicenne, in *Millénaire d'Avicenne*, Congrès de Bagdad, 1962: 36-38.

5.10.1. Die lateinische Überlieferung von Ghazzālī

Wir wenden uns jetzt einem Philosophen zu, den die lateinische Scholastik häufig als Schüler Avicennas ansah, obwohl er einige Hauptlehren von ihm kritisierte,[573] nämlich al-Ghazzālī (Algazel; gest. 1111 n.Chr.). Seine an Avicennas *Dānesh-nāme* und *ash-Shifā'* orientierte Darstellung der Philosophie Fārābīs und Avicennas, die *Maqāṣid al-falāsifa*,[574] wurde Ende des 12. Jh.s in Toledo, kurz nach der Übersetzung von Avicennas *Kitāb ash-Shifā'*, Buch *De anima*, von "Magister Iohannes" in Zusammenarbeit mit Dominicus archidiaconus (wohl Dominicus Gundissalinus) ins Lateinische übersetzt. Die Identität der Übersetzer ist nicht völlig

573 Vgl. Jules Janssens, Al-Ghazzālī's Tahāfut: Is it really a rejection of Ibn Sīnā' s Philosophy? In *Journal of Islamic Studies.* Oxford 12/1, 2001:1-17.

574 Ed. Sulaymān Dunyā, Kairo 1961.

klar.[575] Die Übersetzung ist unter dem Titel *Summa theorice philosophie* im Mittelalter weit verbreitet gewesen und wurde erstmals 1506 in Venedig gedruckt.[576] Eine Neuedition, nämlich des Teils über Logik, besorgte Charles Lohr 1965;[577] die folgenden beiden Teile, die *Metaphysik* und *Physik*, hat J.J. Muckle 1933 herausgegeben, allerdings ohne alle Handschriften heranzuziehen[578] und ohne die arabische Vorlage zu berücksichtigen.[579]

Zusätzlich hat D. Salman 1936 in einem Artikel über Algazel bei den Lateinern[580] den nur in einer lateinischen Handschrift erhaltenen Prolog ediert, der darüber informiert, daß die *Maqāṣid* nicht den Standpunkt Ghazzālīs wiedergeben, sondern lediglich eine Zusammenfassung der Lehren, die Ghazzālī in seiner *Tahāfut al-falāsifa* (*Liber controversie*) zu widerlegen gedenke. Salman hat gezeigt, daß zwar die meisten Scholastiker in der Schrift eine Wiedergabe von Ghazzālīs eigenen Lehren sahen, aber daß zumindest Raimund Martin (1230-1286), der noch weitere Ghazzālīschriften im Original kannte,[581] und Roger Bacon (13. Jh.) um den wahren Sachverhalt wußten.[582] Erst im 14. Jh. erfuhren die Scholastiker von Ghazzālīs Kritik der Philosophen durch die lateinische Übersetzung von Averroes' *Tahāfut at-tahāfut*, einer Widerlegung von Ghazzālīs Kritik.[583] Dennoch sind dem Mittelalter unter dem Na-

575 Vgl. d'Alverny, Algazel dans l'occident latin, in *Un trait d'union entre l'oriente et l'occident: Al-Ghazzali et Ibn Maimoun,* Rabat 1986 (= *Académie du Royaume du Maroc,* 12):125-146 (Nachdruck in: d'Alverny, *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Age.* Ed. by Charles Burnett. Aldershot, Hants.; 1994. = Variorum. Collected Studies Series; v. CS 463), S. 127.

576 Unter dem Titel *Logica et philosophia Algazelis arabis,* ed. S. Lichtenstein (2. Ed. ohne Ort: 1536); ein Nachdruck der Ausgabe 1506 erschien 1968 in Frankfurt (Einleitung v. Ch. Lohr).

577 *Logica Algazelis.* Introduction and Critical Text, in *Traditio* 21, 1965: 223-290.

578 *Algazel's Metaphysics,* Toronto, 1933. On additional manuscripts s. Ch. H. Lohr, Algazel Latinus. Further Manuscripts, in *Traditio* 22, 1966: 444-445.

579 Vgl. die Besprechung von Muckles Edition durch M. Alonso Alonso, Los Maqāṣid de Algazel, in *al-Andalus* 25, 1958: 445-454.

580 Algazel et les latins, in *AHDL* 10/11, 1936(103-127), 126f.

581 Vgl. Cortabarria, La connaissance (s. Anm. 562), 282-284; d'Alverny, Algazel (s. Anm. 575), 131-137.

582 Vgl. Lohr (s. Anm. 577) 231.

583 Vgl. unten § 5.11.1.

men Ghazzālīs häufig Lehren bekannt gewesen und als solche auch widerlegt worden,[584] die in Wirklichkeit den Stempel des Avicenna und seines Vorbildes Fārābī tragen.[585]

Eine Übersicht über die Verbreitung der *Maqāṣid* im Mittelalter bieten außer Salman auch M. Alonso Alonso,[586] Charles Lohr[587] und v.a. M.-Th. D'Alverny.[588] Weitere, bei den genannten Autoren nicht aufgezählte Studien behandeln in erster Linie das Echo der Schriften und Gedanken des Ghazzālī bei Thomas von Aquin,[589] wobei darauf hingewiesen worden ist, daß sie teilweise auch durch Maimonides (1137/8-1204/5)[590] an Thomas vermittelt gewesen sein können; Maimonides' "Führer der Irrenden" (More Nevukim) war um 1233 am Hofe Friedrichs II. ins Lateinische

584 Z.B. im 13. Jh. von Aegidius Romanus in seinen *Errores philosophorum:* vgl. J. Koch (s. Anm. 506), S. XLIV-XLVI.

585 G.-G. Hana, Die Hochscholastik um eine Autorität ärmer, in *Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag,* II (= *Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte,* 36/11, Göttingen 1972: 884-890), S. 885 spricht daher von einer Entwicklung der „Überlieferungsgeschichte der lateinischen *Maqāṣid zu* einem von Sagen umgebenen Kapitel der Philosophiegeschichte"; dies ist übertrieben und unterschätzt angesichts Ghazzālīs zeitweiliger kritischer Einstellung zu den Philosophen die Bedeutung Ghazzālīs als Überlieferer Avicennischer Gedanken und als Sympathisant philosophischer Logik.

586 Influencia de Algazel en el mundo latino, in *al-Andalus* 23, 1958: 371-380.

587 *Logica Algazelis* (s.Anm. 577) 230ff.

588 Algazel dans l' occident latin (s. Anm. 575).

589 R.E. Abu Shanab, Ghazali and Aquinas on Causation, in *Monist* 58, 1974: 140-150; id., Points of Encounter between Al-Ghazali and St. Thomas Aquinas, in *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero.* Atti del congresso internazionale (Roma-Napoli, 17/24 aprile 1974). = *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario,* I, Napoli 1975: 261-267; S. Beaurecueil, Gazzali et S. Thomas d'Aquin. Essai sur la preuve de l'existence de dieu proposée dans l'iqtiṣād et sa comparaison avec les „voies" Thomistes, in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 46, 1947:199-238; T. Hanley, St. Thomas' Use of Al-Ghazālīs Maqāṣid Al-Falāsifa, in *Mediaeval Studies* 44, 1982: 243-271.

590 Vgl. d'Alverny, Algazel (s. Anm. 575), S. 142, Anm. 28, mit Verweis auf Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed,* translated with introduction and notes by S. Pines, with an introductory essay by L. Strauss, Chigaco 1967, introd. S. CXXVI-CXXXI.

übersetzt worden.[591] Mit derselben Möglichkeit müssen wir bei Albertus Magnus rechnen,[592] dessen Rückgriff auf Ghazzālī Angel Cortabarria Beita[593] betrachtet hat, ohne jedoch genaue Identifikationen vorzunehmen. H.A. Wolfson hat die These aufgestellt, daß man bereits vor der lateinischen Übersetzung von Averroes' Widerlegung die *Tahāfut al-falāsifa* des Ghazzālī in lateinischer Übersetzung gekannt haben wird; hierauf weise eine Stelle bei Albertus Magnus sowie die Kritik an der Kausalität bei Bernard von Arezzo und Nicolaus von Autrecourt.[594] - Hier sind die Überlieferungswege noch nicht völlig geklärt; dies gilt auch für Wilhelm von Ockham[595] oder für Vergleiche mit Meister Eckhart (um 1260-1328)[596] und St. Bonaventura (1217-1274)[597] oder für Parallelen

591 Vgl. G. Freudenthal, Pour le dossier de la traduction latine médiévale du Guide des Egarés, in *Revue des études juives* 147, 1988: 167-172; id., Maimonides' Guide of the Perplexed and the Transmission of the Mathematical Tract „on Two Asymptotic Lines" in the Arabic, Latin and Hebrew Medieval Traditions, in *Vivarium* 26, 1988: 113-140; W. Kluxen, Maimonides and Latin Scholasticism, in *Maimonides and Philosophy,* Papers presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, May 1985, ed. by S. Pines and Y. Yovel. Dordrecht, Boston, Lancaster 1986 (= *Archives internationales d' histoire des idées.* 114), 224-232.

592 Vgl. H.A. Wolfson, Nicolaus of Autrecourt and Ghazali's Argument against Causality, in *Speculum 44,* 1969 (234-238), S. 234f.

593 Literatura Algazeliana de los escritos de San Alberto Magno, in *Estudios filosoficos* 11, 1962: 255-276; vgl. auch Bach (s. Anm. 512), 118ff.

594 Wolfson, Nicolaus (s. Anm. 592); Vgl. jetzt Dominik Perler und Ulrich Rudolph, *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken.* Göttingen 2000. = *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. - Philologisch-historische Klasse.* Göttingen. 3. Folge. 235.

595 Vgl. W.J. Courtenay, The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism, in *Harvard Theological Review* 66, 1973: 77-94, esp. 84ff.

596 Vgl. J. Politella, Al-Ghazali and Meister Eckhart, Two Giants of the Spirit, in *The Muslim World* 54, 1964: 180-194; 233-244.

597 Vgl. R.E. Abu Shanab, Two Philosophically-Oriented Theologians. Al-Ghazali and St. Bonaventure, in *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana,* Roma 1976 (Atti del congresso internazionale per il VII centenario di San Bonaventura da Bagno regio, Roma, 19-26settembre 1974): 883-892.

bei Anselm von Canterbury (1033/4-1109)[598] sowie Pascal[599] und Descartes (17. Jh.).[600] Hier ist zu Recht auf die Möglichkeit einer mündlichen Überlieferung oder einer "Konvergenzerscheinung" auf Grund "analoger Vorbedingungen" hingewiesen worden.[601]

5.10.2. Ramon Llull

Bei Raimund Martin haben wir gesehen, daß er direkt auf arabische Quellen zurückgreifen konnte und nicht von der Existenz lateinischer Übersetzungen abhängig war.[602] Dies erklärt, daß er - wie bereits vor ihm Petrus Alfonsi im 11. Jh. in seinem Dialog gegen die Juden - auf eine Schrift des Mediziners Abū Bakr ar-Rāzī (251/865-313/ 925), nämlich dessen Galenkritik ash-Shukūk 'alā Djālīnūs zurückgreifen konnte.[603]

Ebenso hat Ramon Llull/Raimundus Lullus (1235-1316) auf diesem Wege eine Fülle von im einzelnen noch zu identifizierenden arabischen Texten kennenlernen können. Deren Identifizierung stößt insofern an Grenzen, als Raimundus Lullus mit seinen Texten recht selbständig umgegangen ist. Bei inhaltlichen Parallelen ist nicht immer klar, ob er direkt auf eine arabische oder

598 Vgl. A.J. Vanderjagt, Knowledge of God in Ghazali and Anselm, in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter* II, Berlin-New York 1981 (= *Miscellanea mediaevalia.* 13/2): 852-861.

599 Vgl.M. Asin Palacios, Los precedentes musulmanes del Pari de Pascal, in *Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo* 11, 1920: 171-232 (auch in id., *Huellas del Islam,* Madrid, 1941: 161-233).

600 S.M. Najm, The Place and Function of Doubt in the Philosophies of Descartes and al-Ghazali, in Philosophy East and West 1966: 133-141; J. Teicher, Spunti cartesiani nella filosofia arabo-giudaica in: Giornale critico della filosofia italiana 16 (2. ser., vol. 2), 1935: 101-130; 235-249; Mustafa Abu-Sway, Al-Ghazzāliyy. A Study in Islamic Epistemology. Kuala Lumpur 1996, 142f.

601 So C. Baeumker in seiner Besprechung von Asin Palacios (s. Anm. 599) in *Philosophisches Jahrbuch* 34, 1921(180-182), S. 181.

602 S.o. Anm. 581 u. 608

603 Vgl. Charles Burnett, Encounters with Rāzī the Philosopher: Constantine the African, Petrus Alfonsi and Ramon Marti, in *Pensamiento medieval hispano: Homenaje a Horacio, Santiago-Otero.* Ed. M. Soto Rábanos. Madrid 1998: 973-992.

arabisch-lateinische Quelle zurückgriff oder auf eine christlich-arabische Überlieferung, die sich in der Auseinandersetzung mit dem Islam geformt hatte. In seiner Theologie hat er sich mit Ibn Sīnās Metaphysik auseinandergesetzt, die ihm nicht kompatibel erschien mit der christlichen Lehre von der Trinität.[604]

Durch seine Beschäftigung mit Ghazzālī hatte Raimundus Lullus Kenntnis der Philosophie des Avicenna. Er hat ein an Ghazzālīs *Maqāṣid* orientiertes arabisches Logikkompendium verfaßt, das in lateinischer Übersetzung unter dem Titel *Compendium logicae Algazelis* erhalten ist und darnach gekürzt ins Katalanische übertragen wurde.[605]

Zur islamischen Tradition des Raimundus Lullus vgl. folgende Literatur in chronologischer Reihenfolge: O. Keicher, Raimundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie, Münster 1909 (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. VII/4-5, veraltet); A. Schimmel, Raimundus Lullus und seine Auseinandersetzung mit dem Islam, in *Eine Heilige Kirche*, München-Basel 1953/4 (64-76), S. 71; H. Riedlinger, Ramon Lull und Averroes nach dem Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois, in *Scientia Augustiniana. Studien über Augustinus und den Augustinerorden. Festschrift Adolar Zukeller zum 60. Geburtstag*, hrsg.v. C.S. Mayer, W. Eckermann, Würzburg 1975: 184-199; B.M. Weischer, Raimundus Lullus und die islamische Mystik, in *Islam und Abendland. Geschichte und Gegenwart*, hrsg.v. A. Mercier, Bern und Frankfurt/M. 1976 (Universität Bern, Kulturhistorische Vorlesungen, 1974/75):131-157 (W.W. Artus, El

604 Vgl. Daiber, Raimundus Lullus in der Auseinandersetzung mit dem Islam. Eine philosophiegeschichtliche Analyse des ‚Liber disputationis Raimundi Christiani et Homeri Saraceni'. *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter.* Hrsg.v. Matthias Lutz-Bachmann und Alexander Fidora. Darmstadt 2004, S.136-172.

605 Vgl. lateinischen Text und Analysis in C.H. Lohr, *Raimundus Lullus' Compendium Logicae Algazelis,* Ph.D. Freiburg/Br. 1967. Der katalanische Text steht in J. Rubio I Balaguer, *Ramon Llull i el Lullisme,* Montserrat, 1985, 144-166 (in Kp. 6 über „La lógica del Gazzali, posada en rims per en Ramon Llull", S. 111ff). Dieses Kp. 6 (S. 111-166) war ursprünglich veröffentlicht in: *Institut d'Estudis Catalans (Barcelona). Anuari* 5, 1913-14: 311-354 und ist darnach nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 54, 1999: 283-326.

dinamismo divino y su obra máxima en el encuentro de Lull y la filosofía musulmána, in *Estudios Lulianos* 22, 1978 (= Actas del II congréso internacional de Lulismo, Miramar, 18-24 octubre), Palma de Mallorca 1979: 155-197; J.A. Hillgarth, The Attitudes of Ramon Lull and of Alfonso of Castile to Islam, in *Actas del V congréso internacional de filosofía medieval*, l, Madrid 1979: 825-830; H. Daiber, Der Missionar Raimundus Lullus und seine Kritik am Islam, in *Estudios Lulianos* 25, 1981-3 (47-57), 48ff. (und dort gegebene Hinweise) = erweiterte und ergänzte Fassung: "Raimundus Lullus in der Auseinandersetzung mit dem Islam" (s. Anm. 604); S. Garcias Palou, *Ramon Llull y el Islam*, Palma de Mallorca 1981; C.H. Lohr, Christianus arabicus cuius nomen Raimundus Lullus, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 31, 1984: 57-88; revidierte und gekürzte Fassung: Arabische Einflüsse in der neuen Logik Lulls, in *Raymond Lulle. Les actes du colloque sur R. Lulle*, Universite de Fribourg, 1984, Fribourg, Suisse 1986: 71-91 (Collection "interdisciplinaire", 12); M.D. Johnston, *The Spiritual Logic of Ramon Llull*, Oxford 1987; Rudolf Brummer, Avempace and Ramon Llull - Bemerkungen zu mutawaḥḥid und ermità, in *Festgabe für Hans-Rudolf Singer zum 65. Geburtstag*. Ed. by Martin Forstner. II. Frankfurt/M., Bern, New York, Paris 1991: 911-916 (zu den Unterschieden zwischen beiden); Margalida Font Roig, *El „Ars Luliana" en la historia de la logica*. [Die 'Ars Luliana' in der Geschichte der Logik (Ramon Llull)]. Ph.D. Barcelona 1993. Robert Simon, Remarks on Ramon Lull's Relation to Islam, in *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. 51, 1998: 21-29. - Weitere Literatur s. Ch. Lohr und A. Bonner, The Philosophy of Ramon Lull: A survey of recent literature. *Recherches de théologie et philosophie médiévales. Forschungen zur Theologie und Philosophie des Mittelalters*. Leuven. 68/1, 2001: 170-179.

5.11.1. Die lateinische Überlieferung von Ibn Rushd

Von größter Bedeutung für die mittelalterliche Scholastik sind die lateinischen Übersetzungen zahlreicher Werke des Ibn Rushd (Averroes; 1126-1198), v.a. seiner Kommentare und Bearbeitungen von Aristoteles, geworden. Als Übersetzer werden genannt:[606] Michael Scotus für Averroes' Kommentare zu den naturwissenschaftlichen und philosophischen Schriften des Aristoteles und Hermannus Alemannus für die "mittleren Kommentare" zu Aristoteles' *Nikomachischer Ethik*, *Rhetorik* und *Poetik*; ferner Wilhelm de Luna als Übersetzer der "mittleren Kommentare" zur *Isagoge* des Porphyrius sowie zu Aristoteles' *Kategorien*, *De Interpretatione*,[607] *Analytica priora* und *Analytica posteriora*. Und schießlich hat 1328 Calonymos Ben Calonymos ben Meir aus Arles Averroes' Tahāfut at-tahāfut, die oben bereits genannte Widerlegung von Ghazzālīs *Tahāfut al-falāsifa*,[608] aus dem Arabischen ins

606 Eine Liste der Übersetzungen und Drucke des 16. Jahrhunderts findet man in H.A. Wolfson, Plan for the Publication of a Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem, in id., *Studies in the History of Philosophy and Religion* I, ed. I. Twersky and G.H. Williams, Cambridge, Mass. 1973 (430-454), 437ff.
Zur lateinischen Übersetzung von Averroes' Großem Physikkommentar vgl. jetzt H. Schmieja, Drei Prologe im großen Physikkommentar des Averroes? in *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter,* hrsg. v. A. Zimmermann. Für den Druck besorgt v. G. Vuillemin-Diem, Berlin-New York 1986 (=*Miscellanea mediaevalia.* 18): 175-189; id., Secundum aliam translationem - ein Beitrag zur arabisch-lateinischen Übersetzung des Grossen Physikkommentars von Averroes (316-336), in *Averroes and the Aristotelian Tradition.* Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996). E. by Gerhard Endress and Jan A. Aertsen, with the assistance of Klaus Braun. Leiden, Boston, Köln; 1999. (= *Islamic Philosophy, Theology and Science.* XXX): 316-336; id., Urbanus Averroista und die mittelalterlichen Handschriften des Physikkommentars von Averroes, in *BPhM* 42,2000(2001): 133-153.

607 Vgl. R. Hisette, Les éditions anciennes de la traduction par Guillaume de Lunadu commentaire moyen d'Averroes au De interpretatione, in *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter* (wie vor. Anm.): 161-174.

608 Vgl. oben § 10. Aus Averroes' Widerlegung hatte bereits Raimund Martin

Lateinische übersetzt.[609] Da diese lateinische Version nicht vollständig war, wurde das Werk von Calo Calonymos, auch genannt Calonymos Ben David der Jüngere oder Maestro Calo, im 16. Jh. nach einer zwischen 1318 und 1328 von Calonymos Ben David Ben Todros, auch genannt Calonymos der Ältere, angefertigten arabisch-hebräischen Übersetzung nochmals ins Lateinische übertragen.[610]

Wir wollen hier nicht auf den Beitrag der jüdischen Gelehrten in den arabisch-hebräischen und arabisch-lateinischen sowie hebräisch-lateinischen Averroes-Übersetzungen eingehen;[611] auch nicht auf eine Averroesfälschung mit dem Titel *Tractatus de animae beatitudine*, die in jüdischen Kreisen des Hillel Ben Samuel entstanden sein könnte.[612] Zu den Übersetzungen der jüdischen

---

(1230-1286), der weitere islamische Philosophen und Texte des Averroes kannte, in seinem 1278 verfaßten *pugio fidei* einen langen Passus zitiert. Wegen der Wiedergabe von Averroes' Name hatte Renan, *Averroes* (s. Anm. 628) eine hebräische Quelle angenommen; Zedler erwähnt dies in ihrer Edition von *Averroes' Destructio destructionum* (s. Anm. 610) S. 21 als Möglichkeit. Dies bedarf noch einer sorgfältigen Prüfung. Zu Raimund Martins Kenntnis der islamischen Philosophen vgl. Cortabarria, La connaissance (s. Anm. 562), 280ff.; id., Los textos árabes de Averroe's en el PugioFideidel Domínico Catalán Raimundo Martí, in *Actas del XII congreso de la Union Européenne d'Arabisants et d'Islamisants (Malaga, 1984),* Madrid 1986: 185-204; Charles Burnett, Encounters with Rāzī the Philosopher: Constantine the African, Petrus Alfonsi and Ramón Martí. *Pensamiento medieval hispano: Homenaje a Horacio, Santiago-Otero.* Ed. M. Soto Rábanos. Madrid; 1998: 973-992.

609 Gedruckt 1497 in Venedig, mit dem Kommentar des Agostino Nifo (1473-1538); Nachdruck Lyon, 1517, 1529, 1542.

610 Ed. auf der Grundlage der Ausgabe Venedig 1550 (die mit den Drucken 1527, 1560 und 1573 verglichen wurde) B.H. Zedler, *Averroes' Destructio destructionum philosophiae Algazelis in the Latin Version of Calo Calonymos,* Milwaukee 1961. Zur Geschichte der Überlieferung *von Tahāfut at-Tahāfut* vgl. Zedler 22f.; d'Alverny, Algazel (s. Anm. 575), 137ff.

611 Vgl. Steinschneider (s. unten Anm. 613) 330ff. und Zonta (s.Anm. 493); Paul Fenton, Le rôle des juifs dans la transmission de l'héritage d᾽ Averroès, in *L' actualité d'Averroès.* Le huitième centenaire de la naissance d'Averroès (1198-1998).(Ed.by) Mohammed Habib Samrakandi. Toulouse 1999 (= *Horizons Maghrebins.* 40): 33-42.

612 Vgl. H.A. Davidson, Averroes' Tractatus de animae beatitudine, in *A Straight*

Gelehrten des Mittelalters hat sich Moritz Steinschneider in seinem 1893 erschienenen monumentalen Werk *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* in einer nach wie vor mustergültigen Weise geäußert.[613] Zu den arabisch-lateinischen Averroes-Übersetzungen und zu ihren keineswegs immer sicher nachgewiesenen Verfassern gibt es keine vergleichbare Übersicht. So war man sich lange Zeit nicht im klaren, ob die lateinische Übersetzung von Averroes' großem Metaphysikkommentar von Gerhard von Cremona oder von Michael Scotus stammt.[614] Doch seit dem grundlegenden Artikel von Roland Guerin de Vaux, *La première entrée d'Averroes chez les Latins aus dem Jahre 1933*[615] wissen wir, daß Gerhard von Cremona (gest. 1187) aus chronologischen Gründen nicht Übersetzer von Werken des Averroes gewesen sein kann; de Vaux hat aus den ältesten nachweisbaren Averroeszitaten gefolgert, daß erst um 1230 der lateinische Westen mit Schriften des Averroes in lateinischer Übersetzung in Berührung kam. de Vauxs Resultate sind von Dominique Salman (1937),[616] Francesca Lucchetta (1979),[617] Fernand van Steenberg-

---

Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture. Essays in Honor of Arthur Hyman. Editor-in-chief: Ruth Link-Salinger, Washington 1988: 57-73.

613 Nachdruck Graz 1956. - Zusätzliches Material findet man in Zonta (s. Anm. 493).

614 Zur Verfasserschaft der lateinischen Übersetzung von Averroes' Großem Kommentar zu Aristoteles' *Metaphysik* s. G. Darms, *Averroes (Ibn Rušd) in Aristotelis Librum 11 (a) Metaphysicorum commentarius,* Freiburg/Schweiz 1966 (= *Thomistische Studien.* XI), 19ff. - Zu Michael Scotus Übersetzungsmethode s. R. Hoffmann, Übersetzungsbedingte Verständnisprobleme im großen Metaphysik-Kommentar des Averroes (zu Met. B 15, 102026 - 1021al IV 14 und 1021a26 - b3), in *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter,* hrsg. v. A. Zimmermann. Für den Druck besorgt v. G. Vuillemin-Diem, Berlin- New York 1986 (= *Miscellanea mediaevalia.* 18): 141-160.

615 In *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 22, 1933: 193-243 (Nachdruck in *PInHAIS.IP* 71, 1999: 1-53). De Vauxs Erklärungen wurden im Wesentlichen von F. van Steenberghen (s. Anm. 568) übernommen und in den Details bestätigt.

616 Note sur la première influence d'Averroes, in *Revue néoscolastique de philosophie (Revue philosophique de Louvain}* 40, 1937: 203-212 (Nachdruck in *PInHAIS.IP* 71, 1999: 211-220).

617 La prima presenza di Averroe in ambito Veneto, in *Studia Islamica* 46,1977:

hen (1979)[618] und Miguel Cruz Hernández (1986)[619] übernommen und um zusätzliche Details erweitert worden. Erst R.A. Gauthier hat in einem 1982 erschienenen Aufsatz[620] hier präzisieren können; er hat in der um 1225 verfaßten anonymen Abhandlung *De anima et de potenciis eius*[621] Zitate aus der arabisch- lateinischen Metaphysik des Aristoteles (nach Averroes' Kommentar) und aus Averroes' Kommentar zu *De anima* nachgewiesen.[622] Dies rechtfertige eine genauere Datierung der ältesten arabisch-lateinischen Averroesübersetzung. So hält Gauthier es für sicher, daß durch Michael Scotus die ersten Averroesübersetzungen zwischen 1220 und 1224 angefertigt wurden, nämlich von Averroes' Großem Kommentar zu *De anima* und zur *Metaphysik*; ihnen folgen, zwischen 1224 und 1230 die Übersetzungen der Kommentare zur *Physik* (ohne Prolog, der später durch Theodor von Antiochien übersetzt wird) und zu *De caelo*, sowie die Übersetzung von Avicennas *De animalibus*, einem Teil von dessen Enzyklopädie *ash-Shifā'*.[623]

Die Herausgabe der lateinischen und hebräischen Übersetzungen des Averroes (und der Originale) in einem *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem* hat Harry Austryn Wolfson 1931 angeregt;[624] seit 1978 wird das Projekt durch das Thomas-Institut der Universität zu Köln betreut.[625] Das Projekt hat bislang eine stattliche Anzahl von Editionen nebst englischen Übersetzungen

---

133-146.

618 Le problème de l'entrée d'Averroes en occident, in *L'Averroismo in Italia (Roma, 18-20 aprile 1977),* Roma 1979 (= *Accademia Nazionale dei Lincei. Atti dei Lincei.* 40): 81-89.

619 *Abu-l-Walīd Ibn Rušd (Averroes): Vida, obra, pensamiento, influencia.* Cordoba 1986), 251 ff.; esp. 253ff. = id., La primera recepción del pensamiento de Ibn Rušd (Averroes), in *Azaféa* 1, 1985(11-32), S. 14ff.,esp. 16ff.

620 Notes sur les débuts (1225-1240) du premier „Averroïsme", in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66, 1982: 321-373.

621 In *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66, 1982: 3-55: Le traité de anima et de potenciis eius d'un maître des arts (vers 1225).

622 Vgl. Gauthier, Le traité, (s. vor. Anm.), S. 7f., 14ff.

623 Vgl. Gauthier, Notes (s.Anm. 620).

624 Vgl. Wolfson, Plan (s. Anm. 606).

625 Vgl. R. Hoffmann, Protokoll der Tagung über das Corpus Averroicum vom 16. bis 17.3.1978 in Köln, in *BPhM* 20, 1978: 58-64.

verwirklichen[626] und somit die ersten Druckausgaben des 15. und 16. Jahrhunderts[627] ersetzen können.

626 Vgl. die Liste in Ph.W. Rosemann, Averroes: a catalogue of editions and scholarly writings from 1821 onwards, in *BPhM* 30,1988 (153-211), 158ff. - 1996 erschien die lateinische Übersetzung von Ibn Rushds *Talkhīs Kitāb al-ibāra: Commentum Medium super libro Peri Hermeneias Aristotelis.* Translatio Wilhelmo De Luna attributa. Ed. Roland Hissette. Lovanii; 1996. (Union Académique Internationale. Corpus philosophorum medii aevi. Academicarum consociatarum auspiciis et consilio editum. Averrois opera. Series B: Averroes Latinus. XII). - Der Herausgeber hatte bereits in früheren Veröffentlichungen Fragen der Überlieferung und früheren Ausgaben diskutiert (s. nachfolg. Anm.).

627 Rosemann (s. vor. Anm.) 155-158 zählt die lateinischen Texte des Averroes auf der Grundlage der Ausgabe Venedig 1562 (Nachdruck Frankfurt. M. 1962) auf. Zu weiteren Ausgaben von Averroes' Werken während der Renaissance vgl. S. Butler, Fifteenth Century Editions of Arabic Authors in Latin Translation, in *The MacDonald Presentation Volume,* Princeton 1933 (63-71), 66f.; C. Göllner, Un coup d'oeil sur les éditions vénitiennes du XVe siècle des oeuvres d'Ibn Rušd Abul-Valid Muhammed (Averroes), in *Studia et acta orientalia* 5-6, 1967: 361-364, F.E. Cranz, Editions of the Latin Aristotle accompanied by the commentaries of Averroes, in *Philosophy and Humanism, essays for S. Kristeller, ed.* E.S. Muhoney, New York 1976:116-128; Ch.B. Schmitt, Renaissance Averroism Studies through the Venetian Editions of Aristotle -Averroes (with Particular Reference to the Giunta Edition of 1550-2), in *L'Averroismo in Italia (Roma, 18-20 aprile 1977),* Roma 1979 (= *Accademia Nazionale dei Lincei. Atti dei Lincei* 40): 121-142; = id., *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities,* London 1984 (=Variorum Reprints), Nr.VIII.

Über die Abhängigkeitsverhältnisse der alten Averroes-Ausgaben (Abhängigkeit des Drucks Venedig 1489 vom Druck Venedig 1483) s. R. Hissette, Des remaniements dans une édition incunable des commentaires moyens d'Averroes sur la Logica Vetus, in *Studia Mediewistiyczne* 34-35, 1999-2000: 93-99. - Hisette hat darüber hinaus in zahlreichen Artikeln das Verhältnis der alten Ausgaben zu den Handschriften und Probleme der Edition disktutiert: s. die Liste seiner Publikationen in Daiber, *Bibliography* (s. 5, Anm. *)

5.11.2. "Averroismus"

Mit den zur Verfügung stehenden Editionen sind die Voraussetzungen geschaffen, noch strittige Fragen der Autorschaft von Übersetzungen und deren direkten Vorlagen zu behandeln und durch genaue Textvergleiche das Echo von Averroes' Philosophie bei den lateinischen Scholastikern auf einer solideren Grundlage zu verfolgen. Es gibt bislang eine Vielzahl von Arbeiten, die sich mit dem Einfluß des Averroes auf die Scholastik beschäftigt haben. Ein am Anfang stehender Klassiker unter ihnen ist Ernest Renan, *Averroès et l'Averroïsme*; das Buch erschien 1853 in Paris und in dritter, verbesserter und erweiterter Auflage 1866.[628] Seitdem ist versucht worden, in einer Vielzahl von Studien über den Einfluß des Averroes auf die mittelalterlichen Philosophen, v.a. auf Thomas von Aquin und Albertus Magnus, das Bild vom sog. "Averroismus" bei den Scholastikern zu ergänzen, zu vertiefen und zu korrigieren.

Zum "Averroismus" des **Thomas Aquinas** vergleiche neben den in § 11.1 genannten Veröffentlichungen: Miguel Asín Palacios, El averroismo teológico de Santo Tomás de Aquino, in Homenaje à D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado. Estudios de erudición oriental. Ed. Eduardo Saavedra. Zaragoza 1904: 271-331 (Nachdruck in *PInHAIS.IP* 69, 1999: 225-285); B.C. Bazán, Intellectum speculativum: Averroes, Thomas Aquinas, and Siger of Brabant on the Intelligible Object, in *Journal of the History of Philosophy* 19, 1981: 425-446; K. Bormann, Wahrheitsbegriff und NOUS-Lehre bei Aristoteles und einigen seiner Kommentatoren, in *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen*, hrsg.v. A. Zimmermann. Zum Druck besorgt v. G. Vuillemin-Diem,

628 Nachgedruckt Frankfurt/M.1985. Besprechungen sowie spanische and arabische Übersetzungen sind aufgezählt bei Ph.W. Rosemann, Averroes (s. Anm. 626), Nr. 498. Zur Liste der Besprechungen füge hinzu: S. Semenenko, *Studio critico sull' Averroe di Er. Renan e sul valore dell' Averroismo,* Roma 1861 (38 S.); A. Corallnik, Ernest Renan, in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 31, 1926: 121-201; Steven Harvey, On the Nature and Extent of Jewish Averroism: Renan' s Averroès et l'averroïsme Revisited. *Jewish Studies Quarterly* 7, Tübingen 2000: 100-119.

Berlin-New York 1982 (= *Miscellanea mediaevalia*. 15): 1-24; Maurice Bouyges, Attention à "Averroista", in *Revue du moyen âge latin* 4, 1948: 173-176 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 72, 1999: 273-276); Mariano Brasa Díez, Averroes y Santo Tomás leen a Aristóteles, in *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Zaragoza 1999: 183-204; B. Bürke, *Das neunte Buch (Y) des lateinischen grossen Metaphysik-Kommentars von Averroes*. Text, Edition und Vergleich mit Albert dem Grossen und Thomas von Aquin. (PhD thesis Freiburg/Schweiz), Bem 1969. M. Chossat, L'Averroïsme de Saint Thomas. Notes sur la distinction d'essence et d'existence à la fin du XIII siècle, in *Archives de philosophie* 9, 1932: 129-177 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 70, 1999: 173-221); J.C. Doig, Toward Understanding Aquinas' Com. in De anima. A comparative study of Aquinas and Averroes on the Definition of Soul (De anima 1-2), in *Rivista di filosofia neo-scolastica* 66, 1974: 436-474; J.G. Flynn, S. Thomas and Averroes on the Nature and Attributes of God, in *Abr Nahrain* 15, 1974-5: 39-49; Eudaldo Forment Giralt, La ciencia divina en Averroes y en Santo Tomás, in *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Zaragoza. 1999: 301-316; A. García Marques, Averroes, una fuente tomista de la noción metafísica de diós, in *Sapientia* 37, 1982: 87-106; id., La individuación de las substancias materiales en Averroés y Santo Tomás, in *Sapientia* 35, 1980: 601-613; id., *Necesidad y substancia*. (*Averroes y su proyeccion en Tomas de Aquino*.). Pamplona 1989; id., La polemica sobre el ser en el Avicena y Averroes Latinos, in *Anuario filosófico*. Pamplona XX, 1987: 73-103; L.G.A. Getino, *La Summa contra gentes y el pugio fidei*, Vergara 1905; O. Hamelin, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris 1953 (repr. 1981), pp. 73ff.; G.G. Hana, Comment Saint Thomas et Averroès ont-ils lu la définition de l'âme d'Aristote, in *Actas del V congreso Internacional de filosofía medieval*, I, Madrid 1979: 817-824; R. Laubenthal, *Das Verhältnis des Heiligen Thomas von Aquin zu den Arabern in seinem Physikkommentar* (PhD thesis. Würzburg), Kallmünz 1934; F. Lucchetta, Sulla critica tomistica alla noetica di Averroe, in *Rivista di filosofia neo-scolastica* 73, 1981: 596-602; Edward Michael Macierowski, *Thomas Aquinas's Earliest Treatment of the Divine Essence.*: Scriptum super libros Sententiarum, Book

I, Distinction 8. With a Foreword by Joseph Owens. Binghamton, NY; 1998. [Contains Latin text from Pierre Mandonnet's edition [1929] of Thomas's commentary on Peter Lombard, Sententiae in IV Libris Distinctae, book I, Distinction 8, with index of the sources, including Arabic sources, as Averroes, Avicenna, Liber de causis]; A. Mager, Der *nous poietikos* bei Aristoteles und Thomas von Aquin, in *Revue néoscolastique de philosophie* 36, 1934: 263-274; E.P. Mahoney, Saint Thomas and the School of Padua at the End of the Fifteenth Century, in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 48, 1974: 277-285; Amato Masnovo, I primi contatti di San Tommaso d'Aquino con l'averroismo latino. - In: *Atti del V congresso internazionale di filosofia* (Napoli 5-9 Maggio 1924). Napoli (etc.). 1925: 1007-1017 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 69, 1999: 357-367); O.N. Mohammed, *Averroes' Doctrine of Immortality*, Waterloo, Ont. 1984; H.-A. Montagne, Les rapports entre la foi et la raison chez Averroes et Saint Thomas, in *Revue thomiste* 19, 1911: 358-360 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 69, 1999: 357-367); M. Nedoncelle, Remarques sur la réfutation des Averroïstes par Saint Thomas, in *Rivista di filosofia neo-scolastica* 66, 1974: 284-292, F. Picavet, *L'Averroisme et les Averroistes du XIIIe siècle, d'après le de unitate intellectus contra Averroïstes de Saint Thomas*, in *Revue de l'histoire des religions*. 45, Paris 1902: 56-69 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 69, 1999: 210-223); Elisabeth Reinhardt, La última discusión de Tomás de Aquino sobre el monopsiquismo: el Compendium theologiae, in *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Zaragoza 1999: 349-358; Richard Taylor, Averroes' Epistemology and Its Critique by Aquinas. *Thomistic Papers*. VII: *Medieval Masters*. Essays in memory of Msgr. S. A. Synan. Ed. by R.E. Houser. Houston 1999: 147-177; Jörg Alejandro Tellkamp, Averroes y el concepto de ser espiritual en la teoría del conocimiento del siglo XIII., in *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Zaragoza1999: 231-239 (esse spirituale - Ibn Rushd, Thomas Aquinas, Albertus Magnus, Roger Bacon); E.H. Weber, Les apports positifs de la noétique d'Ibn Rushd à celle de Thomas d'Aquin, in *Multiple Averroès*, Paris 1978: 211-250; Thomas Aquinas (De unitate intellectus contra Averroistas): *On the Unity of the Intellect against the Averroists*, transl. from the Latin

with an introduction by B.H. Zedler, Milwaukee 1968 (= *Mediaeval Philosophical Texts in Translation*. 19).

Zum "Averroismus" bei **Albertus Magnus** vergleiche folgende Veröffentlichungen: Ralf Blasberg, El averroísmo según el tratado De tempore de Alberto Magno, in: *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Zaragoza 1999: 267-275 (Zu den Begriffen Zeit, Ewigkeit der menschlichen Seele, *dupex veritas*); B. Bürke: s. vor. Abschn.; I. Craemer-Ruegenberg, Alberts Seelen- und Intellektlehre, in *Albert der Grosse - seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung*, hrsg. v. A. Zimmermann, Berlin 1981 (= *Miscellanea mediaevalia*. 14): 104-115; José Angel García Cuadrado, La recepción de la doctrina averroísta del intelecto agente en San Alberto Magno. *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Zaragoza 1999: 277-288; A. Goddu, The Contribution of Albertus Magnus to Discussions of Natural and Violent Motions, in *Albert der Grosse - seine Zeit* (s. prec.): 116-125; M. Grabmann, Die Lehre des heiligen Albertus Magnus vom Grunde der Vielheit der Dinge und der lateinische Averroismus, in id., *Mittelalterliches Ceistesleben*, II, München 1936: 287-312 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 70, 1999: 357-382); P. Hossfeld, Die Arbeitsweise des Albertus Magnus in seinen naturphilosophischen Schriften, in *Albertus Magnus - Doctor Universalis 1280/1980*, hrsg. v. G. Meyer u. A. Zimmermann, Mainz 1980 (= *Walberger Studien. Philosophische Reihe*. 6): 195-204: id., Studien zur Physik des Albertus Magnus (s. § 9); E.J. McCullough, St. Albert on Motion as *forma fluens* and *fluxus formae*, in *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, ed. J.A. Weisheipl, Toronto 1980: 129-153; H.P.F. Mercken, Albertus Magnus attitude to Averroes in his first commentary on the ethics (c. 1250-1252), in *Actas del V congreso internacional de filosofia medieval*, I, Madrid 1979: 731-738; E.P. Mahoney, Albert the Great and the Studia Paravino in the Late Fifteenth and Early Sixteenth Centuries, in *Albertus Magnus and the Sciences* (s.McCullough): 537-563; A. Masnovo, Alberto Magno e la polemica averroistica, in *Rivista di filosofia neo-scolastica* 24, 1932: 162-173; 317-326; *Marie-Dominique Roland-Gosselin*, Sur la double rédaction par Albert le Grand de sa dispute contre Averroès, "De unitate intellectus" et Summa theologiae II Tr. XIII, Q. 77, nr.3, in

AHDL 1, 1926-7: 309-312 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 70, 1999: 69-72); Dominique Salman, Albert le Grand et l'averroïsme latin, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 24, Paris 1935: 38-64 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 71, 1999: 184-210); Jacob L. Teicher, Alberto Magno e il Commento Medio di Averroè sulla "metafisica", in *Studi italiani di filologia classica*. N.S. 11, Firenze 1934: 201-216 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 71, 1999: 161-176); Tellkamp: s. oben, Thomas Aquinas; B. Thomassen, *Metaphysik als Lebensform*. Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar Alberts des Großen, Münster 1985 (= *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, N.F. 27); A. Zimmermann, Albertus Magnus und der lateinische Averroismus, in *Albertus Magnus - Doctor universalis* (s.o.Hossfeld): 465-493.

Der spanische Orientalist Miguel Cruz Hernández hat als gründlicher Kenner der islamischen Philosophie nach einer 1971[629] erschienenen Vorstudie über *El Averroismo en el occidente medieval* ausführlicher und mit freilich ergänzbarer Bibliographie über das Nachleben averroistischer Philosophie im lateinischen Westen in seiner 1986 erschienenen Averroes-Monographie geschrieben.[630] Neben den bereits genannten mittelalterlichen Philosophen Albertus Magnus und Thomas Aquinas wurden folgende Denker Gegenstand "averroistischer" Forschung: Agostino Nifo (1473-1538 oder 1545); Angelo d'Arezzo (um 1325); Biagio Pelacana (um 1347-1416); Godfrey von Fontaines (um 1250-1306/9); Heinrich von Gent (um 1217-1293), Johannes Baconthorpe (um 1290-1348); Johannes von Jandun (um 1280/5-1328); Johannes Wenceslaus von Prag (gest. nach 1387); Marsilius von Padua (um 1275/80-1342/3); Meister Eckhart (gest. 1328); Paul von Venedig (um 1369-1429); Petrus Aureoli (um 1280-1322); Richard Fishacre (um 1200-1248); Roger Bacon (um 1219-1292/4); Siger von Brabant (um 1240-1284); Taddeo da Parma (um 1320); Theodor von Erfurt (14th c.); Walter Burley (um 1275-1344/5); Wilhelm von Alnwick (um 1270-1333).

---

629 In *Oriente e Occidente nel medioevo* (s. Anm. 566): 17-62.

630 *Abu-l-Walid Ihn Rusd (Averroeé). Vida, obra, pensamiento, influencia.* Cordoba, 1986, chp. XVII, S. 249-307 ; Bibliographie, S. 407-417.

Zusätzlich zu der Liste von Cruz Hernández kann der Leser folgende Bibliographien konsultieren: Rosemann (s. Anm. 626); G.C. Anawati, *Bibliographie d'Averroes (Ibn Rushd)*, Alger 1979 (Organisation arabe pour l'éducation, la culture et les sciences. Département de la culture. Huitième centenaire d'Ibn Rushd): 309-354, und van Steenberghen, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, Paderborn 1977. – Man füge noch folgende Studien hinzu: Juan Acosta Rodríguez, Averroes y el De principiis naturae de Juan de Sècheville, in: *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Zaragoza. 1999: 251-256; Anna Alichniewicz, Le problème de l'influence des critiques de Guillaume Alnwick sur l'Averroïsme à Bologne. *Mediaevalia Philosophica Polonorum* XXXI, 1992: 39-41; S. Alphandéry, Y a-t-il eu un averroïsme populaire au XIIIe et au XIVe siècle? In *Revue de l'Histoire des Religions* 44, Paris 1901, 395-406 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 69, 1999: 197-208); B.C. Bazán, Averroes y Sigerio de Brabante. La noción de "Intellectum speculativum", in *Actas del V congreso internacional de filosofia medieval*, I, Madrid 1979: 541-550; Serge-Thomas Bonino, Averroès chez les latins, in *L'actualité d'Averroès*. Le huitème centenaire de la naissance d'Averroès (1198-1998). (Ed. by) Mohammed Habib Samrakandi. Toulouse 1999 (= *Horizons Maghrebins*. 40): 21-32; Gerardo Bruni, Appunti di polemica anti-averroistica sull'intelletto, in *Rivista di filosofia neo-scolastica*. 25, Milano 1933: 50-74 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 71, 1999: 54-78); id., Egidio Romano antiaverroistica, in *Sophia*. Palermo 1, 1933: 208-219; Charles Burnett; Andrew Mendelsohn: Aristotle and Averroes on Method in the Middle Ages and Renaissance: The "Oxford Gloss" to the Physics and Pietro D'Afeltro's Expositio Proemii Averroys. *Method and Order in Renaissance Philosophy of Nature. The Aristotle Commentary Tradition*. Ed. by Daniel A. Di Liscia; Eckhard Kessler; Charlotte Methuen. Aldershot; Brookfield, USA, Singapore; Sydney 1997: 53-111; Charles Butterworth, What is Political Averroism? - In: *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Ed. Fr. Niewöhner and Loris Sturlese. Zürich 1994: 239-250; B. Carra de Vaux, art. Averroes, Averroism, in *Encyclopaedia of Religion and Ethic* 2^2, Edinburgh 1930: 262-266; A. Chollet, art. Averroisme, in *Dictionnaire de théologie catholique* I, 1931: Sp. 2628-2638; Jean Celeyrette; Edmond Ma-

zet: La hiérarchie des degrés d'être chez Nicole Oresme, in: *Arabic Sciences and Philosophy*; 8, 1998: 45-65 (on the Averroism of Walter Burley); C. Colpe, art. Averroes, Averroismus, in *Religion in Geschichte und Gegenwart* 13, 1957: Sp.795-797; W.J. Courtenay, *Schools & Scholars in Fourteenth Century England*, Princeton 1987; G. Dahan, Notes et textes sur la poétique au moyen âge, in *AHDL* 47, 1980 (Paris, 1981): 171-239; H.A. Davidson, Averroes on the Material Intellect, in *Viator* 17, 1986: 91-137; Hubert Dethier, *Summa averroïstica* (1). *Het averroïstisch-nominalistisch front en de leer van de dubbele waarheid*. Brussel: Vrije Universiteit Brussel. Centrum voor de Studie van de Verlichting; 1977. (*Vrijdenkerslexicon. Studiereeks*. 4); S. Doncoeur, Notes sur les Averroïstes latins, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 4, Kain 1910: 500-511 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 69, 1999: 286-297); id., La religion et les maitres de l'Averroïsme, in *Revue des Sciences Philosophiques et Theeologiques* 5, Kain 1911: 267-298; 486-506 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 69, 1999: 299-352); J. Doull, Dante on Averroism, in *Actas del V congreso internacional de filosofía medieval* I, Madrid 1979: 669-676; J.P. Etzwiler, John Baconthorpe, "Prince of the Averroists"?, in *Franciscan Studies* 36, 1976: 148-176; G. Federici Vescovini, Biagio Pelacani a Padova e l'averroismo, in *L'averroismo in Italia* (s. Anm. 618): 91-120; Socorro Fernández García, La cuestión de la inmortalidad. El alma en el Averroísmo paduano. Pietro Pomponazzi, in *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Zaragoza 1999: 289-299; Kurt Flasch, *Meister Eckhart. Die Geburt der „Deutschen Mystik" aus dem Geist der arabischen Philosophie.* München 2006; Giuseppina Fontanesi, Motivi d'arte nell'averroismo padovano. Società italiana per il progresso delle scienze. Atti della XXVI riunione, Venezia, 12-18 settembre 1937. Roma 1938: 322-333 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 71, 1999: 276-287); Didier Foucault, Au déclin de l'averroïsme latin: Giulio Cesare Vanini (1585-1619), in *L'actualité d'Averroès.* Le huitème centenaire de la naissance d'Averroès (1198-1998). (Ed. by) Mohammed Habib Samrakandi. Toulouse 1999 (= *Horizons Maghrebins*. 40): 69-80; R. A. Gauthier, Trois commentaires "Averroïstes" sur l'Éthique à Nicomaque. *AHDL* 1947-8; 22-23: 187-336 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 72, 1999: 1-150); Pietro Giacon, Pietro d'Abano a l'averroismo padova-

no, in *Società italiana per il progresso delle scienze. Atti della XXVI riunione, Venezia, 12-18 settembre 1937*. Roma 1938: 334-339 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 71, 1999: 288-293); A. Goddu, Avicenna, Avempace and Averroes - Arabic Sources of "Mutual Attraction" and their Influence on Mediaeval and Modern Conceptions of Attraction and Gravitaton, in *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*, hrsg. v. A. Zimmermann, Berlin-New York 1985 (= *Miscellanea Mediaevalia* 17): 218-239; M. Gogacz, L'homme et la communauté dans le "Defensor Pacis" de Marsile de Padoue. Le probleme de l'inconsequence de l'Averroisme comme aristolélisme néo-platonisant, in *Medioevo* V, 1979: 189-200; M. Grabmann, Der Bologneser Averroist Angelo d'Arezzo (ca. 1325), in id., *Mittelalterliches Geistesleben* II, 1936:261-271 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 70, 1999: 331-341); id., Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren, *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München - Philosophisch-Historische Klasse*. München. 1931; 1931, H.2. (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 70, 1999: 223-308); id., Ein spätmittelalterlicher Pariser Kommentar zur Verurteilung des lateinischen Averroismus durch Bischof Stephan Tempier von Paris (1277) und zu anderen Irrtumslisten, in: Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*. 1936; II: 272-286 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 70, 1999: 342-356); id., Studien über den Averroisten Taddeo da Parma (ca. 1320), in id., *Mittelalterliches Geistesleben*, III, 239-260 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 70, 1999: 309-330); *Miguel A. Granada*, El Averroísmo en Europa, in *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Zaragoza 1999: 163-182; E. Grant, The Medieval Doctrine of Place. Some Fundamental Problems and Solutions, in Studi sul XIV secolo (s. § 9.2, Weisheipl): S. 57-79; H. Greive, art. Averroismus im Judentum, in *Lexikon des Mittelalters*, I, München 1980, Sp.1295; J. Hackett, Averroes and Roger Bacon on the Harmony of Religion and Philosophy, in *A Straight Path* (s. Anm. 612): 98- 112; Maurice-Ruben Hayoun; Alain de Libera: *Averroès et l'averroïsme*. Paris; 1991. (Que sais-je?); Roland Hissette, Le vocabulaire philosophique des traductions d'Averroès attribuées à Guillaume de Luna, in *L'élaboration du vocabulaire philosophique au*

Moyen Àˆge. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven, 12-14 septembre 1998, organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, édités par Jacqueline Hamesse et Carlos Steel. Turnhout; 2000: 99-110; L. Hödl, art. Averroismus, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, Darmstadt 1970, Sp.734-735; id., Die "averroistische" Unterscheidung zwischen Materie und Möglichkeit in den naturwissenschaftlichen Schriften des Siger von Brabant, in *Actas del V congreso intemacional de filosofía medieval*, I, Madrid 1979: 831-842; id., art. Lateinischer Averroismus, in *Lexikon des Mittelalters* I, 1980, Sp.1292-1295; Wolfgang Hübener, Unvorgreifliche Überlegungen zum möglichen Sinn des Topos "politischer Averroismus", in: *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*.Ed. Fr. Niewöhner and Loris Sturlese. Zürich 1994: 222-238; R. Imbach, Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhaltnis von esse und essentia, in *Studi sul XIV secolo* (s. § 9.2, Weisheipl): 299-339; A.L. Ivry, Averroes and the West: The First Encounter/Nonencounter, in *A Straight Path* (s. Anm. 612): 142-158; E. Jung-Palczewsksa, Jean de Jandun, a-t-il affirmé la nature active de l'intellect possible? Probleme d'une contradiction dans la question 6 du livre III "De anima" de Jean de Jandun, in *Mediaevalia philosophica Polonorum* 27, 1986: 15-20; M. Kassem, La philosophie d'Averroès et ses rapporte avec la scolastique latine, in *Actas del V congreso intemacional de filosofía medieval*, I, Madrid 1979: 207-218; Bohdan Kieszkowski, Averroismo e platonismo in Italia negli ultimi decenni del secolo XV, in *Giornale critico della filosofia italiana*. Firenze. Serie 2,1 (14), 1933: 286-301 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 71, 1999: 80-95) [einschließlich des "Averroismus" von Marsiglio Ficino]; Cristoforo Krzanic, Grandi lottatori contro l'Averroismo, in *Rivista di filosofia neo-scolastica* 22, Milano 1930:161-206 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 70, 1999: 125-171); id., La scuola francescana e l'averroismo. *Rivista di filosofia neo-scolastica* 21, 1929: 444-494 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 70, 1999: 74-124); Heinrich C. Kuhn, Die Verwandlung der Zerstörung der Zerstörung. Bemerkungen zu Augustinus Niphus' Kommentar zur Destructio destructionum des Averroes, in: *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Ed. Fr. Niewöhner and Loris Sturlese. Zürich 1994: 291-308; Z. Kuksewicz, *De Siger de Bra-*

bant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIIIe siècles. Wroclaw - Varsovie - Cracovie 1968; id., L'influence d'Averroes sur les universités en Europe Centrale (l'expansion de l'averroisme latin), in *Multiple Averroes*, Paris 1978: 275-282, id., Johannis de Janduno "De infinitate vigoris dei". Edition critique, in *Studia Mediewistyczne* 24, 1985: 77-152; id., Note on some fourteenth century Averroistic works in the ms. Cracow Bibl. Jagell. 737, in *Mediaevalia philosophica Polonorum* 27, 1984: 65-72; id., Un nouveau temoignage de l'Averroïsme d Erfurt, in *Mediaevalia philosophica Polonorum* 28, 1986: 27-32; *id.*, The Problem of Walter Burley's Averroism, in *Studi sul XIV secolo* (s. § 9.2, Weisheipl): 341-377; id., Un texte intermédiaire entre Taddeo de Parme et Jean de Jandun, in *Mediaevalia philosophica Polonorum* 27, 1984: 25-63; id., Theoderic, Recteur d'Erfurt, Averroiste allemand du XlVe siecle, in *La filosofia della natura nel medioevo*, Milano 1966: 652-661; D.J. Lasker, Averroistic Trends in Jewish-Christian Polemics in the Late Middle Ages, in *Speculum* 55, 1980: 294-304; O. Leaman, *Averroes and His Philosophy*, Oxford 1988, pp. 163ff.; M.-V. Leroy, La "troisième voie" de Saint Thomas et ses sources, in *Recherches d'Islamologie.* Récueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis. Louvain 1977 (= *Bibliothèque philosophique de Louvain* 26), S. 171-199; Charles Lohr, Georgius Gemistius Pletho and Averroes: the Periodization of Latin Aristotelianisms. *Sapientiam amemus.* Humanismus und Aristotelismus in der Renaissance. Festschrift für Eckhard Kessler zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. Paul Richard Blum in Verbindung mit Constance Blackwell und Charles Lohr. München 1999:39-48; F. Lucchetta, L'Averroismo padovano, in *Università degli studi, Venezia, Facolta di lingue e litterature straniere di Ca' Foscari. Annali della facolta serie orientale*, 1981: 73-86 (auch in *Muʾtamar Ibn Rushd, adh-dhikrā al-miʿawīya ath-thāmina li-wafātihī*, II, Algiers 1983: 409-421); ead., Recenti studi sull'averroismo padovano, in *L'averroismo in Italia* (s. Anm. 618), S. 91-120; S. MacClintock, art. Averroes, Averroism, in *Encyclopaedia of Philosophy* I, London 1967 (1972): 220-226; E.P. Mahoney, John of Jandun and Agostino Nifo on Human Felicity ("status"), in *L'homme et son univers* (s. Anm. 426): 465-477; id., Nicoletto Vernia's Annotations on John of Jandun's De anima, in:

Historia philosophiae medii aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Hrsg.v. Burkhard Mojsisch; Olaf Pluta. (Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag). Amsterdam, Philadelphia. II, 1991: 573-593; Anneliese Maier, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*. Die Struktur der materiellen Substanz. Das Problem der Gravitation. Die Mathematik der Formlatituden. 2.A. Roma; 1952. = *Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi*. 41; ead., Ein Beitrag zur Geschichte des italienischen Averroismus im 14. Jahrhundert, in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 33, 1944: 136-157 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 72, 1999: 152-173); ead., Ein unbeachteter "Averroist" des XIV, Jahrhunderts: Walter Burley. *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*. 2. Firenze 1955: 475-499 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 72, 1999: 247-271; ead., Wilhelm von Alnwicks Bologneser Quaestionen gegen den Averroismus (1323), in *Gregorianum* 30, 1949: 265-308 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 72, 1999: 203-246); A. Maurer, John of Jandun and the Divine Causality, in *Mediaeval Studies* 17, 1955: 185-207; id., Siger of Brabant and an Averroistic Commentary on the Metaphysics in Cambridge, Peterhouse MS 152, in *Mediaeval Studies* 12, 1950: 233-235; Marcelino Menendez Pelayo, La impiedad averroista. - Fray Tomas Scoto. - El libro "De tribus impostoribus", in *Boletín Historico* 1, Madrid 1880:17-23 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 69, 1999: 147-153); K. Michalski, *La philosophie au XIe siècle. Six études*. Hrsg. u. eingel. v. K. Flasch, Frankfurt 1969; R. Morghen, Dante e Averroé, in *L'averroismo in Italia* (s. Anm. 618): 49-62; M. Mraz, Commentarium Magistri Johannis Wenceslai de Praga super "de anima" Aristotelis. (Der gegenwartige Zustand der Forschungsarbeit), in *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 26, 1982: 79-91; A. Nasri Nader, La doctrine des deux vérités chez Ibn Roshd (Averroes) et les averroistes latins, in *Actas del V congreso internacional de filosofia medieval*, I, Madrid 1979: 1043-1050; B. Nardi, art. Averroismo, in *Enciclopedia cattolica*, 2, 1949: Sp.524-530; id., L'averroismo di Sigieri e Dante, in *Studi danteschi*. 22, Firenze 1938: 83-113 [extract from Nardi, *S. Tommaso d'Aquino. Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, Traduzione, commento e introduzione storico. Firenze 1938] (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 71, 1999: 325-355); Adr. Pattin,

L'averroïsme et la question du sens agent au moyen âge, in *Actas del V congreso internacional de filosofia medieval* I, Madrid 1979: 1077-1082; id., Un grand commentateur d'Aristote: Agostino Nifo, in: *Historia philosophiae medii aevi*. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Hrsg. v. Burkhard Mojsisch; Olaf Pluta. (Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag). Amsterdam, Philadelphia. II, 1991: 787-803; *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert, in Memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, hrsg.v. O. Pluta, Amsterdam 1988 (= *Bochumer Studien zur Philosophie*. 10); Gregorio Piaia, "Averroisme politique" - anatomie d'un mythe historiographique, in: *Philosophie im Mittelalter*. Entwicklungslinien und Paradigmen. Ed. J.P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf, G. Wieland. Hamburg; 1987: 288-300; A. Poppi, L'antropologia averroistica nel pensiero di Pietro Auriol, in *Rivista di filosofa neo-scolastica* 70, 1978: 179-192; id., L'averroismo nella filosofia francescana, in *L'averroismo in Italia* (s. Anm. 618): 175-220; P. Porro, "Possibile ex se, necessarium ab alio": Tommaso d'Aquino e Enrico di Gand, in *Medioevo*. 18, Padova 1992: 231-273 [Widerlegung von Ibn Sīnā durch Heinrich von Gent, in Übereinstimmung mit Ibn Rushd]; W.H. Principe, Early explicit use of Averroes by Richard Fishacre with respect to motion and the human soul of Christ, in *Actas del v congreso internacional de filosofía medieval* I, Madrid 1979: 1127-1138; id., Richard Fishacre's Use of Averroes with Respect to Motion and the Human Soul of Christ, in *Mediaeval Studies* 40, 1978: 349-360; J. Quillet, L'Aristotélisme de Marsile de Padoue et ses rapporte avec l'Averroïsme, in *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* V, 1979: 81-142; Ph.W. Rosemann, Wandering in the Path of the Averroean System: Is Kant's Doctrine on the *Bewusstsein überhaupt* Averroistic? In *Medieval Islamic Thought*. Ed. by Th.-A. Druart. Washington 1999 (=*American Catholic Philosophical Quarterly*. LXXIII): 185-230; F. Ruello, Paul de Venise, théologien "Averroiste"?, in *Multiple Averroès*, Paris 1978: 257-274; Dominique Salman, Jean de la Rochelle et les débuts de l'Averroïsme latin. *AHDL* 1947-1948; 122-123: 133-144 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 71, 1999: 221-232); Antonio Domenico Sartori, "Gaetano de' Thiene, filosofo averroista" nello Studio di Padova (1387-1465), in *Società italiana per il progresso delle scienze. Atti della*

XXVI riunione, Venezia, 12-18 settembre 1937. Roma 1938: 340-370 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 71, 1999: 294-324); Jesús Soto Bruna, Averroes en el De la causa, principio et uno de Giordano Bruno. El poder de la materia, in *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Zaragoza. 1999: 359-369; Luigi Stefanini, Averroismo e imaginismo, in *Società italiana per il progresso delle scienze. Atti della XXVI riunione, Venezia, 12-18 settembre 1937*. Roma 1938: 311-321 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 71, 1999: 265-275) [über Symbolismus, Imagination im Averroismus, Raimundus Lullus, Pico della Mirandola, Marsiglio Ficino]; E.D. Sylla, Godfrey of Fontaines on Motion with Respect to Quantity of the Eucharist, in *Studi sul XIV secolo* (s. § 9.2, Weisheipl): 105-141; Tellkamp: s. above, Thomas Aquinas; Erminio Troilo, L'averroismo di Marsilio da Padova, in: *Marsilio da Padova*. Studi raccolti nel VI centenario della morte. A cura di A. Checchini e N. Bobbio. Roma 1942: 47-77; id., *Averroismo e aristotelismo padovano*. Padua 1939; id., Averroismo o aristotelismo "alessandrista" padovano, in *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*. Roma 1954; ser. 8, vol. IX: 188-244; id, L'Averroismo padovano. *Società italiana per il progresso delle scienze. Atti della XXVI riunione, Venezia, 12-18 settembre 1937*. Roma 1938: 255-286 [nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 71, 1999: 233-264]; id., Per l'averroismo padovano o veneto, in *Atti del* (R.) *Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti*. - Classe di Scienze Morali e Lettere. Venezia. 1939-1940 (1941); 99: 273-298 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 71, 1999: 357-382); id., Lo spirito dell'averroismo padovano, in *Il diritto dell'uomo al sapere e al libero uso di esso*, Padova 1954: 43-74; A. Uña Juárez, Aristóteles y Averroés en el siglo XIV. Las autoridades "mayores"' para Walter Burley I: Aristoteles, in *Antonianum* 52, 1977: 326-358; id., Aristóteles y Averroés en el siglo XIV. Las autoridades "mayores" para Walter Burley II: Averroes, in *Antonianum* 52, 1977: 680-694; Fernand van Steenberghen, Un commentaire averroïste, anonyme et inédit, du Traité de l'âme, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*. Ed. Albert Lang, Joseph Lechner, Michael Schmaus. 1935; II (= *Beiträge zur Geschichte der Philosophie (und Theologie) des Mittelalters*. Texte und Untersuchungen. Münster, Supplementband III,2): 842-854 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 71, 1999:

130-142); S. Vanni Rovighi, San Tommaso d'Aquino e Averroe, in *L'averroismo in Italia* (s. Anm. 618): 221-236; Ignacio Verdú Berganza, El movimiento averroísta y el pensamiento de Thomas Bradwardine. Dos concepciones del hombre enfrentadas, in *Averroes y los averroísmos*. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Zaragoza. 1999: 387-395. M.C. Vitali, Taddeo de Parme et les deux rédactions des "quaestiones de anima" de Jean de Jandun, in *Mediaevalia philosophica Polonorum* 28, 1986: 3-13; Vitali/Z. Kuksewicz, Note sur les deux rédactions des "quaestiones de anima" de Jean de Jandun, in *Mediaevalia philosophica Polonorum* 27, 1984: 3-24; J.A. Weisheipl, The Spector of motor coniunctus in medieval physics, in *Studi sul XIV secolo* (s. § 9.2, Weisheipl); Karl Werner, Der *Averroismus in der christlich-peripatetischen Psychologie des späteren Mittelalters*, in *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. - Philosophisch-Historische Klasse*. 98, Wien 1881: 175-320 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 69, 1999: 1-146) [über den "Averroismus" des Pietro Auriol, Thomas Aquinas, John Baconthorpe, John of Jandun, Paul of Venice, Agostino Nifo, Pietro Pomponazzi]; John F. Wippel, The Role of the Phantasm in Godfrey of Fontaines' Theory of Intellection. - In: *L'Homme et son univers* (s. Anm. 481) 1986; II: 573-582.

5.11.3. Die Kritik des "Averroismus" und Tendenzen der Forschung

Doch der Leser all dessen, was über "Averroismus" bei den Scholastikern geschrieben ist, hat zunehmend Schwierigkeiten, sich ein einheitliches Bild zu verschaffen. Zu unterschiedlich und widersprüchlich sind die Strömungen, die sich in den philosophischen "Diskussionen" des Mittelalters herausgebildet haben. Die Kluft zwischen Averroes und dem, was als "Averroismus" bezeichnet wurde, wurde zunehmend größer und veranlaßte schließlich die Frage: War Ibn Rushd ein Averroist?[631] - In

631 Jorge M. Ayala Martínez, Fue Averroes un averroísta? In *Averroes y los aver-*

erster Linie wird man von "Averroisten" in den Fällen sprechen dürfen, in denen sich Philosophen ausdrücklich zu Averroes bekennen.[632] Dies ist z.B. der Fall bei dem um 1310 an der Pariser Universität lehrenden Johannes Jandun oder kurz vor ihm bereits bei Ferrandus de Hispania aus dem 13. Jahrhundert.[633] Doch die Benutzung des Terminus "Averroismus" ist zunehmend auf Kritik gestoßen.[634] Diese Kritik mündete schließlich in die Beobachtung von Paul Oskar Kristeller aus dem Jahre 1960,[635] daß selbst zwei traditionell zentrale Themenkomplexe des "Averroismus", wie die Lehre von der Einheit des Intellektes und die Lehre von der

---

roísmos. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Zaragoza 1999: 257-266.

632 Hoedl spricht von „averroistischer Wende" auch in den Fällen, in denen „averroistische" Lehren verteidigt werden „im Ganzen eines ‚aristotelisme heterodoxe'" (van Steenberghen): s. L. Hoedl, Über die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jahrhundert, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 39, 1972 (171-204), S. 177ff. Vgl. W. Kluxen, art Averroismus im lateinischen Mittelalter, in *Theologische Real- enzyklopädie* V, Berlin-New York 1980 (57-61), 59f.

633 Vgl. A. Zimmermann, Ein Averroist des späten 13. Jahrhunderts. Ferrandus de Hispania, in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50, 1968: 145-164; id., Ferrandus de Hispania - ein spanischer Averroist um 1300, in *Actas del V congreso internacional de filosofia medieval* I, Madrid 1979: 1393-1399; id., Aristote et Averroes dans le commentaire de Ferrandus de Hispania sur la métaphysique d'Aristote, in *Diotima* 8, 1980: 159-163.

634 Vgl. z.B. W.F. Edwards, The Averroism of Iacopo Zabarella (1533-1589) in *Atti del XII congresso internazionale di filosofia (Venezia, 12-18 settembre 1958),* 9, Firenze 1960: 91-107; N.G. Siraisi, *Arts and Sciences at Padua,* Toronto 1973 (= *Pontifical Institute of Mediaeval Studios. Studios and Texts.* 25), S. 136f.; A. Maier, Eine italienische Averroistenschule aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, in id., *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, I (Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert), Roma, 1966 (251-278) [nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 72, 1999: 175-202], S. 251 f.; G. Piaia, „Averroisme politique": anatomie d'un mythe historiographique, in *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter,* ed. A. Zimmermann, Berlin-New York 1985 (= *Miscellanea Mediaevalia* 17): 288-300.

635 Paduan Averroism and Alexandrinism in ihe Light of Recent Studies, in *Aristotelismo Padovano e filosofia Aristotelica. Atti del XII congresso internazionale di filosofia,* 9, Florenz, 1960: 147-155; deutsche Version in id., *Humanismus und Renaissance,* II, München 1975 *(Uni-Taschenbücher.* 195) (124-148), S. 125ff.

doppelten Wahrheit,[636] nicht einheitlich von den Averroisten vertreten würden; "daher sind wir gezwungen", schreibt Kristeller,[637] "den Begriff Averroismus entweder ganz fallen zu lassen, oder ihn auf jene wenigen Denker zu beschränken, die die Lehre von der Einheit des Intellekts akzeptierten oder ihn schließlich willkürlich für jene größere Gruppe zu gebrauchen, die die aristotelische Philosophie getrennt von der Theologie betrieben und die wir besser als weltliche Aristoteliker beschreiben".

In ähnlich kritischer Weise äußert sich Fernand van Steenberghen in seinem von uns bereits genannten 1966 erstmals erschienenen Standardwerk Die Philosophie im 13. Jahrhundert;[638] er spricht vom "heterodoxen" oder "radikalen" Aristotelismus, der averroistische Interpretationen des Aristoteles übernimmt;[639] von einer averroistischen "Schule", wie es E. Renan getan habe, könne nicht die Rede sein.

Die Kritik Kristellers und van Steenberghens blieb nicht unwidersprochen.[640] Eine vorsichtige Schlußfolgerung aus der Diskussion kann die Empfehlung sein, die Begriffe "Averroismus" und "Averroisten" mit größtmöglicher Sorgfalt zu benutzen. Sie haben sich in der Philosophiegeschichte eingebürgert, vergleichbar den Termini "Aristoteliker" oder "Platoniker". Bevor wir sie benützen, sollten wir zunächst untersuchen, ob wirklicher litera-

636 Vgl. zu dieser das ausführliche Studienmaterial in H. Dethier, *Summa Averroistica (1). Het averroistisch-nominalistisch front en de leer van de dubbele waarheid,* Brüssel 1977 (= *Vrijdenkerslexica Studiereeks.* 4).

637 *Humanismus* (s. Anm. 635) II 128f.

638 S. Anm.568. Van Steenberghens Buch fand viel Echo in einem arabischen Werk über den „Einfluß des Ihn Rushd in der Philosophie des Mittelalters" (*Āthār Ibn Rushd fi falsafat al-ʿuṣūr al-wusṭā),* verfaßt von Zaynab Maḥmūd al-Khuḍayrī, Beirut (2. A. 1985).

639 Vgl. van Steenberghen 335ff., 341 ff., 370ff.; id., L'Averroïsme latin au XIIIe siècle, in *Multiple Averroès,* Paris 1978: 283-286; id. in *Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jours,* 13: Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe siècle, Paris 1951, 270ff.; id., *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century.* Lectures given under the auspices of the Department of ScholasticPhilosophy, The Queen' s University, Belfast. Edinburgh (etc.) 1955.

640 Vgl. F. Lucchetta, Recenti studi sull'averroismo padovano, in *L'Averroismo in Italia (Roma, 18-20 aprile 1977),* Roma 1979 (= *Accademia Nazionale dei Lincei. Atti dei Lincei.* 40): (91-120), S. 92f.

rischer Einfluß oder eine lockere Assimilation typischer Gedanken des Averroes vorliegt oder eine sekundäre Zuschreibung an Averroes, z.B. der *intellectus-agens*-Theorie im 13. Jahrhundert.[641] In den ersten beiden Fällen ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß "averroistische" oder - besser gesagt - Averroes' Formulierungen und Gedanken lediglich der sprachlichen Gestaltung und gedanklichen Formung eigener Philosophien dienen - oder neue Elemente ins Spiel bringen. Hier zeigt sich, wie im Falle des bereits diskutierten "Avicennismus"(s.o.), daß es einerseits konvergente Parallelentwicklungen, andererseits in jeweils verschiedener Weise literarische Einflüsse gegeben hat. Daher sollte es unser Anliegen bleiben, zunächst von den Texten auszugehen, die die lateinischen Scholastiker gebraucht haben könnten, von den lateinischen Übersetzungen der islamischen Philosophen. Diese nach den Handschriften herauszugeben und mit den arabischen Originalen zu vergleichen, sollte unsere erste Aufgabe sein. Ein solcher Vergleich ist die Voraussetzung für die Behandlung ideengeschichtlicher Themen, die bislang häufig literargeschichtliche Fragen vernachlässigt hat.

Ein unverzichtbares Hilfsmittel hierfür ist zunächst ein Index der lateinischen Handschriften und ihrer Vorlagen.[642] Einen solchen gibt es bislang nur für Aristoteles und Avicenna. Der Index könnte auch alle Angaben über die Übersetzer, ihre Arbeitsweise und Arabischkenntnisse sowie über Echo und Nachwirkung der Texte bei den Scholastikern enthalten.

---

641 Zu dieser sekundären Zuschreibung der Lehre vom *intellectus agens* an Averroes im 13. Jh. vgl. B. Carlos Bazán, Was There Ever a „First Averroism"? – In: *Geistesleben im 13. Jahrhundert,* hrsg.v. Jan A. Aertsen und Andreas Speer. Für den Druck besorgt von Frank Hentschel und Andreas Speer. Berlin, New York 2000 (= *Miscellanea mediaevalia* 27): 31-53.

642 Vergleichbar mit F.J. Carmody, *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation,* Berkeley, Los Angeles 1956. Erste Anfänge finden wir in R. P.G. Thery, *Tolède. Grande ville de larenaissance médiévale,* Oran 1944, S. 13ff.; H. Schipperges, Zur Rezeption und Assimilation arabischer Medizin im frühen Toledo, in *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften* 39, 1955 (261-283), S. 268ff.

Bemerkungen über Übersetzer und ihre Übersetzungstechnik findet man in folgenden Veröffentlichungen: M. Alonso Alonso, Coincidencias verbales tipicas en las obras y traducciones de Gundisalvo, in *al-Andalus* 20, 1955: 129-152; 345-379 (auch in id., *Temas filosóficos medievales*, Comillas, Santander 1959: 247-329); id., Las fuentes literarias de Dominico Gundisalvo: El "De processione mundi" de Gundisalvo, y el "K. al-ʿaqīda al-rāfiʿa" de Ibrahim ibn Dāwūd, in *al-Andalus* 11, 1946: 159-173; id., Ḥunayn traducido al latín por Ibn Dāwūd y Domingo Gundisalvo, in *al-Andalus* 16, 1951: 37-47; id., Influencia de Severino Boecio en las obras y traducciones de Gundisalvo, in id., *Temas filosóficos medievales (Ibn Dāwūd y Gundisalvo)*, Comillas, Santander 1959: 369-396; id., Juan Sevillano. Sus obras proprias y sus traducciones, in *al-Andalus* 18, 1953: 17-49; id., Notas sobre los traductores Toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano, in *al-Andalus* 8, 1943: 155-158, überarbeitet in id., *Temas filosóficos medievales*, Comillas, Santander 1959: 17-60; id., Las traducciones de Juan González de Burgos y Salomón, in *al-Andalus* 14, 1949: 291-319 (nachgedruckt in *PInHAIS.IP* 48, 1999: 57-85); id., Traducciones del àrabe al latín por Juan Hispano, in *al-Andalus* 17, 1952: 129-151; id., Traducciones del Arcediano Domingo Gundisalvo, in al-Andalus 12, 1947: 295-338; id., El Traductor y prologuista del "Sextus Naturalium", in *al-Andalus* 26, 1961: 1-35; M.-Th. d'Alverny, Anniyya - anitas, in: *Mélanges offerts à Etienne Gilson. Toronto-Paris.* 1959: 59-91. (auch in d'Alverny, *Avicenne en occident.* Recueil d'articles de Marie-Thérèse d'Alverny réunis en hommage à l'auteur. Avant-propos de Danielle Jacquart. Paris; 1993. (=*Études de philosophie médiévale.* LXX), no. X): enthält einen Abschnitt aus Ibn Sīnā, *Risāla aḍḥawiyya* und seiner von Andrea Alpago angefertigten lateinischen Version (Avicenna, *De Almahad*); ead.: Avendauth?, in *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, I, Barcelona 1954: 19-43 (auch in d'Alverny, *Avicenne en occident.* [s. above], nr. VIII); ead.: Les traductions a deux interpètes, d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin, in: *Traduction et traducteurs au Moyen âge.* Actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institute de recherche et d'histoire des textes, les 26-28 mai 1986. Textes réunies par Geneviève Contamine. Paris. 1989: 193-206 (nachgedruckt in d'Alverny, *La transmission des textes*

philosophiques et scientifiques au Moyen Age. Ed. by Charles Burnett. Aldershot, Hants.; 1994. (Variorum. Collected Studies Series; v. CS 463); M. Brasa Díez, Las traducciones toledanas como encuentro de culturas, in *Actas del V congreso internacional de filosofia medieval*, I, Madrid 1979: 589-596; C.S.F. Burnett, The Institutional Context of Arabic-Latin Translations of the Middle Ages: A Reassessment of the "School of Toledo". *CIVICIMA. Études sur le vocabulaire intellectuel du moyen âge*. Brepols VIII, 1995 (= *Vocabulary of Teaching and Research Between Middle Ages and Renaissance*. Proceedings of the Colloquium London, Warburg Institute, 11-12 March 1994. Ed. by Olga Weijers): 214-235; id., Literal Translation and Intelligent Adaption amongst the Arabic-Latin Translators of the First Half of the Twelfth Century, in *La diffusione delle scienze islamiche nel medio evo europeo*, Roma 1987 (= *Accademia Nazionale dei Lincei. Fondazione Leone Caetani*): 9-28; id., Magister Iohannes Hispanus: Towards the Identity of a Toledan Translator. *Comprendre et maîtriser la nature au moyen âge. Mélanges d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan*. Genève; 1994 (= *École Pratique des Hautes Études* - IVe section. *Sciences historiques et philologiques*. V: *Hautes Études Médiévales et Modernes*. 73): 425-436; id., Some Comments on the Translating of Works from Arabic into Latin in the Mid-Twelfth Century, in *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter* (Berlin - New York 1985. = Missellanea Mediavelia 17) (161-171), 165ff.; id., Translating from Arabic into Latin in the Middle Ages: Theory, Practice, and Criticism, in: *Éditer, traduire, interpréter: essais de méthodologie philosophique,* par P. W. Rosemann, C. Rutten [etc.]. Sous la direction de Steve G. Lofts et Philipp W. Rosemann. Louvain-Paris 1997 (= *Philosophes médiévaux*. XXXVI): 55-78; K.H. Dannefeldt, The Renaissance Humanists and the Knowledge of Arabic, in *Studies in the Renaissance* 2, 1955: 96-177; J.S. Gil, *La escuela de traductores de Toledo y sus colaboratores judios*, Toledo 1985, L.P. Harvey, The Alfonsine School of Translators: Translations from Arabic into Castilian Produced under the Patronage of Alfonso the Wise of Castile (1221-1252-1284), in *JRAS* 1977: 109-117; Haskins, *Studies* (s. Anm. 417); *A. Löwenthal*, *Pseudo-Aristoteles über die Seele. Eine psychologische Schrift des 11. Jahrhunderts und ihre Beziehungen zu Salomo ibn Gabirol (Avicebron)*, Berlin 1891; pp. 1-35

appeared as thesis with the title "Dominicus Gundisalvi und sein psychologisches Compendium", Berlin, 1890, (pp. 5ff. discusses the school of Toledo); J.M. Millás-Vallicrosa, El literalismo de los traductores de la corte de Alfonso el Sabio, in *al-Andalus* 1, 1933, 155-187; I. Opelt, Zur Übersetzungstechnik des Gerhard von Cremona, in *Glotta* 38, 1960: 135-170; J.F. Rivera, Nuevos datos sobre los traductores Gundisalvo y Juan Hispano, in *al-Andalus* 31, 1966: 267-280; H. Schipperges, Die frühen Übersetzer der arabischen Medizin in chronologischer Sicht, in *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* 39, 1955: 53-93; id., Die Schulen von Toledo in ihrer Bedeutung für die abendländische Wissenschaft, in *Sitzungsberichte der Gesellschaft zur Beförderung der gesamten Naturwissenschaften zu Marburg* 82/3, 1960: 3-18; id., Zur Rezeption und Assimilation arabischer Medizin im frühen Toledo, in *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften* 39, 1955: 261-283; S. Schoonheim, *Aristotle's Meteorology* (s. Anm. 437), introduction (zur Methode der arabisch-lateinischen Übersetzungen); G. Thery, Notes indicatrices pour s'orienter dans l'étude des traductions médiévales, in *Mélanges Joseph Maréchal*, II, Louvain 1950: 297-315; id., Tolède (s. Anm. 642), ch. 1: Les traductions arabico-latines d'ouvrages philosophiques à Tolede au Xlle siècle; ch. 2: Méthode de traduction des polyglottes tolédans; L. Thorndike, John of Seville, in *Speculum* 34, 1959: 20-38.

Zu Michael Scotus' Übersetzungstechnik vgl. A. van Oppenraaij, introduction to *Aristotle: De Animalibus. Michael Scot's Arabic-Latin translation*. Part 2: Books XI-XIV: Parts of Animals (s. Anm. 438); ead., Michael Scot's Arabic-Latin Translation of Aristotle's Book on Animals. Some remarks concerning the relation between the translation and its Arabic and Greek sources. *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*. Ed. by Carlos Steel, Guy Guldentops, Pieter Beullens. Leuven 1999: 31-43; zu Michael Scotus vgl. außer den Hinweisen in van Oppenraaij, auch Ch. Lohr, Medieval Latin Aristotle Commentaries, in *Traditio* 27, 1971: 347-349; Ch.H. Haskins, Michael Scot in Spain, in *Estudios eruditos in memoriam Adolfo Bonilla y San Martín*, II, Madrid 1930: 129-134; P. Morpurgo, *Fonti di Michele Scoto*, in *Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche*, Ser. VIII, vol. XXX-

VIII, fasc. 1-2, 1983, pp. 59ff.; id., Le traduzioni di Michele Scoto e la circolazione di manoscritti scientifici in Italia meridionale: la dipendenza della Scuola Medica Salernitana da quella Parigina di Petit Pont, in *La diffusione delle scienze islamiche* (s. Anm. 521): 167-192; G.M. Edwards, Two Redactions of Michel Scot's Liber introductorius, in *Traditio* 41, 1985: 329-340; vgl. auch die Übersichten genannt § 1, Anfang und J.D. Latham, Arabic into Medieval Latin, in *Journal of Semitic Studies* 17, 1972: 30-67.

Ein weiteres nützliches Werkzeug wäre ein umfassendes arabisch-lateinisches sowie lateinisch-arabisches Lexikon, vergleichbar mit dem griechisch-arabischen Lexikon, das G. Endress und D. Gutas herausgeben.[643] Hier ist in den Projekten *Aristoteles Semitico-Latinus*,[644] Avicenna Latinus[645] und im *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem*[646] sowie in Einzeluntersuchungen und Übersichten[647] eine Vorarbeit geleistet worden.

Bereits 1924 hatte Louis Massignon Indices der Handschriften und der termini technici gefordert, um damit auf der Grundlage der lateinischen Texteditionen - wie er formuliert - "une sorte de 'grammaire philosophique' des systèmes contenant les termes techniques précités" aufzustellen.[648] Von einem solchen Ziel sind wir noch weit entfernt und man muß sich vielleicht fragen, ob man jemals über Einzelbeobachtungen und über das Registrieren von individuellen Tendenzen einzelner Scholastiker hinauskommen wird. Jedenfalls wird der Vergleich mit der arabisch-lateinischen Übersetzung und den arabischen Originalen die Interpretation

643 S. Kp. 3, Bibliographie.

644 S. A. van Oppenraaij, Index zu den Editionen ihrer Ausgaben von *Aristotle: De Animalibus* (s. Anm. 438).

645 S. oben § 9.1.

646 S. oben § 11.1 Schluß.

647 Vgl. e.g. E. Behler, *Die Ewigkeit der Welt Problemgeschichtliche Untersuchungen zu den Kontroversen um Weltanfang und Weltunendlichkeit im Mittelalter,* I: Die Problemstellung in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters, München-Paderborn-Wien 1965 (über arabisch-lateinische terminologische Vergleiche); J. Jolivet, The Arabic Inheritance (s.5.1), S. 113-148.

648 Massignon, Les sources arabes utilisées par les scolastiques latins, nachgedruckt in id., *Opera minora* II, Paris 1969: 487-495.

der lateinischen Scholastiker wesentlich unterstützen.[649] Es zeigt sich, daß das gemeinsame Interesse islamischer Philosophen bzw. von deren jüdischen und lateinischen Interpreten des Mittelalters an Logik und Ontologie, an Erkenntnislehre und Psychologie, an Metaphysik und Naturphilosophie[650] und schließlich an enzyklopädischem Wissen, das sich in den mittelalterlichen

649 Vgl. E. Gilson, L'étude des philosophes arabes et son rôle dans l'interpretation de la scolastique, in *Proceedings of the 6th International Congress of Philosophy,* Harvard University, Cambridge, Mass.-New York 1927: 592-596.
Ein Beispiel für ein Projekt, das sich auf einen zentralen philosophischen Begriff konzentriert sowie lateinische und arabische Texte vergleicht, ist Antonio Pérez Estévez, *La materia, de Avicena a la escuela franciscana.* (Avicena, Averroes, Tomas de Aquino, Buenaventura, Pecham, Marston, Olivo, Mediavilla, Duns Escoto). Maracaibo - Venezuela 1998.

650 Vgl. J. Jolivet, L'influence de la philosophie islamique sur la philosophie latine du moyen àge, in *Revue algérienne des Lettres et des sciences humaines,* I, 1969: 17-27 und bes. id., The Arabic Inheritance (s. 5.1) S. 129ff.
Es ist bemerkenswert, daß die arabische Literatur über Politik nicht das Interesse der Übersetzer fand. Vgl. D.E. Luscombe, G.R. Evans, The Twelfth-Century Renaissance, in: *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350 - c. 1450,* ed. by J.H. Burns, Cambridge 1988, S. 306-338, bes. S. 329ff. - Wir sollten hier die Möglichkeit erwähnen, daß das lateinische Mittelalter sehr früh politische Ideen des Fārābī kennenlernen konnte, nämlich durch den frühen Übersetzer von Maimonides More Nevukhim (s. Anm. 591) aus dem Jahr 1233; vgl. zur Rezeption von Fārābī in Maimonides die Einleitung zur englischen Übersetzung von Maimonides, *The Guide of the Perplexed* (s. Anm. 590); die Aufsätze v. M. Jevolella, Songe et prophetie chez Maimonide dans la tradition philosophique qui l'inspira, in *Maimonides and Philosophy* (s.Anm. 591): 173-184 und J. Macy, Prophecy in al-Fārābī and Maimonides: The Imagination and Rational Faculties, in *Maimonides and Philosophy* (s.Anm. 591): 185-201; id., The Rule of Law and the Rule of Wisdom in Plato, al-Farabi, and Maimonides, in *Studies in Islamic and Judaic Traditions. Papers presented at the Institute for Islamic-Judaic Studies,* ed. W.M. Brinner und S.D. Ricks, Atlanta 1986: 205-232.
Es kann nicht bewiesen werden, daß diese Maimonideische Verbindung bedeutsam ist für den kontrastiven Vergleich von Fārābī und Machiavelli, was die universelle Religion, das Naturgesetz und die Klugheit der Gründer betrifft. Zu diesem Vergleich s. Christopher Colmo, Alfarabi on the Prudence of Founders, in *Review of politics.* Notre Dame, Ind. 60, 1998: 719-741.

Enzyklopädien widerspiegelt,[651] zu einer umfassenden Übersetzungstätigkeit geführt hat. Islamische Philosophen tragen so bei zur Formulierung und Formierung philosophischer Traditionen; das Gemeinsame überwiegt im Falle des sog. Augustinismus und Avicennismus. Erst die Begegnung mit dem sog. Averroismus läßt Fronten entstehen und führt zur Bildung dessen, was van Steenberghen "heterodoxen Aristotelismus" nannte. Hierbei beschränkt sich das arabisch-platonische Erbe auf die neuplatonische Emanations- und Illuminationslehre. Aber hier, wie im Falle des mittelalterlichen Aristotelismus, sollte mit Konvergenzen gerechnet und sollte der arabische Einfluß nicht überbewertet werden.[652]

651 Vgl. Eva Albrecht, The Organization of Vincent of Beauvais' Speculum maius and of some other Latin encyclopedias, in *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy.* Proceedings of the Bar-Ilan University Conference. Ed. by Steven Harvey, Dordrecht/Boston/London; 2000 (= *Amsterdam Studies in Jewish Thought.* 7): 46-74 (enthält auf S. 58-70 einen Exkurs über „Aristotle and Other Greek and Arabic Scientific Sources in Three Thirteenth-Century Latin Encyclopedias").

652 Dies betont Jolivet in seinem gründlichen Beitrag „The Arabic Inheritance" (s. 5.1), S. 123.

ABKÜRZUNGEN

AHDL	Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. Paris.
BPhM	Bulletin de philosophie médiévale. Louvain-la-Neuve.
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. London.
MIDEO	Mélanges de l'Institut Dominicain d'études orientales du Caire.
PInHAIS.IP	Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science. Islamic Philosophy. Ed. by Fuat Sezgin in collaboration with M. Amawi, C. Ehrig- Eggert, E. Neubauer. Frankfurt/M. 1999-2000.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.Wiesbaden.

6. Die Begegnung des europäischen Mittelalters mit islamischem Denken[653*]

6.1. Die arabisch-lateinischen Übersetzungen als Kulturvermittler

Islamische Philosophie verbreitete sich im mittelalterlichen Europa zunächst im Schlepptau naturwissenschaftlicher Werke der Araber, nämlich lateinischer Übersetzungen von astronomischen, mathematischen und medizinischen Büchern.[654]

Vor allem in Toledo hat man im 12. Jahrhundert lateinische Übersetzungen[655] von griechisch-arabischen Versionen und Bearbeitungen des Aristoteles, seines Kommentators Alexander von Aphrodisias und des Neuplatonikers Proclus[656] angefertigt. Neben den arabischen Versionen griechischer Autoren, die in der lateinischen Version die nicht zugänglichen griechischen Originale ersetzen sollten, konzentrierten die andalusischen Gelehrten sich auch auf arabische Bücher und Abhandlungen muslimischer Philosophen, für deren lateinische Übersetzung sie sich interessierten, weil sie aktuelle Probleme diskutierten, nämlich das Problem von der Einheit des Intellekts, die Frage der Ewigkeit der Welt und das Problem der sogenannten doppelten Wahrheit.

In ihrem Studium der *philosophia,* die Dominicus Gundissalinus in seiner um 1150 verfaßten Abhandlung *De divisione philosophiae* auch *humana scientia* nannte und von der *divina scientia,* der Wissenschaft von der Offenbarung der Heiligen Schriften unterschied,[657] haben die Gelehrten in Toledo, Paris, Neapel und Oxford aus dem

---

653 Überarbeitete Version eines in *Storia della filosofia.* 2: II medioevo. A cura di Pietro Rossi, Carlo A. Viano. Roma, Bari 1994 (= *Enciclopedie del sapere*), S. 180-195 erschienenen Beitrages.

654 Vgl. die Übersicht bei *Millás-Vallicrosa,Translations of Oriental Scicntific Works;* d'Alverny, *Translations,* Jolivet, *Arabic Inheritance.*

655 Vgl. dazu oben Kp. 5. 2ff.

656 Vgl. oben Kp. 5. 4 und 5.

657 Vgl. van Steenberghen, *The Philosophical Movement,* S. 29f.

islamischen Erbe ausgewählt und übernommen, was ihnen nützlich erschien für die rationale Erklärung der Offenbarung, aber auch für die Entwicklung einer zeitgenössischen Philosophie und ihrer spezifischen Themenkomplexe. Philosophie, insbesondere die Dialektik, wurde zum Werkzeug für das Studium der überlegenen christlichen offenbarten Wahrheit, für die Theologie. Das Studium der Philosophie und damit auch der Theologie war in unterschiedlicher Weise hauptsächlich von Aristoteles geprägt. Die Auswahl der übersetzten Texte und ihre Interpretation wird zuweilen einseitig durch die Brille lateinischer Scholastik gelesen. Es wird hier daher unsere Hauptaufgabe sein, einen Eindruck von dem Bild zu vermitteln, das Scholastiker des Mittelalters von islamischer Philosophie erhalten konnten. Es unterscheidet sich von dem komplexen Bild, das wir heute aus der Gesamtheit islamischer philosophischer Texte erzielen können.

6.2. Ein Wegbereiter alexandrinischer Aristotelesexegese: Kindī, der „Philosopher Araber"

Einen maßgebenden Einfluß auf die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie haben die Schriften des Ibn Sīnā (lat. Form Avicenna) und des Ibn Rushd (lat. Form Averroes) ausgeübt. Bevor wir beide Autoren behandeln, ist es erforderlich, arabische Schriften vorzustellen, deren lateinische Übersetzungen das Bild von den genannten Philosophen mitgeprägt haben.

Hier ist zunächst Kindī (al-Kindī) zu nennen, der 866 n.Chr. verstorbene erste islamische Philosoph, auch "Philosoph der Araber" genannt. Wie die späteren islamischen Philosophen hat er sich gleichfalls mit den Naturwissenschaften beschäftigt. Das Wissen um das geschaffene Universum erfordere das Wissen um deren Ursache: da das Wissen um die Ursache, die "erste Wahrheit" besser als das Wissen um ihre Wirkung sei[658], strebe die Philosophie aufbauend auf den Erkenntnissen früherer Generationen nach

658 Vgl. ed. Abū Rīda I, S. 101,1/Übers. Ivry S. 56.

der Erkenntnis der ersten göttlichen Ursache. Diese forme entsprechend neuplatonischer Lehre eines Proclus und Plotin eine absolute Einheit, aus der in Emanationen die Vielheit der individuellen Existenzen entstehe; die akzidentelle Vielheit setze eine essentielle Einheit voraus - ebenso wie das Universum, Körper, Bewegung, Zeit und Anfang nicht ohne einander existieren und einen Anfang in der Zeit haben, nämlich verursacht durch eine göttliche Ursache außerhalb, durch die absolute Einheit. Kindī folgerte hieraus entsprechend koranischer Theologie die Schöpfung aus dem Nichts. Ebenso erschaffe die göttliche Ursache - im Anschluß an Sure 36,78ff. - erneut, was vergangen ist und "sich aufglöst hat";[659] hier läßt Kindī die individuelle Unsterblichkeit anklingen, die später zum Anlaß zahlreicher Duskussionen wird.

Gleichzeitig entwickelt Kindī eine an der alexandrinischen Aristotelesexegese orientierte Erkenntnislehre,[660] die auf der Basis von Aristoteles' Buch *Über die Seele,* Teil III koranische Offenbarungstheologie mit neuplatonischer Emanationstheorie verbindet. Durch Emanationen der göttlichen Ersten Ursache werden die metaphysischen Dinge zu etwas Wahrnehmbarem; so kann die menschliche Seele sich hiervon ein Abbild formen, wogegen die Universalien nur im Geiste existieren.[661] Hierbei stehen sich die Seele, der potentiale Intellekt und universaler, Erster Intellekt gegenüber. Kindī setzt hier gleichzeitig einen wesentlich neuplatonischen-hermetischen Begriff von der Seele voraus,[662] die durch zunehmende Läuterung und Befreiung von der Materie zum Himmel aufsteigen und zu ihrem göttlichen Ursprung zurückkehren kann.

Gedankensplitter der skizzierten Lehren des Kindī haben durch ihre Apperzeption bei späteren islamischen Philosophen, nämlich bei Fārābī, den sog. Lauteren Brüdern und bei Ibn Sīnā im Mittelalter nachgewirkt;[663] sie wurden untermauert durch die

---

659 Vgl. al-Kindī ed. Abū Rīda I, S. 373,12ff.

660 Vgl. Jolivet, *L'Intellect,* Endress, *ZDMG* 130, 1980, S. 422-435, bes. 428f.

661 Vgl. ed. Abū Rīda I S. 107f./Übers. Ivry, *Al-Kindī's Metaphysics* 61 ff.; oben Kp. 4, Anm. 343.

662 Vgl. Genequand, *Platonism.*

663 Dies zeigt der Aufsatz von P. Zambelli, L'immaginazione e il suo potere. Vgl.

griechischen Quellen des Kindī, die ihrerseits ins Lateinische übersetzt wurden: wir nennen hier den *Liber de causis,* der aus Proclus schöpft;[664] ferner Schriften des Plotin, Alexander von Aphrodisias und des Johannes Philoponus; schließlich ist Kindīs Intellektenlehre den Scholastikern durch zwei jeweils von Gerhard von Cremona und vielleicht Johannes Hispalensis stammende lateinische Übersetzungen von Kindīs Abhandlung *Über den Intellekt* bekannt geworden.[665]

6.3. Ein Zwischenspiel: der Aristoteliker Fārābī

Unter den philosophischen Lehren des Islam hat zweifelsohne die Lehre vom Intellekt den größten Eindruck auf die Scholastik des Mittelalters gemacht. Hierbei hat die Bearbeitung des zweiten großen islamischen Philosophen, der 950 n.Chr. verstorbene Fārābī, eine ungleich größere Rolle gespielt. Seine Abhandlung *Über den Intellekt*[666] ist im 12. Jh. von einem unbekannten Übersetzer ins Lateinische übertragen worden.[667] Durch diese Übertragung, aber auch durch Übersetzungen von Ibn Sīnās Adaption der farabianischen Lehren (s.u.) oder Averroes' Kommentar zu Aristoteles' *De anima* (s.u.) hat sie ein Echo gefunden etwa bei Gundissalinus, Roger Bacon, Bonaventura, Albertus Magnus und Thomas von Aquin.[668]

---

auch Jolivet, Arabic Inheritance, S. 121 f.

664 Dazu s. folgenden Abschnitt.

665 Hrsg.v. A. Nagy, *Die philosophischen Abhandlungen,* S.1-11. Es folgen (ed. Nagy S. 12-27) Kindīs *Liber de somno et visione* (arabisch in ed. Abū Rīda I, S. 293-311) und *Liber de quinque essentiis* (ed. Nagy S. 28-40; das arabische Original ist verloren). Vgl. hierzu und zu dem von Nagy (S.41-64) publizierten *Liber introductorius in artem logicae demonstrationis,* das einem Kindīschüler namens Mahometh zugeschrieben wird, aber in Wirklichkeit ein Fragment aus der Enzyklopädie der Lauteren Brüder *(Ikhwān aṣ-Ṣafā')* bringt, die Hinweise oben Kp. 5.7.

666 *Risāla fī l-'aql* ed. M. Bouyges; mit Kommentar übers, v. F. Lucchetta, *Epistola sull'intelletto.*

667 Hrsg. v. E. Gilson, *Les sources gréco-arabes,* S. 115-126.

668 Vgl. Lucchetta, Epistola, S. 17; Bach, *Albertus Magnus* (s. Anm. 512), S. 85ff.;

Fārābī erweitert die Seelenlehre des Kindī um den an Aristoteles (De *anima* III) und Alexander von Aphrodisias orientierten göttlichen *intellectus agens.* Dieser wird mit Kindīs Erstem Intellekt identifiziert; er erscheint bei Fārābī als zehnter Intellekt, ist eine Emanation des die Mondsphäre regierenden neunten Intellektes und steht durch die Emanationen der acht Himmelssphären mit dem transzendenten göttlichen Einen in Verbindung.[669] Innerhalb des hier durchschimmernden neuplatonischen Schemas mit der Reihenfolge Gott - Intellekt - Seele - Universum der Materie hat der aktive Intellekt die Aufgabe, den menschlichen Intellekt von seiner Potentialität zur Aktualität zu führen; er wird zur Form des menschlichen "erworbenen Intellektes", indem er sich in einer Emanation, in der göttlichen Offenbarung, an den Philosoph-König mitteilt. Diese Verbindung des erworbenen Intellektes mit dem göttlichen transzendenten Intellekt im Sinne einer größtmöglichen Annäherung[670] befreit den menschlichen Intellekt vom Körper und den niedrigen Seelenteilen, eröffnet ihr den Zugang zur Unsterblichkeit und Glückseligkeit; diese Glückseligkeit wird verstärkt, indem die guten Seelen, die Vernunftseelen, sich zu einem Leben in geistiger Kontemplation in einer Idealgemeinschaft zusammenschließen, ohne daß sie deswegen ihre Individualität verlieren.[671]

In der Diskussion dieser Lehren hat das Mittelalter aus unerfindlichen Gründen nicht Fārābīs Hauptschriften zur politischen Philosophie[672] heranziehen können, obgleich diese in engem Zusammenhang mit Fārābīs Metaphysik und Erkenntnislehre ste-

---

Thery, *Autour,* S. 37ff.

669 Zu Fārābīs Lehre von den Intellekten und zu ihrem Nachwirken bei Avicenna, Ghazzāli und Kirmānī vgl. Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State,* S. 362ff.; Peterson, *Cosmogony,* S. 299ff., 353ff. und 533ff. - Zu ihrer gemeinsamen Quelle, Alexander von Aphrodisias' verlorene Abhandlung „Über die Prinzipien des Universums", vgl. Charles Genequand, *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos,* introduction.

670 Vgl. Davidson, *Alfarabi and Avicenna,* S. 142.

671 Vgl. im Einzelnen Davidson, *Alfarabi and Avicenna,* S, 134ff.; Daiber, *Prophetie und Ethik,* S.737ff. und dort gegebene Hinweise; Marmura, Islamische Philosophie, S. 348ff.

672 Vgl. dazu Marmura, Islamische Philosophie, S. 346ff.; Daiber, *Ruler.*

hen. Zur Intellektlehre wird man wie im Falle des Kindī zusätzliche Quellen benutzt haben, die bereits Fārābī vorgelegen haben werden; zu nennen ist hier vor allem die im 12. Jahrhundert von Gerhard von Cremona angefertigte und von Dominicus Gundissalinus zusammen mit dem Juden Avendauth revidierte lateinische Übersetzung des *Kitāb Maḥḍ al-khayr / Kitāb al-Khayr al-maḥḍ* mit dem Titel *Liber de causis,* eine arabische Bearbeitung von Proclus' *Institutio theologica.* Dieses Werk war eine Hauptquelle für die Überlieferung des arabischen Neuplatonismus im Mittelalter; es ist vielfach benutzt[673] und u. a. von Thomas von Aquin[674] und Aegidius Romanus[675] kommentiert worden. Albertus Magnus, der Lehrer des Thomas Aquinas, hielt das Werk für den Höhepunkt aristotelischer Metaphysik.[676]

Dieses neuplatonische Erbe dient der Aristotelesexegese, speziell der Erklärung und Ergänzung dessen, was Aristoteles in seiner Schrift *De anima* nicht erschöpfend behandelt hatte. Auch in anderen Themenbereichen ist Aristoteles Ausgangspunkt geblieben und hat die Themenwahl dessen stark geprägt, was von den Gelehrten des Mittelalters übersetzt, kommentiert und studiert worden ist.[677] So hat man u.a.[678] von Fārābīs Schriften Kommentare zur aristotelischen Logik, zu Aristoteles' *De interpretatione* und *Rhetorik*[679] übersetzt, sowie zwei Abhandlungen über den Ursprung der Wissenschaften (*De ortu scientiarum)* und über ihre Einteilung (*De scientiis*).

Das hier sich wiederspiegelnde Interesse an Logik und an der Definition und Einteilung der Wissenschaften entsprang einem

673 Vgl. Federici Vescovini, *Studi*, S. 19ff.; Fidora/Niederberger, *Von Bagdad nach Toledo,* S. 205-247. - Zu Roger Bacon, Albertus Magnus und Thomas von Aquin vgl. die oben Kp. 5.4 genannte Literatur.

674 Vgl. W. Beierwaltes, *Kommentar,* die italienische kommentierte Übersetzung v. C. D'Ancona Costa (Milano 1986) und die englische Übersetzung mit Anmerkungen v. Guagliardo/Hess/Taylor, *Commentary.*

675 *Opus super authorem de causis Alfarabium.* Venetiis 1550. Vgl. dazu Trape, *Il neoplatonismo.*

676 Vgl. Flasch (2000) S. 372.

677 Vgl. hier A. Maieru, *Influenze arabe e discussioni,* bes. S. 251 ff.

678 Vgl. die Übersicht bei D. Salman, *Medieval Latin Translations;* oben Kp. 5. 8,

679 Vgl. oben Kp. 5.8.

aktuellen Interesse an der Kunst der Disputation und Argumentation, die Philosophie und Naturwisenschaften gleichermaßen einbezog; es entspricht einem seit dem 11. Jahrhundert zunehmenden Interesse an rational-wissenschaftlichem Denken, das der Vernunft vor der theologischen Autorität zunehmend den Vorzug gibt.[680] Durch Vermittlung der arabischen Vorbilder wird hier letztlich die spätantik-alexandrinische Tradition der Einleitungsschriften zu Aristoteles' Philosophie fortgesetzt.[681] Das hierdurch motivierte enzyklopädische Interesse an allen Wissenschaften erklärt Fārābīs Vorliebe etwa für Fragen der Physik; er hat einen im arabischen Original verlorenen Kommentar zur aristotelischen Physik geschrieben, der nur in Zitaten in arabischen und lateinischen Werken erhalten ist.[682]

6.4. Die Konsolidierung philosophischer Lehren über Gott, Seele und Intellekt. Der Beitrag des Avicenna

Das enzyklopädische Interesse des Fārābī übernimmt der für die mittelalterliche Scholastik neben Averroes wohl bedeutendste islamische Philosoph, der 1037 verstorbene Ibn Sīnā/Avicenna. Dieser hat vieles von Fārābī übernommen, hat aber - wie wir sehen werden - der Philosophie des Fārābī wie des Aristoteles häufig eine spiritualistisch-mystische Richtung gegeben.

Avicenna ist im Mittelalter hauptsächlich durch lateinische Übersetzungen seiner Enzyklopädie "Die Heilung" *(aš-Šifā')* und seines *Canon medicinae* bekannt geworden[683]. Da Avicennas Enzyklopädie "Die Heilung" eine Bearbeitung der aristotelischen Wissenschaften sein will, ist sie von den Scholastikern des 13. Jh.s in Oxford und Paris zur Erklärung des Aristoteles herangezogen

680 Vgl. Verbeke, *Avicenna,* S.4; Flasch, *Aufklärung im Mittelalter?*

681 Vgl. Hein, *Definition.*

682 Vgl. oben Kp. 5.8, Nr. 5.

683 Vgl. Verbeke, *Transmission*; Art. Avicenna, Nr. XII (S. van Riet) u. XIII (U. Weisser) in *Encyclopaedia Iranica* III (London 1985); oben Kp. 5.9.

worden;[684] hierbei hat man Avicenna teilweise in Form von Paraphrasen oder durch Kompilationen kennengelernt, in denen christlich-neu-platonische Lehren mit denen des Avicenna verbunden erscheinen; Philosophiehistoriker bezeichneten die hier erscheinende Tendenz als "avicennisierenden Augustinismus"[685] oder als "lateinischen Avicennismus".[686]

Solche Schlagwörter unterschätzen die neue Akzentuierung, die Avicenna dem aristotelischen Material auferlegt hat, indem er Fārābīs Lehre von der Prophetie integrierte und eine mystische Komponente zufügte. Die Folge ist eine wesentlich geänderte Erkenntnistheorie und Kosmologie.[687]

Im Gegensatz zu Aristoteles' Psychologie ist der Mensch nicht mehr ein aus Körper und Seele zusammengesetztes Wesen; die Seele bedarf für ihre Tätigkeit, das Denken, nicht mehr des Körpers und existiert daher auch nach dem Tode des Körpers. Nach dieser wesentlich neuplatonisch orientierten Anschauung des Avicenna ist die Seele etwas Geistiges, das sich selbst erfassen kann, ohne eines Instruments, des Körpers zu bedürfen. Daher erfordert der Denkprozess des Menschen, die Vernunfterkenntnis im Gegensatz zu Aristoteles nicht mehr die Sinneswahrnehmung. Ebenso macht nicht der Körper das Wesen des Menschen aus, sondern das Ich des Menschen, das zum "Zentrum der menschlichen Persönlichkeit" (Verbeke[688]) wird. Diese neue Akzentuierung des Ibn Sīnā hat ein Echo in Albertus Magnus' Lehre von der Seele als formendes Prinzip des Körpers gefunden - eine Lehre, die sein Schüler Thomas Aquinas modifiziert hat.[689]

---

684 Vgl. van Steenberghen, *Philosophie,* S. 175ff. („Der lateinische Aristotelismus um 1250").

685 Gilson, Sources, S. 103.

686 DeVaux, *Notes,* S. 63f. - Zu dieser Terminologie vgl. aber van Steenberghen, *Philosophie,* S. 179ff.; 339ff.; van Riet in: *Encyclopaedia Iranica* III 1985, S. 105; oben Kp. 5.9.

687 Vgl. zum Nachfolgenden Verbeke, *Avicenna im Westen*; id., *Transmission,* S. 62ff. und Marmura, Islamische Philosophie, S. 357ff, (wo jeweils Belege genannt sind).

688 *Avicenna im Westen,* S.6.

689 Vgl. Flasch (2000) S. 374.

Die erwähnte neue Akzentuierung des Avicenna war bedeutungsvoll für die im Mittelalter viel diskutierte Unsterblichkeitsfrage;[690] da Avicenna zufolge die Tätigkeit der Seele nicht primär vom Körper abhängt, kann die Seele nach dem Tode weiterleben. Diesen Standpunkt des Avicenna hat sich das Mittelalter zueigen gemacht und die aristotelische Psychologie modifiziert.

Das hierbei von Avicenna entwickelte und im lateinischen Mittelalter viel diskutierte[691] Prinzip der Individuation durch die Materie schloß jegliche Seelenwanderung aus. Avicenna nahm eine Individualisierung der Seele an, die sich bei der Erschaffung zusammen mit dem Körper ergibt und nach der Trennung der Seele vom Körper erhalten bleibt.

Die hier implizierte Unsterblichkeit der Seele und ihre Klassifikation als Substanz, als individuelles Selbst ergibt sich aus einem Argument, das im Mittelalter wohl bekannt war und Avicennas Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz[692] voraussetzt: Auch ein Mensch, der vollkommen entwickelt auf die Welt kommt, aber kein Bewußtsein um seinen Körper hat, besitzt bereits ein Wissen, eine Art erste Intuition um sein individuelles Selbst. Für dieses individuelle Selbst, die Essenz "Menschsein", ist die Existenz nicht Voraussetzung und nur etwas Akzidentelles.

---

690 Vgl. Wolfson, *Problem,* Verbeke, *L'iminortalité* (jeweils mit Ausblicken auf das lateinische Mittelalter). Beide weisen auf den neuplatonischen Hintergrund von Avicennas Lehre. - Vgl. hier auch die Analyse eines anonymen lateinischen eschatologischen Textes (3236A, Bibliothèque Nationale, Paris), der auf *Liber de causis,* Avicenna, Algazel, Ibn Gabirol *(Fons vitae)* verweist, durch M.-Th. d'Alverny, Les pérégrinations de l'âme dans l' autre monde d'après im anonyme de la fin du XIIe siècle, in:*AHDL* 1940-1942 (Paris 1942), S. 239-279.
Zum Vergleich mit Thomas von Aquin s. Rousseau, *Avicenna.*

691 Vgl. Assenmacher, *Die Geschichte des Individuations-Prinzips in der Scholastik* (enthält auf den Seiten 27-29 ein kurzes Kapitel über „Die Individuationsauffassung im aristotelischen Arabismus bei Alfarabi, Avicenna und Averroes"); Goichon, *Philosophy,* S. l0lff.

692 Vgl. dazu Goichon, *Distinction,* id., *Philosophy,* S.11f.; Cruz Hernandez, *Distinción,* Giacon, *I primi concetti,* S. 209ff.; id., *Distinción*; Marmura, Islamische Philosophie, S. 358ff.

Folglich kann die Quiddität - vergleichbar den Universalien bei Ockham, der hier von Avicenna beeinflußt ist[693] - entweder äußerlich sichtbar existieren, oder als allgemeiner Begriff in der Vorstellung oder schließlich als etwas, dessen Existenz möglich ist, ohne Bindung an die konkrete Wirklichkeit oder an die Vorstellung.[694] Thomas Aquinas sprach in seiner Abhandlung *De ente et essentia* von fundamentalen Definitionen der Dinge, z. B. als "seiend" ens, weil sie die Eigenschaft "seiend" haben, nicht weil sie "seiend" sind. Nur Gott ist reines "seiend", woran Dinge "partizipieren".[695] Dies ist in kritischer Weise von Meister Eckhart (gest. 1328) und Raimundus Lullus (gest. 1316) weiter entwickelt und modifiziert worden.[696]

Avicennas Einordnung der Seele als geistiges Prinzip, das eine Art intuitive Selbstkenntnis besitzt, setzt seine Lehre von der Erkenntnis als Emanation voraus. Avicenna führt eine allen Menschen gemeinsame tätige Vernunft ein, einen transzendenten Intellekt, der durch Emanationen der Intelligibilia das Denken jedes Individuums, der menschlichen Seele bestimmt. Dieser Intellekt wird nach dem Vorbild des Fārābī mit dem zehnten Intellekt identifiziert, dem niedrigsten unter den transzendenten Intellekten. Diesem 10. Intellekt entstammen die Wesensformen des Wahrnehmbaren. Er ist der wirkende Intellekt, ein "aktueller Intellekt" *(al-'aql bi-l-fi'l)*, der die sekundären Intelligiblen aufgenommen hat und die rationale Seele des Menschen aus dem Stadium der Potentialität herausführt und aktualisiert.

Somit wird die Rolle des wahrnehmenden Menschen reduziert auf das Empfangen der intelligiblen Dinge, die ihren Ursprung im transzendenten Intellekt haben und letztlich, über eine Kette von zehn Intellekten auf die eine göttliche Ursache zurückgehen. Ziel des wahrnehmenden Menschen, seiner Vernunftseele, ist in

693 Vgl. Abu Shanab, *Avicenna.*

694 Vgl. Marmura, Islamische Philosophie, S. 357f.; zu Avicennas Argumentation, die in dem Beispiel vom „fliegenden Menschen" auch dem Mittelalter bekannt war (s. Gilson, *Sources,* S. 38ff.) s. id., Avicenna's „Flying Man" in Context.

695 Vgl. Flasch (2000) S. 379ff.

696 Vgl. Flasch (2000) S. 464ff.

Anlehnung an die islamische Mystik die Befreiung der Seele vom Körper, vom Animalischen und die Rückkehr zum himmlischen Ursprung, der die Glückseligkeit in der ewigen Schau der himmlischen Wesen und Gottes verspricht. In Anlehnung an Fārābī hat Avicenna zufolge der Prophet dieses Ziel der Gottesnähe erreicht; er ist der wahre Mystiker.

Im Zusammenhang mit seiner Erkenntnislehre und im Rahmen seines Beweises der Existenz Gottes aus der Kontingenz der seienden Dinge hat Avicenna eine Schöpfungslehre entwickelt, die im Mittelalter auf viel Echo, aber auch auf Kritik gestoßen ist.[697] Die göttliche Ursache ist das einzige aus sich selbst notwendig seiende Wesen;[698] das von ihr Geschaffene erhält sein Sein von diesem aus sich selbst notwendig Seiendem, ist daher aus Essenz und Existenz zusammengesetzt und somit aus sich selbst nur möglich.

Da die Ursache aus sich selbst notwendig ist, bedeutet diese Unterordnung des Geschaffenen unter die notwendig seiende schaffende Ursache keine Abhängigkeit des Schöpfers vom Geschaffenen. Im Gegenteil, die göttliche Ursache ist in ihrer Güte der seit Ewigkeit schaffende unveränderliche Schöpfer, der sich von Ewigkeit her im geschaffenen Seienden schauen läßt. Da die schöpferische Tätigkeit des Einfachen, notwendig Seienden nicht die Vielheit des geschaffenen Seienden einschließt, ist das erste Geschaffene immaterielles Seiendes, der reine Intellekt (*intelligentia*[699]). Wie bei Fārābī bringt dieser einen weiteren Intellekt hervor, der seinerseits zur Ursache eines dritten Intellektes wird, bis schließlich der zehnte Intellekt entstanden ist. Als Folge dieser zunehmenden Entfernung von der Vollkommenheit betrachtet jeder Intellekt sich selbst als möglich infolge seiner eigenen Natur und als notwendig infolge der vorangehenden schöpferischen Ursache. Er wird zur Ursache für die Seele des himmlischen Körpers, für seine Form, indem er sich als notwendig aus der ersten Substanz hervortretend denkt; ferner schafft er das materielle

697 Vgl. z.B. Colish, *Avicenna's Theory*.

698 Vgl. Flynn, *St. Thomas and Avicenna on the Nature of God*.

699 Zur uneinheitlichen Wiedergabe von '*aql* mit *intelligentia* oder *intellectus* s. Jolivet, *Arabic Inheritance*, S. 129f.; vgl. auch dens., *Intellect et intelligence*.

Prinzip, die Potentialität, indem er sich als möglich denkt.

Avicennas Lehre von der Ewigkeit und Notwendigkeit der schöpferischen Tätigkeit des göttlichen Einen und von der lediglich indirekten Schöpfung durch schöpferische Intellekte - Gott schafft daher nicht die Individuen und kennt ihre Handlungen nicht - ist im Mittelalter viel diskutiert und kritisiert worden.[700] Hier ist vor allem Thomas Aquinas zu nennen, der Avicennas neuplatonisches System der Emanationen leugnete[701] und ihn wegen seiner Lehre kritisiert, daß Gott nicht die Partikularien kenne, sondern nur die allgemeinen Strukturen.[702] Gleichzeitig hat man von Avicennas Erkenntnislehre, von seiner Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz und von seiner Lehre über die Seele und deren Individuation entscheidende Anregungen empfangen.[703]

6.5. Die islamische Kritik an der Philosophie: Das Beispiel des Ghazzālī

Avicennas Lehren und dessen Rezeption farabianischer Gedanken sind nicht nur durch Avicennas Hauptwerk *Die Heilung* (*ash-Shifā'*) dem Mittelalter bekannt geworden. Hier muß ein Kritiker von Avicennas Philosophie genannt werden, nämlich der 1111 n.Chr. verstorbene Denker Ghazzālī (lat. Algazel).[704] Er ist von den Scholastikern häufig fälschlich als Schüler Avicennas eingestuft worden. Er hatte als Vorarbeit zu seiner "Inkohärenz der

700 Vgl. Dales, *Medieval Discussions* (zu Avicenna, Averroes, Ghazzali und Maimonides S. 43ff.)

701 *In I sententiarum* d. 35qu.1a1; *Summa theol.* I 45/5, herangezogen von Flasch, *Das philosophische Denken*, S. 354.

702 *In I sententiarum* d. 3qu.2a3, herangezogen von Flasch, *Das philosophische Denken*, S. 334.

703 Vgl. die Übersicht über Avicennas Einfluß im Mittelalter bei Goichon, *Philosophy*, Kp. III; Janssens S. 239-258 und 239-258; die Literatur genannt oben Kp. 5.9.

704 Vgl. zu ihm W.M. Watt, Art. *Al-Ghazālī* in EI² II; zur lateinischen Überlieferung des Ghazzālī s. oben Kp. 5.10 und dort gegebene Hinweise.

Philosophen" *(Tahāfut al-falāsifa)*[705] eine Darstellung von Avicennas (und Fārābīs) Philosophie geschrieben, die *Maqāṣid al-falāsifa (Die Ziele der Philosophen)*[706]. Dieses Werk wurde am Ende des 12. Jh.s in Toledo von "magister Johannes" zusammen mit "Dominicus archidiaconus" (wohl Gundissalinus) unter dem Titel *Summa theorice Philosophie* ins Lateinische übersetzt[707]. Ghazzālīs eigener Standpunkt wurde erst im 14. Jh. richtig bekannt, nämlich durch die lateinische Übersetzung von Averroes' *Inkohärenz der Inkohärenz (Tahāfut at-tahāfut),* einer Kritik von Ghazzālīs *Inkohärenz der Philosophen (Tahāfut al-falāsifa).*[708]

Hauptsächlich die Lehren von Ghazzālīs *Inkohärenz der Philosophen*[709] haben die Scholastiker des Mittelalters veranlaßt, Avicenna anders zu interpretieren oder zu kritisieren. Ghazzālī findet die Lehren des Fārābī und Avicenna widersprüchlich und im Widerspruch zur Religion; zudem sei ihre Wahrheit rational nicht erwiesen und stünden sie im Widerspruch zu den wörtlichen oder metaphorisch zu interpretierenden religiösen Aussagen des Koran. Daher wird als Unglaube vor allem folgendes abgelehnt: die anfangslose Ewigkeit der Welt, Gottes Kenntnis der Partikularia in universeller Weise und die individuelle Unsterblichkeit der Seele bei gleichzeitiger Leugnung der Auferstehung des Leibes.[710]

Ghazzālī beruft sich auf die sog. asch'aritische Theologie,[711] wonach alles von Gott aus dem Nichts geschaffen ist; die Substanzen und die ihnen inhärierenden Akzidentien werden nicht durch

705 Hrsg.v. M. Bouyges (Beirut 1927). Engl. Übers, v. S.A. Kamali.

706 Hrsg.v. S. Dunyā (Kairo 2. A. 1379/1960). Spanische Übersetzung v. M. Alonso Alonso (Barcelona 1963).

707 Die Übersetzung erschien unter dem Titel *Logica et philosophia Algazelis arabis* (ed. P. Liechtenstein) 1506 in Venedig zum ersten Mal im Druck (2. Aufl. 1536; Nachdruck Frankfurt 1968). Der Teil über die Logik *(Logica Algazelis)* ist 1965 von Charles Lohr herausgegeben worden (in: *Traditio* 21, 1965, S. 223-290); die folgenden Teile über Physik und Metaphysik von J.J. Muckle *(Algazel's Metaphysics.* Toronto 1933).

708 Vgl. dazu unten § 6. 6.

709 Vgl. zu ihnen Abū Rīda, *Al-Ghazālī;* Marmura, Islamische Philosophie, S. 366ff.; Flasch, *Einführung,* S. 101 ff.

710 Vgl. Marmura, Islamische Philosophie, S. 368, Anm.9.

711 Vgl. Fakhry, *Islamic Occasionalism,* S. 56ff.

eine ihnen innewohnende Kausalität, durch unbelebte Ursachen zu Körpern verbunden, sondern durch den Willen Gottes, dessen Macht aber auch die Kausalität, in Ghazzālīs Augen das gleichzeitige Nebeneinander von zwei Phänomena, aufheben und Wunder verursachen kann; es ist überdies Gottes Macht zuzuschreiben, daß er nicht in jedem einzelnen Fall etwas notwendigerweise verursacht.[712]

Mit dieser asch'aritischen Lehre wird eine Prämisse der philosophischen Lehre von der ewigen Welt hinfällig, nämlich die Annahme von Gottes Handeln durch den Zwang der Natur.

Ebenso sei es falsch, mit den Philosophen die Ewigkeit von Gottes Schöpfung und somit auch seines Handelns anzunehmen; dies würde auf eine Leugnung von Gottes Willen hinauslaufen. Außerdem sei nicht widerlegt, daß Gottes ewiger Wille die Welt in einem einzigen Augenblick erschaffen habe. Andererseits führe die Annahme einer Ewigkeit der Welt zu dem Widerspruch, daß dem Augenblick der Gegenwart unendliche Zeiten und Bewegungen vorausgegangen sein müßten. Ghazzālī zufolge ist die Zeit zusammen mit der Welt erschaffen worden; ihre Erschaffung setzt Gott voraus, allerdings nicht in einem zeitlichen Sinne. Die Erschaffenheit der Welt durch Gott impliziert die Möglichkeit ihrer ewigen Fortdauer durch Gott, wenn er dies wolle.

Neben der Lehre von der Ewigkeit der Welt ist auch Avicennas neuplatonisches Schema von den Emanationen der Intellekte abgelehnt worden. Entsprechend dem asch'aritischen Standpunkt vom unmittelbaren Wirken und Wollen Gottes, der mit seiner unendlichen Macht selbst die Kausalität aufheben kann, lehnt Ghazzālī Avicennas These von Gottes Wissen um die Einzeldinge nur auf universelle Weise ab; denn sie bedeute eine Einschränkung von Gottes Allmacht, hier von seiner Allwissenheit.

Ebenso unannehmbar ist für Ghazzālī Avicennas Lehre von der immateriellen menschlichen Seele und deren individuellen Unsterblichkeit, weil sie der islamischen Lehre[713] von der Aufer-

712 Vgl. Marmura, Islamische Philosophie, S. 370f.

713 Vgl. art. ḳiyāma in *Encyclopaedia of Islam*[2] V.

stehung des Leibes widerspreche.[714] Auch hier konnte im Mittelalter die christliche Lehre von der Auferstehung der Toten - man vergleiche 1. Korinther 15 - Argumente der Kritik des Ghazzālī entnehmen.

Vor allem Ghazzālīs Kritik an der Kausalität hat im Mittelalter zu zahlreichen Diskussionen geführt. Es scheint, daß man bereits vor dem Erscheinen der lateinischen Übersetzung von Averroes' Kritik Ghazzālīs *Inkohärenz der Philosophen* gekannt haben wird; Gelehrte in Spanien konnten direkt auf arabische Quellen zurückgreifen. Eine Fülle von arabischen Texten scheint der berühmte Raimundus Lullus aus Mallorca (1235-1316) gekannt zu haben;[715] er hat ein an Ghazzālīs *Ziele der Philosophen* orientiertes arabisches Logikkompendium verfaßt, das nur in lateinischer Übersetzung (*Compendium logicae Algazelis*) und in einer darnach angefertigten katalanischen Version erhalten ist.[716] Solch direkter Kontakt und Zugang zur arabischen Tradition - wobei auch mündlicher Gedankenaustausch vorstellbar ist - ist freilich eher die Ausnahme gewesen.

6.6. Averroes' Rückkehr zum "reinen Aristoteles"

Am bedeutsamsten für die Überlieferung islamischer philosophischer Traditionen an das lateinische Mittelalter ist Ibn Rushd/Averroes (1126-1198) geworden. Dieser 1126 in Cordoba/Spanien geborene und 1198 in Marrakesch/Marokko verstorbene Philosoph und Jurist[717] hat sich in der mittelalterlichen Scholastik einen Namen gemacht vor allem als Kommentator des Aristoteles.[718]

---

714 Vgl. Bello, *Medieval Islamic Controversy,* S. 127ff.

715 Vgl. die Hinweise oben Kp. 5. 10.

716 Den lateinischen Text hat mit Analyse C.H. Lohr herausgegeben *(Raimundus Lullus' Compendium Logicae Algazelis)*; der katalanische Text steht in J. Rubio I Balaguer, *Ramon Llull,* S. 144-166.

717 Vgl. zu ihm R. Arnaldez, An. Ibn Rushd in EI² III 909-920; sowie die unlängst erschienenen Monographien Cruz Hernandez, *Abū-l-Walīd Ibn Rušd (Averroes);* Leaman, *Averroes* und Urvoy, *Ibn Rushd.*

718 Vgl. Grabmann, *Aristoteles im Werturteil des Mittelalters,* S. 83 ff. Zu Averroes'

Am bedeutsamsten für die Kenntnis des Averroes im Mittelalter ist die 1328 von Calonymos Ben Calonymos Ben Meir aus Arles angefertigte lateinische Übersetzung des *Destructio destructionum,*[719] der bereits genannten, um 1180/81 entstandenen Widerlegung von Ghazzālīs "Inkohärenz der Philosophen" geworden. Die "Inkohärenz der Inkohärenz[11] sowie Averroes' Großer Kommentar zu Aristoteles' Buch *Über die Seele* [720] und über *Metaphysik*[721] sind zu den wichtigsten Quellen averroistischen Philosophierens im Mittelalter geworden. Hiernach werden wir jetzt die Hauptgedanken des Averroes in ihrer Bedeutung für die Scholastik beschreiben.[722]

Averroes hatte sich zunächst zur Gottes- und Schöpfungslehre des Avicenna bekannt. Später aber gab er die hierbei vertretene

---

Aristotelesbild vgl. Gätje, *Averroes als Aristoteleskommentator.* -
Die Kommentare zu Aristoteles werden in dem von H. A. Wolfson 1931 begonnenen Projekt *Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem* (- CCAA) herausgegeben. Eine Übersicht über die bisher erschienenen Werken geben Rosemann S. 155ff. und Gätje, *Zu neuen Ausgaben.*
Zu Averroes' Rezeption und Rolle im Mittelalter vgl. auch die allgemein verständliche Übersicht von H. Wilderotter, *„Der hat den Grossen Kommentar gemacht".*

719 Der arabische Text ist v. M. Bouyges hrsg. worden (Beyrouth 1930). Eine kommentierte engl. Übers, veröffentlichte S. van den Bergh. - Zu den Drucken der lat. Übersetzung s. oben Kp. 5.11.1. Darnach ist die lateinische Version herausgegeben von Zedler, *Averroes' Destructio* .

720 Im arabischen Original nur fragmentarisch erhalten (s. Ben Chehida, *Iktishāf* enthält ein Fragment des Kommentars zu Aristoteles, *De aninia* 402al-433b27). Die lat. Übersetzung des Michael Scotus hat Crawford herausgegeben (Cambridge, Mass. 1953).

721 Der arab. Text *(Tafsīr mā ba'd aṭ-ṭabī'a)* ist v. M. Bouyges herausgegeben worden (Beyrouth 1938-1952). Averroes' Kommentar zu Aristoteles, Metaph., Buch Lambda ist v. Genequand ins Englische und v. Martin ins Französische übeitragen worden.
Die vermutlich von Michael Scotus stammende lateinische Übersetzung ist vollständig bislang nur in der 1562 in Venedig erschienenen und 1962 in Frankfurt unter dem Titel *Aristotelis opera cum Averrois commentariis* (dort in Bd. VIII) zugänglich. Zu Teileditionen s. Rosemann S. 167f.

722 Man vgl. die Darstellung von Marmura, Islamische Philosophie, S. 379ff.; Flasch, *Einführung* 108ff.; 120ff.; 129ff.; Hayoun/de Libera 19ff. sowie zur Rezeption in der jüdischen und lateinischen Philosophie ib. S. 43ff., 75ff.

neuplatonische Emanationslehre auf[723] und ist zum großen Kritiker der Philosophie Avicennas und dessen Vorbild Fārābī geworden. Sein eigenes Vorbild ist Aristoteles, dessen Lehre er durch Kommentare zu verdeutlichen suchte.

Dennoch bleibt Averroes dem farabianisch-avicennischen Begriff von Religion als Spiegelbild philosophischer Wahrheit verpflichtet.[724] Einer Anregung seines älteren Freundes Ibn Ṭufail (gest. 1185 oder 1186) folgend[725] schätzt er Philosophie als tiefere Bedeutung der Religion ein. In *Faṣl al-maqāl* "Die entscheidende Abhandlung"[726] bietet er eine juristische Verteidigung der Philosophie,[727] die in der um 1179 verfaßten Schrift *al-Kashf 'an manāhidj al-adilla fī 'aqā'id al-milla* ("Die Darlegung der Beweismethoden hinsichtlich der Glaubenslehren der Religion")[728] um theologische Argumente erweitert wird.

Der juristischen Verteidigung zufolge sei Philosophie eine Pflicht und vorgeschrieben; das Erforschen von Gottes Schöpfung mit dem Ziel der Schau Gottes, ja selbst das logische Argumentieren sei vom Koran (z.B. Sure 3,191; 59,2) befohlen. Freilich ist nicht jeder in gleichem Maße hierzu imstande, weswegen Averroes - hier unter dem Einfluß des Fārābī - drei Gruppen unterscheidet: 1) die philosophische Elite, die sich des Beweises, des apodeiktischen Syllogismus bedient; 2) die Theologen, die *mutakallimūn* die nicht über das dialektische Argumentieren hinauskommen; 3) die Masse, die sich mit rhetorischen Überredungen begnügen muß.

---

723 S. Kogan, *Averroes and the Theory of Emanation*; Bland, *Epistle,* Einl.; Davidson, *Averroes on the Active Intellect.*

724 Vgl. oben Kp. 4.

725 Vgl. oben Kp. 4.

726 Hrsg.v. G.F. Hourani (Leiden 1959). Das Werk ist mehrmals auch im Orient herausgegeben worden. Deutsche Übers. v. M.J. Müller, *Philosophie,* Franz. Übers, v. L. Gauthier, *Religion et philosophie*; engl. Übers. v. G.F. Hourani, *Averroes on the Harmony.*

727 Vgl. Marmura, Islamische Philosophie, S. 38 l f.

728 Der vollständige arab. Text ist von Müller, *Philosophie* hrsg. u. übers, und im Orient mehrmals (s. Daiber, *Bibliography*, Index s. author and title) veröffentlicht worden; Auszüge in engl. Übers, stehen bei Hourani, *Averroes,* S. 76-81.

Hierbei ist für Averroes wie für Fārābī die Offenbarung, die Religion eine symbolische, bildhafte und den Menschen verständliche Wiedergabe der philosophischen Wahrheit.[729] Folglich gibt es im Grunde genommen keinen Konflikt zwischen Philosophie und Religion; er entsteht nur, wenn Texte nicht wörtlich interpretiert werden können - wobei im Rahmen dieser wörtlichen Interpretation die Masse sich mit rhetorischen Überredungen begnügen kann, die Theologen sich auf die dialektische Methode beschränken und die Philosophen sich des Beweises bedienen. In diesem Fall handelt es sich um schwierige Texte, die nur durch den Philosophen mit Hilfe der demonstrativen Methode interpretiert werden sollten oder es liegen Texte vor, bei denen unklar ist, ob sie wörtlich oder allegorisch, mit der Methode der Allegorie, des *taʾwīl* zu erklären sind.[730]

Die hieraus entstehenden Irrtümer bedeuten Averroes zufolge noch nicht "Unglauben", womit Averroes Ghazzālīs Verurteilung der Philosophen (primär Avicenna und dessen Vorbild Fārābī) als Ungläubige ablehnt. In diesem Zusammenhang werden folgende drei Lehren behandelt, die Ghazzālī an Avicenna kritisiert bzw. abgelehnt hatte:

1) Die Lehre von der Ewigkeit der Welt; Averroes zufolge sei der Unterschied zu Ghazzālīs asch'aritischer Position nicht so groß, daß hier von Unglaube die Rede sein dürfe; aber Ghazzālīs These von der Schöpfung aus dem Nichts lasse sich im Koran nicht belegen. Gott hat aus präexistentem Material geschaffen. Der Fehler der Asch'ariten (einschließlich Ghazzālī), aber auch der Philosophen bestehe darin, daß jede Gruppe sich nicht an das Prinzip der wörtlichen Auslegung gehalten habe (s.Fakhry, 1958, 83ff.; Marmura, *Conflict*).
2) Ghazzālī kritisiere zu Unrecht an den Philosophen deren Leugnung von Gottes Wissen um die Partikularia. Ghazzālī habe die peripatetischen Philosophen mißverstanden; diesen zufolge kenne Gott wohl die Partikularia, nur nicht in derselben Wei-

729 Zu den Details von Fārābīs Lehre s. Daiber, *Ruler.*

730 Vgl. Marmura, Islamische Philosophie, S. 382ff.; Bello, *Medieval Islamic Controversy,* S. 66ff.

se wie die Menschen. Das Wissen des Menschen ist durch die Partikularia verursacht, wobei Gottes Wissen die Ursache der Partikularia ist. Für Averroes ist Gottes Denken *actus purus*,[731] weswegen die Dinge durch Gott sind und als Objekt seines Wissens mit seinem Wissen um sich selbst identisch sind. Die göttliche Vorsehung richtet sich daher nicht auf die Partikularia, sondern auf deren Spezies. [732]

3) Als Beispiel für die oben genannte dritte Kategorie von Texten, bei denen es unsicher sei, ob sie wörtlich oder durch Philosophen allegorisch zu interpretieren sind, nennt Averroes die Aussagen des Korans (vgl. Sura 39, 42) über die Auferstehung.[733] Auch hier könne in keinem Falle von Unglaube die Rede sein. Dementsprechend fallen Averroes' Antworten auf die Frage nach der individuellen Unsterblichkeit unterschiedlich aus; bei wörtlicher Interpretation der koranischen Zeugnisse kommt man Averroes' zufolge zur individuellen Unsterblichkeit in Form einer Auferstehung des Leibes oder durch das Überleben der Seele; entsprechend befürworten Averroes' *Tahāfut* zufolge die Philosophen die Lehre von der Auferstehung des Leibes als geeignetes Mittel zur Lenkung der Masse. Wenn man aber philosophisch argumentiere und wenn man sich nicht mehr an die wörtliche Interpretation des Korans halte, komme man zur Leugnung von Avicennas Lehre von der Unsterblichkeit der Seele wie von Ghazzālīs Lehre von der Auferstehung des Leibes.

Bei dieser philosophischen Argumentation gegen eine individuelle Unsterblichkeit der Seele argumentiert Averroes[734] mit dem Hinweis, daß eine individuelle Unsterblichkeit von Seelen zu einer unendlichen Zahl von Seelen und somit zu nicht beweisbarem aktuell Unendlichem führen müßte; zu dieser kommt man

731 Vgl. hierzu und zum aristotelischen Ausgangspunkt Baffioni, *Per un' interpretazione.*

732 Vgl. Manser, *Die göttliche Erkenntnis der Einzeldinge*; Bello, *Medieval Islamic Controversy,* S. 133ff.; Flynn, *St. Thomas and Averroes on the Knowledge;* id., *St. Thomas and Averroes on the Nature.*

733 Vgl. Bello, *Medieval Islamic Controversy,* S. 133ff.

734 Vgl. Marmura, *Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls.*

ebenso beim Festhalten an der avicennianischen wie averroistischen These von der Ewigkeit der Welt und des kontinuierlichen Prozesses von Werden und Vergehen.

Da es somit keine aktuelle Unendlichkeit der individuellen Seelen (und Körper) gibt, kann es keine individuelle Unsterblichkeit der Seele geben. Außerdem widerspricht eine solche These der (aristotelischen[735]) Lehre von der Materie als Individuationsprinzip. Denn nach dem Tod des Körpers und nach der dann erfolgenden Trennung der Seele vom Körper hört die Individualität auf zu bestehen.

Doch das Hauptargument für die Leugnung der individuellen Unsterblichkeit liefert Averroes in seiner Lehre vom Intellekt.[736] Averroes konstruiert zunächst eine aufsteigende Reihenfolge von der Sinneswahrnehmung, der Formung von Bildern durch die praktische Vernunft bis hin zum Abstrahieren der Formen der Einzelbilder durch die theoretische Vernunft. Diese Form der Einzelbilder wird durch den Prozess des Abstrahierens zum Allgemeinbegriff und wird somit zur Form der Seele, des Sitzes der praktischen und theoretischen Vernunft.

Diese Form der Seele bezeichnet Averroes als Hyle-Intellekt, als "materiellen" Intellekt *(intellectus materialis/possibilis)*[737] der vergleichbar dem Prinzip der aristotelischen Form-Materie-Verbindung seinerseits "geformt" wird durch den aktiven ewigen Intellekt.[738] Hiermit wird die Form der Seele, der Hyle-Intellekt zur ewigen Potentialität; er besitzt die Disposition *(isti'dād),* unter Einwirkung des aktiven Intellekts die Intelligiblen über die Vorstellungskraft aufzunehmen und das erworbene Wissen mit dem aktiven Intellekt zu "verbinden". Diese Verbindung *(ittiṣāl, ittiḥād)* wird zur vollkommensten Form menschlicher Erkenntnis; der spekulative Intellekt des Menschen kann sie in ständiger Beschäftigung mit den Wissenschaften erlangen. Doch der Preis

735 Vgl. Happ, *Hyle*, S. 435ff.

736 Vgl. zu dieser Hyman, *Aristotle's Theory,* Marmura, Islamische Philosophie, S. 385ff; Bland, *Epistle*, S. 1 ff.; oben Kp. 4.

737 Vgl. dazu Davidson, *Averroes on the Material Intellect.*

738 Vgl. zu ihm Davidson, Averroes *on the Active Intellect.*

dieser Verbindung der Seele mit der ewigen Form des aktiven Intellektes einerseits und den vergänglichen imaginären Formen des Hyle-Intellektes andererseits ist die individuelle Unsterblichkeit der Seele. Denn die ewige Potentialität des Hyle-Intellektes, die Form der Seele, ist etwas Universales und allen Menschen Gemeinsames und entbehrt jeglicher Individualität. Nicht die individualisierte Form, die Seele im Körper, ist unsterblich, sondern die ewige Potentialität des Hyle-Intellektes, die allgemeine Form der Seele, die nach Vereinigung mit dem aktiven Intellekt strebt und woran alle Menschen teilhaben.[739]

Neben dem Themenkomplex Philosophie-Religion und neben der Intellektenlehre und der daraus gefolgerten Leugnung der individuellen Unsterblichkeit der Seele hat das Mittelalter sich nach Averroes' *Destructio destructionis* ausführlich mit dessen Widerlegung von Ghazzālīs Kausalkritik beschäftigt. Averroes[740] lehnt Ghazzālīs asch'aritischen Ausgangspunkt, die Lehre von Gottes Willen und davon abhängigem Kausalwirken ab; denn wenn man mit Ghazzālī annimmt, daß im Gegensatz zur These von der Urewigkeit der Schöpfung Gottes Wille die Welt zu einem willkürlichen Augenblick erschaffen haben kann, kommt man zur absurden Schlußfolgerung, daß die Wirkung einer Ursache auch dann verzögert werden kann, wenn es keinen einleuchtenden Hinderungsgrund gibt. Gegen Ghazzālī und in Übereinstimmung mit den Philosophen folgt auf eine Ursache zwangsweise eine Wirkung, wenn es keine Hinderungsgründe gibt.

Averroes folgt hier aber auch nicht uneingeschränkt Avicennas Kausallehre; entgegen Avicennas Erklärung der Welt als Ergebnis der göttlichen Emanationen, hält Averroes sich an Aristoteles' Lehre vom göttlichen ersten Beweger, der die ewige Bewegung der Himmel sowie den ewigen Prozess von Werden und Vergehen

739 Vgl. auch die Abhandlung von Ibn Rushds Sohn Abū Muḥammad 'Abd Allāh Ibn Rushd, „Über die Frage, ob der aktive Intellekt sich mit dem materiellen Intellekt verbindet, während er mit dem Körper bekleidet ist", Edition des lateinischen Textes durch Charles Burnett, The „Sons of Averroes with the Emperor Frederick", S. 287-299.

740 Vgl. Ivry, Averroes on Causation; Kogan, Averroes, bes. 71ff., 203ff.; Marmura, Islamische Philosophie, S. 388ff.

verursacht und damit zur Ursache einer Vielzahl von notwendigen Wirkungen wird.[741]

Das ursächliche Kausalwirken erscheint insofern als notwendiges Wesensattribut von Gott als Handelndem. Die Tätigkeit des *intellectus agens* wird somit als letztes Glied einer Reihe von unkörperlichen Intellekten darauf beschränkt, den potentiellen Intellekt des Menschen zu aktualisieren; er ist daher nicht mehr Ursache irdischer Existenz. Dieses Ergebnis täuscht nicht darüber hinweg, daß das Aktualisieren eines universellen potentiellen menschlichen Intellekts ungewollt einer neuplatonischen Interpretation des Aristoteles Vorschub leistet[742] und die Individualität des Menschen auf ein universelles Passivum reduziert.

Entgegen Ghazzālī ist also das Nebeneinander von zwei aufeinander beziehbaren Erscheinungen nicht zufällig und beruht auf einem kausalen Zusammenhang von Ursache und Wirkung. - Eine weitere Bestätigung der Existenz von Kausalwirken findet Averroes in der Unterschiedlichkeit der Dinge; deren unterschiedliche Natur hat unterschiedliches Wirken zur Folge. Und dieses unterschiedliche Wirken bestimmt den jeweiligen Charakter der Einzeldinge und deren Definition. Kurzum: die Wesenheit eines jeden Dings beruht auf seinem Eigenwirken aufgrund der ihm aufgeprägten Natur; diese unveränderliche Wesenheit eines Dinges beweist die Notwendigkeit einer durch die Natur der Dinge verursachten Wirkung.

Wenn man mit Ghazzālī und dessen asch'aritischem Vorbild die Ursachen der Natur leugne, dann könne man - so Averroes - nicht mehr die Existenz Gottes aus dem von den Asch'ariten ja gleichfalls vertretenen Prinzip ableiten, daß jedes Geschehen eine Ursache haben muß.

Für Averroes ist Kausalität dasselbe wie die beweisende Wissenschaft; wer das eine leugnet, lehnt auch das andere ab. Und

741 Vgl. Wolfson, Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover. - Zu Gott als *actus purus* vgl. Anm. 731.

742 Vgl. dazu im Einzelnen den Aufsatz von Davidson, Averroes on the Active Intellect, bes. S. 225f., wo zu Recht die hier durchschimmernde neuplatonische Schau des Averroes angedeutet wird.

dann kommt man zur These von der Nichtnotwendigkeit jeglicher Erkenntnis - auch der Ghazzālīschen Erkenntnis der Nichtnotwendigkeit der Erkenntnis!

Dies sind die Hauptargumente von Averroes' Kritik der Ghazzālīschrift gegen die Philosophen, insbesondere gegen Avicenna.

6.7. Lateinischer "Averroismus"?

Averroes' Argumentationsweise ist oft verschlungen und nicht immer völlig einsichtig. Angesichts der Komplexität von Averroes' Denkweise und angesichts der Unterschiedlichkeit der übrigen, in lateinischer Übersetzung zugänglichen islamischen Philosophen ist es nicht verwunderlich, daß die mittelalterlichen Philosophen seit dem 13. Jahrhundert in zum Teil recht unterschiedlicher Weise auf Averroes' Gedanken zurückgegriffen haben. Dies erschwert eine eindeutige Klassifikation von Scholastikern als "Averroisten". Man sollte den Begriff Averroismus nicht auf diejenigen Scholastiker beschränken, die Averroes' Lehre vom Intellekt, genauer gesagt von der Einheit des *intellectus materialis* bzw. *possibilis* vertreten.

Einen "Averroismus" in weiterem Sinne findet man bereits bei Autoren, die seit 1225 Schriften über die Seele verfaßten;[743] ausdrücklich zu Averroes bekannt haben sich der um 1310 an der Pariser Universität lehrende Johannes von Jandun oder vor ihm im 13. Jh. Ferrandus de Hispania;[744] andere Denker, wie Thomas von Aquin oder Siger von Brabant, berufen sich auf Averroes hauptsächlich als Aristoteles-Kommentator, ohne sich ganz der Philosophie des Averroes zu verschreiben.[745] Überdies ist unter dem Eindruck der 1270 und 1277 in Paris erfolgten Verurteilung "aver-

743 Vgl. R.A. Gauthier, *Traité De animta,* dazu Bazan, *On „First Averroism".*

744 Vgl. A. Zimmermann, *Averroist,* id., *Ferrandus de Hispania,* id., *Aristote et Averroes.*

745 So das Urteil von van Steenberghen, *Philosophie* S. 368f. Vgl. zu Thomas jetzt den Aufsatz von Elders, *Averroès et Thomas d'Aquin.*

roistischer" Lehren durch Bischof Stephan Tempier[746] die Entwicklung eines einheitlichen "Averroismus" gebremst worden. Tempier hatte diese Lehren als "radikalen Aristotelismus" (van Steenberghen),[747] hauptsächlich vertreten von Siger von Brabant, verurteilt; sie seien unvereinbar mit christlicher Offenbarung und christlichem Glaube und implizierten "averroistische" Interpretationen. Hier kann man keinen einheitlichen "Averroismus" entdecken.[748]

Schließlich zeigen selbst zentrale Themen der "Averroisten", wie die Intellektlehre, die häufig als "Monopsychismus" bezeichnet wird und über Dietrich von Freiberg (gest. nach 1310) sowie unter Einbeziehung von Avicennas neuplatonisch angehauchter Schöpfungs- und Seelenlehre auch in Meister Eckharts (gest. 1328) „Mystik" Eingang gefunden hat,[749] oder die These von der "doppelten Wahrheit" - die sich übrigens in Averroes' Lehre von der Identität der Philosophie mit der Religion (s.o.) nicht nachweisen läßt[750] - unterschiedliche Tendenzen und Interpretamente, die sich nicht mit den Intentionen des Averroes decken.[751]

---

746 Vgl. Grabmann, *Der lateinische Averroismus;* van Steenberghen, *Philosophie* 442ff.; Wippel, *Condemnation,* Flasch, *Das philosophische Denken,* S. 426ff. und id., *Aufklärung im Mittelalter?*

747 *The Philosophical Movement,* S. 96ff. Van Steenberghen schlug den Begriff „Neo-Augustinianismus" für diesen „Gegenangriff gegen radikalen Aristotelianismus und Thomismus" (S. 102) vor.

748 Vgl. die zutreffenden Beobachtungen bei Zimmermann, *Albertus Magnus und der lateinische Averroismus.*

749 Vgl. Kluxen, Art. *Averroismus* S.58,40ff. - Der Begriff umschreibt den Anspruch auf die Existenz einer allen Menschen gemeinsamen Seele bzw. eines gemeinsamen Intellekts (wodurch die individuelle Unsterblichkeit ausgeschlossen wird). - Zu Meister Eckhart vgl. Kurt Flasch, *Meister Eckhart. Die Geburt der „Deutschen Mystik" aus dem Geist der arabischen Philosophie,* München 2006.

750 Vgl. zu den scholastischen Diskussionen de Vogel, *Averroes als verklaarder,* S. 231 ff.; H. Dethier, *Summa Averroistica* (I); L. Hödl, Art. *Doppelte Wahrheit;* Fortin, *Dissidence* 165ff. - Zum unterschiedlichen Ausgangspunkt der islamischen Philosophen vgl. Ivry, *Averroes and the West* S. 147ff. und Lucchetta, *La considetta „teoria della doppia verità".*

751 Zur Rezeption der Intellektenlehre in der Scholastik vgl. den umfassenden Überblick bei Davidson, *Averroes on the Material Intellect* S. 124ff.; hinzuzu-

6. 8. Die Bedeutung islamischen Philosophierens für das Mittelalter

Überblickt man den Gesamtbereich islamischen philosophischen Gedankenguts, das in die Scholastik Eingang gefunden hat oder kritisiert worden ist, so muß zunächst ihr Beitrag zur Entwicklung wissenschaftlichen Argumentierens und wisssenschaftlicher Begriffsbildung in theologischen Lehren des Mittelalters genannt werden. Durch lateinische Übersetzungen arabischer, von Fārābī,[752] Avicenna,[753] Ghazzālī[754] und Averroes[755] stammenden Bearbeitungen logischer Werke des Aristoteles findet die Kunst der Beweisführung und Formulierung zusammen mit enzyklopädischem Wissen Eingang, das durch die Fülle der Gedanken zu einer Vielzahl von Überlegungen auf dem Gebiet der Physik und Metaphysik Anlaß gab; diese konzentrieren sich 1) auf den Gottesbegriff, 2) auf die Ewigkeit der Welt, 3) auf die Kausalität sowie 4) auf die Lehre von Seele und Intellekt.

Christliche Schöpfungstheologie und islamisches Bewußtsein um Gottes Allmacht bildeten den Ausgangspunkt für eine Diskussion, die das Verhältnis zwischen Gott, Universum und Mensch zu klären suchte. Die Antwort war ein hierarchisches Ordnungsprinzip im Universum, worin der Individualität des Menschen wenig Spielraum blieb. Als geistiges Wesen bleibt er dem göttlichen aktiven Intellekt unterstellt, der Averroes zufolge aktualisiert, was der Mensch mit allen teilt; als Geschöpf der Natur ist er dem Kausalprinzip unterworfen und damit letztlich vom göttlichen ersten Beweger. Averroes wie Avicenna gehen hierbei nicht den Schritt, den Ghazzālī vollzogen hat, nämlich die konsequente Gestaltung eines Gottesbegriffes, worin sogar das Prinzip kausalen

---

fügen ist Ph. Merlan, *Aristoteles;* Bayerschmidt, *Stellungnahme.*
Einige Hinweise auf unterschiedliche Rezeptionen des Averroes im Mittelalter findet man auch bei Wolfson, *The Twice-Revealed Averroes* (= id., *Studies* I 371-401) und Horowitz, *Averroism.*

752 Vgl. oben Kp. 5. 8, Nr. 3.

753 Vgl. oben Kp. 5.9.

754 Vgl. oben 6.5.

755 Vgl. oben Kp. 5. 11.1.

Wirkens mit Gottes Allmacht unvereinbar ist. Während Avicenna sich hier mehr neuplatonischen Emanationslehren verpflichtet weiß, hält Averroes sich hauptsächlich an Aristoteles, ohne sich freilich ganz dem neuplatonischen Banne entziehen zu können. Dies zeigt Averroes' Lehre vom aktiven Intellekt und vom sog. Monopsychismus.

Die Einschränkung der Individualität hatte Folgen für einen Bereich der islamischen Philosophie, der bei den Scholastikern nicht viel Beachtung fand, die islamische politische Philosophie. Fārābīs politische Schriften[756] wurden nicht ins Lateinische übersetzt und der Kommentar zu Platos Republik, den Averroes mangels einer arabischen Version von Aristoteles' *Politik*[757] verfaßte, ist erst im 16. Jahrhundert zunächst von Elias von Kreta und 50 Jahre später von Jacob Mantinus nach einer hebräischen Version ins Lateinische übersetzt worden.[758] Die arabische Vorlage dieser aus dem 14. Jh. stammenden hebräischen Version ist verloren. Hier zeigt sich exemplarisch die Bedeutung der mittelalterlich-hebräischen Überlieferung sowohl für unsere Kenntnis der islamischen Philosophie als auch für die Verbreitung islamischer politischer Theorien im Mittelalter.

Erlauben Sie mir, meine Ausführungungen mit einem Ausblick auf heute zu beenden: Heutzutage hat die islamische Philosophie einen eigenen Stellenwert bekommen; sie wird nur insofern als Fortsetzung griechischen Philosophierens angesehen, als sie als "eine Fortsetzung jener Suche nach Wahrheit und Weisheit" erscheint, "die ihre Ursprünge im alten Griechenland hat".

---

756 Eine Auswahl in Übersetzung findet man in *Medieval Political Philosophy* S.58-94; vgl. Daiber, *Ruler.*

757 Eine arabische Version von Aristoteles' *Politik* ist bislang nicht aufgetaucht und hat es vermutlich nie gegeben. S. Pines *(Studies* II 146ff.) zufolge gehen Reminiszensen im Arabischen wohl auf eine in hellenistischer Zeit angefertigte Paraphrase oder Kürzung eines Teiles der *Politik* zurück.

758 Vgl. E.I.J. Rosenthal, *Averroes' Commentary* S.7. - Die hebräische Übersetzung von Elias von Kreta war offensichtlich besser als die bekannte Fassung (ed. Rosenthal); s. M. Zontas Bespr. von Voviello/Fornaciari (ed.), *Averroè: Parafrasi* (1992), in *Henoch* 14, 1992, S. 354-361; vgl. Foranciari, Le chiose alla traduzione (1994).

Hierbei erweisen sich ein Quellenvergleich und eine Untersuchung der Wirkungsgeschichte islamischen Denkens als hermeneutischer Weg zur Wahrheitsfindung. Hier muß ausdrücklich die auch für die Interpretation bislang unterschätzte Bedeutung einer Einbeziehung des mittelalterlichen jüdischen und scholastischen Denkens des Mittelalters betont werden; somit erweisen sich die griechisch-syrisch-arabischen wie die aus dem Arabischen geflossenen lateinischen und hebräischen Übersetzungen und Bearbeitungen philosophischer Texte als Hilfsmittel für die Rekonstruktion und für das "Verstehen" islamischen Denkens und seiner Vielfalt.

Islamische Philosophie entpuppt sich als historisches Beispiel einer Beschäftigung mit Problemen und Erkenntnissen menschlichen Denkens. Die hierbei sichtbar werdende universalhistorische Bedeutung islamischer Philosophie und ihrer Vermittlerrolle zwischen Antike und Mittelalter deutet auf den Zusammenhang von Philosophie und Wissenschaften sowie von Philosophie und Metaphysik bzw. islamischer Theologie hin.

Islamische Philosophie verspricht einen wichtigen Beitrag zu leisten für die allgemeine Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte, aber auch für ein besseres Verständnis der geistigen Welt des Islam, seiner Symbiose von Rationalität und Religion.

Islamische Philosophiegeschichte entpuppt sich nicht nur als eine Beschreibung von Irrtümern menschlichen Denkens. Ebensowenig erscheint die Beschäftigung mit islamischer Philosophie motivierbar mit romantischem Schwärmen für "östliche Weisheit", wie es in der deutschen Romantik des 18./19. Jahrhundert verbreitet gewesen sein und Orientalisten bis ins 20. Jahrhundert motiviert haben mag. Sie erfordert und schult das Denken über Inhalte und Methoden, wie sie sich in der Geschichte exemplifiziert haben; ihr Nachvollzug ist eine ständige Herausforderung an die Kräfte des menschlichen Verstandes und seiner Kreativität, der Phantasie. Die Frage nach der Originalität und Eigenständigkeit islamischen Denkens, die islamische Gelehrte und europäische Orientalisten so sehr beschäftigt hat, tritt hier in den Hintergrund. Hier kann uns die mittelalterliche Philosophie in ihrem Interesse für die islamische Philosophie zum Vorbild werden.

BIBLIOGRAPHIE

Zusätzliche Studien, Editionen und Übersetzungen von Primärquellen findet man in Daiber, *Bibliography of lslamic Philosophy* und in Schulthess/Imbach, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter,* VII: Anhang.

Abū Rīdah, Muḥammad ʻAbd al-Hādī. *Al-Ghazālī und seine Widerlegung der griechischen Philosophie (Tahāfut al-Falāsifah).* Diss. Universität Basel 1945; Madrid 1952.

Abū Shanab, Robert Elias. Avicenna and Ockham on the Problem of Universals. - In: *PPJ.* 11/2,1973: 1-14.

d'Alverny, M.-Th.: Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XIIe siècle. *AHDL* 1940-1942 (Paris 1942): 239-279.

d'Alverny, M.-Th.: Translations and Translators. - In: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century.* Ed. R.L. Benson and G. Constable. Cambridge, Mass. 1982 (paperback 1985): 421-462.

Aegidius Romanus: *Opus super authorem de causis Alfarabium.* Venetiis

d'Ancona Costa (Übers.): *Tommaso d'Aquino: Conimento al "Libro delle cause".* Milano 1986. (= *I classici del pensiero. Sezionell: Medioevo e rinascimento).*

Assenmacher, J.: *Die Geschichte des Individuations-Prinzips in der Scholastik.* Leipzig 1926. *(FGPP.* 2).

Bach, Josef: *Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden.* Wien 1881.

Baffioni, Carmela:. Per un'interpretazione del concetto averroistico di "intelletto agente". - In: *Contributi di storia della filosofia.* Roma 1985; I: 79-95.

Bayerschmidt, Paul. Die Stellungnahme des Heinrich von Gent zur Frage nach der Wesensgleichheit der Seele Christi mit den übrigen Menschenseelen und der Kampf gegen den averroistischen Monopsychismus. -In: *Theologie in Geschichte und Gegenwart.* Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag. München 1957:571-606.

Bazan, Bernardo Carlos: On "First Averroism" and Its Doctrinal Background. - In : *Of Scholars, Savants and Their Texts.* Studies in Philosophy

and Religious Thought. Essays in Honor of Arthur Hyman. Editor: R. Link-Salinger. Advisor to editor: S. Roth. Associate Editor: R. Herrera. New York (etc.) 1989: 9-22.

Beierwaltes, Werner. Der Kommentar zum ‚Liber de causis' als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin. - In: *PhR.* 11,1963: 192-215.

Bello, Iysa A. *The Medieval Islamic Controversy Between Philosophy and Orthodoxy.* Ijmā' and ta'wīl in the conflict between Al-Ghazālī and Ibn Rushd. Leiden, New York, Kobenhavn, Köln; 1989. *(ISPT.* 3).

Bland, Kaiman P.: *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni.* A critical edition [of the Hebrew text] and annotated translation. New York; 1982. (*Moreshet Series.* Studies in Jewish History, Literature and Thought. VII).

Burnett, Charles: The "Sons of Averroes with the Emperor Frederick" and the Transmission of the Philosophical Works by Ibn Rushd, in *Averroes and the Aristotelian Tradition.* Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996). E. by Gerhard Endress and Jan A. Aertsen, with the assistance of Klaus Braun. Leiden, Boston, Köln; 1999 (= *Islamic Philosophy, Theology and Science.* XXX) (259-299): 287-299.

Colish, M. L.: Avicenna's Theory of Efficient Causation and its Influence on St. Thomas Aquinas.

-In: *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero.* Atti del Congresso internazionale (Roma-Napoli 17/24 aprile 1974): Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Napoli. 1975; 1:296-306.

Coviello, Annalisa; Fornaciari, Paolo Edoardo (ed.): *Averroè: Parafrasi della "Repubblica" nella traduzione latina di Elia del Medigo.* Firenze 1992. *Biblioteca Nazionale di studi sul Rinascimento. Quaderni di "Rinascimento".*

Cruz Hernandez, Miguel: *Abu-I-Walīd Ibn Rušd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia.* Córdoba 1986 [2nd ed. 1998).

Cruz Hernandez, M.: La distincion aviceniana de la esencia y la existencia y su interpretacion en la filosofia occidental. - In: *Homenaje a Millas-Vallicrosa.* Barcelona. 1954; I: 351-374.

Daiber, Hans: *Bibliography of Islamic Philosophy.* I: Alphabetical List of Publications. II: Index of Names, Terms and Topics. Leiden, Boston, Köln

1999. - *Handbuch der Orientalistik.* I.Abt., Bd. 43,1-2. - Supplement: id., *Bibliography of Islamic Philosophy. Supplement*. Leiden-Boston 2007. = *Handbuch der Orientalistik*. 1. Abt., Bd. 89.

Daiber, H.: Prophetie und Ethik bei Farabi (gest. 339/950). - In: *L'homme et son univers au moyen âge.* Actes du septième congrès international de philosophie médiévale (30 août -4 septembre 1982). Edités par Christian Wenin. II. Louvain-La-Neuve 1986. (= *PhMed* XXVII): 729-753.

Daiber, H.: *The Ruler as Philosopher.* A new Interpretation of al-Fārābīs's view. Amsterdam, Oxford, New York; 1986. (= *MNAW.L.* Nieuwe Reeks; v. 49, no.4). - A revised and expanded version of a paper published in Persian in *Dowwomīn yādnāma-i 'Allāma Tabātabā'ī (Teheran, 15-18.1 L 1983).* Teheran 1363/1985,353-369.

Dales, Richard C: *Medieval Discussions of the Eternity of the World.* Leiden (etc.); 1990. (= *Brill's Studies in Intellectual History.* 18).

Davidson, Herbert A.: Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect. - In: *Viator.* Los Angeles 3, 1972: 109-178. - Revidierte Version in id., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect* (1992), Kp. 2-4. - Cf. Janssens, *Annotated Bibliography,* S. 224f.

Davidson, H.A.: *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect.* Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect. New York, Oxford 1992.

Davidson, H.A.: Averroes on the Active Intellect as a Cause of Existence. - In: *Viator.* Berkeley (a.o.) 18, 1987: 191-225. - Revidierte Version in id., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect* (1992), Kp. 6.

Davidson, H.A.: Averroes on the Material Intellect. - In: *Viator.* Berkeley (a.o.). 17, 1986: 91-137. - Revidierte Version in id. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect* (1992), Kp. 7.

Elders, L.J.: Averroès et Thomas d'Aquin. – In: *Sharqiyyat*. Nijmegen 3/4, 1991: 47-56. – Also in *DoC* 45, 1992: 210-230.

Fakhry, Majid: *Islamic Occasionalism and ist Critique by Averroës and Aquinas.* London 1958.

Fārābī: *Risāla fī l-ʿaql. (Maqāla fī maʿānī al-ʿaql).* Texte arabe intégral en partie inédit établi par Maurice Bouyges. Beyrouth 1938. *(Bibliotheca arabica scholtisticorum.* Sér. arabe; v. VIII,l).-Reprint Beirut 1983.

Federici Vescovini, Graziella: *Studi sulla prospettiva medievale.* Torino

Fidora, Alexander; Niederberger, Andreas: *Von Bagdad nach Toledo.. Das "Buch der Ursachen" und seine Rezeption im Mittelalter.* Lateinisch-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des Liber de causis. Mit einem Geleitwort von Matthias Lutz-Bachmann. Mainz 2001. (= *Excerpta classica.* XX).

Flasch, Kurt: *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277.* Das Dokument des Bischofs von Paris übersetzt und erklärt. Mainz 1989. = *Excerpta classica.* VI.

Flasch, K.: *Einführung in die Philosophie des Mittelalters.* Darmstadt 1987. - Französische Version: *Introduction à la philosophie médiévale.* Übers. v. Janine de Bourgknecht. Vorwort v. Ruedi Imbach und François-Xavier Putallaz. Fribourg, Suisse - Paris 1992 (= *Vestigia* 8).

Flasch, K. *Das philosophische Denken im Mittelalter.* Von Augustin zu Machiavelli. 2. rev. Aufl. Stuttgart 2000.

Flynn, J. G.: St. Thomas and Averroes on the Knowledge of God. - In: *Abr-n.* 18, 1978-9: 19-32.

Flynn, J.G.: St. Thomas and Averroes on the Nature and Attributes of God. - In: *Abr-n.* 15, 1974-5:39-49.

Flynn, J.G.: St. Thomas and Avicenna on the Nature of God. - In: *Abr-n.* 14,1973-4: 53-65.

Fornaciari, Edoardo: Le chiose alla traduzione latina di Elia del Medigo della Parafrasi della Republica di Platone di Averroè, - In: *BPhM* 36, 1994: 56-62.

Fortin, Ernest L.: *Dissidence et philosophie au moyen âge. Dante et ses antécédents.* Montréal-Paris 1981. *(Cahie'rs d'Etudes médiévales).*

Gätje, Helmut: Averroes als Aristoteleskommentator. - In: *ZDMG* 114, 1964: 50-65.

Gätje, H.: Zu neuen Ausgaben von Texten des Averroes. - In: *Der Islam* 67, 1990: 124-139.

Gauthier, Léon: *Ibn Rochd, Religion et philosophie. Traité decisif.* Traduit de l'arabe et annoté. Paris 1988. - Die erste Version der Übersetzung von Ibn Rushd, *Faṣl al-maqāl* erschien 1905 als: „Accord de la religion et de la philosophie; traité d'Ibn Rochd (Averroès), traduit et annoté." - In: *Recueil de memoires et de textes publie par l'Ecole des lettres et les médersas en honneur du XIVe Congres des Orientalistes à Alger.* Algiers 1905, 269-318. -

Gauthier veröffentlichte sie erneut 1942, zusammen mit dem arabischen Text, unter dem Titel: *Ibn Rochd (A verroes): Traité décisif (FaçI el-maqal) sur l'accord de la religion et de la philosophie, suivide l'appendice (Dhamima).* Texte arabe, traduction française remaniée avec notes et introduction. Algiers 1942. (3. Edition 1948).

Gauthier, René A.: Le traité De anima et de potenciis eius d'une maître ès arts (vers 1225). Introduction et texte critique. -In: *RSPh Th* 66, 1982: 3-55.

Genequand, Charles: *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos.* Leiden, Boston, Köln; 2001. (= *ISPT* 44).

Genequand, Charles: *Ibn Rushd's Metaphysics.* A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lām. Leiden 1986. *(= ISPT* 1).

Genequand, Gh.: Platonism and Hermetism in Al-Kindī's Fī Al-Nafs. - In: *ZGAIW* 4,1987/88: 1-18.

Ghazzālī: *Logica et philosophia Algazelis arabis.* Ed. P. Liechtenstein. Venice 1506. - Auch veröffentlicht (ohne Ort) 1536. Die Edition von 1506 wurde 1968 in Frankfurt/M. nachgedruckt (mit Einleitung v. C. Lohr). - Der Text enthalt die lateinische Übersetzung (auch bekannt als *Summa theoricae philosophiae)* von Ghazzālīs *Maqāṣid al-falāsifa.* -Eine kritische Edition des 2. und 3. Teils (Metaphysics, Physics) wurde von J.T. Muckle (1933) veröffentlicht; der 1. Teil (Logica Algazelis) wurde von C. Lohr (1965) veröffentlicht.

Ghazzālī: *(Maqāṣid al-falāsifa). Muqaddimat Tahāfut al-falāsifa al-musammāt Maqāṣid al-falāsifa.* Ed. Sulaymān Dunyā. 2. A. Kairo I960. - Spanische Übersetzung v. M. Alonso Alonso: Algazel, *Maqāṣid al-falāsifa o Intencion de los filosofos* (Barcelona 1963 = *Libros "Pensamiento".* Serie: difusión, no. 3).

Ghazzālī: *Tahāfut al-falāsifa.* Ed. Maurice Bouyges: *Algazel, Tahafot Al-Falasifat.* Beyrouth; 1927. *(Bibliotheca arabica scholasticorum.* Serie arabe. II). - Neueste Edition mit kommentierter englischer Übersetzung v. M. E. Marmura: *al-Ghazali. The Incoherence of the Philosophers (Tahāfut al-falāsifa).* Translation, introduction, and annotated. Provo: Utah 1997.

Giacon, Carlo: La distinzione tra l'essenza e l'esistenza in Avicenna e in S. Tommaso. *Doctor communis.* Roma. 27, no. 3,1974: 30-45. - Mit einigen Änderungen (s. J. Janssens, *Annotated Bibliography,* 247) auch in

Actas del V congreso international de filosofia medieval. I. II. Madrid; 1979: 775-784.

Giacon, C.: *I primi concetti metafisici. Platone - Aristotele - Plotino - Avicenna - Tommaso.* Bologna 1968.

Gilson, Etienne: Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant. - In: *AHDL.* 4, 1929: 5-149. - Nachdruck Paris 1981.

Goichon, Amélie-Marie: *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā.* Paris 1937.

Goichon, A.-M.: *The Philosophy of Avicenna and Its Influence on Medieval Europe.* English translation with additional notes by M.S. Khan. Delhi, Patna, Varanasi 1969.-Französisches Original (nachgedruckt 1979/1981 und 1984): *La philosophie d'A vicenne et son influence en Europe médiévale. 2.* ed., revue et corr. Paris: 1951. (*Forlong Lectures* 1940). -Türkische Übersetzung v. I. Yakit, Istanbul 1986 (2. A. 1993): *Ibn Sīnā felsefesi ve ortagag avrupasindaki etkileri.*

Grabmann, Martin: Aristoteles im Werturteil des Mittelalters. - In: Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben.* II. München 1936: 63-102.

Grabmann, M.: *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren. SBAW.PH.* 1931; 1931,H.2.

Guagliardo, Vincent A.; Hess, Charles R.; Taylor, Richard C.: *Thomas Aquinas, Commentary on the Book of Causis.* Translated and annotated. Introd. by Vincent A. Guagliardo. Washington 1996.

Happ, Heinz: *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff.* Berlin, New York 1971.

Hayoun, Maurice-Ruben; De Libera, Alain: *Averroès et l'averroïsme.* Paris 1991. (Que sais-je?).

Hein, Christel: *Definition und Einteilung der Philosophie.* Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie. Frankfurt am Main, Bern, New York; 1985. *(EHS.* Reihe XX; v. 177).

Hödl, Ludwig: [Doppelte Wahrheit]. = "... sie reden, als ob es zwei gegensätzliche Wahrheiten gäbe". Legende und Wirklichkeit der mittelalterlichen Theorie von der doppelten Wahrheit. - In: *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen.* Ed. J.P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf, G. Wieland. Hamburg 1987: 225-243.

Horowitz, Irving L.: Averroism and the Politics of Philosophy. - In: *The Journal of Politics.* Gainesville.22,1960: 698-727.

Hourani, George F. (transl.): *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy.* A translation, with introduction and notes, of Ibn Rushd' s Kitāb faṣl al-maqāl, with its appendix (Ḍamīma) and extract from Kitāb al-Kashf 'an manāhidj al-adilla. London 1961. ("EJ. *W. Gibb Memorial" Series.* New Series; v. XXI = *Unesco Collection of Great Works. Arabic Series.*).

Hyman, Arthur: Aristotle's Theory of the Intellect and its Interpretation by Averroes. - In: *Studies in Aristotle.* Ed. by Dominic J. O'Meara. Washington; 1981 (= *SPHP9):* 161-191.

Ibn Rushd: *Faṣl al-maqāl, with its Appendix (Ḍamīma) and an extract from Kitāb kashf 'an manāhidj al-adilla.* Arabic text, edited by George F. Hourani. Leiden; 1959. - Englische Übersetzung: s. G.F. Hourani, *Averroes on the Harmony.* - Französische Übersetzung: s. L. Gauthier, *Ibn Rochd: Religion et philosophie.* Deutsche Übersetzung: s. M.J. Müller, *Philosophie.*

Ibn Rushd: *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'a.* Texte arabe inédit établi par Maurice Bouyges. I.II.III. Beyrouth 1938. 1942. 1948. *(Bibliotheca arabica scholasticorum.* Série arabe; v. V,2; VI; VII). - Nachgedruckt Beirut 1967 und 1973 und (vol. 1-2) 1983-1986. - Englische Übersetzung eines Teils: s. Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics.* Französische Übersetzung eines Teils: s.Martin. Lateinische Übersetzung v. Michael Scotus: Venice 1562 und in Bd. VIII des Nachdrucks 1962 in Frankfurt/M. unter dem Titel *Aristotelis opera cum Averrois cornmentariis.*

Ibn Rushd: *Tahāfut at-Tahāfut. Texte arabe* établi par Maurice Bouyges. Beyrouth 1930. *(Biblioteca arabica scholasticorum* Série arabe; v. III). - 3. A. Beirut 1992. - Englische Übersetzung v. Simon van den Bergh: *Averroes' Tahāfut Al-Tahāfut (The Incoherence of the Incoherence).* Translated from the Arabic with introduction and notes. I.II. Oxford, London; 1954. - Nachdrucke: London 1969 und 1978.

Ivry, Alfred: *Al-Kindī's Metaphysics.* A Translation of Ya'qūb ibn Isḥāq al-Kindī's Treatise "On First Philosophy" (fī al-Falsafah al-Ūlā) with Introduction and Commentary. Albany 1974. *(Studies in Islamic Philosophy and Science).*

Ivry, A.: Averroes and the West: the First Encounter/Nonencounter. - In: *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture.* Essays in Honor of Arthur Hymann. Editor in-Chief: Ruth Link-Salinger. Washington. 1988: 142-158.

Ivry, A.: Averroes on Causation. - In: *Studies in Jewish Religious and Intellectual History, presented to Alexander Altmann on the occasion ofhis 70th birthday.* Ed. S. Stein and R. Loewe. Alabama 1979: 143-156.

Janssens, Jules L.: *An Annotated Bibliography on Ibn Sīnā (1970-1989) including Arabic and Persian publications and Turkish and Russian References.* Leuven; 1991. *(Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre.* Series 1; v. XIII). – Supplement: id., *An annotated Bibliography on Ibn Sīnā: First Supplement (1990-1994).* Louvain-La-Neuve 1999. = *Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales. Textes et études du moyen âge.* 12.

Jolivet, Jean: The Arabic Inheritance. - In: *History of Twelfth-Century Western Philosophy.* Ed. by P. Dronke. Cambridge 1988: 113-148. - Französische Version: Philosophie au XIIe siècle latin: l'heritage arabe, in: Jolivet, *Philosophie médiévale,* 47-77.

Jolivet, J.: Intellect et intelligence. Note sur la tradition arabo-latine des 12e et 13e siècles. - In: *Mélanges offerts à Henry Corbin.* Ed. par S. Hossein Nasr. Tehran 1977(= *Wisdom of Persia.* IX): 681-702. - Auch in Jolivet, *Philosophie médiévale,* 169-180.

Jolivet, J.: L'intellect selon al-Fārābī: quelques remarques. - In: *BEO* 29, 1977 (= Mélanges offerts à Henri Laoust. I): 252-259. - Auch in Jolivet, *Philosophie médiévale,* 211 -220.

Jolivet, J.: *L'intellect selon Kindī.* Leiden; 1971. *(Publications de la "Fondation de Goeje".* XXII).

Jolivet, J.: *Philosophie médiévale arabe et latine.* Recueil d'articles. Paris 1995. (*EPhM.* LXXIII).

-Kindī: *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya.* Ed. by Muḥammad 'Abd al-Hādī Abū Rīda. I.II. Kairo 1950. 1953.

Kluxen, Wolfgang: Art. Averroismus im lateinischen Mittelalter. - In: *Theologische Realenzyklopädie* V, Berlin-New York 1980: 57-61.

Kogan, Barry Sherman: Averroës and the Theory of Emanation. - In: *MS.* 43, 1981: 384-404.

Leaman, Oliver: *Averroes and his Philosophy.* Oxford 1988. (2., rev. Ausgabe Richmond 1998).

Lohr, Charles: Logica Algazelis. Introduction and Critical Text. -In: *Tr.* 21, 1965: 223-290.

Lohr, Ch.: *Raimundus Lullus' Compendium logicae Algazelis. Quellen, Lehre und Stellung in der Geschichte der Logik.* Diss. Freiburg i.Br.1967.

Lucchetta, Francesca: *Fārābī - Epistola sull'intelletto.* Traduzione, introduzione e note. Padova 1974.

Maierù, Alfonso: Influenze arabe e discussioni sulla natura della logica presso i Latini fra XIII e XIV secolo. - In: *La Diffusione delle scienze islamiche nel medio evo europeo (Roma, 2-4 ottobre 1984).* Roma 1987(= Accademia Nazionale dei Lincei. Fondazione Leone Caetani. Convegno Internazionale): 243-267.

Manser, P. G.: Die göttliche Erkenntnis der Einzeldinge und die Vorsehung bei Averroes. - In: *JPhST.* 23, 1909: 1-29.

Marmura, Michael E.: Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls. - In: *MS* 22,1960:232-239.

Marmura, M.E.: Avicenna's "Flying Man" in Context. - In: *The Monist.* La Salle, Illinois 69, 1986:383-395.

Marmura, M.E.: *The Conflict over the World's Pre-Eternity in the Tahāfuts of Ghazālī and Ibn Rushd.* Diss. Michigan: University of Michigan 1959.

Marmura, M. E.: Die islamische Philosophie des Mittelalters. s. Watt/ Marmura.

Martin, Aubert: *Averroès: Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote (Tafsīr mā ba'd Aṭ-ṭabī'at). Livre Lam-Lambda.* Traduit de l'arabe et annote. Paris 1984. (=*BFPUL* 234).

Medieval Political Philosophy: A Sourcebook. Edited by Ralph Lerner and Muhsin Mahdi. Toronto 1962. -Nachgedruckt 1967 und 1972.

Merlan, Ph.: Aristoteles, Averroes und die beiden Eckharts. - In: *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion.* Louvain. 1955:543-566.

Millás-Vallicrosa, J. M.: Translations of Oriental Scientific Works (to the end of the thirteenth Century). - In: *The Evolution of Science.* Ed. Guy S. Metraux et Frangois Crouzet. New York. 1963: 128-167. - Spanisches Original ("La corriente de la traducciones cientificas de origin oriental hasta fines del siglo XIII") erschien in: *Cahiers d'histoire mondiale* 2, 1954-5,395-428.

Muckle, J. T. (ed.): *Algazel's Metaphysics.* A Medieval Translation. Toronto 1933.

Müller, Marcus Joseph: *Philosophie und Theologie des Averroes.* München 1859. 1875. - Die Veröffentlichung aus dem Jahre 1859 enthalt eine Edi-

tion von Ibn Rushd, *Kitāb Faṣl al-maqāl wa-taqrīr mā bayna al-sharīʿa wa-l-ḥikma min al-ittiṣāl; Ḍamīma; al-Kashf ʿan manāhidj al-adilla fī ʿaqāʾid al-milla.* - Die Ausgabe 1875 (nachgedruckt Osnabrück 1974) enthält eine deutsche Übersetzung der genannten Texte. Die deutsche Übersetzung ist 1991 in Wertheim nachgedruckt, mit einem Epilog v. Matthias Vollmer.

Nagy, Albino: *Die philosophischen Abhandlungen des Jaʻqūb Ben Isḥāq Al-Kindī. Zum ersten Mal herausgegeben.* Münster 1897. *(=BGPhMA* 11,5).

Peterson, Daniel Carl: *Cosmogony and the Ten Separated Intellects in the "Rāḥat Al-ʻAql" of Ḥamīd Al-Dīn Al-Kirmānī.* Diss. Ann Arbor: University of California, Los Angeles 1990.

Pines, Shlomo: Aristotle' s Politics in Arabic Philosophy. - In: Pines, *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Science.* Jerusalem, Leiden 1986. (= *The Collected Works of Shlomo Pines.* II): 146-156. - Auch in Pines, *Studies in the History of Arabic Philosophy.* Ed. by Sarah Stroumsa. Jerusalem; 1996. (=*The Collected Works of Shlomo Pines.* III): 251-261. - Ursprünglich veröffentlicht in *IOS* V, 1975: 150-160.

Rosemann, Philipp W.: Averroes: a catalogue of editions and scholarly writings from 1821 onwards. *BPhM* 30, 1988: 153-221.

Rosenthal, E.I.J.: *Averroesʻ Commentary on Platoʻs Republic.* Edited with an introduction, translation and notes. Cambridge; 1969. *(= University of Cambridge. Oriental Publications.* 1), - Eine deutsche Fassung erschien 1996: *Kommentar des Averroes zu Platons Politeia.* Ins Deutsche übersetzt von Simon Lauer. Mit einer Einleitung von Friedrich Niewöhner. Zürich 1996.

Rousseau, Mary F.: Avicenna and Aquinas on Incorruptibility. - In: *NSchol* 51, 1977: 524-536.

Rubió I Balaguer, Jordi: *Ramon Llull i el Lullisme. Pròlog de Lola Badia.* Barcelona; 1985. (= *Biblioteca "Abat Oliba".* 37).

Salman, Dominique: The Mediaeval Latin Translations of Alfarabiʻs Works. - In: *NSchol* 13, 1939:245-261.

Schulthess, Peter; Imbach, Ruedi: *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Hanbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium.* Zürich 1996. (Pb. 2000).

van Steenberghen, Fernand: *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century.* London, (etc.) 1955.

van Steenberghen, F.: *Die Philosophie im 13. Jahrhundert.* Ed. by Max A. Hoesle. Übersetzt aus dem Französischen v. Raynald Wagner. München, Paderborn, Wien 1977. -Französisches Original: *La philosophie au XIIIe siècle.* Deuxieme edition, mise a jour. Louvain 1991. - Die erste Ausgabe erschien 1966 und wurde auch ins Italienische übersetzt (1972).

Thery, R. P. G.: *Autour du décret de 1210:* II: Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique. Kain 1926. *(= BiblThom* VII*).*

Trapé, Girolamo: II neoplatonismo di Egidio Romano nel commento al "De causis". - In: *Aquinas* 9/1,1966:49-86.

Urvoy, Dominique: *Ibn Rushd (Averroes).* Translated by Olivia Stewart. London and New York 1991. - Die französische Ausgabe (mit addenda und corrigenda) erschien 1996 in Paris.

Vaux, Roland Guerin de: *Notes et textes sur l'Avicennisme Latin aux confins des XIIe-XIIIe siècles.* Paris 1934. *(=BiblThom* XX).

Verbeke, Gèrard: Avicenna im Westen: eine historische Begegnung. - In: *AAH* 29, 1981: 1-12.

Verbeke, G.: *D'Aristote à Thomas d'Aquin. Antécédents de la pensée moderne.* Leuven 1990. (= *Ancient and Medieval Philosophy. De Wulff-Mansion Centre;* Series 1, vol. VIII).

Verbeke, G.: L'immortalité de l'âme dans le "De anima" d'Avicenne. Une synthèse de l'aristotélisme et du neoplatonisme. - In: *Pens.* 25,1969: 271-290. -Auch in Verbeke, *D'Aristote à Thomas d'Aquin* (1990).

Verbeke, G.: Transmission d'Avicenne à l'occident latin. Les cheminements de l'histoire. - In: *RThPh* 114, 1982: 51-64.

Vogel, C. J. de: Averroës als verklaarder van Aristoteles en zijn invloed op het West-Europese denken. - In: *Algemeen Nederlandsch Tijdschrift voor wijsbegeerte en psychologie.* Assen 50, 1957-8:225-240.

Walzer, Richard: *Al-Farabi on the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādiʾ ārāʿ ahl al-madīna al-fāḍila.* A revised text with introduction, translation, and commentary. Oxford 1985.

Watt,W.M.; Marmura M.: *Der Islam.* II. Stuttgart (etc.) 1985. *= Die Religionen der Menschheit.* 25,2.

Wilderotter, Hans: "Der hat den grossen Kommentar gemacht". Aristoteles, Averroes und der Weg der arabischen Philosophie nach Eur-

opa. - In: *Europa und der Orient 800-1900.* Hrsg. v. Gereon Sievernich und Hendrik Budde. Gütersloh, München. 1989: 132-154.

Wippel, J.F.: The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris. - In: *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 7, 1977: 169-201.

Wolfson, Harry Austryn: Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover. - In: Wolfson, *Studies* I. 1973:402-429.

Wolfson, H.A.: The Problem of the Souls of the Spheres from the Byzantine Commentaries on Aristotle Through the Arabs and St. Thomas to Kepler. - In: Wolfson, *Studies* I. 1973: 22-59.

Wolfson, H.A.: *Studies in the History of Philosophy und Religion,* I.II. Edited by Isadore Twersky and George H. Williams. Cambridge, Massachusetts 1973. 1977.

Wolfson, H.A.: The Twice-revealed Averroes. - In: Wolfson, *Studies* I. 1973: 371-401.

Zambelli, Paola: L'immaginazione e il suo potere. Da al-Kindī, al-Fārābī e Avicenna al Medioevo latino e al Rinascimento. - In: *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter.* Ed. Albert Zimmermann. Berlin, New York; 1985. (MM 17): 188-206.

Zedler, Beatrice H.: *Averroes' Destructio destructionum philosophiae Algazelis in the Latin Version of Calo Calonymus.* Edited with an Introduction. Milwaukee, Wisconsin; 1961. (Auf der Grundlage der Ausgabe Venedig 1550, verglichen mit den Ausgaben Venedig 1527, 1560 und 1573-1574).

Zimmermann, Albert: Albertus Magnus und der lateinische Averroismus. - In: *Albertus Magnus - Doctor universales 1280/1980.* Ed. G. Meyer and A. Zimmermann. Mainz. 1980 *(=WSAMA.P* 6): 465-493.

Zimmermann, A.: Aristote et Averroes dans le commentaire de Ferrandus de Hispania sur la Metaphysique d'Aristote. -In: *Diotima* Athens. 8, 1980: 159-163. -Auch in *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 26, Warszawa 1982: 3-6.

Zimmermann, A.: Ein Averroist des späten 13. Jahrhunderts: Ferrandus de Hispania. - In: *AGPh.*50, 1968: 145-164.

Zimmermann, A.: Ferrandus de Hispania - ein spanischer Averroist um 1300. - In: *Actas del V congreso internacional de filosofia medieval.* I.II. Madrid; 1979:1393-1399.

ABKÜRZUNGEN

AAH Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest.
Abr-n. Abr-nahrain. Department of Semitic Studies. University of Melbourne. Leiden.
AGPh Archiv für Geschichte der Philosophie (und Soziologie). Berlin.
AHDL Archives d' histoire doctrinale et litteraire du moyen âge. Paris.
BPhM Bulletin de Philosophie médiévale. Louvain.
BEO Bulletin d'études orientales de l'lnstitut Français de Damas. Beyrouth.
BFPUL Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège.
BGPhMA Beiträge zur Geschichte der Philosophie (und Theologie) des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Münster.
BiblThom Bibliothèque thomiste. Paris.
DoC Doctor Communis.
EHS Europäische Hochschulschriften. Frankfurt/M. [etc.].
EI^2 Encyclopaedia of Islam. 2nd edition. Leiden (etc.).
EnIr Encyclopaedia Iranica.
IOS Israel oriental studies. Tel-Aviv.
ISPT Islamic Philosophy, Theology and Sciences. Ed. H. Daiber and D. Pingree. Leiden, New York, Kobenhavn, Köln.
JPhST Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Paderborn [etc.].
MM Miscellanea mediaevalia. Berlin.
MNAW.L Mededelingen der K. Nederlandse Akademie van Wetenschappen. - Afdeling Letterkunde, Amsterdam.
MS Mediaeval studies. Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Toronto.
NSchol New scholasticism. Washington, D.C.
Pens. Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica. Madrid.
PhMed Philosophes médiévaux. Louvain.
PhR Philosophische Rundschau. Tübingen.
PPJ Pakistan philosophical Journal. Labore.

RSPhTh Revue des sciences philosophiques et théologiques. Paris.
RThPh Revue de théologie et de philosophie. Lausanne.
SBAW.PH Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München. Philosophisch-Historische Klasse. München.
SPHP Studies in philosophy and the history of philosophy. Washington, D.C.
Tr. Traditio. Studies in ancient and medieval history, thought and religion. New York.
WS AM A.P Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie. - Philosophische Reihe. Mainz.
ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZGAIW Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften. Frankfurt/M.

EPILOGUE
to Hans Daiber's trilingual work:

Islamic Thought in the Dialogue of Cultures. Innovation and mediation between antiquity and Middle Ages

Islamisches Denken im Dialog der Kulturen. Innovation und Vermittlung zwischen Antike und Mittelalter

Islamska misao u dijalogu kultura: Inoviranje i posredovanje izmedju antike i Srednjeg vijeka

By
Nevad Kahteran, Faculty of Philosophy, University of Sarajevo

COMPARATIVE CONSIDERATIONS AS A NEW PARADIGM: THE IDEA OF CROSS-CULTURAL OR MULTICULTURAL PHILOSOPHY

Where the mind is without fear and the head is held high;

Where knowledge is free;

Where the world has not been broken up into fragments by narrow domestic walls;

Where words come out from the depth of truth;

Where tireless striving stretches its arms towards perfection;

Where the clear stream of reason has not lost its way into the dreary desert sand of dead habit;

Where the mind is led forward by these into ever-widening thought and action

Into that heaven of freedom, my Father, let my country awake.[759]

759 Rabindranath Tagore, from *Gitanjali* (Offerings of Songs), originally published in Bengali with the title «Prayer» and published in Tagore's own English translation in 1910.

Given its historical fate, Bosnia and Herzegovina is predestined, philosophically speaking, to comparative considerations of this kind, to comparative thought or a cross-cultural or multicultural philosophy. Nor is this only within the Judaeo-Christian-Islamic comparative philosophical and theological tradition; it is a genuinely new paradigm of multiculturalism, a new world order, a paradigm that is increasingly being referrred to as *world philosophy*. Although this comparative thought, this cross-cultural or multicultural philosophy has yet to attain the same significance as the prevalent integrative factors in this world (for example, the five globalization processes, as seen by Robert A. McDermott: the ecosystem, the global economy, modern communications and transport technology, music reproduced on CDs and DVDs,[760] and democratic systems of the rule of law and values), there is no doubt that it will become embedded in multiculturalism and the comparative philosophical tradition in other words, the philosophical multiculturalism here in question.[761]

True, there are many impediments in the way of adopting this new paradigm in this part of the world. Our predominant emphasis on the ethnic, or more accurately the folly of the ethnic, is one of the most serious obstacles on this path, along with all the foreign intrusions and the provincial spirit prevalent in the way we currently reflect on philosophical issues, the intellectual myopia in regard to matters we do not understand or that encroach on our own distinctive outlook and mindset, towards which *eo ipso* we entertain no suspicions. It is thus unnecessary to dwell excessively on this when taking into account the conflicts between

760 *From Africa to Zen: An Invitation to World Philosophy*, eds. Robert C. Solomon & Kathleen M. Higgins, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003. pp. 292-293.

761 See, e.g., *Critical Multiculturalism: Rethinking multicutural and antiracis education*, ed. Stephen MayRoutledge/Farmer, 1999; Nathan Glazer, *We are all multiculturalists now*, Harvard University Press, 1997; and *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*, ed. Lawrence Cahoone, Blackwell Publishing, 2003.

the various ethnic groups that have afflicted this region in the past fifteen years or so.[762]

And yet, comparative studies should focus on the rich heritage of non-western philosophies, with particular emphasis on the fundamental aspects of eastern teachings, and in constant endeavour, at the same time, to draw parallels with the western philosophical tradition in a productive amalgamation of contested issues and heightened understanding of the different standpoints and questions involved. In this interactive research process, scholars will study and critically evaluate the basic features and contribution of the eastern philosophies, while also addressing the influence of a certain number of modern western philosophies, based on the works suggested in the list with which this paper concludes and, ultimately, overrule the scholars themselves with the proviso that the list of works is in no way a limiting factor in consulting writings in languages other than English, while works already translated in the region are taken for granted as being included. The programme advocated covers the study of the various forms of eastern philosophical traditions, as well as the comparative eastern and western elements of these traditions.

The basic purpose of studying this discipline is to introduce scholars with an interest in the subject to the principal traditions of non-western philosophies, elaborating possible parallels with western philosophies and reflecting on the metaphysical, ethical, ontological, epistemological and logical issues of the traditions concerned through the lens of the central concepts and key links in their historical and cultural context.

762 For more on borders and the ethnic model of inclusion, and the shift from ethnic exclusivity to ethnic diversity in the move towards multiculturalism, see *Ethnicity and Group Rights*, ed. Ian Shapiro and Will Kymlicka, New York University Press, 1997. (esp. part VI, pp. 421-572).

An introduction to comparative philosophy

The inevitable question is, what is the purpose of this special comparative philosophy project, this parallel study of philosophical systems or of the teachings within two or more different civilizations western, Indian, Chinese, Japanese, Islamic and so on rather than merely parallel studies within any single philosophy, although the term itself is also applicable to this kind of consideration? In the third millennium, it is vital that philosophy transcend its own boundaries and stop short-changing itself; that it abandon its intellectual myopia, its parochial attitude to philosophy and its blinkered prejudices. To achieve this, the first thing that philosophy must relinquish is provincialism. The problems of philosophy are none other than the problems of life itself, the problems that human beings face in various parts of the world, and in various ways. As a result, the problems of and potential solutions offered by philosophy are of concern to anyone who cares for people's well-being. The distinction posited between East and West is a purely superficial one, for human nature is the same everywhere.

The aim of comparative philosophy, then, is to bring this truth to light, in contrast to the inveterate view that the philosophical models in question are not commensurate with one another: that the fundamental model of the West's philosophical systems was to construct conceptual matrices and systems to describe or speculate on Reality, whereas the underlying aim within the eastern philosophical traditions was to attain direct insight into Reality the insight described in Indian philosophy as intuition, or direct cognition (*anubhava*, *aparoksha jnana*), for instance.

Furthermore, it is doing this at a time when there is considerable outcry against the efforts of the comparativists, based on the assumption that comparative philosophy could lead to flawed interpretations of the fundamental philosophical teachings of both East and West (the claim of anti-pluralists that it threatens to subvert «our» intellectual tradition, «our» cultural heritage, our classics of philosophy to suit the purposes of multiculturalism and political recognition). Comparisons should be drawn,

however, between these two systems, and not only between their individual concepts. When understood in this way, comparative philosophy as a philosophical discipline should be regarded as the most significant philosophical activity at the start of the third millennium; a means of attempting to grasp the philosophical traditions of East and West through what they hold in common, rather than *a priori* through the lens of exclusivity.

After all, people are the same everywhere. Every philosophical tradition is an attempt to explain human nature and the position of humankind in the universe. As historical beings, we express ourselves differently in our diverse races and cultures. Comparative philosophy must therefore study these various human expressions while also possessing its own very broad framework. By this very fact, this global philosophy belongs not to any single community, but to humanity as a whole. In fact, the task of this world philosophy is to provide a rationale for harmonious cross-cultural relations in this age of globalization, an age in which the world order is indeed being globally constituted. Any comparative philosopher, therefore, who is sincerely bent on such comparative considerations must transcend these shortcomings if a world philosophy is to be evolved in the interests of creating closer bonds between humankind as a whole. This, though, inevitably raises questions such as, for instance, how can one compare Indian philosophy, which often uses the term *darshana* for the perception of the supreme reality, with western philosophy, meaning the love of wisdom? The answer is that this is rather a case of a flawed etymological use of the terms.

The final aim of a comparative study of different philosophical traditions is to create a synthesis between the philosophical traditions of East and West, but not in the sense of mere eclecticism. For true wisdom is neither of the east nor of the west: it is one and universal. Of course, this does not eliminate the differences present between the various wisdom traditions, since it accords them merely a secondary meaning, whereas that which they hold in common will become far greater. The need to understand the Other *hic et nunc* is no longer a question of mere intellectual curiosity, but one of sheer survival.

It is relevant to note at this point that there is a truly compelling need for a more emphatic presence of eastern philosophies in the philosophical curricula in these ground-breaking comparative studies in Bosnia and Herzegovina. The differing categorial structures of eastern thought and experience of the world give rise to an initial sense of resistance and to the premature conclusion that they are of no value to us. This negative western standpoint, and the kind of education predominant in the west, or rather the Eurocentric curriculum to which the late Čedomil Veljačić of blessed memory[763] was among the first in this part of the world to draw attention, is generated merely by the different categorial postulates of two structures of thought. Indeed, until that vast gap is bridged, or at least as long as any sense is lacking of the very real problem it represents, there is little to be said about the deeper postulates of the cultural and historical common ground of even the Judaeo-Christian-Islamic tradition, let alone of the world philosophy adumbrated here.

From the philosophical point of view, it is obvious that European philosophical thought began to take an interest in the entire ebb and flow of objective documentation, of the categorial structure of worlds distant in both space and time, only when it underwent the «Copernican revolution» of its own a priori postulates.[764] However, it should be reiterated that this can no longer be merely the expression of intellectual curiosity, as it was when an awareness of the new potential of comparative philosophy evolved during the age of romanticism. This romantic concept of the transcendental, idealistic foundations of universal philosophy acquired its fullest expression initially with Schopenhauer, followed by such like-minded thinkers as Kant, Hegel, and Wilhelm von Humboldt, who remained within the same metaphysical mindset until the late 19th century, when P. Deussen first enquired more deeply into the history of Indian philosophy from this perspec-

763 Čedomil Veljačić, *Razmeđa azijskih filozofija*, University Press Liber, Zagreb, 1978; and *Studies in Comparative Philosophy* (Lake House, Colombo)

764 Ibidem.

tive.[765] Ever since then, crucial and wholly justifiable questions concerning the potential, limitations and general validity of such comparisons have been raised. Hence the urgent need to introduce the comparative methods and studies referred to above, as here proposed and advocated, necessarily entails a revision of the comparative possibilities of our expanding our objective knowledge of the sources not only of the Indian philosophical tradition, as Professor Čedomil Veljačić,[766] that fervent pioneer in this field, worked on so faithfully and dedicatedly a professor, indeed, of every type of genuine wisdom tradition in the world (whether the Maori philosophical tradition of New Zealand, the African philosophical traditions, or those of Latin America, the Australian Aborigines, the Koreans, or the American Indians, say). The history of the world's philosophies cannot ignore this contribution. And yet, as Bhikkhu Nânajîvako (Prof. Veljačić's Buddhist name) himself observed, the treatment of this contribution remains to this day confined to a small niche in such studies.[767]

Genuine ignorance of these philosophical traditions, however, is visibly giving way under the influences spread through cultural links and the aspiration towards cultural and historical universalism the integrative factors referred to at the start of this paper, which are now defining people's mindset and outlook. Of late (see bibliography), the absence of a genuine and conscious attitude towards those who are ignorant of such contributions is becoming ever clearer to western philosophers, though this is not the place to seek the initial general guidelines for the operation of this awareness of the universalism of philosophical thought in its eastern and western components. Along the lines of Henry Corbin, all that remains is to hope that this plea for the introduction of the noble discipline of comparative philosophy into the curricula of our philosophical seminars will at least suffice to provide

765 P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (V ed), Leipzig 1922.

766 See Č. Veljačić's unpublished doctoral dissertation: *Komparativno proučavanje indijske i evropske filozofije* (A Comparative Study of Indian and European Philosophy) Zagreb University, 1962.

767 See *SUDESIKA: Festschrift Bhikkhu Nānajīvako (Čedomil Veljačić)*, ed/ Sinisa Djokic, Antibarbarus, Zagreb, 1997.

a modest contribution to the development of a «metahistorical dialogue» between the representatives of different philosophical traditions from both East and West; indeed, to use his own words, it seems that there is an urgent need for a particular type of philosophical dialogue.[768]

Our prevailing desire to open up a new perspective in the field of comparative philosophy, then, prompted by the conviction that what Henry Corbin calls a «dialogue in metahistory» is much needed if we are to surmount the present unhappy state of the world, and not only in this region a situation that threatens to mark the end, the disintegration of human civilization as a whole and all the great achievements of the human race to date. There is a growing awareness that never in the entire history of the human race has there been a time when the need for understanding between the peoples and nations of the world has been so great as now.[769]

«Mutual understanding» can be achieved, or at least understood, at many different levels in our lives. Philosophy is one of the most significant of these levels, and it is typical of its mode of understanding that, unlike other levels of human interest, which are more or less intimately associated with specific situations and the current state of the world, philosophy provides an appropriate *locus* in which *mutual understanding*, the subject of this passage, can be reached in the form of metahistorical dialogue. And in our view, metahistorical dialogues, with the concomitant methodology, will probably crystallize in perennial philosophy in

768 Toshihiko Izutzu, *Sufism and Taoism*: A *Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, Tokyo, 1966. pp 5-6.

769 See, in particular: *Philosophy East/Philosophy West: A Critical Comparison of Indian, Chinese, Islamic, and European Philosophy*, ed. Ben-Ami Scharfstein, Oxford University Press, 1978. The work goes straight to the heart of the ignorance and cultural myopia that has led many to believe that philosophy as we know it is now restricted only to the West. In fact, the work is a unique undertaking in the field of comparative philosophical reflections. The various contributors emphasize in particular the cultural context, following which they take specific examples as the basis of critical and analytical comparisons.

the fullest sense of the term.[770] After all, the philosophical bent of the human mind, regardless of age, place, nation or other such features, is fundamentally one and the same.

The study of comparative philosophy at university level and philosophy curricula:
philosophical pluralism vs. the blinkered Western attitude to *non-western philosophies*

By the mid twentieth century, comparative philosophy incorporating cross-cultural comparisons had won the status of a respected discipline within philosophy, although it was still somewhat too often regarded as an insufficiently philosophical discipline, or as one that did not encroach on the history of thought of various philosophical models. However, particularly in the past decade or two, the problems addressed by comparative philosophy in university curricula have become an inevitable component in those parts of the world where multicultural societies are the norm; and Bosnia and Herzegovina's society, regardless of the recent distortions of its millennium-long tradition of unity in diversity, is just such a model. Although wholly specific in terms of their context, the conclusions of comparativists bear implications for a world that is rapidly globalizing, creating greater opportunities and even the need for cross-cultural interaction.

The world is becoming smaller by the day, and we are living in an age of levelling down. This does not mean, of course, that the levelling process will eliminate diversity, but in a world where globalization is effectively shrinking planet Earth, different cultures are becoming ever more aware of the need to understand one another. The Internet and global communications are becoming cheaper and more accessible as means of communication. This is just one illustration among many of the globalizing trend, while economic globalization is taking place regardless of

770 Reza Davari Ardakani, «The shared quest between Islamic philosophy and modern phenomenology» u: *The Passions of the Soul in the Metamorphosis of Becoming (Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue)*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, Kluwer Academic Publishers, 2003, p. 245.

whether we accept it or not. I am personally convinced that our philosophical considerations in this part of the world should exploit the advantages of this trend, and that we ourselves should play an active role in comparative studies of the world's traditions, particularly of the eastern mode of thought. Unfortunately, apart from two semesters of the History of Eastern Philosophies in the Department of Philosophy and Sociology of the Faculty of the Humanities in Sarajevo, as far as I know these ideas have not penetrated so far as to form part of any of our current philosophical seminars, whether at undergraduate or graduate level. For if philosophy concentrates on the evolution of human thought, it must also constitute a critical approach to itself at a time of quest for ever greater wisdom and understanding. By its very nature, philosophy is in a state of incessant self-scrutiny by permitting philosophers to introduce the widest possible range of viewpoints into the debate. If we understand rightly what P. T. Raju says («The need to understand is no longer a matter of mere intellectual curiosity but of survival»),[771] then we should investigate every viewpoint, and eastern philosophy is one that is of immeasurable value.

Gathering all this information is a daunting prospect, however; but this need not discourage us. There is no doubt that great ability and high levels of cooperation are needed to conduct these comparisons, and this suggests that philosophy is more than just a system of thought, but that it has the ability to open our minds and prompt us to re-examine our own world views. There is another question that must be asked, however, and that is, what is the alternative to such a project, other than to regurgitate the same old philosophical content that has already long since been chewed to shreds and from which the soulless have squeezed the last drop of vital juices? In fact, comparative philosophy in a country of infinite inspiration such as Bosnia and Herzegovina, predestined as it is to comparative considerations, must be seen as a tremendous team effort. Nowadays the Internet and global communica-

771 See P.T. Raju, *Introduction to Comparative Philosophy*, Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1962, p. v.

tions enable us to collaborate more easily, cheaply and quickly, indeed almost instantaneously, with people and subject-matter throughout the world, and I am quite convinced that we shall not have to wait long before video-links with prestige university centres world-wide are established. This has additional implications: a professor is a good professor and lecturer only inasmuch as he brings to light as much of this type of material as possible, rather than withholding it from his younger colleagues. The emphasis must thus be on the student, the researcher, and not vice versa, in the higher education reforms demanded by the Bologna Process. Then, too, the only good professor is one who causes as many as possible of his younger colleagues to be better than he, or at least as good as he, not one who puts obstacles in the way of the advancement of their scholarship and their careers.

Furthermore, the belief that eastern philosophies are outmoded, pointless and secondary is one that could result from the fact that the same belief is held in regard to religion in general. However, I cannot agree that this is sufficient grounds for having reservations about a single model of eastern thought, for ignoring eastern philosophy can no longer be justified in the fact of the overwhelming need for a greater emphasis on philosophical pluralism in the curricula of our departments of philosophy. There will be a place for comparative considerations for any newcomer who is willing to taste the sweet fruits of this type of comparative considerations, while also contributing to the spiritual feast that is being thus laid before us for the first time. It could be of advantage to take a look at the current contribution of the University of Hawaii and its journal (*Philosophy East and West: A Quarterly of Comparative Philosophy*).[772] For more than half a century this has been publishing specialist studies and papers on the Asian philosophical traditions and their attitude towards western thought. The editor is Professor Roger T. Ames of the Department of Philosophy of the University of Hawaii, and it is with the greatest of pleasure that we have established contacts with this

772 See the web-site of the University of Hawai'i Press: http://www.uhpress.hawaii.edu/journal/pew/index.html/ .

prestige university centre, perhaps the most highly regarded in the world today. The same university also has a highly successful programme of postgraduate and doctoral studies focusing on comparative and eastern philosophy, with a team of some twenty eminent professors and at least fifty doctoral students.[773]

Finally, as long ago as 1962, if not before, philosophers such as P T. Raju began to observe the changes taking place in the modern world changes leading to globalization and familiarity with a diversity of cultural models. True, this provided a unique opportunity for actively pursuing a comparative philosophy curriculum, but there are still obstacles to be overcome, including linguistic barriers and complex cross-cultural ideas. Linguistic barriers are being broken down, however, by the Internet, that new-found continent, and although there are some who might complain that English, which is increasingly becoming the common language, is neo-colonial in spirit, or raise other objections, they might care to ask themselves what would happen if instead the language in use were Latin, Arabic, Sanskrit or one of the world's many other languages. The fact is that English is the language most widely used throughout the world, and has been for well over a century; we can no longer close our eyes to this fact, and above all we must not attempt to engage our younger colleagues in a squabble over our own common language (Bosnian-Serbian-Croatian), whatever we may legitimately choose to call it. By all means let them bicker over differences that are minor compared with those between, say, American and British English, but in any event, let them write and speak more fluently in English. One can only expect the opposite from those who speak no foreign language of any kind and who would be only to happy to pass on this handicap of theirs to every new student, feeling threatened as they do; but it is only they who feel this, not the culture or even the people or nation to whom they claim allegiance.

And yet, what is referred to in this paper as *world philoso-*

773 See the web-site of the University of Hawaii, and in particular the background of the Department of Philosophy.

phy is neither a separate discipline nor a mode of thought. There is no «nucleus» or «mainstream» of thought. These are not variations on individual series of topics expressed and reflected upon in, for instance, an African, Latin, Arabic, Persian, or Anglo-American manner. How then is one to understand such a strategy? How can one put oneself is another's shoes; how can one escape from the vicious circle of what most of us believe to be an understandable but no longer justifiable ethnocentricity; how can one cross over from one philosophy or culture to another? It is easy to say, try to identify similarities while respecting differences, but no easy matter to achieve it without concocting imaginary similarities and sweeping differences under the carpet.

In the attempt to introduce comparative philosophy, it is of the greatest importance not to appear condescending, not to look down upon others from the interplanetary perspective of the different teachers of western and eastern philosophy. One cannot, for example, expect oral African and native American traditions to undergo the same transformations as the more than three thousand year old traditions of China and India.[774] To be sure, nor is globalization a process in which we become global in our way or your way; it is above all a process to which we all bring the finest of our heritage: our philosophical, theological, cultural and civilizational achievements, and as such it belongs to all of the traditions it embraces. Most important of all, however, is that one must never forget that while we are observing one of these many world traditions we cannot permit ourselves to exclude from our outlook any other perspective, any other mode of thought.

774 *From Africa to Zen: An Invitation to World Philosophy*, str. XI.

Concluding remarks

Maybe all this will be seen as part of the post-colonial globalization of thought. In the long term, a global perspective of this nature could diminish diversity and lead to the homogenization of cultures. More attentive readers may observe from the bibliography alone that works of western provenance predominate, as do the philosophical associations to which we refer. This, however, is yet another reason for the pressing need to introduce this collegium, not as one of the disciplines to be pursued in post-graduate philosophy studies, but as a reminder to all of us of the plurality of the rich heritage of the human race. What is more, the plural world of intellectual diversity itself is always prone to revert to rigid orthodoxies (all the more so in situations such as today's, with its cross-cultural encounters). As a result, the very notion of philosophy in the singular, which broadly speaking suggests a method, will invariably remain without prejudice, and plural.

In conclusion, as evidence of this we are all part of the process of the global economy, of geopolitics, and of the planet's environment. Henceforth, we have no choice but to think globally in the broadest, cross-cultural manner, which goes far beyond what is properly regarded, technically speaking, as philosophy by modern professional philosophers.

***

At last but not least, let me emphasize in short the very importance of Daiber's book („**Islamska misao u dijalogu kultura. Inoviranje i posredovanje između antike i Srednjeg vijeka**", **Bosnian; "Islamic Thought in the Dialogue of Cultures. Innovation and mediation between antiquity and Middle Ages", English; and "Islamisches Denken im Dialog der Kulturen. Innovation und Vermittlung zwischen Antike und Mittelalter", German version**) for the international study of Islamic philosophy, and hence the potential significance of a Bosnian translation of this book.

As many distinguished scholars who have already visited Bosnia and Herzegovina pointed out - the cultivation of a new spirit of philosophy that cuts across the classical borders and opens its understanding of "universality" to a multitude of cultural and intellectual histories, is very much needed in Bosnia and Herzegovina. One of them, who is eager to come soon, suggested to me that simple opposition to "Western culture" is a poor foundation for a vernacular philosophy, which I can personally sign with both my hands. On the contrary, thinkers who have straddled cultures by turning their gaze beyond local political agenda in search of truth wherever it is to be found, are an important part of the historical reconstruction now in progress. Important not only for healing the scars of fragmentation that have left a generation of people longing for a restoration of so much of their heritage lost along the way, but also for the human community as a whole, who looks to this part of the world for inspiration and guidance in achieving a multireligious and multicultural peace, and within that peace, writing a new chapter in the history of the world's philosophy.

Finally, as a translator of this volume and previous one (also published by KULT B in 2004: *The Struggle for Knowledge in Islam: Some Historical Aspects*), which would significantly help promote the study of Islamic philosophy not only in Bosnia, but world-wide, I would like personally to express my thankfulness to professor Hans Daiber for this volume, which bringing more than his considerable linguistic skills to the task. His wide-reaching interests in a medieval philosophy inclusive of Islamic, Christian and Jewish thought as well as traditional Greek and Latin philosophy are re-

flected in his numerous scholarly publications. These contributions are reflected further in our efforts to draw attention to that a bit forgotten third link between Europa and medieval Islamic world: the relationships between the Balkans and Southern Italy and Sicily, and above all to redesign the curriculum in Sarajevo University's Department of Philosophy in order further to stimulate intercultural thinking among the next generation of students. It is they, as he knows only too well, who will bring about any lasting revolution in the role of philosophy in the contemporary world. That our project on Islamic philosophy should find a place in such an adventure is an unexpected grace.

It only remains for me to express my gratitude to Professor Daiber for the enthusiasm and scholarly skill he has brought to this volume. It is a privilege and an honor to have had the chance to work with him.

Nevad Kahteran
Mojmilo, 8th october 2007
Ramadan 26/27, 1428 AH

Note about Author & Translator

Hans Daiber (born 1942) is since 1995 holder of the chair of oriental languages at the Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/M.; he taught at the Free University of Amsterdam (1977-1995), at the University of Tokyo (1992) and at the International Institute of Islamic Thought and Civilization, Kuala Lumpur/ Malaysia (2001). His main fields are Arabic and Islam, including Islamic philosophy, theology, history sciences and the field of Greek-Syriac-Arabic-Latin translations. He is an expert in analyzing and describing Arabic manuscripts. Since 1981 he is ordinary member of the Royal Dutch Academy of Arts and Sciences. His PhD-thesis from the year 1967 was evaluated as the best thesis of the year at the University of Saarbrücken and appeared in print in 1980 under the title "Aetius Arabus". In 1973 he got his qualification for teaching Arabic and Islam with his monograph on "Das theologisch-philosophische System des Muʿammar Ibn ʿAbbād as-Sulamī (gest. 830 n.Chr.), which appeared in print in 1975. From 1973-1975 he was a research fellow of the German Oriental Institute in Beirut/Lebanon. He wrote 15 monographs and 86 articles and is editor of the scientific series "Islamic Philosophy, Theology and Sciences" (sofar 74 volumes were published) and "Aristoteles Semitico-Latinus" (sofar 19 volumes were published).

Nevad Kahteran is an associate professor at the Faculty of Philosophy, University of Sarajevo. He received his Ph.D. from the field of Perennial Philosophy in 2001 (*Perennial Philosophy /Sophia Perennis/ in the thinking of René Guénon, Frithjof Schuon and Seyyed Hossein Nasr*, published in Sarajevo by El-Kalem, 2002), and he teaches *History of Eastern Philosophy*, *Comparative Philosophy*, and *Sociology of Religion* at the same University (Department of Philosophy and Sociology, Faculty of Philosophy).

Dr. Kahteran is Hafiz al-Qur'an from 19th April 1999 and he was a visiting professor at the Philosophical Faculty of Society of Jesus, University of Zagreb (Croatia), and Faculty of Islamic Stu-

dies in Sarajevo. Also, during fall semester 2006, he was a Fulbright Visiting Scholar at the University of Hawai', Department of Philosophy and the East-West Center in Honolulu.