

REZENSIONEN

Islamische Philosophie als Herausforderung für die Philosophiegeschichte
Weg mit dem Mittelalterbegriff

Anmerkungen zu Khaled El-Rouayheb/Sabine Schmidtke (Hgg.), The Oxford Handbook of Islamic Philosophy, New York: Oxford University Press 2016, XIII + 700 S., ISBN 978-0-199-91738-9.

I. Dieses Handbuch der islamischen Philosophie ist ein bemerkenswertes Dokument einer sich aktuell verändernden Forschungslandschaft. Die Bedeutung vor allem Ibn Sīnās (Avicenna) und Ibn Rushds (Averroes, „der große Aristoteles-Kommentator“) für die Entwicklung der Philosophie, insbesondere für die Art und Weise der sich im dreizehnten Jahrhundert entfaltenden Aristoteles-Rezeption im lateinischen Westen, dürfte kaum jemandem vom Fach entgangen sein. Aber wie ging es in der islamischen Welt weiter? Und welche der Ansätze aus der mittelalterlichen islamischen Philosophie wurden dort fortgesetzt? Zu sagen, dass genaueres Wissen diesbezüglich immer noch Sache der hoch spezialisierten Forschung sei, dürfte reichlich optimistisch sein. In Wahrheit ist die nachmittelalterliche islamische Philosophie für die Mehrzahl der Philosophen und Philosophiehistoriker völliges Neuland. Der vorliegende Sammelband bietet nun aber hervorragende Orientierungshilfe. Wie *Khaled El-Rouayheb* (Harvard) und *Sabine Schmidtke* (Princeton) in ihrer Einleitung schreiben, befinde sich „der Kanon der islamischen Philosophie“ gerade im Umbruch, und in dieser Situation sei es kaum möglich größere Entwicklungslinien, oder die Entwicklung bestimmter Sachthemen, vermittelnd darzustellen (4). Sie haben deswegen eine andere Strategie gewählt. Diese besteht darin, einzelne Werke aus der langen Geschichte der islamischen Philosophie zu präsentieren, und zwar mit annähernd gleichgewichtiger Berücksichtigung jedes Jahrhunderts vom Anfang der islamischen Philosophie bis zum späten zwanzigsten Jahrhundert. Es wird also provisorisch – geradezu experimentierfreudig – eine Liste mit Werken dargeboten, die möglicherweise tauglich wären, künftig den neuen Kanon der islamischen Philosophie auszumachen oder zumindest geeignet sind, die Revisionsbedürftigkeit bestehender Ansichten über die Geschichte der islamischen Philosophie aufzuzeigen.

Der Band enthält 30 Beiträge zu 30 verschiedenen Werken. Unter den 30 Werken sind absolute Klassiker, unbekannte Werke bekannter Autoren, wirkmächtige Werke heute eher unbekannter Au-

toren, Kommentare, Superkommentare, Autokommentare, Glossen, Handschriftmaterial und sogar eine nicht erhaltene Schrift. Fast alle Beiträge, die Mehrzahl von Schwergewichten auf ihrem Gebiet geschrieben, haben weiterführende und hilfreiche Bibliographien mit, wenn vorhanden, Angaben zu Übersetzungen der Primärliteratur in westeuropäischen Sprachen (vor allem natürlich Englisch). Im Folgenden versuche ich in gebotener Kürze und trotz der Überfülle des gehaltreichen Materials einen gewissen Eindruck von den behandelten Werken zu geben. Um Zusammenhänge zwischen den Werken besser sichtbar zu machen, weiche ich in der Besprechung von der Reihenfolge im streng chronologisch organisierten Band ab. In den insgesamt wenigen Fällen, wo neuere deutsche Übersetzungen der besprochenen Werke vorliegen, sei dies in den Anmerkungen genannt. Abschließend erfolgt eine durch das historiographische Experiment dieses Bandes angereichte Betrachtung.

II. Die Mehrzahl der behandelten Werke ist metaphysischer Natur. Fünf Beiträge behandeln die Entwicklung von den Anfängen bis zu Ibn Sīnā. Den Anfang macht *Cristina D'Ancona* mit einer Einführung in die sogenannte *Theologie des Aristoteles*. Die Schrift ist in Wahrheit eine Übersetzung von Plotins *Enneaden* über die Seele, die intelligible Welt und das Eine (12). Die arabische Version (es existiert auch eine lateinische) verfertigte der zum Kreis um al-Kindī gehörende christliche Gelehrte Ibn Nāima al-Himsi in Bagdad in den 840ern. Besonders islamisch ist dieser Text folglich nicht. Vielmehr handelt es sich um ein Beispiel aus der frühen Welle von Übersetzungen antiker Texte, die den Anfang des philosophischen Denkens im Islam erst ermöglichte. Der Text diskutiert zwei für die weitere Entwicklung wichtige Themen, nämlich das Problem der Verbindung des menschlichen Verstandes mit dem separaten, überindividuellen Intellekt (18), und das Problem, ob die Schöpfung der Welt als ein ewiger Emanationsprozess oder zu einem Zeitpunkt stattfindend zu denken sei, welche letztere Option (die Ansicht Platons in *Timaios*) diese Schrift ablehnt (23). Insbesondere das zweite Problem wird von vielen Autoren dieses Bandes

immer wieder neu beleuchtet. *Emma Gannagé* behandelt *Die erste Philosophie* des soeben erwähnten al-Kindī (gest. 870 oder 873). Dieser erste muslimische Philosoph habe nur in geringem Maße die weitere Entwicklung beeinflusst (58). Als besonders interessant kann al-Kindī's Auffassung hervorgehoben werden, wonach die Philosophen und die Propheten im Grunde das gleiche Ziel haben, nämlich u. a. die Erkenntnis Gottes und dessen Einheit.¹ Neuplatonische Henologie trifft hier auf die islamische Vorstellung von Gottes absoluter Einheit (*tawhīd*) (38 f.). In ihrem als eine „speculative exercise“ konzipierten Beitrag stellt *Sarah Stroumsa* ein Desiderat vor, nämlich eine nicht erhaltene, dennoch indirekt beschreibbare Schrift des ersten andalusischen islamischen Philosophen Ibn Masarra (gest. 931). Auch hier geht es um die Einheit Gottes: Ibn Masarra wurde wegen seiner Lehre von der unendlichen Anzahl der Attribute Gottes Polytheismus vorgeworfen (92), obwohl er sich in Wahrheit um eine „Theologie der Einheit“ bemühte (94). Er war überhaupt ein umstrittener Denker, der auch den geschaffenen Charakter des, nach der Orthodoxie ungeschaffenen, Korans behauptete (84). Ein wenig erforschtes Werk eines durchaus bekannten Autors stellt *Damien Janos* vor: al-Fārābī (gest. 950) *Über das Eine und die Einheit*. Die Schrift, eine metaphysische Abhandlung mit theologischen Implikationen, zeuge von neuplatonischem wie auch von aristotelischem Einfluss (110). Janos zeigt nach, wie zentral das Einheitsmotiv im Denken al-Fārābī steht (112–121). *Amos Bertolacci* bietet einen Überblick über den umfangreichen Metaphysikteil von Ibn Sīnā (gest. 1037) in der westlichen Scholastik – dank einer lateinischen Übersetzung – so einflussreichem *Buch der Genesung*. Ibn Sīnā sei der erste Metaphysiker, der die Gegenstandsbestimmung der Metaphysik in einem Kapitel für sich diskutiert; demnach handelt die Metaphysik (nach der deutschen Übersetzung) vom „Existierende[n], sofern es ein Existierendes ist“² (151). Es kommt ihr zu, die Existenz Gottes zu beweisen (158 f.). Wenn auch henologische Motive für Ibn Sīnā wichtig seien, hebt Bertolacci seine Unterscheidung zwischen Wesen und Existenz in allen Seienden außer Gott als „the real cornerstone of Avicenna's ontology“ hervor (156). Der Vorrang der Existenz vor dem Wesen gehe u. a. daraus hervor, dass Gott (eben dessen Einheit radikal denkend) „as an existent lacking essence“ gekennzeichnet wird (157). Die historische Bedeutung von Ibn Sīnā's Transformation der aristotelischen Metaphysik wird stark hervorgehoben (161).

Von Ibn Sīnā's überragender Bedeutung zeugt die Tatsache, dass er schon früh von gleich mehreren

Seiten umfassend kritisiert worden ist – und dennoch weiterhin gelesen und kommentiert wurde. In zwei Beiträgen stellt *Frank Griffel* Werke vor, die hauptsächlich als Ibn Sīnā-Kritik konzipiert sind. Zunächst geht es um al-Ghazālī (gest. 1111) *Inkohärenz der Philosophen*. Dieses Werk markiere einen Wendepunkt, weil hier zum ersten Mal Positionen der Philosophen mit den Doktrinen der islamischen Theologie (*kalām*) systematisch verglichen werden (207). Als Philosophen (*falāsifa*) gelten fortan „Ibn Sīnā und seine Anhänger“ (192). Besonders problematisch sei die Metaphysik, weil die Philosophen hier unbeweisbare Behauptungen aufstellten, also nicht einmal das eigene Wissensideal erfüllen (197). Der naheliegenden Bedeutung von Offenbarungswahrheiten dürfe aber nur widersprochen werden, wo das Gegenteil bewiesen werden kann (199, 206). Besonders interessant in diesem Beitrag ist der Vergleich mit der ungleich umfassenderen Philosophiekritik des mu'tazilitischen Theologen al-Malāhīmī (gest. 1141). Der Vergleich zeigt, dass al-Ghazālī in vielen Punkten (mit seinem Hintergrund im aš'aritischen Kalām) doch gar nicht so weit von Ibn Sīnā stand (206 f.). In seinem zweiten Beitrag geht Griffel auf die Philosophie- und Ibn Sīnā-Kritik des Ismailiten al-Shahrastānī (gest. 1153) ein. Während al-Ghazālī vor allem die Beweise Ibn Sīnā's kritisierte, zeige al-Shahrastānī größeres Interesse für eine inhaltliche Auseinandersetzung (216 f.). Er sehe keinen Grund, Gottes Existenz zu beweisen, da diese unmittelbar einleuchtet; wenn Gott ‚Existenz‘ zugeschrieben wird, handle es sich nicht um ein analoges, wie Ibn Sīnā meinte, sondern, aufgrund der absoluten Transzendenz Gottes, um ein äquivokes Prädikat (223). Zu den Kritikern Ibn Sīnā's gehört auch der iranische Denker al-Suhrawardī (gest. 1191). *John Walbridge* führt uns in ein aristotelisches Werk Suhrawardī's ein. Suhrawardī sei nun vor allem für seine Illuminationsphilosophie bekannt, die kein aristotelisches, sondern ein platonisches Projekt ist. Die Frage, die Walbridge in seinem Beitrag beantworten will, ist, worin genau das Verhältnis zwischen Suhrawardī's aristotelischen und platonischen Werken besteht (257). Seine Lösung: Die Werke haben je unterschiedliche Funktionen; in den aristotelischen Werken werden Probleme identifiziert und diskutiert, die dann in den platonischen Werken eigenständig gelöst werden (273 f.). Dabei werde (hier und in der späteren Tradition) die als problematisch geltende „aristotelische“ Philosophie sehr eng mit der des Ibn Sīnā verbunden. Das Herzstück seiner Metaphysik, die Unterscheidung zwischen Wesen und Existenz, wird von Suhrawardī abgelehnt; diese sind keine

konstitutiven Elemente einer Sache, denn Existenz sei (nach der deutschen Übersetzung) „lediglich eine intellektuelle Betrachtungsweise“³; das bedeutet: „things are simply there as concrete things“ (268).

Zwei Beiträge behandeln ethische und moralpsychologische Werke aus der frühen Phase der islamischen Philosophie. *Peter Adamson* introduziert eine Schrift Abū Bakr al-Rāzīs (gest. 925), sonst u. a. als Kritiker jeglicher Offenbarungsreligion bekannt, über spirituelle Medizin. Es gibt nicht nur Medizin für den Körper, sondern auch für die Seele, und diese auf Freiheit von Schmerz und Angst zielende Medizin ist Sache der Philosophie (80). *Sidney H. Griffith* behandelt einen Ethiktraktat des christlichen Farabi-Schülers Yahyā ibn ʿAdī (gest. 974). Es handle sich um eine philosophische Anleitung, wie moralische Vollkommenheit erlangt werden kann, aber gleichzeitig auch um eine von tugendhaften Führern regierte Gesellschaft; die Schrift wende sich an ein „religiös pluralistisches Publikum“ (131). Um moralische Vollkommenheit zu erlangen, hilft es „Bücher zu lesen“. Philosophie werde hier als ein moralisch attraktiver Lebensstil verstanden (135). Dies scheint auch al-Rāzīs Auffassung zu sein. Es werden keine vergleichbaren Werke aus der späteren Tradition behandelt. Liegt es daran, dass es solche Werke nicht gibt, weil die Ethik gänzlich in den „religiösen Wissenschaften“ aufging? Das Kontrastprogramm finden wir jedenfalls bei al-Ghazālī; demnach seien keineswegs die Philosophen, sondern „die Propheten die Ärzte der Herzenskrankheiten.“⁴

Sind Religion und Rationalität mit einander vereinbar? Diese Frage steht im Vordergrund der folgenden Beiträge. *Khalil Andani* stellt einen ismailitischen Denker (und Dichter) vor, Nāsir-i Khusrāw (gest. 1088), der, noch vor al-Ghazālī schreibend, grundsätzlich die Vereinbarkeit von Philosophie und Offenbarung vertrat – allerdings vorausgesetzt, dass die philosophische Weisheit zu ihrer ursprünglichen Einheit mit der prophetischen Weisheit zurückgeführt werde (189). Andani weist darauf, dass Ibn Rushd ein zum Teil ähnliches Harmonisierungsprojekt entwarf (171). Ibn Rushds Projekt, das in seiner *Entscheidenden Abhandlung*⁵ skizziert wird, wird im Beitrag von *Catarina Belo* erläutert. Es handle sich um das heute am meisten gelesene Werk Ibn Rushds (280). Nicht nur verwirft Ibn Rushd die Idee, dass Philosophen, die Positionen außerhalb des islamischen Konsensus vertreten, nicht deswegen als Häretiker zu verurteilen sind, sondern er ist auch der Meinung, dass die Philosophen, im Vergleich mit den Kalam-Theologen, die besseren Koranexegeten seien (285). Ibn

Rushd entwickelt eine Lösung der Frage nach der Ewigkeit der Welt, wonach die Welt sowohl ewig als auch verursacht sei (286). Über Ibn Rushds Einfluss erfahren wir hier wenig. Aus vielen Beiträgen des Bandes geht aber eindeutig hervor, dass der im Westen so einflussreiche Aristoteles-Kommentator so gut wie ohne Bedeutung für die weitere Entwicklung der islamischen Philosophie war. Das gleiche dürfte für seinen Mentor Ibn Ṭufail (gest. 1185) gelten, dessen berühmten Inselroman (*Hayy Ibn Yaqzān*) *Tanelli Kukkonen* erläutert. Die „pessimistische“ Bilanz von Ibn Ṭufails Gedankenexperiment: Ein in Isolation lebender Mensch kann durchaus mit der baren Vernunft Einsicht in die höchsten Wahrheiten erlangen, nur wird die gläubige Menge nie dafür Verständnis haben (250 f.).⁶

Trotz der oben genannten Kritik, gehörte die Zukunft Ibn Sinā. *Ayman Shihadeh* behandelt ein Werk aus der Kommentarliteratur zu Ibn Sinā, nämlich Fakhr al-Dīn Muhammad al-Rāzīs (gest. 1210) Kommentar zu Ibn Sinās *Ishārāt*, welches Werk, nach mehreren Beiträgen dieses Bandes zu urteilen, eine größere Rolle in der weiteren Entwicklung der islamischen Philosophie spielte als etwa das den Lateinern zugängliche Werk *Kitāb al-Shifāʾ* (*Das Buch der Genesung*). Al-Rāzī wendet sich sowohl gegen die unkritischen Ibn Sinā-Bewunderer als auch gegen Autoren die aus der Ibn Sinā-Kritik eine Profession gemacht hatten. Er verlangt eine gründliche Darlegung der im kommentierten Text vorhandenen Sachprobleme sowie, wenn möglich, eine eigenständige Lösung dieser Probleme (dies sei seine „dialektische Methode“) (299 ff.). *Jon McGinnis* stellt den *Ishārāt*-Kommentar des Naṣir al-Dīn al-Ṭūsī (gest. 1274) vor. Dieser Autor ist nicht irgendjemand, sondern „arguably the most important and influential Shīʿī scholar of the Middle Ages“ (326). Sein Kommentar ist weitgehend als eine Reaktion gegen den kritischen Kommentar al-Rāzīs konzipiert (327 f.). Zum Beispiel wird al-Rāzīs Deutung von Ibn Sinās Existenzbegriff als univok korrigiert; es handle sich in Wahrheit um einen analogen, in den Analogaten auf unterschiedliche Weise vorhandenen Begriff (334). Aber es gab nicht nur unterschiedliche Meinungen unter den Kommentatoren, sondern ihre Kommentare wurden selbst zum Gegenstand umfanglicher Debatten. *Reza Pourjavady* behandelt in seinem Beitrag die Anmerkungen des Jalāl al-Dīn al-Dawānī (gest. 1502) zu einem Kommentar, der wiederum „nur“ ein Werk al-Ṭūsīs kommentierte. Dabei glossierte al-Dawānī gleich dreimal denselben Text, und zwar in ständiger Auseinandersetzung mit einem anderen Glossator, al-Dashtakī (gest. 1498) (415 f.). Inhaltlich geht es vor allem

um Themen der Ontologie, darunter insbesondere wiederum den Begriff der Existenz. *Alnoor Dhana-ni* führt in 'Ad ud al-Din al-Ijīs (gest. 1355) Handbuch der islāmischen Theologie (genannt *Al-Mawāqif*) ein, das ein außerordentlich wichtiges Werk darstellt („undoubtedly the most influential text of postclassical Sunnī kalām“), und zwar ein Werk das mehrmals kommentiert wurde, wobei auch diese Kommentare wiederum kommentiert wurden („Superkommentare“) (375). Theologie ist hier sehr mit Philosophie verwoben und tritt wie eine Universalwissenschaft auf. Inspiriert durch Ibn Sīnās Diskussion der Gegenstandsbestimmung der Metaphysik diskutiert al-Ijī die Gegenstandsbestimmung von Kalām. Demnach handelt Kalām vom „Existierenden als existierend“ sowie anderen Gegenständen der philosophischen Disziplinen (379). Das Verhältnis zwischen Wesen und Existenz wird auch hier ausgiebig diskutiert; al-Ijī diskutiert vorhandene Positionen ohne seine eigene (doch eher dieser Unterscheidung kritisch gegenüber stehende) Meinung direkt zu äußern (381–384). Ein ähnlich synthetisches (Kalām, Aristotelismus, Illuminationsphilosophie und Mystik zusammenbringendes) Werk stellt *Sabine Schmidtke* vor. Es handelt sich um ein Werk des Ibn Abi Jumhūr al-Aḥsā'ī (gest. nach 1491), wiederum ein Kommentar der Sonderklasse, denn in diesem Werk kommentiert Ibn Abi Jumhūr seinen eigenen Kommentar („Autokommentar“) zu einem von ihm selbst verfassten Buch (401). Hier finden wir u. a. die These vertreten, dass zumindest Teile der Schöpfung mit Gott gleichewig sein können (404). Die Einleitung des Bandes macht darauf aufmerksam, dass die Kommentar- und Glossenliteratur erst kürzlich gebührende Berücksichtigung gefunden habe (3). Die soeben besprochenen Beiträge führen sehr deutlich die intellektuelle Dynamik dieser Gattung vor Augen.

Die Philosophie des safavidischen Iran wird durch Mīr Dāmād (gest. 1631) und Mullā Sadrā (gest. 1635) vertreten. *Sajjad Rizvi* führt in ein Werk Mīr Dāmāds ein. Im Iran seiner Zeit erlebte das Interesse für die *Theologie des Aristoteles* eine Renaissance (442, auch 25 und 466). Die darin enthaltene Leugnung einer Schöpfung aus dem Nichts ist auch die Position Mīr Dāmāds; er optiert für eine wenn nicht ewige, so doch immerwährende Schöpfung (454). Sein Schüler Mullā Sadrā, der bekannteste Denker der Safaviden-Zeit, sei ihm nicht darin gefolgt (442). *Cécile Bonmariage* präsentiert eine metaphysische Abhandlung (*Die göttlichen Zeugen*) Mullā Sadrās. Laut diesem Denker partizipieren alle Dinge am Seienden und unterscheiden sich von einander nur durch ihre unter-

schiedlichen intrinsischen Stufen an Vollkommenheit. Bonmariage erklärt, dass das Prinzip der „Modulation“ (*tashkīk*) des Seienden für diese Differenzierung der Wirklichkeit verantwortlich sei, wobei das Prinzip selbst im präsentierten Text nicht erklärt, sondern nur vorausgesetzt werde (472). Metaphysik braucht Intuition, aber das intuitiv Erkannte muss diskursiv ausgelegt werden – so scheint Bonmariages Erklärung von Sadrās Methode zusammengefasst werden zu können (468 ff.). Die iranische Metaphysiktradition wurde noch im 19. und 20. Jahrhundert fortgesetzt. Zwei Beiträge zeugen davon. *Fatemeh Fana* gibt einen Eindruck von Haji Mullā Hādī Sabzawāris (gest. 1878) Einführung in Mullā Sadrās System. Das Werk stellt einen Kommentar zu Sabzawāris eigenem Lehrgedicht über Philosophie dar. Sabzawāri argumentiert für die Univozität des Begriffs der Existenz und erläutert Sadrās Modulationstheorie (572 ff.). Sein Gottesbeweis sei von Ibn Sīnā (577 ff.), seine Kosmologie von al-Suhrawardī beeinflusst (583). *Sajjad H. Rizvi* und *Ahab Bdaiwi* gehen auf ein philosophisches Lehrbuch des schiitischen Theologen 'Allāma Ṭabāṭabā'ī (gest. 1981) aus der unmittelbaren Vorrevolutionszeit ein. Ein Vergleich mit älteren Lehrbüchern zeigt die Nähe zu Mullā Sadrā und Sabzawāri (662 f.). Es werden die gleichen Themen behandelt wie bei diesen Autoren, nur der Kontext hat sich etwas verschoben: Ṭabāṭabā'ī sieht das Studium der „authentischen islamischen Philosophie“ als ein adäquates Mittel gegen Materialismus und Säkularismus (658). Wie die Unterrichtssituation im heutigen Iran aussieht, ob etwa die Schüler Ṭabāṭabā'īs sein Philosophieverständnis weitertradieren, erfahren wir leider nicht.

Auf dem Gebiet der Logik hat die islamische Philosophie viel zu bieten. *Tony Street* stellt „one of the most read logic texts of all time“ (!) vor, nämlich das Logikhandbuch (*Shamsiyya*) des Najm al-Dīn al-Kātībī (gest. 1277), das die Logik Ibn Sīnās an Popularität übertraf, und das mit dem Kommentar von Qutb al-Dīn al-Rāzī al-Tahtānī (gest. 1365) über Jahrhunderte Gegenstand des islamischen Logikunterrichts war (348). Dass es trotzdem beträchtliche Divergenzen in der späteren Tradition gab, belegen zwei Beiträge. *Asad Q. Ahmed* stellt ein in Indien verbreitetes Logikhandbuch des Muḥibb Allāh al-Bihārī (gest. 1707) vor, während *Khaled El-Rouayheb* auf ein vom logischen Diskurs in Nordafrika zeugendes Werk des Ägypters Ahmad al-Mallawī (gest. 1767) fokussiert. In letzterem Fall handelt es sich um einen Kommentar zu al-Mallawīs eigenem Lehrgedicht über Logik, welches wiederum auf dem Logikwerk eines anderen

Autors (al-Sanūsī, gest. 1490) basiert. Während sich nordafrikanische Logiker insbesondere mit Fragestellungen der komplexen Aussagenlogik beschäftigten, konzentrierte sich die östlichere Tradition mehr auf metalogische und epistemologische Fragestellungen sowie auf die Diskussion von Paradoxien (515). Die von Ahmed und El-Rouayheb präsentierten Werke belegen diesen regionalen Unterschied in den Forschungsinteressen. Zwei weitere Beiträge geben Auskunft über die Beschäftigung mit logischen Themen im zwanzigsten Jahrhundert. *Saleh J. Agha* bespricht ein philosophisches Werk des schiitischen Gelehrten Muḥammad Bāqir al-Ṣadr (gest. 1980)⁷. Dieser (auch als Führer der schiitischen Opposition am Anfang von Saddam Husseins Herrschaft im Irak bekannt) wollte die Naturwissenschaften und die Theologie auf die gemeinsame Grundlage einer induktiven Logik stellen. Im Hintergrund dieses erstaunlichen Projekts liege der Versuch nachzuweisen, dass die Naturwissenschaft an sich keine Bedrohung für die Religion darstelle (632). Ṣadr meint, das Induktionsproblem dadurch lösen zu können, dass er eine auf objektivem Wahrscheinlichkeitskalkül basierende „subjektive Logik“ entwirft, die von hoher Wahrscheinlichkeit auf Gewissheit schließt (644). Auf diese subjektive Logik basiert er einen teleologisch-induktiven Gottesbeweis (650 f.). Seine Bemühungen in diesem Bereich knüpfen anscheinend nicht an die ältere Tradition an und haben „nichts besonders Islamisches“ an sich (652). Letzteres lässt sich auch über Zakī Najīb Maḥmūd (aus Ägypten, gest. 1993) Einführung des logischen Empirismus in die arabische Welt sagen. *Muhammad Ali Khalidī* untersucht sein Werk *Naḥwa Fal-safa 'Ilmiyya (Für eine wissenschaftliche Philosophie)*. Initialzündung für Maḥmūd Interesse für den logischen Empirismus war Alfred J. Ayers Antrittsvorlesung am University College in London 1946, wo Maḥmūd gerade an seiner Dissertation arbeitete. Das Werk (erschienen 1958) sei stark an Ayer und Reichenbach angelehnt und nicht besonders originell (678, 682).

Man erkennt schon: Die Begegnung von Tradition und Moderne hat sehr unterschiedliche Formen angenommen. In drei Beiträgen wird dies besonders deutlich. *Asad Q. Ahmed* und *Jon McGinnis* behandeln ein Lehrbuch des indischen Philosophen Fad l-i Haqq Khayrābādī (gest. 1861), das das Ende der traditionellen, auf Ibn Sīnā zurückgehenden islamischen Naturphilosophie markiere (535 f.). Die Widerlegung des Atomismus und die Diskussion von eigentlich metaphysischen Themen erinnern deutlich an Ibn Sīnā (538 f.). Im Zusammenhang seiner Diskussion von Bewegung geht

Khayrābādī auch auf die kopernikanische These von der Bewegung der Erde ein; es überrascht nicht, dass diese These abgelehnt wird (549 f.). Es ist aber durchaus interessant zu sehen, dass die These überhaupt diskutiert wird, und dass Einwände, die schon Galileo Galilei beantwortet hatte, offenbar neu ins Feld geführt werden. Eine völlig veränderte Einstellung zur modernen Wissenschaft finden wir in Ali Sedad Beys (gest. 1900) eigenartigem Beitrag zur Teilchenphysik. *Nazif Muhtaroglu* erklärt sein Projekt, das darin bestand, Einsichten der Thermodynamik mit der Atomistik des aš'aritischen Kalām zu verbinden (596); weil die Atomistik von der modernen Wissenschaft unterstützt wird, sei gleichzeitig die Überlegenheit des Kalām über die traditionelle islamische (aristotelische, mithin Hylemorphismusfreundliche) Philosophie nachgewiesen (592 f.). Der Beitrag bietet eine interessante Skizze der Wissenschaftsgeschichte des späten Osmanenreichs (588 ff.). *Mustansir Mir* gibt eine Einführung in Muḥammad Iqbāl (gest. 1938) *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* von 1930 (erweiterte Ausgabe 1934). Das auf eine fundamentale Erneuerung der islamischen Kultur und Gesellschaft zielende Werk enthält u. a. eine originelle Gegenüberstellung von Islam und griechischem Denken: Die europäische Kultur hält er für eine Weiterentwicklung (nämlich durch Rezeption der mittelalterlichen islamischen Philosophie und Wissenschaft) bestimmter Aspekte des Islam (624). Diese Aspekte, mit ihrem antiken Hintergrund, seien aber nicht repräsentativ für den ursprünglichen Kern des Islam, denn der Koran selbst sei (nach der deutschen Übersetzung) „essentiell anti-klassisch“, wie erst Jahrhunderte nach dem Anfang des Islam erkannt wurde, was „eine Art intellektueller Revolte“⁸ mit sich führte. Gemeint ist die mit al-Ghazālī einsetzende Philosophiekritik (613).

III. Der in diesem Band vorgestellte vorläufige Kanon der islamischen Philosophie umfasst naturgemäß nicht alle wichtigen Autoren. Auch führt der Fokus auf einzelne Werke dazu, dass andere wichtige Werke vieler Autoren keine Besprechung finden. Beispielsweise werden mediävistische Nutzer des Handbuches vergeblich Auskunft über den Stand der Forschung zu Ibn Rushds Aristoteles-Kommentaren suchen. Das deutschsprachige Konkurrenzwerk *Islamische Philosophie im Mittelalter, ein Handbuch* (2017) bietet hier eine elegante Lösung, indem David Wirmir in zwei verschiedenen Aufsätzen erst Ibn Rushds Einstellung zur Philosophie und dann den Inhalt seiner in der Form von Aristoteles-Kommentaren dargelegten Philosophie

vorstellt.⁹ Außerdem durch Abwesenheit glänzen von der kontinentalen Philosophie des 20. Jahrhunderts beeinflusste muslimische Denker, nicht-männliches Denkerpersonal sowie Beiträge zur politischen Philosophie. Dabei verweisen die Herausgeber selbst auf einige Autoren, die im Band leider nicht behandelt werden konnten. Es handelt sich um spätmittelalterliche, osmanische, und post-safavidische iranische Denker (5). Diese Negativliste verrät indirekt sehr viel über das Ziel der Herausgeber: Um ein flächendeckendes Nachschlagewerk ist es ihnen nicht gegangen, sondern vielmehr um eine gezielte Horizonterweiterung, eine Akzentverlagerung weg vom einseitigen Fokus auf die vielerforschte (in Einführungswerken eben auch oft genug vorgestellte) mittelalterliche arabische Philosophie hinzu der Entwicklung der islamischen Philosophie in der nachmittelalterlichen Zeit, freilich ohne die frühe, (gewiss nicht im iqbalschen Sinn) „klassische“ Tradition aus dem Blick zu verlieren. Aus dieser Perspektive verliert die Feststellung, dass bestimmte Autorengruppen oder Themen nicht behandelt werden, ihre Gültigkeit als Kritik.

Denn die erzielte Horizonterweiterung und die damit verbundene Aufwertung der Kommentarliteratur, die man vielleicht als den Hintergrund sehen darf, vor dem erst augenfällige Innovationen wie etwa der ontologische Neuanfang Mullā Sadrās auftreten konnten, ist historiographisch hoch interessant. In anderem Zusammenhang hat El-Rouayheb verständlicherweise davor gewarnt, einschlägige Entwicklungen innerhalb der nachmittelalterlichen islamischen Philosophie mit Begriffen aus der westlichen Geistesgeschichte, wie etwa „Aufklärung“ und „Humanismus“, vorschnell zu charakterisieren; die Sorge ist, dass diese Begriffe bedeutungs- und konturlos werden, wenn sie im fremden Kontext appliziert werden.¹⁰ Aber wie unterschiedlich hat sich die Philosophie in den beiden großen monotheistischen Kulturräumen des Islam und des Christentums nun wirklich entwickelt? Das im vorliegenden Band belegte Material lädt zu einem neuen Vergleich ein. Denn die sich in der Form von Kommentaren und Glossen entfaltende islamische nachmittelalterliche Philosophie hat ja offenkundig eine Entsprechung in der lateinischen Spätscholastik, die sich zum Teil bis ins achtzehnte Jahrhundert (ich sehe jetzt von der Neuscholastik des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts ab) eben dieser Textgattungen bediente, und zwar sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie, wenn auch das Kommentarformat im Verlauf der Neuzeit langsam von der systematischen Disputation abgelöst wird. Kommentiert und glossiert

wurden da nicht, wie in der iranischen Tradition, die Werke Ibn Sinās und seiner Kommentatoren, sondern das *Corpus Aristotelicum* sowie die Werke jener Scholastiker, deren Philosophien im Zuge der Rezeption der aristotelischen und arabischen Philosophie im dreizehnten Jahrhundert entstanden sind. Zwar setzt diese Rezeption, also die aristotelische Horizonterweiterung des lateinischen Mittelalters, schon im zwölften Jahrhundert ein, und zwar noch in Unkenntnis der Aristoteles-Kommentare des Ibn Rushd, dafür aber parallel mit einem für ein „autonomes Phänomen“ zu haltenden Interesse für das Denken Ibn Sinās, wie von Dag Nikolaus Hasse für die philosophische Psychologie so reichlich dokumentiert.¹¹ Wirkmächtig auf langer Strecke sind natürlich die vorläufigen Endprodukte dieser, eine Auseinandersetzung mit Ibn Rushd im dreizehnten Jahrhundert dann miteinschließenden, Entwicklung: Die Systeme des Thomas von Aquin (1224–1274) und Johannes Duns Scotus (ca. 1265–1308). Die „ad mentem Thomae“ und „ad mentem Scoti“ denkenden Schüler ihrer Schüler diskutieren weitläufig, und zwar bis zum historischen Ende dieser Traditionen in der Neuzeit, ob der Begriff des Seienden analog oder univok sei, und worin das Verhältnis von Wesen und Existenz bestehe. Das Festhalten an Ibn Sinā als Diskussionsvorlage in der islamischen Philosophie wirkt weniger befremdend, wenn man sich an die Verbreitung der scholastischen Philosophie nicht nur, aber vor allem im katholischen Europa der Neuzeit erinnert, und insbesondere daran, dass zumindest einige besonders kontrovers diskutierte Doktrinen (z. B. die soeben genannten) ganz genau lateinisch-scholastisch transformierte Erbstücke aus der Metaphysik Ibn Sinās waren. Wenn auch Ibn Rushds Bedeutung für die lateinische Scholastik nach wie vor außer Zweifel steht (und in der neueren Forschung immer besser erschlossen wird),¹² so ist es doch eindeutig Ibn Sinā, dem es zukommt, der eigentliche Knotenpunkt der philosophiehistorischen Stränge zu sein (auch das widerspiegelt tatsächlich die neuere – allerdings mediävistisch orientierte – Forschung).¹³

Ein adäquater Vergleich der Entwicklungsverläufe der Philosophie im Osten und Westen fällt uns aber nicht zuletzt deswegen schwer, weil die Kontinuität der lateinischen Scholastik bis in die Neuzeit dem Forschung und Lehre prägenden philosophiehistorischen Bewusstsein in Wahrheit nicht wesentlich bekannter ist als die nachmittelalterliche islamische Philosophie. Denn es gilt: „Weder der philosophische Mediävist noch der Frühneuzeitler fühlt sich zuständig – jener nicht, weil für ihn das Mittelalter mit dem Konzil von

Trient endet, dieser nicht, weil er von der lateinischen Scholastik nichts wissen will.¹⁴ Es ist die inflexible Periodisierung der Philosophiegeschichte, die für die epochenübergreifenden Traditionen blind macht. Insbesondere die mit von Außen her schwer zu fassende Eigendynamik ausgestattete konservative Institution der Schulphilosophie fällt allzu leicht der Zäsur zwischen Mittelalter und Neuzeit zum Opfer. Für den islamischen Raum gilt dabei von vornherein, dass der Mittelalterbegriff nicht wirklich brauchbar ist. Die Epoche, die wir „Mittelalter“ nennen, lag im islamischen Kontext nicht in der Mitte zwischen irgendetwas, sondern am Anfang, was man – nach der Islamwissenschaftlerin Patricia Crone – allerdings auch mit Blick auf die europäische Geschichte sagen kann (angenommen, dass die in die Neuzeit führenden Institutionen und Traditionen ihren Ursprung im Mittelalter haben).¹⁵ Es liegt somit auf der Hand, dass sich die Geschichte der islamischen Philosophie adäquater in Abstraktion von der gängigen Periodisierung darstellen ließe, vorausgesetzt, dass das relevante Material überhaupt zugänglich ist. Was von einer solchen Darstellung zu erwarten wäre, welche Kontinuitäten unter diesen Bedingungen zum Vorschein treten, macht das *Oxford Handbook of Islamic Philosophy* sichtbar. Wie die problematische Zäsur auf fruchtbare Weise und sehr konkret überwunden werden kann, zeigt das historiographische Experiment der Herausgeber, alle Jahrhunderte vom Anfang der Philosophie im Islam bis zu unserer eigenen Zeit gleichgewichtig zu berücksichtigen. Die Geschichtsschreibung der lateinischen Scholastik möge sich daran ein Beispiel nehmen.

Anmerkungen

¹ Vgl. al-Kindī (2011), *Die erste Philosophie*, übers. v. A. Akasoy, Freiburg, 67.

² Avicenna (2016), *Grundlagen der Metaphysik*, übers. v. J. O. Schmitt, Freiburg, 61.

³ Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (2011), *Philosophie der Erleuchtung/Hikmat al-Ishrāq*, übers. v. N. Sinaī, Berlin, 171.

⁴ Abu-Hamid Muhammed al-Ghazālī (1988), *Der Erretter aus dem Irrtum*, übers. v. ‘Abd-Elšamad ‘Abd-Elḥamid Elschazlī, Hamburg, 57.

⁵ Von dieser Schrift existieren mehrere deutsche Ausgaben. Von den neueren Ausgaben hat Averroes (2009), *Die entscheidende Abhandlung und die Urteilsfällung über das Verhältnis von Gesetz und Philosophie*, übers. v. F. Schupp, Hamburg, den Vorzug, eine zweisprachige Edition zu sein, während Averroes (2010), *Die entscheidende Ab-*

handlung. Die Untersuchung über die Methoden der Beweise, übers. v. P. O. Schärer, Stuttgart, neben der Abhandlung einen wichtigen Zusatz zur Abhandlung sowie einen weiteren, für das Verständnis der Abhandlung wichtigen Text über die Argumentationsstrategien der islamischen theologischen Schulen bietet.

⁶ Vgl. Abū Bakr Ibn Tufail (2009), *Der Philosoph als Autodidakt/Hayy Ibn Yaqzān*, übers. v. P. O. Schärer, Hamburg, 110.

⁷ Die Überschrift des Beitrags hat 1979, aber im Text ist 1980 angegeben (629). Gleiches Problem im Beitrag zu al-Kindī (30).

⁸ M. Iqbal (2011), *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*, übers. v. A. Monte/T. Stemmer, Berlin, 27.

⁹ D. Wirmer (2013, 2017), „Ibn Rušds (Averroes’) Auffassung von Philosophie und ihre Kontexte“ und „Metaphysik und Intellektlehre. Philosophische Hauptthemen des Ibn Rušd (Averroes)“, in C. Schäfer, H. Eichner, M. Perkams (Hgg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter, Ein Handbuch*, Darmstadt, 314–339 und 340–364.

¹⁰ K. El-Rouayheb (2015), *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century. Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, New York, 8.

¹¹ Vgl. D. N. Hasse (2000), *Avicenna’s De Anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160–1300*, London/Turin, hier V.

¹² Vgl. aus der jüngsten Forschung die Beiträge in A. Akasoy/G. Giglioni (Hgg.) (2013), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Dordrecht; für das Ibn Rušd-Bild der Aufklärung vgl. ferner das Kapitel „Rethinking Islam: Philosophy and the ‚Other““ in J. Israel (2006), *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford/New York, 615–639, hier insbesondere 620–628.

¹³ Vgl. den Band D. N. Hasse/A. Bertolacci (Hgg.) (2012), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*, Berlin/Boston. Für die Rezeption der Ontologie Ibn Sīnās in der lateinischen Scholastik ist immer noch empfehlenswert: S. F. Brown (1965), „Avicenna and the Unity of the Concept of Being. The Interpretations of Henry of Ghent, Duns Scotus, Gerard of Bologna and Peter Aureoli,“ in: *Franciscan Studies* 25 (1965), 117–150.

¹⁴ S. K. Knebel (2011), *Suarezismus. Erkenntnistheoretisches aus dem Nachlass des Jesuitengenerals Tirso González de Santalla (1624–1705)*, Amsterdam/Philadelphia, 253. Vgl. ferner die Diskussion der Barockscholastik als einer historiogra-

phischen Herausforderung in C. A. Andersen (2016), *Metaphysik im Barockscotismus. Untersuchungen zum Metaphysikwerk des Bartholomaeus Mastrius. Mit Dokumentation der Metaphysik in der scotistischen Tradition ca. 1620–1750*, Amsterdam/Philadelphia, 45–49.

¹⁵ P. Crone (2004), *God's Rule – Government and Islam, Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*, New York, IX.

Claus A. Andersen (Mannheim)
claus.andersen@phil.uni-mannheim.de

Werner Beierwaltes, *Catena Aurea. Plotin, Augustinus, Eriugena, Thomas Cusanus, Frankfurt a. M.: Klostermann 2017, 429 S., ISBN 978-3-465-04338-6.*

Dieser gewichtige Band rundet das eindrucksvolle Lebenswerk eines der wichtigsten und produktivsten Philosophiehistoriker unserer Zeit ab, der wie kein zweiter die ‚Libri Platoniorum‘ entschlüsselt und in ihren wirkungsgeschichtlichen Kontext gestellt hat, wobei insbesondere die klassische deutsche Philosophie das Vergleichsparadigma bildete. Allein als Historiker der Metaphysik wäre der 1931 geborene Beierwaltes aber verkannt, ist er doch zugleich selbst ein subtiler, auf Rationalität und Distinktionen achtender Metaphysiker von hohen Graden. Von Anfang an bewegte er sich in internationalen Kontexten. Das Spezifische deutschsprachiger Philosophie- und Gelehrtentradition ließ er dabei nicht vergessen.

Der Band kam, wie das Vorwort zu erkennen gibt, nicht zuletzt durch die Mitwirkung des Beierwaltes-Schülers, des Theologen und Mediävisten Marc-Aeilko Aris zustande, dem allein dafür hohe Anerkennung gebührt.

Der summierende Charakter wird durch eine eindrucksvolle, über vierzig Seiten umfassende Bibliographie unterstrichen, die ein sechzig Jahre währendes intensives Forscher- und Gelehrtenleben dokumentiert. Durch den Titel einer „Goldenen Kette“ (*Catena aurea*), den Beierwaltes selbst im Vorwort in dem spezifischen Sinn der Genese jener Paradigmen von Metaphysik begreift, wie sie sich zu einer philosophischen Theologie formen, sind diese Dimensionen angemessen repräsentiert. Überaus stimmig, reicht der historische Bogen-schlag von den Neuplatonikern, namentlich Plotin, über Augustinus und Thomas von Aquin zu Cusanus und der Philosophie der Renaissance. Thematisch bildet sich ein Schwerpunkt in der Prägung und Durchformung christlicher Offenbarung mit der griechisch-hellenistischen Denkform heraus, die für Beierwaltes niemals einander fremde *membra disiecta* waren, wie Harnacks Hellenisierungsthe-se nahelegt, sondern die sich durchdrangen und wechselseitige Modifizierungen erfuhren.

Aufgenommen sind Beiträge des vergangenen Jahrzehnts neben älteren Studien, die bis in die

sechziger Jahre zurückreichen. Eröffnet wird der Band mit einer jüngeren Arbeit (2013) über Plotins Theorie des Schönen und der Kunst (1–29). Beierwaltes zeigt, wie Plotin Schönheit als Manifestation eines nicht-sinnlichen, der Sinnlichkeit aber zugrundeliegenden Eines, des Strukturprinzips des Logos, versteht, und zugleich die Bewegung der in sich zurückgewendeten Seele reflektiert. Beierwaltes verbindet dies mit einem subtilen Bezug auf die ästhetische Moderne, auf Kandinsky, Klee und Rothko, und die dort vieldeutig insinuierte Suche nach dem Ur-Bild, dem Überstieg von der Sinnlichkeit in geistige Repräsentanz.

Es schließt sich eine Reihe von Rezensionen aus dreißig Jahren (1969–1998) zur neuplatonischen Philosophie und zur Geschichte des Platonismus an. Angesichts der literarischen Gattung ist es umso erstaunlicher, wie wenig Beierwaltes' Rezensionstexte gealtert sind. Hervorzuheben ist, neben der subtilen Besprechung von Text und Kommentar der *Plotini Opera* (ed. Paul Henry und Hans-Rudolf Schwyzer) und von *Plotins Schriften* (Richard Harder, fortgeführt von Rudolf Beutler und Willy Theiler) die differenzierte und differenzierende Auseinandersetzung mit Klaus Kremers Untersuchung *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin* (1966). Beierwaltes ist mit der Behauptung unmittelbarer Einflüsse vorsichtiger als Kremers damalige Monographie. Das Fundament des ‚*unum argumentum*‘ sei neuplatonisch, da der Neuplatonismus Sein als Seinsfülle begreift; es könne aber aus diesem Fundament argumentativ gelöst werden, was die weitergehende Frage nach sich zieht, weshalb Thomas von dem ‚einen Argument‘ abrückt. Beierwaltes bestreitet nicht eine stark platonisch-neuplatonische Grundierung und Durchdringung des Denkens von Thomas, er insistiert jedoch darauf, dass, namentlich in der „Exodusmetaphysik“ (ein Begriff von E. Gilson, dessen Gebrauch Beierwaltes aber modifiziert), Griechisches und Christliches, ‚Emanation‘ und Schöpfung voneinander zu unterscheiden bleiben (59, 61 f.).