

## PLATON IN DER ARABISCHEN TRADITION

Eine Aufgabe des nunmehr sehr ausgedehnten Forschungsgebietes der sogenannten Graeco-Arabica ist es, neue Texte des griechischen Altertums zu erschließen. Im Falle Platons ist hierzu eine einfache Fehlanzeige zu machen. Es gibt, anders als bei antiken Mathematikern, Astronomen und Astrologen, bei Galen und den Aristoteleskommentatoren<sup>1</sup> keine neuen authentischen Texte, auch nicht in Form von Fragmenten, ja es gibt auch kaum einmal eine textkritisch verwertbare arabische Nebenüberlieferung<sup>2</sup>. Um so interessanter ist aber die Verfolgung der Platonrezeption, die eine Parallele zu der spätantik-christlichen, der abendländisch-mitteralterlichen und der Renaissancerezeption darstellt, ebenfalls facettenreich und interessant in ihren Übereinstimmungen und ihren Verschiedenheiten. Hier wie dort befand sich der Philosoph in dem neuen Kontext einer monotheistischen Offenbarungsreligion, es gab eine Faszination, weil der Philosoph lockende Alternativen zu dieser zu eröffnen schien. Aber um einen Strukturvergleich zu beginnen, muß noch viel Vorarbeit geleistet werden, ich kann auch nur eine ungefähre Vorstellung davon geben, was alles vorhanden und in welchen Kontext es jeweils eingebettet war.

Dabei ist einmal zu bedenken, daß das Fortleben griechischen Erbes nur eine Randerscheinung in der reichen arabisch-islamischen Kultur des Mittelalters war, auch wenn sie für uns wegen der Weitergabe an die Westeuropäer des Mittelalters von besonderem und verständlichem Interesse ist. Als abschreckendes Beispiel für die Überschätzung des griechischen Einflusses seien zwei große Bildbände über die Kunst im Islam genannt, wo die Restriktion der Abbildung lebender Wesen im Islam mit Platons Ideenlehre in Verbindung gebracht werden<sup>3</sup>. Der wahre Grund liegt m.E. in Äußerungen des Propheten, der hierin von einem strengen Judentum

<sup>1</sup> Vgl. G. Strohmaier, Arabisch-islamisches Kulturgebiet. I. Naher Osten, Der Neue Pauly 13, 1999, 161–176.

<sup>2</sup> Vgl. F. Rosenthal, On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World, in: *Islamic Culture* 14, 1940, 387–422, bes. 397 (Addenda ebd. 15, 1941, 396–398); Nachdr. in: ders., *Greek Philosophy in the Arab World*, Aldershot 1990 (Variorum Collected Studies Series CS 322) II; R. Walzer, Aflāṭūn. In: *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden/London 1960–2002; ders., *Platonism in Islamic Philosophy*, in: *Entretiens Fondation Hardt, Vandœuvres-Genève* 3, 1955, 201–226 (Nachdr. in: ders., *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxford 1962, 236–252); H. Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy*, I. Alphabetical List of Publications, II. Index of Names, Terms and Topics, Leiden 1999 (Handbuch der Orientalistik, Erste Abt. 43), s. die Indizes.

<sup>3</sup> M.Ş. İpşiroğlu, *Das Bild im Islam. Ein Verbot und seine Folgen*, Wien/München 1971, 9 f.; A. Papadopoulo, *Islamische Kunst*, Freiburg i.Br. 1977, 41–43.

und dessen Auslegung des zweiten Gebots im Dekalog abhängig war. Jene waren auf jeden Fall wirkungsmächtiger als die griechischen Philosophen, mit denen nur ein kleiner Kreis von Intellektuellen befaßt war<sup>4</sup>. Speziell zu Platon ist weiter zu bemerken, daß er nicht als der prominenteste Denker des heidnischen Altertums angesehen wurde, wie etwa im lateinischen Westen, wo Augustinus in *De civitate Dei* (VIII 4) urteilt: „sed inter discipulos Socratis, non quidem inmerito, excellentissima gloria claruit, quo omnino ceteros obscuraret, Plato.“ Das hat ihm hier nicht viel genützt, bekannt war im frühen Mittelalter nur die *Timaios*-Paraphrase des Calcidius aus dem vierten Jahrhundert. Im islamischen Orient waren die Dialoge alle bekannt, einige vielleicht nur dem Titel nach, aber die bedeutenden teils in einer vollständigen Version, teils in Synopsen, teils in kommentierten Ausgaben. Davon kann man sich auf Grund der arabischen Bibliographen und auf Grund von reichlich vorhandenen Zitaten bei anderen arabischen Autoren ein Bild machen. Wenigstens sein Name war, wie der des Sokrates, in weiten Kreisen bekannt<sup>5</sup>. Als die Türken Athen, die „Stadt der Weisen“ (*madīnat al-ḥukamāʾ*), wie man sie auch arabisch nannte<sup>6</sup>, besetzt hatten, verehrten sie das auffällige Gebäude des „Turmes des Winde“ als die Lehrstätte von Sokrates und Platon<sup>7</sup>; dessen Grab war außerdem in Konya, dem antiken Ikonion, zu besichtigen<sup>8</sup>.

Wie berühmt der bloße Name war, sieht man an der großen Zahl von meist dreisten und plumpen Fälschungen<sup>9</sup>. Auf einem blühenden und anarchischen Buchmarkt wurde damit eine halbgebildete und zahlungswillige Kundschaft angelockt; die ernsthaften Philosophen und Wissenschaftler haben davon keine Notiz genommen, denn sie zitieren sie nicht. Die Verhältnisse unterscheiden sich hierin nicht von den antiken. Auf dem Gebiet der Alchemie war die Produktion von Pseudepigraphen unter seinem Namen besonders ergiebig. Im Rahmen des sogenannten

<sup>4</sup> G. Strohmaier, Byzantinischer und jüdisch-islamischer Ikonoklasmus, in: J. Irmscher (Hrsg.), *Der byzantinische Bilderstreit*, Leipzig 1980, 83–90 (Nachdr. in: *Von Demokrit bis Dante. Die Bewahrung antiken Erbes in der arabischen Kultur*, Hildesheim/Zürich/New York 1996 [Olms Studien 43], 130–137).

<sup>5</sup> G. Strohmaier, Das Bild des Sokrates in der arabischen Literatur des Mittelalters, in: H. Kessler (Hrsg.), *Sokrates. Bruchstücke zu einem Porträt*, Kusterdingen 1997 (Sokrates-Studien III), 105–124 (Nachdr. in: ders., *Hellas im Islam. Studien zu Ikonographie, Wissenschaft und Religionsgeschichte*, Wiesbaden [im Druck]).

<sup>6</sup> F. Babinger, Art. *Atina*. In: *The Encyclopaedia of Islam* (wie Anm. 2).

<sup>7</sup> J. v. Freeden, *OIKIA KYPPHCTOY*. Studien zum sogenannten Turm der Winde in Athen, Rom 1983, 21–23.

<sup>8</sup> F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929, 363–369.

<sup>9</sup> ‘A. Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris 1968, 37–45; M. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden 1972 (Handbuch der Orientalistik. 1. Abt., Erg.-Bd. 6, 2. Abschn.), Index s.v. Plato; G. Strohmaier, *Avicenne et le phénomène des écrits pseudépigraphiques*. In: J. Janssens u. D. De Smet (Hrsgg.), *Avicenna and his Heritage. Acts of the International Colloquium Leuven – Louvain-la-Neuve*. September 8 – September 11, 1999, Leuven 2002 (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Series 1: XXVIII), 37–46.

*Corpus Gabirianum* gibt es ein „Buch des von Platon Beglaubigten“ (*Kitāb muṣaḥḥahāt Aflāṭūn*), wo er seinen Schüler Timaios in die Geheimnisse der Alchemie einweiht. Es hat mit dem gleichnamigen Dialog nichts zu tun<sup>10</sup>. Kurios ist die Konzeption eines *Kitāb ar-rawābi‘*, was etwa als „Buch der Vierheiten“ zu übersetzen wäre, in der alten lateinischen Übersetzung lautet der Titel *Liber quartus*. Im Titel ist Platon als Autor genannt, aber dann beginnt ein Gespräch zwischen einem sonst unbekanntem und wohl auch fiktiven Aḥmad ibn al-Ḥusain ibn Ġahār Buḥṭār mit dem als Übersetzer wohlbekanntem Ṭābit ibn Qurra, für den er das Buch kommentiert haben will. Dann werden fiktive Sätze Platons als Lemmata zitiert, und Aḥmad erläutert sie<sup>11</sup>. Erwähnt ist darin, daß Platon ein Buch *Dialogon* (sic) über geometrische Probleme geschrieben habe, worin er den viel später lebenden Astronomen Hipparch (um 190–125 v. Chr.) widerlegt hat; dann ist weiter die Rede von einem in Ailia, d. h. Jerusalem, gefundenen Buch von Euklid, dessen griechischer Name soviel wie „Schlüssel“ bedeutet<sup>12</sup>, alles in allem das auch sonst übliche Gemenge von hochtönenden Phrasen und vagen Andeutungen.

Ganz wunderbar ist ein ebenfalls unter Platons Namen umlaufendes *Kitāb an-nawāmīs al-akbar* („Großes Buch der Gesetze“), das für die Anhänger der Magie bestimmt war, in lateinischer Übersetzung trug es auch den Titel *Liber vaccae*; über den Inhalt mag eine mit einer gewissen Distanz vorgetragene Inhaltsangabe in dem Zauberbuch des sogenannten *Picatrix* informieren: „In dem großen Buch erzählt er von den Wirkungen der Bilder (oder der ‚Ideen‘, arab. *aṣ-suwar*) höchst absurde Dinge, wie das Wandeln auf dem Wasser und das Erscheinen mit irgendwelchen zusammengesetzten Tiergestalten, die es auf der Welt gar nicht gibt, und das Herabkommen des Regens zu einer Zeit, wo keiner fallen sollte, und das Erscheinen von Sternschnuppen und Meteoren und von Säulen in der Luft, und das Einschlagen von Blitzen zur Zeit, wo sie nicht einschlagen sollten, und die Verbrennung feindlicher Schiffe und die Verbrennung jedes Menschen, den man will, auf weite Entfernung, und das Gehen durch die Luft und das Aufgehen der Sterne zur Zeit, wo sie nicht aufgehen sollten, und ihr Erscheinen, wie sie von ihrem himmlischen Ort herabkommen nach dem Mittelpunkt Erde, und das Reden mit den Toten und das Sichspalten der Sonne und des Mondes in verschiedene Stücke, und das Erscheinen von Stäben und Stricken als Schlangen und Ottern, die verschlingen, was man ihnen vorwirft, und das Zurücklegen weiter Strecken über die Erde hin in der kürzesten Zeit, gleichsam in einem Augenblick.“<sup>13</sup> Daneben gibt es unter seinem

<sup>10</sup> Paul Kraus, *Jābir Ibn Ḥayyān*. Bd. 2. Kairo 1942 (Nachdr. Hildesheim 1989), 48–51; Ullmann (wie Anm. 9) 154–157.

<sup>11</sup> Hrsg. v. ‘A. Badawī, in: *Al-Aflāṭūniya al-muḥḍata*, Kuwait 1977, 117–239; vgl. Badawī (wie Anm. 9) 42 f.

<sup>12</sup> *Al-Aflāṭūniya al-muḥḍata* (wie Anm. 11) 128.

<sup>13</sup> Pseudo-Maḡrīṭī, *Das Ziel des Weisen*. 1. Arabischer Text, Leipzig/Berlin 1933 (Studien der Bibliothek Warburg 12), 147; Übers. v. H. Ritter u. M. Plessner, „Picatrix“. *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Maḡrīṭī*, London 1962 (Studies of the Warburg Institute 27), 153 f.

Namen auch Astrologisches<sup>14</sup>, Testamente paränetischen Inhalts<sup>15</sup>, auch figuriert er als Erfinder einer Geheimschrift<sup>16</sup>.

Strenggenommen nicht zu den *Pseudoplatonica* gehörig, aber doch in deutlicher Anlehnung an den *Phaidon* ist ein *Liber de pomo* konzipiert, wo Aristoteles eine analoge Sterbeszene angedichtet ist, in der sich der Meister durch den Geruch eines Apfels am Leben erhält, so wie Demokrit zuvor durch den Geruch frischen Brotes, um seinen Schülern letzte Weisheiten vorzutragen<sup>17</sup>. Der große Moses Maimonides hatte sich in scharfer Form gegen die Echtheit ausgesprochen<sup>18</sup>, trotzdem gab es davon, wie von vielen anderen Fälschungen auch, eine lateinische Version<sup>19</sup>.

Bei den ernsthaften Philosophen, die von den Fälschungen keine Notiz nahmen, stand Platon deutlich im Schatten des Aristoteles. Quellpunkt der Rezeption oder genauer gesagt des Fortlebens der griechischen Philosophie war die Schule von Alexandrien mit ihrer vor dem Islam vorhandenen Ausstrahlung in die syrisch-christliche und syrisch-heidnische Intelligenz, und hier waren die maßgebenden Autoritäten Aristoteles und Galen, durch sie beide und nicht nur durch Aristoteles war die Bekanntheit und die Wertschätzung Platons vermittelt. Deren Biographien sind bei arabischen Autoren am detailreichsten und im großen und ganzen korrekt erzählt<sup>20</sup>. Die Biographie Platons ist dürftiger und beruht in der Hauptsache auf einer Schrift des Mathematikers Theon von Smyrna<sup>21</sup>. In dem Gnomologium von al-Mubassir, der zunächst die Biographie knapp und einigermaßen richtig darbietet, ist in einem physiognomischen Anhang noch folgendes mitgeteilt: „Er liebte es allein zu sein an einsamen, ländlichen Plätzen. Wo er war, konnte man meistens daran erkennen, daß man ihn weinen hörte. Wenn er weinte, konnte man ihn in öden, ländlichen Gegenden auf zwei Meilen hin hören. Er weinte ununterbrochen.“<sup>22</sup> Die *gra-*

<sup>14</sup> Ullmann (wie Anm. 9) 287.

<sup>15</sup> Badawi (wie Anm. 9) 41 f.; Rosenthal, *On the Knowledge* (wie Anm. 2) 394.

<sup>16</sup> Rosenthal, ebd. 395.

<sup>17</sup> J. Kraemer, *Das arabische Original des pseudo-platonischen „Liber de pomo“*, in: *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, Bd. 1, Rom 1956, 484–506; J. Bielawski, *Phédon en version arabe et le Risâlat al-tuffâha*, in: J.M. Barral (Hrsg.), *Orientalia Hispanica sive studia F.M. Pareja octogenario dicata*, Bd. 1, Leiden 1974, 120–134.

<sup>18</sup> M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893, 41 u. 267–270.

<sup>19</sup> *Aristotelis qui ferebatur Liber De pomo. Versio Latina Manfredi*, hrsg. v. M. Plezia, Warschau 1960.

<sup>20</sup> J. Lippert, *Quellenforschungen zu den arabischen Aristotelesbiographien*, in: ders., *Studien auf dem Gebiete der griechisch-arabischen Übersetzungsliteratur*, Heft 1, Braunschweig 1894, 1–38; M. Meyerhof, *Autobiographische Bruchstücke Galens aus arabischen Quellen*, in: *Archiv für Geschichte der Medizin* 22, 1929, 72–86.

<sup>21</sup> J. Lippert, *Theon in der orientalischen Literatur*, in: ders., *Studien auf dem Gebiete der griechisch-arabischen Übersetzungsliteratur*, Heft 1, Braunschweig 1894, 39–50.

<sup>22</sup> Al-Mubassir, *Muḥtār al-ḥikam wa-maḥāsīn al-kalim*, hrsg. v. 'A. Badawi, Madrid 1956, 126–178 (Übers. bei F. Rosenthal, *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zürich/Stuttgart 1965, 46–49); vgl. Rosenthal, *On the Knowledge* (wie Anm. 2) 411.

*tia lacrimarum* („die Gabe der Tränen“) wurde im syrischen Mönchtum hoch geschätzt, davon zeugen besonders die viel gelesenen Werke des Isaak von Niniveh aus dem siebenten Jahrhundert<sup>23</sup>, sie wurde auch den Sufis, den muslimischen Asketen, in reichem Maße zuteil<sup>24</sup>. Die Gestalt Platons ist also hier nach dem Vorbild der christlichen oder auch der muslimischen frommen Asketen gestaltet, aber ehe wir darüber lachen, sollten wir bedenken, daß auch Diogenes Laertios, der übrigens nicht übersetzt war, sehr verschiedenartiges Material zusammengekehrt hat. Die viel späteren arabischen Sammlungen sind naturgemäß entsprechend schlechter. Nach der Biographie folgt bei al-Mubassir, wie in den anderen Gnomologien, eine Unmenge von Chrien und Gnomen, die wir ebensowenig ernstnehmen dürfen. Zwar läßt sich vieles auch in den griechischen Gnomologien wiederfinden, aber hier wie dort herrscht eine große Namensverwirrung, von der sich manchmal neuere Philosophiehistoriker täuschen ließen<sup>25</sup>.

Neben den christlichen Syrern, die hier das Bild Platons mitgestaltet haben, spielten eine gewisse Rolle die Sabier von Ḥarrān, dem antiken Carrhae, die in Bagdad als Vertreter der griechischen Wissenschaft und des alten Heidentums auftraten. Ihr altbabylonischer Gestirnkult war mit neuplatonischer Theologie und Hermetismus verschmolzen, als Propheten verehrten sie u.a. Hermes, Agathodaimon und Pythagoras, dazu noch Solon, „den Großvater Platons mütterlicherseits“, was ja nicht ganz falsch war<sup>26</sup>. Es könnte sein, daß sie, die sich noch stolz als Heiden bezeichneten, ihre religiösen Autoritäten als Gegengewicht gegen die der Juden, Christen und Muslime, unter den griechischen Weisen gesucht und damit deren Bild ebenfalls verfälscht haben. Dem Schriftsteller al-Mas‘ūdī (gest. 956) wurde in Ḥarrān an einem Tempel ein Türklopfer mit der syrischen Inschrift eines Platospruches gezeigt: „Wer sich selbst erkennt, wird göttlich.“<sup>27</sup> Damit ist nicht auszuschließen, daß auch sie, die in Bagdad eine gewisse Rolle spielten, zu Vermittlern von Platonischen Schriften und platonischen Gedanken wurden. Dimitri Gutas hat das im Falle des frühen „Philosophen der Araber“, al-Kindī (gest. nach 870), wahrscheinlich gemacht, wo er, unter Berufung auf die Sabier, Stücke aus dem *Symposion* zitiert<sup>28</sup>. Vielleicht ist es auch kein Zufall, daß der Übersetzer Ḥunain von dem Galentitel *In Platonis Timaeum commentaria* eine griechische Handschrift in Ḥarrān fand<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> P. Dinzelsbacher, Wörterbuch der Mystik, Stuttgart 1989, s.v.

<sup>24</sup> F. Meier, Art. *bakkā'*, in: The Encyclopaedia of Islam (wie Anm. 2).

<sup>25</sup> G. Strohmaier, Das Gnomologium als Forschungsaufgabe. In: *Dissertatiunculæ criticae*. Festschrift für Günther Christian Hansen, hrsg. v. Ch.-F. Collatz, J. Dummer, J. Kollesch u. M.-L. Werlitz, Würzburg 1998, 461–471 (Nachdr. in: ders., *Hellas im Islam* [wie Anm. 5]).

<sup>26</sup> T.M. Green, *The City of the Moon God. Religious Traditions of Harran*, Leiden 1992, 171.

<sup>27</sup> Rosenthal, *On the Knowledge* (wie Anm. 2) 409; Green (wie Anm. 26) 166 f.

<sup>28</sup> Plato's *Symposion* in the Arabic Tradition, in: *Oriens* 31, 1988, 36–60.

<sup>29</sup> Ḥunain ibn Ishāq Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen, hrsg. v. G. Bergsträßer, Leipzig 1925 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 17,2), Nr. 122.

Tābit ibn Qurra, der bedeutendste Wortführer der Sabier in Bagdad, schrieb einen Traktat „Über die Lösung der Rätsel des Buches der Politik von Platon“<sup>30</sup>. Doxographien gab es auch, sie sind von sehr unterschiedlichem Wert, manche haben auch gar keinen, besonders die späteren, auch hängt die Richtigkeit davon ab, welche Philosophen sie behandeln. Die Prominenten wie Aristoteles und teilweise auch Platon, er natürlich im neuplatonischen Sinne, sind gut erfaßt, viel weniger die Vorsokratiker, von denen man keine ganzen Texte mehr lesen konnte<sup>31</sup>. Die unter dem Namen des Plutarch umlaufenden thematisch gegliederten *Placita philosophorum*, die Hermann Diels ediert hat, waren von dem prominenten Übersetzer Qusṭā ibn Lūqā zugänglich gemacht worden und lieferten auch zu Platon zuverlässige Informationen. Hier sei hervorgehoben, daß der arabische Text den griechischen manchmal verbessern hilft<sup>32</sup>.

Der Umfang der übersetzten ganzen Dialoge ist nicht sicher zu bestimmen, sicher wissen wir hingegen, daß Ḥunain ibn Isḥāq (808–873) Summarien von platonischen Dialogen übersetzt hat, die von Galen (129–216) stammen<sup>33</sup>. Dieser hat übrigens im arabisch-islamischen Raum als Philosoph eine viel größere Rolle gespielt als in der griechischen Überlieferung. Er lebte im Umkreis der sogenannten mittleren Akademie, war ein Schüler von Albinos, drei kleinere Schriften anatomischen Inhalts hat er einem sonst unbekanntem Antisthenes gewidmet, den er einen φίλος Πλατωνικός nennt und der Augenzeuge bei seinen Tiersektionen in Rom war<sup>34</sup>. Galen kennt die Geschichte der platonischen Schule. In seinem nur arabisch erhaltenen Kommentar zu Hippokrates' *De aere aquis locis*, den ich jetzt für das *Corpus Medicorum Graecorum* herausgebe, heißt es: „Wir müssen wissen, daß man zu allem Anfang die Anhänger Platons ‚Akademikoi‘ nannte. Dann spalteten sie sich in zwei Parteien. Die einen sagten, daß es kein Wissen und keine Erkenntnis gäbe, während die anderen bei der Lehre und Meinung ihres Lehrers blieben. Sie nannten sich ‚Platoniker‘ und gaben ihren ersten Namen auf.“<sup>35</sup> Galen selbst war vom Neuplatonismus, er starb im Jahre 216, noch nicht beeinflusst; er wendet sich in der Schrift *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* gegen zeitgenössische Platoniker und ihre übertriebene Vorstellung von einer Unabhängigkeit der Seele

<sup>30</sup> Ibn abī Uṣāibi'a, 'Uyūn al-anbā' fi ṭabaqāti l-aṭibbā', hrsg. v. August Müller, Kairo 1882, Bd. 1, 220, 24.

<sup>31</sup> J. Janssens, Le livre des religions et des sectes d' al-Shahrastānī: Une conception particulière de l'historiographie de la pensée, in: Bulletin de Philosophie Médiévale 35, 1993, 104–112.

<sup>32</sup> H. Daiber, Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung, Wiesbaden 1980.

<sup>33</sup> Ḥunain (wie Anm. 29) Nr. 124.

<sup>34</sup> Galen, Über die Verschiedenheit der homoiomeren Körperteile, in arabischer Übersetzung zum erstenmal herausgegeben, übersetzt und erläutert v. G. Strohmaier, Berlin 1970 (*Corpus Medicorum Graecorum*, Supplementum Orientale III), Kommentar 95.

<sup>35</sup> Hs. Kairo, Ṭal'at, ṭibb 550, fol. 60<sup>v</sup>14–17; eine Ausgabe wird für das *Corpus Medicorum Graecorum*, Supplementum Orientale vorbereitet.

vom Körper, wobei er sich auf seine praktischen Erfahrungen stützt und daneben auch die Autorität Platons selber ins Feld führt, der im *Timaios* (86e–87a) eingestanden hat, daß Schleim und gallige Säfte im Körper eingeschlossen sein können und Krankheiten der Seele hervorrufen. Eine arabische Übersetzung ist erhalten<sup>36</sup>. Faszinierend war für ihn auch die von Platon vertretene Seelenteilung mit ihrer Lokalisierung in Gehirn, Herz und Leber. Dies schien ihm auf Grund seiner vivisektorisches Experimente an Tieren plausibler als die von Aristoteles behauptete Zentralstellung des Herzens. Die große Abhandlung *De placitis Hippocratis et Platonis* ist u.a. diesem Thema gewidmet, sie liegt jetzt im *Corpus Medicorum Graecorum* in der dreibändigen Ausgabe und Übersetzung von Phillip De Lacy vor<sup>37</sup>. Auch sie war ins Arabische übersetzt, und von dieser Version haben sich Bruchstücke erhalten, mit deren Hilfe etwas von dem verlorenen Anfang des ersten Buches ergänzt werden konnte<sup>38</sup>.

Wie groß Galens Interesse an Platon war, wird daraus deutlich, daß er, wie schon erwähnt, Summarien von einigen Dialogen angefertigt hat, und zwar vom *Kratylos*, *Sophistes*, *Politikos*, *Parmenides*, *Euthydemos*, der *Politeia*, dem *Timaios* und den *Gesetzen*. Von diesen Summarien fehlt in der griechischen Tradition jede Spur, während sich der Meisterübersetzer Hunain ibn Isḥāq ihrer angenommen hat und aus seiner Schule das *Timaios*-Kompodium als Ganzes erhalten ist<sup>39</sup>. In diesen Summarien war der Dialogcharakter aufgegeben; damit war natürlich der poetische Reiz und die anregende Unbestimmtheit der Aussage verloren, was aber gerade den Rezipienten willkommen gewesen sein dürfte<sup>40</sup>. Galen hat darin gelegentlich eigene Bemerkungen eingefügt. Von arabischen Autoren wird oft wegen des großen historischen Interesses eine Bemerkung über die zeitgenössischen Christen zitiert, die an Mythen glauben, aber dennoch in ihrer Askese und Todesverachtung ein philosophisches Leben führen<sup>41</sup>. Die meisten Gewährsleute wollen es aus dem Summarium der *Politeia* entnommen haben, andere aus dem des *Phaidon*. Stephen Gero hat in einem langen Aufsatz nachzuweisen versucht, daß nur das letztere richtig sein kann<sup>42</sup>. Ich würde meinen, daß das eine das andere nicht

<sup>36</sup> H.H. Biesterfeld, Galens Traktat ‚Daß die Kräfte der Seele den Mischungen des Körpers folgen‘ in arabischer Übersetzung, Wiesbaden 1973 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 40, 4), vgl. hier bes. 54.

<sup>37</sup> Berlin 1978–1984 (Corpus Medicorum Graecorum V 4, 1, 2).

<sup>38</sup> Dazu mein Kapitel im Vorwort, Bd. 1, 42–46.

<sup>39</sup> Galeni Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta, hrsg. v. Paul Kraus u. R. Walzer, London 1951.

<sup>40</sup> D. Gutas, Galen's Synopsis of Plato's Laws and Fārābī's *Talḥīṣ*, in: G. Endreß u. R. Kruk (Hrsgg.). *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences dedicated to H.J. Drossaart Lulofs on his ninetyeth birthday*, Leiden 1997, 101–119; vgl. auch Rosenthal, *On the Knowledge* (wie Anm. 2) 393.

<sup>41</sup> R. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, Oxford 1949, 15–16. 57.

<sup>42</sup> Galen on the Christians. A Reappraisal of the Arabic Evidence, in: *Orientalia Christiana Periodica* 56, 1990, 371–411.

ausschließt, warum soll Galen nicht zweimal auf das aktuelle Thema am Ende des zweiten Jahrhunderts zu sprechen gekommen sein. Außerdem paßt es doch, woran Gero nicht denkt, hervorragend als Ergänzung zu der Erziehung der Wächterkaste in der *Politeia*. Neben seinen Summarien platonischer Dialoge hat Galen auch einen Kommentar zu den medizinisch bedeutsamen Stellen des *Timaios* verfaßt. Die griechischen Fragmente konnten in der Ausgabe des *Corpus Medicorum Graecorum* durch arabische ergänzt werden<sup>43</sup>.

Trotz der Autorität Galens war man im Gefolge der alexandrinischen Schule ganz im Banne des Neuplatonismus, auch Ḥunain, der Galenübersetzer, betont die Rolle von Proklos als des autoritativen Erklärers von Platon: „Ich bin der Meinung, daß man als ersten für die Erklärung der Worte des Hippokrates Galen, den Genossen seiner Gedanken und den Kündler der Wahrheit, wählen muß, und daß das meiste Recht, den Sinn der Worte des Platon zu erklären, Proklos hat, der berühmte unter den Gelehrten.“<sup>44</sup> Keine bibliographischen Nachrichten haben wir leider davon, wieviele Platonische Dialoge vollständig von wem übersetzt waren. Es gibt aber Zitate, teilweise in tendenziös bearbeiteten Versionen. Aus der *Politeia* (402e–403c) findet sich z.B. richtig wiedergegeben ein Passus im Dialogstil bei dem Arzt Abū Saʿīd ibn Buḥtīšū<sup>45</sup>. Ein aus Exzerpten aus den Dialogen *Phaidon* und *Kriton* zusammengestellter Bericht vom Sterben des Sokrates wird in zwei Versionen geboten, die eine ausführlichere hat den Dialogcharakter beibehalten<sup>46</sup>, eine andere hat ihn unter starken Kürzungen aufgegeben, dafür sind einige tendenziöse Erweiterungen eingetragen, so bei dem erwähnten al-Mubassir<sup>47</sup>. Die letzten Worte „O Kriton, wir schulden dem Asklepios einen Hahn, gebt ihm den und vergeßt es nicht“ sind in der langen Version mit den Worten wiedergegeben: „Von Asklepios ist bei uns ein Hahn, gebt ihm den und beeilt euch damit.“<sup>48</sup> In der kürzeren sind sie durch folgenden Passus ersetzt: „Da sagte Kriton zu ihm: ‚O Vorbild (*imām*) der Weisheit: Ich sehe, daß unsere Geister nicht weit von deinem Geist sind, so gib uns ein Vermächtnis!‘ Er sprach: ‚Euch ist aufgetragen, was ich euch zuvor geheißen habe.‘ Dann

<sup>43</sup> Galeni In Platonis Timaeum commentarii fragmenta, hrsg. v. H.O. Schröder u. P. Kahle, Leipzig/Berlin 1914 (*Corpus Medicorum Graecorum. Supplementum I*); zu weiteren Ergänzungen von C.J. Larrain, Galens Kommentar zu Platons Timaios, Stuttgart 1992 (Beiträge zur Altertumskunde 29), s. die kritischen Bemerkungen von D. Nickel, On the Authenticity of an ‘Excerpt’ from Galen’s Commentary on the Timaeus, in: V. Nutton (Hrsg.), *The Unknown Galen*, London (im Druck).

<sup>44</sup> Übersetzung von F. Pfaff in: Galeni De consuetudinibus, hrsg. v. J.M. Schmutte, Leipzig/Berlin 1941 (*Corpus Medicorum Graecorum. Supplementum III*), XLII.

<sup>45</sup> *Risāla fi ṭ-ṭibb wa-l-aḥdāṭi n-nafsāniya*. Über die Heilung der Krankheiten der Seele und des Körpers, hrsg. v. F. Klein-Franke, Beirut 1977 (Recherches. Collection publiée sous la direction de la faculté des lettres et des sciences humaines de l’Université Saint-Joseph, Beyrouth. Nouvelle Série: B. Orient Chrétien, vol. 4), arab. 46 f. (Übers. 79 f.).

<sup>46</sup> Ibn al-Qiftī, *Taʾriḥ al-ḥukamāʾ*, hrsg. v. J. Lippert, Leipzig 1903, 198, 10–206, 5.

<sup>47</sup> Al-Mubassir (wie Anm. 22) 82, 6; 90, 15; Ibn abī Ūsaibiʿa (wie Anm. 30) 43, 17–47, 8.

<sup>48</sup> Ibn al-Qiftī (wie Anm. 46) 205, 20.

streckte er seine Hand nach der Hand Kritons aus und legte sie an seine Wange. Der sagte zu ihm: ‚Trage mir auf, was du willst.‘ Er antwortete ihm nichts. Und während sein Blick starr wurde, sprach er: ‚Ich übergebe meine Seele dem, der die Seelen der Weisen aufnimmt.‘“ Diese zweite Version ist vom arabischen Wortlaut der ersten abhängig, für die tendenziöse Bearbeitung sind also muslimische Kreise verantwortlich. Diese religiöse Aufwertung stimmt in das Programm bestimmter als häretisch angesehener Richtungen, den Islam mit dem griechischen Erbe zu versöhnen, ein Einfluß der erwähnten Sabier ist dabei auch nicht auszuschließen. Eine solche Gruppierung läßt sich in den „Briefen“ der sogenannten „Lauteren Brüder“ von Basra vernehmen, einer Art muslimischer Rosenkreuzer. Interessant ist, was sie alles kennen und schätzen<sup>49</sup>, so z.B. die Geschichte von Gyges und seinem Ring<sup>50</sup>.

Besonders ergiebig an Zitaten ist der mittelasiatische Universalgelehrte al-Bīrūnī (973–1048). In seiner gewaltigen Pharmakognosie, wo er die Synonyme der *Materia medica* in verschiedenen Sprachen zusammen mit den Belegen in der jeweiligen Literatur auflistet, kommt ihm für die Eicheln ein Vers aus Hesiods *Werken und Tagen* (233 f.) in den Sinn. Er lautet bei ihm so: „Gott schuf die Eiche für die Gerechten, damit ihre Zweige Eicheln tragen, innen sind Bienenstöcke, und ihre Blätter dienen als saftiges Futter für das Vieh, und in ihnen ist viel Gutes.“<sup>51</sup> Nun war Hesiods Gedicht nicht übersetzt, aber al-Bīrūnī kannte die Stelle aus der *Politeia* (363a–b), wo sie lautet: ὁ μὲν τὰς δρῦς τοῖς δικαίοις (vgl. Z. 229 ἰθυδίκησι ἀνδράσι) τοὺς θεοῦ ποιεῖν ἄκρας μὲν τε φέρειν βαλάνους, μέσσας δὲ μελίσσας, εἰροπόκοι δ' οἴες, φησίν, μαλλοῖς καταβεβρίθασι καὶ ἄλλα δὴ πολλὰ ἀγαθὰ τούτων ἐχόμενα. Die meisten griechischen Reminiszenzen finden sich in seiner Monographie über Indien, wo er Parallelen zum Hinduismus sucht und reichlich findet, darunter nicht wenige wieder bei Platon. Für die Seelenwanderungslehre hält er sich an die Ausführungen des Sokrates im *Phaidon* (81c–82a; 63b; 107d–e; 108a). Die langen Exzerpte geben den Inhalt im wesentlichen richtig wieder<sup>52</sup>. Nach dem *Timaios* bezieht er sich auf eine Unterscheidung des obersten Gottes von den Untergöttern, aber mit unsicheren Bezügen, wahrscheinlich durch einen Kommentar vermittelt<sup>53</sup>. Aus demselben Dialog zitiert er die Behauptung, daß Pflanzen

<sup>49</sup> C. Baffioni, Sulla ricezione di due luoghi di Platone e Aristotele negli Iḥwān al-Ṣafā', in: Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale 8, 1997, 484 Anm. 14.

<sup>50</sup> Rosenthal, On the Knowledge (wie Anm. 2) 397.

<sup>51</sup> ḡa'ala llāh šaḡarata l-ballūṭ li-ahli l-'adli li'anna aḡšanahā taḡmilū l-ballūṭ wa-fi awṣāihā kuwārāt an-naḥli wa-waraqūhu 'alafun muḡṣibun li-dawāti s-šuf wa-fihā ḡairun kaṭiṭ (Al-Bīrūnī's Book on Pharmacy and Materia Medica, Karachi 1973, Nr. 27, arab. Text S. 97, engl. Übers. 75 f.).

<sup>52</sup> *Fī'taḡḡiq mā li-l-Hind*, hrsg. v. E. Sachau, London 1887, 28, 10–20; 32, 13–33, 16; 35, 7–10; 42, 4–11; 282, 14–16; 283, 5–10; 284, 18–20; Alberuni's India, übers. v. E. Sachau, London 1888, Bd. 1, 56 f. 65–67. 71. 85 f., Bd. 2, 166. 167 f. 171; vgl. I. Alon, Sokrates in Mediaeval Arabic Literature, Leiden/Jerusalem 1991 (Islamic Philosophy, Theology and Science 10), 164–167. 173; J.Ch. Bürgel, Some New Material pertaining to the Quotations from Plato's Phaido in Biruni's Book on India. In: Beyrunī'ye Armağan'dan ayırbasım, Ankara 1974, 127–135.

auch Wahrnehmung haben<sup>54</sup>. Eine Beschreibung des Tartaros ist nach dem *Phaidon* gegeben<sup>55</sup>, aus den *Gesetzen* der Dialog eines Atheners mit einem Kreter über die ersten Gesetzgeber<sup>56</sup>, aus demselben Dialog etwas zum Thema der Götzenverehrung unter ausdrücklicher Nennung des vierten Buches und in starker Verkürzung, vielleicht mit Benutzung eines Kommentars von Proklos<sup>57</sup>. Die Erschaffung der Planetensphären wird nach dem *Timaios* in einer ziemlich rätselhaften Andeutung referiert<sup>58</sup>, und dazu eine Bemerkung aus der „Widerlegung des Proklos“ von Johannes Philoponus, daß Platon noch keine neunte sternlose Sphäre kannte<sup>59</sup>. Aus dem *Timaios* stammt eine Anrede Gottes an die sieben Planeten<sup>60</sup> und aus demselben Dialog die Lehre, daß die kleineren Götter den Menschen schufen und seine Seele in den Körper setzten<sup>61</sup>. Nach den *Gesetzen* wird die Nennung des Namens Zeus als des Göttervaters belegt<sup>62</sup>. Aus deren drittem Buch und in der Dialogform sind die Berichte von Sintfluten und anderen Katastrophen und die Lehre von den Zeitaltern genommen<sup>63</sup>.

Bei al-Birūni begegnen wir einem nüchternen und rein religionsgeschichtlichen Herangehen, das Platon nur als wertvolle Quelle schätzt, ohne irgendetwas von ihm positiv für das eigene Denken und Handeln aufzunehmen. Damit steht er in seiner Zeit allein da; für die anderen bedeutete Platon mehr, und es ergaben sich in der autoritätsgläubigen Kultur schmerzliche Anstöße, wenn die großen Lehrer sich zu widersprechen schienen. Dann war die Kunst des Harmonisierens gefragt, wie es schon bei den antiken Neuplatonikern geübt wurde. Wie bei Porphyrios, Ammonios, Simplicios und dann wieder in der europäischen Renaissance bemühen sich viele um die Herstellung einer grundsätzlichen Übereinstimmung mit Aristoteles. Al-Fārabi (gest. 950) hat über die Harmonie des „göttlichen“ Platon und des Aristoteles eine spezielle Schrift verfaßt<sup>64</sup>, wo er auch die sogenannte „Theologie des Aristoteles“ heranzog, eine unter diesem Titel erst im arabischen Umfeld auf den

<sup>53</sup> S. 17 (Übers., Bd. 1, 35).

<sup>54</sup> S. 21 (Übers., Bd. 1, 43; vgl. *Timaios* 77a–b).

<sup>55</sup> S. 33 (Übers., Bd. 1; vgl. *Phaidon* 113d).

<sup>56</sup> S. 51 (Übers., Bd. 1, 105 f.).

<sup>57</sup> S. 59 (Übers., Bd. 1, 123; vgl. Rosenthal, *On the Knowledge* [wie Anm. 2], 395 f.).

<sup>58</sup> S. 110 (Übers., Bd. 1, 223; vgl. *Timaios* 36b–d).

<sup>59</sup> S. 111 (Übers., Bd. 1, 226; vgl. *De aeternitate mundi contra Proclum* XIII, 18; hrsg. v. H. Rabe, Leipzig 1899, 537, 7–9).

<sup>60</sup> S. 114 f. (Übers., Bd. 1, 231 f.; vgl. *Timaios* 41a).

<sup>61</sup> S. 164 (Übers., Bd. 1, 322; vgl. *Timaios* 42d–e).

<sup>62</sup> S. 190 (Übers., Bd. 1, 379).

<sup>63</sup> S. 193 (Übers., Bd. 1, 385).

<sup>64</sup> *Kitāb al-ġam'baina ra'yayī l-ḥakīmāin Aflātūn al-ilāhī wa-Aristūtālis*, hrsg. v. A. Naṣrī Nādir, 2. Aufl., Beirut 1968; vgl. G. Endreß, „La concordance entre Platon et Aristote“, *l'Aristote arabe et l'émancipation de la philosophie en Islam médiéval*, in: B. Mojsisch u. O. Pluta (Hrsgg.), *Historia Philosophiae Medii Aevi*, Amsterdam/Philadelphia 1991, 249.

Markt gebrachte Bearbeitung der zweiten Hälfte der *Enneaden* Plotins<sup>65</sup>. Auch al-Fārābīs „Musterstaat“<sup>66</sup> handelt von der Harmonie zwischen Plato und Aristoteles, aber er behandelt doch ganz im Sinne des arabischen Peripatetismus Platon als einen bloßen Vorläufer von Aristoteles, der sich mit rhetorischen und bildlichen Argumenten an das Volk gewandt habe, während die logische Stringenz erst von Aristoteles erreicht wurde. Die Lehren von Anamnesis und Unsterblichkeit hält er für Metaphern<sup>67</sup>.

In einem ethischen Traktat des philhellenisch gesonnenen Philosophen und Historikers Miskawaih (um 932–1030) wird Platon neben Sokrates und Pythagoras als Vertreter der radikalen Ansicht genannt, daß in dieser Welt überhaupt keine Glückseligkeit zu erreichen sei, sondern erst nach der Befreiung der Seele vom Körper<sup>68</sup>. In der Spätblüte des Neuplatonismus im schiitischen Persien des 16. und 17. Jahrhunderts konstruierte Mullā Ṣadrā Širāzī (1572–1641) Ahnenreihen von Wahrheitszeugen, angefangen von Thales, der aus Ägypten kam, und Empedokles, der von David die Wissenschaft empfangen hatte, bis hin zu dem „göttlichen“ Platon, der die Einheit Gottes lehrte<sup>69</sup>. Davon ist noch der Ayatollah Khomeini abhängig<sup>70</sup>. Im Raum der Sunna war das Urteil zwiespältig. Der maßgebende Theologe al-Gazālī (1058–1111) erklärt in seinem Traktat „Der Erretter vom Irrtum“: „So ist es denn notwendig, sie (Sokrates, Platon, Aristoteles) neben ihrer Partei, als da sind die philosophierenden Muslime wie Avicenna, al-Fārābī und ihresgleichen, allesamt zu Ungläubigen zu erklären.“<sup>71</sup> Den Anstoß bereiten ihm und vielen anderen Autoren die den griechischen Philosophen zugeschriebene Lehre von der Ewigkeit und dem Ungeschaffensein unserer Welt, ferner die Behauptung, daß Gott nur die Universalien kenne, und die Leugnung der leiblichen Auferstehung der Toten<sup>72</sup>.

Es gab kreative Geister abseits von den theologischen und philosophischen Hauptströmungen, die von Platon nur bestimmte Anregungen aufnahmen und sich als Platoniker bezeichneten, ohne daß man jedoch exakte Textbezüge ausfindig machen kann. Einer von ihnen ist ar-Rāzī, im Abendland als Mediziner unter dem Na-

<sup>65</sup> C. D’Ancona, Pseudo-Theology of Aristotle, Chapter I: Structure and Composition, in: *Oriens* 36, 2001, 78–112; vgl. Strohmaier (wie Anm. 9) 43 f.

<sup>66</sup> Al-Farabi On the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābī’s *Mabādi’ arā’ ahl al-madīna al-fādila*, hrsg. u. übers. v. R. Walzer, Oxford 1985.

<sup>67</sup> Endreß (wie Anm. 64) 250. 253. 255; vgl. D. Gutas, Avicenna and the Aristotelian tradition. Introduction to Reading Avicenna’s Philosophical Works, Leiden 1988, 286 f.; Paul E. Walker, Platonisms in Islamic Philosophy, in: *Studia Islamica* 79, 1994, 5–25.

<sup>68</sup> *Tahdīb al-aḥlāq*, hrsg. v. C. K. Zurayk, Beirut 1966, 80 f.

<sup>69</sup> Vgl. das Referat bei M. Horten, Das philosophische System von Schirāzī, Straßburg 1913 (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients 2), 150–159, bes. 153; as-Suhrawardī, *Opera Metaphysica et Mystica*, ed. Henry Corbin, Bd. 1, Istanbul 1945 (Bibliotheca Islamica 16a), XXVII, vgl. VIII. XXXIII ff.; Walzer (wie Anm. 2) 234 f.; C. Baffioni, *Storia della filosofia islamica*, Mailand 1991, 310 f.

<sup>70</sup> Strohmaier (wie Anm. 5) 117 f.

<sup>71</sup> *Al-Munqid min ad-dalāl*, hrsg. v. ‘Alī Bū Maḥm, Beirut 1993, 32.

<sup>72</sup> Zahlreiche Belege bei Alon (wie Anm. 52) 92. 110. 124. 166.

men Rhazes bekannt, der seine Ketzereien offen bekannte und Sokrates zu seinem Imam erwählte. Einer seiner Schrifttitel lautet: „Das Buch der göttlichen Wissenschaft nach der Meinung Platons“ (*Kitāb al-‘ilmi l-ilāhī ‘ālā ra’yi Aflāḩun*), auch erläuterte er einen Kommentar des Plutarch zum *Timaios* (*Kitāb fī tafsīr kitāb Aflūṭarḩūs fī tafsīr kitāb Ṭīmāwūs*)<sup>73</sup>. Er vertritt im Widerspruch zu Aristoteles in der Materiekonzeption einen Atomismus, wobei er sich anscheinend auf die geometrischen Gestalten der Elementarkörper nach dem *Timaios* (53c–55c) bezieht<sup>74</sup>. Das Problem der Seelenwanderung, und damit auch der Präexistenz, hat, angeregt durch Platon, vielleicht auch durch indische Vorbilder, viele Geister beschäftigt. Mit dem Koran war das nicht vereinbar, denn der lehrte klar, daß der lebendige Mensch von Gott im Mutterleib geschaffen wird<sup>75</sup>. Trotzdem konnte sich al-Kindī, der erste muslimische Vorkämpfer der griechischen Wissenschaft, dank seines unbekümmerten Eklektizismus mit dem Gedanken der Präexistenz der Seele anfreunden<sup>76</sup>. Avicenna und andere spätere Philosophen lösten das Problem der Anamnesis, der angeborenen Kenntnis der Ideen und der axiomatischen Wahrheiten, mit Hilfe des „aktiven Intellekts“ anders. Ihnen zufolge wurden diese Kenntnisse von dieser himmlischen Instanz in den „materiellen Intellekt“ des Menschen herabgestrahlt<sup>77</sup>. Das war eine mystische, wenngleich noch sehr rationale Illuminationslehre, an die die echt religiösen Mystiker auch angeknüpft haben. Den Konsequenzen der Metempsychose war man aber auf diese Weise entkommen, es gab nur wenige Richtungen, die ihr anhängen<sup>78</sup>.

In der europäischen Neuzeit hat die *Politeia* manche Geister, man denke an Thomas Morus oder Campanella, dazu angeregt, das revolutionäre Modell einer besseren und irgendwie vernünftigeren Gesellschaftsordnung zu entwerfen, ohne daß man sich an die Einzelheiten bei Platon gebunden hätte. Im Islam ist nach gegenwärtiger Kenntnis nichts dergleichen aufgetaucht. Nur bei dem schon genannten al-Fārābī ist festzustellen, daß er in bewußte Distanz zur neuplatonischen Weltflüchtigkeit geht und, auch an Aristoteles orientiert, das Glück der Seele zusammen mit dem des Körpers in der Gesellschaft postuliert<sup>79</sup>. Er konstruiert Modelle verschiedener falscher Staatswesen, denen er ein richtiges gegenüberstellt. Dabei sucht

<sup>73</sup> S. Pines, Beiträge zur islamischen Atomenlehre, Berlin 1936, 90 Nr. 6 f.; Vgl. Al-Bīrūnī, *Fihrist kutubi Muḩammad ibn Zakarīyā’ ar-Rāzī*, hrsg. v. M. Mohaghegh, Teheran 1406 A.H., S. 13, Nr. 107.

<sup>74</sup> Pines (wie Anm. 73) 69–76 u. Index s.v. Platon.

<sup>75</sup> Sure 3, 6; 22, 5; 23, 13 f.; 40, 67; 77, 20 f.; 80, 19.

<sup>76</sup> G. Endreß, Al-Kindī über die Wiedererinnerung der Seele. Arabischer Platonismus und die Legitimation der Wissenschaften im Islam, in: *Oriens* 34, 1994, 174–221.

<sup>77</sup> G. Strohmaier, Avicenna, München 1999, 71–73.

<sup>78</sup> Vgl. S. Schmidtke, Theologie, Philosophie und Mystik im zwölfterschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts: Die Gedankenwelt des Ibn abī Ğumḩūr al-Aḩsā’ī (um 838/1434–35 – nach 906/1501), Leiden 2000 (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 39), 225–233.

<sup>79</sup> Endreß (wie Anm. 64) 253 f.

er als Muslim und als Schüler der christlichen Aristoteliker in Bagdad eine bewußte Übereinstimmung mit dem Islam, der die gottgewollte Ordnung auf der Erde zum Ziel hat. Er hebt die Rolle des Propheten hervor, der in den Kategorien der griechischen Philosophie inspiriert ist und der vermöge dessen auch irdische Einzelheiten, sogar zukünftige, weiß und das unwissende Volk durch bildhafte Rede überzeugen kann. Mit diesem Konzept kann sich der Philosoph vom wörtlichen Verständnis vieler Koranstellen dispensiert fühlen<sup>80</sup>.

Ein anderer großer Philosoph, der besonders auf das Abendland gewirkt hat, war Averroes (1126–1198) im maurischen Spanien. Dieser wollte das ganze aristotelische Korpus kommentieren; die *Politik* war aber als einzige Schrift daraus nicht übersetzt<sup>81</sup>. So begnügte er sich statt dessen mit Platons *Politeia*, und sehr wahrscheinlich nicht mit den vollständigen Büchern, sondern mit Galens Zusammenfassung, denn er kritisiert dessen Bemerkungen zu unwichtigen Einzelheiten, so zur notwendigen Anzahl der Wächter, zur Rolle des manipulierten Losens bei den Massenhochzeiten und ihrer Wiederholung, wenn sich keine Nachkommen einstellen, und außerdem wirft er ihm mangelnde logische Schulung vor. Galen war der Prügelknabe der arabischen Peripatetiker<sup>82</sup>. Averroes war zugleich Jurist und Theologe, er betont in dem Kommentar zur *Politeia*, daß die Scharia und deren Stiefschwester, die Philosophie, dasselbe Ziel haben, nämlich die Vervollkommnung der Gotteserkenntnis und die ethischen Tugenden. Er sieht eine Überlegenheit der offenbarten Scharia darin, daß diese sich auch um die diesseitige und jenseitige Glückseligkeit der ungebildeten Massen kümmert, dies im Gegensatz zu Platons Gesellschaftsmodell. Diese können freilich, und hier knüpft er an al-Fārābī an, die Wahrheit nur in Bildern aufnehmen, während die Philosophen über bewiesene Wahrheiten verfügen. Was denen widerspricht, muß er nicht akzeptieren, er kann die Rede von der zeitlichen Welterschöpfung, die man ja auch aus Platon herauslesen konnte, als bildliche Rede abqualifizieren und mit Aristoteles an die Weltewigkeit glauben. In der mehr erzwungenen Beschäftigung mit Platon kommt dann doch ein philosophisch-gesellschaftskritisches Denken heraus, wenn er die in Spanien etablierten Staaten der Almoraviden und der Almohaden an der platonischen Elle mißt. So bedauert er

<sup>80</sup> R. Walzer, *Platonism in Islamic Philosophy*. In: ders., *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxford 1962, 243–248; H. Daiber, *Prophetie und Ethik bei Fārābī* (gest. 339/950). In: Ch. Wenin (Hrsg.), *L'homme et son univers au moyen âge. Actes du septième congrès international de philosophie médiévale* (30 août – 4 septembre 1982), Louvain-la-Neuve 1986 (*Philosophes médiévaux* 27), 729–753.

<sup>81</sup> R. Brague, *Note sur la tradition arabe de la Politique, derechef, qu'elle n'existe pas*, in: P. Aubenque (Hrsg.), *Aristote politique*, Paris 1993, 423–433.

<sup>82</sup> Averroes' *Commentary on Plato's Republic*, hrsg. v. E.I.J. Rosenthal, Cambridge 1969, 46, 6–12; 55, 23–24; 56, 24–26; 105, 1–3 (Übers. 152. 168. 170. 249; deutsche Übers. v. S. Lauer, *Kommentar des Averroes zu Platons Politeia*, Zürich 1996, 62. 71. 72. 141; vgl. Ch.E. Butterworth, *Die politischen Lehren von Avicenna und Averroes*, in: I. Fetscher u. H. Münkler (Hrsgg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Bd. 2: *Mittelalter: Von den Anfängen des Islams bis zur Reformation*, München/Zürich 1993, 141–173.

die unterdrückte Rolle der Frau in der muslimischen Gesellschaft, verglichen mit der Gleichberechtigung in Platons Gesellschaftsmodell. Daß Frauen nur für das Gebären und die Kindererziehung da sind, sei schädlich für die Volkswirtschaft. Die Geschichte des Islams sieht er im platonischen Sinne als einen Verfall vom Idealstaat in die vier unvollkommenen Typen. Der Omajjadenkalif Mu‘āwīya I., der nach orthodoxem Urteil den Idealstaat der ersten Kalifen in einen dynastischen Staat pervertierte, erscheint nur in der Darstellung des Averroes als Schöpfer einer Timokratie, einer ehrliebenden Gesellschaft. Die Staaten der Almoraviden und Almohaden verkörpern ihrerseits die Timokratie, die Oligarchie, die Demokratie und die Tyrannis. Auch Platons totalitäre Züge werden positiv hervorgehoben. Das Geistesleben sollte reglementiert werden, indem den *mutakallimūn*, den systematischen Theologen, die er mit den Sophisten bei Platon vergleicht, das Reden vor dem Volk verboten werden soll. Platons Kritik an Homer wird auf die irreligiöse und dennoch hochgeschätzte vorislamische Dichtung übertragen, die er ebenso verbannt sehen möchte.

Die Dreiteilung der Seele, die Platon als ein konstituierendes Element für seine Staatsphilosophie heranzog, hat ebenfalls nachhaltig weitergewirkt, obwohl sie mit Aristoteles' Seelenlehre nicht ohne weiteres vereinbar war. Aber Galen war auf Grund seiner anatomischen Forschungen dafür eingetreten. Am Schluß möge ein Kuriosum stehen, das dennoch für die Platontradition nicht untypisch ist. Es geht um die Art und Weise, wie die Tiervergleiche für die Seelenteile weiter tradiert worden sind, und zwar über Avicenna, bei ihm vielleicht auch durch die Vermittlung Galens, bis hin zur mittelalterlichen jüdischen Philosophie und von da zu dem größten *poeta doctus* der Christenheit, der an der Schwelle zur Renaissance steht, aber noch nicht von der Verachtung der arabischen Vermittler erfüllt ist wie die nachfolgenden Generationen. Platon hatte den mittleren „muthaften“ Teil (τὸ θυμοειδές) mit einem ungebärdigen Hengst oder einem Löwen verglichen, den unteren „begehrenden“ (τὸ ἐπιθυμητικόν) mit einem geiligen Hengst oder einer vielköpfigen Bestie (*Phaidros* 253c–254e; *Politeia* IX 588d–589b). Avicenna hat mit einem unverkennbaren dichterischen Ingenium eine allegorische Erzählung verfaßt. Sie heißt *Ḥayy ibn Yaqzān* („Der Lebende, der Sohn des Wachenden“) und beginnt mit der Beschreibung eines Spaziergangs. Der Ich-Erzähler ist in der Begleitung dreier unsympathischer Freunde. Der erste, der vor ihm hergeht, lügt viel, der zweite zu seiner Rechten, ist immerzu zornig, er gleicht wie bei Platon einem ungebärdigen Hengst oder einem Löwen, der dritte zur Linken ist von einer großen Habsucht erfüllt, er gleicht einem geiligen Hengst oder – und hier wird er drastischer als Platon – einem Schwein, das man im halbverhungerten Zustand auf einen Misthaufen losgelassen hat<sup>83</sup>. Der erste Freund, der lügt, hat keine Entsprechung bei Platon, er verkörpert den Komplex der inneren Sinne, insbesondere der dazu gehörenden und im

<sup>83</sup> A.F. Mehren (Hrsg.), *Traité mystiques ... d'Avicenne*, Fasz. 1: *L'Allégorie mystique Hay ben Yaqzān*, Leiden 1889, 5.

vorderen Gehirnventrikel lokalisierten Einbildungskraft. Avicenna hat hier bestimmte bei Galen angelegte psychologische Vermutungen zusammengefaßt und mit der ihm eigenen Selbstsicherheit zu einem System erhoben<sup>84</sup>. Der oberste vernünftige Seelenteil (τὸ λογιστικόν) ist der Ich-Erzähler selber. Auf dem freien Feld begegnen die vier Gestalten einem in ewiger Jugend strahlenden Greis, dem Titelhelden namens Hayy ibn Yaqzān, er ist eine Verkörperung des himmlischen aktiven Intellekts, der den materiellen Intellekt des Menschen aktiviert und erleuchtet. In der Erzählung klärt er den Ich-Erzähler über den zweifelhaften Charakter der drei Freunde auf, von deren Gesellschaft er sich aber in diesem irdischen Leben nicht losmachen kann. Er gibt wenigstens gute Ratschläge; er soll dem ersten, dem Lügner, nicht zuviel Vertrauen schenken, den dritten soll er mit Hilfe des zweiten niederhalten, was ganz im Sinne Platons war. Aber er soll auch, und hier geht Avicenna über Platon hinaus, den zweiten mit Hilfe des dritten erweichen und sozusagen korrumpieren, und das entsprach ganz Avicennas eigenem Lebenswandel.

Der jüdische Universalgelehrte Abraham ibn Esra (1092–1167), der, aus dem maurischen Spanien kommend, sich in verschiedenen westeuropäischen Ländern, darunter auch in Italien, aufhielt, hat der Allegorie Avicennas eine tiefgreifende hebräische Bearbeitung angedeihen lassen. Die Eingangsvision weicht aber wenig von der Vorlage ab. Die Tiervergleiche hat er reduziert bis auf den Löwen, der den Charakter des zweiten, „muthaften“ Freundes kennzeichnet. Bei jeder passenden Gelegenheit hat er ein Bibelzitat zur Hand, so auch hier: „Seine Erscheinung ist wie die eines Löwen, der begierig ist zu zerreißen, und wie die eines Junglöwen, der im Versteck liegt, um zuzuschnappen“ (*Psalm* 17,12).

Zweihundert Jahre später hat Dante eine Eingangsvision zu seiner *Commedia* gedichtet, die den Kommentatoren schon viel Mühe gemacht hat, jedoch weniger rätselhaft erscheint, wenn man sie in den überkommenen gräkoarabischen Kontext stellt. Der Ich-Erzähler begegnet hier, ehe er den weisen Vergil trifft, auch er m.E. eine Allegorie des aktiven Intellekts, drei leibhaftigen Tieren, die ihm Angst machen, aber nichts zuleide tun. Das erste ist eine lonza, eine Pantherin, das zweite, wie könnte es anders sein, ein Löwe, das dritte eine Wölfin, und bei dieser hat der Dichter die Deutung mitgeliefert, sie verkörpert die Habgier, das Laster des untersten Seelenteils. Die lonza müßte dann dem Komplex der inneren Sinne entsprechen, und hier hat der Dichter eine Anleihe bei der europäischen Tierfabel gemacht. Die Tigerin, und die Unterscheidung der exotischen Großkatzen ist zu dieser Zeit noch nicht sehr exakt gewesen, konnte durch die Jäger, die ihr die Jungen entführt haben, getäuscht werden, indem man ihr eine Kristallkugel in den Weg legte, wo sie in ihrem verkleinerten Spiegelbild ein Junges zu erkennen glaubt<sup>85</sup>. Unter Platons

<sup>84</sup> G. Strohmaier, Avicennas Lehre von den „inneren Sinnen“ und ihre Voraussetzungen bei Galen, in: P. Manuli u. M. Vegetti (Hrsgg.), *Le opere psicologiche di Galeno*, Neapel 1988 (Atti del terzo colloquio galenico internazionale, Pavia, 10–12. settembre 1986), 231–242 (Nachdr. in: ders., *Von Demokrit bis Dante* [wie Anm. 4] 330–341).

Tiervergleichen für die Seelenteile hat also nur der Löwe bis auf Dante über die Jahrhunderte hinweg ein zähes Leben bewiesen; darüber hinaus haben sie, was wichtiger war, die Anregung gegeben, sich selber etwas auszudenken, und auch dies ist kennzeichnend für die ganze Platonrezeption des arabisch-islamischen Mittelalters.

Berlin

Gotthard Strohmaier

<sup>85</sup> G. Strohmaier, Chaj ben Mekitz – die unbekannte Quelle der Divina Commedia, in: Deutsches Dante-Jahrbuch 55/56, 1980/81, 196–199 (Nachdr. in: ders., Von Demokrit bis Dante [wie Anm. 4] 454–457).