

Abū Ḥāmid al-Ġazālī

Die Inkohärenz der Philosophen

**Herders Bibliothek
der Philosophie des Mittelalters**

Herausgegeben von
Alexander Fidora, Matthias Lutz-Bachmann,
Isabelle Mandrella, Andreas Niederberger

Band 55

Abū Ḥāmid al-Ġazālī
Die Inkohärenz der Philosophen

Abū Ḥāmid al-Ġazālī

Die Inkohärenz der Philosophen

Tahāfut al-falāsifa

Eine Auswahl

Arabisch

Deutsch

Übersetzt und eingeleitet von

Andreas Lammer



Zum Übersetzer

Andreas Lammer ist Associate Professor of History of Philosophy an der Radboud Universität in Nimwegen (Niederlande). Er beschäftigt sich mit den philosophischen und theologischen Strömungen in der islamischen Welt und untersucht die Rezeption (spät-)antiker griechischer Wissenschaften in arabischen und persischen Werken sowie den Einfluss arabischer Texte auf die Geistesgeschichte Europas in der lateinischen Hoch- und Spätscholastik.



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2024

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: PBtisk a. s., Příbram

Printed in the Czech Republic

ISBN 978-3-451-39218-4

Inhalt

| | |
|---|----|
| Vorwort | 7 |
| Einführung | 9 |
| 1. Wer war al-Ġazālī? | 9 |
| 2. al-Ġazālīs Lebensweg | 24 |
| 3. Absicht und Argumentation in der <i>Inkohärenz der Philosophen</i> | 43 |
| 3.1 Absicht | 44 |
| 3.2 Dialogpartner | 49 |
| 3.3 Resultat | 55 |
| 3.4 Kriterien | 60 |
| 3.5 Stimmigkeit | 66 |
| 3.6 Argumentationsformen | 73 |
| 4. Der Titel des Werks | 81 |
| 5. Inhalt und Struktur der <i>Inkohärenz der Philosophen</i> | 87 |
| 6. Anmerkungen zur Textauswahl | 94 |
| 7. Anmerkungen zu Text und Übersetzung | 96 |
| 7.1 Text | 96 |
| 7.2 Übersetzung | 99 |

Text und Übersetzung

| | |
|--|-----|
| Die Inkohärenz der Philosophen | 103 |
| Einleitung | 105 |

Inhalt

| | |
|--|-----|
| Erste Frage: Über die Ewigkeit der Welt | 135 |
| Der erste Beweis der Philosophen für die Ewigkeit der Welt | 139 |
| Ein zweiter Beweis der Philosophen in dieser Frage | 187 |
| Ihr dritter Beweis für die Ewigkeit der Welt | 213 |
| Ein vierter Beweis für die Ewigkeit der Welt | 217 |
| Vierte Frage: Über die Existenz Gottes | 235 |
| Fünfte Frage: Über die Einzigkeit Gottes | 251 |
| Sechste Frage: Über die Attribute Gottes | 285 |
| Dreizehnte Frage: Über Gottes Wissen von den Einzeldingen | 323 |
| Zwischenrede und Überleitung | 351 |
| Siebzehnte Frage: Über Ursache und Wirkung | 365 |
| Zwanzigste Frage: Über die Wiederauferstehung der Körper | 397 |
| Der Schluss des Buchs | 447 |

Anhang

| | |
|--------------------------------------|-----|
| Bibliographie | 451 |
| Glossar Arabisch – Deutsch | 459 |
| Register | 521 |
| a) Orte | |
| b) Personen | |
| c) Sachen | |
| d) Werke | |

Vorwort

»Bedenke wohl die erste Zeile,
Daß deine Feder sich nicht übereile!«

*Goethes Faust (1808)
über den Prozess des Übersetzens*

Diese Übersetzung ist das Resultat einer Reise, die viel länger und aufreibender war als geplant. Allen voran bin ich dabei meiner Familie zu immensem Dank verpflichtet, da sie es mir an vielen Wochenenden – nicht immer ohne gerechtfertigt geäußerten Missmut – gestattete, meine Stunden allein vor dem Schreibtisch, statt mit ihr auf dem Fußballplatz oder im Wald zu verbringen. Ob ich das in diesem Ausmaß wieder so tun würde, müsste ich erst einmal überdenken. Dafür, dass ich es tun durfte, bin ich Katja, Henri und Jarne unheimlich dankbar.

Neben der familiären Unterstützung habe ich außerdem großzügig Hilfe von einigen Kolleg/innen bzw. Freund/innen erfahren. Insbesondere gilt mein Dank Matthias Perkams, Anna-Katharina Strohschneider, Hanif Amin Beidokhti, Harald Viersen, Paul Hullmeine, Ulrich Rudolph und Dag Nikolaus Hasse sowie den studentischen Teilnehmer/innen an Seminaren zu al-Ğazālī an den Universitäten in Trier, Jena und Würzburg für wichtige inhaltliche Rückmeldungen zur Übersetzung sowie für nützliche Antworten auf stechende Fragen.

Speziell danken möchte ich außerdem Frank Griffel, der viele Seiten der nun vorliegenden Ausgabe gelesen und in hilfreicher Weise kritisch kommentiert hat, sowie Ina Schäfer, die das gesamte Manuskript teilweise mehrfach – einmal als Studentin, dann nochmals als Hilfskraft – durchgesehen und mir auch sehr beim Vergleich der beiden arabischen Editionen geholfen hat.

Vorwort

Darüber hinaus möchte ich den Herausgeber/innen der Reihe »Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters« erstens für die Aufnahme des Bandes und zweitens für die damit in Zusammenhang stehende Geduld meinen Dank aussprechen. Besonders habe ich von Isabelle Mandrellas kritischer Lektüre und von Ursula Krügers wachsamem redaktionellen Auge profitieren können – beiden sei für die gegebenen Hinweise herzlichst gedankt. Die Drucklegung wurde schließlich von Stephan Weber besorgt, der meine Wünsche professionell und hilfsbereit im Rahmen der Vorgaben umsetzen konnte.

Ich bin glücklich darüber, dass diese Übersetzung nun im Druck erscheint. Sie begann als nettes Hobby am Wochenende »nebenher«, ist aber über die Jahre mehrfach zu meiner täglichen Hauptaufgabe avanciert. Dabei hat mich *Die Inkohärenz der Philosophen* zunächst – eigentlich seit meiner Studienzeit – interessiert (weshalb ich auch diese Übersetzung anfertigen wollte), dann hat sie mich vielfach überrascht und zuletzt vor allem begeistert. Sollte diese Ausgabe einigen Leser/innen zu denselben drei Emotionen verhelfen, würde mich das sehr freuen.

Nimwegen, April 2024

Andreas Lammer

Einführung

1. Wer war al-Ğazālī?

Als ich vor etwa drei Jahren bei meinen Eltern in einem kleinen Dorf in Schleswig-Holstein zu Besuch war, lernte ich einen ihrer Bekannten kennen. Obwohl er nur wenige Straßen weiter wohnte, pflegten sie erst seit Kurzem engeren freundschaftlichen Kontakt, weshalb ich ihm vorher noch nicht begegnet war. Jetzt stand sein alter dunkelgrüner VW-Bus (ein T3) vor der Garage meiner Eltern. Sicherlich hatte er meinen Vater in der Einfahrt des Grundstücks herumwerkeln sehen und dies zum Anlass genommen, anzuhalten, auszusteigen und ein wenig zu plaudern. Als ich dann zufällig dazustieß, unterhielten sich mein Vater und er gerade über die Rolling Stones und über Led Zeppelin. Er hatte gräuliches Haar, hinten zu einem kleinen Pferdeschwänzchen gebunden, und machte insgesamt einen lockeren Eindruck. Mein Vater stellte uns einander vor und erwähnte ihm gegenüber, ich würde mich beruflich mit arabisch-islamischer Philosophie beschäftigen. Daraufhin nickte er, sah mich interessiert an – und, nach einer kurzen Pause, fragte er mich, ob ich al-Ğazālī kennen würde. »Klar kenne ich den!«, antwortete ich (zugegeben etwas verwundert), woraufhin er mir erzählte, dass er früher mal ein Buch von ihm gelesen hatte.

Ich versäumte es leider, das Gespräch zu vertiefen und ihn genauer nach den Hintergründen zu fragen, doch wurde mir im Nachhinein schnell klar, worauf dieser Bekannte meiner Eltern anspielte. Led Zeppelin, die Stones, der VW-Bus, Woodstock, die Siebziger Jahre: Für ihn war al-Ğazālī vor allem der Autor des *Elixiers der Glückseligkeit* (*Kimiyyā-ye sa ӯdat*). Diese persische Schrift wurde von al-Ğazālī, wie er in ihrer Einleitung selbst erwähnt, in Anlehnung an sein arabisches Hauptwerk *Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften* (*Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*) verfasst. Heute wird es zumeist als eine »Epitome« oder Kurzfassung desselben beschrieben. Vor ziemlich genau

einem Jahrhundert, im Jahr 1923, veröffentlichte der bedeutende Orientalist Hellmut Ritter (1892–1971) eine deutsche Teilübersetzung des *Elixiers der Glückseligkeit*, die er mit Abschnitten aus der *Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften* anreicherte. Es ist kein Zufall, dass dieser Übersetzung Ritters, die mit einem Kapitel »Von der Selbsterkenntnis« beginnt, Ende der 1970er Jahre und vor allem in den 1980ern eine Reihe weiterer Auflagen beschieden war. Tatsächlich erscheint *Das Elixier der Glückseligkeit* seit 1979 in einer um ein Vorwort erweiterten »Neuaufgabe«.¹ Die Autorin des Vorworts war niemand Geringeres als Annemarie Schimmel (1922–2003), die weltweit vielleicht prominteste Forscherin zu den »mystischen Dimensionen des Islam«, wie eines ihrer bekanntesten Bücher betitelt ist.²

Ebenso wie dem Bekannten meiner Eltern ist al-Ğazālī weltweit wohl vielen vorrangig als Mystiker oder gar als »Sufi-Scheich« bekannt, der die Suche nach dem eigenen Selbst, nach dem inneren Herzen, propagiert und aufzeigt, wie diese über mehrere Stufen mittels Askese und Meditation erfolgreich durchgeführt werden kann. Als Werk eines bekannten Vertreters der islamischen Mystik (»Şüfismus«) traf Ritters Übersetzung in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts den Zeitgeist, der von einer auf vielfachen Wegen praktizierten Hinwendung zu Esoterik, Psychoanalyse und Spiritualität geprägt war und die ersehnte Innerlichkeit oft auch über religiöse Anleihen aus dem Hinduismus, dem Buddhismus und eben auch dem Islam verfolgte, ohne dabei notwendigerweise selbst religiös zu sein.³ Dazu passt es auch, dass al-Ğazālīs Bruder Ahmad

¹ Abū Ḥāmid al-Ğazālī, *Das Elixier der Glückseligkeit*, übers. v. Hellmut Ritter, Kreuzlingen/München 2008. Nach der Erstauflage 1923 in Jena im Verlag Eugen Diederichs folgte eine zweite Auflage 1959 mit einer leicht überarbeiteten Einleitung Ritters. Die »Neuaufgabe« von 1979 wurde 1981, 1984, 1989 und 1993 gedruckt. Seit 1998 gibt es die Übersetzung als »Sonderausgabe«, welche seit 2008 vom Verlag Hugendubel vertrieben wird. / In dieser Einführung zitierte Passagen aus Primärtexten wurden von mir selbst übersetzt. Über Verweise in den Fußnoten lassen sie sich in Editionen und veröffentlichten Übersetzungen schnell auffinden.

² Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill 1975; *Mystische Dimensionen des Islam*, Köln 1985.

³ Gritt Klinkhammer und Saeed Zarabi-Zadeh beschreiben detailliert und informiert şüfische Strömungen in Deutschland: Gritt Klinkhammer, »The Emergence of Transethnic Sufism in Germany: From Mysticism to Authenti-

(gest. 520/1126)⁴ ebenfalls als Mystiker bekannt ist und eines der faszinierendsten persischen Werke über die Liebe geschrieben hat.⁵ Die »»Erfahrungs«-Literatur des Bruderpaars« wurde weiter ergänzt durch erhältliche Übersetzungen von Schriften anderer bekannter Mystiker wie etwa Muhyī al-Dīn ibn al-‘Arabī (gest. 638/1240) und Ğalāl al-Dīn al-Rūmī (gest. 672/1273), die in der Tradition al-Ğazālis stehen.⁶ Unterstützung fand die Wahrnehmung al-Ğazālis als Mystiker und Șūfi zudem in dessen inhaltlich fesselnder und philosophisch spannender Autobiographie *Der Erretter aus dem Irrtum (al-Munqid min al-dalāl)*, in der al-Ğazālī unter anderem beschreibt, wie er – noch jung an Jahren, aber doch schon auf der Spitze seines beruflichen Erfolgs – mit einem Mal beschloss, sein angesehenes Amt als Lehrer bzw. Professor aufzugeben, weltlichem Eifer zu entsagen und sich heimlich aus Bağdād davonzumachen, um sich in Zurückgezogenheit der spirituellen Erkenntnis der göttlichen Wahrheit hinzugeben und – etwas später dann – auch andere auf diesem mystischen Weg anzuleiten.⁷

city«, in: Ron Geaves/Markus Dressler/Gritt Klinkhammer (Hgg.), *Sufis in Western Society: Global Networking and Locality*, London/New York 2009, S. 130–147; Gritt Klinkhammer/Saeed Zarrabi-Zadeh, »Sufism in German-Speaking Europe (Germany, Austria, German-Speaking Switzerland)«, in: Marcia Hermansen/Saeed Zarrabi-Zadeh (Hgg.), *Sufism in Western Contexts*, Leiden/Boston 2023; Gisela Webb wirft einen Blick auf amerikanische und insgesamt angelsächsische Vorläufer: Gisela Webb, »Third-wave Sufism in America and the Bawa Muhiyaddeen Fellowship«, in: Jamal Malik and John Hinnells (Hgg.), *Sufism in the West*, London/New York 2006, S. 86–102. Bezogen auf al-Ğazālī ist es ein auffallendes Detail, dass sich die Schreibweise seines Namens als »Ghasali« (mit »s« statt »z«), die von Hellmut Ritter gewählt worden war, in modernen Buchveröffentlichungen aus dem Bereich der Esoterik und der Spiritualität oft gehalten hat, während ansonsten überall die philologisch akzeptierte Schreibweise mit einem oder zwei »z« Einzug erhielt.

⁴ Wo zutreffend und sinnvoll, geben Jahreszahlen zuerst das Mondjahr nach der islamischen Zeitrechnung an, gefolgt vom Sonnenjahr gemäß dem christlichen Kalender.

⁵ Das Werk wurde Mitte der 1970er Jahre gleich zweimal unter dem Titel *Gedanken über die Liebe* ins Deutsche übersetzt: Ahmad al-Ğazālī, *Gedanken über die Liebe*, übers. v. Richard Gramlich, Wiesbaden 1976; übers. v. Gisela Wendt, Amsterdam 1978.

⁶ Die zitierte Passage stammt aus Josef Sudbrack, »Versenkung oder Begegnung? Um die Mitte der Gottesmystik«, in: *Zeitwende: Wissenschaft, Theologie, Literatur* 50.3 (1979), S. 141–171, hier Anm. 45, S. 160.

⁷ Von der Autobiographie – 1988 in einer deutschen Übersetzung erschienen

Obwohl die mystische Seite al-Ġazālīs – und insbesondere seine inhaltliche Überzeugung, dass es Erkenntnisse gibt, die die Vernunft übersteigen, und Erfahrungen, die nicht in Worte zu fassen sind – sicherlich eine bedeutende Dimension seines vielschichtigen Schaffens darstellt, tendiert die jüngere Forschung dazu, al-Ġazālīs Wirken weniger als Mystiker denn als Theologe zu betonen.

Als Schüler des wohl bedeutendsten islamischen Theologen des fünften/elften Jahrhunderts namens Abū l-Ma‘ālī al-Ġuwaynī (gest. 478/1085) war al-Ġazālī einer der allerersten, der die traditionelle theologische Ausbildung, die er von Seiten seines berühmten Lehrers in Nēšāpūr genoss, mit seiner eigenen Lektüre der philosophischen Werke Avicennas (Ibn Sīnā, gest. 428/1037) verband. Durch die Einsichten, die er aufgriff, die Terminologie, die er übernahm, und die Kritik, die er äußerte, stieß er viele spätere Entwicklungen an und prägte – strukturell wie inhaltlich – die Diskussionen und Auseinandersetzungen in den folgenden Jahrhunderten. In diesem Sinne veröffentlichte Ayman Shihadeh vor einigen Jahren einen vielbeachteten Aufsatz mit dem Titel »From al-Ghazālī to al-Rāzī«, in dem er die Bedeutung al-Ġazālīs für die unmittelbaren wissenschaftlichen Entwicklungen im sechsten/zwölften Jahrhundert beschrieb, die dann vorerst in den Werken des bedeutenden Theologen Fahr al-Dīn al-Rāzī (gest. 606/1210) gipfelten.⁸

Der Theologe al-Ġazālī verfasste einige einflussreiche Werke, unter denen sich zum Beispiel *Die ausgewogene Darstellung der Glaubensüberzeugungen* (*al-Iqtisād fī l-i‘tiqād*) findet, die jüngst als *Moderation in Belief* ins Englische übersetzt wurde und seine knapperen Darstellungen, wie etwa die *Grundpfeiler des Glaubens* (*Qawā‘id al-‘aqā‘id*), die als zweites Buch in die schon erwähnte

– wird später noch ausführlich zu reden sein (Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *Der Erretter aus dem Irrtum – al-Munqidh min al-dalāl*, übers. v. ‘Abd-Elşamad ‘Abd-Elḥāmid Elschazlı, Hamburg 1988); vgl. unten, S. 24 und 32 ff.. Mittlerweile wird die ältere englische Übersetzung Richard J. McCarthys übrigens nicht mehr unter den Titeln *Freedom and Fulfillment* (1980) oder *Deliverance from Error* (1999), sondern bezeichnenderweise als *al-Ghazali’s Path to Sufism* vertrieben (Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *Deliverance from Error: Five Key Texts Including his Spiritual Autobiography*, *al-Munqidh min al-Dalal*, übers. v. Richard Joseph McCarthy, Louisville 2¹⁹⁹⁹).

⁸ Ayman Shihadeh, »From al-Ghazālī to al-Rāzī: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology«, in: *Arabic Sciences and Philosophy* 15.1 (2005), S. 141–179.

Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften integriert wurden, systematisch und argumentativ ergänzt.

Wenn man al-Ġazālī in diesem Sinne und mit einem Verweis auf diese und andere Schriften als »Theologe« bezeichnet, möchte man zum einen die zumeist etwas luftigen Konnotationen in Schach halten, die unweigerlich mit einer Beschreibung als »Mystiker« einhergehen, um stattdessen die kühle Rationalität hervorzuheben, die für die argumentative Praxis des theologischen Diskurses (*kalām*) im Islam seit seinen Anfängen bezeichnend war.⁹ In diesem Zusammenhang wird dann auch stets auf al-Ġazālīs Zugehörigkeit zur aš‘arischen Strömung innerhalb der islamischen Theologie verwiesen, wodurch klar gemacht werden soll, dass er sich einer gewissen Auswahl inhaltlicher Prinzipien verpflichtet fühlte, ebenso aber auch eine Weiterentwicklung gerade dieser Strömung anstrebte.¹⁰ Zum anderen möchten einige Interpret/innen für al-Ġazālī den Begriff einer »philosophischen Theologie« prägen.¹¹ Dies geschieht erneut

⁹ Dies wird besonders in den zwei Bänden *Islam and Rationality* deutlich, die – 2015 von Georges Tamer bzw. 2016 von Frank Griffel herausgegeben – auf zwei Tagungen zurückgehen, welche anlässlich des neunhundertsten Todesstages al-Ġazālīs abgehalten worden waren: Georges Tamer (Hg.), *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī*, vol. 1, Leiden/Boston 2015; Frank Griffel (Hg.), *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī*, vol. 2, Leiden/Boston 2016.

¹⁰ Die Aš‘ariten sind eine der drei meistgenannten Gruppierungen in der islamischen Theologie. Ihr Name geht auf Abū l-Hasan al-Aš‘arī (gest. 324/935–6) zurück, der sich wohl im Alter von vierzig Jahren in einigen – wie auch in wichtigen – Punkten von der bis dato bestimmenden Lehre der Mu‘taziliten abwandte und durch sein Schaffen eponym für eine der bedeutendsten Richtungen der islamischen Geistesgeschichte wurde. Wichtig ist der Hinweis, dass weder Aš‘ariten noch Mu‘taziliten als vollständig homogene Gruppen anzusehen sind, da ihre Vertreter ein mitunter weites Spektrum auch divergierender Positionen verteidigten. Für eine differenzierte Darstellung von al-Ġazālīs Verhältnis zur (aš‘arischen) Theologie und für Überlegungen über seinen Beitrag zu deren Weiterentwicklung, vgl. Ulrich Rudolph, »Post-Ghazālian Theology: What Were the Lessons to Be Learned from al-Ghazālī?«, in: Ayman Shihadeh/Jan Thiele (Hgg.), *Philosophical Theology in Islam: Later Ash‘arism East and West*, Leiden/Boston, 2020, S. 12–35. Am stärksten hat bisher wohl Richard M. Frank al-Ġazālīs tatsächliche Zugehörigkeit zur aš‘arischen Theologie relativiert; vgl. Richard M. Frank, *al-Ghazālī and the Ash‘arite School*, Durham/London 1994.

¹¹ Dies wurde insb. von Frank Griffel vorgeschlagen; vgl. Frank Griffel, *al-Ghazālī's Philosophical Theology*, New York 2009.

zu einem mindestens doppelten Zweck: Erstens soll dadurch ein Spezifikum der Vorgehensweise al-Ġazālīs zum Ausdruck gebracht werden, indem betont wird, dass er auf eine zu seiner Zeit noch beispiellose Weise philosophische Inhalte und Grundsätze in seine theologischen Überlegungen integrierte und für diese warb. Zweitens soll die Möglichkeit eröffnet werden, nach-avicennische – und folglich zumeist auch nach-ġazālīsche – Denker ebenfalls als philosophische Theologen (anstatt als Philosophen *oder* als Theologen) zu beschreiben, was dem vielfach dynamischen und vielschichtigen Diskussionsraum der nachfolgenden Jahrhunderte näherkommt und den ohnehin selten sinnvollen Kontrast zwischen »Philosophen« einerseits und »Theologen« andererseits vermeidet, zumal dieser dann oft zu einem deutlich unterkomplexen »Entweder-Oder«-Narrativ einer Auseinandersetzung (oder gar eines Kampfes) zwischen beiden zugespitzt wird.

Angesichts der großen Bedeutung, die der islamischen Rechtswissenschaft in vormodernen Gesellschaften zukam, hob Eric Ormsby in seiner Einführung zu al-Ġazālīs Leben und Werk außerdem die Jurisprudenz als intellektuelle Konstante in dessen Schaffen hervor.¹² Viele Denker und Autoren der islamischen Welt, die wir heute gerne »Philosophen« oder »Theologen« nennen, waren auf eine Anstellung etwa als Mediziner oder Jurist angewiesen, womit sich zuweilen eine politische Gönnerschaft verband. In diesem Sinne ist al-Ġazālī dann nicht nur als aš’aritischer Theologe, sondern auch als sunnitischer Jurist der šāfi’ītischen Rechtsschule bekannt, der vom salğūqischen Großwesir Niżām al-Mulk (erm. 485/1092) über Jahre tatkräftig gefördert wurde und an der bekannten Niżāmiyya Madrasa in Bağdād eben nicht nur Theologie, sondern vor allem auch Recht lehrte.¹³

Dies sind jedoch nur *zwei* mögliche Wahrnehmungen al-Ġazālīs: zunächst als Mystiker, dann als Theologe und Jurist. Zugegeben, es

¹² Vgl. Eric Ormsby, *Ghazali: The Revival of Islam*, London 2012, S. 35.

¹³ Die Salğūqen (oder Seldschuken) waren eine sunnitische Dynastie, die im fünften/elften und sechsten/zwölften Jahrhundert über weite Teile des islamischen Ostens – insb. Mittelasien, Iran, Irak, Anatolien und Syrien – herrschte und dabei vor die Herausforderung gestellt war, sich nicht nur gegen die šī’itische Dynastie der Fātimiden in Ägypten und Nordafrika zu behaupten, sondern ab 489/1096 auch gegen europäische Kreuzzügler zu erwehren. Die Ermordung Niżām al-Mulks im Jahre 485/1092 stellte in diesem historischen Kontext einen schweren Schlag für das salğūqische Sultānat dar.

sind zwei weltweit bekannte und weit verbreitete Wahrnehmungen – und dennoch sind sie nicht die einzigen weltweit bekannten und weit verbreiteten Wahrnehmungen unseres Autors.

In der Comedyserie »The Big Bang Theory« kommt es in einer Folge der zehnten Staffel zu einer Situation, in der eine der Hauptfiguren namens Sheldon sich nicht zwischen zwei Türen entscheiden kann. Er steht im dritten Stock eines Apartmentkomplexes im kalifornischen Pasadena zwischen den Eingangstüren seiner früheren Wohnung 4A und seiner gegenüberliegenden neuen Wohnung 4B. Während er genau in der Mitte des Hausflurs verharrt, erreicht seine Partnerin Amy ebenfalls den dritten Stock. Von ihr angesprochen, was er denn da gerade tue und weshalb er hier so herumstehe, erläutert Sheldon, dass ihn seine gegenwärtige Situation dazu inspirierte, über »Buridans Esel« zu reflektieren.

Besagter Esel steht im Zentrum eines philosophischen Gedanken-experiments, das zumeist mit dem Namen des Johannes Buridan (gest. um 1360) in Verbindung gebracht wird und häufig im Rahmen von Diskussionen über den (menschlichen) Willen und das Zustandekommen von Handlungen als Ergebnis innerer Entscheidungsprozesse figuriert.¹⁴ Darin geht es um einen hungrigen Esel, der sich zwischen zwei gleich leckeren und gleich weit entfernten Ballen Heu befindet. Es stellt sich nun die Frage, ob der Esel Gründe habe oder haben könne, einen der beiden Heuballen dem jeweils anderen vorz ziehen – oder ob er aufgrund seiner Unfähigkeit, sich zu entscheiden, am Ende verhungern müsse.

In »The Big Bang Theory« ist Amy mit diesem Gedankengang gut vertraut, denn sie erläutert sofort den Bezug zwischen Buridans Esel und einer Passage in Aristoteles' Schrift *Über den Himmel*, in der schon mehr als eineinhalbtausend Jahre zuvor eine vergleichbare Situation (allerdings ohne Esel) angesprochen wurde. Dieser Bezug war indes Sheldon offenbar nicht bekannt, denn er beginnt sich zu wundern, ob sich beide Beispiele am Ende sogar noch mit dem »persischen Universalgelehrten al-Ġazālī« in Verbindung bringen ließen. Dies wird hingegen von Amy strikt verneint, da solch eine Verbin-

¹⁴ Die klassische Studie von Nicholas Rescher, »Choice without Preference: A Study of the History and of the Logic of the Problem of 'Buridan's Ass'«, in: *Kant-Studien: Philosophische Zeitschrift* 51.1–4 (1959/1960), S. 142–175 gilt weithin als erster Zugang zu dem Gedankenexperiment.

dung suggerieren könnte, al-Ġazālī sei Aristoteliker gewesen, obwohl er doch klar antiaristotelisch eingestellt gewesen war. Sheldon ist durch diese Aussage wiederum sichtlich verblüfft: »al-Ġazālī war ein Antiaristoteliker?«, ruft er aus. »Du meine Güte – und ich dachte, ich kenne den Typen!«

Ob bewusst oder nicht, Sheldons bisherige Wahrnehmung von al-Ġazālī als Aristoteliker hat einen historischen Vorläufer wie auch zeitgenössische Parallelen. Wie mittlerweile weithin bekannt ist, wurden viele Werke der arabischen Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte ab dem zwölften Jahrhundert ins Lateinische übersetzt und anschließend über Jahrhunderte gelesen und abgeschrieben bzw. später auch gedruckt.¹⁵ Unter den schon früh übersetzten Werken befand sich auch eines von al-Ġazālī, nämlich *Die Absichten der Philosophen* (*Maqāṣid al-falāṣifa*). Es wurde im zwölften Jahrhundert von Dominicus Gundisalvi (gest. um 1190) und einem nicht abschließend identifizierten Mitarbeiter namens Johannes Hispanus übersetzt und ebenso ausführlich wie nachhaltig rezipiert. Bei den *Absichten der Philosophen* handelt es sich um eine kompakte Gesamtdarstellung (»Summe«) der theoretischen Philosophie, gegliedert in Logik, Metaphysik und Physik. Verfasst hat sie al-Ġazālī auf Arabisch, wobei er seinem Werk Avicennas persische Summe *Das Buch des Wissens für 'Alā' al-Dawla* (*Dānešnāme-ye 'Alā'ī*) zugrunde gelegt hatte, weshalb in der Forschungsliteratur auch von al-Ġazālis arabischer »Übersetzung« oder »Adaption« dieses avicennischen Buchs die Rede ist.¹⁶

¹⁵ Einen kurzen und informativen Überblick bietet Dag Nikolaus Hasse, »Die Überlieferung arabischer Philosophie im lateinischen Westen«, in: Heidrun Eichner/Matthias Perkams/Christian Schäfer (Hgg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter: Ein Handbuch*, Darmstadt 2013, S. 377–400.

¹⁶ Im Allgemeinen schließt man sich Jules Janssens' Urteil an, al-Ġazālis *Absichten der Philosophen* als »traduction interprétative« zu beschreiben (Jules Janssens, »Le Dāneš-Nāmeh d'Ibn Sinā: Un texte à revoir?«, in: *Bulletin de philosophie médiévale* 28 (1986), S. 163–177, hier S. 167); vgl. Griffel, *al-Ghazālī's Philosophical Theology*, S. 98: »adapted Arabic translation«; Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought: al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation*, London/New York 2012, S. 2: »adaption«. In jüngerer Zeit mahnte Wilferd Madelung zur Vorsicht, al-Ġazālī habe sich womöglich nur indirekt an Avicenna bedient, direkt aber aus anderen Kompendien geschöpft, die in avicennischen Kreisen entstanden waren; vgl. Wilferd Madelung, »Ibn al-Malāhīmī's Refutation of the Philosophers«, in: Camilla Adang/Sabine Schmidtke/David Sklare (Hgg.), *A Common*

Obwohl al-Ġazālī in der kurzen Einleitung seines Werks davon spricht, sich gegenwärtig lediglich einem unkritischen »Bericht« (*ḥikāya*) über die Theorien der Philosophen widmen zu wollen und ankündigt, später eine kritische Abhandlung unter dem Titel *Die Inkohärenz der Philosophen* folgen zu lassen, zirkulierte die lateinische Übersetzung *ohne* diese Einleitung zunächst unter dem Titel *Summe der theoretischen Philosophie* (*Summa theoreticae philosophiae*) und später sogar als *Die Logik und Philosophie al-Ġazālīs (Logica et philosophia Algazelis)*.¹⁷ Somit blieb dem lateinischen Leser al-Ġazālīs kritische Haltung zu den berichteten Theorien verborgen. Da außerdem eine lateinische Übersetzung der *Inkohärenz der Philosophen* nie erfolgte – erst 1328 wurde eine bis ins fünfzehnte Jahrhundert vermutlich wenig gelesene lateinische Version der später von Averroes (Ibn Rušd, gest. 595/1198) verfassten und pointiert als *Die Inkohärenz der Inkohärenz (Tahāfut al-Tahāfut)* betitelten Replik fertiggestellt, in der dieser beinahe den gesamten Text al-Ġazālīs zitierte, analysierte und wortreich verriss – war al-Ġazālī den lateinischen Denkkern in Europa primär als *sequax Avicennae* (»Gefolgsmann Avicennas«) oder gar als dessen *collega* bekannt.¹⁸ Da

Rationality: Mu‘tazilism in Islam and Judaism, Würzburg 2007, S. 331–336, hier S. 334; »al-Ghazālī’s Changing Attitude to Philosophy«, in: Georges Tamer (Hg.), *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī*, Leiden/Boston 2015, S. 23–34, hier S. 24. Dieser Ansicht hat Griffel nun ausdrücklich widergesprochen; vgl. Frank Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, New York 2021, Anm. 66, S. 435f.

¹⁷ Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *Maqāṣid al-falāsifa*, hg. v. Maḥmūd Bīğū, Damascus 2000, S. 10.9, S. 11.3. Die klassische Studie hierzu ist Dominique Salman, »Algazel et les Latins«, in: *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 10 (1935–1936), S. 103–127 gefolgt von der detaillierten Einleitung Alonso Alonsos zu seiner spanischen Übersetzung der *Maqāṣid al-falāsifa*: Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *Intenciones de los filósofos*, übers. v. Manuel Alonso Alonso, Barcelona 1963. Für eine neuere, umfassende Studie und Ergänzung, vgl. Anthony H. Minnema, »Algazel Latinus: The Audience of the *Summa theoreticae philosophiae*, 1150–1600«, in: *Traditio* 69 (2014), S. 153–215.; vgl. auch Ayman Shihadeh, »New Light on the Reception of al-Ghazālī’s *Doctrines of the Philosophers* (*Maqāṣid al-falāsifa*)«, in: Peter Adamson (Hg.), *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, London/Turin 2011, S. 77–92.

¹⁸ Vgl. Dag Nikolaus Hasse, *Success and Suppression: Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance*, Cambridge/London 2016, S. 333f. In hebräischer Übersetzung waren offenbar einige weitere Werke al-Ġazālīs erhältlich, darunter spätestens ab 1411 auch seine *Inkohärenz der Philosophen*; vgl. Mauro

Avicenna sich selbst als Aristoteliker verstand und auch so wahrgenommen wurde, kongruiert Sheldons Verblüffung über Amys Aussage, al-Ġazālī sei Antiaristoteliker gewesen, mit dem historischen Bild, das man in Europa lange Zeit von ihm hatte und ange-sichts der unglücklichen Überlieferungsgeschichte seiner *Absichten der Philosophen* auch berechtigterweise haben konnte.

Doch nicht nur historische Vorläufer könnten Sheldon darin beipflichten, al-Ġazālī sei doch Aristoteliker gewesen, auch einige Zeitgenossen heutzutage tun dies. Spätestens seit der Veröffentlichung zweier fundierter Abhandlungen in den Jahren 1992 und 1994 durch Richard M. Frank sowie Michael E. Marmuras nicht weniger fundierten und ebenso kritischen wie prompten Entgegnung ist die Frage nach al-Ġazālis Verhältnis einerseits zur Philosophie seiner aristotelischen und neuplatonischen Vorgänger, darunter vor allem Avicenna, und andererseits zur ašaritischen Theologie ein vergleichsweise heiß diskutiertes Thema.¹⁹ Von Frank – und in der Folge seiner Arbeiten auch von weiteren Interpret/innen wie Frank Griffel, Alexander Treiger, Kenneth Garden und anderen – wurden viele und auch viele überzeugende Punkte zusammengetragen, die al-Ġazālī in einem stärker avicennischen (bzw. aristotelisch-avicennischen) Licht erscheinen lassen.²⁰ Manche schreiben al-Ġazālī sogar

Zonta, »Influence of Arabic and Islamic Philosophy on Judaic Thought«, in: Edward N. Zalta (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2016 Edition.

¹⁹ Richard M. Frank, *Creation and the Cosmic System: al-Ghazālī & Avicenna*, Heidelberg 1992; *al-Ghazālī and the Ash'arite School*; Michael E. Marmura, »Ghazalian Causes and Intermediaries: A Review Article of *Creation and the Cosmic System: al-Ghazālī and Avicenna* by Richard M. Frank«, in: *Journal of the American Oriental Society* 115.1 (1995), S. 89–100. Griffel fasst in der Einleitung seiner Monographie *al-Ghazālī's Philosophical Theology* die Stationen der Forschungsgeschichte vor und nach den Veröffentlichungen Franks übersichtlich zusammen und widmet sich im weiteren Verlauf seines Buchs der Formulierung einer elaborierten Synthese.

²⁰ Vgl. u. a. Frank Griffel, »MS London, British Library or. 3126: An Unknown Work by al-Ghazālī on Metaphysics and Philosophical Theology«, in: *Journal of Islamic Studies* 17.1 (2006), S. 1–42; »al-Ġazālī's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into Ašarite Theology«, in: *Arabic Sciences and Philosophy* 14.1 (2004), S. 101–144; Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*; Kenneth Garden, *The First Islamic Reviver: Abū Ḥāmid al-Ġazālī and his Revival of the Religious Sciences*, New York 2014.

»geheime Ansichten« zu, sodass er womöglich ein heimlicher Avicennist und nur »nominell aš’aritischer Theologe« gewesen sei.²¹

Oft entbrennt diese Diskussion übrigens über die Interpretation des notorisch schwierigen siebzehnten Kapitels der *Inkohärenz der Philosophen*, das der Kausalität und der dahinterstehenden metaphysischen Überzeugungen gewidmet ist und dem sich eine auffallend große Zahl von Beiträgen in den letzten einhundert Jahren annahmen.²² Insgesamt lässt sich dabei eine Entwicklung ausmachen, die

²¹ Vgl. die Wortwahl in Madelung, »al-Ghazālī’s Changing Attitude to Philosophy«, S. 29f.; Y. Tzvi. Langermann, »The ›Hebrew Ajwiba‹ Ascribed to al-Ghazālī: Corpus, Conspectus, and Context«, in: *The Muslim World* 101.4 (2011), S. 680–697, hier S. 683; Ayman Shihadeh/Jan Thiele (Hgg.), *Philosophical Theology in Islam: Later Ash’arism East and West*, Leiden/Boston 2020, S. 2; Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought*, S. 104. Ein nicht zu unterschätzender Nebenzweig der aktuellen Debatte betrifft Fragen nach der Deutung und der Authentizität des sogenannten *mađnūn*-Korpus, einer Sammlung an Texten, in denen al-Ġazālī womöglich Ansichten dargelegt habe, die von untauglichen Lesern besser »zurückzuhalten« (*mađnūn*) seien; vgl. hierzu Muhammad Afifi al-Akiti, »The Good, the Bad, and the Ugly of *falsafa*: al-Ghazālī’s *Mađnūn*, *Tahāfut*, and *Maqāṣid*, with Particular Attention to their *falsafa* Treatments of God’s Knowledge of Temporal Events«, in: Y. Tzvi Langermann (Hg.), *Avicenna and his Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*, Turnhout 2009, S. 51–100. Zur Vorsicht gegenüber dem *mađnūn*-Korpus raten indes Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, S. 449–458 und Rudolph (Hg.), *Philosophie in der islamischen Welt, 11. und 12. Jahrhundert: Zentrale und östliche Gebiete*, Basel 2021, S. 263.

²² Dazu zählen neben weiteren Julian Obermann, »Das Problem der Kausalität bei den Arabern«, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 29 (1915), S. 323–350 / 30 (1917), S. 37–90; Lenn E. Goodman, »Did al-Ghazālī Deny Causality?«, in: *Studia Islamica* 47 (1978), S. 83–120; Barry S. Kogan, »The Philosophers al-Ghazālī and Averroes on Necessary Connection and the Problem of the Miraculous«, in: Parviz Morewedge (Hg.), *Islamic Philosophy and Mysticism*, Delmar 1981, S. 113–132; Michael E. Marmura, »al-Ghazālī’s Second Causal Theory in the 17th Discussion of his *Tahāfut*«, in: Parviz Morewedge (Hg.), *Islamic Philosophy and Mysticism*, Delmar 1981, S. 85–112; Binyamin Abrahamov, »al-Ghazālī’s Theory of Causality«, in: *Studia Islamica* 67 (1988), S. 75–98; Dominik Perler/Ulrich Rudolph, *Occidentialismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Göttingen 2000; Olga L. Lizzini, »Occasionalismo e causalità filosofica: La discussione della causalità in al-Gazālī«, in: *Quaestio: Journal of the History of Metaphysics* 2 (2002), S. 155–186; Jon McGinnis, »Occasionalism, Natural Causation and Science in al-Ghazālī«, in: James E. Montgomery (Hg.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One*, Leuven 2006, S. 441–463; Griffel, *al-Ghazālī’s Philosophical Theology*, insb. Kap. 6.

sich von einer typisch okkasionalistischen Lesart al-Ġazālīs im Sinne der ašaritischen Theologie entfernt, welche Gottes direkte Einflussnahme auf sämtliche Geschehnisse in der Welt betonte, und zu einem Modell übergeht, nach welchem Gott in der Welt eine Kausalität begründet, die sich dann funktional unabhängig entfaltet und in avicennischer Terminologie beschrieben werden kann.²³ In anderen Worten ausgedrückt folgt auf eine unglückliche, wenn auch leicht zu erklärende, Auffassung über al-Ġazālī als »Gefolgsmann Avicennas« im lateinischen Westen nun eine Wiederentdeckung al-Ġazālīs – mal mehr, mal weniger – als Avicennist innerhalb der islamischen Tradition. Sheldon hätte sich in »The Big Bang Theory« also auf eine vitale Debatte berufen und jüngste Forschungsergebnisse ins Feld führen können, anstatt Amy gegenüber sofort jeglichen Widerstand aufzugeben und ihre Sicht auf al-Ġazālī als Antiaristoteliker zu akzeptieren.

Hätte er dies getan, wäre die entsprechende Folge der TV-Serie jedoch zeitlich aus dem Ruder gelaufen, denn auch Amy hätte ihre Position mit umfassenden Forschungsergebnissen untermauern können, die al-Ġazālīs nicht selten auch harsch geäußerte Kritik an seinen philosophischen Vorgängern und Zeitgenossen betonen und dem gegenwärtigen Trend, al-Ġazālīs avicennische Seite hervorzuheben, Widerstand leisten. Tatsächlich ist die in unterschiedlichen Schattierungen und mit variabler Vehemenz vorgetragene Ansicht, al-Ġazālī sei vor allem ein »Kritiker«, ein »Widerleger« und ein »Zerstörer« der Philosophen (oder gar der Philosophie als solcher) gewesen, die vermutlich gängigste – und außerhalb akademischer Diskus-

²³ Nach der ašaritisch-okkasionalistischen Lesart gibt es in der Welt keine Ursachen, die Wirkungen hervorbringen; stattdessen werden *sämtliche* Geschehnisse in jedem Moment direkt von Gott allein verursacht. Dabei wird die Welt insgesamt als eine bis ins kleinste Detail hinein willentlich ausgestaltete Schöpfung Gottes verstanden. Nach der alternativen Interpretation hingegen funktioniert die Welt aus sich selbst heraus, indem Gegenstände Eigenschaften besitzen und durch diese auf andere Gegenstände wirken, wodurch sie Veränderungen hervorbringen, auch ohne dass Gott stets selbst eingreifen müsste. Zwischen diese beiden Lesarten gibt es vermittelnde Positionen, die z. B. eine der Welt inhärente Kausalität anerkennen, es Gott aber dennoch gestatten, direkt einzugreifen. Den vielleicht besten Überblick über die verschiedenen Interpretationen gibt Frank Griffel, »The Western Reception of al-Ghazālī's Cosmology from the Middle Ages to the 21st Century«, in: *Divân: Disiplinleraras Çalışmalar Dergisi* 16.30 (2011), S. 33–62.

sionskreise wohl auch dominierende – Sichtweise auf unseren Autor. Wie schon zuvor lässt sich auch diese Wahrnehmung seines Schaffens konkret mit einem seiner Werke in Verbindung bringen. Diesmal ist es das Werk, welches hier nun in einer deutschen Übersetzung in Auswahl vorliegt: *Die Inkohärenz der Philosophen* (*Tahāfut al-falāsifa*).

Mit Sicherheit ist *Die Inkohärenz der Philosophen*, über deren Titel später noch zu sprechen sein wird, das bekannteste Werk al-Ġazālīs, mithin ein Werk, das mittlerweile in keiner Philosophiegeschichte mehr fehlen dürfte.²⁴ Es ist ebenso berühmt wie berüchtigt und beinhaltet, nach gängiger Darstellung, al-Ġazālīs kritische Prüfung von zwanzig Thesen der Philosophen aus den Bereichen der Metaphysik und der Naturphilosophie, die er zunächst ausformuliert, um sie daraufhin ausführlich im Zwiegespräch mit »den Philosophen« zu widerlegen.²⁵ Da sich die Philosophen, um die es dabei geht, inhaltlich auf arabische Übersetzungen griechischer Werke bezogen und diese weitergedacht haben, und da al-Ġazālī als Vertreter der aš'aritischen Theologie dem antiken Verständnis von Substanz und Existenz dem Anschein nach eine islamische Alternative gegenüberstellt, wird allein schon der Titel dieses wichtigen Werks häufig im Sinne einer oben bereits als »deutlich unterkomplex« bezeichneten Auseinandersetzung von Philosophie und Theologie ausgedeutet und vielfach als »Die Widerlegung der Philosophen«, »Der Ruin der Philosophen« oder gar »Die Zerstörung der Philosophen« – im Lateinischen: *destructio philosophorum* – übersetzt. Solch ein Verständnis des vorliegenden Werks hat weitreichende Folgen, nicht nur für die Perspektive auf al-Ġazālī, der dann wohl kaum ein Philosoph (oder ein »philosophischer Theologe«) gewesen sein konnte, wenn er sich doch von den Philosophen abgegrenzt und deren Errungenschaften nachhaltig ruiniert habe, sondern auch für den Blick auf die islamische Geistesgeschichte überhaupt, in der es dann spätestens ab dem sechsten/zwölften Jahrhundert dank al-Ġazālī offenbar überhaupt keine Philosophie mehr gegeben habe.²⁶

²⁴ Zum Titel, vgl. unten, S. 81 ff.

²⁵ Zum Inhalt, vgl. unten, S. 87 ff.

²⁶ Vgl. dazu Frank Griffel, »al-Ġazālī als Kritiker«, in: Heidrun Eichner/Matthias Perkams/Christian Schäfer (Hgg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter: Ein Handbuch*, Darmstadt 2013, S. 289–313, hier S. 289. Einige Auswirkungen für das Verständnis der islamischen Geistesgeschichte wurden von Rudolph in

