

PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE

70

RUDI PARET

DER ISLAM

UND DAS

GRIECHISCHE BILDUNGSGUT

37



1950

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

L 76.1







PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE
EINE SAMMLUNG VON VORTRÄGEN UND SCHRIFTEN
AUS DEM GEBIET DER PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE

70

DER ISLAM
UND DAS GRIECHISCHE
BILDUNGSGUT

VON

RUDI PARET



1950

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN



PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE
EINE SAMMLUNG VON VORLESUNGEN UND SCHRIFFTEN
ALS DEM GEBIET DER PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE

DER ISLAM
UND DAS GRIECHISCHE

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

Universitäts- u. Landesbibliothek
Außenstelle Bibliothek der
Deutschen Morgenländischen
Gesellschaft
HALLE (SAALE)

L 761

Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

1991 K 170



INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	5
Einleitung. Hellenozentrische oder phänomenologische Betrachtungsweise	7
Der Gegenstand der Untersuchung	11
Das Tatsachenmaterial	12
Schrumpfung und Abwandlung des griechischen Bildungsgutes .	14
Der Antrieb zur Übernahme griechischen Bildungsgutes. Nützlichkeitsgründe	17
Die Philosophie im Schlepptau der Medizin?	18
Die innere Entwicklung des Islam als Voraussetzung für die Infiltration griechischen Geistesgutes. Die Rolle der Mu'taziliten . .	21
Der universalgeschichtliche Zusammenhang	27
Literaturnachweise	30



INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort 5
Einleitung, Methodische oder phänomenologische Betrachtung 7
Der Ursprung der Erkenntnistheorie 11
Die Erkenntnistheorie 12
Schwierigkeit und Abwägung des erkenntnistheoretischen Problems 14
Der Anteil der Erkenntnistheorie an der Erkenntnistheorie 17
Die Erkenntnistheorie im Schichtenbau der Philosophie 18
Die neue Erkenntnistheorie des 19. Jahrhunderts 21
Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Philosophie 23
Die erkenntnistheoretische Zusammenfassung 27
Literaturverzeichnis 30



Den nachstehenden Vortrag „Der Islam und das griechische Bildungsgut“ hielt ich am 8. Februar 1950 vor Bonner Studenten im Rahmen der Vorlesungsreihe „Universitas“. Ich habe mich dabei auf ein Gebiet gewagt, in dem ich nicht eigentlich Fachmann bin. Denn nur im Sektor der islamischen Dogmengeschichte konnte ich bis zu den primären Quellen vordringen, während ich über die Geschichte der griechischen und der islamischen Philosophie und deren Nachbarwissenschaften ausschließlich aus sekundärer Literatur Bescheid weiß.

Trotzdem glaubte ich mich berechtigt, zu dem besagten Thema das Wort zu ergreifen — wobei ich zu meinen Gunsten ins Feld führen kann, daß große Zusammenhänge manchmal eher von einem Außenseiter erkannt werden als von eigentlichen Spezialisten. Beeindruckt von der inneren Folgerichtigkeit, mit der die Vertreter der werdenden islamischen Theologie Fragen des Glaubens und der Weltanschauung durchgesprochen und durchgefochten haben, kam ich zu der Erkenntnis, daß der Schwerpunkt der geistesgeschichtlichen Entwicklung des 8. und 9. Jahrhunderts — jener Blütezeit arabisch-islamischer Gelehrsamkeit — in der islamischen Welt selber gesucht werden muß, und daß demgegenüber alle Überlegungen und Untersuchungen über Einflüsse, die von außen her auf diese Welt eingewirkt haben, zu zweitrangiger Bedeutung herabsinken. Von diesem Ansatzpunkt aus habe ich versucht, die arabische Übersetzer-tätigkeit des 8. und 9. Jahrhunderts mit der innerislamischen Entwicklung in Verbindung zu bringen und von da her verständlich zu machen.

Diese meine These ließ sich als solche verhältnismäßig leicht formulieren. Schwieriger war es, sie mit Einzelgründen plausibel zu machen oder gar zu beweisen. Vielleicht hält nicht alles, was ich dafür vorgebracht habe, der Kritik stand. Es ist aber auch möglich, daß anderweitiges Material, zu dem ich meinerseits keinen Zugang hatte, sich zugunsten der These verwerten läßt. Die Veröffentlichung des Vortrags soll jedenfalls dazu dienen, die wissenschaftliche Diskussion über den hier angeschnittenen Fragenkomplex vollends in Gang zu bringen.

Bonn, Frühjahr 1950

Rudi Paret



EINLEITUNG

HELLENOZENTRISCHE ODER PHÄNOMENOLOGISCHE BETRACHTUNGSWEISE

Die Kenntnis der griechischen Sprache und die Bekanntschaft mit den Geistesgütern der griechischen Klassik gilt heutzutage in weitesten Kreisen als Gipfel und Schlußstück dessen, was man höhere Bildung zu nennen pflegt. Die höheren Schulen sind nach dieser Spitze hin gestaffelt; jedenfalls ist es weithin üblich, die verschiedenen Schultypen, die in ihrer Vielfalt im Lauf der Zeit immer verwirrender geworden sind, nach einer solchen Wertskala einzustufen und im Gymnasium mit Griechisch als Pflichtfach „die beste aller möglichen“ Schulen zu sehen. Für die hohe Schule im engeren Sinn, die Universität, gilt dasselbe: Wer im Reifezeugnis die Kenntnis des Griechischen nachweisen kann oder nachträglich das sog. Graecum macht, dem steht der Zugang zu sämtlichen Fächern auch der anspruchsvollsten Staats- und Doktorprüfungen offen.

Man kann darüber streiten, ob diese vorbehaltlos hohe Einschätzung des griechischen Bildungsgutes lobenswert ist oder nicht. Auf der einen Seite spricht daraus ohne Zweifel eine echte, überzeugte und überzeugende Hochachtung vor den positiven Werten der griechischen Klassik. Wir bekennen damit in aller Öffentlichkeit vor uns und anderen, daß wir als moderne Menschen einen wesentlichen Teil unserer geistigen Grundlagen jener Kultur verdanken, die nun schon über zwei Jahrtausende

zurückliegt und sich doch immer wieder neu bewährt. Andererseits ist es aber auch gefährlich, sich über die Grundlagen wahrer Bildung derart in Sicherheit zu wiegen, sie durch Lehrpläne, Prüfungsordnungen und durch die öffentliche Meinung abgestempelt, sozusagen patentiert zu sehen. Wenn das Bildungsziel von vornherein festliegt, läßt es sich schon mit einiger Routine erreichen, ohne daß man sich erst suchend darum zu bemühen braucht, und es ist sehr die Frage, ob dann der geistige Assimilationsprozeß auch genug in die Tiefe geht. Außerdem birgt aber die genannte Einstellung die Gefahr in sich, daß wir das griechische Bildungsgut *in historischem Sinn* verabsolutieren und darin eine Instanz sehen, die letztlich über Wert und Unwert der gesamten Geistes- und Bildungsgeschichte zu entscheiden hat. Wenn aber unsere eigene Wertschätzung des griechischen Geistes erst einmal solche Folgen nach sich zieht, werden wir über bedeutende Geschichtsabschnitte des ausgehenden Altertums und des Mittelalters kurzerhand den Stab brechen müssen.

Denn das eine läßt sich objektiv feststellen: die Verlebendigung und Wertschätzung, die der griechische Geist seit der Renaissance und erst recht seit dem Neuhumanismus eben im modernen Menschen erfahren hat, ist ihm allenfalls bei den alten Römern, aber in der Zwischenzeit nicht mehr in diesem Maß zuteil geworden. Eine Menge griechischen Bildungsgutes fand zwar vom 2. Jahrhundert an in der christlichen Welt Eingang. Es erlangte hier auch wirkliches Heimatrecht. Aber nur so weit, als es sich christlichem Gedankengut unterordnen und dienstbar machen ließ und nun — etwa in der *civitas dei* Augustins — neu kodifiziert werden konnte. Im Bereich der römisch-christlichen Welt war der unmittelbare Zugang zum Schrifttum der griechischen Klassik spätestens vom Beginn des 6. Jahrhunderts an vollständig verschüttet, und zwar schon deshalb, weil von diesem Zeitpunkt an auch in Gelehrtenkreisen niemand mehr Griechisch verstand. Boëthius, der Philosoph am Hof Theo-

dorichs des Großen, hatte zwar die Absicht, den ganzen Aristoteles und Platon ins Lateinische zu übersetzen. Aber er brachte nur die Übersetzung der sechs aristotelischen Werke über die Logik zuwege, und auch davon waren bald alle außer den Kategorien und der Hermenie in Vergessenheit geraten. Von den platonischen Dialogen blieb nur der Timaios zugänglich, ebenfalls in einer lateinischen Übersetzung (denn im Urtext hätte ihn niemand mehr verstanden)¹⁾. Die Werke Homers und der drei Tragiker lagen sowieso abseits der vorherrschenden geistigen Interessen. Im östlichen, griechischsprachigen Teil der christlichen Welt war die Kontinuität eher gewahrt. Hier lebten wichtige Bildungselemente klassisch-griechischer und hellenistischer Herkunft im Rahmen christlich-theologischer Gelehrsamkeit weiter, allerdings auch mit der wesentlichen Einschränkung, daß sie sich dem Tenor christlicher Ideen unterzuordnen hatten. Im Zusammenhang mit den christologischen Streitigkeiten verschob sich dann der Schwerpunkt der Pflege griechisch-wissenschaftlicher Tradition noch weiter nach dem Osten, nämlich in den Bereich der syrisch-sprachigen Orientkirchen. Und von hier aus, über den Umweg der syrischen Sprache, mündete schließlich der ganze geistige Strom im 9. Jahrhundert in die arabisch-islamische Welt ein. Bis zum 12. und 13. Jahrhundert war dort, in der arabisch-islamischen Welt, dem griechischen Geisteserbe ein gastliches Dasein beschieden. Die weitere Entwicklung ist wieder allgemeiner bekannt: im 12. und 13. Jahrhundert die Rezeption griechischen Geistesgutes durch die christlich-abendländische Welt, teils auf Grund griechischer Handschriften, teils auf Grund arabischer Übersetzungen und Bearbeitungen — eine Wiederentdeckung und Wiederbelebung großen Stils und daher mit Recht als Renaissance bezeichnet; drei Jahrhunderte später die Renaissance des 15. und 16. Jahrhunderts, usw., bis herunter zum Neuhumanismus und schließlich zur Würdigung griechischer Geistesart, wie sie von den Vertretern der gräzisti-



schen Wissenschaft in den allerletzten Generationen erarbeitet worden ist.

Sollen wir nun — und damit möchte ich wieder an den vorigen Gedankengang anknüpfen — sollen wir all diese verschiedenen Abschnitte in der Überlieferungsgeschichte des griechischen Bildungsgutes auf Grund einer Einstellung beurteilen, die dem Griechentum überhaupt den Primat in der Welt des Geistes zuerkennt? Ist es angängig, die genannten Zeit- und Kulturphasen früherer Generationen in eine Skala von Bewertungen einzustufen je nach dem Grad, in dem sie griechisches Bildungsgut gepflegt und verlebendigt haben?

Ich glaube, mit einer derart hellenozentrischen Betrachtungsweise tun wir dem geschichtlichen Sachverhalt Gewalt an, weil wir nämlich dabei den Boden der lebendigen Wirklichkeit unter den Füßen verlieren. Bei allem Interesse an geistes- und ideengeschichtlichen Untersuchungen dürfen wir nicht vergessen, daß selbst die höchsten kulturellen Werte nie an und für sich existieren, sondern nur insofern, als sie räumlich und zeitlich in das Dasein menschlicher Einzelwesen und menschlicher Gemeinschaften eingebettet sind und in diesen eine Funktion erfüllen. Auch der Geist des Griechentums ist nicht in dem Sinn zeitlos, daß er immer und überall eine absolute Wertschätzung beanspruchen dürfte. Lebendig und wirksam wird er immer nur da, wo Einzelmenschen, Gesellschaftsschichten oder gar ganze Völker sich zu ihm bekennen. Hier liegen die Punkte, an denen wir bei einer historischen Betrachtung einzusetzen haben. Wir müssen uns von der hellenozentrischen Einstellung lösen und dafür den einzelnen, historisch faßbaren Kulturabschnitten ihren eigenen Schwerpunkt zuerkennen. Wir müssen die Römer oder die Christen der alten Kirche oder die syrischen Orientchristen oder die muslimischen Araber oder die mittelalterlichen Scholastiker zum Gegenstand unserer Betrachtung erheben und festzustellen versuchen, was im Einzelfall aus der Gesamtheit des griechischen Bildungsgutes herübergenommen, ausgewertet

und verarbeitet worden ist, bzw. was überhaupt davon verwertbar war.

Damit soll nicht gesagt sein, daß man sich bei derartigen geistesgeschichtlichen Untersuchungen immer nur auf einen einzigen Kulturabschnitt beschränken müsse. Eine Zusammenschau verschiedener, aufeinanderfolgender Kulturabschnitte ist auch unter der eben angedeuteten Voraussetzung möglich, ja durchaus erstrebenswert. Vergleiche und Differenzierungen sind historisch immer fruchtbar. So kann man etwa die Renaissance des 12. Jahrhunderts und diejenige der beginnenden Neuzeit im Zusammenhang betrachten und gegeneinander abwägen, oder — um einen Gegenstand aus einem früheren Zeitraum herauszugreifen — die Rezeption griechischen Gedankengutes, die das östliche Christentum, und diejenige, die später der Islam vollzogen hat, oder — ein weiteres Beispiel — die islamische Scholastik und die zeitlich daran anschließende christliche Scholastik. Nur wird man dabei die einzelnen Kulturphasen in sich selbst erfassen und als Eigenwerte, nach ihren inneren Gesetzen, würdigen müssen. Für den Historiker ist eben jeder Zeitabschnitt interessant und kennenswert, in dem lebendige Kräfte am Werk sind, in dem Menschen von Fleisch und Blut mit der Problematik des Daseins ringen. Dagegen wird ihm unbehaglich, wenn er sich mit imaginären Größen befassen soll, die angeblich zeitlos über der Flucht der Erscheinungen im Reich des Geistes schweben.

DER GEGENSTAND DER UNTERSUCHUNG

Ich mußte diese Betrachtungen grundsätzlicher Art vorausschicken, um die Art und Weise aufzuzeigen, in der ich mein Thema anzufassen gedenke. Es lautet: „Der Islam und das griechische Bildungsgut“ — wohlgemerkt so, in dieser Anordnung der Begriffe, und nicht etwa umgekehrt: „Das griechische Bildungsgut und der Islam“. Ich versetze mich also im Geist

von vornherein in die Welt des Islam und möchte nun versuchen, *die Tatsache, daß vom Ende des 8. Jahrhunderts an griechisches Geistesgut in diese Welt eingeströmt und von ihr aufgenommen und verarbeitet worden ist, historisch begreiflich zu machen.* Ich beschränke mich auf ein Teilproblem, nämlich das *Anfangsstadium* dieses weitläufigen Entwicklungsprozesses. Eine umfassende Abhandlung über das Gesamtthema wird vielleicht einmal in größerem Rahmen von einem wirklichen Kenner der Dinge in Angriff genommen werden.

DAS TATSACHENMATERIAL

Zuerst die wichtigsten Tatsachen. Wir müssen die Fülle des Materials, das sich uns aufdrängt, in vergrößernder Weise vereinfachen, um überhaupt zu einem faßbaren Ergebnis zu kommen. Dabei gewinnen wir etwa folgendes Bild ²⁾:

Im 8. Jahrhundert beginnt griechisches Bildungsgut in die arabische Welt einzuströmen. Die allerersten Anfänge sind schlecht bezeugt. Wirklich greifbar wird diese geistige Infiltration an Hand von arabischen Übersetzungen griechischer Werke. Solche Übersetzungen sind vereinzelt für die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts bezeugt. Die große Masse datiert aber erst aus dem 9. und 10. Jahrhundert. Als Ort des Übertragungsprozesses spielt Bagdad, die Hauptstadt des abbasidischen Kalifenreichs, die führende Rolle. Der Personenkreis der Übersetzer rekrutiert sich in der ersten Zeit ausschließlich, in der 1. Hälfte des 9. Jahrhunderts noch vorwiegend aus nicht-muslimischen Kreisen, wobei Angehörige der orient-christlichen Bekenntnisse aus dem syrisch-aramäischen Sprachbereich, vor allem Nestorianer, weitaus überwiegen. Erst im weiteren Verlauf des 9. Jahrhunderts treten arabisch-sprachige Mohammedaner an ihre Seite. Aber auch im 10. Jahrhundert ist der Anteil der Christen noch beträchtlich. Angehörige des iranischen Kulturkreises haben sicher ebenfalls eine bedeutende Rolle ge-

spielt, wenn auch nicht auf dem Gebiet der Philosophie und Medizin. Sie sind aber dokumentarisch schwer faßbar.

Was den Inhalt der übersetzten Werke angeht, so handelt es sich einmal um philosophische Schriften, zum andern um solche, die man im engeren Sinn als wissenschaftlich bezeichnen mag, nämlich Werke über Medizin, Geographie, Astronomie (und Astrologie), Mathematik sowie über Alchemie und allgemeine Naturwissenschaft.

Unter den Philosophen, deren Werke ins Arabische übersetzt worden sind, steht Aristoteles weitaus an der Spitze. An einzelnen Schriften sind vor allem zu nennen: das sog. Organon, zu dem nach arabischer Zählung nicht nur die 6 Abhandlungen über Logik gehören, sondern auch noch die Rhetorik und Poetik sowie die *Εἰσαγωγή* des Porphyrius, eines Schülers des Plotin (3. Jahrh. n. Chr.); des weiteren die Metaphysik (besonders das 12. Buch), die Physik, die Psychologie (mit dem Kommentar des Alexander von Aphrodisias, um 200 n. Chr.), *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*, die Nikomachische Ethik, usw.; schließlich die sog. Theologie des Aristoteles, in Wirklichkeit eine Bearbeitung der Enneaden des Plotin. Platon tritt gegenüber Aristoteles in den Hintergrund. Neben der Republik (die übrigens dem Aristoteles zugeschrieben wird) und den Nomoi sind nur ganz vereinzelte Dialoge übersetzt, darunter der Timaios.

An in engerem Sinn wissenschaftlichen Werken seien nur einige besonders wichtige genannt: die medizinischen Werke von Hippokrates (5./4. vorchristliches Jahrhundert) und Galen (2. nachchristliches Jahrhundert); die Pharmakologie des Dioskurides (um 50 n. Chr.); die „Elemente“ des Mathematikers Euklid (4. vorchr. Jahrh.); die Mathematik, die Astronomie (*μεγάλη σύνταξις*, arabisch *al-migīstī*) und die Geographie des Ptolemaeus (2. Jahrh. nach Chr.).

SCHRUMPfung UND ABWANDLUNG DES GRIECHISCHEN BILDUNGSGUTES

Diese kurze Zusammenfassung der Hauptdaten mag genügen. Sie ist in verschiedener Hinsicht interessant und aufschlußreich.

Zu allererst fällt uns einmal auf, daß nur ein Teil des gesamten griechischen Bildungsgutes in der arabisch-islamischen Welt Eingang gefunden hat. Wir vermissen — wenn wir von der griechischen Kunst im engeren Sinn des Worts von vornherein absehen — Werke, denen wir unsererseits einen besonders hohen Bildungswert beimessen, und zwar gleich ganze Literaturgattungen, nämlich die epischen Gesänge Homers, die dramatischen Dichtungen von Aischylos, Sophokles und Euripides und die historischen Werke von Herodot und vor allem von Thukydides. Und wenn andererseits eine große Anzahl von Werken aus dem Sektor der Philosophie übertragen worden ist, so müssen wir hier wenigstens eine gewisse Schrumpfung sowie eine Schwergewichtsverlagerung feststellen: Aristoteles steht im Vordergrund, wobei seine logischen Schriften von Anfang an eine hervorragende Rolle spielen. Platon ist nur mangelhaft bekannt. Im übrigen werden die beiden klassischen Philosophen im Licht der späteren Peripatetiker und vor allem des Neuplatonismus gewertet, wobei die Tendenz herrschend wird, die spezifischen Unterschiede möglichst auszugleichen.

Diese weitgehende Schrumpfung und Abwandlung des griechischen Bildungsgutes erklärt sich ganz einfach aus den näheren Umständen, unter denen die muslimischen Araber mit der ihnen an sich so fremden Welt der Griechen bekannt geworden sind. Sie konnten die griechischen Werke nicht aus erster Hand übernehmen, waren vielmehr auf die Vermittlung derselben durch die ihnen zeitgenössische vorderorientalische Kultur angewiesen. Und die Träger dieser Kultur, somit die gegebenen Übermittler griechischen Geistesgutes, waren fast ausschließ-

lich Angehörige der orientalischen Christengemeinden, weshalb denn auch die Werke griechischer Autoren fast ausnahmslos über den Umweg einer syrischen Zwischenübersetzung ins Arabische übertragen wurden. Innerhalb der christlichen Welt hatte aber schon längst eine Auseinandersetzung mit dem Erbe der griechischen Kultur stattgefunden, und eben dabei war all das ausgeschieden worden, was vom christlichen Standpunkt aus gesehen heidnischen Charakter trug und deshalb nicht vertreten oder nicht verwertet werden konnte, während das übrige, mehr oder weniger indifferente Material in den Dienst der werdenden Kirche genommen wurde. Die griechische Philosophie war von da an zur ancilla theologiae degradiert, und es ist begreiflich, daß man neuplatonische Umbiegungen der alten Lehrsysteme bevorzugte, wie auch, daß man der Disziplin der Logik eine hervorragende Stelle im Gesamtgebiet der philosophischen Wissenschaften einräumte, da bei der weiteren Ausbildung der Glaubenslehre auch die Waffen der Dialektik weiter gepflegt werden mußten. Diese geistesgeschichtliche Entwicklung, die sich etwa vom Jahr 200 an speziell im alexandrinischen und vordersyrischen Raum vollzogen hatte, nahm im Zeitalter der christologischen Streitigkeiten, also vom 4. Jahrhundert an, ihren natürlichen Fortgang in den östlichen Randgebieten der christlichen Welt, da sich der Schwerpunkt der geistigen Kämpfe mehr und mehr hierher verlagerte. Die Entstehung der selbständigen Ostkirchen (der Monophysiten und der Nestorianer) führte zu einer gewissen Nachblüte in der Pflege griechisch-philosophischer Tradition, wobei die Disziplin der Logik erneut in den Vordergrund rückte. Hier, in der christlich-orientalischen Welt, lag nun also den muslimischen Arabern des 8. und 9. Jahrhunderts der Zugang zum griechischen Geisteserbe offen — soweit eben dieses Erbe überhaupt noch lebendig war. Denn über das eine müssen wir uns klar sein: wenn wißbegierige Muslime etwas von den Schätzen der griechischen Klassik kennenlernen wollten, so konnten sie es nur

da finden, wo es in lebendiger Überlieferung wirklich existent war. Wir dürfen uns hier nicht den historischen Blick verbauen, indem wir die Verhältnisse unseres modernen Papier- und Buchdruckzeitalters in jene frühen Jahrhunderte zurückverlegen. Damals gab es keine Riesenbibliotheken, in denen man wie in einem geistesgeschichtlichen Fernsprechamt jeden beliebigen Anschluß an alte und älteste Autoren sozusagen im Selbstwählverfahren hätte herstellen können. Die Verhältnisse waren bescheidener, aber dafür natürlicher, die Bücher kostbarer, aber dafür auch mehr gefragt und ausgewertet. Der Kontakt ging von Mensch zu Mensch, vom wissensdurstigen Buchliebhaber zum Buchbesitzer, der zugleich Gelehrter war und das, was er in Buchform besaß, in seinem persönlichen Wissen verkörperte. Alles war auf eine fließende Entwicklung, auf Kontinuität eingestellt, und niemand, mochte er noch so geistig veranlagt sein, konnte auf der Suche nach Bildungswerten von sich aus über einen größeren Zeitraum hinweg in die Vergangenheit zurückgreifen. Eben deshalb darf man aber auch den muslimischen Arabern, die im 8. und 9. Jahrhundert nach den Leistungen griechischer Geistesgrößen Ausschau hielten, keinen Vorwurf daraus machen, daß sie nur in beschränktem Umfang damit bekannt geworden sind. Werke wie die der griechischen Tragiker oder Historiker, aber auch die meisten platonischen Dialoge existierten für sie einfach nicht. Eine andere Frage ist natürlich, ob sie, falls sie ihrerseits mit der ganzen Fülle des griechischen Geistesgutes bekannt geworden wären, nicht ebenfalls eine solche Stoffauswahl getroffen hätten, wie das die alten christlichen Theologen einige Jahrhunderte vor ihnen getan haben. Vieles würde für eine positive Beantwortung dieser Frage sprechen, denn die geistigen Voraussetzungen sind in beiden Fällen — im Christentum und im Islam — ähnlich gelagert. Aber es ist hier nicht unsere Aufgabe, darüber Spekulationen anzustellen. Geschichte — auch Geistesgeschichte — soll man nun einmal nicht im Konjunktiv Plusquamperfekti betreiben. Die even-

tuellen, aber unreal gebliebenen Entwicklungsmöglichkeiten sind jeweils so vielfältig, daß man damit ins Uferlose gerät.

DER ANTRIEB ZUR ÜBERNAHME GRIECHISCHEN BILDUNGSGUTES. NÜTZLICHKEITSGRÜNDE

Wir haben bisher unser Augenmerk hauptsächlich auf diejenigen Teilgebiete des griechischen Bildungsgutes gerichtet, die von den muslimischen Arabern des 8. und 9. Jahrhunderts überhaupt nicht oder nur in beschränktem Umfang oder in abgewandelter Form übernommen worden sind. Wir wollen aber darüber nicht vergessen, daß immer noch sehr viel übrig bleibt, was den Arabern tatsächlich in Übersetzungen zugänglich geworden ist, so die große Masse der aristotelischen Werke. Dieser Infiltrationsprozeß ist ja dann auch für die spätere geschichtliche Entwicklung insofern wichtig geworden, als die islamische Welt die dabei übernommenen Geistesgüter weiter gepflegt und überliefert hat, bis sie schließlich im 12. und 13. Jahrhundert in Form von arabisch-lateinischen Übersetzungen — wenigstens zu einem guten Teil — ins christliche Abendland zurückgewandert sind. Es erhebt sich nun die Frage — und das ist eigentlich die Kernfrage zu unserem Thema: *Wie kamen denn die muslimischen Araber jener Zeit überhaupt dazu, bei der griechischen Geisteswelt Anleihen zu machen?* Worin haben wir den Antrieb zu dieser lang andauernden und auch in der Wirkung nachhaltigen Infiltration zu sehen?

Vielleicht gibt uns der stoffliche Inhalt dessen, was die Araber aus der gesamten griechischen Kulturtradition übernommen haben, gewisse Fingerzeige. Wir stellen auf jeden Fall fest, daß bei einem Teil der entlehnten Kulturgüter, bzw. der ins Arabische übersetzten Werke unzweifelhaft *Gründe der praktischen Nützlichkeit* den Ausschlag gegeben haben. Es waren ja, wie wir sahen, nicht nur philosophische Schriften, die der Übersetzung ins Arabische für würdig befunden wurden, sondern auch Werke



aus einer ganzen Anzahl von Einzelwissenschaften: Medizin, Geographie, Astronomie, Mathematik, Alchemie und allgemeiner Naturwissenschaft. Und wir gehen sicher nicht fehl, wenn wir annehmen, daß bei der Rezeption dieses ganzen wissenschaftlichen Gedankengutes die praktische Verwertbarkeit im Vordergrund stand. Bei der Medizin versteht sich das von selbst, ebenso bei der Mathematik und der Alchemie. Auch Geographie wird vorwiegend als praktische Länderkunde betrieben worden sein. Und das Fach der Astronomie war eng mit dem der Astrologie verkoppelt. Astrologen traten aber schon bei der Gründung von Bagdad im Jahr 762 in Funktion und bewiesen so die durchaus reale Bedeutung ihres Fachwissens.

DIE PHILOSOPHIE IM SCHLEPPTAU DER MEDIZIN?

Dagegen kann man von der *Philosophie* nicht sagen, daß sie praktisch verwertbar sei, wenigstens nicht in dem Sinn, daß man unmittelbar materielle Vorteile daraus ziehen könne. Und so konzentriert sich unsere spezielle Frage recht eigentlich auf dieses Fach. Was gab den Anlaß dazu, daß man auch philosophische Werke ins Arabische übersetzte? Wurde Philosophie wegen ihres Eigenwertes so hoch eingeschätzt? Oder schleuste man sie als Anhängsel, als Begleiterscheinung im Schlepptau der nützlichen Wissenschaften mit durch unter dem Gesichtspunkt, daß sie zum Bestand jener im ganzen so brauchbaren Allgemeinbildung griechischen Ursprungs gehörte und deshalb wohl oder übel auch kultiviert werden mußte? Ehe wir eine Antwort auf diese scheinbar alternative Frage geben können, müssen wir einen kurzen Blick auf die besonders *enge Verbindung* werfen, die sowohl in der Epoche der Übersetzungen als auch in den Jahrhunderten vorher und nachher speziell *zwischen dem Fach der Philosophie und dem der Medizin* bestanden hat.

Unter den Werken des Mediziners Galen, die im 9. Jahrhundert von Ḥunáin ibn Ishâq, dem bedeutendsten aller Übersetzer,

ins Arabische übertragen worden sind, befindet sich auch eine Schrift, die davon handelt, „daß ein guter Arzt Philosoph sein müsse“. Galen hat diese Forderung seinerzeit an sich selber wahr gemacht. Ebenso hat Ḥunáin ibn Ishâq die enge Verbindung von Medizin und Philosophie betont, indem er seine umfangreiche Übersetzertätigkeit gleichmäßig beiden Fächern zugute kommen ließ. Wenn wir nach weiteren Belegen für die genannte These Umschau halten, finden wir z. B., daß der syrische Priester und Archiatros Sergius von Rêš'ainâ (gest. 536, also ein Zeitgenosse des Boëthius) philosophische und medizinische Werke aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt hat, oder — was uns ganz besonders interessieren muß — daß ein christlicher Arzt namens Gabriel, der eben als Arzt an den Hof Hārûn ar-Raschîds berufen wurde, also zu einer Zeit lebte, in der die arabische Übersetzertätigkeit sich noch ganz im Anfangsstadium befand, eine Einführung in die Logik verfaßt hat. Die muslimischen Araber haben diese Tradition ihrerseits fortgesetzt. Von der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts an gab es den offiziellen Titel „Chef der Ärzte und Philosophen“, anscheinend für den jeweiligen Leibarzt des Kalifen³⁾. Viele Gelehrte haben später beide Fächer in ihrer Person vereinigt. Ein Bagdader Arzt des 9. Jahrhunderts schrieb eine Untersuchung zu den *analytica posteriora* des Aristoteles (noch in syrischer Sprache). Im 10., 11. und 12. Jahrhundert waren eine ganze Anzahl arabische Ärzte zugleich Philosophen, oder umgekehrt, so Avicenna und Averroes, um nur die bekanntesten zu nennen. Die Medizin war eben im ausgehenden Altertum wie auch in der Folgezeit noch nicht eine rein spezialistische Angelegenheit. Der Mediziner betrieb sein Fach auf breitester Basis, im Rahmen der zeitgegebenen Anschauungen über Aufbau und Wesen der Welt, über die Naturelemente, über den Menschen und die menschliche Seele. Für die Philosophen war Medizin sozusagen ein freiwilliges Zusatzfach, für die Mediziner aber war Philosophie Pflichtfach. Wer Medizin studiert hatte, war deshalb auch philosophisch gebildet⁴⁾.

In Anbetracht dieses Sachverhalts werden wir uns dem Eindruck nicht verschließen können, daß Vertreter des Faches der Medizin wesentlich mitbeteiligt gewesen sein mögen, als es galt, griechisches Bildungsgut und im besonderen griechische Philosophie den muslimischen Arabern zugänglich zu machen. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn wir die nachhaltige Wirkung bedenken, die eben während der Zeit dieser geistigen Infiltration von der medizinischen Akademie in Gondeschapur ausströmte, — einer ursprünglich sasanidisch-persischen Institution, die aber auch noch in den ersten anderthalb Jahrhunderten nach der arabischen Eroberung weiterexistierte. In Gondeschapur hatte die griechisch-medizinische Tradition eine Pflegestätte gefunden. Von hier holten sich die ersten Abbasidenkalifen ihre Leibärzte. Als erster kam so im Jahr 765 der Gondeschapurer Arzt-Gelehrte Ğirĝîs nach Bagdad. Ihm folgte ein Schüler, später sein Sohn Boĥtîšô, anschließend, unter Hārûn ar-Raschîd, sein Enkel Gabriel — derselbe, von dem wir bereits hörten, daß er eine Einführung in die Logik verfaßt hat. Die Tradition lebte weiter in Ibn Māsûya (latinisiert Mesue), dem Sohn eines Apothekers aus Gondeschapur und Schüler des eben genannten Gabriel. Ibn Māsûya leitete die Übersetzung griechischer Handschriften, die auf einem Feldzug Hārûn ar-Raschîds in Kleinasien erbeutet worden waren. Als später, im Jahr 830, auf Befehl des Kalifen Ma'mûn in Bagdad eine Übersetzerakademie erstand, wurde er mit deren Leitung beauftragt. Hier wirkte dann gleichzeitig mit ihm und über seinen Tod hinaus Ĥunáin ibn Ishâq, übrigens auch ein Apothekersohn, der bedeutendste und fruchtbarste Übersetzer sowohl medizinischer als auch philosophischer Werke ⁵⁾.

Unter dem Eindruck dieses gesamten Tatsachenmaterials hat schon im Jahr 1842 Johann Georg Wenrich ein Urteil über das uns vorliegende Problem abgegeben, und zwar in einer Preisschrift der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften mit dem Titel: *De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, ara-*

bicis etc. commentatio. Er äußert sich folgendermaßen: „Alles wissenschaftliche Studium ist bei den Arabern anfänglich von syrischen Ärzten ausgegangen, deren Dienste die arabischen Herrscher in Anspruch nahmen. . . . Durch die Wirksamkeit dieser Ärzte geschah es, daß die wissenschaftlichen Studien, denen sie selber oblagen, auch bei den Arabern eingeführt wurden, — was um so leichter geschehen konnte, als die arabischen Herrscher die Nützlichkeit jener Studien, denen sie ihre Gesundheit, ja ihr Leben verdankten, eingesehen hatten“ (S. 24). . . . „Auch das Studium der griechischen Philosophie scheint bei den Syrern wie bei den Arabern von der Pflege der ärztlichen Kunst hergeleitet werden zu müssen. Denn ohne Kenntnis der Philosophie konnten die Schriften der griechischen Mediziner nicht leicht verstanden werden, zumal die griechischen Mediziner selber, vor allem Galen, sich sehr oft auf Aussprüche von Philosophen, meistens Aristoteles, beriefen. . . . Daher kam es, daß fast alle Ärzte der Syrer und Araber mit lobenswertem Eifer auch den philosophischen Disziplinen oblagen“ (S. 37). Wenn wir bei dem Bild von vorhin bleiben wollen, müssen wir also sagen, daß — nach Wenrich — die Philosophie im Schlepptau der ärztlichen Kunst in die islamische Welt eingeschleust worden ist.

DIE INNERE ENTWICKLUNG DES ISLAM ALS VORAUSSETZUNG FÜR DIE INFILTRATION GRIECHISCHEN GEISTESGUTES. DIE ROLLE DER MU'TAZILITEN

Aber damit ist noch nicht das letzte Wort gesprochen. Seit Wenrich seine Göttinger Preisarbeit abgefaßt hat, sind über hundert Jahre vergangen. In der Zwischenzeit hat man wohl verlernt, Abhandlungen in lateinischer Sprache zu schreiben, vielleicht auch, solche zu lesen. Aber dafür hat man einiges andere dazugelernt. So ist man sich heute eher als vor hundert Jahren darüber klar, daß der Islam ein kulturgeschichtliches

Phänomen mit eigenem Schwerpunkt darstellt, und daß in seiner Entwicklung immanente Kräfte wirksam gewesen sind, — Kräfte, die man mit veranschlagen muß, wenn man Teilprobleme aus diesem Gesamtkomplex richtig verstehen will. So müssen wir auch im Hinblick auf das uns vorliegende Thema fragen, ob nicht im Islam selber, in dessen Entstehungs- und Entwicklungsprozeß, gewisse Voraussetzungen gegeben waren, die einer Infiltration griechischer Bildungselemente Vorschub geleistet oder gar eine solche Infiltration notwendig gemacht haben. Etliche in den letzten Jahrzehnten von europäischen Gelehrten herausgegebene Texte zur frühislamischen Dogmengeschichte und fachwissenschaftliche Untersuchungen, die sich an diese Editionen anschlossen, ermöglichen es uns, einige positive Äußerungen darüber abzugeben⁶⁾. In diesem Sinn möchte ich zum Schluß das Bild, das wir im vorhergehenden gewonnen haben, kurz korrigieren und abrunden.

Der Islam ist so wenig wie vor ihm das Christentum als fertiges System in die Welt getreten. Mohammed war ein ausgesprochen unsystematischer Kopf. Seine koranischen Verkündigungen waren wohl lehrhaft, aber auf eine emotional-didaktische Art und nicht im Sinn einer ausgewogenen Glaubenslehre. Auch die nächsten Folgegenerationen nach seinem Tod drangen noch nicht zur Ausbildung eines gedanklichen Systems vor. Sie stritten immer nur über einzelne Punkte des neuen Glaubens, wobei sie sich darauf beschränkten, koranische Textstellen oder sonstige Überlieferungen aus dem Mund des Propheten exegetisch auszuwerten. Ansätze zur Bildung einer wirklich systematischen Theologie zeigten sich erst im 8. Jahrhundert, über hundert Jahre nach Mohammeds Tod. Die Initiative dazu ging von einer kleinen Gruppe religiöser Denker aus, die versuchten, den Inhalt des islamischen Glaubens auf eine begrenzte Anzahl theologischer Grundwahrheiten zu beziehen, bzw. aus ihnen abzuleiten, wobei zwei Postulate im Vordergrund standen: das Postulat der göttlichen Gerechtigkeit und

das der Einheit und Einzigkeit Gottes. Darnach nannten sie, oder vielmehr ihre Nachfolger, die sich im Lauf der Zeit zu einer ganzen Schulrichtung zusammenschlossen, sich selber „Leute der Gerechtigkeit und Einheit“, während sie von den Vertretern der streng traditionsgebundenen Orthodoxie, die übrigens immer in der Mehrheit blieben, als „*Mu'taziliten*“ bezeichnet wurden, was etwa „Sezessionisten“ bedeutet (der Name tut allerdings wenig zur Sache). Die letztgenannte Bezeichnung *Mu'taziliten* (als Kollektiv: die *Mu'tázila*) hat sich auch im wissenschaftlichen Sprachgebrauch eingebürgert ⁷⁾.

Eben die *Mu'tazila* hat nun schon insofern rein äußerlich auf unser spezielles Thema Bezug, als sie mit ihren Anfängen gerade in die Zeit fällt, in der man begann, Werke der griechischen wissenschaftlichen Literatur ins Arabische zu übersetzen. Die ersten Übersetzungen datieren ja, wie wir gesehen haben, aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts, während die Übersetzertätigkeit großen Stils erst im 9. Jahrhundert in Gang kam, als der Kalif Ma'mûn im Jahr 830 in Bagdad die Übersetzerakademie gründete. Ebenso nahm die *mu'tazilitische* Bewegung in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts Gestalt an, um dann im 9. Jahrhundert unter demselben Ma'mûn geradezu in eine staatlich privilegierte Stellung aufzurücken. Wir können die Entwicklung ziemlich genau verfolgen an Hand eines Streitpunkts, der lange zwischen *Mu'taziliten* und Altgläubigen diskutiert wurde, und den man schließlich in beiden Lagern als die Kardinalfrage betrachtete. Es ging darum, ob die „Eigenschaften“ Gottes von Ewigkeit her existieren oder in der Zeit geschaffen seien, insbesondere ob der Koran als das Wort Gottes (und somit identisch mit seiner Eigenschaft der Rede, arabisch *kalâm*) als ewig oder als geschaffen angenommen werden müsse. Die *Mu'taziliten* entschieden sich auf Grund des Postulats von der Einzigkeit Gottes dafür, daß der Koran geschaffen sei ⁸⁾, während die Masse der Altgläubigen sich dazu bekannte, daß er von Ewigkeit her existiere. Und diese *mu'tazilitische* Lehre vom



Erschaffensein des Korans wurde im Jahr 827 von demselben Ma'mûn zum Staatsdogma erhoben, der drei Jahre später die nun schon mehrfach genannte Bagdader Übersetzerschule ins Leben rief. Über zwei Jahrzehnte lang (bis zum Jahr 848) blieb die Mu'tazila im Genuß dieser staatlich privilegierten Stellung, während umgekehrt führende Männer aus den Kreisen der Altgläubigen sich zeitweise einem regelrechten Inquisitionsverfahren unterziehen mußten.

Damit ist allerdings erst eine rein äußerliche Parallelität, nämlich die Gleichzeitigkeit zwischen der mu'tazilitischen Bewegung einerseits und der Übersetzertätigkeit andererseits, nachgewiesen. Aber es ist von vornherein wahrscheinlich, daß zwei geistige Bewegungen, die in ihrem äußeren Ablauf so weitgehend in Deckung zu bringen sind, auch in sachlicher Hinsicht aufeinander Bezug gehabt haben müssen. Hierzu stehen uns zwar keine direkten Beweismittel zur Verfügung. Aber um so deutlicher sprechen die indirekten Indizien, die sich aus der Grundhaltung der Mu'taziliten gewinnen lassen, oder sagen wir allgemeiner aus der geistigen Situation, in der die Welt des Islam und speziell die werdende islamische Theologie sich damals befand⁹⁾.

Bis zum 8. Jahrhundert gab es noch keine islamische Theologie im eigentlichen Sinn des Worts. In religiös interessierten Kreisen begnügte man sich damit, einzelne Glaubensfragen durchzusprechen und die einschlägigen Stellen aus dem Koran und aus der mündlichen Überlieferung, dem sog. ḥadîṭ, daraufhin zu interpretieren und gegeneinander abzuwägen. In diesem Sinn disputierte man z. B. darüber, ob ein gläubiger Muslim, der eine schwere Sünde begeht, durch seine Sündhaftigkeit etwa aufhört, gläubig zu sein (d. h. also über das gegenseitige Verhältnis von Glauben und Werken). Oder man stritt darüber, ob der Mensch in seinen Handlungen frei oder gebunden ist (also über das Problem des Determinismus). Erst im 8. Jahrhundert begann man, über diese verhältnismäßig primitiven Ansätze zu einer Glaubenslehre hinauszuwachsen und systematische Be-

griffsbildungen vorzunehmen, indem man die Gottesvorstellung auf gewisse Grundwahrheiten, auf primäre Postulate zurückführte und dadurch sozusagen weltanschaulich unterbaute. Wir haben schon gesehen, daß eben die Muʿtaziliten sich in diesem Sinn betätigten. Sie stellten die Thesen von der Einzigkeit Gottes und von seiner Gerechtigkeit auf und bezogen nun die einzelnen Glaubensfragen auf diese Grundthesen. Dadurch bekam die Diskussion einen mehr gedanklichen, rationalen, man könnte fast schon sagen, einen philosophischen Charakter. Das zeigt sich besonders deutlich bei der Diskussion über die Eigenschaften Gottes. Im Koran ist oft davon die Rede, daß Gott hört und sieht, daß er spricht, daß er auf einem Thron sitzt usw. Die Altgläubigen stritten sich nun wohl darüber, ob das in einem mehr anthropomorphen oder in einem bildhaften und daher ausschließlich geistigen Sinn zu verstehen sei, aber an der Tatsache, daß die genannten Eigenschaften mit Gott unauflöslich in Verbindung stehen, wagten sie bei ihrer uneingeschränkten Hochachtung vor der koranischen Ausdrucksweise nicht zu zweifeln. Das führte aber letzten Endes zu der Konsequenz, daß man diese Eigenschaften ebenso wie Gott selber für urewig hielt. In der Lehre vom Nichtgeschaffensein des Korans (als der göttlichen Eigenschaft der Rede) fand diese Anschauung ihre prägnante Formulierung. Die Muʿtaziliten dagegen legten ihren Spekulationen die Grundwahrheit von der Einzigkeit Gottes zugrunde und folgerten daraus, daß es neben Gott nicht auch von Ewigkeit her Eigenschaften gegeben haben könne (also auch nicht die Eigenschaft der Rede). Diese ihre These führte aber ganz von selber zu der weiteren Frage nach dem grundsätzlichen Unterschied zwischen dem ewigen Gott und den nichtewigen Eigenschaften, und dabei griff man nun — das war ein entscheidender Schritt — zur Kategorie der Substanz und zu ihrem Gegenstück, dem Akzidens, einem Begriffspaar, das dereinst von der griechischen Philosophie geprägt worden war.

Bibliothek der
Deutschen
Morgenländischen
Gesellschaft

Hier sehen wir also an einem Einzelfall, wie griechisches Gedankengut in den Islam herübergenommen und hier funktionell eingebaut worden ist. Für den Historiker ist es im Grund genommen gar nicht so wichtig, festzustellen, aus welcher Quelle derartige Gedankengut in die Welt des Islam einfloß. Vertreter der medizinischen Wissenschaft mochten hierbei Handlangerdienste tun, oder Alchemisten, oder Astrologen, oder ganz einfach Christen, die ja ihrerseits der geistigen Tradition des Hellenismus verpflichtet waren und besonders im Zusammenhang mit den christologischen Streitigkeiten die Überlieferung der aristotelischen Logik gepflegt hatten. Irgendwie lag das Material in der Luft, schon ehe die eigentliche Übersetzertätigkeit in Gang gekommen war. Wichtig und wesentlich ist dagegen, daß die islamische Welt von sich aus aufnahmebereit war, daß dem Angebot eine Nachfrage gegenüberstand. Begriffsbildungen wie Substanz und Akzidens, ja überhaupt die Denkmittel der aristotelischen Logik, aber auch naturphilosophische oder psychologische und anthropologische Ansichten wären an sich auch schon im 7. Jahrhundert irgendwie greifbar gewesen. Aber damals war man in der Welt des Islam noch nicht weit genug fortgeschritten, um etwas damit anfangen zu können. Erst im Lauf des 8. Jahrhunderts kam es zur Entwicklung einer islamischen Theologie im eigentlichen Sinn des Worts, und erst damit wurden die Voraussetzungen geschaffen für ein wirkliches Einsickern griechischen Geistesgutes. Die Muʿtaziliten haben dabei die Führung übernommen. Als Dogmatiker setzten sie sich mit den orthodoxen Altgläubigen auseinander, als Apologeten bekämpften sie islamische Häresien und außerislamische Glaubensrichtungen, die dem Bestand der islamischen Glaubenswahrheit gefährlich zu werden schienen. Die Waffen des Geistes, die sie hier wie dort im Kampf benötigten, schmiedeten und schärften sie, indem sie die fremden Denkformen, Diskussionsmethoden und Grundbegriffe herübernahmen und ihren eigenen Zwecken dienstbar machten. Und nachdem dieser erste

Schritt getan war, verbreitete und vertiefte sich das Interesse an den Gütern jener fremden, so weithin vom Griechentum geprägten Geisteswelt immer mehr. Der Bann der altgläubig-orthodoxen Fremdenfeindlichkeit war gebrochen. Man konnte es sich nicht länger leisten, geistig autark zu bleiben. Wissensdurstige Gelehrte machten sich daran, ganze Werke griechischer Autoren ins Arabische zu übertragen, bis schließlich sogar die Staatsführung dem neuen Aufgabenkreis Verständnis entgegenbrachte und der Übersetzertätigkeit ihre besondere Förderung angedeihen ließ. Die geistige Leistung der Mu'taziliten trat demgegenüber mehr und mehr in den Hintergrund. Sie selber wurden von den Vertretern der Orthodoxie als Rationalisten verschrien und geradezu verketzert. Aber der unvoreingenommene Historiker wird ihnen trotzdem das Verdienst zuerkennen müssen, die bahnbrechende Vorarbeit geleistet zu haben. Arnold J. Toynbee würde sie eine „schöpferische Minderheit“ nennen.

DER UNIVERSALGESCHICHTLICHE ZUSAMMENHANG

Wir stehen am Ende unserer Ausführungen. In weitem Gedankenflug sind wir von allgemeinen Betrachtungen über die Bedeutung und Verbreitung des griechischen Bildungsgutes ausgegangen. Wir haben die Kreise enger und enger gezogen und landeten schließlich bei einem Einzelproblem, das zeitlich wie auch räumlich fernab liegt. Das sieht vielleicht so aus wie eine Flucht ins reine Spezialistentum und mag an gewisse wissenschaftliche Elaborate erinnern, die mit einem zugkräftigen Titel und allenfalls noch mit einer schwungvollen Einleitung versehen sind, jedoch in der Sache selber höchstens das Interesse der allernächsten Fachgenossen beanspruchen dürfen. Aber ich glaube, bei dem Gegenstand, auf den wir uns hier konzentriert haben, liegen die Verhältnisse doch etwas anders. Geistesgeschichtlich gesehen geht die Bedeutung dessen, was die Mu'taziliten im 8. und 9. Jahrhundert geleistet haben, weit über den

muslimischen Personenkreis hinaus, innerhalb dessen und für den sie wirkten.

Zu Beginn unserer Betrachtungen hatten wir ja festgestellt, daß in der römisch-christlichen Welt vom 6. Jahrhundert an ein lethargischer Zustand eingetreten, und daß der Zugang zum Erbe der griechischen Klassik hier verschüttet worden war. Im Osten der antik-christlichen Welt war wohl die Kontinuität eher gewährleistet. In den Randländern des östlichen Mittelmeers hatte das griechisch-hellenistische Bildungsgut, nachdem es im 2. und 3. Jahrhundert erstmals mit der werdenden christlichen Theologie eine enge Verbindung eingegangen war, von neuem lebhaftere Pflege gefunden, und zwar im Zusammenhang mit jenen christologischen Glaubenskämpfen, die eben deshalb, weil sie so heftig geführt wurden und so gewaltige Energien weckten und wach hielten, den Stempel echten geistigen Lebens an sich tragen. Aber wenn ich die Lage der Dinge recht sehe — und ich bin auf diesem Gebiet wirklich nur ein Außen-seiter —, so hatte die christlich-orientalische Welt zu Beginn der islamischen Zeitrechnung ihren kulturellen Höhepunkt bereits überschritten. Die Theologen droschen je länger je mehr leeres Stroh. Die Entwicklung, die so vielversprechend eingesetzt hatte, ging allmählich in eine epigonenhafte Erstarrung über und somit dem geistigen Tod entgegen. In eben diesem Zeitabschnitt trat nun der Islam auf den Plan — in demselben Raum, in dem die orientalische Christenheit einen beträchtlichen Restbestand des griechisch-hellenistischen Erbes immerhin noch als wertvollen Schatz hütete und weiterzuüberliefern bereit war. Mit einem ungeheuren Schwung griff die werdende islamische Theologie, verkörpert durch die Mu'tazila, ihrerseits nach diesen geistigen Gütern aus. Die Notwendigkeit, die eigene, noch so junge Religion zu einer umfassenden Glaubenslehre und Weltanschauung auszubauen, rief ungeahnte Energien wach. Die Menschheit war wieder einmal zum grundsätzlichen Fragen angeregt. Es galt, Gott, die Welt, sich selber zu begreifen und

alles in einer Gesamtschau zu erfassen. Wir stehen hier am Beginn einer bedeutsamen Epoche der universalen Geistesgeschichte, einer Epoche übrigens, die nachträglich auch auf das abendländische Geistesleben eine starke Wirkung ausgeübt hat. Auch ein Nichtspezialist wird diesem Gegenstand ein gewisses allgemein menschliches Interesse abgewinnen können. Die Fachwissenschaft aber wird die Erforschung des ganzen Fragenkomplexes künftig vielleicht noch intensiver betreiben müssen, als das bisher geschehen ist.



LITERATURNACHWEISE

1) [S. 9] John Edwin *Sandys*, A History of Classical Scholarship from the Sixth Century B.C. to the End of the Middle Ages (Cambridge 1903), S. 507f.; Charles Homer *Haskins*, The Renaissance of the Twelfth Century (Cambridge Mass. 1939), S. 279. 344. 345.

2) [S. 12] Eine gute Einführung vor allem in die Vorgeschichte zu den arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen bzw. Syrischen bieten die beiden Werke von De Lacy *O'Leary*, Arabic Thought and its Place in History (revised edition, London 1939), und How Greek Science Passed to the Arabs (London 1949). Weiter sind hier zu nennen: Alfred *Guillaume*, Philosophy and Theology, in: The Legacy of Islam, ed. by Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume (Oxford 1931, Nachdruck 1943), S. 239—83; Max *Meyerhof*, Science and Medicine (ebenda, S. 311—55); Carra *de Vaux*, Astronomy and Mathematics (ebenda, S. 376—97); Aldo *Mieli*, La science arabe (Leiden 1938); Max *Meyerhof*, Von Alexandrien nach Bagdad, ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern (Berlin 1930, = Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, 1930, XXIII).

Lesenswert ist ferner Kapitel VIII (S. 163—76) des Vorworts von Julius *Ruska* zu seinem Werk Tabula Smaragdina (Heidelberg 1926); desgleichen die (sachlich umstrittene und sprachlich mißglückte) Einleitung (bes. S. 39—99) von Jaroslaus *Tkatsch* zu: Die arabische Übersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes (1. Band, Wien und Leipzig 1926, = Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos. hist. Klasse. Kommission für die Herausgabe der arabischen Aristoteles-Übersetzungen. I, 1).

3) [S. 19] *Meyerhof*, Von Alexandrien nach Bagdad, S. 26, 43.

4) [S. 19] Ebenda, S. 37.

5) [S. 20] Über Ḥunain ibn Ishāq als Philologen und Übersetzer orientiert (auch über den engeren Fachkreis hinaus): *Ḥunain Ibn-Ishāq*, Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen, hrsg. und übersetzt

von G. Bergsträsser. Leipzig 1925. (= Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XVII, 2).

6) [S. 22] *Neuere Texteditionen zur frühislamischen Dogmengeschichte* (nach den Erscheinungsjahren geordnet):

Le Livre du Triomphe et de la réfutation d'Ibn er-Rawendi l'hérétique, par Abou l-Hosein Abderrahim Ibn Mohammed Ibn Osman *el-Khayyat*. Texte Arabe, publié pour la première fois, avec une introduction, des notes et des index par H. S. Nyberg. Kairo 1925. *Besprechungen*: Orientalistische Literaturzeitung 1926, 837—41 (Schacht); Der Islam 16, 1927, 280—83 (Strothmann). — La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo. Un libro di Ibn al-Muqaffa' contro il Corano confutato da *al-Qāsim* b. Ibrāhīm. Testo arabo pubblicato con introduzione, versione italiana e note da Michelangelo Guidi. Rom 1927. *Besprechungen*: OLZ 1929, 425—41 (Nyberg); Islamica 4, 1931, 295—321 (Bergsträsser); Oriente Moderno 1928, 82—87 (Levi Della Vida). — Die Dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam von Abu l-Ḥasan Ismā'īl *al-Aṣ'arī*. Hrsg. von H. Ritter. 2. Teile, Istanbul 1929, 1930 (= Bibliotheca Islamica, 1 a und 1 b). *Besprechung*: Der Islam 19, 1931, 193—242 (Strothmann). Wichtigstes und inhaltsreichstes Quellenwerk. — Die Widerlegung der Irrgläubigen und Neuerer von Abū l-Ḥusain Muḥammad Ibn Aḥmad *al-Malaṭī*. Hrsg. von S. Dederling. Istanbul 1936 (= Bibliotheca Islamica, 9).

Untersuchungen auf Grund des neu erschlossenen Quellenmaterials:

Otto Pretzl, Die frühislamische Atomenlehre, in: Der Islam, 19, 1931, S. 117—30. — Salomon Pines, Beiträge zur islamischen Atomenlehre. Berlin 1936. — Otto Pretzl, Die frühislamische Attributenlehre. München 1940 (= Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Abt., Jahrgang 1940, Heft 4). *Besprechung*: Theologische Literaturzeitung, 1941, 247—49 (Paret). — W. Montgomery Watt, The Origin of the Islamic Doctrine of Acquisition, in: Journal of the Royal Asiatic Society, 1943, 234—47 (mir noch nicht zugänglich). — Derselbe, Free Will and Destination in Early Islam. London 1948. — Derselbe, Early Discussions about the Qur'ān, in: The Muslim World, 40, 1950, 27—40, 96—105.

7) [S. 23] Über die Mu'taziliten orientiert auf Grund der neuerschlossenen Quellen gründlich und vielseitig der Artikel *al-Mu'tazila* von H. S. Nyberg in: Enzyklopädie des Islam, III, Leiden-Leipzig 1936, S. 850—56 (neu gedruckt in: Handwörterbuch des Islam, hrsg. von A. J. Wensinck und J. H. Kramers, Leiden 1941, S. 556—62). Die „Leute der Gerechtigkeit und Einheit“ bezeichnen sich übrigens auch selber als Mu'taziliten.

8) [S. 23] Die Mu'taziliten haben, genau genommen, die Lehre vom Erschaffensein des Korans nicht neu aufgestellt, sondern von den Ḡahmiten

übernommen (worauf W. M. Watt erneut aufmerksam gemacht hat). In meiner vereinfachenden Darstellung der großen Zusammenhänge konnte ich auf die Frage des Verhältnisses zwischen Ġahmīya und Mu'tazila nicht eingehen.

9) [S. 24] Zum folgenden siehe die klare und gediegene Darstellung der Entwicklungsgeschichte des orthodox-islamischen Glaubensbekenntnisses in: A. J. Wensinck, *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development*. Cambridge 1932. Die Diskussion über die Entstehungsgeschichte der islamischen Theologie wird an Hand eines wichtigen Teilproblems verbreitert und zugleich vertieft durch das oben genannte neuere Werk von W. M. Watt, *Free Will and Destination in Early Islam*.







L 761

D

ULB Halle 3/1
001 098 314



Druck von H. Laupp jr in Tübingen

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

1949, 40 S. DM-1.50

**DES ISLAMISCHEN ORIENTS
AUS DER GESCHICHTE
F. TAESCHNER / G. JÄSCHKE**

Nr. 69

In der gleichen Reihe erschienen:

Mit einer Tabelle. 1927, II, 48 S. DM 4.-

Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte

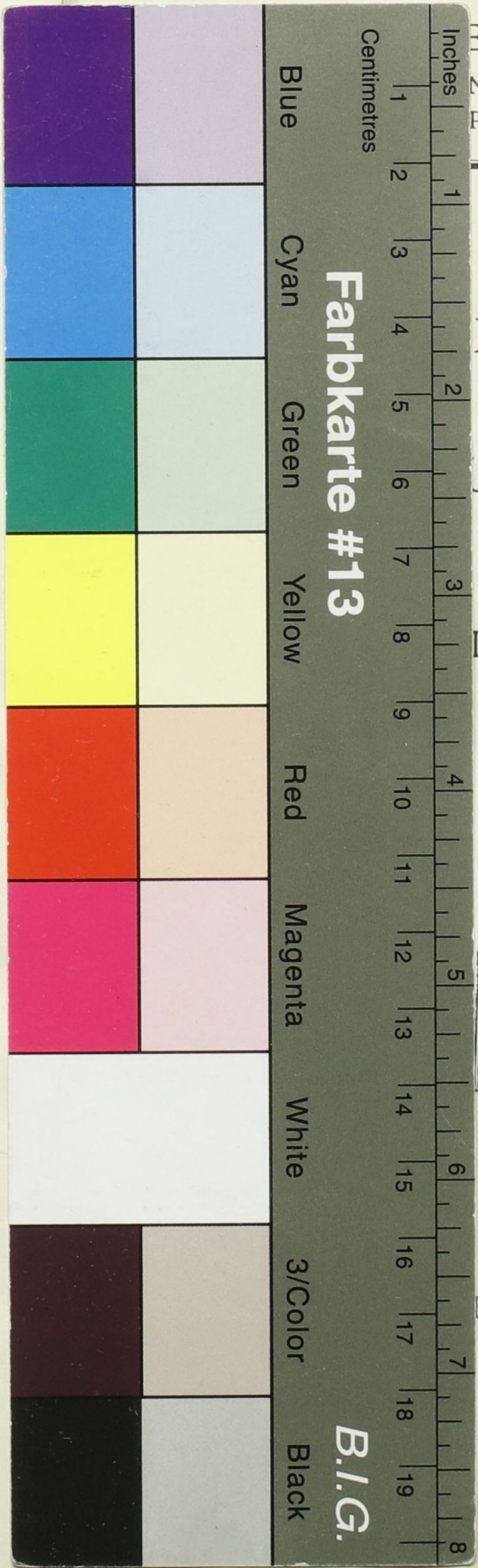
**DER RITTERROMAN VON
„UMAR AN-NU' MAN“
und seine Stellung zur Sammlung von
Tausendundeinacht**

1930, VIII, 251 S. DM 14.50

Arabische Dichtungen über die
muslimischen Kriegszüge zu Mohammeds Zeit

**DIE LEGENDÄRE MAGHAZI LITERATUR
RUDI PARET**

Vom gleichen Verfasser ist erschienen und noch vorrätig:



UND GESCHICHTE
N VORTRAGEN UND SCHRIFTEN
PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE

70

R ISLAM
GRIECHISCHE
UNGSGUT

VON

DI PARET



950

MOHR (PAUL SIEBECK)

BINGEN

Farbkarte #13

B.I.G.