

Sarah Stroumsa

Das Kaleidoskop der Convivencia

BLUMENBERG-VORLESUNGEN

Band 7

Sarah Stroumsa

Das Kaleidoskop der Convivencia

Denktraditionen des Mittelalters
im Austausch zwischen Islam,
Judentum und Christentum

Aus dem Englischen übersetzt von
Hinrich Biesterfeldt



FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier | Fördert
gute Waldnutzung
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2023
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlagkonzeption: Verlag Herder
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany
ISBN 978-3-451-39912-1

Inhalt

Danksagungen	7
Einführung:	
Auf der Suche nach integrativer Wissenschaft	9
Kapitel 1	
„ <i>Unser Vater</i> “: Die abrahamische(n) Religion(en) im Mittelalter	19
Abraham im Koran	21
Ibn Masarras Abraham	28
Der Abraham des Maimonides	33
Der universale Abraham	40
Kapitel 2	
Die Stimme geschriebener Texte: Zur Rekonstruktion der Geistesgeschichte der islamischen Welt	44
Referentielle Subtexte	52
Referentielle literarische Genres	60
Kapitel 3	
Jüdische philosophische Schulen in der Welt des islamischen Mittelalters	65
Denkschulen	66
Islamische Denkschulen	68
Jüdische Gelehrte und islamische Denkschulen	73
Jüdische Denkschulen	80

Inhalt

Kapitel 4	
Der jüdische <i>Time Lag</i> : Islamische Philosophie außerhalb der islamischen Welt	84
Kapitel 5	
Politische Verfolgung und die philosophische Minderheit	97
Verfolgung	101
Minderheiten	109
Kapitel 6	
Auf der Suche nach jüdischen Freidenkern in Andalusien	124
Ibn an-Naghrīla und die jüdischen Ärzte	126
Todesurteile für Häretiker an jüdischen Gerichts- höfen von al-Andalus	140
Todesurteile für Häretiker an den christlichen Gerichtshöfen Spaniens	149
Fazit	152
Kapitel 7	
Das Kaleidoskop der <i>Convivencia</i> : Die Koexistenz von Philosophie und Poesie in al-Andalus	154
Das Goldene Zeitalter der <i>Convivencia</i>	154
Christliche Dichtung in al-Andalus	160
Jüdische Dichtung	166
Eine Mehrebenen-Struktur	169
Philosophie und Dichtung in al-Andalus	172
Zum Abschluss	174
Bibliographie und Kurztitel	178

Danksagungen

Dieses Buch geht zurück auf eine Serie von Vorträgen, die ich als Hans-Blumenberg-Gastprofessorin an der Westfälischen Wilhelms-Universität im Juni 2022 halten durfte. Es war der Exzellenzcluster „Religion und Politik“ an der Universität Münster, Teil der bundesweiten Exzellenz-Strategie der Deutschen Forschungsgemeinschaft, der diese Vorlesungsreihe ins Leben rief. Im Wintersemester 2021/22 fokussierte sich der Cluster auf das Thema „Tradition(en)“. Deshalb kreisten meine Vorlesungen um diesen Aspekt und bildeten den Ausgangspunkt für dieses Buch.

Meinen herzlichen Dank für diese Einladung sage ich dem Sprecher des Clusters und seinen Principal Investigators, Nils Jansen, Regina Grundmann und Michael Seewald. Wie diesen bin ich auch den weiteren Mitgliedern des Clusters und Kolleginnen und Kollegen der Universität Münster dankbar – insbesondere Wolfgang Drews, Katrin Kogman-Appel, Achim Lichtenberger, Sabine Arndt und Rainer Barzen – für ihre warme Gastfreundschaft und ihre anregende Anteilnahme an meiner Arbeit. Dankbar verpflichtet bin ich auch den administrativen Mitarbeiterinnen des Clusters, allen voran Judith Grubel und Angela Marciniak, dafür, dass sie meinem Aufenthalt in jeder Hinsicht förderlich waren.

Vorläufige Versionen von Teilen der Studien, wie sie hier versammelt sind, habe ich über die vergangenen Jahre bei verschiedenen Gelegenheiten und vor diversen akademischen Auditorien vorgetragen. Ich danke den Initiatoren dieser Veranstaltungen für die Gelegenheit, meine Ideen vor-

Danksagungen

zutragen, wie auch den Diskussionsteilnehmern für ihr Feedback und ihre Kommentare, die mir erlaubten, meine Argumente zu verdeutlichen und zu korrigieren. Besonders danke ich Peter Adamson, Adam Afterman, Jessica Andruš, Rémi Brague, Monica Brinzei, Jonathan Dechter, Owen Fiss, Lenn Goodman, Moshe Halbertal, Raheli Haliva, Steven Harvey, Anthony Kronman, Menahem Lorberbaum, Heinrich Meier, Omer Michaelis, David Nirenberg, Jessica Rutgers, Ryan Szpiech, Charles Stang, Giuseppe Veltri, Rebecca Wallenberg und David Wirmer.

Was ich Guy Stroumsa an geistigen Anregungen für dieses Buch verdanke – und überhaupt meine Dankbarkeit für seine langjährige Weggefährtschaft – ist unermesslich.

Hinrich Biesterfeldt, der das vorliegende Buch ins Deutsche übersetzt hat, hat dieser Arbeit seine Belesenheit, seinen scharfen Blick, Enthusiasmus und Witz zukommen lassen; ich habe einiges gelernt und danke ihm herzlich. Ich möchte schließlich auch Clemens Carl danken, der dieses Buch für den Herder-Verlag angenommen und die Übersetzung mit erfahrenem Auge begleitet und kommentiert hat.

Einführung:

Auf der Suche nach integrativer Wissenschaft

In der Abfolge dramatischer Umwälzungen und Wendungen, die die menschliche Geschichte ausmachen, liegt im Begriff der „Tradition“, definiert als „ererbtes, etabliertes oder herkömmliches Denkmuster, bzw. eine entsprechende Handlung oder Haltung“¹, das Versprechen der Stabilität. Der Terminus leitet sich her vom lateinischen *traditio*, ein Begriff, der die Überlieferung oder Übergabe eines Objekts bezeichnet (ursprünglich einer Erbschaft). Eine ähnliche Bedeutung bietet sein hebräisches Äquivalent, *massoret*, verstanden als „Überlieferung von Wissen oder von Verhaltensregeln über Generationen“. Heutzutage wird der Begriff „Tradition“ oft auch verwendet, um klarkonturierte Grenzen zwischen ethnischen, religiösen oder geographischen Gruppen mit deren jeweiliger spezifischer Tradition aufzuzeigen.

Der unveränderliche Charakter freilich, der einer bestimmten Tradition zugeschrieben wird, ist natürlich eine Konstruktion, und Erforscher solcher Traditionen sollten diese als persönliche Überzeugungen behandeln, nicht als ein unwiderlegbares historisches Faktum.

Zur Ausbildung einer jeden Historikerin gehört es, die jeweiligen Konventionen, die von religiösen, ethnischen oder kulturellen Gemeinschaften gepflegt werden, einer kritischen Prüfung zu unterziehen und deren Behauptungen einer gegebenen kontinuierlichen Tradition mit einer Prise

¹ Merriam-Webster Dictionary, s. v.: „an inherited, established, or customary pattern of thought, action, or behavior“.

Einführung

von Skepsis zu begegnen. Wir müssen uns darüber klar sein, dass die Wissenschaften selber ihre eigenen Konventionen entwickeln, in denen bestimmte akademische Vorgehensweisen und die Übermittlung von Methoden und Wissensstoff von Lehrer zu Schüler sich zu einer festen, manchmal erstarrten, Tradition verwandeln. Wenn wir also im Folgenden Tradition als das passive *Objekt* unserer Analyse wahrnehmen, müssen wir uns gleichzeitig klarmachen, dass Tradition auch einen aktiven *Akteur* der Geistesgeschichte darstellt.

Dieses Buch widmet sich den philosophischen und theologischen Traditionen des islamischen Mittelalters, also den Mittelmeer-Regionen, der Levante und den Ländern bis hin zum Indischen Ozean in der Spanne vom 7. bis zum 15. Jahrhundert. In diesem Raum, der von islamischen Herrschern dominiert war, diente Arabisch als die *lingua franca* für Muslime wie für Christen und Juden. Im Bemühen um einen einheitlichen Begriff für diese polyvalente Welt hatte Marshall Hodgson (gest. 1968) für den englischen Sprachgebrauch das Adjektiv „*Islamicate*“ geprägt, das, wie er schreibt, sich „nicht unmittelbar auf die Religion, den Islam, bezieht, sondern auf den übergreifenden sozialen und kulturellen Komplex, der historisch mit dem Islam und den Muslimen assoziiert wird“.² Die sprachliche und politisch-religiöse Einheit der Welt des Islams bot eine einheitliche Plattform für Denker ganz verschiedener religiöser und ethnischer Herkunft. Als Vergleich bietet sich das Lateinische im europäischen Hochmittelalter an: Latein, die Literatursprache der

2 M. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Chicago 1974, Band 1, 59. Der Terminus *Islamicate* hat keinen Eingang in den deutschen Sprachgebrauch gefunden.

Elite, wie sie in den Klöstern gepflegt wurde und immer als mit dem Christentum eng verbunden wahrgenommen wurde, diente als Sprache für den wissenschaftlichen Diskurs zwischen den christlichen Denkern in ganz Europa. Gleichzeitig fungierte das Lateinische als eine kulturelle Barriere gegenüber der weitgehend schriftunkundigen Mehrheit der Christen wie auch gegenüber der jüdischen Minderheit einschließlich ihrer Elite.³ Im Kontrast hierzu wurde Arabisch gleichermaßen von der Elite und den Massen gebraucht, von Muslimen wie von Nicht-Muslimen. Arabisch war nicht nur eine Sprache der internationalen Kommunikation, so wie es das Englische heutzutage ist, sondern es wurde zur Muttersprache aller Bewohner der bedeutenden Zentren jenes riesigen Gebiets.⁴ Oft schrieben Christen und Juden arabische Texte in ihrer jeweiligen Schrift: Christliches Arabisch in syrischen Buchstaben (Karshuni) und Judäo-Arabisch in hebräischen Buchstaben.⁵ Die bloße Existenz

3 A. Hyman, Medieval Jewish Philosophy as Philosophy, as Exegesis, and as Polemic, in: *Miscellanea Mediaevalia* 26 (1998), 245f.

4 Die naheliegende Parallele zum heutigen Englisch wird etwa von Shlomo Dov Goitein angesprochen, der die „kompetitive, mobile, freibewegliche Welt“, wie sie die Dokumente der Kairoer Geniza zeigen, vergleicht mit der „dynamischen free-enterprise Gesellschaft der Vereinigten Staaten“; vgl. sein großes Werk *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 6 Bde., Berkeley 1967–1993 II, ix. Für die Kairoer Geniza allgemein, vgl. I 1–28.

5 Über das Phänomen der Vielsprachigkeit in dieser Periode handelt J. Blau, *A Grammar of Christian Arabic*, Louvain 1966, s. ferner seine Studie *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic: A Study of the Origins of Neo-Arabic and Middle Arabic*, Jerusalem 1999; vgl. auch die Beiträge zum Thema in: *Israel Oriental Studies* 15 (1995) (S. Izre'el und R. Drory [Hg.], *Language and Culture in the Near East: Diglossia, Bilingualism, Registers*).

Einführung

dieser hybriden Formen zeigt, wie beherrschend und umfassend die Rolle des Arabischen in diesem Zeitalter war.

Die Bedeutung dieser sprachlichen Einheit und das Ausmaß, in dem sie den kulturellen und wissenschaftlichen Austausch begünstigte, kann gar nicht überschätzt werden. Die intellektuellen Eliten aller genannten Religionsgemeinschaften erfuhren einen ganz ähnlichen Zugang zu nicht-religiösen Gebieten: zur Philosophie und zu den Wissenschaften. Sie lasen die gleichen Bücher, die entweder ins Arabische übersetzt waren (aus dem Sanskrit über das Persische oder aus dem Griechischen, meist über das Altsyrische) oder von früheren arabischsprachigen Gelehrten verfasst worden waren – und oft lasen sie die Werke ihrer Kollegen.

In diesem Zeitalter ist die Grenze zwischen Philosophie und Theologie nicht immer klar zu markieren; Philosophen, die der aristotelischen oder neuplatonischen Tradition verpflichtet waren, setzten sich oft auch mit theologischen Fragen auseinander. Da Gelehrte, die zu verschiedenen religiösen Gemeinschaften gehörten, auch auf Arabisch schrieben, und zwar über Themen, die ihre jeweils eigene religiöse Tradition betrafen, fanden sie immer auch einen leichten Zugang zu den religiösen Texten der anderen Gemeinschaften. Dies hatte zur Folge, dass, sogar wenn diese Autoren über theologische und religiöse Themen schrieben, ihr technischer bzw. fachlicher Sprachgebrauch bemerkenswert einheitlich war, unabhängig von ihrer jeweiligen Religionszugehörigkeit. Das betrifft sowohl die methodischen Voraussetzungen und leitenden Ideen als auch die Terminologie. Natürlich findet man einen gemeinsamen technischen Sprachgebrauch in den Bereichen Philosophie und exakte Wissenschaften, in denen man keine spezifischen Aussagen religiöser Natur erwartete. Umso auffallender, da viel weniger erwartbar, ist die einheitliche Fachsprache, die theologi-

sche Texte prägt oder solche Texte, die das jeweilige Gesetz der verschiedenen Religionsgemeinschaften behandeln. Es kann durchaus geschehen, dass man mit etlichen Seiten eines Textes konfrontiert ist, die keinen Aufschluss über die religiöse Zugehörigkeit ihres Autors geben. Und wenn solche Seiten nur unzusammenhängende Fragmente bieten, ohne Titel oder Titelblatt (wie wir es häufig in der Kairoer Geniza antreffen), erweist es sich oft als fast unmöglich, ihren Autor als einen Juden, Christen oder Muslim zu identifizieren. Dazu gehört, dass Texte, die Zeichen der religiösen Identität ihres Autors tragen, oft erstaunlich ähnlich zu solchen Texten sind, die von Autoren anderer Religionen stammen – beide Autoren bedienen sich der gleichen Bauteile zur Errichtung ihrer religiösen Gebäude.⁶

Diese verbindenden Merkmale verbreiteten sich über all die Territorien, die unter islamische Herrschaft kamen, angefangen mit dem Fruchtbaren Halbmond bis hin zu den eroberten Gebieten der ersten islamischen Jahrhunderte. Im Laufe ihrer Entwicklung sorgten sie für weitreichende kulturelle Impulse im islamischen Osten wie im fernen Westen.

Für Intellektuelle dieser multikulturellen Gesellschaft stand kulturelle Assimilation im Vordergrund. Man könnte sogar von einer kulturellen *koinē* oder einer gemeinsamen kulturellen Sprache sprechen, in der Philosophen und Wissenschaftler verschiedener religiöser Herkunft Texte, Ideen und Probleme miteinander teilten und diskutierten – immer in der sprachlichen *koinē*, dem Arabischen. Die Gemeinsamkeit von Sprache und politischer Herrschaft, nicht zuletzt der

6 Ein gutes Beispiel für eine solche Gemeinsamkeit kann in den Texten der Mu'tazila studiert werden; vgl. C. Adang, S. Schmidtke, D. Sklare (Hg.), *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, Würzburg 2007, 11–20.

Zugriff auf gemeinsame Bibliotheken, wurde verstärkt durch direkte Kontakte zwischen den Gelehrten, die den freien Fluss der Ideen ermöglichten. Was philosophische Ideen betrifft, waren die Grenzen zwischen den Religionsgemeinschaften sowieso durchlässig und manche Denker erachteten sie gar als künstlich – vielleicht notwendig, aber für ihre Suche nach Wahrheit irrelevant. In diesem Sinne können wir von einer virtuellen philosophischen Gemeinschaft (einer Art „Gelehrtenrepublik“, oder, wie Catherine König-Pralong es nennen würde, einer „philosophischen Kolonie“) sprechen, die sich – ohne dass die religiösen Identitäten verwischt würden – in den Schriften dieser Denker über weite Strecken manifestiert.⁷

Im Kontext einer solchen Hochkultur ist es wenig sinnvoll, die philosophische Tradition nur eines ihrer Segmente, etwa das der islamischen Philosophen, zu studieren und die anderen Traditionen außer Acht zu lassen. Es ist nicht nur die Tatsache, dass sonstiges Quellenmaterial so karg ist, die uns davor bewahren sollte, leichtfertig auf die Betrachtung des Gesamtbildes zu verzichten. Es ist vor allem die enge Vernetzung jener multikulturellen intellektuellen Elite, die uns dazu aufruft, eine zuverlässige Darstellung anzustreben, die ein integratives Bild der drei relevanten Religionsgemeinschaften darstellt. Anders gesagt, um eine getreue dreidimensionale Darstellung zu erreichen, müssen wir eine multifokale Herangehensweise verfolgen.⁸

7 C. König-Pralong, *La colonie philosophique: écrire l'histoire de la philosophie au XVIIIe et XIXe siècles*, Paris 2019; vgl. auch S. Stroumsa, The Literary Genizot: A Window to the Mediterranean Republic of Letters, in: *Intellectual History of the Islamicate World* 8 (2020), 163–187.

8 Siehe S. Stroumsa, Maimonides in his World Portrait of a Mediterranean Thinker, Princeton 2009, xiiif.; *dies.*, Comparison as Multi-

Im Grundsatz würden nur wenige Erforscher der Geistesgeschichte des mittelalterlichen Islams einen solchen Anspruch bestreiten. Ein solches Verständnis hat durchaus in den vergangenen Jahren zugenommen; es zeigt sich in den Arbeiten einer steigenden Anzahl von Forschern und in Forschungsprojekten, an denen Mitarbeiter verschiedener Provenienz und Expertise zusammenarbeiten. Und doch, die immer noch vorherrschende Wissenschaftstradition, die sich diesen Themen widmet, ist weiterhin der traditionellen Einteilung der Fachdisziplinen verpflichtet, die „Jüdische Studien“ und „Islamwissenschaft“ sowie „Allgemeine Geschichte“ separat betreiben. Viele Historiker neigen deswegen dazu, sich auf eine der drei Religionsgemeinschaften zu konzentrieren und die beiden übrigen an den Rand zu drängen. Obwohl zum Beispiel Erforscher der mittelalterlich-jüdischen Philosophie durchaus zuzugeben bereit sind, dass diese sich unter dem massiven Einfluss islamischer Denktraditionen entwickelt hat, behandeln sie diesen Einfluss oft als bloße Hintergrundmelodie zu ihrem hauptsächlichen Narrativ. Umgekehrt wird die Bedeutung jüdischer Denktraditionen für die islamische Philosophie nur allzu oft übersehen – wenn sie denn überhaupt wahrgenommen werden, wandern sie in eine Anmerkung oder werden reduziert auf das vorhersehbare Etikett des Maimonides.

Die Berücksichtigung christlicher Denktraditionen für das Narrativ der islamischen Philosophie scheint auf den ersten Blick üblicher zu sein. In den ersten Jahrhunderten nach den islamischen Eroberungen blieben die Christen, sowohl in großen Teilen des islamischen Ostens als auch auf

focal Approach: The Case of Arabic Philosophical Thought, in: G. G. Stroumsa (Hg.), Comparative Studies in the Humanities, Jerusalem 2018, 133–152.

Einführung

der iberischen Halbinsel, in der Mehrheit, trotz ihres minderen gesetzlichen Status. Dieses schlichte demographische Faktum bestimmte den Status christlicher Philosophen sowie die spezifische Rolle, die sie in den verschiedenen Regionen der islamischen Welt spielten. Ein weiterer Faktor ist auch die spezielle Position der Philosophie in verschiedenen Regionen der vor-islamischen Welt: das beträchtliche Erbe des Philosophie-Unterrichts in Byzanz und in sasanidischen Kreisen, im Gegensatz zum westgotischen Spanien.⁹ Die Rolle der christlichen Vermittler in der großen Übersetzungskampagne philosophischer Texte vom Griechischen ins Arabische ist allbekannt; ihre Leistungen, wie sie in etlichen Studien untersucht worden sind, verdienen in der Tat einen Ehrenplatz. In Darstellungen, die über das 9. und 10. Jahrhundert hinausgehen, nehmen christliche Philosophen, ganz wie ihre jüdischen Kollegen, allerdings einen eher marginalen Platz ein.

Heutige Universitäten mit ihren separaten Fakultäten für Geschichtswissenschaft, Philosophie und Literatur determinieren retrospektiv auch scharfdefinierte geisteswissenschaftliche Traditionen. Trotz gelegentlicher Versuche, jene Themen interdisziplinär oder multidisziplinär zu behandeln, folgt der Großteil der einschlägigen Publikationen weiterhin den etablierten Fachgrenzen: Philosophie, Religionsgesetz und Literatur. Natürlich bildet die fachliche Spezialisierung ein notwendiges Mittel, um eine höhere wissenschaftliche Präzision zu erzielen. Auf der anderen Seite begünstigt die solchermaßen eingegrenzte Perspektive die Fortschreibung früherer traditioneller „Wahrheiten“. Man befleißigt sich einer kritischen Methode für ein eng begrenztes Feld und ak-

⁹ Siehe dazu S. Strohmaier, *Andalus and Sefarad: On Philosophy and its History in Islamic Spain*, Princeton 2019, Introduction, Anm. 56f.

zeptiert dabei fraglos die Gültigkeit der größeren überkommenen Ideen.

Dies Buch möchte dazu beitragen, die Geistesgeschichte der mittelalterlich-islamischen Welt in einer integrativen Weise darzustellen.

Kapitel 1 untersucht den Begriff der abrahamischen Religionen und vergleicht seinen Gebrauch im heutigen und im mittelalterlichen Diskurs.

Kapitel 2 erörtert einige methodische Fragen in Bezug auf die Art und Weise, in der wir mittelalterliche Texte lesen. Es bemüht sich, die von uns verwendeten wissenschaftlichen Mechanismen offenzulegen, um zu einem flexibleren geistesgeschichtlichen Paradigma zu gelangen.

Kapitel 3 stellt das Konzept „Schulen“ vor, durch dessen Prisma wir ältere wie auch zeitgenössische wissenschaftliche Traditionen in Bezug auf die Erforschung der mittelalterlich-jüdischen Philosophie betrachten können.

In Kapitel 4 untersuche ich ein Phänomen, welches ich „den jüdischen *time lag*“ nennen möchte – die fortbestehende Loyalität von jüdischen Gelehrten zu gewissen Denktraditionen lange nach deren Niedergang im Milieu ihrer nicht-jüdischen Nachbarn und das Fortleben islamischer philosophischer Traditionen im jüdischen Kontext.

Kapitel 5 nimmt sich der These von Leo Strauss (1899–1973) an, die besagt, dass in einer Phase, die der Philosophie feindlich gegenüberstand, mittelalterlich-islamische Philosophen eine Kunst der esoterischen Literatur entwickelten. In diesem Zusammenhang wird insbesondere die Position von solchen Philosophen betrachtet, die Mitglieder einer religiösen Minderheit unter islamischer Herrschaft waren.

Kapitel 6 widmet sich dem Phänomen des radikalen religiösen Skeptizismus unter den Juden von al-Andalus (dem islamischen Spanien).

Einführung

Kapitel 7 schließlich erkundet das gesellschaftliche Ge- webe kultureller Interaktionen in al-Andalus unter besonde- rer Berücksichtigung der verschiedenen sozialen Modelle und religiösen Konfigurationen unter den zeitgenössischen Philosophen und den Dichtern.

Wie diese kurze Inhaltsangabe zeigt, versucht das vorlie- gende Buch nicht, eine zusammenhängende Schilderung ei- ner spezifischen historischen Epoche innerhalb eines wohl- definierten geographischen Rahmens zu bieten. Vielmehr möchte es von verschiedenen Perspektiven aus die tiefgrei- fende geistige Interaktion beleuchten, die die verschiedenen Religionsgemeinschaften bestimmte und insgesamt die mit- telalterlich-islamische Welt prägte. Jedes der genannten Kapitel widmet sich einer spezifischen Frage. Alle Kapitel zu- sammen betreffen sowohl den islamischen Osten als auch den Maghreb, und obwohl mein Hauptaugenmerk den jüdi- schen und den muslimischen Denkern gilt, berührt meine Darstellung auch die Stellung christlicher Denker und deren historische Rolle. In der Komposition dieser Kapitel hoffe ich, zeigen zu können, dass, welchen Aspekt der Geistesge- schichte dieser Epoche wir auch untersuchen möchten – wie auch immer wir gewissermaßen das Kaleidoskop der jüdi- schen, islamischen und christlichen philosophischen und theologischen Traditionen drehen – sich ein Bild ergibt, das vollständiger, genauer und nuancierter ist als das Bild, wel- ches auf der Betrachtung nur einer Tradition beruht und das uns erlaubt, die bislang üblichen Konventionen der For- schung zu korrigieren.