

Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 57 (2011)

Artikel: Die Deutung des Erbes : die Geschichte der antiken Philosophie und Wissenschaft aus der Sicht arabischer Autoren
Autor: Rudolph, Ulrich
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-660935>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

VII

ULRICH RUDOLPH

DIE DEUTUNG DES ERBES: DIE GESCHICHTE DER ANTIKEN PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFT AUS DER SICHT ARABISCHER AUTOREN

Die Epoche, die heutzutage als klassische Antike bezeichnet wird, hatte im kulturellen Gedächtnis der islamischen Gesellschaften keine herausragende Stellung. Diese Rolle kam eher anderen vorislamischen Zeiten und Referenzpunkten zu: den früheren Propheten etwa wie Noah, Abraham oder Moses, die als Zeugen des göttlichen Wirkens in der Schöpfung galten und als Wegbereiter Mohammeds, des Siegels der Propheten (*ḥātam al-nabiyyīn*)¹, verehrt wurden; oder dem alten Iran, dessen Herrscher und Helden von zahlreichen muslimischen Autoren evoziert wurden, wenn nicht die religiöse, sondern die politische Rückbesinnung im Vordergrund stand. Gleichwohl liess sich die Bedeutung Griechenlands und Roms für die Selbstverortung der islamischen Gesellschaften nicht leugnen. Denn schliesslich lebten viele Muslime in Gebieten, die lange Zeit unter griechischer oder römischer Herrschaft gestanden hatten. Zudem war für all jene, die sich in irgendeiner Form mit der wissenschaftlichen Tradition auseinandersetzten, das Gewicht des antiken Erbes ohnehin unabweisbar.

Aus diesem Grund kamen arabische Autoren, spätestens vom 9. Jahrhundert n.Chr. an, immer wieder auf Griechen

¹ Koran 33/40.

und Römer zu sprechen. Der Kreis der Interessenten reichte von der Historiographie über die Chronologie und die Geographie bis hin zu den Disziplinen, die nahezu ausschliesslich an arabischen Übersetzungen antiker Texte anknüpften, wie Mathematik, Medizin und Philosophie. Die Äusserungen, die in diesem Zusammenhang fielen, waren zahlreich und spiegeln sehr unterschiedliche Kenntnisse und Einstellungen. Daher ist es im Rahmen eines einzelnen Beitrags gar nicht möglich, das Bild, das arabische Autoren von der Antike und ihrer Kultur gezeichnet haben, auf umfassende Weise zu dokumentieren. Was im Folgenden unternommen werden soll, ist indes der Versuch, einige Linien, die bei der Deutung des Erbes im Vordergrund standen, herauszuarbeiten. Dabei sollen drei thematische Ebenen zur Sprache kommen, die sich unserer Fragestellung wie konzentrische Kreise annähern.

Die erste betrifft den historischen bzw. den historiographischen Rahmen unseres Themas; hier soll gefragt werden, welche Kenntnisse arabische Autoren von der politischen Geschichte der Griechen und Römer besaßen. Der zweite Abschnitt nimmt die antike Kultur bzw. die antiken Wissenschaften im Allgemeinen in den Blick und untersucht, wie deren Entwicklung und Bedeutung aus arabischer Sicht beurteilt wurden. Der dritte Teil konzentriert sich schliesslich ganz auf die Philosophie. Dort soll nachvollzogen werden, wie arabische Philosophen – angesichts solcher historiographischer und kulturgeschichtlicher Vorgaben – die Geschichte der antiken Philosophie verstanden haben und wie sie ihre eigene Tätigkeit ins Verhältnis zu diesem Erbe gesetzt haben.

Aussagen zur politischen Geschichte der Antike

Welches Bild muslimische Intellektuelle von der politischen Geschichte der Antike besaßen, lässt sich am besten an den Darstellungen der islamischen Universalhistoriographie ablesen. Sie entwickelte sich aus älteren Anfängen im 9. Jahrhundert n.

Chr. und hat über Jahrhunderte hinweg eine bedeutende Zahl von Vertretern hervorgebracht.² Drei von ihnen verfügten über auffällige Kenntnisse zur (jüdisch-christlichen und zur) antiken Geschichte, wie bereits Rosenthal³ betont hat: al-Ya'qūbī, ein schiitischer Historiker und Geograph⁴ des ausgehenden 9. Jahrhunderts⁵, dem wir *Die Chronik (al-Ta'rīḥ)*⁶, eine der ersten islamischen Universalgeschichten, verdanken; Ḥamza al-Iṣfahānī (gest. vor 970)⁷, Gelehrter mit literarischen und naturwissenschaftlichen Interessen (Astronomie) und Autor der *Chronik der Jahre der Könige der Erde und der Propheten (Ta'rīḥ sinī mulūk al-ard wa-l-anbiyā')*⁸; und schliesslich Abū l-Fidā' (gest. 1331)⁹, der *Das Kompendium über die Geschichte der Menschheit (al-Muḥtaṣar fī ta'rīḥ al-bašar)*¹⁰ verfasst hat. Letzterer nimmt in dieser Reihe eine zeitliche Sonderstellung ein und war auch eher

² Übersichten dazu bei F. ROSENTHAL, *A History of Muslim Historiography* (Leiden 1968), 133ff., und B. RADTKE, *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam* (Stuttgart 1992), 9ff.

³ F. ROSENTHAL, *op. cit.* (Anm. 2), 91.

⁴ Zu Person und Werk F. ROSENTHAL, *op. cit.* (Anm. 2), 133f.; B. RADTKE, *op. cit.* (Anm. 2), 11-15; zu seinem Verständnis von Geschichte T. KHALIDI, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge 1994), 115-118, 120f., 124f.

⁵ Ya'qūbī's Lebensdaten sind in der Sekundärliteratur umstritten, können aber auf das Ende des 9. Jahrhunderts festgelegt werden; H. HALM, *Die Schia* (Darmstadt 1988), 48, gibt an, dass er seine *Chronik* im Jahr 279 Hidschra (891-92 n.Chr.) verfasst habe; B. RADTKE, *op. cit.* (Anm. 2), 11, nennt als wahrscheinliches Todesjahr 292 Hidschra/905 n.Chr.

⁶ Ed. M.TH. HOUTSMA u.d.T. *Ibn Wādhīh qui dicitur al-Ja'qubī Historiae*, I-II (Lugduni Batavorum 1883).

⁷ Zu Person und Werk ausführlich E. MITTWOCH, "Die literarische Tätigkeit Ḥamza al-Iṣbahānīs. Ein Beitrag zur älteren arabischen Literaturgeschichte", in *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität*, ed. E. SACHAU, Jg. XII (Berlin 1909), Westasiatische Studien, 109-169; cf. F. ROSENTHAL, *op. cit.* (Anm. 2), 136f.; B. RADTKE, *op. cit.* (Anm. 2), 94f.; T. KHALIDI, *op. cit.* (Anm. 4), 117f., 121f.

⁸ Ed. I.M.E. GOTTWALDT u.d.T. *Hamzae Ispahanensis Annalium libri X*, I: Textus Arabicus (Petropoli-Lipsiae 1844), II: Translatio Latina (Petropoli-Lipsiae 1848).

⁹ B. RADTKE, *op. cit.* (Anm. 2), 101f.; T. KHALIDI, *op. cit.* (Anm. 4), 200f.

¹⁰ Ed. (mit lat. Übers.) H. FLEISCHER u.d.T. *Abulfedae Historia Anteislamica* (Lipsiae 1831).

ein Kompilator als ein origineller Historiker. Aber sein Werk ist insofern für uns von Bedeutung, als darin zahlreiche ältere Schriften zitiert werden, unter ihnen die ansonsten verlorene Chronik des Abū Īsā Ibn al-Munağğim (9. Jh.), die wichtige Informationen zur Antike enthielt.¹¹ Neben diesen drei Historiographen könnte man einige weitere Gelehrte anführen, die auf die eine oder andere Weise das Bild, das die Araber von der antiken Geschichte besaßen, ergänzten. Die wichtigsten sind wohl al-Bīrūnī (gest. 1048)¹², der sich vor allem mit Fragen der Zeitrechnung bei früheren Völkern befasst hat¹³, und al-Mas'ūdī (gest. 956 oder 957)¹⁴, in dessen Werken die Betrachtungen zur politischen Geschichte mit zahlreichen anderen Interessen und Lesefrüchten (Geographie, Reisen, Architektur, Kultur, Anekdoten usw.) verknüpft sind.¹⁵

Versucht man, die Aussagen dieser Autoren zu skizzieren und zu gewichten, so ist zunächst eine generelle Einordnung wichtig. Sie betrifft die Frage, wie muslimische Historiographen die vorislamische Geschichte insgesamt periodisiert haben, d.h. welche grossen Abschnitte und Epochen sie in ihr wahrgenommen haben. Dazu äussert sich Abū l-Fidā' höchst konzise. Er thematisiert diesen Punkt in der Einleitung zu seinem *Kompendium* und erklärt dabei, dass folgende Zäsuren für die Betrachtung der älteren Geschichte massgeblich seien: die

¹¹ Näheres dazu unten S. 287f.

¹² Zu Person und Werk G. STROHMAIER (Hrsg.), *Al-Bīrūnī. In den Gärten der Wissenschaft. Ausgewählte Texte aus den Werken des muslimischen Universalgelehrten* (Leipzig 1988); zu seinen astronomischen Kenntnissen und seiner Methodik T. KHALIDI, *op. cit.* (Anm. 4), 176-179.

¹³ Ihren Niederschlag fanden diese Untersuchungen in der Schrift *Al-Ātār al-bāqīya 'an al-qurūn al-hāliya*, ed. E. SACHAU u.d.T. *Chronologie orientalischer Völker* (Leipzig 1878), engl. Übers. von E. SACHAU u.d.T. *The Chronology of Ancient Nations* (London 1879).

¹⁴ Zu Person und Werk F. ROSENTHAL, *op. cit.* (Anm. 2), 135f.; B. RADTKE, *op. cit.* (Anm. 2), 26-66; T. KHALIDI, *op. cit.* (Anm. 4), 131-136.

¹⁵ Einschlägig sind hier die Schriften *Die Goldwäschen und die Edelsteinminen*, i.e. *Murūğ al-dahab wa-mā'ādīn al-ğawhar*, ed. CH. PELLAT, I-VII (Bairūt 1965-1979), und *Die Belehrung und die Beaufsichtigung*, i.e. *Al-Tanbīh wa-l-išrāf*, ed. A. I. AL-ŞAWĪ (al-Qāhira 1938).

Vertreibung Adams aus dem Paradies, die Sintflut, die Geburt Abrahams, der Tod Mose, der Beginn der Herrschaft des Buht-naṣṣar (mit dem in arabischen Texten sowohl Nabonassar als auch Nebukadnezar gemeint sein kann)¹⁶, der Sieg Alexanders über Dareios, der Sieg Augustus' über Kleopatra, die Geburt Jesu, die Herrschaft Diokletians und schliesslich die Hidschra des Propheten Mohammed von Mekka nach Medina.¹⁷ Im Sinne dieser Einteilung ist dann auch seine Darstellung aufgebaut. Sie beginnt mit einem ausführlichen Kapitel über die Geschichte der alten, d.h. der alttestamentlichen Propheten (S. 12-64). Dann folgen die persischen Könige (S. 66-98), anschliessend die Pharaonen und die Könige der Griechen und Römer (S. 98-114), wobei das Exposé jedes Mal etwas knapper ausfällt.

Im Abschnitt über Griechenland und Rom finden wir zudem keine Aussagen zu den Themen, die uns heutzutage an der Antike besonders faszinieren (z.B. römische Republik oder griechische Stadtstaaten). Wenn überhaupt, lässt sich dazu nur ein einziger Satz Abū l-Fidā's zitieren: „Vor ihm (d.h. vor Alexander) waren die Griechen (gegliedert in) Teilfürstentümer.“¹⁸ Das mag in unseren Ohren reizvoll klingen, weil wir mit „Teilfürstentümern“ möglicherweise die Idee der politischen Autonomie assoziieren. Aber Abū l-Fidā' dürfte damit eher gemeint haben, dass das alte Griechenland zersplittert war und noch keine einheitliche Führung besass.¹⁹ Wirkliche Herrschaft etablierte sich für ihn wie für die anderen muslimischen Historiker erst mit dem Auftreten Alexanders. Seine Leistung war es,

¹⁶ S. M. STERN, "Abū 'Īsā Ibn al-Munajjim's Chronography" in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays Presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer on his Seventieth Birthday*, ed. S. M. STERN, A. HOURANI, V. BROWN (Oxford 1972), 437-466, hier: 441.

¹⁷ Abū l-Fidā', *Muḥtaṣar* (Anm. 10), 10f.

¹⁸ Abū l-Fidā', *Muḥtaṣar* 78.6: *wa-kāna l-Yūnān qablahu ṭawā'if*.

¹⁹ Mit *ṭawā'if* assoziieren arabische Leser vor allem die *mulūk al-ṭawā'if* („die Könige der Teilfürstentümer“), also jene Kleinfürsten, die das islamische Spanien im 11. Jh. unter sich aufteilten, nachdem das omayyadische Kalifat in Cordoba untergegangen war.

die Griechen zu vereinen und das Perserreich zu erobern, was zugleich bedeutete, dass der Vordere Orient nun unter griechischer Führung stand. Damit war die *translatio imperii* vollzogen.²⁰ Die Herrschaft war von den persischen auf die griechischen Könige übergegangen. Und dieser Vorgang sollte sich wiederholen, denn die herrschaftliche Gewalt wurde später an andere Nationen weitergegeben: an die Römer mit dem Sieg des Augustus über Kleopatra, an die Byzantiner bzw. die christlichen Römer mit dem Wechsel von Diokletian zu Konstantin und schliesslich an die Muslime, wofür symbolisch die Hidschra, d.h. der Beginn der islamischen Zeitrechnung, steht.

So erklärt sich die Periodisierung, die oben angesprochen wurde. Sie gab der griechisch-römischen Geschichte eine feste Struktur und begrenzte sie zugleich auf die Periode zwischen Alexander dem Grossen und Mohammed. Insofern kann es nicht verwundern, wenn die Darstellungen zur politischen Geschichte der Antike, die uns bei den verschiedenen arabischen Historiographen begegnen, immer wieder um dieselben Themen kreisen und auf denselben, hellenistisch-römisch-byzantinischen Zeitraum festgelegt sind.

Ihr Kern besteht in dem Versuch, die Herrscher, die nach Alexander regiert haben, zu nennen und zeitlich zu bestimmen. Wir erhalten folglich Listen mit Königsnamen und mit Regierungsdaten, und zwar bei allen Historikern, die oben genannt worden sind.²¹ Diese Auflistungen sind jeweils dreigeteilt. Sie beginnen mit der Reihe der Herrscher, die unmittelbar auf Alexander folgten. Sie werden „die Könige von Makedonien“ bzw.

²⁰ Zu dieser Idee und ihrer Verwendung bei arabischen Universalhistorikern B. RADTKE, *op. cit.* (Anm. 2), 13 Anm. 28; 143.

²¹ Solche Listen finden sich, meist in verkürzter Form, auch bei anderen Autoren. Das gilt selbst für den berühmten Historiographen al-Ṭabarī (gest. 929 n. Chr.) und seine *Geschichte der Propheten und der Könige*, i.e. *Taʾrīḥ al-rusul wa-l-mulūk*, ed. M.J. DE GOEJE et al., I-XIV (Lugduni Batavorum 1879-1898), engl. Übers. (des hier relevanten Teils) von M. PERLMANN u.d.T. *The History of al-Ṭabarī, IV: The Ancient Kingdoms* (Albany 1987). Al-Ṭabarī spielt ansonsten in unserem Zusammenhang keine Rolle, weil er in seiner Geschichtsschreibung andere Akzente setzte und sich kaum für die Griechen und Römer interessierte.

„die Könige der Griechen“ genannt; konkret handelt es sich dabei um die Ptolemaier, deren Herrscherliste – manchmal mit Auslassungen, manchmal lückenlos – bis hin zu Kleopatra aufgezählt wird.²² Dann folgen „die Könige der Römer“, also die römischen Kaiser. Ihre Reihe beginnt mit Augustus (oder mit Caesar) und endet mit Diokletian. Letzteres hat seinen Grund darin, dass Diokletian (abgesehen von Julian Apostata, über den man durchaus informiert war) der letzte ‘Şābier’, also der letzte ‘Heide’, auf dem römischen Thron war.²³ Mit Konstantin fängt deswegen die dritte Liste an. Sie umfasst „die Könige der Christenheit“²⁴ bzw. „die christlichen Caesaren“²⁵ oder auch „die Könige von Konstantinopel“.²⁶ Ihre Reihe endet – wenn die Vorstellung von der *translatio imperii* ernst genommen wird – eigentlich mit Herakleios, dem byzantinischen Kaiser, der zu Mohammeds Lebzeiten regierte.²⁷ Von einigen arabischen Historikern, die über genauere Kenntnisse zu Byzanz verfügten, wird sie jedoch bis in die islamische Zeitrechnung hinein, mitunter sogar bis in ihre eigene Lebenszeit fortgesetzt.²⁸

So exakt diese Herrscherlisten sind, so wenig wissen die arabischen Historiker über die Herrscher selbst zu berichten. Abgesehen von ihren Namen und ihren Regierungsdaten erfahren wir eigentlich nichts über ihr politisches Wirken, sondern nur über Themen, die eher assoziativ mit ihnen verbunden

²² Ya‘qūbī, *Ta‘rīḥ* (Anm. 6), I 163f.; Ḥamza, *Ta‘rīḥ* (Anm. 8), 66f.; Abū l-Fidā’, *Muḥtaṣar* (Anm. 10), 104, der als einziger darauf hinweist, dass auf Alexander nicht nur die Ptolemäer, sondern auch andere Herrscher in Vorderasien und in Makedonien gefolgt sind; Bīrūnī, *Ātār* (Anm. 13), 92; engl. Übers. 103; Mas‘ūdī, *Murūğ* (Anm. 15), § 699ff., und *Tanbīḥ* (Anm. 15), 97ff.; cf. Ṭabarī, *Ta‘rīḥ* (Anm. 21), 702f.; engl. Übers. 95.

²³ Ya‘qūbī, *Ta‘rīḥ*, I 164f.; Ḥamza, *Ta‘rīḥ*, 67f.; Abū l-Fidā’, *Muḥtaṣar*, 106ff.; Bīrūnī, *Ātār*, 93f.; engl. Übers. 104; Mas‘ūdī, *Murūğ*, § 717ff., und *Tanbīḥ*, 107ff.; cf. Ṭabarī, *Ta‘rīḥ*, 703f. und 741-43; engl. Übers. 95 und 126f.

²⁴ Bīrūnī, *Ātār*, 95; engl. Übers. 105.

²⁵ Ya‘qūbī, *Ta‘rīḥ*, I 171; Mas‘ūdī, *Murūğ*, § 734, und *Tanbīḥ*, 119.

²⁶ Ḥamza, *Ta‘rīḥ*, 69.

²⁷ So auch Ḥamza, *Ta‘rīḥ*, 69f.; Abū l-Fidā’, *Muḥtaṣar*, 114; cf. Ṭabarī, *Ta‘rīḥ*, 744; engl. Übers. 127.

²⁸ Ya‘qūbī, *Ta‘rīḥ*, I 175f.; Bīrūnī, *Ātār*, 96; engl. Übers. 105; Mas‘ūdī, *Murūğ*, § 755ff., und *Tanbīḥ*, 134ff.

werden. Eines dieser Themen ist das bereits angesprochene Problem der Zeitrechnung. Es wurde, wie erwähnt, vor allem von dem Universalgelehrten al-Bīrūnī behandelt. Er diskutierte sehr genau, wie sich historische Ereignisse mittels astronomischer Berechnungen datieren lassen. In diesem Zusammenhang kam er auch auf die verschiedenen Ären zu sprechen, die in vorislamischen Epochen für Zeitangaben verwendet wurden. In Griechenland und Rom waren dies nach seiner Kenntnis die Ären Philipps (II.), Alexanders, Augustus', Antoninus' (Pius) und Diokletians.²⁹

Ein weiterer Gesichtspunkt, der Historiker interessierte, war die Kulturgeschichte. Sie ersetzte bei einigen von ihnen geradezu die Darstellung der politischen Ereignisse. Aber das berührt ein Thema, das noch nicht an dieser Stelle, sondern im nächsten Abschnitt erörtert werden soll.

Schliesslich erwähnen viele Geschichtsschreiber Vorgänge, die sich inhaltlich der Religionsgeschichte zuordnen lassen. Im Kontext der griechisch-römischen Antike betraf das vor allem Ereignisse, die für die jüdischen oder für die christlichen Gemeinschaften von Bedeutung waren. Beispiele aus der jüdischen Geschichte sind etwa die Entstehung der Septuaginta (unter den Ptolemäern)³⁰, die Eroberung Jerusalems (unter Vespasian bzw. Titus)³¹ sowie die endgültige Zerstörung der heiligen Stadt (unter Hadrian).³² Im Zusammenhang mit dem Christentum werden neben der Lebensgeschichte Jesu vor allem die Christenverfolgungen (unter den 'heidnischen' Kaisern bis Diokletian)³³ und die verschiedenen ökumenischen Konzilien (unter den christlichen Kaisern ab Konstantin) erwähnt.³⁴

²⁹ Bīrūnī, *Ātār*, 28f.; engl. Übers. 32f.

³⁰ Abū l-Fidā', *Muḥtaṣar*, 54f., 104.

³¹ Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, I 164f.; Ḥamza, *Ta'riḥ*, 72.

³² Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, I 165; Ḥamza, *Ta'riḥ*, 73.

³³ Ḥamza, *Ta'riḥ*, 72f.; Abū l-Fidā', *Muḥtaṣar*, 106ff.

³⁴ Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, I 171ff., macht Angaben zu den ersten sechs Konzilien; Ḥamza, *Ta'riḥ*, 73ff., erwähnt konkret nur das Konzil von Nizäa, geht aber auch auf die Verurteilungen des Nestorius und der Jakobiten sowie auf weitere Einzelheiten der frühchristlichen Geschichte ein.

Diese thematischen Engführungen erklären sich nicht durch ein spezielles Interesse (bzw. Desinteresse) der arabischen Historiographen, sondern durch die Quellen, die ihnen zur Verfügung standen. Letztere wurden in der Sekundärliteratur bereits häufiger diskutiert. Dabei wurde festgehalten, dass die muslimischen Historiker keinerlei Zugang zur klassischen antiken Geschichtsschreibung hatten, weil keiner der bekannten Autoren wie Herodot, Thukydides oder Polybios ins Arabische übersetzt worden war.³⁵ Was sie zur Antike wussten, verdankten sie vielmehr christlichen Chronisten, die entweder in der Spätantike oder im byzantinischen Umfeld wirkten. Deren Werke sind zwar auch nicht auf Arabisch erhalten, aber es gibt eindeutige Indizien dafür, dass viele ihrer Ausführungen im arabischen Sprachraum bekannt waren.³⁶

Wie sie vermittelt wurden, lässt sich allerdings nicht in jedem Einzelfall sagen. Manchmal hat man den Eindruck, dass die Kenntnisse direkt griechischen Vorlagen entnommen wurden. In diesem Sinne lässt sich eine ganze Reihe von spätantiken Chroniken aufzählen, aus denen nachweislich Informationen zu muslimischen Historiographen gewandert sind.³⁷ Häufiger geschah die Vermittlung aber über Zwischenglieder. Das konnten entweder christliche Syrer sein³⁸ oder frühe arabische Autoren wie der bereits erwähnte Abū 'Īsā Ibn al-Munāḡḡim (spätes 9. Jh.). Er gehörte zur bekannten Familie der Banū l-Munāḡḡim, die über mehrere Generationen am Abbasidenhof tätig waren, und verfasste ein ausgesprochen wertvolles Geschichtswerk, von dem leider nur wenige Exzerpte

³⁵ Grundlegend F. ROSENTHAL, *op. cit.* (Anm. 2), 75; cf. IDEM, *Das Fortleben der Antike im Islam* (Zürich u.a. 1965), 24f.

³⁶ F. ROSENTHAL, *op. cit.* (Anm. 2), 75; S. M. STERN, *art. cit.* (Anm. 16), 443.

³⁷ Vgl. die Liste bei F. ROSENTHAL, *op. cit.* (Anm. 2), 77-79, der unter anderem Eusebius (gest. um 340), An(n)ianus (5. Jh.) und Andronicus (6. Jh.) nennt. Dabei ist Eusebius insofern der wichtigste, als die Geschichtskonzeption, die all diesen Chroniken zugrunde lag (Abfolge der Religionen, Übernahme der Herrschaft durch das Christentum usw.), letztlich auf ihn zurückging.

³⁸ Beispiele bei F. ROSENTHAL, *op. cit.* (Anm. 2), 76f.

erhalten sind.³⁹ Von solchen schriftlich fixierten Vermittlungswegen abgesehen, muss man auch stets mit der Möglichkeit mündlicher Tradierung rechnen. Es kam immer wieder zu persönlichen Kontakten zwischen arabisch- und griechischsprachigen Personen, die dazu beitrugen, dass Informationen, die sonst nicht zugänglich waren, weitergegeben wurden. Ein anschauliches Beispiel dafür liefert uns Ḥamza al-Isfahānī. Er verdankte seine aussergewöhnlichen Kenntnisse der byzantinischen Geschichte der Tatsache, dass ihm eine „persönliche“ Quelle dazu zur Verfügung stand. Wie er in seinem *Taʿrīḥ* berichtet, liess er sich in Bagdad regelmässig von einem älteren byzantinischen Kriegsgefangenen aus einer griechischen Chronik vorlesen, wobei der Sohn des Byzantiners, der sowohl Griechisch als auch Arabisch beherrschte, als Übersetzer diente.⁴⁰

Aussagen zur Kultur und zu den Wissenschaften in der Antike

Was muslimische Historiographen über die politische Geschichte der Antike wussten, stammte also aus spätantiken oder byzantinischen christlichen Quellen. Das mag erklären, warum ihre Darstellungen zu diesem Thema sowohl zeitlich (von Alexander bis Mohammed) als auch inhaltlich klar erkennbare Grenzen aufweisen. Dieser Eindruck ändert sich jedoch, wenn wir uns im nächsten Schritt den Darlegungen zur antiken Kultur und zu den antiken Wissenschaften zuwenden. Dort werden uns nämlich sehr viel umfangreichere Kenntnisse und detailliertere Ausführungen begegnen. Das verweist bereits auf eine Differenzierung, die man bei muslimischen

³⁹ Zur Familie M. FLEISCHHAMMER, Art. "al-Munadjjim, Banū" in *Encyclopédie de l'Islam, Nouvelle édition*, VII (1993), 559-561; zu Autor und Werk ausführlich S.M. STERN, *art. cit.* (Anm. 16); dort wird auch nachgewiesen, dass Zitate aus dem Text sowohl bei Abū l-Fidā' als auch im *Ṣiwān al-ḥikma*, einem gnomologisch-doxographischen Text des 10. Jhs., bzw. in dessen späterer Epitome (*Muntaḥab*) zu finden sind.

⁴⁰ Ḥamza, *Taʿrīḥ*, 70.6-13; dt. Zusammenfassung bei E. MITTWOCH, *art. cit.* (Anm. 7), 121.

Intellektuellen der ersten Jahrhunderte grundsätzlich voraussetzen darf: So wenig sie am politischen Erbe der Griechen und der Römer anknüpfen wollten⁴¹, so viel verband sie mit den kulturellen und den wissenschaftlichen Leistungen der Antike.

Das zeigt sich bereits, wenn wir noch einmal zu al-Ya'qūbī's *Chronik* zurückkehren. Sie enthält nämlich nicht nur die oben erwähnten Angaben, sondern – in der Darstellung völlig getrennt davon – ein Kapitel, das mit dem Titel *Die Griechen* (*al-Yūnāniyyūn*) überschrieben ist. Dort bietet al-Ya'qūbī ausführliche und oftmals präzise Informationen über Gelehrte, die während der Antike gewirkt haben. Dabei reicht der Kreis der Disziplinen, die zur Sprache kommen, von der Philosophie (die als die Wissenschaft von den „Wesenheiten der Dinge“ eingeführt wird) über die Medizin und die Mathematik bis zu den Natur- und Geheimwissenschaften. Im Einzelnen werden folgende Wissenschaftler vorgestellt, um nur die wichtigsten (und eindeutig identifizierbaren) Namen zu nennen: Hippokrates (mit ausführlichen Angaben zu den Werken, die ihm zugeschrieben wurden), Dioskurides, Galen (ebenfalls ausführlich), Sokrates, Diogenes (der Kyniker), Pythagoras, Archimedes, Demokrit, Platon, Euklid, Nikomachos (von Gerasa) sowie Aristoteles und Ptolemaios (die beiden letzten ebenso ausführlich wie Hippokrates).⁴²

Andere historiographische Werke enthalten ähnliche Abschnitte. Zum Vergleich sei hier noch das „wissenschaftsgeschichtliche“ Kapitel aus dem *Muhtaṣar* des Abū l-Fidā' genannt. Bei ihm lautet die Reihe der prominenten griechischen Gelehrten, die

⁴¹ Das gilt nicht unbedingt für die Ideologie der Kalifen; so konnte D. GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd-4th/8th-10th centuries)* (London u.a. 1998), 34-40, 83-95, etwa für die frühen Abbasiden nachweisen, dass sie sich bei ihrer Herrschaftsausübung sowohl auf die sassanidische als auch auf die griechische Tradition beriefen. Im allgemeinen verstand man die islamische Herrschaft aber eher als Überwindung der älteren Herrschaftsansprüche, was sowohl religiös (die islamische Gemeinschaft als Trägerin der abschliessenden Botschaft) als auch im Sinne der oben erwähnten *translatio imperii* legitimiert wurde.

⁴² Ya'qūbī, *Ta'riḥ*, I 106-161.

(unter Bezugnahme auf verschiedene ältere Quellen) aufgeführt und mit Angaben zu Person und Werk besprochen werden: Homer, Empedokles, Pythagoras, Thales, Hippokrates, Sokrates, Platon, Aristoteles, Timaios (als Lehrer Platons), Proklos, Alexander von Aphrodisias, Porphyrios, Plotin, Paulos von Aigina, Ptolemaios, Galen, Euklid und Hipparchos.⁴³

Der Umfang des Materials, das in diesen Abschnitten präsentiert wird, ist beeindruckend. Somit bestätigt sich hier zunächst einmal, was gerade angesprochen wurde: dass die Kultur- und die Wissenschaftsgeschichte der Antike sehr viel mehr Aufmerksamkeit als die politische Geschichte der Griechen und der Römer fanden.⁴⁴ Das Interesse der arabischen Historiographen hatte allerdings auch in diesem Punkt eine klar erkennbare Grenze. Ihnen ging es nämlich nur darum, Informationen über die antiken Wissenschaften zusammenzutragen und in möglichst korrekter chronologischer Reihenfolge wiederzugeben. Eine Deutung des Erbes, das sie so ausführlich beschrieben bzw. aus ihren schriftlichen Quellen rekonstruierten, liefern sie jeweils nicht.

Um eine Interpretation der (vorislamischen) Wissenschaftsgeschichte zu erhalten, müssen wir deswegen das Textgenre wechseln und zu einer anderen Gattung von Quellen greifen. Die Rede ist von einer Reihe von arabischen Autoren, die man mit einigem Recht als Wissenschaftshistoriker bezeichnen kann. Sie scheinen durchaus mit der Ereignisgeschichte vertraut gewesen zu sein und Schriften von Historiographen gekannt zu haben. In ihren eigenen Werken konzentrierten sie sich jedoch ganz darauf, die Entstehung und die Geschichte einer (oder mehrerer) Wissenschaft(en) zu beschreiben bzw. zu erklären.

Ein frühes Beispiel für diese Genre liefert uns Ishāq ibn Ḥunayn (gest. 910 n. Chr.), Sohn des berühmten Übersetzers Ḥunayn ibn Ishāq (gest. 873 n. Chr.) und selbst verantwortlich

⁴³ Abū l-Fidā', *Muhtasar*, 152-156, wobei ich mich wieder auf die bekannten und eindeutig identifizierbaren Namen beschränke.

⁴⁴ Dazu schon F. ROSENTHAL, *op. cit.* (Anm. 2), 92.

für die Übertragung wichtiger Texte aus dem Griechischen. Er schrieb im Jahr 290 der Hidschra (902-3 n. Chr.) eine *Geschichte der Ärzte* (*Ta'riḥ al-aṭibbā'*), in der er versuchte, die Entwicklung der Medizin von ihren Anfängen bis in seine eigene Zeit zu skizzieren.⁴⁵ Die Schrift weist zugegebenermaßen einige Unzulänglichkeiten auf: Sie ist nicht nur kurz, sondern auch sachlich ungenau und bisher nur in einer unvollständigen, ziemlich verderbten Handschrift greifbar. Ausserdem lässt sich bei der Lektüre des Textes nicht immer entscheiden, ob Iṣḥāq lediglich eine ältere Quelle wiedergibt (namentlich genannt wird vor allem Yaḥyā al-Naḥwī, also Johannes Philoponos) oder in seinem eigenen Namen spricht.⁴⁶ Trotzdem ist sein Werk für die Frage, die uns hier beschäftigt, ausgesprochen wertvoll. Denn der *Ta'riḥ al-aṭibbā'* ist weniger eine Geschichte der Medizin als ein Versuch, die Medizin als Wissenschaft zu begründen und zu legitimieren. In diesem Sinne sind vier Aspekte bzw. vier Thesen bedeutsam, die ein wenig über den Text verstreut sind, aber dennoch seine Argumentation strukturieren:

Zum einen verweist Iṣḥāq mehrfach auf die Chronologie, d.h. auf die zeitliche Stellung der Ärzte, die von ihm genannt werden. Damit soll offenbar nicht nur eine interne Reihenfolge festgelegt werden, sondern erreicht werden, dass die Medizingeschichte an die politische Geschichte (Salomo, Kleopatra)⁴⁷ und vor allem an die Religionsgeschichte (Abraham, Moses, Jesus)⁴⁸ angebunden wird.

Zum zweiten fällt auf, wie ausführlich die Frage nach dem (göttlichen) Ursprung der Medizin diskutiert wird. Das geschieht, indem Iṣḥāq immer wieder neue theoretische Alternativen vorstellt und die dazu gehörigen Argumente gegeneinander abwägt.

⁴⁵ Edition des arab. Textes mit Einleitung und engl. Übers. von F. ROSENTHAL, "Iṣḥāq b. Ḥunayn's *Ta'riḥ al-aṭibbā'*", in *Oriens* 7 (1954), 55-80.

⁴⁶ Zu diesen Unzulänglichkeiten ausführlich F. ROSENTHAL, *art. cit.* (Anm. 45), 57-60.

⁴⁷ Iṣḥāq ibn Ḥunayn, *Ta'riḥ*, ed. F. ROSENTHAL (Anm. 45), 66.15; engl. Übers. 77, und 69.3; engl. Übers. 79.

⁴⁸ *Ibid.*, 70.10-71.8; engl. Übers. 80.

Wie er ausführt, halten nämlich einige Autoren die Medizin für urewig (*qadīm*), andere für in der Zeit geschaffen (*muḥdat*); unter letzteren meinen einige, sie sei zusammen mit dem Menschen geschaffen worden, andere, sie sei erst nach dem Menschen entstanden; unter letzteren denken wiederum manche, sie gehe auf göttliche Inspiration (*ilhām*) zurück, andere, der Mensch habe sie für sich erfunden (*istabraqa*) usw.⁴⁹

Drittens ordnet Ishāq die Geschichte der Medizin, indem er sie in acht grosse Phasen einteilt. Jede dieser Phasen ist dadurch charakterisiert, dass sie von einem einzelnen herausragenden Arzt⁵⁰ eröffnet wird, auf den später seine Schüler und zahlreiche weitere Adepten folgen.⁵¹

Viertens wird Galen, der letzte dieser acht Koryphäen, ausdrücklich als „das Siegel der Ärzte“ (*ḥātam al-aṭibbā*)⁵² bezeichnet. Das soll nicht heissen, dass nach ihm keine Ärzte mehr aufgetreten wären.⁵³ Vielmehr bedeutet es, dass Galen die ärztliche Kunst wie kein zweiter beherrschte, so dass die Medizin durch sein Wirken ihre Vollendung fand.

Spätestens an dieser Stelle werden die Parallelen zur Religionsgeschichte deutlich. Denn die Rolle, die Galen hier in der Medizingeschichte zugebilligt wird, entspricht genau der Position, die man Mohammed in der Geschichte der Religion bzw.

⁴⁹ *Ibid.*, 62.6-64.3; engl. Übers. 73-75. Im Anschluss an diese Darlegungen betont Ishāq, die Frage sei nicht einfach zu entscheiden; deswegen halte er sich an Johannes Philoponos, bei dem die Geschichte der Medizin mit Asklepios beginne (*ibid.*, 64.4-10; engl. Übers. 75).

⁵⁰ Die Liste der acht massgeblichen Mediziner lautet nach F. ROSENTHAL (engl. Übers. 75) „Asclepios I, Ġūrūs, Mīnos, Parmenides, Plato the physician, Asclepios II, Hippocrates, and Galen“, wobei er die Möglichkeit erwägt, Ġūrūs als Cyros und Mīnos als Menippos zu verstehen.

⁵¹ *Ibid.*, 64.14-70.9; engl. Übers. 75-80.

⁵² *Ibid.*, 65.1; Rosenthal übersetzt an dieser Stelle „the last of the physicians“ (75), womit die besondere Konnotation des arabischen Ausdrucks nicht deutlich wird.

⁵³ Ishāq nennt im Gegenteil mehrere spätantike Ärzte namentlich, denn er schildert in diesem Zusammenhang, wie die *Summaria Alexandrinorum*, die berühmte Synopse aus 16 Schriften Galens (6. Jh. n. Chr.), entstanden ist (*ibid.*, 69.14-70.2; engl. Übers. 79; zur Sache M. ULLMANN, *Die Medizin im Islam* [Leiden u.a. 1970], 65-67).

in der Abfolge der Propheten zusprach. Das kollidiert nicht mit der Tatsache, dass sich Ishāq bei seinen Ausführungen im Wesentlichen auf antike Quellen stützte. Vieles, was im *Ta'riḥ al-aṭibbā'* steht, gibt, wie gesagt, die Vorgaben des Johannes Philoponos wieder, und auch sonst sind im Text zahlreiche Bezüge zu griechischen Vorbildern erkennbar.⁵⁴ Ishāq hat das überlieferte Material jedoch nicht einfach repetiert. Er veränderte es und unterwarf es einer neuen Interpretation. Dabei legte er die Massstäbe zugrunde, die zu seiner Zeit und in seiner Umgebung für ein vollkommenes, exemplarisches Wissenssystem – nämlich die (islamische) Religion – galten. Also deutete er die Medizin in Analogie zu diesem Vorbild. Und so erscheint die antike Medizin in der ersten arabischen Medizingeschichte als eine altherwürdige, göttlich inspirierte Tradition, die mehrfach von ihren herausragenden Vertretern erneuert und bestätigt wurde und schliesslich durch Galen, „das Siegel der Ärzte“, zur Vollendung kam.⁵⁵

Ein anderer Weg, die Geschichte der Wissenschaften zu strukturieren und zu erklären, findet sich bei einem andalusischen Autor des späten 10. Jahrhunderts namens Ibn Ğulġul (gest. 994 n. Chr.).⁵⁶ Er verwendet in seiner Darstellung ein Ordnungsschema, das ursprünglich für den engeren Bereich der islamischen Wissenschaften, also etwa für das islamische

⁵⁴ Wie F. ROSENTHAL, *art. cit.* (Anm. 45), 72 Anm. 3, betont, setzt die Darstellung die Kenntnis der drei medizinischen Schulen voraus, die in der römischen Kaiserzeit besonders prominent waren (Dogmatiker, Empiriker und Methodiker).

⁵⁵ Auf die Parallelen zum (islamischen) Religionsverständnis verweist bereits T. KHALIDI, *op. cit.* (Anm. 4), 164. Sie belegen einmal mehr, dass unter den arabischen Übersetzern und Wissenschaftlern der frühen Abbasidenzeit die Religionszugehörigkeit keine wichtige Rolle spielte: Ishāq ibn Ḥunayn war Christ, verfasste seine Ärztesgeschichte aber vermutlich für einen muslimischen Auftraggeber und bediente sich dabei einer Argumentationsstrategie, die ihre Plausibilität aus dem islamischen Kontext gewann.

⁵⁶ Zu Person und Werk A. DIETRICH, Art. "Ibn Djuldjul", in *Encyclopédie de l'Islam, Nouvelle édition*, III (1971), 778-779, sowie F. SAYYID im Vorwort zu seiner Edition des arab. Textes (Anm. 57), 9; Ibn Ğulġul ist vor allem dadurch bekannt geworden, dass er als erster Autor arabische Übersetzungen aus dem Lateinischen (Orosius, Hieronymus, Isidor von Sevilla) zitiert hat.

Recht oder die islamische Theologie, entwickelt worden war. Es schildert die Entwicklung einer Disziplin oder einer bestimmten Schule (z.B. der ḥanafitischen Rechtsschule) als eine feste Abfolge von Stufen oder besser: von Generationen (arabisch: *ṭabaqāt*) von Gelehrten. So erklärt sich der Titel des Buches, das Ibn Ğulġul verfasst hat: *Ṭabaqāt al-aṭibbāʾ wa-l-ḥukamāʾ* (*Die Generationen der Ärzte und der Gelehrten*).⁵⁷

Hinzu kommt allerdings, dass seine Ausführungen nicht auf die Geschichte der Medizin beschränkt sind. Ibn Ğulġul bemüht sich vielmehr, sämtliche aus der Antike tradierten Wissenschaften (vor allem Medizin, Philosophie, Mathematik und Astronomie) in seine Darlegung einzubeziehen. So entsteht ein recht umfassender Überblick über die wichtigsten antiken wie islamischen Gelehrten, der sich uns, wie gesagt, als fortlaufende Kette von Generationen präsentiert.

Die erste *ṭabaqa* beschwört die Anfänge der Wissenschaft und umfasst fünf legendenumwobene Namen: Hermes I, der bereits vor der Sintflut aufgetreten sein soll, Hermes II, der angeblich nach der Sintflut in Babylon wirkte, und Hermes III, Begründer des wissenschaftlichen Denkens in Ägypten.⁵⁸ Auf ihn folgen noch Asklepios, der seinerseits als Schüler des ägyptischen Hermes vorgestellt wird, sowie Apollon.⁵⁹

Die nächste Generation führt dann schon in die Epoche, die uns vorrangig interessiert, nämlich zu den Griechen. Konkret besteht sie aus jenen griechischen Gelehrten, deren Wirken, wie Ibn Ğulġul weiss, vor dem Auftreten Alexanders des Grossen lag. Hier ist die Darstellung besonders ausführlich, denn sie gilt, wenn man so will, den grossen Namen: Hippokrates, Dioskurides, Platon (der als Arzt, Mathematiker und Philosoph vorgestellt wird), Aristoteles (bei dem die Philosophie das Interesse an der Medizin überwogen haben soll), Sokrates (dessen Bild hier

⁵⁷ Ed. F. SAYYID u.d.T. *Les générations des médecins et des sages* (al-Qāhira 1955).

⁵⁸ Zu diesen Vorstellungen jetzt ausführlich K. VAN BLADEL, *The Arabic Hermes: from Pagan Sage to Prophet of Science* (Oxford 2009), 121-163.

⁵⁹ Ibn Ğulġul, *Ṭabaqāt* (Anm. 57), 5-15.

wie in anderen arabischen Quellen Züge des Kynikers Diogenes trägt)⁶⁰ und Demokrit.⁶¹

An dritter Stelle folgen Autoren, die „nach dem Ende des Perserreiches“, d.h. in der Zeit zwischen Alexander und Kleopatra lebten. Sie waren, wie Ibn Ğulĝul betont, weniger beeindruckend als ihre Vorgänger und weniger zahlreich. Trotzdem kann er einige Namen anführen, unter denen zwei herausragen: Ptolemaios, dessen Beschreibung allerdings einige konfuse Züge trägt, weil sie Aussagen über den Astronomen Ptolemaios mit solchen über König Ptolemaios Philadelphos (in dessen Regierungszeit die Septuaginta entstand) vermischt; und Euklid.⁶²

Die vierte Generation führt in die Zeit nach Augustus (die sehr treffend als das römische „Kaiserreich“ bezeichnet wird). Sie wird bei Ibn Ğulĝul von einer einzigen Figur dominiert, nämlich Galen.⁶³ Derselbe Galen steht dann auch im Mittelpunkt des fünften Kapitels, das ausgesprochen kurz ist. Es wird zwar als die Beschreibung der spätantiken alexandrinischen Gelehrten angekündigt, berichtet aber letztlich nur von der Entstehung der *Summaria Alexandrinorum*.⁶⁴ Danach wechselt die Darstellung in die islamische Welt, wo noch vier weitere Generationen von Gelehrten angeführt werden. Ihre Vorstellung gliedert sich zunächst wieder chronologisch (VI: Die Zeit des Propheten und der Omayyadenkalifen; VII: Die Zeit der frühen Abbasidenkalifen), erhält dann aber eine regionale Note, insofern am Ende die Heimat des Autors in den Vordergrund tritt (VIII: Gelehrte im Maghreb; IX: Gelehrte in Andalusien).⁶⁵

Mit dieser Darstellung gelingt es Ibn Ğulĝul, ein anschauliches und – für seine Möglichkeiten – historisch weit gespanntes Bild zu zeichnen. Es verbindet die Geschichte mehrerer

⁶⁰ Dazu I. ALON, *Socrates in Mediaeval Arabic Literature* (Leiden u.a. 1991).

⁶¹ Ibn Ğulĝul, *Tabaqāt*, 16-33.

⁶² *Ibid.*, 34-40; ein weiterer Mathematiker, der ebenfalls (38) hervorgehoben wird, ist nach den Angaben des Herausgebers nicht identifizierbar (Cato?, Phaton?).

⁶³ *Ibid.*, 41-50.

⁶⁴ *Ibid.*, 51-52; zur Sache cf. oben Anm. 53.

⁶⁵ *Ibid.*, 53-62 (VI), 63-83 (VII), 84-91 (VIII), 92-116 (IX).

Wissenschaften und führt sie über die Antike hinaus bis zu den muslimischen Gelehrten seiner Zeit. Das verknüpft die islamischen Wissenschaftler wie selbstverständlich mit ihren griechischen Vorgängern. Ausserdem trägt es insofern zur „Islamisierung“ des Beschriebenen bei, als das Material nach dem „Generationen“-Prinzip, das den Lesern von den islamischen Disziplinen her vertraut war, angeordnet ist.⁶⁶ Damit waren die Möglichkeiten, die das *ṭabaqāt*-Schema für historiographische Überlegungen bot, aber noch nicht erschöpft. Das wurde wenige Jahrzehnte nach Ibn Ğulġul bei einem anderen andalusischen Autor deutlich. Er nutzte die Vorstellung, die Entwicklung des Wissens vollziehe sich in klar abgrenzbaren Stufen oder Generationen, nicht nur, um individuelle Gelehrte, sondern, um ganze Völker hierarchisch einzuteilen, und schuf damit eine Darstellung, der man mit gutem Recht als „Kulturgeschichte“ bezeichnen kann.

Die Rede ist von Ṣāʿid al-Andalusī (gest. 1070)⁶⁷ und seiner Schrift *Die Generationen der Völker* (*Ṭabaqāt al-umam*).⁶⁸ Auch dieser Text ist vergleichsweise kurz. Aber er weitet die Perspektive des Betrachters erheblich, denn Ṣāʿid versucht tatsächlich, die Geschichte der Wissenschaften nicht nur in der Antike und im islamischen Kulturkreis zu verfolgen, sondern für die gesamte (zivilisierte) Welt zu schreiben.

⁶⁶ Dasselbe Prinzip wird später auch Ibn Abī Uṣaybiʿa (gest. 1270) in seiner Schrift *Die bedeutenden Nachrichten über die Generationen der Ärzte* (*ʿUyūn al-anbāʿ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*) verwenden. Die zweite wichtige Wissenschaftsgeschichte des 13. Jhs., Ibn al-Qiftī's (gest. 1248) *Geschichte der Gelehrten* (*Taʾrīḥ al-ḥukamāʾ*), ist dagegen alphabetisch angeordnet.

⁶⁷ Zu Autor und Werk vgl. R. BLACHÈRE in der Einleitung zu seiner franz. Übers. (Anm. 68), 7-11; M.G. BALTU-GUESDON, „Al-Andalus et l'héritage grec d'après les *Ṭabaqāt al-umam* de Ṣāʿid al-Andalusī“, in *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque. Actes du colloque de la SIHSPAI, Paris, 31 mars-3 avril 1993*, éd. par A. HASNAWI, A. ELAMRANI-JAMAL et M. AOUAD (Leuven u.a. 1997), 331-342.

⁶⁸ Ed. L. CHEIKHO (Beyrouth 1912); franz. Übers. von R. BLACHÈRE u.d.T. *Livre des Catégories des Nations* (Paris 1935); zusammen nachgedruckt in *Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science. Islamic Philosophy*, I (Frankfurt 1999).

Um diesen Überlegungen eine Basis zu geben, erläutert er in der Einleitung, wie er sich die Entstehung der verschiedenen Völker auf der Erde vorstellt. Zu Anfang sollen sieben (heidnische) Urnationen⁶⁹ bestanden haben: die Perser, die Chaldäer (zu denen alle früheren Bewohner des Vorderen Orients gezählt werden), Griechen, Römer und andere nördliche Nationen, die Kopten (von Ägypten über Äthiopien bis in den Maghreb), die Türken, die Inder und die Chinesen. Später soll es jedoch zu Veränderungen und einer neuen Aufteilung in zahlreiche Gemeinschaften, Sprachen und Religionen gekommen sein. Sie lassen sich laut Šā'id sehr klar in zwei Gruppen unterteilen. Denn es gibt Völker, die an den Wissenschaften interessiert sind, und Völker, denen sie fremd sind. Zu ersteren zählen Inder, Perser, Chaldäer, Hebräer, Griechen, Römer, Ägypter und Araber. Letztere werden von allen übrigen Nationen gebildet, wobei der Text den Chinesen und den Türken immerhin noch eine gewisse Sonderstellung unter den unzivilisierten Gemeinschaften einräumt. Trotzdem gehören auch sie nicht zur Elite der Schöpfung. Zu ihr zählen nur die Wissenschaft treibenden Völker, weil sie allein darum bemüht sind, "die Tugenden der rationalen Seele zu erlangen, welche die Art (d.h. Spezies) des Menschen ausmacht und seine Natur formt".⁷⁰ Deswegen behandelt Šā'id im Hauptteil auch nur diese acht Nationen, wobei er jeder von ihnen einen bestimmten Beitrag und einen Platz in der Wissenschaftsgeschichte zuweist.

Den Anfang markieren die Inder. Sie erbrachten laut Šā'id grosse Leistungen in der Mathematik und in der Medizin und erwarben Kenntnisse in Politik, Ethik (im Sinne von richtiger Regierungsführung) und Theologie (Entwicklung des Monotheismus, aber kein Prophetentum).⁷¹ Ähnliches gilt für die Perser. Auch ihr Beitrag bewegte sich in den Feldern Politik

⁶⁹ Zu dieser Idee und ihrer Anwendung in der islamischen Historiographie cf. B. RADTKE, *op. cit.* (Anm. 2), 62f., 94, 372.

⁷⁰ Šā'id, *Ṭabaqāt* (Anm. 68), 10.3; die hier skizzierte Einleitung umfasst insgesamt die Seiten 5-11 des arab. Textes/franz. Übers. 31-41.

⁷¹ *Ibid.*, 11-15; franz. Übers. 43-48.

(wo ihnen exzellente Fähigkeiten zugesprochen werden), Medizin, Astronomie (inklusive Astrologie) und Religion.⁷² Die Chaldäer waren ebenfalls in Mathematik, Metaphysik, Astronomie und Astrologie bewandert. Aber sie brachten vor allem den ersten namentlich bekannten Gelehrten hervor: Hermes (d.h. hier den babylonischen Hermes), von dem auch einige (fiktive) Werktitel genannt werden.⁷³

All das ist aber nicht mit den wissenschaftlichen Leistungen der vierten Nation vergleichbar. Die Rede ist von den Griechen, die jetzt folgen und deren Behandlung sehr viel ausführlicher als bei allen anderen vorislamischen Gemeinschaften ausfällt.⁷⁴ Die Darstellung beginnt mit einigen Angaben zur politischen Geschichte der Antike (was auch hier heisst: Alexander, Ptolemäer, Römer) und zur allgemeinen Situierung der Griechen (geographische Verbreitung, Sprache, Religion). Dann kommt Šā'id bereits auf den grössten Beitrag, den griechische Gelehrte zur Wissenschaftsgeschichte geleistet haben sollen, zu sprechen, nämlich die Entwicklung der Philosophie. Fünf Personen waren nach seiner Ansicht an diesem Prozess massgeblich beteiligt: Empedokles⁷⁵, Pythagoras⁷⁶, Sokrates⁷⁷, Platon⁷⁸ und Aristoteles.⁷⁹ Dabei spielte allerdings Aristoteles die entscheidende Rolle, denn er war nicht einer von mehreren Philosophie treibenden Griechen, sondern "das Siegel (bzw. der Abschluss) ihrer Philosophen und der Anführer ihrer Gelehrten" (*ḥātimat ḥukamā'ihim wa-sayyid 'ulamā'ihim*).⁸⁰ Das bedeutet wiederum nicht – wie wir schon bei der vergleichbaren Aussage über Galen

⁷² *Ibid.*, 15-17; franz. Übers. 49-52.

⁷³ *Ibid.*, 17-19; franz. Übers. 53-56; zu Šā'id's Ausführungen über Hermes cf. K. VAN BLADEL, *op. cit.* (Anm. 58), 129-130.

⁷⁴ *Ibid.*, 19-33; franz. Übers. 57-76; der Text lässt sich mit zahlreichen älteren Darstellungen in Verbindung bringen, die Šā'id als Quellen verwendet hat; zu einer dieser Quellen cf. unten, Anm. 96.

⁷⁵ *Ibid.*, 21.5-22.4; franz. Übers. 58-59.

⁷⁶ *Ibid.*, 22.5-ult.; franz. Übers. 60.

⁷⁷ *Ibid.*, 23.1-7; franz. Übers. 60-61.

⁷⁸ *Ibid.*, 23.8-ult.; franz. Übers. 61-62.

⁷⁹ *Ibid.*, 24.1-27.4; franz. Übers. 62-68.

⁸⁰ *Ibid.*, 24.7; franz. Übers. 63.

gesehen haben⁸¹, dass mit Aristoteles die Philosophie geendet wäre. Es heisst vielmehr, dass Aristoteles die Philosophie mit seinem Wirken – konkret: mit seiner Beweislehre und mit seinen umfassenden Schriften, die von Šā'id ausführlich vorgestellt werden – vollendet hat. Nach ihm musste sein Werk also nur noch tradiert und interpretiert werden. Das geschah vornehmlich durch seine spätantiken Kommentatoren, von denen Šā'id immerhin Themistios, Alexander von Aphrodisias und Porphyrios namentlich bekannt sind.⁸² Hinzu kommt schliesslich, dass die Griechen nicht nur Gelehrte hervorbrachten, die sich mit sämtlichen Gebieten der Philosophie befassten. Es gab unter ihnen auch Autoren, deren Werk ganz auf ein bestimmtes Teilgebiet der Philosophie spezialisiert war. Mit dieser feinsinnigen Unterscheidung gelingt es Šā'id, im Rahmen seines vierten Kapitels noch weitere bedeutende griechische Gelehrte vorzustellen. Dabei handelt es sich um die Mediziner-Philosophen (vor allem Hippokrates und Galen)⁸³, die Mathematiker-Philosophen (Apollonios von Perge, Euklid, Archimedes u.a.)⁸⁴ und die Astronomen-Philosophen (insbesondere Ptolemaios).⁸⁵

Im Vergleich zu diesen detaillierten Ausführungen wirken die nachfolgenden Abschnitte in den *Ṭabaqāt al-umam* eher knapp und dürftig. Das fünfte behandelt die Römer, über die

⁸¹ Cf. oben, S. 292.

⁸² *Ibid.*, 27.9-11; franz. Übers. 69; unmittelbar vor dieser Aussage (27.6-8) räumt Šā'id im übrigen ein, dass es neben den fünf massgeblichen Denkern noch weitere bekannte griechische Philosophen gegeben habe: Thales (den er als Schüler des Pythagoras bezeichnet), Demokrit (auf dessen Atomismus er hinweist), Anaxagoras und andere, die vor oder gleichzeitig mit Aristoteles gelebt hätten.

⁸³ *Ibid.*, 27 ult.-28.9; franz. Übers. 69-70.

⁸⁴ *Ibid.*, 28.10-29.11; franz. Übers. 70-72.

⁸⁵ *Ibid.*, 29.12-31.10; franz. Übers. 72-73; die beiden Seiten, die auf die Vorstellung des Ptolemaios noch folgen (31.11-33.17; franz. Übers. 74-76), sind im Gegensatz zur vorherigen Darstellung unstrukturiert und wurden von Šā'id wohl nur genutzt, um weitere Lesefrüchte wiederzugeben. Sie enthalten Bemerkungen über Anzahl und Namen der griechischen Schulen (ein Thema, das die Araber aus der spätantiken Prolegomena-Literatur übernommen hatten), über den Unterschied zwischen Naturphilosophie und "politischer" Philosophie (*fal-safa madaniyya*) und über die Irrtümer des Abū Bakr al-Rāzī.

wir vor allem Ereignisse aus der politischen Geschichte (Augustus, Konstantin, Byzantiner) erfahren.⁸⁶ Das sechste gilt den Ägyptern und ist schon deswegen unergiebig, weil es reichlich unsystematisch vorzeitliche Vorgänge (Sintflut) und Heroen (der ägyptische Hermes) neben spätantiken alexandrinischen Gelehrten nennt (Theon, die *Summaria Alexandrinorum*).⁸⁷ Interessant wird die Darstellung erst wieder, wenn Ṣā'īd auf die islamische Welt zu sprechen kommt. Das geschieht in den beiden letzten Abschnitten des Buches, die sehr ausführlich gehalten sind. Der siebte thematisiert die wissenschaftliche Entwicklung bei den Arabern⁸⁸, der achte bei den (in der islamischen Welt lebenden) Juden (*Banū Isrā'īl*).⁸⁹ Dabei wandert die Darstellung jeweils vom Osten (vor allem Bagdad) in den Westen, um im Lobpreis der zeitgenössischen andalusischen Gelehrten ihren Höhepunkt zu finden.

All das lohnt die Lektüre, denn Ṣā'īd war zweifelsohne ein höchst informierter Autor. Insofern bieten seine *Generationen der Völker* zahlreiche Ansatzpunkte für weitere Untersuchungen und Interpretationen (Quellen, Wirkungsgeschichte, Sachgehalt, Stilmittel usw.).⁹⁰ In unserem Zusammenhang ist aber nur wichtig, wie Ṣā'īd das wissenschaftliche Erbe, das er vorfand, darstellte und interpretierte. Dazu dürften die auffälligsten Punkte inzwischen deutlich geworden sein. Um sie noch einmal zu resümieren und im Sinne von Thesen zusammenzufassen: (1) Die Wissenschaften sind seit jeher ein universales Phänomen.

⁸⁶ *Ibid.*, 33.18-37 ult.; franz. Übers. 76-82, wobei vor allem die ersten Seiten die politische Geschichte betreffen. Um schliesslich doch die Wissenschaften ins Spiel zu bringen, nennt Ṣā'īd am Ende noch einige (christliche bzw. ṣābische) arabische Gelehrte aus der Abbasidenzeit, wobei er sich die Mehrdeutigkeit des arabischen Wortes für "Römer" (*Rūm*) zunutze macht ("Römer", "Byzantiner", "Christen", "Ṣābier").

⁸⁷ *Ibid.*, 38.1-41.8; franz. Übers. 83-87.

⁸⁸ *Ibid.* 41.9-87.2; franz. 88-154.

⁸⁹ *Ibid.*, 87.3-90.19; franz. Übers. 155-160.

⁹⁰ Cf. auch den bereits erwähnten Aufsatz von M.G. BALTŶ-GUESDON (Anm. 67) sowie G. MARTINEZ-GROS, "La clôtüre du temps chez le cadi Ṣā'īd: une conception implicite de l'histoire", in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 40 (1985), 145-153.

Alle Völker, die sich mit ihnen befassen, entwickeln dieselbe Mathematik, dieselbe Medizin usw. (wenn auch nicht mit demselben Erfolg). Darin drückt sich ein Grundzug des Menschen aus, der von Natur aus nach Erkenntnis strebt und auf diesem Wege seine Vervollkommnung erreichen will. (2) Trotz dieser universalen Voraussetzungen wurden und werden die Wissenschaften jeweils an einem bestimmten Ort (bzw. von einem bestimmten Volk) bevorzugt behandelt. Dieser Ort wechselte mehrfach im Verlauf der Geschichte und ist, aufs Ganze gesehen, von Osten (Indien) nach Westen (Spanien) gewandert. – Man könnte mithin mit einigem Recht behaupten, dass Ṣāʿid al-Andalusī der *translatio imperii* der arabischen Historiographen eine *translatio scientiae* an die Seite stellt. (3) Wissenschaft ist aber nicht nur ortsgebunden und kontingent. Denn eigentlich ist die vollkommene wissenschaftliche Erkenntnis bereits erreicht worden. Das geschah mit Aristoteles, dem Siegel der Philosophen, der mit seiner Beweislehre und seinen umfassenden Kenntnissen jeder weiteren wissenschaftlichen Betätigung den Weg gewiesen hat.

Aussagen zur antiken Philosophie

Wie dieses Fazit zeigt, spielte die Philosophie in Ṣāʿid's Betrachtungen eine entscheidende Rolle. Seine Auffassung von Wissenschaft orientierte sich nicht mehr, wie bei Ishāq ibn Ḥunain, an der Medizin und Galen und auch nicht mehr, wie bei Ibn Ḡulḡul, am Nebeneinander von Medizin und anderen Disziplinen, sondern war von einem exklusiven und zugleich umfassenden, an Aristoteles geschulten Konzept von Philosophie geprägt. Das führt uns schliesslich zu der Frage, woher dieses Konzept stammte und auf welchen arabischen Autor es zurückgeht. Um sie zu beantworten, müssen wir schliesslich zu unserem dritten Punkt kommen, also der Überlegung, wie das antike Erbe von den arabischen Philosophen gedeutet wurde. Hier liegt nämlich ein Schlüssel für Ṣāʿid's

eindeutiges Bekenntnis zu Aristoteles wie überhaupt für das Verständnis von griechischer Wissenschaft, das bei vielen arabischen Autoren anzutreffen ist.

Das gilt noch nicht für den ersten bedeutenden Vertreter der Philosophie, Abū Ishāq al-Kindī (gest. vor 870 n. Chr.). Von ihm wissen wir zwar, dass er Aristoteles sehr schätzte; aber seine Auffassung von Philosophie war noch nicht kohärent bzw. exklusiv an Aristoteles ausgerichtet, wie gerade in der jüngeren Forschung wieder betont worden ist.⁹¹ Ein Indiz dafür ist die Tatsache, dass al-Kindī das Wissen, das wir durch die philosophische Erkenntnis gewinnen können, mit dem Wissen der Propheten gleichsetzte (wobei die Propheten zusätzlich den Vorzug haben sollen, schneller und ohne Mühe zu erkennen).⁹² Das zeigt bereits, dass er noch keinen methodisch begründeten und systematisch durchgeführten epistemologischen Ansatz besass. Entscheidend ist jedoch ein anderer Punkt. Gemeint ist jene intellektuelle Haltung, die kürzlich als al-Kindī's Eklektizismus bezeichnet wurde.⁹³ Sie lässt sich insbesondere an zwei charakteristischen Zügen seiner Werke ablesen: (1) der Eigenheit, dass in ihnen zahlreiche, philosophisch nicht immer kompatible antike Quellen nebeneinander verwendet werden (Aristoteles, Euklid, Nikomachos, Proklos, Johannes Philoponos u.a.)⁹⁴, und (2) der Tatsache, dass die

⁹¹ Cf. vor allem die Beiträge von G. ENDRESS, "Building the Library of Arabic Philosophy: Platonism and Aristotelianism in the Sources of al-Kindī", und P. ADAMSON, "The Kindian Tradition: the Structure of Philosophy in Arabic Neoplatonism", die in dem Sammelband *The Libraries of the Neoplatonists. Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network "Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture" held in Strasbourg, March 12-14, 2004*, ed. by C. D'ANCONA (Leiden u.a. 2007) erschienen sind (ENDRESS: 319-350; ADAMSON: 351-370).

⁹² *Risāla fī Kamiyya kutub Aristūtālīs wa-mā yuhtāgu ilayhi fī taḥṣīl al-falsafa* (Epistel über die Anzahl der Bücher des Aristoteles und das, was zum Studium der Philosophie benötigt wird) in *Rasā'il al-Kindī al-falsafīyya*, ed. M.A.H. ABŪ RĪDA, I (Cairo 1950), 363-384, hier: 372.13ff.

⁹³ P. ADAMSON, *art. cit.* (Anm. 91), 364.

⁹⁴ Cf. die eindruckliche Übersicht bei G. ENDRESS, *art. cit.* (Anm. 91), 324-350.

Texte auf diverse alte Autoritäten verweisen. Beispielhaft ist dafür al-Kindī's Schrift *Die Lehre über die Seele, kurzgefasst nach dem Buch von Aristoteles, Platon und anderen Philosophen*.⁹⁵ Dort kündigt er zwar zu Beginn an, sich bei der Beschreibung der Seele im Wesentlichen an *De anima* zu halten.⁹⁶ Letztlich vertritt er dann aber eine platonisierende These, die nacheinander mit Verweisen auf Aristoteles, Platon und Pythagoras legitimiert wird.⁹⁷

Al-Kindī hat sich also nicht auf Aristoteles festgelegt. Gleiches gilt für die stattliche Reihe von Autoren, die seine Philosophie fortgeführt und vor allem im östlichen Teil der islamischen Welt verbreitet haben (Aḥmad ibn al-Ṭayyib al-Saraḥsī [gest. 899 n.Chr.], Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī [gest. 992 n.Chr.] u.a.).⁹⁸ Zur Konzentration auf die aristotelische Philosophie kam es jedoch in einer anderen Tradition. Gemeint ist die so genannte Schule von Bagdad, in der Abū Naṣr al-Fārābī (gest. 950 n. Chr.) die dominierende Rolle spielte. Er versuchte zwar ebenfalls, seine Lehre breit abzustützen, indem er auch Platon als Kronzeugen für einige

⁹⁵ *Al-Qaul fī n-Nafs al-muḥtaṣar min kitāb Aristū wa-Aflātun wa-sāʿir al-falāsifa* in *Rasāʿil* (Anm. 92), 272-280.

⁹⁶ *Ibid.*, 272 ult.-273.1; das korrespondiert mit anderen Passagen in Kindī's Œuvre, in denen ebenfalls Aristoteles als bedeutendster Philosoph dargestellt wird; cf. e.g. *Fī l-Falsafa al-ūlā* in *Rasāʿil* (Anm. 92), 97-162, hier: 103.1.

⁹⁷ Zum Text ausführlich CH. GENEQUAND, "Platonism and Hermetism in al-Kindī's *Fī al-Nafs*", in *ZGAIW* 4 (1987-1988), 1-18, sowie G. ENDRESS, *art. cit.* (Anm. 91), 329-332.

⁹⁸ Zu dieser Traditionslinie P. ADAMSON, *art. cit.* (Anm. 91), 352ff. Was philosophiegeschichtliche Betrachtungen angeht, so war ihr fruchtbarster Vertreter al-ʿĀmirī. Aus seiner Feder stammen mehrere Werke, die doxographische Abschnitte über griechische Philosophen enthalten. Eines von ihnen, *Das Leben zur Ewigkeit (al-Amad ʿalā l-abad)*, ist von Ṣāʿid al-Andalusī als Quelle bei seinen Ausführungen über die fünf massgeblichen Philosophen (Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Platon und Aristoteles) benutzt worden. Zu diesem Werk E. ROWSON, *A Muslim Philosopher on the Soul and its Fate. Al-ʿĀmirī's Kitāb al-Amad ʿalā l-abad* (New Haven 1988); zu al-ʿĀmirī's philosophischer Verortung zuletzt E. WAKELNIG, *Feder, Tafel, Mensch. Al-ʿĀmirī's Kitāb al-Fuṣūl fī l-Maʿālim al-ilāhīya und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh.* (Leiden u.a. 2006), 43-48, 391-401.

seiner Ansichten anführte.⁹⁹ Aber al-Fārābī's Philosophie war sowohl von ihrem theoretischen Ansatz als auch von ihrer Durchführung her weitgehend an Aristoteles ausgerichtet.

Das wird an zwei Texten, in denen er sich ausdrücklich mit dem philosophischen Erbe befasst hat, besonders deutlich. Einer von ihnen, der möglicherweise den Titel *Über das Aufkommen der Philosophie* (*Fī Zuhūr al-falsafā*) trug, ist leider im Original verloren. Glücklicherweise besitzen wir jedoch einen kurzen Auszug daraus, der sich bei Ibn Abī Uṣaybi'a, einem Wissenschaftshistoriker des 13. Jahrhunderts, erhalten hat.¹⁰⁰ Am Ende dieses Fragments äussert sich al-Fārābī ausführlich darüber, wie der philosophische Unterricht am Ende der Antike in Alexandria aufgegeben wurde und über mehrere Stationen in den Orient wanderte. Aus diesem Grund sind seine Ausführungen unter dem Titel "Von Alexandrien nach Bagdad" bekannt geworden und bereits vielfach kommentiert worden.¹⁰¹ In

⁹⁹ Vor allem in den Schriften (a) *Die Harmonie zwischen den Ansichten der beiden Weisen, des göttlichen Platon und des Aristoteles* (*al-Ġam' bayna ra'yay al-hakīmayn Aflātūn al-ilāhī wa-Aristūtālīs*; Edition und franz. Übers. von F.M. NAJJAR, D. MALLETT u.d.T. *Abū Naṣr al-Fārābī. L'harmonie entre les opinions de Platon et d'Aristote* [Damas 1999]), deren Zuschreibung an ihn allerdings kürzlich wieder angezweifelt wurde (cf. M. RASHED, "On the Authorship of the Treatise *On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages* attributed to al-Fārābī" in *ASPh* 19 [2009], 43-82), und (b) *Die Erlangung des Glücks* (*Tahṣīl al-sā'ada*; engl. Übers. von M. MAHDI u.d.T. *Alfarabi. Philosophy of Plato and Aristotle* [Ithaca 2001]). Der zweite Text beschreibt die Philosophie nacheinander aus den Perspektiven al-Fārābī's, Platons und Aristoteles', wobei allen drei Denkern die gleichen Intentionen unterstellt werden.

¹⁰⁰ Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'* (cf. oben Anm. 66), ed. A. MÜLLER, I-II (Cairo u.a. 1882-1884), hier: II 134.30-135.24; das Fragment wurde bereits von M. STEINSCHNEIDER, *Al-Farabi (Alpharabius). Des arabischen Philosophen Leben und Schriften mit besonderer Rücksicht auf die Geschichte der griechischen Wissenschaft unter den Arabern* (St. Petersburg 1869), 85-89, 211-213, bekannt gemacht, ohne dass die Frage, ob es wirklich aus einem Werk al-Fārābī's stammt, bislang in der Forschung gelöst werden konnte (für Stellungnahmen dazu cf. die Publikationen, die in Anm. 101 genannt sind).

¹⁰¹ Der Titel stammt von M. MEYERHOF, dessen gleichnamige Arbeit 1930 in Berlin erschien und seither häufig diskutiert wurde. Dabei wurden vor allem in den jüngeren Publikationen grosse Fortschritte hinsichtlich der Einordnung des Textes erzielt; cf. bes. G. STROHMAIER, "Von Alexandrien nach Bagdad – eine fiktive Schultradition", in *Aristoteles – Werk und Wirkung. Paul Moraux*

unserem Zusammenhang ist jedoch eher der Anfang des Textes wichtig. Dort diskutiert er nämlich, wie sich die Philosophie im Verlauf der Antike als Wissenschaft etablierte. Deswegen ist es trotz der notorischen Bekanntheit des Textes sinnvoll, dass wir im Folgenden noch einmal kurz darauf eingehen.

Al-Fārābī beginnt seine Darstellung mit Ausführungen, die uns in manchem an die Aussagen, die uns bei den arabischen Historiographen begegnet sind, erinnern. Bei ihm heisst es nämlich:

„Die Angelegenheit der Philosophie war hochangesehen in den Tagen der griechischen Könige und nach dem Tod des Aristoteles in Alexandrien bis zum letzten der Tage der Frau.¹⁰² Als er gestorben war, blieb der Unterricht daselbst unverändert, bis dreizehn Könige geherrscht hatten, und in der Zeit ihrer Regierung folgten zwölf Lehrer der Philosophie aufeinander. Der letzte von ihnen ist unter dem Namen Andronikos bekannt. Der letzte dieser Könige war die Frau. Augustus, der König vom Volk der Römer, besiegte und tötete sie und bemächtigte sich der Herrschaft. Als sie ihm sicher war, inspizierte er die Bibliotheken und ihre Einrichtung und fand darin Kopien von Büchern des Aristoteles, die zu dessen Lebzeiten und zu Lebzeiten des Theophrast abgeschrieben worden waren. Auch fand er, daß die Lehrer und die Philosophen Bücher über die Themen verfaßt hatten, über die Aristoteles geschrieben hatte. Da befahl er, daß jene Bücher, die in den Tagen des Aristoteles und seiner Schüler geschrieben worden waren, kopiert werden sollten und daß man aus ihnen unterrichten und von dem übrigen absehen sollte.“¹⁰³

In diesen wenigen Zeilen sind im Grunde bereits die wichtigsten Weichenstellungen, die uns interessieren, enthalten. Denn was al-Fārābī hier erklärt, bringt, was die Deutung des Erbes betrifft, folgende Überzeugungen zum Ausdruck: (1)

gewidmet, II, hrsg. von J. WIESNER (Berlin u.a. 1987), 380-389, und D. GUTAS, „The ‘Alexandria to Baghdad’ Complex of Narratives. A Contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography among the Arabs“, in *DSTFM* 10 (1999), 155-193, die auch vollständige dt. (STROHMAIER) und engl. (GUTAS) Übersetzungen des arabischen Textes enthalten.

¹⁰² Gemeint ist Kleopatra.

¹⁰³ Zitiert nach der dt. Übers. von G. STROHMAIER, *art. cit.* (Anm. 101), 314.

Die Philosophie stand während der gesamten Antike – soweit diese den Arabern bekannt war – in hohem Ansehen. Das gilt nicht nur für Alexander den Grossen, sondern auch für die Perioden, die sich mit den griechischen Königen, also den Ptolemäern, und den römischen Kaisern verbinden lassen. (2) In all dieser Zeit wurde die Philosophie mit der Lehre des Aristoteles identifiziert. Nach seinem Tod – zugleich der Übergang von Alexander dem Grossen zu den Ptolemäern – blieb nämlich der philosophische Unterricht, den er etabliert hatte, unverändert. (3) Deswegen hielten auch die römischen Kaiser an der Lehre des Aristoteles fest, allen voran Augustus, der bestimmte, dass nur seine Werke bzw. Kommentare zu ihnen im Unterricht gelesen werden sollten.¹⁰⁴

Angesichts dieser Feststellungen bleibt eigentlich nur noch die Frage, wie die aristotelische Philosophie in spätrömischer Zeit tradiert wurde. Sie wird in den übrigen Teilen des Textes behandelt, die noch einige Etappen der Entwicklung hervorheben. Zunächst soll der Unterricht in Alexandria und in Rom stattgefunden haben (letzteres dank Augustus, der Andronikos mit dem Kopieren der aristotelischen Schriften und ihrer Verbreitung in Rom beauftragte). Als das Christentum aufkam (d.h. mit Konstantin), endete er jedoch in Italien und wurde nur noch in Alexandria fortgesetzt. Selbst dort kam es indes zu weiteren Einschränkungen, denn die christlichen Bischöfe setzten durch, dass die Bücher des *Organon* nur „bis zu den Figuren des Wirklichen“ (d.h. inklusive *Analytica Priora* I 7) gelesen werden durften. Diese Beschränkung wurde erst wieder aufgehoben, als der Unterricht nach Bagdad verlegt wurde (was al-Fārābī, wie gesagt, über mehrere Stationen schildert), wo endlich wieder das gesamte *Organon* (also nicht nur die *Analytica Priora*, sondern auch die *Analytica Posteriora*) studiert werden konnte.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Zu anderen Aspekten des Textes, insbesondere zu den historischen und chronologischen Fragen, die sich bei der Lektüre stellen, cf. die Kommentare von G. STROHMAIER, *art. cit.* (Anm. 101), 315ff.

¹⁰⁵ Für den vollständigen Wortlaut cf. G. STROHMAIER, *art. cit.* (Anm. 101), 314f. (mit Erklärungen *ibid.*, 317ff.), und D. GUTAS, *art. cit.* (Anm. 101), 160-167.

Mit dieser Darstellung zieht al-Fārābī eine direkte Linie von Aristoteles zu seinem eigenen philosophischen Wirken. Ja mehr noch: Er nimmt für sich und seine Generation in Anspruch, die aristotelische Philosophie wieder restituiert haben, nachdem sie lange ihres Kernstücks, der *Analytica Posteriora*, beraubt gewesen war. Das passt sehr gut zu dem, was wir zuvor bei Šā'id al-Andalusī gelesen haben. Denn wie Šā'id sieht al-Fārābī (der Šā'id massgeblich beeinflusst haben dürfte) in Aristoteles nicht einen respektablen griechischen Denker, sondern den überragenden Philosophen der Menschheit. Infolge dessen kann die Aufgabe der arabischen Philosophen nur lauten, sein Werk angemessen fortzusetzen und dabei die Erkenntnisse zu gewinnen, die uns zur Vollendung unserer menschlichen Anlagen und damit zur Glückseligkeit führen.¹⁰⁶

Soviel zur „historischen“ Verbindung zwischen Aristoteles und den arabischen Autoren. Al-Fārābī belässt es jedoch nicht dabei, den Stagiriten als den geschichtlichen Ursprung seiner eigenen philosophischen Aktivitäten darzustellen, sondern spricht ihm auch zu, der ideelle Ausgangspunkt jeder methodisch reflektierten philosophischen Tätigkeit zu sein. Das geschieht in dem zweiten Text, der oben angesprochen wurde. In seinem Falle handelt es sich nicht um ein eigenständiges Werk, sondern um eine längere Passage, die in dem berühmten *Buch über die Partikeln (Kitāb al-Hurūf)* enthalten ist.¹⁰⁷ Dort räsoniert al-Fārābī systematisch über die Frage, wie sich das wissenschaftliche Denken entwickeln konnte. Dabei gehen seine Überlegungen von zwei axiomatischen Annahmen über die Natur des Menschen – seiner Veranlagung zur Geselligkeit und seiner Fähigkeit zu sprechen – aus.

Der Prozess, der aus diesen Prämissen abgeleitet wird, lässt sich in folgende Etappen unterteilen: Zunächst schlossen sich die Menschen zu Gemeinschaften zusammen und wollten

¹⁰⁶ Daher der Titel der oben (Anm. 99) bereits genannten philosophischen Summe al-Fārābī's: *Die Erlangung des Glücks (Taḥṣīl as-sa'āda)*.

¹⁰⁷ Ed. M. MAHDI u.d.T. *Alfarabi's Book of Letters* (Beyrouth 1970).

miteinander kommunizieren. Also bildeten sie Laute und Wörter und formten schließlich einen Wortschatz, der durch Konvention und durch die Tätigkeit eines "Sprachsetzers" festgelegt wurde. Die weitere Differenzierung der Ausdrucksmöglichkeiten hatte zur Folge, dass nacheinander die "allgemein verständlichen" Künste Rhetorik und Poetik, Erzähl- und Memorierkunst, Grammatik und Schrift entstanden. Anschließend führte die Suche nach Gründen zur Entwicklung der Mathematik und der Physik; danach das Streben, die Argumentationstechnik zu verfeinern, zur Ausbildung der Dialektik (mitsamt der Sophistik). Platon vollendete die Dialektik und entwarf die Wissenschaft vom Gemeinwesen (d.h. Politik und Ethik). Aristoteles vollendete die gesamte Entwicklung des wissenschaftlichen (d.h. philosophischen) Denkens, indem er die Beweislehre konzipierte. Da aber nur wenige Menschen die Wahrheit in demonstrativer Form verstehen, bedurfte es noch zweier zusätzlicher Schritte: So kam die Religion auf, um die(selbe) Wahrheit mit den Mitteln der Poetik und Rhetorik zu verkünden; und schliesslich entstanden die Rechtswissenschaft und die Theologie, um die Aussagen der Religion mit dialektischen Argumenten zu verteidigen und auszulegen.¹⁰⁸

Was al-Fārābī hier ausführt, ist also nicht der Versuch, die Genese der Wissenschaften nach historiographischen Maßstäben zu beschreiben. Ihm geht es vielmehr darum, die inneren Zusammenhänge in der Entwicklung des (wissenschaftlichen) Denkens aufzuzeigen. Kein Denkakt, so lautet seine Argumentation, steht für sich allein. Jede vernunftbezogene Tätigkeit ist die Ausdifferenzierung und zugleich die argumentative Absicherung einer früheren. In diesem Sinn entwickelten die Menschen Schritt für Schritt das Vermögen, sich sprachlich auszudrücken und die Zusammenhänge, in

¹⁰⁸ Fārābī, *Hurūf*, § 116-146, zusammengefasst; eine engl. Übers. dieser Passagen gibt M. A. KHALIDI, *Medieval Islamic Philosophical Writings* (Cambridge 2005), 5-20.

denen sie leben, zu begreifen, bis die ihnen eigene Rationalität schließlich in der Fähigkeit, Erkenntnisse apodiktisch zu beweisen (also in den *Analytica Posteriora*), ihre Vollendung fand.¹⁰⁹

Trotz des Anspruchs, damit eine allgemeingültige Feststellung zu treffen¹¹⁰, enthält die Darstellung auch einige konkrete historische Anspielungen. Eine von ihnen ist offensichtlich: Sie betrifft die Rollen, die Platon und Aristoteles in dem gerade skizzierten Prozess zugesprochen werden. Ersterer soll immerhin einen erwähnenswerten Beitrag zur Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens geleistet haben, doch erst der zweite dessen Zenit und Vollender gewesen sein. Daneben erhalten wir noch einen weiteren höchst interessanten Hinweis. Er wird von al-Fārābī nicht explizit artikuliert, lässt sich jedoch aus anderen, parallelen Texten erschließen. Um sie zu finden, müssen wir noch einmal zu zwei Autoren, die wir oben bereits kennen gelernt haben – al-Ya‘qūbī und Abū l-Fidā’ – zurückkehren.

In al-Ya‘qūbī’s *Chronik* heisst es an einer Stelle, die wir bislang nicht erwähnt haben:

“For the Arabs, poetry took the place of philosophy and most of the sciences. If a tribe produced a skilful poet with striking imagery and the right choice of words, they would bring him to the annual markets and the seasons of pilgrimage. The tribes and clans would gather around listening to his poetry. For the tribe concerned, this was regarded as cause of pride and self-esteem. In fact, the Arabs had nothing to refer to for

¹⁰⁹ Wegen der Allgemeingültigkeit der Aussage nennt D. GUTAS, “Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle’s Philosophy: a milestone between Alexandria and Baḡdād”, in *Isl* 60 (1983), 231-267, hier: 259, die Darstellung “an idealist systematization of cultural history”; zur Vorstellung Fārābī’s, die Wissenschaften seien hierarchisch aufgebaut, wobei jeweils die höhere (erst später erforschte) die Prinzipien der niedrigeren (zuvor bekannten) enthalte, cf. auch P. ADAMSON, *art. cit.* (Anm. 91), 357f.

¹¹⁰ Dabei ist sich Fārābī durchaus der Tatsache bewusst, dass die von ihm skizzierte Entwicklung den kulturgeschichtlichen Idealfall darstellt; deswegen beschreibt er im Text später zahlreiche Möglichkeiten, wie und warum der Prozess auch anders verlaufen könne (*Ḥurūf*, § 147-153).

their opinions or actions except poetry. It was with poetry that they fought; it was poetry they quoted; in it they vied in virtue, through it they exchanged oaths and with it they exerted themselves against each other; in it they were praised and blamed."¹¹¹

Und Abū l-Fidā' hat in seinem *Kompendium* folgende Nachricht bewahrt:

"Homer was alive 568 years after the death of Moses. This was the date when the Greeks became famous; before that they were unknown. They cultivated poetry and eloquence (*šī'r wa-faṣāḥa*). Philosophy (*falsafa*) appeared among them at the time of Nebuchadnezzar."¹¹²

Im Falle Abū l-Fidā's ist es wichtig, dass er, der Kompilator des 14. Jahrhunderts, besagte Nachricht nicht in seinem eigenen Namen mitteilt. Er erklärt vielmehr, sie von Abū 'Īsā Ibn al-Munağğim übernommen zu haben¹¹³, also von jenem gut informierten arabischen Historiker des 9. Jahrhunderts, dessen eigenes Werk verloren ist.¹¹⁴ Derselbe Ibn al-Munağğim wurde auch von einem anderen späteren Autor exzerpiert. Dabei hat sich, wie es scheint, genau dieselbe Nachricht erhalten. Sie wird in dem zweiten Exzerpt sogar noch ausführlicher wiedergegeben, denn dort heißt es:

"It is said that philosophy first appeared at the time of Nebuchadnezzar and that the first to begin it and to bring it forth was Thales of Miletus. He introduced it among his contemporaries. ... Before that, there was no apodictic science known in Greece; they were like the pre-Islamic Arabs: they only had the knowledge of language, composition of poetry, speeches, proverbs, and letter-writing, until Thales brought forth philosophy ... As regards the existence of poetry among the Greeks, it appeared among them before philosophy, and was invented by

¹¹¹ Ya'qūbī, *Ta'rīḥ*, I 304.4-11; zitiert nach der engl. Übers. von T. KHALIDI, *op. cit.* (Anm. 4), 2.

¹¹² Abū l-Fidā', *Muḥtaṣar* 152.12-14; zitiert nach der engl. Übers. von S.M. STERN, *art. cit.* (Anm. 16), 450.

¹¹³ Abū l-Fidā', *Muḥtaṣar*, 152.11.

¹¹⁴ Cf. oben S. 282, 287f.

Homer the poet, who occupies among them the same rank as Imru' ul-Qais amongst the Arabs."¹¹⁵

Angesichts dieser Passagen spricht vieles dafür, dass al-Fārābī historiographische Werke des 9. Jahrhunderts kannte, als er seine eigenen Überlegungen zur Kulturgeschichte anstellte. Denn diese Texte enthielten mehrere Informationen und Urteile, die sich wie eine Vorbereitung zu seiner eigenen Theorie lesen. Zu ihnen zählen, um die auffälligsten Punkte noch einmal zusammenzufassen: der Hinweis darauf, dass die griechische Kultur eine Entwicklung von der Poesie (Homer) zur Philosophie (Aristoteles) durchlaufen habe; das Urteil, dass diese Entwicklung die apodiktische Wissenschaft ermöglicht habe und deswegen vorbildlich sei; die Annahme, der Prozess sei andernorts nachvollziehbar; und schließlich der selbstkritische Befund, keine vergleichbare Leistung vorweisen zu können, weil die (vorislamischen) Araber bei der Kultivierung des poetischen Ausdrucks (d.h. auf der Stufe Homers) stehen geblieben seien. All das passt zu al-Fārābī's generalisierenden und idealisierenden Überlegungen. Es passt zudem zu der umfassenden – philosophischen wie didaktischen – Funktion, die er den Werken des Aristoteles zugesprochen hat. Wer sie liest, soll nämlich nicht nur lernen, wie man Aussagen beweisen kann. Er kann bei der Lektüre auch die oben skizzierte kulturgeschichtliche Entwicklung nachholen, weil jede Ausdrucksmöglichkeit und jeder Erkenntnisschritt, die das menschliche (griechische) Denken im Verlauf der Kulturgeschichte vollzogen hat, im *Corpus Aristotelicum* dokumentiert ist (dichterischer Ausdruck: *Poetica*; Beredsamkeit: *Ars rhetorica*; Suche nach Gründen: *Physica* u.a.; Dialektik: *Topica*; Apodiktik: *Analytica Posteriora*).

Mit dieser These gelang es al-Fārābī, die Deutungshoheit über das philosophische Erbe der Antike zu gewinnen. Denn

¹¹⁵ Dieses Exzerpt stammt aus dem *Muntahab Siwān al-hikma*; zitiert nach der engl. Übers. von S. M. STERN, *art. cit.* (Anm. 16), 451, der auch den arab. Text mitteilt (*ibid.*, 460, nach Ms. Brit. Mus. Or. 9033).

seine Entscheidung, dieses Erbe ganz auf Aristoteles zu fokussieren, war erfolgreich. Sie wurde in der Folge von zahlreichen Denkern übernommen, namentlich von Avicenna (gest. 1037 n. Chr.) und Averroes (gest. 1198 n. Chr.), auch wenn deren Auslegungen im Einzelnen unterschiedlich ausfielen.¹¹⁶ Ganz ohne Konkurrenz sollte diese 'mainstream'-Interpretation aber nicht bleiben. Denn es gab auch Autoren, die ein anderes Bild des antiken Erbes entwarfen. Sie legten sich nicht auf Aristoteles fest, sondern behaupteten, an mehrere 'alte' Philosophen anzuknüpfen, wobei die griechische Philosophie dann in der Regel nicht als eine sich entwickelnde Denktradition, sondern als eine Quelle der Weisheit verstanden wurde.

Der einflussreichste dieser Autoren war vermutlich Šihābad-dīn al-Suhrawardī (gest. 1191 n. Chr.). Selbst ein Zeitgenosse von Averroes, vertrat er einen völlig anderen philosophischen Ansatz. Das zeigt sich bereits bei der prinzipiellen Frage, wie es möglich sei, Erkenntnis zu gewinnen. Hier distanzierte sich Suhrawardī von den Antworten, die in der peripatetischen Tradition gegeben wurden (Begriff, Beweis, Intellektlehre usw.), und bestand darauf, dass jede Erkenntnis eine unmittelbare Erfahrung des Gewussten, ein „Wissen durch Präsenz“ (*ilm ḥudūrī*), sei.¹¹⁷ Diese Behauptung sollte jedoch keine im eigentlichen Sinne neue These sein, die sich der Tradition entgegenstellte. Vielmehr meinte Suhrawardī, mit ihr wieder an der ursprünglichen philosophischen Tradition anzuknüpfen. Um das zu begründen, trug er zwei Argumente vor, die jeweils ein Schlaglicht auf seine Deutung des antiken Erbes werfen.

¹¹⁶ Zu Avicenna's Aristoteles-Deutung cf. D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden 1988), zu Averroes die Beiträge in G. ENDRESS, J.A. AERTSEN (ed.), *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)* (Leiden u.a. 1999).

¹¹⁷ Suhrawardī ist noch nicht in vergleichbarer Form wie Avicenna oder Averroes untersucht worden; cf. vorläufig H. ZIAI, *Knowledge and Illumination. A Study of Suhrawardī's Ḥikmat al-Isḥrāq* (Atlanta 1990), und M. AMINRAZAVI, *Suhrawardi and the School of Illumination* (Richmond 1996).

Zum einen erklärte er, sich bei seiner Kritik an den Peripatetikern auf Aristoteles selbst berufen zu können. Um das zu begründen, griff er auf einen literarischen Topos zurück, der auch von anderen (früheren wie späteren) arabischen Autoren eingesetzt wurde: die Behauptung, dass Aristoteles ihm im Traum erschienen sei.¹¹⁸ In diesem Traumgesicht erhielt Suhrawardī nach seiner Schilderung klare Anweisungen. Denn Aristoteles setzte ihm in großer Ausführlichkeit auseinander, welches der richtige Weg zur Erkenntnis sei. Er führt, wie wir erfahren, über die Selbstwahrnehmung und die Einsicht, dass wir alle Objekte (uns selbst wie andere) unmittelbar erfassen, zu der (nicht unbedingt überraschenden) Feststellung, dass jede Erkenntnis ein Wissen durch Präsenz sei.¹¹⁹

Zu dieser 'Umdeutung' des Aristoteles kam indes ein zweites Argument. Denn Suhrawardī verließ sich nicht auf diese suggestive Neu-Interpretation des Stagiriten. Sein Bestreben war es vielmehr, bei seinen Aussagen durch die Autorität der gesamten philosophischen Tradition legitimiert zu sein. In diesem Sinne berief er sich auf eine lange Liste alter und bekannter Autoren. Sie beginnt mit Platon und führt über Sokrates, Pythagoras und Empedokles bis zum legendenumwobenen Hermes. Ja, zu ihr gehören nicht nur Namen aus der griechischen Antike, sondern auch Figuren, die aus der iranischen Überlieferung stammen, wie Kaihusrau, Buzurgmihr und Zoroaster.¹²⁰

¹¹⁸ Das früheste und zugleich bekannteste Beispiel dieser Art ist der Traum des Kalifen al-Ma'mūn, der in zwei Versionen überliefert ist (dazu D. GUTAS, *op. cit.* [Anm. 41], 95-104), das wichtigste spätere wohl die Schilderung, die al-Āmidī (gest. 1233 n.Chr.) von seinem Aristoteles-Traum gibt (dazu G. ENDRESS, "Die dreifache ancilla: Hermeneutik und Logik im Werk des Sayfaddīn al-Āmidī" in *Logik und Theologie: Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, hrsg. von D. Perler, U. Rudolph [Leiden 2005], 117-145, hier: 117).

¹¹⁹ Engl. Übers. des gesamten Abschnitts (der in der Schrift *al-Talwihāt* enthalten ist) bei J. WALBRIDGE, *The Leaven of the Ancients. Suhrawardī and the Heritage of the Greeks* (Albany 2000), 225-229; zur Auslegung *ibid.*, 164-171.

¹²⁰ Ausführliche Erläuterungen zu Empedokles, Pythagoras und Platon bei J. WALBRIDGE, *op. cit.* (Anm. 119), 39-125; für die gesamte Liste cf. *ibid.*, 30f.

Ob diese Bezugnahmen irgendeiner historischen (oder doxographischen) Realität entsprechen, sei dahingestellt. In vielen Fällen hat man eher den Eindruck, es handle sich um (eine extensive Form von) 'name dropping'.¹²¹ In unserem Zusammenhang geht es aber gar nicht um die Frage, ob die vorgetragenen Aussagen authentisch sind, sondern darum, welches Bild sie von der antiken Philosophie vermitteln; und hier wird man als auffälligstes Charakteristikum festhalten können, dass Suhrawardī sich nicht um eine historiographische oder kulturgeschichtliche Einordnung bemühte, sondern das griechische (wie das iranische) Erbe als ständig präsenten Ausdruck einer *sophia perennis* gedeutet hat.

Auch das blieb nicht folgenlos, denn seine Interpretation sollte ebenfalls Anhänger finden. Deswegen muss man, wenn spätere arabische oder persische Autoren auf antike Philosophen zurückkamen, stets mit der Möglichkeit rechnen, dass dies nicht im Sinne der vorher erwähnten Peripatetiker, sondern in Anlehnung an Suhrawardī geschah.¹²² Es gab also, auf lange Sicht betrachtet, zwei maßgebliche Deutungen des antiken Erbes: eine, die auf Aristoteles fokussiert war, und eine, die sich an mehreren 'alten Weisen' orientierte. Dabei ist man nach unserem jetzigen Kenntnisstand versucht zu vermuten, dass sich mit jeder von beiden eine bestimmte Auffassung von

¹²¹ Daher die harsche Kritik von D. GUTAS, "Essay-Review: Suhrawardī and Greek Philosophy", in *ASPh* 13 (2003), 303-309, der Walbridge vorhält, Suhrawardī's fiktive Angaben zu älteren Philosophen als historische Aussagen misszuverstehen und unter falschen Prämissen zu untersuchen; wie man die Angaben Suhrawardī's (als Selbstzeugnisse) ernst nehmen und trotzdem nüchtern analysieren kann, zeigt H. LANDOLT, "Les idées platoniciennes et le monde de l'image dans la pensée du Šayḥ al-išrāq Yaḥyā al-Suhrawardī (ca. 1155-1191)" in *Miroir et savoir: la transmission d'un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane. Actes du colloque international tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve, les 17 et 18 novembre 2005*, éd par D. DE SMET, M. SEBTI et G. DE CALLATAÏ (Leuven 2008), 233-250.

¹²² Ein eindrückliches Beispiel dafür ist die Sammlung von Biographien bedeutender Philosophen, die Šamsaddīn al-Šahrazūrī (gest. 1288) unter dem Titel *Die Erquickung der Geister und der Garten der Freuden bezüglich der Geschichte der Philosophen* (*Nuzhat al-arwāḥ wa-raudat al-afrāḥ fī ta'riḥ al-ḥukamā'*) verfasst hat.

Philosophie und eine bestimmte Haltung in den grundsätzlichen epistemologischen Fragen verbunden. Ob diese Vermutung zutrifft, ist allerdings noch nicht geklärt. Um das entscheiden zu können, benötigen wir breitere Textkenntnisse und weitere Studien. Deswegen kann man im Moment nur abschließend festhalten, dass solche Studien gewiss lohnend sein werden.

DISCUSSION

P. Adamson: My question is inspired by al-‘Āmirī’s mention of Luqmān as a source of Greek wisdom, which was mentioned in Daniel De Smet’s paper. In light of such texts, can we understand the tradition you delineate – in which Arabic sources report a sequence of “wise men” as opposed to centering their historical account on Aristotle – as an attempt to “reclaim” Greek wisdom by fathering it on figures of the pre-Islamic past? Did the Muslim historians intend these histories to show that Greek philosophy and sciences simply preserve wisdom whose source can be found further back, in their own prophetic and cultural tradition?

U. Rudolph: Dem kann ich nur zustimmen. Man findet dieselbe Argumentationsstrategie auch bei Ṣā‘id al-Andalusī, der in diesem Punkt al-‘Āmirī gefolgt ist. Laut Ṣā‘id begann die griechische Philosophie mit Empedokles, der in Syrien bei Luqmān studierte und von dort die Weisheit nach Griechenland brachte. Ähnliches gilt für Pythagoras: Er soll in Ägypten gewesen sein, wo ihn einheimische Gelehrte in der Geometrie und die “Schüler Salomos” in der Philosophie unterwiesen, und soll später in Griechenland Geometrie, Physik und Theologie gelehrt haben. Ausserdem heisst es von Pythagoras ausdrücklich, dass er für sich in Anspruch nahm, das Wissen durch Offenbarung erhalten zu haben.

D. De Smet: Concernant le rôle de Luqmān comme initiateur de la philosophie, al-‘Āmirī dit explicitement dans le *Kitāb al Amad ‘alā l-abad* que les philosophes grecs (Empédocle, Pythagore, Platon ...), disciples de David et de Luqmān, ont puisé leur savoir à la “niche de la prophétie” (*miškāt*

an-nubuwwa). Cette tradition, qui vise à légitimer la philosophie dans un cadre islamique, rappelle la thèse défendue par certains Pères de l'Eglise (comme Clément d'Alexandrie) selon laquelle les philosophes grecs, et en particulier Platon, ont emprunté, voire volé, leurs doctrines à Moïse. Dès lors, deux traditions se côtoient dans les ouvrages arabes qui traitent de l'histoire de la philosophie grecque (un bon exemple en est Šahrastānī): d'une part, celle qui assigne une origine prophétique à la philosophie par la filiation David-Luqmān-Empédocle; d'autre part celle, plus proche des sources antiques, qui présente Thalès de Milet comme "l'inventeur" de la philosophie.

H. Hugonnard-Roche: Apparaît plusieurs fois dans votre exposé l'idée qu'un auteur a complété ou achevé une science: Aristote aurait achevé les sciences ou la philosophie, Galien aurait achevé la science de la médecine. Comment comprendre cela? Pourrait-on dire qu'une science achevée comporterait les éléments suivants: un corpus étendu couvrant l'ensemble d'un domaine ou du moins sa plus grande partie, une méthode démonstrative ou argumentative, de type syllogistique, et une théorie de la science, inspirée notamment par les *Seconds Analytiques*? Qu'en est-il pour les auteurs que vous mentionnez?

U. Rudolph: Bei Ishāq ibn Ḥunayn wird diese Vorstellung nicht erklärt. Er bezeichnet Galen als Vollender der Medizin, ohne die Aussage inhaltlich oder methodisch zu erläutern. Šā'id al-Andalusī hingegen begründet, warum er Aristoteles den Vollender der Philosophie nennt. Dabei kommen mehrere Aspekte zur Sprache, die Sie gerade angedeutet haben: die Entwicklung der Beweislehre in den *Analytica Posteriora*, ihre Anwendung in den theoretischen Wissenschaften und die Tatsache, dass im Corpus Aristotelicum sämtliche Bereiche der Philosophie behandelt seien. Damit greift Šā'id das Aristoteles-Bild auf, das al-Fārābī entworfen hat.

C. D'Ancona: Dall'analisi del passo farabiano tratto dallo scritto *Fī zūhūr al-falsafa* emerge chiaramente l'intento, che è stato sottolineato nella conferenza, di ristabilire la centralità e il primato della filosofia aristotelica. Si potrebbe intendere questa volontà come l'effetto di una più acuta consapevolezza, in al-Fārābī, della varietà di opzioni presenti nella filosofia greca post-aristotelica? Si è affermata di recente una linea storiografica che contrappone ad al-Kindī, il sincretista, un al-Fārābī presentato come autentico e buon conoscitore della vera natura del pensiero di Aristotele, eternalista e critico di Platone. Non si potrebbe invece vedere nell'insistenza di al-Fārābī sul primato di Aristotele l'effetto della conoscenza di testi, ignoti all'epoca di al-Kindī, nei quali Aristotele era direttamente criticato da autorevoli commentatori come Filopono? In questo caso, sottolineare il primato di Aristotele servirebbe piuttosto a rigettare sugli epigoni che ne hanno capito male il pensiero l'apparente discordia di vedute nel campo dei filosofi.

U. Rudolph: Wenn al-Fārābī auf dem Primat des Aristoteles besteht, will er sicher auch spätantike Autoren kritisieren, die ihn nach seiner Ansicht falsch interpretiert haben. Der eindrücklichste Beleg dafür ist seine Schrift *Die Widerlegung des Johannes Grammatikos* (*Al-Radd 'alā Yahyā al-naḥwī*), in der er Philoponos nicht nur vorwirft, Aristoteles attackiert, sondern auch, ihn falsch verstanden zu haben. Bei der Positionierung gegenüber al-Kindī (und dessen Nachfolgern) kam jedoch noch ein anderer Punkt hinzu. Hier ging es al-Fārābī wohl vor allem darum, die Philosophie als universale und methodisch kohärente Wissenschaft zu etablieren. Das wurde von al-Kindī nicht in vergleichbarer Weise propagiert, wobei die unterschiedliche Überlieferungslage wieder eine Rolle spielte: al-Fārābī kannte die *Analytica Posteriora* und konnte von da aus ein stringentes aristotelisches Wissenschaftsverständnis entwickeln, während al-Kindī – vermutlich in Unkenntnis dieses Textes – seine methodischen Überlegungen auf verschiedene Autoren (insbesondere Euklid) stützte.

V. Boudon-Millot: A propos du texte de Ṣāʿid al-Andalusī qui fait de la médecine une partie de la philosophie et emploie les expressions “médecins-philosophes”, “mathématiciens-philosophes” et “astronomes-philosophes”, est-il possible de préciser la place de la médecine et des autres sciences par rapport à la philosophie? Ces expressions sont-elles isolées ou bien recouvrent-elles une conception des relations entre sciences et philosophie plus largement partagée? Et dans quelle mesure cette conception est-elle l’héritier de l’idéal galénique du “médecin philosophe” illustrée dans le *Que l’excellent médecin est aussi philosophe* ?

U. Rudolph: Ṣāʿid bezeichnet Medizin, Mathematik und Astronomie als Teile der Philosophie, ohne dieses Inklusionsverhältnis näher zu erörtern. Für die Mathematik und die Astronomie war das auch gar nicht nötig. Sie zählten in der aristotelischen Tradition ohnehin zur theoretischen Philosophie und wurden in diesem Sinne auch in dem maßgeblichen Wissenschaftskatalog der islamischen Frühzeit, al-Fārābī’s *Die Aufzählung der Wissenschaften (Iḥṣāʾ al-ʿulūm)*, präsentiert. Gerade al-Fārābī weigerte sich jedoch, der Medizin den Status einer Wissenschaft (*ʿilm*) – und nicht bloß einer Kunst (*ṣināʿa*) – zuzuerkennen. Insofern muss sich Ṣāʿid bei seiner Aussage, die Mediziner behandelten ein Teilgebiet der Philosophie, auf eine andere Tradition gestützt haben. Hier kommt in der Tat das galenische Ideal des “Arzt-Philosophen” in Betracht, das ebenfalls im islamischen Kontext gepflegt wurde. Ein Beleg dafür ist Iṣḥāq ibn Ḥunayn, der Hippokrates einen exemplarischen Arzt-Philosophen (*al-ṭabīb al-faylasūf*) genannt hat.

D. De Smet: Ṣāʿid al-Andalusī intègre dans sa conception de l’histoire de la philosophie et des sciences des différentes nations non seulement un aspect historique (les civilisations naissent et déclinent; elles se succèdent, l’une prenant la relève de l’autre), mais aussi une dimension “climatique”, en adoptant la théorie des douze climats de Ptolémée. Tous les peuples “civilisés” se situent dans les climats du centre; les nations situées dans les

climats trop septentrionaux ou trop méridionaux sont inaptes, pour des raisons climatiques, à développer les sciences et la philosophie. Dès lors, il n'y a pas de philosophie et de sciences chez les Francs, les Russes, les Slaves, ni chez les Zang̃ et les "Berbères".

U. Rudolph: Das ist richtig, aber Ṣā'id's Ausführungen spiegeln hier lediglich eine *communis opinio*. Dieselbe Annahme finden wir bei vielen anderen arabischen Autoren, Geographen wie Philosophen.

C. Riedweg: Welche Einstellung hatten eigentlich diese arabischen Denker gegenüber den byzantinischen Ῥωμαῖοι? Äussern sie sich überhaupt zu Byzanz, welches ja geopolitisch weiterhin eine gewisse Rolle spielte und als Quelle griechischer Manuskripte unverzichtbar geblieben sein dürfte? Die Geschichte des byzantinischen Kriegsgefangenen ist in diesem Zusammenhang besonders aufschlussreich, nicht zuletzt auch im Hinblick auf die "voies diffuses" der Wissensvermittlung.

U. Rudolph: Die Geschichte des Kriegsgefangenen zeigt sehr schön, dass wir mit verschiedenen Überlieferungswegen rechnen müssen, die sich weder immer nachweisen noch eindeutig kategorisieren lassen. Dabei spielte Byzanz natürlich eine gewisse Rolle, ohne dass seine Bedeutung überschätzt werden sollte. Einerseits wissen wir, dass die griechisch-arabischen Übersetzer aus dem byzantinischen Reich Manuskripte erhielten und vielleicht auch dort studierten (von Hunayn ibn Ishāq wird das jedenfalls überliefert). Andererseits liessen die frühen abbasidischen Kalifen in Bagdad verkünden, dass die griechischen Wissenschaften nur in ihrem Reich gepflegt würden, während sie in Byzanz vernachlässigt würden. Zum auffälligsten offiziellen Kontakt kam es daher auch nicht zwischen Byzanz und Bagdad, sondern zwischen Byzanz und Cordoba. Der dort regierende Kalif 'Abd al-Rahmān III. (reg. 912-961) wandte sich an Kaiser Konstantin VII. mit der Bitte um wissenschaftliche Bücher und erhielt von ihm auch wichtige griechische Manuskripte.