

Frieder Otto Wolf¹

Ohne die islamische Philosophie hätte es weder Scholastik noch Aufklärung geben können!

Philosophiehistorische Anhaltspunkte für eine europäische Haltung zum Islam²

1. Für eine >nicht-orientalistische< Haltung zum Islam

Der europäische „Orientalismus“ (vgl. Said 1978 u. 1983) hat insbesondere den Islam immer wieder als „zeitlos, ewig, unbewegt“ bestimmt, ihm ein „ahistorisches“, gleichsam „außerhalb der Welt hockendes“ Wesen unterschoben. Auch wenn es zutrifft, daß die These von der „Abgeschlossenheit“ des islamischen Denkens innerhalb des Islam selbst im Rahmen der maßgeblichen Hauptströmung der Sunna seit al-Guwaini in oberflächlich ähnlicher Weise verfochten wird³, so kann dies doch nicht die Grundlage für eine historisch bewußte, über sich und die anderen „aufgeklärte“ Haltung der gegenwärtigen EuropäerInnen zum Islam abgeben.

Gegen den - strukturell eurozentrischen - „Kulturkreis-Historismus“, der aus dem 19. Jahrhundert weit kräftiger fortwirkt als alle universalistischen, emanzipatorischen Gesellschaftstheorien oder „großen Erzählungen“, deren wirkliche und angebliche Probleme die VertreterInnen der Generation der Postmodernen in der jüngeren Vergangenheit unter Rückgriff auf einen erneuerten Kulturrelativismus betont haben, ist auf einigen ganz elementaren Feststellungen zu bestehen:

- Der Islam ist nichts der europäischen intellektuellen Tradition Äußerliches, sondern er gehört selbst wesentlich zu unserem westeuropäischen Kulturerbe - und zwar in zweierlei Hinsicht: Zum einen als eine der Religionen aus der „abrahamitischen Tradition“, Judentum, Christentum, Islam, die sich alle - obwohl sie es jeweils mehr oder minder heftig bestreiten - in den letzten 1000 Jahren in Auseinandersetzung und Abgrenzung miteinander entwickelt haben, also historisch konkret jeweils ohne die beiden anderen nicht das wären, was sie heute geworden sind⁴. Deswegen bietet die Besinnung auf den darin liegenden gemeinsamen Vorrat an Redeweisen, Metaphern, Narrationen heute einen viel zu wenig genutzten Schatz für die Dialogfähigkeit zwischen den zwar laizisierten, aber immer noch in dieser Tradition aufgewachsenen nichtmuslimischen WesteuropäerInnen und den europäischen MuslimInnen. Zum anderen aber auch als die zweite - nach dem byzantinischen Reichschristentum und vor der katholischen Christenheit - ausgearbeitete ideologische Artikulation von weltimmanenter spähellenistischer Philosophie und Wissenschaft, polisgesellschaftlicher und imperialer institutioneller Rechtstradition und transzendenter Offenbarungsregion, die für die „Geburt Europas“ (vgl. Bartlett 1996) als Vorbild, Folie und Denkmaterial gedient hat.

- Der Islam in seiner Geschichte - die innerhalb der islamischen Tradition selbst allerdings nur

¹ MdEP/Die Grünen; Privatdozent Freie Universität Berlin

² Ausarbeitung eines Vortrags auf der Islamkonferenz der Grünen Fraktion im EP, Mai 1999.

³ Hierüber hat Tilman Nagel ein sehr erhellendes Buch geschrieben (Nagel 1982), das allerdings m.E. allzu wenig Konsequenzen aus der auch von ihm angemerkten Pluralität der islamischen Traditionsstränge zieht und dadurch in der Schlußfolgerung sich doch wieder einer essentialistischen Betrachtungsweise annähert: Auch wenn sie historisch begrenzt geblieben sind und letztlich ggü. der sunnitischen (und der schiitischen) „Orthodoxie“ verloren haben - es hat durchaus auch dauerhaft innerislamische Alternativen zu der „Schließung des Tores“ der „selbständigen Suche“ (arab. *igtihad*) gegeben, an die heutige Intellektuelle aus dem islamischen Traditionsfeld in ihren eigenen Traditionen mit unbestreitbarer Legitimität anknüpfen können!

⁴ Hierin - und nicht in einer desinteressierten „Gleichgültigkeit“ der Offenbarungsreligionen - liegt der Sinn der These der Ringparabel aus Lessings „Nathan“.

unzureichend in Erinnerung geblieben ist - enthält eine entscheidende Phase intellektueller Umbauarbeiten und Kritiken im Verhältnis von Philosophie und Religion, von Vernunftglauben und Glaubensobservanz, ohne die es schwerfiele, das überhaupt zu denken, was immer wieder als der eigentliche Kernbestand europäischer Identität behauptet wird: die Renaissance, die Reformation und die Aufklärung. Dabei spielt aus westeuropäischer Sicht die Nichtexistenz einer die Gemeinde der Gläubigen hierarchisch erfassenden Kirche eine maßgebliche Rolle, wie sie vor allem vom katholischen Modell der „Christenheit“ entwickelt worden ist (zur Komplexität von deren Durchsetzungsprozeß vgl. Herrin 1987 u. Bartlett 1996). Deswegen ist der geringe Stand des heute auf beiden Seiten - bei MuslimInnen und Nicht-MuslimInnen - vorhandenen historischen Bewußtseins⁵ über die gemeinsamen Traditionslinien in Religion und Philosophie, die sie sowohl verbinden als auch unterscheiden, ein kulturpolitisch dringend zu behebende Selbstaufklärungslücke.⁶

2. Für eine ökumenische Perspektive auf die historische Entwicklung der Philosophie⁷

Sowohl gegen eine Rezentrierung der Kulturgeschichte auf die Religionsgeschichte als auch gegen die eurozentrische nachträgliche Zerlegung des großen kulturellen Zusammenhanges von der „alteuropäischen Kultur“ im Donaauraum (vgl. Haarmann 1999) bis zum Indus-Tal, die immer sowohl „Orient“ wie „Okzident“, „Maschrik“ und Maghreb“ umfaßt hat⁸, möchte ich darauf insistieren, die Geschichte der Philosophie als spezifischer Form menschlicher Denkbewegung innerhalb der Ökumene, der gesamten bekannten von Menschen belebten Welt, zu betrachten

Ibn Arabis Ausspruch angesichts der von ihm miterlebten Überführung der Asche von Ibn Ruschd (Averroes) nach Cordoba sollten wir endlich als einen wichtigen Ausgangspunkt auch unserer eigenen Tradition des Selberdenkens begreifen: „Ein Bündel von Büchern als Gegengewicht zu einem Leichnam!“⁹

Ich werde mich im folgenden auf einen klassischen Ausschnitt der Interaktion von östlichen und westlichen, griechischen, lateinischen und arabischen, christlichen, jüdischen und islamischen Traditionslinien beschränken: auf die Entwicklung der Philosophie im Abbasidenreich (749-1258), die in grundsätzlicher Umarbeitung der späthellenistischen Kultursynthese - in Konkurrenz zu Byzanz - die historische Ausgangslage hervorgebracht hat, von der aus sich die christlich-lateinische, westeuropäische Scholastik entfaltet hat. Die

5 In der verbreiteten Auswahlgabe von Gibbons' „The history of the decline and fall of the Roman Empire“ (ed. Lentin/Norman) sind u.a. (neben vielen Entwicklungen im byzantinischen Reich) auch die meisten den Islam betreffenden Kapitel (51, 52, 64, 65) weggelassen; nur die Prophetie Mohammeds (50), die Seldschuken (57) und der Sieg des osmanischen Reiches über Byzanz (68) werden aufgenommen. Immerhin findet sich Gibbons Charakterisierung der historischen Bedeutung der islamischen Religions- und Gesellschaftsbegründung durch Mohammed als „one of the most memorable revolutions which have impressed a new and lasting character on the nations of the globe“ (Gibbon 1998, 803).

6 Das Averroes-Jahr 1998 (vgl. den Bericht von Mohammed Ali Abd-el Kader an das Europäische Parlament) war demgegenüber nicht einmal ein Tropfen auf dem heißen Stein!

7 Ich stütze mich in meinen folgenden Ausführungen auf die Gelehrsamkeit anderer, z.gr.T. ganz anders eingestellter Forschern zum eurozentrisch sog. „Mittelalter“ und zur islamischen >Geistesgeschichte<, denen ich an dieser Stelle pauschal danken möchte, ohne mich aus der Verantwortung für meine im folgenden ausgebreiteten Irrtümer zu stehlen.

8 Goethe darf an dieser Stelle nicht fehlen, dessen „West-östlicher Divan“ immer noch ein Pionierwerk einer ökumenischen Sichtweise auf den gemeinsamen Kulturzusammenhang bleibt: „Wer sich selbst und andere kennt,/ wird auch hier erkennen./ Orient und Okzident/ sind nicht mehr zu trennen.“

9 Ibn Ruschds Sarg wurde von einem Lasttier auf einer Seite getragen, während als „Gegengewicht“ auf der anderen Seite eine Sammlung seiner Werke (vermutlich auf Papyrusrollen) diente.

konkurrierenden Weiterentwicklungen dieser selben islamischen Philosophie sowohl im osmanischen Reich (1290-1918!) als auch im Iran und in Südostasien sollen damit nicht geleugnet werden. Ihnen nachzugehen, hätte aber den Rahmen dieser Untersuchung gesprengt.

Ich möchte meine ökumenische Gesamtperspektive an dem folgenden, noch sehr groben Schema verdeutlichen:

alteuropäische Kultur

Mesopotamien

Ägypten

archaische und klassische Philosophie
Griechenlands

archaisches Judentum
jüdische Prophetie

Hellenismus

lateinische Philosophie
jüdische Philosophie

Urchristentum

Theologie der Kirchenväter

Byzantinismus/Staatschristentum
Gnosis
Nestorianismus

klassischer Islam
islamische Philosophie
Falasifa/Kalam
Theosophie
safavidische Renaissance
osmanische Erneuerung

katholische „Christenheit“
abendländische Philosophie
Scholastik
Mystik
Renaissance
Reformation
Aufklärung
Emanzipationsphilosophien
Traditionsphilosophien

Eine derartige Perspektive erlaubt es mir dreierlei:

- n die These von dem 6. - 9. Jh. der christlichen Zeitrechnung als „dunklen Jahrhunderten in der Philosophiegeschichte“ (Flasch) zu korrigieren - das philosophische Licht schien damals nicht im armen Westeuropa, sondern in den urbanen Zentren der an Reichtum miteinander wetteifenden östlichen Reiche, in Byzanz und in Damaskus, Antiochia, Alexandrien sowie in Bagdad,
- n den Islam gegenüber der orientalistischen Externalitätsthese wieder in den Zusammenhang der byzantinischen und vorher hellenistischen Kultursynthesen und Reflexionsformen zu stellen, unter denen er historisch aufgetreten ist,¹⁰

¹⁰ Streng genommen, dies möchte ich an dieser Stelle gegenüber religiösen LeserInnen betonen, besagt die Historizität des Auftretens einer geoffenbarten Buchreligion gar nichts über deren religiösen oder epistemologischen Status. Selbst ein „ungeschaffenes Buch“ kann nur „historisch auftreten“, indem es in einer historischen menschlichen Sprache - im weitesten linguistischen, soziokulturellen und sozialpsychologischen Sinne - gleichsam, um eine schon viel diskutierte Metapher in Erinnerung zu rufen, „vergegenwärtigt“ wird, ganz gleich ob dies, wie im Großteil der christlichen Tradition als „Verkörperung“ gedacht wird, oder ob andere Formen der Vergegenwärtigung, die nicht zu einer Pluralität von Existenzformen führen, wie z.B. die >Widerspiegelung<, zur Grundlage genommen werden, wie in der islamischen Tradition.

n die zentralen historischen Voraussetzungen des westeuropäischen Kulturaufschwungs seit dem Karolingerreich außerhalb des lateinischen Traditionsstranges zu erkennen.¹¹

In der hier skizzierten Perspektive verliert die von den Renaissancehumanisten (greifbar etwa bei Scaliger) erfundene historische Epochenkategorie des „Mittelalters“ jeden greifbaren Sinn (vgl. Amin 1990, Mertens 1996, 143): Die von ihr geschaffenen Abgrenzungs- und Übergangsprobleme sind bei näherem Hinsehen schon für den lateinischen Westen keineswegs einfach zu lösen. In einer Perspektive, die die kontinuierliche (nicht wie im Westen durch die germanischen Eroberer fast unterbrochene) Kulturentwicklung in Byzanz und dann im arabisch-islamischen Raum im Blick behält, drängt sich die substantielle Kontinuität zur späthellenistischen Kultur der Koiné derart stark auf, daß diese >westlichen< Abgrenzungen leer laufen. Dies wird nur dadurch zu einer Paradoxie kompliziert, daß sich die Muslime auf einen religiös begründeten Neuanfang berufen, während sich die westliche, lateinische „Christenheit“, die faktisch zunächst viel weniger an kultureller Substanz geerbt hatte, spätestens seit dem Karolingerreich programmatisch als Erben der christlich-antiken Reichstradition Konstantins in Szene setzt (vgl. Prinz, 29).

Die „Byzantinisierung der Philosophie“¹² war selbst eine Auswirkung der komplexen Veränderung der Grundstruktur des Römischen Reiches als Herrschaftszusammenhang: Neben die „klassische Bildung“ der Eliten der hellenistischen Tradition (in der die Philosophie neben der Rhetorik immer eine wichtige Position behauptet hatte) tritt als grundlegendes Orientierungs- und Kohäsionsinstrument der Staatsmacht (als „ideologischer Staatsapparat“) mit der Konsolidierung des byzantinischen Reiches für die weltliche Verwaltung der damals geschaffene Kanon des Römischen Rechtes, für die Verwaltung der Kirche als organisierter Form der religiösen Kontrolle der breiten Massen in einen staatlich vorgegebenen Glauben („Orthodoxie“) die durch die Autorität von Konzilsentscheidungen unterfütterte Theologie. Nur noch für die kleine Welt der Höflinge als Führungsgruppen in der unmittelbaren Umgebung der Person des Kaisers blieb Raum für einen neuen, an römische Modelle anknüpfenden Typus von Philosophie als Lebensführungskunst (wie sie ganz spät dann etwa Gemistios Plethon verkörpern sollte). Zugleich bestand ein Arrangement mit dem bestehenbleibenden religiösen Dschungel der späthellenistischen Volksreligionen, die lokal und kommunitär ausgerichtet blieben und die ideologische Reichsordnung zumindest hinnahmen.¹³ Dieses Arrangement kommt auch darin zum Ausdruck, daß auf der Seite der philosophischen Tradition die Grenze zwischen Philosophen und Magiern zunehmend verschwimmt, während auf der Seite von Kirchenhierarchie und Volksfrömmigkeit innerhalb der reichschristlichen Tradition bis zu den katholischen Reformbestrebungen des beginnenden 2. Jahrtausends im lateinischen Westen die Heiligen vor allem lokale „Wundertäter“ sind, die als Mittler in den Volksglauben hinein fungieren.¹⁴

Jenes byzantinische „Ende der Philosophie“ war engstens damit verknüpft, daß zugleich eine reflektierte Vernunftpraxis als Theologie und als Jurisprudenz (bzw. als deren Grundlegung,

11 Damit gewinnt für mich die Pirenne-These (vgl. Pirenne 1937) für das spezifische Feld der Philosophieentwicklung Bedeutung.

12 Die aus der hellenistischen Philosophietradition nur noch synkretistisch einen „Platonismus ohne Sokrates“ übrig ließ, der bestenfalls ein fernes Echo einer kritischen Vernunft war.

13 Bekanntlich hatte das Problem des Römischen Reiches mit den Christen darin bestanden, daß diese sich jenem hellenistischen Arrangement entzogen, indem sie sich weigerten, den Staatsgottheiten zu opfern. Das muslimische Arrangement für die „Dhimmi“ liest sich vor diesem Hintergrund als eine intelligentere Neuauflage der hellenistischen Konstellation, die deren zentralen Konfliktpunkt vermeidet, was die byzantinische Konfiguration offenbar nur auf der Ebene des augenzwinkernd hingenommenen Faktischen zu tun in der Lage gewesen war.

14 In frühen katholischen Theorien über die heilsgeschichtliche Einordnung des Islam findet sich m.E. ein nachdrückliches Echo dieser Situation - indem der Sieg des Islams über Byzanz (neben dem zoroastrischen Sassanidenreich (651) und dem arianischen Westgotenreich (711) in Spanien haben die ersten Kalifate vor allem byzantinisches Territorium erobert) als Strafe Gottes für den byzantinischen Götzendienst interpretiert wurde.

Methodenlehre, Prinzipienlehre, allgemeine Theorie usf.) neu entstehen mußte¹⁵, die sich dann schließlich auch das philosophische Erbe für seine neuen Zwecke neu aneignet. Dies wird aber durch die fast allgegenwärtige Autorität des Kaisers zunächst gebremst, die den Philosophenschulen zunehmend Auflagen und Lehrverbote auferlegt (vgl. exemplarisch Pines 1996, 126f.). Der Orient des Sassanidenreiches¹⁶ und dann auch der arabisch-islamische Raum, der sich mit den Abbasiden zu einem strukturierten „Reich“ verfestigt,¹⁷ werden damit für die Philosophen zu einer zunehmend attraktiven Alternative.¹⁸

Auch dort stehen die Philosophen mit dem Islam vor sehr weitgehenden Autoritätsansprüchen einer geoffenbarten Religion. Entsprechend der lockereren Struktur der muslimischen Gemeinde (umma) und ihren „Sachverständigen (ulema), wird allerdings für sie auch kurzfristig praktisch relevant, daß das aristotelische Retorsionsargument über die Notwendigkeit des Philosophierens einen Denkmechanismus beschreibt, dem sich kein Reproduktionsprozeß von Orientierungswissen entziehen kann, ohne letztlich jedenfalls seine Hegemonie zu gefährden: Schon indem wir überhaupt diskutieren, ob zu philosophieren ist oder vielmehr nicht, philosophieren wir. Und daß dieser Mechanismus eine wichtige konverse Formulierung nach sich zieht: Schon indem wir die dogmatische These vertreten, daß ein Text oder eine Norm keiner Interpretation bedürftig und als solche(r) autoritätsstiftend sei, begeben wir uns auf die >schiefe Ebene< der philosophischen Diskussion, die letztlich vor keiner Autorität haltmacht. Aus diesem Zusammenhang heraus erschließt sich uns über Henry Corbin¹⁹ hinaus das dann vor allem für die Shi‘a zentrale Hadith des Grabes neu: „Die Philosophie ist das Grab, in dem die Theologie sterben muß, um als Theosophie, als Gotteserkenntnis, wiederaufzuerstehen.“ Denn dieses ist zugleich immer umgekehrt zu lesen: Auch die allerdogmatischste Affirmation eines offenbarten >absoluten Wissens< unterwirft sich genau damit der philosophischen Argumentation und Kritik, indem sie selbst diskursiv zu argumentieren beginnt. Diesem grundlegenden >double-bind< von Philosophie und Religion, von Metaphysik und Theologie, will ich für die Entwicklung der islamischen Philosophie auf zwei großen >Schneisen< nachzugehen versuchen.

2.1. >Buchbesitzer< vor dem Problem der Lektüre

Die islamische Philosophie steht - wie alle Philosophien, die innerhalb der abrahamitischen Tradition mit einer breit verankerten Buchreligion zu tun hatten, zentral vor dem Problem der Lektüre. Auch in ihr steht dabei das >hermeneutische Modell< der Lektüre im Vordergrund,

15 Charakteristischerweise treten hier neben politisch-programmatisch >philosophierende< Kaiser wie Justinian I. (527-656), Johannes Tzimiskes (969-976) oder Konstantin VII. Porphyrogenneios (913-959) in erster Linie Rechtsgelehrte wie Manuel Moschopoulos (ca. 1300) oder eben Hofphilosophen und Hofprediger (vgl. Mertens 1996, 144ff.).

16 Es bleibt näher zu untersuchen, wie weit der kulturell hochentwickelte iberische Raum - in dem mit Isidor von Sevilla eine der wenigen bedeutenden >Brückenfiguren< zwischen Spätantike und lateinischem Christentum gewirkt hatte - im 6. und 7. Jh. auch intellektuell eine „westgotische Alternative“ geboten hat. Keinem Zweifel unterliegt es, daß dieser iberische Arianismus für das dünne Rinnsal philosophischer Traditionen im lateinischen Westen noch weit wichtiger gewesen ist als die ebenfalls arianischen Mönche der keltischen Kirchen.

17 Wenn auch um den Preis der Verselbständigung eigenständiger Reichsstrukturen im Westen (Almohaden in Spanien, Fatimiden in Ägypten) oder im zentralasiatischen Nordosten (Samaniden).

18 Als Justinian im Jahre 529 die Philosophenschule von Athen schließen ließ, emigrierten sieben der letzten neuplatonischen Philosophen in den Iran. Hinsichtlich der Schule von Alexandria gibt es die schöne Legende, Johannes Philoponus habe selbst nach der Eroberung 641 den Schlüssel der Bibliothek dem Sultan überreicht. Jedenfalls blieben die alexandrinischen Schulen erhalten und die alexandrinische Philosophenschule wurde 718 nach Antiochia, 835 nach Harran und schließlich um 850 nach Bagdad verlegt. (vgl. Wolff 1978, 157f.)

19 Auch wenn wir die dogmatische >rechts-hegelianische< Wendung nicht mitvollziehen können, die Corbin seiner Einsicht in den Stellenwert der Theosophie innerhalb der islamischen Philosophieentwicklung gibt, ist ihm doch darin zuzustimmen, daß eine Einschränkung der Perspektive auf den Strang der aristotelisch inspirierten „Falasifa“ dem Reichtum der islamischen Philosophieentwicklung keineswegs gerecht wird.

das bereits von dem hellenistischen Juden Philon von Alexandrien von den Lektüremodellen der hellenistischen Philosophie und Rhetorik für die gesamthellenischen >klassischen Texte< Homers und Hesiods²⁰ auf die Problematik einer Neulektüre der heiligen Schriften in der grundlegend veränderten soziohistorischen Situation der jüdischen Diaspora innerhalb der hellenistischen Koiné-Kultur übertragen worden war: Dieser „allegorischen“ Lektüremethode entsprechend werden neben dem wörtlichen Sinn des Textes eine Mehrzahl von >tiefere(n)<, >übertragenen< Bedeutungsebenen unterstellt, die herauszuarbeiten die Aufgabe eines - derart gleichsam von einer in die andere Sprache >verdolmetschenden< - professionellen Interpreten ist.²¹

Innerhalb der islamischen Tradition nimmt dieses hermeneutische Modell der Lektüre²² die Gestalt einer bestimmten Strategie zur Beantwortung Frage nach dem >wahren Sinn< des Koran, nach dem „haqiqat“, an: Dieser „wahre Sinn“, der zugleich mit dem „wahren Sein“ der philosophischen Tradition verknüpft wird, wird immer wieder in den „höchsten Schichten“ des Sinns, etwa im spirituellen Sinn, gesucht. Damit ist das Einfallstor weit offen für eine umfassende Rezeption der späthellenistischen Vorstellungswelt der griechischen Philosophen, die dazu verhelfen, die strukturelle Leere dieses >Hintersinns< begrifflich und inhaltlich aufzufüllen. Um die Spezifik dieser Suchoperation nach dem eigentlichen, dem tieferen Sinn zu beschreiben, wird dabei insbesondere auf den in der späthellenistischen Philosophie dominanten >Esoterismus< zurückgegriffen, indem zwischen dem „zahir“, dem exoterischen, und dem „batin“, dem esoterischen Sinn, unterschieden wird, der sich allein unter der Leitung Eingeweihter den „Adepten“ erschließt. Das für diese Frage zentrale Hadith formuliert dazu: „Der Koran hat eine äußere Erscheinung und eine verborgene Tiefe, einen exoterischen und einen esoterischen Sinn; dieser esoterische Sinn verbirgt seinerseits wieder einen esoterischen Sinn (diese Tiefe hat selbst eine Tiefe, entsprechend dem Bild der ineinander gefügten himmlischen Sphären; und so weiter bis zu sieben esoterischen Sinnstufen (sieben Tiefen der verborgenen Tiefe).“ (Corbin, 28f.) Schon der erste Imam Ali ibn Ali Talib (-661) führt diese >hermeneutische< These weiter aus: „Es gibt keine Koransure, die nicht vier Bedeutungen hätte: die exoterische (zahir), die esoterische (batin), die Grenze (hadd), den göttlichen Entwurf (mottala’). Die exoterische ist für die mündliche Rezitation, die esoterische für das innere Verständnis, die Grenze enthält die Aussagen über Erlaubtes und Unerlaubtes und der göttliche Entwurf ist das, was Gott sich im Menschen durch jede einzelne Sure zu verwirklichen vornimmt.“ (Corbin 1986, 27f.) Der VI. Imam Ja’far Sadiq modifiziert dieses hermeneutische Modell, indem er es auf eine Hierarchie menschlicher Lektüresubjekte bezieht: „Das Buch Gottes umfaßt vier Dinge²³: es gibt die ausdrückliche Aussage (‘ibarat), es gibt die anspielende Sinndimension (isharat), es gibt die okkulten, auf die übersinnliche Welt bezogenen Bedeutungen (lata’if), es gibt die hohen spirituellen Lehren (haqua’iq, Plural von haqiqat). Der wörtliche Ausdruck ist für die einfachen Gläubigen (‘awamm). Die anspielende Sinndimension richtet sich an die Elite (khawass). Die okkulten Bedeutungen sind für die >Freunde Gottes<

20 Die ihrerseits auf die sophistische Aufklärung (insb. Prodikos) zurückgriff, die sich zentral auf eine Neudeutung des aristokratisch geprägten, in der Generation Solons systematisierten >Bildungskanons< gestützt hatte

21 Das verbreitetste Modell dieser >hermeneutischen< Lektüreform unterscheidet vier Bedeutungs- oder Sinn-Ebenen (wörtlich-historische Bedeutung, Glaubensinhalt, moralische Bedeutung, spirituelle Bedeutung), die in dem folgenden lateinischen Spruch prägnant zusammengefaßt sind: *Littera gesta docet, / quid credas, allegoria, / moralis, quid agas, / quid speras, anagogia.*

22 Dem wir etwa das „litteralistische“ (Luthers „das Wort sie sollen lassen stahn“), das „archäologische“ (Foucault), das „analytische“ (Wittgenstein) oder auch das „symptomatische“ (Freuds Traumdeutung) entgegenstellen können.

23 Diese vier Bedeutungen bzw. Sinnstufen werden von Ja’far Sadiq ihrerseits noch einmal geradezu zahlenmystisch auf „sieben Modalitäten des >Abstiegs< (d.h. der Offenbarung des Koran)“ und „neun Weisen der Lektüre“ bezogen (Corbin 1986, 28).

(Awliya)²⁴ bestimmt. Die hohen spirituellen Lehren gehören den Propheten (anbiya, Plural von nabi).“ (Corbin 1986, 27)

Die Treue zum Propheten und den Imamen gewinnt damit innerhalb der esoterischen Philosophie in der islamischen Philosophie einen zentralen Stellenwert: indem sie über die initiatorische Funktion des Imam (ta'lim) als Führer bei dem zu bewältigenden „Exodus aus Ägypten“, aus der Befangenheit in der weltlichen Immanenz, geradezu zur Zugangsvoraussetzung für ein >tieferes< Textverständnis wird (vgl. Corbin 1986, 29 u. 34f.). So entsteht aus der Verbindung von geoffenbarter Religion und Vernunftphilosophie eine „prophetische Philosophie“, wie sie der iranische Ismaelit Nasir-e Khosraw für diesen >östlichen Islam< prägnant zusammengefaßt hat: „Die positive Religion (shari'at) ist der exoterische Aspekt der Idee (haqiqat) und die Idee ist der esoterische Aspekt der positiven Religion ... Die positive Religion ist das Symbol (mithal); die Idee ist das Symbolisierte (mamthul). Das Exoterische steht in permanenter Fluktuation mit den Zyklen und Perioden der Welt; das Esoterische ist eine göttliche Energie, die nicht dem Werden unterworfen ist.“ (Corbin 1986, 24f.)

Jedenfalls dient der „ta'wil“, das tiefere, spirituelle Verstehen²⁵ des Koran für alle Zweige der islamischen Philosophieentwicklung dauerhaft als Quelle für philosophische Untersuchungen und Reflexionen. Das gilt durchaus auch für die ausdrücklich hellenisierenden Philosophen (*falasifa*), sowie für die Theologen des sunnitischen Kalam, nicht nur für die programmatisch „esoterisch“ angelegte Metaphysik der Sufis oder eben die prophetische Philosophie in den verschiedenen Zweigen der Sh'ia. Der in diesem Streben nach einem tieferen Koranverständnis begründete Begriff einer spezifischen „philosophischer Forschung“ („tahqiq“) unter den Bedingungen einer offenbarten Volksreligion zieht sich demgemäß durch alle Stränge der philosophischen Tradition im Islam. Das allein bedeutet schon einen Bruch mit der hellenistischen Version der Praxis der Philosophie als Lebenskunst einer verschwindenden Minderheit (vgl. Epikurs Motto „Lebe im Verborgenen!“). In dieser Richtung weiter noch ging die sunnitische Tradition des Kalam - die m.E. irreführenderweise als islamische Scholastik bezeichnet worden ist - indem sie nicht die esoterische Selbstkultivierung einer Elite in den Vordergrund stellte, sondern an der Konkretisierung der für das Leben der breiten Masse maßgeblichen >Alltagsbedeutungen< des Koran mit einem judizförmigen Denken arbeitete, wie es in ihren sog. „Rechtsschulen“ gepflegt wurde.

2.2. Transformation der griechischen Philosophie

Die griechische Philosophie als umfassend ausgearbeitete, auf den Wissensstand der Zeit zurückbezogene und geschlossen diskursiv artikulierte Reproduktionsform von innerweltlichem Orientierungswissen mußte jede geoffenbarte Religion vor eine existentielle Herausforderung stellen: Wer war die Quelle der Orientierung, die göttliche Offenbarung oder das menschliche Nachdenken? Und wem kam die Autorität zu, in allen Zweifelsfragen neue Orientierungen zu setzen? Der geoffenbarten Religion und ihren Autoritäten oder dem philosophisch-wissenschaftlich-literarischen Traditionsbestand und seine gegenwärtigen Vertretern, den

24 In der shi'itischen Tradition werden diese >Freunde Gottes< auf den neuen eschatologischen Zyklus der walayat bezogen, in dem sich erst die >volle Bedeutung< des mit Mohammed als „Siegel der Propheten“ abgeschlossenen Offenbarungszyklus der Prophetie offenbart (vgl. Corbin 1986, 53ff.): „Der Zyklus des walayat ist also der Zyklus des dem Propheten nachfolgenden Imams, d.h. des batin, das dem zahir nachfolgt, der haqiqat, die der shari'at nachfolgt.“ (ebd., 54)

25 Ja'far Kashfi hat im 9. Jh. systematisch unterschieden zwischen dem „tafsir“, der wörtlichen Auslegung, dem „ta'wil“, der spirituellen Interpretation, und dem „tafhim“, dem göttlichen Begreifen, das auf einer Inspiration (ilham) beruht, deren Subjekt, Objekt und Ziel, bzw. deren Quelle, Organ und Endzweck, Gott selbst ist (Corbin 1986, 31f.).

Lehren der Philosophie?

Die Schroffheit der „Verwerfungsthese“ der frühen Kirchenväter gegenüber der gesamten heidnischen Tradition - die oft weit hinter Paulus' Wort „Prüfet alles, und behaltet was gut ist!“, zurückfielen - läßt sich im Rückblick erahnen, wenn wir Augustinus' These, die Heiden seien „unrechtmäßige Besitzer“ von Wahrheiten, die sich die Christen aneignen müßten, als einen vermittelnden Vorschlag rekonstruieren.

Die späteren jüdischen, christlichen und islamischen Philosophen haben auf diese Frage eine >dritte Antwort< gegeben, die auf unterschiedlichen Kombinationen beider Quellen und beider Autoritäten, Schrift und Vernunft, sowie Gläubigengemeinde und spirituelle Hierarchie beruhte. Damit dies möglich war, mußten sie zunächst die Transformation der griechischen Philosophie mit ihrer selbst im Neuplatonismus noch nicht verschwundenen Vernunftimmanenz in eine Philosophie mit einem Horizont der Transzendenz leisten. Gerade weil im Islam keine Kirche existierte, die dieses Problem gleichsam im Verwaltungshandeln kleinarbeiten konnte, wie insbesondere in der katholischen Christenheit,²⁶ sahen sich die islamischen Philosophen mit dieser Aufgabe in besonderer Schärfe konfrontiert - und fanden ein Lösung, die in ihrer Radikalität und Konsequenz erst in der neuzeitlichen Bewegung der Herauslösung der Philosophie aus ihrer Integration durch die >positiven Religionen<²⁷ überboten werden konnte. Da im Rezeptionsprozeß die Voraussetzungen für diese Transformation geschaffen wurden: eine breite Text- und Problemstellungsbasis der gesamten griechischen Tradition, wie sie erst im Übergang zur westeuropäischen Moderne übertroffen worden ist, lohnt es sich, zumindest ganz gedrängt auf diesen Rezeptionsprozeß einzugehen.

2.3. Die Rezeption

Es ist heute möglich, sich einen groben Überblick über die Rezeptionswege zu verschaffen, auf denen die griechische Philosophie in ihrer späthellenistischen Gestalt²⁸ auf die arabisch und persisch sprechende islamische Welt und dann von dieser auf die lateinischen Gelehrten des Okzidents gekommen ist: Der entscheidende soziopolitische Träger des Übertragungsprozesses war zunächst das Sassanidenreich. Dabei differenzierten sich zunächst zwei unterschiedliche Transmissionswege:

Auf dem syrischen Transmissionsweg wirkten akademischen Zentren wie das von dem griechischen Kirchenvater Origines beeinflussten Edessa, seine Nachfolgeschule²⁹ Nisibe und Gondé-Shahpur oder nicht zuletzt die Nachfolgeeinrichtungen der 641 in den islamischen Machtbereich gefallen Schule von Alexandrias. Auf der Grundlage des Aramäischen erfolgt im Westen und Süden des Sassanidenreiches die Rezeption v.a. philosophischer und medizinischer sowie theologischer Schriften, konkret etwa eines großen Teils der Werke Galens, der logischen Schriften des Aristoteles, sowie auch philosophiehistorische Schriften vom Typus der Aphorismensammlung oder der doxographischen Überblicksdarstellung, wie sie

26 Der byzantinische >Caesaropapismus< schient ein ähnliches Vorgehen ermöglicht zu haben; wie weit die kleinen spirituell relativ egalitären jüdischen Gemeinden mit ihren >Schriftgelehrten< ein anderes Modell, im Sinne einer Entscheidung in der Diskursgemeinschaft, geboten haben, kann ich hier nicht untersuchen.

27 Aus dieser Perspektive ergibt sich eine grundsätzliche Kritik an der beliebten „Säkularisierungsthese“: Die Herauslösung einer autonomen Philosophie aus dem religiös vorgegebenen Sinnzusammenhang der Offenbarungsreligionen kann demgemäß auch als die Wiederherstellung einer philosophisch-wissenschaftlichen Eigenständigkeit auf höherem Niveau begriffen werden

28 D.h. in einer Form, die nicht nur die Philosophiegeschichte selbst unitarisch und synkretistisch liest, sondern darüber hinaus auch die methodischen und inhaltlichen Differenzen zwischen der Philosophie und der Weisheit (hikmat) der alten Sophoi vernachlässigte, die bereits deren islamischer Deutung als „Propheten“ Vorschub leistete.

29 Nach der Schließung der Schule von Edessa im Jahre 489 durch Kaiser Zenon.

Diogenes Laertios exemplarisch ausgeprägt hatte.

Auf dem ostgriechischen Transmissionsweg, der sich im Norden und Osten des Sassanidenreiches entwickelt, werden vorrangig Werke zu Alchemie, Astronomie, Naturphilosophie sowie den sog. Arkanwissenschaften übersetzt, v.a. ins Mitteliranische, in dem bereits entsprechende wissenschaftliche und terminologische Traditionslinien existierten, die die inhaltliche Rezeption stark prägen konnten. Aus dem Mitteliranischen wurde dann später ins Arabische weiterübersetzt.

Auf beiden Transmissionswegen spielten gegenüber der römischen bzw. byzantinischen „Orthodoxie“ der >großen Kirche< dissidente und von ihr ausgegrenzte und vertriebene >Weltanschauungen< und >Gefolgschaften<³⁰ eine zentrale Rolle, die z.T. an die „magische Kultur“ des Späthellenismus anknüpften, z.T. auch mit eigenständigen östlichen Religions- und Kirchenentwicklungen zusammenhingen - wie etwa der manichäischen oder christlichen Gnosis und dem Arianismus, dem Nestorianismus oder dem monophysitische Jakobitismus. Dazu kamen noch die in Persien tief verankerten Traditionslinien des Zoroastrismus sowie die über Balkh, die Heimat der Barmakiden in Baktrien, einfließenden buddhistischen Impulse.

Mit der Konsolidierung der arabischen Eroberungen als strukturierter Reichszusammenhang unter den frühen Abbasidenkalifen wird die Herstellung ideologischer Kohärenz zu einer strategischen politischen Aufgabenstellung. Die für die Zeitverhältnisse ungeheuren zur Verfügung stehenden Ressourcen ermöglichten es, daß dafür ein innovativer Weg gegangen werden konnte, der gleichsam auf höherer Stufenleiter an die frühen hellenistischen Reiche mit ihren zentralen Schul- und Bibliotheksgründungen anknüpfte: Der Weg einer koordinierten Ausarbeitung philosophisch-religiöser Reflexionsformen durch eine spezialisierte Intelligentsia. So wie das Reichszentrum, die Stadt Bagdad, wird auch die Produktionsform der Reichsideologie zum Gegenstand eines planmäßigen Gründungsaktes, der vom Abbasidenhof seinen Ausgang nimmt.

Demgemäß finden die Übertragungsbemühungen aus der östlich-griechischen Kultur im 765 gegründeten Bagdad ihren glänzenden Höhepunkt, indem zunächst die Kalifen Al-Mansur (754-775) und Al-Raschid (786-805) am Hofe die Sammlungs- und Übersetzungstätigkeit fördern und dann der Kalif Al-Mamun (813-833) im Jahre 832 ein „Haus der Weisheit“ unter der Leitung von Yahya ibn Masuyeh (-857) und dann des Nestorianers Hunayn ibn Ishaq (809-873) einrichtete, in dem eine große Übersetzungswerkstatt eine Terminologie für Philosophie und Theologie auf Arabisch ausarbeitete und Aristoteles' Schulschriften sowie die wichtigsten hellenistischen Aristoteleskommentare in Angriff nahm, bis fast das gesamte heute bekannte Schulwerk des Aristoteles und die wichtigsten Kommentare (Alexander von Aphrodisias (ca. 200), Johannes Philoponos (ca. 600), Themistios (ca. 380), Porphyrios, Simplicios) auf Arabisch vorlagen. Entsprechend der synkretistischen Tradition, die übernommen wurde, sind dabei auch eine Fülle von fälschlich dem Aristoteles zugeschriebenen neuplatonischen und arkanwissenschaftlichen Werke einbezogen worden: eine pseudo-aristotelische „Theologie“, die auf Plotins Enneaden zurückgeht, ein >Nachweis< der Übereinstimmung zwischen Platon und Aristoteles aus der Hand des Dionysios Areopagita, das „Liber de pomo“, in dem sich ein sterbender Aristoteles zur platonischen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele bekennt, wie sie im Phaidon vorgetragen wird, sowie ein nicht weniger neuplatonisches, von Proklos inspiriertes „Liber de Bono“ (auch bekannt als „Liber de Causis“). Daneben stehen noch eine ganze Reihe von magisch, alchemistisch oder astrologisch ausgerichteten Schriften über die sog. „natürlichen Eigenschaften der Dinge“, die schon im Späthellenismus fälschlich griechischen Klassikern wie Platon, Plutarch, Ptolemaios oder Pythagoras zugeschrieben worden waren. Diese „magische“ Dimension der späthellenistischen Überlieferung³¹ wurde

30 D.h. „Sekten“ im urspr. Sinne (vgl. etwa den Sprachgebrauch der hellenistischen Philosophiehistoriker)

31 Schon der neuplatonische Philosoph Iamblichos hatte ausdrücklich den Anspruch erhoben, als Philosoph auch „Magier“ zu sein und zauberisch über das >eigentliche Wesen der Dinge< verfügen zu können.

noch verstärkt durch die Übersetzungsbeiträge von religiösen Gemeinschaften wie der „Sabbatäer von Harran“, die sich explizit als Fortsetzer der hermetischen Traditionen (vgl. Festugière) begriffen und zugleich an die noch lebendigen chaldäischen Traditionen der Sternenerverehrung anknüpften.

Am Abbasidenhof und in der nach dem Vorbild der hellenistischen Reiche geschaffenen Bibliothek von Bagdad wurde mit der Machtübernahme der persischen Barmakiden (752-804) daneben die Rezeption der persischen Astronomie und Astrologie intensiviert, mitsamt der inzwischen von ihr aufgenommenen „ostgriechischen“ Überlieferungsinhalte. Eine neue Stufe erreicht diese organisierte intellektuelle Tätigkeit dann schließlich unter dem seldschukischen Wesir Nizam al-Molk (-1093), der mit der „Madrasa Nizamiya“ in Bagdad und einer großen Schule in Nishapur so etwas wie die ersten Universitäten gründet. In diesen wurde dann der inzwischen hegemonial gewordene Asharismus als neue offizielle Philosophie des Abbasidenreiches gelehrt.

2.4. Die Transformation

Im Osten, zunächst in Bagdad selbst, dann auch an anderen Zentren des Reiches (und in den sich verselbständigenden Reichen des Westens und Nordostens) führt diese Rezeption von Texten und Themen der späthellenistischen Philosophie - gleichsam im nüchternen Lichte der frühabbasidischen Reichsideologie der rationalistischen *Mutaziliten* - zu einer ersten Reihe von diskursiven Entwürfen einer die gesamte philosophische Tradition - Platon, Aristoteles und die Thesen der Neuplatoniker, die magischen und die wissenschaftlichen Überlieferungen - umfassend aus ihrem, im Licht der offenbaren Transzendenz neu erschlossenen >inneren Zusammenhang< neu durchdenkenden Philosophie.³²

Al Kindi (800-873), „der Philosoph der Araber“, entwickelt in Bagdad, im Umfeld von Abbasidenhof und „Haus der Weisheit“, als Bindeglied zwischen den von ihm parallel geführten islamisch-religiösen und neuplatonisch-philosophischen Argumentationslinien - auf der Grundlage einer umfassenden unitaristischen Interpretation der platonisch-aristotelisch-neuplatonischen Philosophie und einer modalen Reinterpretation der Seinslehre eine spezielle, äußerst folgen- und wirkungsreiche Vernunfttheorie. Die Vernunft, der „Intellekt“, wird von ihm nicht nur als „Vermögen“, als Potential verstanden: Dem potentiellen Intellekt der Menschen zu Beginn seines Vernunfterwerbs stellt er den „aktualen Intellekt“ einer reinen Vernunft gegenüber. Diese stellt er als eine aktual existierende Substanz, als göttliches Vernunftwesen, vor, die aktiv auf die menschliche Erkenntnisgewinnung einwirkt, so daß diese in einen Prozeß des Vernunfterwerbs, als „Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit“ gerät.

Al-Farabi (873-950), den die Scholastiker als „Magister Secundus“ auszeichneten, als „zweiten Lehrer“ - nach Aristoteles, der seinerseits schlicht als *Philosophus* bezeichnet wurde -, kam aus Taschkent nach Harran und dann Bagdad, wo er sich die neue arabische Kultur und Philosophie aneignete, der Überlieferung zufolge im Hause christlicher Familien. In seinem vierzigjährigen Bagdader Wirken schreibt er Kommentare zu allen damals bekannt gewordenen Aristoteles-Schriften, um schließlich in Damaskus und Aleppo im Umkreis eines Hamdanidenfürsten als eine Art von Leitphilosophen zu wirken. Auch ihm geht es um den harmonischen Ausgleich zwischen Platon und Aristoteles im Lichte einer neuplatonisch inspirierten Ontotheologie, sowie um die schlüssige Darstellung der Vereinbarkeit dieser

³² Dies hat Colpe dazu veranlaßt, zu konstatieren, „daß nicht in Byzanz, sondern im Kalifenreich hellenistische Wissenschaft ihre eigentliche Vollendung erfuhr“, worin er ein „wissenschaftstheoretisches Problem erster Ordnung“ sieht. (Colpe 1989, 51)

späthellenistischen Synthese mit dem Islam. In seinen Arbeiten zur Logik, zur Klassifikation (und enzyklopädischen Zusammenfassung) der Wissenschaften, zur >natürlichen Theologie< und zum >idealen Gemeinwesen< entfaltet er eine durchaus eigenständige systematisch umfassend argumentierende Philosophie. Aus der Verbindung der plotinischen Emanationslehre mit der neuen modalen Betrachtungsweise des Seins gewinnt er ein Verständnis von Gott als identischem, als einziges notwendigerweise Seiendem, aus dem streng determiniert eine Rangfolge von „Intellekten“ hervorgeht, die diese Seinslehre bis in die Lehre vom Menschen und der menschlichen Erkenntnis hinein - die *zugleich* als „Verwirklichung“ einer in ihr liegenden „Möglichkeit“ und als „Erleuchtung“ durch eine äußere Kraft begriffen wird - fortsetzt. Das „Liber Alfarabii de intellectu et intellecto“ (Al-Farabis Buch über den Intellekt und das vom Intellekt Erkannte) wurde zu einer weit verbreiteten Grundlage der scholastischen Diskussionen im lateinischen Westen. Damit ist das spezifische Zentralkonzept eines großen Teiles der islamischen und später der scholastischen Philosophie formuliert, das auf dem Zusammenfallen von Anthropologie, Kosmologie, Theologie und Gnoseologie in der - von göttlicher Erleuchtung mehr oder minder geförderten - Vervollkommnung einer Minderheit von philosophisch denkenden Menschen beruht. Al-Farabi hat dieses Konzept auch explizit für die Problematik der politischen Philosophie nutzbar gemacht (Aristoteles' Politik lag den Arabern nicht vor), indem er genau diese Fähigkeit unterstellt, damit das höchste Gut der Menschen, das im idealen Gemeinwesen liegt, wirklich werden kann: in der Erkenntnis und Verwirklichung des „inneren Sinnes“ der Shari'a durch den Imam als politischen Führer, der allein in der Lage sei, die bloß zu wörtlicher Auffassung der Schrift fähigen Massen im Sinne dieser tieferen philosophischen Erkenntnis zur richtigen Befolgung des Gesetzes zu erziehen. In gewissem Sinne werden dadurch die Figuren des platonischen Philosophenkönigs und des islamischen Imam miteinander verschmolzen.

Ibn Sina (Avicenna, 980-1037), Perser aus Buchara in Samarkand, wirkte lange dort unter der Dynastie der Samaniden, die von 874 bis 1000 in Mittelasien ein blühendes Reich verwaltete, bis er nach deren Niedergang zu den im Kalifat regierenden persischen Buyiden emigrieren mußte. Als Arzt und Philosoph verfaßte er - in Arabisch und in Persisch - eine umfassende philosophisch-wissenschaftliche Enzyklopädie in vier Büchern: „Buch der Heilung“, Buch der Befreiung“, Buch der Erklärungen und Bemerkungen“, „Buch des Wissens für Ala“ (persisch) - außerdem noch einen einflußreichen „Kanon der Medizin“. Ihm gelingt eine umfassende Synthese zwischen dem arabischen Aristotelismus Al-Farabis und der persischen Traditionslinie des mystischen Erleuchtungsdenkens. Indem er die Offenbarung aus dem Zugriff der spekulativen Philosophie befreit, entlastet er diese zugleich von ihrer bei Al-Farabi aufgetretenen theologischen Überforderung: Anstatt auch noch die Offenbarung zu prädisponieren, bleibt sie auf die Aufgabe reduziert, deren Wahrheit nachträglich durch Beweisführung zu erhärten. Dabei übernimmt seine Neuexplikation des logisch begründeten Wissenschaftsbegriffs der Zweiten Analytiken des Aristoteles eine entscheidende Funktion. Eine Schlüsselrolle spielt dann auf dieser Grundlage seine radikale und weitreichende Neuinterpretation der Logik und der Ontologie auf der Grundlage einer scharfen Unterscheidung von Wesen (Essenz) und Dasein (Existenz). Der präsentische, geradezu theophanisch aufgeladene Aspektsinn der griechischen Rede vom Seienden wird damit in der arabischen Tradition³³ weit radikaler ausgelöscht als in der juristisch inspirierten Ersetzung des griechischen Begriffs des „Seienden“ durch den neutralen Begriff der „res“ in der lateinischen Philosophie Ciceros³⁴. Entgegen der - rückblickend in der lateinischen Hochscholastik als

33 Zur arabischen Terminologie der philosophischen Seinslehre vgl. Owens 1963, 36.

34 Heideggers Versuch einer „seinsgeschichtlichen“ Untersuchung des Gesamtzusammenhanges der europäischen Philosophiegeschichte fixiert sich auf diesen Übergang als das Zentralmoment des von ihm diagnostizierten Verfalls. Er kapriziert sich eurozentrisch auf die falsche These, die „Frage nach dem Sein“, welche „das Forschen von Plato und Aristoteles in Atem gehalten“ habe, sei seit damals verstummt. Sein philosophisches Zentralprojekt

„Analogielehre“ des Seins betrachteten - aristotelischen Tradition der pluralen, analog auf den Sinnpol des >höchsten Seins< bezogenen Bedeutungslehre des Seins bei Aristoteles wird daher Ibn Sina immer wieder als Urheber einer „Univozitätslehre“ hinsichtlich der Bedeutung des Seins genannt, die mit der Einsinnigkeit des Wesens und der Akzidentalität, der Äußerlichkeit und Zufälligkeit des Daseins einen entscheidenden Durchbruch in der >Entzauberung des Seins<, philosophisch-technisch betrachtet zur Trennung von Ontologie und Theologie - in der letzten Konsequenz sogar der Trennung von Ontologie und Logik³⁵ - mit sich gebracht hat. Diese Konsequenzen lagen ihm als synthetischem, totalisierendem Denker sicherlich fern: Nur alles, was außerhalb Gottes liegt, ist für ihn bloß kontingenterweise eine Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit, Wesen und Existenz - für Gott als einziges „notwendig Seiende“ argumentiert er gerade umgekehrt.³⁶ Damit läßt sich in Ibn Sinas Fassung des neuen Konzeptes einer Ontotheologie, die als Seinslehre zugleich Lehre von Gott ist, insbesondere in seiner expliziten Darstellung des Zusammenhanges von Ontologie, Theologie und Logik der adäquate Ursprung des sog. „Universalien-Streites“ erfassen, der sich weit über die scholastische Philosophie hinaus durch die westliche Philosophie gezogen hat. In der naturwissenschaftlichen Theorieentwicklung hat er zur Entwicklung der von Philoponos ausgehenden Impetus-Konzeptes beigetragen, das die Bewegungslehre aus der aristotelischen Fixierung auf den „unbewegten Beweger“ und der „rollenden Himmelsphären“ herausgelöst hat und im europäischen Mittelalter wohl nur durch Ibn-Ruschds Kritik an den einschlägigen Thesen Ibn-Baggas (Avempaces) bekannt war (vgl. Wolff 1978, 159).

Ibn Sinas Bedeutung lag immer wieder gerade darin, daß er nicht die Widersprüche, vor denen er sich sah - insbesondere die immer wieder über das Platon, Aristoteles und dem Neuplatonismus hinaustreibende Problem des Verhältnisses von Immanenz und Transzendenz, von Philosophie und Prophetie, im Angesicht der offenbarten Religion, die nachträglich durch philosophische Beweisführung als wahr zu erweisen sei - abzuschwächen und zu verwischen versuchte, sondern gerade in ihre scharf und zugespitzten Formulierung den adäquaten Ausgangspunkt ihrer tragfähigen >Vermittlung< im Rahmen einer umfassend argumentierenden spekulativen Ontotheologie gesehen hat.

Zugleich kommt es aber auch schon zu den Konfrontationen und Zuspitzungen, wie sie für die islamische Entwicklung der Philosophie prägend werden sollte. Der persische Arzt und Philosoph **Ar-Razi** (im lateinischen Westen als Rhazes bekannt, 865-925) formuliert eine freidenkerisch-materialistische Welt- und Lebensauffassung, die einen als vollkommen reine Intelligenz aufgefaßten Gott durch die gleichberechtigten Prinzipien der Materie, der Weltseele, des Raumes und der Zeit ergänzt und noch über Aristoteles hinaus ausdrücklich auf den demokritischen Atomismus zur Konkretisierung seines eigenen materialistischen Ansatzes zurückgriff.

Mit der Reaktion der islamischen Orthodoxie der Mutakallimun auf die vorübergehende Hegemonie der kritischen Motazaliten unter den ersten Abbasiden entwickelt sich auch, ausgehend von **Al-Aschari** (873-935) in Bagdad eine philosophische Philosophiekritik im

einer „Fundamentalontologie“ als ausdrücklicher „Wiederholung der Frage nach dem Sein“, die in Vergessenheit geraten sei, beruht also aus der gezielten Aussparung der islamischen Traditionslinie der Entwicklung der Philosophie innerhalb der historischen Ökumene, der Westeuropa angehört.

³⁵ Avicennas Logik - als ein Auszug aus dem vierten Buch seiner Enzyklopädie - war im scholastischen Europa unter dem Namen Al-Ghazalis als „Ziele der Philosophen“ ein viel gelesenes Lehrbuch.

³⁶ Anselms ontologischer Gottesbeweis kann also als eine Explikation der Grundthesen Ibn Sinas gelesen werden. Damit wird die von Malcolm und anderen mit ihrem bedingten Gültigkeitsnachweis für Anselms Gottesbeweis der philosophischen Debatte aufgezwungene Frage, was dies für ein „Sprachspiel“ gewesen sein kann, in dem ein derartiger Gottesbeweis „galt“, auf die Gesamtheit der arabisch-scholastischen Philosophie und ihre „Stellung zur Wirklichkeit“, ihren „Sitz im historischen Gesamtproduktionsprozeß“ ausgeweitet .

Namen der Autorität der geoffenbarten Religion, die schließlich **Al-Ghazali** (1058-1111) zu einem ausgearbeiteten Höhepunkt einer antirationalistischen, skeptischen Philosophie führt, verdichtet zu einer „Selbsterstörung der Philosophen“ (*Tahafut al-Falasifa*) - dem philosophischen Beweis, daß die philosophischen Beweise nichts beweisen - auf der Grundlage der Leugnung jeglicher Kausalität zugunsten eines göttlichen Voluntarismus, die jedenfalls im Osten des Reiches das Feld behauptet zu haben scheint, wenn sie auch nicht als das letzte Wort in dieser Kontroverse galt.³⁷ Daß dies von der europäischen Orientalistik suggeriert worden ist, liegt wohl daran, daß diese das für ihr Islambild irritierende Kapitel der Entwicklung der islamischen Philosophie offenbar möglichst rasch abgeschlossen sehen wollte.

Unbeeindruckt von dem Hegemonieanspruch der neuen religiösen Orthodoxie, wie sie Al-Ghazali als philosophierender Antiphilosoph vertrat, entwickelte im Westen, im Kontext des europäischen Islam der iberischen Halbinsel, **Ibn Ruschd** (Averroes, 1126-1198), Philosoph und Arzt am Hof der andalusischen Almohaden, die aristotelisierende Traditionslinie der *falasifa* zu einem von Grund auf neu durchdachten Höhepunkt, wobei er sich der neuplatonischen Überformung aus der ersten Rezeptionswelle weitgehend entzieht und eine eher auf die späthellenistischen Aristoteleskommentatoren zurückgehende stärker text- und wissenschaftsbezogene philosophische Grundhaltung artikuliert. Neben 38 Aristoteleskommentaren publiziert er u.a. eine Widerlegung von Al-Ghazalis „Selbsterstörung der Philosophen“, die „Selbsterstörung der Selbsterstörung“ (*Tahafut al-Tahafut*). Darin wendet er sich appellativ an seine Leser: „Oh Menschen! Ich sage Euch nicht, daß diese Wissenschaft, die ihr göttliche Wissenschaft nennt, falsch sei, wohl aber sage ich Euch, daß ich ein Wissender von menschlicher Wissenschaft bin.“ Insbesondere in der Metaphysik betont er gegenüber Ibn Sina wieder ihren primären Bezug auf Gott als „erstes ausgezeichnetes Seiendes“, anstatt dem Seienden als Seiendem“ den Primat zuzuschreiben.³⁸ Daß er dann in der westlichen, lateinischen Rezeption schlechthin als „der Kommentator“ bezeichnet wird, läßt die Bedeutung dieser neuen Synthese immerhin ahnen.

Gleichzeitig und im Anschluß daran erlebt die mystische Theosophie (*hikmat ilahiya*) - für die **Suhrawardi** (1150-1191) im Iran und in Syrien wirkte, die **Ibn Arabi** (1165-1240) in Andalusien und dann in Nordafrika, schließlich in Syrien weiter vorantrieb - ihren klassischen Aufschwung. Nachdem die Denkbewegung der *falasifa* im westlichen Islam mit Ibn Ruschd ihren Abschluß gefunden hatte, der dann der beginnenden Scholastik und ihrer „arabisierenden“ Unterströmung des „lateinischen Averroismus“ - oder wie Bloch es formuliert hat, der „aristotelischen Linken“ - als Folie, Abstoßpunkt und Denkmateriale gedient hat, während er im islamischen Raum nur noch wenig rezipiert wurde, beginnt damit eine eigenständige Entfaltung der >philosophischen Meditation< im islamischen Osten. Die so geschaffene Theosophie (*hikmat ilahiya*) vollzieht keine Trennung zwischen Philosophie und Religion, zwischen Vernunft und Erleuchtung, sondern entfaltet den Kerngedanken einer spirituellen Vervollkommnung der Individuen, in deren Dienst sich das Philosophieren stellt. Damit, insbesondere mit der Hinwendung zum >einsamen Leben< vollzieht sich m. E. auf neuer Stufe eine Entpolitisierung der Philosophie, ihre Trennung vom Denken der Kohärenz von Welt und Gemeinwesen, wie sie bereits für die hellenistische Philosophie im Unterschied zur klassischen Philosophie der Sophisten und Platons oder Aristoteles prägend gewesen war. Indem sie den Gegensatz von Al-Ghazali und Ibn Ruschd für im Grunde gegenstandslos erklären, da sie das Ineinsfallen von Herz und Vernunft, von Religion und Philosophie postulieren, begeben sich

³⁷ Dies ergibt sich allein schon aus den Fortsetzungen, die diese Auseinandersetzung erfahren hat, etwa bei Sharastani, der 1153 sein „gegen die Philosophen“ (*Masari al-falasifa*) verfaßte oder in der darauf noch 1274 von Nasiroddin Tusi verfaßten Replik. (vgl. Corbin 1986, 262)

³⁸ Dadurch wird seine Metaphysik „Theorie des Transzendenten und nur als solche Ontologie“ (Honnfelder 1996, 167).

Suhrawardi und **Ibn-Arabi** auf den Weg einer mystischen Weltflucht, wie sie sowohl für die „Metaphysik des Sufismus“ als auch für die shi'itische Tradition der >prophetischen Philosophie< maßgeblich werden sollte (vgl. Corbin 1986, 347f.).

Die geniale geschichtsphilosophische Synthese des v.a. in Nordafrika wirkenden **Ibn Chaldun** (1332-1406) läßt zumindest erkennen, daß auch nach dem Tode des Ibn Ruschd und nach dem Aufstieg der mystischen Theosophie der Strang der rationalistischen Selbstaufklärung innerhalb der arabisch-islamischen Philosophie noch keineswegs erloschen war. Seine Theorie der politischen Integration durch Macht, seine Untersuchung des Zusammenhangs von materieller Lebensweise, kulturellen Lebensformen und Denkformen gehören in die Vorgeschichte einer wissenschaftlichen Analyse historischer Prozesse. Ob die verbreitete These es handle sich um eine in der weiteren Entwicklung der islamischen Philosophie gar nicht mehr beachtete Einzel- und Ausnahmeleistung einer näheren Untersuchung standhält, möchte ich energisch bezweifeln.

Die von arabischen Philosophen wie den *falasifa*, aber durchaus auch den Theosophen, geleistete Transformation der Philosophie beruht auf deren zugleich totalisierend und diskursiv verfahrenender spekulativer Integration eines Systems des Denkens im Lichte der absoluten Transzendenz der geoffenbarten Religion, die jede, auch noch die den neuplatonischen und hermetischen Weltbildern anhaftende Weltimmanenz gesprengt hat.³⁹ Darin wird inhaltlich nachvollziehbar, was Haren als zentrale These formuliert hat: „The chief contribution of Arabic culture to the intellectual movement in western Europe lay not so much in the Aristotelian and pseudo-Aristotelian texts which it transmitted as in the stimulus which its philosophers and commentators gave to reflection upon them.“ (Haren 1985, 117)

3. Perspektiven auf die lateinische Rezeption der islamischen Philosophie

Der Großteil der lateinischen Übersetzungen aus dem Arabischen entsteht zunächst in zwei sehr unterschiedlichen, wenn nicht gegensätzlichen Kontexten: im Kontext der iberischen *reconquista*, v.a. in Toledo, sowie im Kontext der sizilianischen Koexistenz von „Sarazenen“ und „Normannen“.⁴⁰ Ergänzend kommen durch Jakob von Venedig (um 1130) direkte Übersetzungen aus der im byzantinischen Reich noch vorhandenen griechischen Tradition hinzu.⁴¹

Inhaltlich spielte die iberischen und provencalischen jüdischen Philosophen eine wichtige Mittlerrolle, nachdem sich zunächst eine jüdische Philosophie als eigenständiger Zweig innerhalb der arabischen Philosophieentwicklung herausgebildet hatte. Insbesondere die Überlieferung des Averroes ist weitgehend ihnen zu verdanken. Ben Gabirol

39 Insofern läßt sich m.E. einiges von dem was Eisenstadt u.a. zum Reflexionssprung der „zweiten Ordnung“ gesagt haben, den sie mit Jaspers mit der „Achsenzeit“ der archaischen Hochkulturen verknüpft sehen, mit weit mehr Klarheit und Triftigkeit von dieser islamischen Transformation der Philosophie sagen, an die die Hochscholastik weiterbildend angeknüpft hat, ohne selbst noch einmal eine zweite Transformation vergleichbarer Radikalität zu leisten.

40 Sizilien war von 902 bis 1091 Teil des muslimischen Herrschaftsbereiches; nach der normannische Eroberung blieb seine Kultur „a unique blend of Latin, Greek and Arabic strains“ (Haren 1985, 134), in deren Kontext der erste Platonübersetzer (1156ff.) Henricus Aristippus gehört, der Erzdiakon von Catania, Botschafter in Byzanz und Chefminister des Königs von Sizilien gewesen ist. Vor diesem Hintergrund hat sich auch die Ärzteschule von Salerno entwickelt, die zum Zentrum der neuen Medizin in Europa wurde, bis die Schule von Montpellier sie darin ablöste.

41 Ihm sind vor allem die Revision und Vervollständigung des Korpus der logischen Schriften des Aristoteles sowie die Übersetzung wesentlicher naturwissenschaftlicher Werke zu verdanken (vgl. Haren 1985, 132).

(Avencebrol/Avicbron, 1020-1070), Algazel (1059-1111), Moses von Narbonne und Moses Maimonides formulieren z.T. bereits im Kontext des sich bildenden neuen Modells europäischer Reichskultur noch einmal Synthesen im Stil der arabischen *falasifa*.

Deren Schulbildungen werden für ganze Stränge der scholastischen Tradition, wie sie sich seit der 1200 erfolgten Gründung der „universitas“ der Magister der Artes und der Theologie in Paris und bald in Oxford zusammenballt, und bis in die Spitzen der kirchlichen Hierarchie ausstrahlt⁴², in der Entwicklung der Scholastik zur Hochscholastik prägend: ein lateinischer **Avicennismus** bildet sich um den ontotheologischen Grundgedanken einer von der Welt getrennten Existenz der >Intelligenz> (d.h. des >Vernunftwesens<, s.o.), zu der es dennoch einen Zugang für die Individuen gäbe. Hierher gehört der „avicennisierende“ Augustinismus (Gilson) oder die Positionen eines Albertus Magnus oder auch eines Ulrich von Straßburg. Dem gegenüber entwickelt sich so etwas wie ein lateinischer „**Alexandrisismus**“, der von der ontotheologischen Denkfigur ausgeht, die getrennte Existenz der Intelligenz bedinge die Notwendigkeit einer (subalternen) Einbindung der Individuen, die über keinen selbständigen Zugang zu ihr verfügten. Als radikalste philosophische Strömung entwickelt sich in der >lateinischen Philosophie< die Grundvorstellung des „**Averroismus**“, zu der getrennt existierenden Intelligenz gebe es für die menschlichen Individuen streng genommen weder einen eigenständigen Zugang noch die Möglichkeit eines (subalternen) Eingebundenwerdens. Sie hat historisch besonders auffällig der Hofastrologe Friedrichs II., Michael Scotus, vertreten. Daran knüpfte dann auch ein politischer Averroismus an, wie ihn Johann von Jandun und Marsilius von Padua (1275/80-1342) vertreten haben.

Aber auch die systematisch argumentierende Theologie des Thomas von Aquin ist von Grund auf als Ontotheologie angelegt (vgl. Honnefelder 1996, bes. 172ff.), indem das „Seiende“ grundlegend als „*ens commune*“ bestimmt wird. Allerdings wendet sich der Aquinate in seiner Version dieser Ontotheologie ausdrücklich gegen die verschiedenen Denkrichtungen der arabischen Tradition zugleich, indem er zwar jedem Individuen einen „intellectus agens“ zuordnet, diesen aber nicht mehr als „getrennte“ spirituelle Entität betrachtet, die die Autonomie der spirituellen Individualität begründete. An deren Stelle tritt dann bei Thomas von Aquin folgeschwer die Autorität der Kirche als einzig legitimer >Mittler<.

Damit steht die Hochscholastik vor einer bewußt auf die hegemoniale Stellung der Kirche in der katholischen Christenheit bezogenen Neufassung der arabisch-islamischen Transformation der Philosophie. Bekanntlich konnte diese Neufassung angesichts der Fülle des philosophischen Materials und der weitergehenden philosophischen Debatte auf dem Feld von Ontologie, Metaphysik und Theologie niemals unbestrittene Selbstverständlichkeit beanspruchen. Etwa die Philosophie der Bettelorden hat eindrucksvolle Alternativen auf der Grundlage einer individualisierten Liebe Gottes entworfen (Duns Scotus). In dieser spannungsvollen Pluralität fand dann der interne selbstkritische Impuls der Spätscholastik (etwa bei Ockham, Buridan oder Biel, der Luthers philosophischer Lehrer war), ebenso wie die extern ansetzende Kritik der ersten Renaissancehumanisten (wie Dante, Valla oder Pomponazzi⁴³) mehr als genug Stoff und Kraft für die Vorbereitung einer erneuten Transformation der Philosophie. Erst diese sollte sie aus ihrer der arabisch-islamischen und

42 Auch führende Kirchenvertreter treten als Übersetzer wesentlicher Werke des Aristoteles hervor, so der Bischof von Lincoln, und vormalige Universitätskanzler von Oxford, Robert Grosseteste, oder Wilhelm von Moerbeke, der am päpstlichen Hof von Viterbo die erste vollständige Übersetzung der inzwischen wiederentdeckten „Politik“ des Aristoteles erarbeitete (1260).

43 Dabei ist hervorzuheben, daß die letzteren ihre eigene philosophische Position noch ausdrücklich nicht nur als anti-platonisch, sondern auch als anti-averroistisch artikuliert haben - um ihren Anspruch einer eigenständigen richtigen Anknüpfung an Aristoteles zu profilieren.

der lateinisch-katholischen scholastischen Tradition gemeinsamen Einbindung und Verknüpfung im Verhältnis zur geoffenbarten Religion wieder herauslösen.

4. Konsequenzen

Die Konsequenzen, die ich hier formulieren werde, können auf der Grundlage der angestellten Untersuchung nur im weitesten Sinne kultur- bzw. theoriepolitisch sein. Das von mir hier in Erinnerung gerufene Material, dessen gemeinsame weitere Durcharbeitung und Vertiefung durch christliche und islamische, aber auch durch nichtreligiöse Denker aus beiden Traditionsfeldern eine vorrangige Aufgabe bleibt, um dem notwendigen Dialog von MuslimInnen, ChristInnen, Juden/Jüdinnen und HumanistInnen eine tragfähige denkgeschichtliche Materialgrundlage zu geben, legt m.E. drei Gruppen von Konsequenzen nahe:

Erstens die weitere Vertiefung der Erkenntnis, daß in allen Traditionsfeldern der östlich-westlichen Kultur strukturell vergleichbare Grundprobleme aufgebaut und artikuliert worden sind, die durch Rückbesinnung auf ihre Ähnlichkeiten und wechselseitigen Abgrenzungen selbst besser und tiefer verstanden werden können. Hierher gehören die Problematiken des Verhältnisses von Text, Tradition, Praxis und Lektüre, des Verhältnisses von menschlicher Vernunft, göttlicher Offenbarung, gemeindlicher Lebenspraxis und menschlicher Spiritualität, des Verhältnisses von Philosophie, Theologie, Lebenserfahrung und Wissenschaften oder des Verhältnisses von Weltbildern, Orientierungswissen, gesellschaftlicher Praxis und technischem Wissen. Die beiden Extremformen, die das hermeneutischen Lektüremodell im Islam angenommen hat, der judiziell und common-sense-bezogen argumentierende Kalam einerseits und die „spirituelle Lektüre“ der spekulativ konstruierende shi'itische Theosophie (und der sufitischen Metaphysik) andererseits, legen die Frage nahe, wie dieses Lektüremodell überwunden werden kann, ohne >positivistisch< die Einzelelemente der Texte in einem unstrukturierten Konglomerat von Einzelbedeutungen (nach dem Modell von Sandkörnern am Meeresstrand) versinken zu lassen oder aber spekulativ-elitär diese Verhältnisse gegenüber den sie artikulierenden Texten zu überhistorischen Strukturen zu hypostasieren.

Zweitens die Erfahrung der Ungleichzeitigkeit und Ungleichmäßigkeit der Entwicklungen in den einzelnen Traditionslinien, ohne deren aktives Aufgreifen der übergreifende Dialog zu einer weitgehend inhaltsleeren Übung technokratischer bzw. diplomatischer Experten zu werden droht. Dies macht die gemeinsame Entwicklung einer in die beteiligten Gesellschaften hineinwirkenden >Vergangenheitspolitik< die auf Offenlegung und Rekonstitution, anstatt auf Verdeckung und Verdrängung zielt, zu einem dringenden Desiderat für eine nachhaltige Politik des Dialogs. Hier steht auf islamischer Seite die volle Aneignung der arabisch-islamischen Philosophie einschließlich von Ibn Ruschd und Ibn Chaldun an, während auf europäischer Seite die eingeleitete Untersuchung der Interdependenz und Interpenetration der Philosophieentwicklung in Osten und Süden, wie sie sich in diesem Versuch spiegelt, einen ersten Überblick zu gewinnen, dringend auf die späteren Epochen auszudehnen sein wird. Als gemeinsame Aufgabe ergibt sich eine bessere Aufklärung der Transmissionsprozesse des 6., 7., und 8. Jahrhunderts (der westeuropäischen Zeitrechnung), in dem sich im Osten von Byzanz, im Sassanidenreich und dann auch schon im arabisch-islamischen Machtbereich das späthellenistische und ostchristliche bzw. jüdische Erbe zusammenballt, das im Hochislam der Abbasiden so eindrucksvoll rezipiert und transformiert worden ist.

Drittens die Einsicht, daß eine Beschränkung auf den strikt innerreligiösen Horizont schon zum Verständnis der religiösen Entwicklungen als solcher, erst recht aber für ein vertieftes

Verständnis der kulturellen und gesellschaftlichen Entwicklungen nicht ausreicht. Umgekehrt wird aber auch deutlich daß sowohl die vom Umfassendheitsanspruch der Religiosität geprägte Säkularisierungsthese, als auch die eine ebenso grundsätzliche Ablösung des religiösen Denkens durch eine postreligiöse Rationalität, dem komplexeren Verhältnis von weltlichem und religiösen Denken in ihren historischen Entwicklungszusammenhängen nicht gerecht werden können.

Wenn wir, wie wir hier heute als MuslimInnen, ChristInnen und HumanistInnen versammelt sind, in diesen Aufgabenstellungen gemeinsam, in Dialog und Auseinandersetzung, diskursiv zu bearbeitende Probleme erkennen, dann haben wir einen entscheidenden Schritt dahin gemacht, zu denen der von mir hier diskutierten klassisch islamischen Epoche durchaus vergleichbaren philosophischen und menschlichen Leistungen fähig zu werden. Das wäre auch für unsere Kultur und Politik ein Durchbruch!

Literatur:

- Amin, S., *L'eurocentrisme*, Paris 1990
 Bartlett, R., *Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt*, München 1996
 Beckmann u.a., *Philosophie im Mittelalter*, Hamburg 1996
 Colpe, C., *Problem Islam*, Frankfurt a.M. 1989
 Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1986
 Eisenstadt, S.N., *The Axial Age - the emergence of transcendental vision and the rise of the clerics*, *European Journal of Sociology*, 23 (1982), 284ff.
 Ders., *Allgemeine Einleitung: Die Bedingungen für die Entstehung und Institutionalisierung der Kulturen der Achsenzeit*, in: Ders., hg., *Kulturen der Achsenzeit*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1987, 10ff.
 Ders., *Webers Analyse des Islam und die Gestalt der islamischen Zivilisation*, in: Schluchter, hg., *Max Webers Sicht des Islam*, Frankfurt a.M. 1987
 Festugière, A.-J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1950
 Flasch, K., *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart 1986
 Gellner, E., *Der Islam als Gesellschaftsordnung*, 1992 (engl. 1981)
 Gibbon, E., *The decline and fall of the Roman Empire*, eds. Lentin/Norman, London 1998
 Haarmann, H., *Europäische Schriften, Schriften Europas*, in: Köpke u.a., hg. *Das gemeinsame Haus Europa*, München 1999
 Haren, M., *Medieval Thought*, London 1985
 Herrin, J., *The formation of Christendom*, Princeton, N.J., 1986
 Honnefelder, L., *Der zweite Anfang der Metaphysik*, in: Beckmann u.a. 1996, 165ff.
 Mertens, D., *Geschichte der politischen Ideen im Mittelalter*, in: Fenske u.a., *Geschichte der politischen Ideen*, Frankfurt a.M. 1996, 143ff.
 Nagel, T., *Die Festung des Glaubens*, München 1988
 Owens, J., *The doctrine of being in the Aristotelian >Metaphysics*, Toronto 1963
 Pines, S., *A parallel in the East to the Logica Vetus*, in: Beckmann u.a. 1996, 125ff.
 Prinz, F., *Von der Antike zum Mittelalter*, in: Ders., *Neue deutsche Geschichte*, Bd. 1, 1985, 19ff.
 Said, E., *Orientalism*, London 1978
 Steenberghen, F. van, *La conception de la philosophie au moyen age*, in: Beckmann u.a. 1996, 187ff.
 Woehler, H.-U., *Geschichte der mittelalterlichen philosophie*, Berlin 1990
 Wolff, M., *Geschichte der Impetustheorie*, Frankfurt a.M. 1978