

# Al-Andalus und Sefarad: Von Bibliotheken und Gelehrten im muslimischen Spanien\*

Sarah Stroumsa

(Hebräische Universität Jerusalem)

## Einführung

»Al-Andalus«, der arabische Name für das islamische Spanien, hat einen romantischen Beiklang. Die farbenfrohen Erinnerungen, die er beschwört – Klänge, Schattierungen, Düfte –, haben Dichter von Goethe bis Borges inspiriert, und seine romantische Aura lässt auch die Gelehrten nicht unberührt, die sich mit seiner Geschichte befassen. Das jüdische al-Andalus ist unter einem anderen Namen benannt – Sefarad –, der aber ebenso süß duftet und eine vergleichbare Nostalgie evoziert.<sup>1</sup> In der jüdischen Geschichte ist die Epoche, als Juden in al-Andalus und unter islamischer Vorherrschaft lebten, als

\* Der folgende Text wurde am 5. Oktober 2009 als 12. Arye Maimon-Vortrag an der Universität Trier vorgestellt. Ich danke der Universität Trier und dem Direktorium des Arye Maimon-Instituts, insbesondere Herrn Professor Dr. Alfred Haverkamp, sowie Herrn Dr. Christoph Cluse für ihre herzliche Gastfreundschaft und den anregenden wissenschaftlichen Austausch. Eine frühere Fassung dieses Vortrags erscheint in englischer Sprache unter dem Titel »Thinkers of ›This Peninsula‹: An Integrative Approach to the Study of Philosophy in al-Andalus«, in: *Border Crossings. Interreligious Interaction and the Exchange of Ideas in the Islamic Middle Ages*, hg. v. David M. FREIDENREICH und Miriam GOLDSTEIN, Philadelphia (im Druck).

<sup>1</sup> Der Begriff »Sefarad« bezieht sich ganz allgemein auf die Iberische Halbinsel und umfasst folglich sowohl die muslimische als auch die christliche Zeit der jüdischen Präsenz im heutigen Spanien und Portugal. Zu der nostalgischen und doch ambivalenten Haltung gegenüber dieser Epoche vgl. beispielsweise Danielle ROZENBERG, »Sefarad et ses miroirs (Mémoire et identités)«, in: *Enjeux d'histoire, jeux de mémoire: Les usages du passé juif*, hg. v. Jean-Marc CHOURAQUI, Gilles DORIVAL und Colette ZYTNIICKI, Paris 2006), S. 465–475.

»goldenes Zeitalter« der jüdischen Kultur bekannt.<sup>2</sup> Muslime benutzen diesen Titel normalerweise nicht, wenn sie von den Jahren sprechen, als al-Andalus in Blüte stand, während der Begriff »Siglo de Oro« in der (christlichen) Geschichtsschreibung Spaniens dem 16. Jahrhundert vorbehalten bleibt. Wie auch immer, ob mit oder ohne diesen Titel, die Zeit vom 10. bis 12. Jahrhundert war eine Epoche rasanten kulturellen Aufschwungs auf der iberischen Halbinsel.

Zu weiten Teilen wird dieser Aufschwung – wie auch sein romantischer Charme – meist der multikulturellen und hoch entwickelten Gesellschaft von al-Andalus zugeschrieben. Moderne Abhandlungen über diese Gesellschaft tendieren dazu, deren angenehme, irenische Seiten zu betonen. Das Verhältnis zwischen den religiösen Gemeinschaften in al-Andalus wird oft als »Convivencia« beschrieben, in welcher »las tres culturas« (Islam, Christentum und Judentum) zeitgleich ein goldenes Zeitalter erlebten.<sup>3</sup> In solchen Darstellungen werden die politischen, rechtlichen und sozialen Differenzen zwischen den herrschenden Muslimen auf der einen Seite und den christlichen und jüdischen Minderheiten unter islamischer Herrschaft auf der anderen heruntergespielt; ihre gegenseitigen Beziehungen werden in der anachronistischen Begrifflichkeit von Universalismus und Toleranz beschrieben.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Siehe David J. WASSERSTEIN, »The Muslims and the Golden Age of The Jews in al-Andalus«, in: Dhimmis and Others: Jews and Christians and the World of Classical Islam, hg. v. Uri RUBIN und David J. WASSERSTEIN, Tel Aviv 1997 (Israel Oriental Studies 17), S. 179–193; Menahem BEN-SASSON, »Al-Andalus: Das ›Goldene Zeitalter‹ der spanischen Juden – kritisch besehen«, in: Europas Juden im Mittelalter: Beiträge des internationalen Symposiums in Speyer vom 20.–25. Oktober 2002, hg. v. Christoph CLUSE, Trier, 2004, S. 139–153.

<sup>3</sup> Eine nüchterne und verständliche Version dessen, was der Begriff »Convivencia« meint, gibt Leonard P. HARVEY, Muslims in Spain: 1500 to 1614, Chicago & London 2005, S. 44: »the necessary live-and-let-live of the Iberian Peninsula in the days before the keys of the Alhambra were handed over in January 1492.« Zu der zeitgenössischen, häufig politisch aufgeladenen Verwendung dieses Ausdrucks und verwandter Begriffe, siehe Hishaam D. AIDI, »The Interference of al-Andalus: Spain, Islam, and the West«, in: Social Text 87 (2006), S. 67–88, bes. S. 70 und 78.

<sup>4</sup> Siehe beispielsweise María Rosa MENOCA, The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians created a Culture of Tolerance in Medieval Spain, Boston 2002. Eine deutlich ausgeglichene und glaubhaftere Darstellung der kulturellen Früchte dieser Gesellschaft findet sich bei Jerrilynn D. DODDS, María R. MENOCA und Abigail K. BALBALE, The Arts of Intimacy: Christians, Jews, and Muslims in the Making of Castilian Culture, New Haven & London 2008.

Ohne in einen derartigen Anachronismus zu verfallen, kann man immerhin sagen, dass al-Andalus, vom Standpunkt des Religiösen her betrachtet, so etwas bot wie »pluralistische Verhältnisse«, wie Thomas Burman es in seiner Arbeit über die Christen im muslimischen Spanien vorsichtig genannt hat.<sup>5</sup> Um zu verstehen, wie diese Gesellschaft funktionierte, ist es unabdingbar, dass wir ihre komplexe Geschichte stets unter Berücksichtigung der besonderen, »pluralistischen Verhältnisse« betrachten. Insofern überrascht es nicht wenig zu sehen, wie die Geschichte von al-Andalus und die Geschichte von Sefarad so oft als getrennte, wenn auch ineinander verwobene Narrative erzählt werden: Juden und Christen erhalten punktuell Aufmerksamkeit in der Geschichtsschreibung zu al-Andalus, wo sie als Ornamente oder Exkurse dienen; die Darstellungen der jüdischen Geschichte ihrerseits befassen sich oft hauptsächlich mit Entwicklungen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft, wobei die islamische Geschichte den erklärenden Hintergrund liefert.

Methodisch gesehen, ist dieses Vorgehen geradezu abenteuerlich. Denn trotz der Fülle von Quellen über al-Andalus können wir es uns nicht leisten, irgendeine verfügbare Information zu vernachlässigen, indem wir ganze Segmente der erhaltenen Quellen ignorieren oder willkürlich für weniger relevant halten. Die verschiedenen Gemeinschaften – Christen, Juden und Muslime – stellen essentielle Bestandteile jenes komplexen Puzzles namens al-Andalus dar. Ihre jeweiligen historiographischen Quellen und literarischen Erzeugnisse sind für das Verständnis dieses Puzzles unabdingbar, und keine Vorstellung über das muslimische Spanien kann vollständig oder korrekt sein, die nicht alle diese Quellen berücksichtigt. Der methodische Anspruch an einen umfassenden, integrativen Ansatz gilt durchaus auch für die Historiographie über die jüdischen und christlichen Minderheiten in al-Andalus. Der Islam war nicht bloß die Religion der Herrschenden, sondern die dominante Kultur, die das tägliche Leben und die kulturellen Erzeugnisse von Christen wie auch Juden durchdrang. Jedes Ereignis in diesen Gemeinschaften, jede ihrer literarischen Äußerungen muss in diesem Licht betrachtet und gelesen werden, d. h. als Ausdruck sowohl der besonderen Überlieferung der betreffenden Gemeinschaft als auch des islamischen Kontexts, in dem es geschah oder in dem sie verfasst wurde.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Siehe Thomas E. BURMAN, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c.1050–1200*, Leiden & New York 1994, S. 2.

<sup>6</sup> Eine ausführlichere Darlegung dieses methodologischen Prinzips und ein detailliertes Beispiel für seine Anwendung bietet Sarah STROUMSA, *Maimonides in his World: Portrait*

Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf einen Aspekt dieser Geschichte, auf die Philosophie und ihr Studium. Das Beispiel soll dazu dienen, die Vorteile eines integrativen Ansatzes bei der Erforschung von al-Andalus zu demonstrieren.

## Andalusische Gemeinschaften

Die Entwicklung des philosophischen Denkens unter den Muslimen in al-Andalus wird oft sehr widersprüchlich dargestellt. Auf der einen Seite ist die Forschung sich einig, dass die Iberische Halbinsel in vieler Hinsicht einen Höhepunkt der islamischen Philosophie erlebte. Auf der anderen Seite betrachten nicht wenige Forscher die Entwicklung der Philosophie in dieser Region als eine Art Anomalie, und sie wurde auch im Mittelalter schon so gesehen.<sup>7</sup> Muslimische Autoren des Mittelalters wie Ibn Ḥazm (gest. 1065) und Ibn Tumlūs (gest. 1223), sprechen in apologetischer Weise von dem geringen Interesse an der Philosophie und der geringen Zahl philosophischer Werke in al-Andalus.<sup>8</sup> Die Diskrepanz zwischen den offenbar ungünstigen Bedingungen und dem scheinbar plötzlichen Hervorberechen der Philosophie verlangt nach einer Erklärung, mit der die Kluft zwischen diesen beiden widersprüchlichen Darstellungen überwunden werden kann. Eine solche findet sich aber in den meisten Werken zum Thema gar nicht, und die wenigen Forscher, die sich des Problems annehmen, versuchen eher die Frage zu präzisieren als eine befriedigende Antwort darauf zu formulieren.

Ganz anders die Darstellung der jüdischen Philosophie in al-Andalus: diese erscheint viel einfacher und homogen. Das Aufblühen jüdischer Philosophie wird als integraler Bestandteil des so genannten »Goldenen Zeitalters« der jüdischen Kultur im muslimischen Spanien gesehen. Wie die jüdische Kultur von al-Andalus im Allgemeinen, so wird auch die Philosophie in rosigen – oder vielleicht besser: goldenen – Farben gemalt. Das Erscheinen von Geistesgrößen wie Salomo ibn Gabirol (gest. 1056), Juda Halevi (gest. 1148) und

of a Mediterranean Thinker, Princeton 2009, bes. S. xi–xv und 1–23; vgl. auch <http://www.intellecualencounters.org>.

<sup>7</sup> Siehe z. B. Muḥammad Ibrāhīm al-Fayyūmī, *Ta'rikh al-falsafa al-islāmiyya fī al-maghrib wa'l-andalus*, Beirut 1997, S. 6.

<sup>8</sup> Zu der Abneigung gegenüber dem Philosophiestudium in al-Andalus vgl. auch al-Makkarī, zit. bei Salomon MUNK, *Des principaux philosophes arabes et de leur doctrine*, Paris 1982, S. 334.

Maimonides (gest. 1204) wird als natürliche Folge der blühenden jüdischen Gemeinschaft angesehen, deren kulturelle Aktivität in der Philosophie ebenso Ausdruck findet wie der Einfluss der sie umgebenden muslimischen Gesellschaft.

Die Umstände, unter denen sich das Denken im Allgemeinen und die Philosophie im Besonderen in den beiden Gemeinschaften ausbildete, werden üblicherweise als zwei getrennte Fragen behandelt, wenngleich die Existenz der jeweils anderen Gemeinschaft durchaus mit anerkennendem Nicken bedacht wird. Diese Einschätzung mag vielleicht zunächst unfair erscheinen und dürfte auch Protest unter denjenigen hervorrufen, die sich diesen Literaturen widmen. Sie verdient daher noch etwas Vertiefung.

Erforscher der judaeo-arabischen Philosophie wissen natürlich um die engen Bezüge zwischen dieser und ihrem muslimischen Pendant. So konnten sie zeigen, dass Juda Halevi von al-Ghazālī<sup>9</sup> ebenso abhängig war wie von Texten der sufistischen und schiitisch-ismāʿilitischen Strömungen<sup>10</sup>; Bahyā ibn Paqūda, ein Gelehrter des 11. Jahrhunderts, von al-Muḥāsibī. Und in der schon lange und gründlich erforschten Philosophie des Maimonides konnten dessen Tribute an al-Fārābī und Avicenna sowie an andalusische Autoren wie Ibn Ṭufayl und Ibn Bājjā identifiziert werden.<sup>11</sup> Den Erforschern der muslimischen Philosophie drängt sich der Zusammenhang mit der jüdischen weniger nachdrücklich auf. Dennoch haben Vertreter der neueren Forschung wie Miguel Cruz Hernández und Dominique Urvoy versucht, eine kohärente Synthese zu leisten, indem sie die philosophischen Schriften von Juden in ihren Über-

<sup>9</sup> Siehe David Z. BANETH, »Judah Halevi and al-Ghazali«, in: Knesset 7 (1941–42), S. 311–329 [Hebr.]

<sup>10</sup> Siehe Shlomo PINES, »Shīʿite Terms and Conceptions in Judah Halevi's *Kuzari*«, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 2 (1980), S. 165–261; Ehud Krinnis, *The Idea of Chosen People in al-Kitāb al-khazārī and its Sources in Imāmī Shīʿism*, Diss. phil., Ben Gurion University, Beer Sheva 2007 [Hebr.]; Diana LOBEL, *Between Mysticism and Philosophy: Sufi Language of Religious Experience in Judah Ha-Levi's *Kuzari**, New York, 2000.

<sup>11</sup> Systematische Überblicke zu den philosophischen Quellen des Maimonides bieten beispielsweise Shlomo PINES, »Translator's Introduction: The Philosophic Sources of the Guide of the Perplexed«, in: Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, Chicago & London 1963, S. lvii–cxxxiv; Alfred L. IVRY, »The Guide and Maimonides' Philosophical Sources«, in: *The Cambridge Companion to Maimonides*, hg. v. Kenneth SEESKIN, Cambridge 2005, S. 58–81; Steven HARVEY, »Medieval Sources of Maimonides' *Guide*«, in: *Bulletin de philosophie médiévale* 46 (2000), S. 283–287.

blicksdarstellungen zur andalusischen Philosophie berücksichtigten.<sup>12</sup> Dennoch: Viele dieser Arbeiten präsentieren die Verbindungen entweder als Hintergrund für die Diskussion ihres hauptsächlichen Interessengebietes (im Fall der jüdischen Philosophie) oder als bloße Kapitel darin (im Fall der muslimischen Philosophie).

Etwas ähnliches lässt sich in der Forschung zu den Christen von al-Andalus beobachten. Die andalusische Geschichte vom 8. bis 15. Jahrhundert lässt sich in Form einer Chronologie fortwährender Kriege mit dem christlichen Spanien schreiben. Die ununterbrochene Präsenz von Christen innerhalb der Grenzen von al-Andalus, verbunden mit dem christlichen Druck von außen, bildete zweifellos einen bestimmenden Faktor für die andalusische Kultur. Auf dem Gebiet des philosophischen Denkens allerdings scheint die Präsenz des Christentums nur eine geringe Rolle in der uns interessierenden Zeit gespielt zu haben. Im Osten förderte das kulturelle Erbe der Christen ein Interesse an der Philosophie, und so spielte sie eine aktive Rolle als Übersetzer und als Förderer der Vermittlung maßgeblicher Traditionen in Philosophie und Wissenschaft.<sup>13</sup> Zur selben Zeit ist in al-Andalus von einer solchen entscheidenden intellektuellen Präsenz der Christen nichts zu spüren.<sup>14</sup> Zwar hat Dominique

<sup>12</sup> Siehe etwa Dominique URVOY, »The 'Ulamā' of al-Andalus«, in: *The Legacy of Muslim Spain*, hg. v. Salma Khadra JAYYUSI, Leiden 1992, S. 849–875, hier S. 849: »[T]he Christians and Jews of Spain ... caused traditional factors to predominate within Islam itself on their conversion, and from this springs the ›deliberate conservatism, even archaizing‹, character which Lévy-Provençal regards as the characteristic quality of Andalusian Islam.«

<sup>13</sup> Wenngleich, wie Dimitri GUTAS (*Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society [2nd–4th/8th–10th Centuries]*, London & New York 1998) gezeigt hat, ihre Rolle in der Übersetzungsbewegung weniger dominant war als zuvor angenommen. Vgl. Sarah STROUMSA, »Philosophy as Wisdom: On the Christians' Role in the Translation of Philosophical Material to Arabic«, in: *Exchange and Transmission Across Cultural Boundaries: Philosophy and Science in the Mediterranean World*, hg. v. Haggai BEN-SHAMMAI, Shaul SHAKED und Sarah STROUMSA, Jerusalem (im Druck).

<sup>14</sup> In Spanien gab es während des 12. Jahrhunderts eine Übersetzungsbewegung, die aber in die andere Richtung ging und das muslimische Erbe (häufig mithilfe von jüdischen Konvertiten, die das Arabische ins Kastilische übersetzten) den lateinsprachlichen Christen zugänglich machte; vgl. José Luis ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, Bd. 1: *Metodología, introducción general*, Madrid 1979, S. 198, 210–218. Zur Rolle von Juden als Übermittler arabischer Philosophie in den Westen vgl. auch MUNK, *Des principaux philosophes arabes* (wie Anm. 8), S. 335, 439.

Urvoy die Ansicht vertreten, dass es Hinweise auf die Vermittlung philosophischer Werke der vorislamischen Zeit Spaniens in die arabische Sprache gibt, doch rechtfertigt die dünne Beweislage, dieses Phänomen als nebensächlich zu betrachten. Urvoy selbst spricht von der »faiblesse relative de la vie intellectuelle mozarabe«, verglichen mit dem der der Juden.<sup>15</sup> Auch Ann Christys stellt fest, dass die Christen nur eine Fußnote in der Geistesgeschichte von al-Andalus waren und führt diese Marginalität darauf zurück, dass die Christen nicht (soll heißen: wenig) schrieben.<sup>16</sup> Man könnte folglich argumentieren, dass sich die getrennte Behandlung der christlichen Gemeinschaft in der historischen Darstellung von al-Andalus und die Randposition, die ihr in der Geistesgeschichte des Landes zugewiesen wird, mit den objektiven gesellschaftlichen Merkmalen dieser Gemeinschaft erklären lassen. Doch eine solche Erklärung ist im Fall der jüdischen Gemeinschaft in al-Andalus nicht anwendbar. Bei den Juden gab es eine blühende Philosophie, die auch in schriftlichen Werken Ausdruck fand, und trotzdem bleiben auch sie wenig mehr als eine Fußnote in der modernen Forschung zur islamischen Philosophie in al-Andalus.<sup>17</sup>

Die zuletzt genannte Tatsache zwingt uns dazu, nach einer anderen Erklärung für die unzusammenhängende Darstellung der andalusischen Philosophie zu suchen – einer Erklärung, die sich ebenso sehr mit den Vorannahmen der Historiker befassen muss, die sie schreiben, wie mit den historischen Vorgängen selbst.

Ein integrativer Ansatz zur Erforschung der islamischen Philosophie in Spanien müsste darum bemüht sein, die unterschiedlichen Erscheinungsweisen von Philosophie auf der iberischen Halbinsel unter Juden, Muslimen und Christen als Bestandteile einer gemeinsamen Geistesgeschichte und Trittsteine

<sup>15</sup> Siehe Dominique URVOY, *Pensées d'al-Andalus: la vie intellectuelle à Seville et Cordoue au temps des empires berbères (fin XI<sup>e</sup> siècle–début XIII<sup>e</sup> siècle)*, Toulouse 1990, S. 29, 33; außerdem Bernard F. REILLY, *The Contest of Christian and Muslim Spain*, Cambridge/MA & Oxford 1992, S. 17–18.

<sup>16</sup> Ann CHRISTYS, *Christians in al-Andalus (711–1000)*, Richmond 2002, S. 23.

<sup>17</sup> Nach REILLY, *The Contest* (wie Anm. 15), S. 14 f. waren die Juden »the most literate community of the peninsula«, was dazu geführt haben könnte, dass sie in den schriftlichen Quellen überrepräsentiert sind. Eine ähnliche Situation, in welcher die Philosophie im Islam an Unterstützung verlor und bei den Juden ein Refugium fand, wird häufig in Bezug auf das ausgehende 12. Jahrhundert und die Übersetzungen philosophischer Texte aus dem Arabischen ins Lateinische beschrieben; vgl. MUNK, *Des principaux philosophes arabes* (wie Anm. 8), S. 335.

auf einem ungeteilten Weg zu betrachten. Eine derart integrative Geschichte müsste sich den geistigen Entwicklungen in al-Andalus auch unter der Frage widmen, welchen lokalen, andalusischen Charakter diese Philosophie hatte und wie sie sich zu der Entwicklung der islamischen Philosophie im Orient verhielt.

Diese Aufgabe verlangt natürlich eine umfassendere Untersuchung, die ich an anderer Stelle vorzulegen hoffe. Der vorliegenden Aufsatz widmet sich der Dynamik der Interaktion zwischen den Intellektuellen aus den unterschiedlichen Religionsgemeinschaften in al-Andalus sowie der Methode, mit welcher den manchmal widerspenstigen Texten Aufschlüsse über diese Dynamik entlockt werden können.

»Diese Halbinsel«

Innerhalb der islamischen Welt repräsentiert al-Andalus eine eigene kulturelle Einheit mit spezifischer Prägung. Die räumlichen Grenzen dieser Einheit sind abhängig vom Hin und Her der territorialen Grenzen des muslimischen Spaniens (wenngleich sie nicht zu allen Zeiten mit diesen übereinstimmen). Gelegentlich greifen diese Grenzen auf das Gebiet des Maghreb aus; die andalusische Geistesgeschichte ist also eng mit dem Maghreb und seiner Kultur verbunden. Die Philosophie, die innerhalb dieser kulturellen Einheit hervorgebracht worden ist, hat sich aus der Philosophie des muslimischen Ostens heraus entwickelt und im steten Dialog mit dieser. Bücher und Ideen wurden – mit Unterbrechungen, aber ohne je ganz aufzuhören – aus dem Osten importiert; man studierte ihren Inhalt und eignete ihn sich an. Dennoch – die philosophischen und theologischen Schriften der andalusischen Autoren sind keineswegs bloße Nachahmungen maghrebischer oder östlicher Vorlagen.<sup>18</sup> Sie weisen Besonderheiten auf, die zwar noch den Einfluss ihrer Quellen bezeugen, zugleich aber auch ihre Originalität, ihre Zugehörigkeit zur Welt von al-Andalus. Die muslimischen Autoren selbst waren sich der Besonderheit ihrer Region durchaus bewusst. So war Ibn Ḥazm aus Cordoba bemüht, die »Ver-

<sup>18</sup> Der spezifische, unabhängige Charakter des andalusischen Denkens wird in der Forschung häufig herabgespielt. Vgl. beispielsweise ABELLÁN, *Historia crítica* (wie Anm. 14), S. 181, der die Existenz autonomer Elemente zwar einräumt, aber den orientalischen Einfluss nachdrücklich betont und die andalusische Philosophie allgemein als »bloße Fortsetzung der Topoi und Probleme [ansieht], die das islamische Denken allgemein beschäftigt«.



dienste von al-Andalus« aufzuzählen, während Ibn Rushd (Averroës, gest. 1198) in seinem Kommentar zu Platons *Staat* verschiedene Beobachtungen über die Besonderheiten der politischen Regime in »diesen Halbinseln« (wie er sie nennt) anführt.

Gerade so wie ihr muslimisches Gegenstück zeigt auch das philosophische Schrifttum der spanischen Juden enge Verbindungen mit den geistigen Strömungen des Maghreb. Und auch sie entwickelten, ungeachtet ihrer engen Abhängigkeit von den literarischen Erzeugnissen der jüdischen Zentren des Orients, eigene, lokale Besonderheiten. Jüdische Denker betrachteten sich selbst als »die Diaspora von *Sefarad*« und kultivierten ihren eigenen Lokalpatriotismus. So erhob Mose ibn Esra die literarische und sprachliche Reinheit der »Jerusalemmer, die nach *Sefarad* exiliert wurden,« über alle anderen jüdischen Gemeinschaften, und Maimonides, der als junger Heranwachsender al-Andalus verlassen musste, nannte sich weiterhin »*ha-sefaradi*«. <sup>19</sup>

Die Eigenständigkeit des andalusischen Geisteslebens wird bei der Erforschung des muslimischen Denkens als eine Selbstverständlichkeit behandelt; die regionalen Unterschiede bilden hier den wichtigsten Rahmen der historischen Untersuchung.<sup>20</sup> Beim Studium der jüdischen Philosophie allerdings wird üblicherweise eine Klassifikationsweise bevorzugt, bei welcher die jüdischen Denker des Mittelalters den Schulen des islamischen Denkens zugeordnet werden (*kalām*, *falsafa*, Sufismus und so weiter). Paradoxerweise geht dieser Ansatz (begründet durch Julius Guttman und an sich völlig legitim) davon aus, dass die jüdische Philosophie im Großen und Ganzen einen integra-

<sup>19</sup> Siehe Joshua BLAU, »At Our Place in al-Andalus«, »At Our Place in the Maghreb«, in: *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, hg. v. Joel L. KRAEMER, Oxford 1991, S. 293–294.

<sup>20</sup> Siehe z. B. die Konzeption von Josef VAN ESS, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., bes. Bd. 4, Berlin 1997, S. 259–276. Zur Frage der Existenz einer andalusischen Schule der Philosophie vgl. Lawrence I. CONRAD, »Introduction: The World of Ibn Ṭufayl«, in: *The World of Ibn Ṭufayl: Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqzān*, hg. v. Lawrence I. CONRAD, Leiden 1996, S. 1–37, hier S. 12–13; Joel L. KRAEMER, »Maimonides and the Spanish Aristotelian Tradition«, in: *Christians, Muslims and Jews in Medieval and Early Modern Spain: Interaction and Cultural Change*, hg. v. Mark M. MEYERSON und Edward D. ENGLISH, Notre Dame/IN 1999, S. 40–68.

len Bestandteil der gemeinsamen islamischen Kultur darstellte.<sup>21</sup> Die Logik dieses Ansatzes (sowie seine gegenwärtige Anwendung) bevorzugt jedoch die Beziehungen zwischen Juda Halevi und seinen östlichen (jüdischen wie muslimischen) Vorlagen und ignoriert das unmittelbare geistige Umfeld seiner Nachbarschaft. Ein solcher Ansatz wäre nur dann gerechtfertigt, wenn man behaupten könnte, dass die Juden in al-Andalus ein abgetrenntes Geistesleben führten, was bislang niemand zu vertreten versucht hat.

Das starke Gefühl einer andalusischen Identität bei jüdischen wie auch muslimischen Intellektuellen erfordert ebenso wie ihre große Nähe zueinander einen integrativen Ansatz bei der Erforschung des philosophischen Denkens in al-Andalus. Im Folgenden möchte ich den intellektuellen Kontext, aus dem dieses Denken erwuchs, an einem ausgewählten Beispiel verdeutlichen und zu zeigen versuchen, wieviel wir durch einen integrativen Ansatz lernen können.

## Anfänge

Über das frühe Einsickern spekulativen Denkens in al-Andalus weiß man nur sehr wenig. Ein gutes Beispiel für den dichten Nebel, der diese Anfänge umgibt, bietet Ibn Masarra (gest. 930). Die Frage seiner philosophischen Tendenz hat Anlass zu vielfachen Spekulationen geboten. Er ist als muʿtazilischer Theologe, als Mystiker, als neoplatonischer Anhänger der *Bāṭiniyya*, als Anhänger des sogenannten Pseudo-Empedocles oder als Mischung aus alledem beschrieben worden. Die meisten dieser Vorschläge beruhen allerdings nicht auf der Untersuchung seiner erhaltenen Schriften, viel weniger noch auf einer Würdigung seines möglichen intellektuellen Umfelds. Eine Durchsicht seiner Schriften fördert einige auffällige, bislang aber völlig übersehene Elemente zutage, die unverkennbar jüdisch sind. Folgt man diesen Elementen und untersucht sie genauer, können sie unser mageres Wissen um die Anfänge der islamischen und jüdischen Philosophie in Spanien um wichtige Informationen bereichern.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Gemeint ist damit die vorherrschende Kultur der islamisch geprägten Welt, die zwar stark vom Islam selbst beeinflusst war, an der aber auch die nicht-muslimischen Gemeinschaften teilhatten.

<sup>22</sup> Vgl. Sarah STROUMSA, »Ibn Masarra and the Beginnings of Mystical Thought in al-Andalus«, in: *Wege mystischer Gottesfahung/Mystical Approaches to God*, hg. v. Peter SCHÄFER, München 2006, S. 97–112. Zu Ibn Masarras Werken siehe Sarah STROUMSA und Sara SVIRI, »The Beginnings of Mystical Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and

Insbesondere bieten diese jüdischen Elemente eine Möglichkeit, das scheinbar Wirre und Unzusammenhängende in Ibn Masarras Philosophie zu erhelten und zu erklären. Sein charakteristischer Zug, mystisches Denken in die Formen einer neoplatonischen Weltsicht zu gießen, wurde anscheinend unter anderem durch Begegnungen mit dem ismāʿīlitischen Denken in Nordafrika geprägt, wo jüdische Denker wie Isaak Israeli (gest. ca. 955) eine bedeutende Rolle spielten.

Die Funktion von Juden als Vermittler von philosophischem Wissen in diesem Milieu tritt auch in einer frühen ismāʿīlitischen Quelle deutlich hervor. Es handelt sich um die Autobiographie des Ibn al-Haytham, der an dem Prozess der Durchsetzung der fāṭimidischen Herrschaft in Nordafrika aktiv beteiligt war und dem ersten Fāṭimidenkalifen ʿAbd Allāh al-Mahdī nahe stand. Im dem Bericht über seine frühe Erziehung zeigt Ibn al-Haytham, dass sein Vater darauf achtete, ihm mehrere Lehrer für die unterschiedlichen Fächer zu finden. Bei der Ausbildung in Logik war dies jedoch nicht der Fall. Über seine philosophischen Studien schreibt Ibn al-Haytham:

[Mein Vater] brachte mir auch das Studium der Bücher der antiken Autoren nahe, und ich befasste mich mit Aristoteles' Buch der Logik. In meinem Besitz habe ich viele Bücher von ihm, von Platon und von anderen. Zum Studium der Rechtswissenschaften suchte ich regelmäßig Ibn Abdūn und Ibn Maʿmar auf. *Ḥadīth* hörte ich bei Abu Jaʿfar b. Abān und bei Ziyād al-Luʿluʿī. Doch am häufigsten besuchte ich diejenigen, die sich wissenschaftlich mit der Theologie befassten. Darüber hinaus lernte ich einen Juden namens Yūsuf b. Yaḥyā al-Khurāsānī kennen. In der Logik war er so bewandert, dass ich niemand sonst aufsuchen musste.<sup>23</sup>

Abgesehen von diesem kurzen Hinweis im Werk Ibn al-Haythams wissen wir (bislang) nichts über den genannten Yūsuf b. Yaḥyā al-Khurāsānī. Gerade diese relative Anonymität aber legt nahe, dass er keine Ausnahme gewesen sein dürfte. Wahrscheinlich gab es andere, die ihm und Isaak Israeli ähnlich waren

his *Epistle on Contemplation*», in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 36 (im Druck); Sarah STROUMSA und Sara SIVRI, *The Beginnings of Mystical Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and his Writings* (Leiden, in Vorbereitung).

<sup>23</sup> *The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shīʿi Witness*, hg. und übers. v. Wilfried MADELUNG und Paul E. WALKER, London 2001 (Edition und englische Übersetzung von Ibn al-Haythams *Kitāb al-Munāẓarāt*), S. 112.

– Juden, die sich für die Philosophie interessierten und die mit ihren muslimischen Nachbarn auf die eine oder andere Weise darüber ins Gespräch kamen.

Ibn Masarra hat sich offenbar auch eine Weile in diesem Milieu aufgehalten; denn wir wissen, dass er sich eine Zeit lang in Qairawān (Kairuan) aufgehalten hat. Sein »Buch über die Eigenschaften der Buchstaben« (*Kitāb Khawāṣṣ al-ḥurūf*) enthält Buchstabenspekulationen von der Art, wie sie bei den Ismāʿīlis beliebt war und weiterentwickelt wurde. Diese Art von Spekulation blühte in dieser Zeit auch bei den Juden und fand Ausdruck in Kommentaren zum »Buch der Schöpfung« (*Sefer Yetzira*). Einen solchen Kommentar schrieb auch Dūnash ibn Tamīm, ein Schüler des Isaak Israeli, dessen Lehren sich wahrscheinlich darin wiederfinden.<sup>24</sup> Es gibt zwar keinen Beweis dafür, dass Ibn Masarra mit Isaak Israeli zusammengetroffen wäre, doch sein »Buch über die Eigenschaften der Buchstaben« erwähnt ausdrücklich die Juden und ihre Heiligung des siebten Tages, und manches von der Spekulation über die arabischen Buchstaben in seinem Buch scheint besser auf das hebräische Alphabet zu passen. In wenigstens einem Fall ähnelt Ibn Masarra's Wortwahl stark dem, was wir bei Juda Halevi über den *Sefer Yetzira* gesagt finden.<sup>25</sup> Zusammen genommen, erlauben uns diese Indizien zwar nicht, Ibn Masarras jüdische Kontaktpersonen zu benennen oder gar ihren Einfluss im Einzelnen zu definieren. Doch bieten sie uns die Möglichkeit, in seiner Kombination des Mystischen mit dem Neoplatonischen mehr zu erkennen als das Ergebnis des oberflächlichen, wirren oder ungeübten Denkens eines Anfängers. Vielmehr erscheint diese Kombination als Ausdruck der systematischen spekulativen Anstrengungen eines multireligiösen Milieus, das seine Wurzeln in dieser Zeit hat.

Ein weiteres Beispiel für die Rätsel, die sich lösen lassen, wenn wir die Nähe von Ibn Masarras Denken zu der in jüdischen Kreisen entwickelten Philosophie in Betracht ziehen, findet sich seinem anderen erhaltenen Werk, dem »Brief der Kontemplation«. Der Brief ist zusammen mit dem »Buch über die Eigenschaften der Buchstaben« in einer einzigen Handschrift überliefert, die an vielen Stellen fehlerhaft ist. In einem Fall bietet der erhaltene Text einen unverständlichen Satz, dessen Bedeutung im Widerspruch zu dem Rest des Textes steht. Dieses Problem lässt sich allerdings beheben, wenn man die Stel-

<sup>24</sup> Siehe Georges VAJDA und Paul FENTON, *Le Commentaire sur le Livre de la création de Dūnash ben Tāmīm de Kairouan (X<sup>e</sup> siècle)*, Leuven 2002.

<sup>25</sup> Siehe STROUMSA, »Ibn Masarra and the Beginnings of Mystical Thought« (wie Anm. 22), S. 106–110.

le mit der arabischen Originalfassung des »Fons Vitae« vergleicht, einer Schrift des jüdischen Philosophen Salomo ibn Gabirol (gest. 1056). Dort findet sich ein analoger Satz, der aber eine zusätzliche Negativpartikel enthält, die den Sinn des Textes natürlich vollkommen ändert, wodurch sich die Argumentation des Ibn Masarra logisch rekonstruieren lässt.<sup>26</sup>

Dass die wenigen Informationen in den arabischen Quellen durch die Untersuchung von anderem verfügbarem Material ergänzt werden müssen, hat schon Pierre Guichard unterstrichen, der christliche und archäologische Quellen für seine Studien zur Sozial-, Verwaltungs-, Militär- und Bevölkerungsgeschichte von al-Andalus heranzog.<sup>27</sup> Was Ibn Masarra angeht, so kann die Entdeckung einer jüdischen Komponente in seinem Denken beispielsweise von Nutzen sein, wenn wir die Übertragungswege von Material theologischen Inhalts (*kalām*) in al-Andalus nachzeichnen wollen. Sie regt dazu an, neu über den Charakter dieses Materials nachzudenken – und beispielsweise zu fragen, ob die Muʿtazila wirklich in al-Andalus präsent war, oder ob die Juden, und hier insbesondere die spanischen Karäer, bei der Überlieferung muʿtazilischen Gedankenguts eine Rolle gespielt haben. Sie bietet darüber hinaus einen Ausgangspunkt für die Neubewertung der in al-Andalus entstandenen pietistischen Bewegungen, die mit Persönlichkeiten wie Ibn Masarra, Baḥyā ibn Paqūda, oder Ibn al-ʿArīf (gest. 1141) zu verbinden ist.

## Bibliotheken, Gelehrte und Piraten

Ibn Masarras mystische Philosophie und ihre Verbindungen zum jüdischen Denken ist für die Entwicklung von Philosophie und Wissenschaft in al-Andalus paradigmatisch. Die zweite Hälfte des 10. Jahrhunderts stellt in vielerlei Hinsicht einen Wendepunkt in der andalusischen Geistesgeschichte dar. Die Geschichte dieser Wende hat zwei Kapitel, von denen das erste, das sich auf die Einführung der Wissenschaften in al-Andalus bezieht, schon oft erzählt worden ist. Die Hauptquelle für unsere Geschichte ist Šāʿid ibn Šāʿid al-Andalūsī (gest. 1068). Er schreibt:

<sup>26</sup> Siehe STROUMSA und SVIRI, »The Beginnings of Mystical Philosophy« (wie Anm. 22), Kommentar zu §§ 29–34.

<sup>27</sup> Pierre GUICHARD, *Les musulmans de Valence et la reconquête (XI<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles)*, Damaskus 1990–91, Bd. 1, S. 11, spricht sich aus für »la nécessité ou la légitimité d'une utilisation – la plus prudente possible – de sources moins directes et immédiatement exploitables que les sources arabes, défaut ou en complément de celles-ci.«

Nach Anbruch des 4. Jahrhunderts bewog es den Emir al-Ḥakam (961–976) ..., Sohn des ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir li-dīn Allāh (912–961) – und zwar noch während der Regierungszeit seines Vaters –, dazu, sich den Wissenschaften zuzuwenden und Wissenschaftler zu fördern. Aus Bagdad, Ägypten und von anderen Orten des Orients brachte er (*istajlaba*) die wichtigsten Werke und wundervolle Traktate sowohl in den alten Wissenschaften als auch dem neuen. Während der Zeit, die sein Vater noch regierte, und in seiner eigenen Regierungszeit versammelte er davon nicht weniger wie die Abbasidenkönige über einen viel längeren Zeitraum.<sup>28</sup>

Nach Ibn Ṣā‘id war es hauptsächlich al-Ḥakam II., der auf der Iberischen Halbinsel in großem Ausmaß die Lehren der Philosophie, Theologie, Exegese und Naturwissenschaften bekannt machte und eine enorme Bibliothek begründete.<sup>29</sup> Ibn Ṣā‘id berichtet uns überdies von einem parallelen Vorgang, in dessen Verlauf al-Ḥakams jüdischer Wesir Ḥasday ibn Shaprūt religiöse Bücher zum Gebrauch in der jüdischen Gemeinschaft ins Land brachte<sup>30</sup>:

Ḥasday ibn Ishāq, der Minister ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir li-dīn Allāh ... war der erste, der den andalusischen Juden die Pforten des religiösen Rechts, der Komputistik und derartiger Wissenschaften öffnete. Vor seinen Tagen waren sie gezwungen gewesen, sich in Fragen ihres religiösen Rechts, der Zeitrechnung und Berechnung der Feiertagsdaten an die Juden von Bagdad zu wenden ... Doch als Ḥasday sich al-Ḥakam anschloss, nutzte er seine guten Dienste, um das (herbei) zu bringen (*li-istijlāb*), was er von den Werken der Juden im Orient wollte. So lernten die Juden von al-Andalus das kennen, wovon sie zuvor nichts gewusst hatten.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Ibn Ṣā‘id al-andalusī, *Ṭabaqāt al-umam*, hg. v. Bū ‘Alwān, Beirut 1985, S. 162 f.; Eine englische Übersetzung in: Ibn Ṣā‘id al-Andalusī *Science in the Medieval World: »Book of the Categories of Nations«*, hg. und übers. v. Sema’an I. SALEM und Alok KUMAR, Austin/TX 1991 (History of Science Series 5), S. 191.

<sup>29</sup> Siehe David J. WASSERSTEIN, *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain, 1002–1086*, Princeton 1985, S. 194; DERS., »The Muslims and the Golden Age of the Jews in al-Andalus« (wie Anm. 2).

<sup>30</sup> WASSERSTEIN, »The Muslims and the Golden Age« (wie Anm. 2), S. 194, bezweifelt, dass Ḥasday im Dienste der Omajjaden einen besonders hohen Rang erreichte (ebd., S. 186). Gerade Ṣā‘ids Wahl des Begriffs *‘abd* scheint mir allerdings einen solchen nahezu legen.

<sup>31</sup> Ibn Ṣā‘id, *Ṭabaqāt al-Umam* (wie Anm. 28), S. 203 f.; eine englische Übersetzung dieser Passage bietet WASSERSTEIN, »The Muslims and the Golden Age« (wie Anm. 2),

Offenbar sah Ibn Šā'id, wie schon verschiedene Forscher bemerkt haben, die Initiative Ḥasdays zum Import (*istijlāb*) von Büchern in Verbindung mit der seines Herrn.<sup>32</sup> Die Verbindung beschränkt sich nicht auf den Zweck der beiden Initiativen; sie hat auch Folgerungen für das Schicksal, das diese Bücher an ihrem Zielort haben sollten. Es bedarf keiner großartigen Einbildungskraft, um sich vorzustellen, dass die Bücher, die der Kalif und sein Wesir bestellt hatten, auf denselben Schiffen gebracht wurden und dass die literarische Fracht bei der Ankuft in den Docks von Sevilla keineswegs strikt nach religiöser Zugehörigkeit sortiert wurden. Obwohl Ḥasdāy jüdische religiöse Schriften geordert hatte, konnten die von al-Ḥakam geordneten Bücher ebensogut in die Hände (und die Bibliotheken) Ḥasdāys und seiner Glaubensgenossen gelangen (sowie auch in die von Christen). Ḥasday ibn Shaprūt waren die Wissenschaften nicht fremd. Als der Kalif einmal aus Byzanz ein Geschenk in Form einer wunderschön illuminierten Handschrift von Dioskurides' »Materia Medica« erhielt, gehörte Ḥasday zur Gruppe jener, die dieses Werk ins Arabische übersetzen sollten. Wahrscheinlich las oder kaufte er mehr Bücher als er selbst bestellte, und sicher war er nicht der einzige Jude, der so verfuhr.

S. 189–192. Siehe auch Joshua FINKEL, »An Eleventh Century Source for the History of Jewish Scientists in Mohammedan Lands (Ibn Šā'id)«, in: *Jewish Quarterly Review*, N.S. 18 (1927–28), S. 45–54. Dieselbe Information erscheint in ganz ähnlicher Formulierung in dem biographischen Eintrag über Ḥasdāy ibn Ishāq bei Ibn Abī Uṣaybi'a, 'Uyūn al-anbā' fi ṭabaqāt al-a'ṭibbā', hg. v. Nizār RIḌĀ, Beirut [o. J.], S. 498. Ibn Abī Uṣaybi'a erwähnt Ḥasdāy auch in seinem Eintrag über Ibn Juljul, ebd., S. 493–495. Daraus lässt sich möglicherweise schließen, dass Ibn Abī Uṣaybi'as Informationen über Ḥasdāy auf Ibn Juljul zurückgehen. Auch Ibn Šā'id erwähnt diesen und dürfte ebenfalls von dieser Quelle abhängig sein. Man darf sich fragen, ob Ibn Juljul auch von Ibn Daud benutzt wurde.

<sup>32</sup> Siehe beispielsweise WASSERSTEIN, »The Muslims and the Golden Age« (wie Anm. 2), S. 194, der die Verbindung zwischen Ibn Šā'id's Erzählungen über den Import von Büchern und der Tatsache herstellt, dass Ḥasday »in thus cutting the umbilical cord with Iraq, was acting in concert with his employer, the caliph of Cordoba«. Nach Wassersteins Einschätzung war »the Jewish revolution of fourth/tenth century Spain ... a sub-set of the overall Iberian separatist revolution of that period«; siehe DERS., »The Library of al-Ḥakam II al-Mustanṣir and the Culture of Islamic Spain«, in: *Manuscripts of the Middle East* 5 (1990–91), S. 99–105, hier S. 103. Vgl. Gerson D. COHEN, »The Story of the Four Captives«, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 29 (1960–61), S. 55–131, hier S. 115 f.; Jacob MANN, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, Bd. 1, New York 1972, S. 111 f.; J. Vahid BROWN, »Andalusi Mysticism: A Recontextualization«, in: *Journal of Islamic Philosophy* 2 (2006), S. 69–101, hier S. 71 f.

Ibn Šā'ids Angaben werden bestätigt durch eine jüdische Quelle, verfasst von einem Gelehrten des 12. Jahrhunderts, Abraham ibn Daud (gest. ca. 1180). In seinem »Buch der Tradition« gibt Ibn Daud die Geschichte jener vier Talmudgelehrten aus dem Osten wieder, die von Piraten im Dienste 'Abd al-Raḥmāns III. gefangen wurden. Der Erzählung zufolge wurden sie von vier unterschiedlichen jüdischen Gemeinden freigekauft und legten auf diese Weise die Grundlagen für eine unabhängige jüdische Gelehrtensamkeit im Westen. Im Fall von al-Andalus war der ausgelöste Gefangene Rabbi Hanooh. Ibn Daud berichtet, wie schnell sich die Gerüchte über Rabbi Hanoohs Gelehrtensamkeit verbreiteten, und fügt hinzu:

[Da] wollte der Kommandant [der Piraten] seinen Verkauf rückgängig machen. Aber der König [= der Kalif, wohl 'Abd al-Raḥmān III.] hinderte ihn daran, denn er freute sich darüber, dass die Juden in seinem Reich nicht länger die Hilfe der Babylonier benötigten.<sup>33</sup>

Ibn Dauds Bericht lehrt uns, dass der Import von Büchern oft mit der Wanderung von Gelehrten einher ging, und unterstreicht die dramatischen Auswirkungen solcher Migrationen, ob freiwillig oder gezwungen, auf das Leben der jüdischen Gemeinden. Ibn Daud verbindet diesen Bericht nicht mit der Figur des Ḥasday ibn Shaprūt, doch lässt sich Ḥasdays Rolle in der Piratensache aus einer anderen Quelle belegen, diesmal aus der Feder eines Christen: Liutprand von Cremona berichtet, dass Otto I. Johannes von Gorze (gest. 974) mit Briefen an 'Abd al-Raḥmān III. entsandte. Den Hintergrund dafür boten die Auseinandersetzungen zwischen den beiden Herrschern wegen der Angriffe der Piraten von Fraxinetum (La Garde Freinet am Golf von St. Tropez) auf Ottos Länder. Die Briefe, die Johannes von Gorze überbringen sollte, enthielten Angriffe auf den Islam, weshalb die Mission stecken blieb und sich über Jahre hinzog. Vor Ort wurden verschiedene Vermittler eingeschaltet, unter denen sich ein Jude namens *Hasdeu* befunden habe, bei dem es sich durchaus um Ḥasday ibn Shaprūt handeln könnte.<sup>34</sup>

Diese Geschichte bestätigt, dass es zwischen den Piraten und 'Abd al-Raḥmān III. Verbindungen gab. Die Informationsschnipsel aus christlichen, jüdischen und muslimischen Quellen erlauben uns außerdem, ein Bild von

<sup>33</sup> Abraham ibn Daud, *Sefer Ha-Qabbalah* (The Book of Tradition), hg. v. Gerson D. COHEN, Philadelphia 1967, S. 66/48.

<sup>34</sup> Siehe CHRISTYS, *Christians in al-Andalus* (wie Anm. 17), S. 109–117.



Hasday zu gewinnen: über seine Rolle in sensiblen Angelegenheiten im Dienste 'Abd al-Rahmāns III. wie auch von dessen Sohn al-Hakam II., die diplomatische Leichtigkeit, mit welcher er die Grenzen zwischen den Religionsgemeinschaften überwand, sein Interesse am ›Wissenschaftsmanagement‹. Die unterschiedlichen Erzählungen, in denen er vorkommt, schildern ihn als jemand, der den geistigen Transport erleichtert – aus Byzanz und dem christlichen Europa mithilfe von Christen, aus dem Orient mithilfe von Büchern, Gelerhten und sogar jüdischen Gefangenen.

Wie schon erwähnt, ist dieses Kapitel der Geschichte gut bekannt. Indem wir die jüdischen, muslimischen und christlichen Texte zusammen lesen, können wir das Gerüst der Geschichte mit Fleisch füllen und die Feinheiten des Bildes besser sehen. Die Verbreitung von Philosophie und Naturwissenschaften in al-Andalus verdankt der Entschlossenheit von Persönlichkeiten wie al-Hakam, Hasday oder Johannes von Gorze viel. Sie waren es, die Katastrophen wie Piratenüberfälle oder diplomatische Krisen verwandelten in Wege zum Erwerb von Büchern und neuem Wissen.

### Der durchlässige »eiserne Vorhang«

Die oft erzählte Geschichte hat allerdings ein zweites Kapitel, das zwar ebenso berühmt ist wie das erste, aber nur verkürzt erzählt wird. Es geht darin um die Rolle der Zensur unter al-Manṣūr. Eine Hauptquelle ist wiederum Ibn Ṣā'id, der berichtet:

[Al-Hakam] starb im Jahre 366 [= 976]. Sein Sohn Hishām wurde nach ihm König, und er war zu jener Zeit noch ein Kind ... und sein Kämmerer Abū 'Āmir [976–1002] übernahm die Führung der Geschäfte in seinem Reich. Sobald er die Kontrolle übernommen hatte, nahm er sich die Schatzkammern seines Vaters al-Hakam vor, wo die vorgenannten Bücher verwahrt wurden. In Gegenwart seiner engen Gefolgschaft von religiösen Gelehrten entnahm er daraus die diversen Arten von Schriften, die darin zu finden waren. Er befahl ihnen, die Bücher der antiken Wissenschaften, über Logik, Astronomie und dergleichen, herauszunehmen ... und ordnete an, sie zu verbrennen und zu vernichten. Manche wurden verbrannt, manche wurden in die Brunnen des Palastes geworfen und mit Steinen und Dreck bedeckt, andere auf alle mögliche Art und Weise verunziert. ... Diejenigen, die sich auf die Suche nach Wissenschaft begeben wollten, wurden so zum Schweigen gebracht, ihre Seelen wurden niedergedrückt, und sie machten sich daran, all dasjenige zu verbergen, was sie von

diesen Wissenschaften besaßen.<sup>35</sup>

Ibn Šā'id's Schilderung des »eisernen Vorhangs«, der auf die Bibliotheken und ihre Leser niederging, ist erheblich übertrieben; al-Ḥakam's Bibliothek wurde keineswegs ganz zerstört, und andere Bibliotheken erfüllten weiterhin ihre Funktion.<sup>36</sup> Gleichwohl wird die Geschichte allgemein als getreues Bild der Schwierigkeiten akzeptiert, denen sich Anhänger der Philosophie ausgesetzt sahen.<sup>37</sup> Bemerkenswert ist allerdings, dass Ibn Šā'id's Zensurbericht – anders als das erste Kapitel der Geschichte – keine jüdische Rolle enthält und auch in keiner jüdischen Quelle Erwähnung findet. Tatsächlich gibt es keinerlei Hinweise darauf, dass al-Manšūr's Zensurmaßnahmen sich gegen die geistigen Tätigkeiten von Juden richteten.<sup>38</sup> Vielmehr erlebte das 11. Jahrhundert einen stetigen Zuwachs in der Quantität und Qualität der philosophischen Schriften von Juden, die auf diese Weise als Hüter der Philosophie dienen konnten, während deren Studium unter Muslimen als häretisch galt. Sie (und ihre privaten

<sup>35</sup> Ibn Šā'id, *Ṭabaqāt al-Umam* (wie Anm. 28), S. 163 f.

<sup>36</sup> So soll beispielsweise die Bibliothek des Wesirs von Zuhayr, dem slawischen Herrscher von Almería (gest. 1038) 400.000 Bände umfasst haben; vgl. WASSERSTEIN, »The Library of al-Ḥakam II« (wie Anm. 32), S. 99. Zu Bibliotheken in al-Andalus vgl. auch Julián RIBERA y TARRAGÓ, »Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana«, in: DERS., *Disertaciones y opúsculos*, Madrid 1928, Bd. 1, S. 181–228.

Die Erzählung über al-Manšūr's Zensurmaßnahmen gehört in den Zusammenhang dessen, was Collins beschreibt als »... a framework of interpretation that sees the history of Spain as a whole being best represented by a pattern of long periods of isolationism and exclusivity on the part of the peninsula in relation to the outside world, punctuated by a succession of shorter, rather hectic, phases of catching up, in the course of which Spain becomes almost uncritically receptive of outside influences«; siehe Roger COLLINS, *The Arab Conquest of Spain, 710–797*, Oxford & Cambridge/MA 1989, S. 11.

<sup>37</sup> Siehe etwa Alain DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris 1993, S. 143.

<sup>38</sup> In vergleichender Hinsicht interessant sind die Versuche christlicher Monarchen des 13. Jahrhunderts, zu überwachen und zu kontrollieren, was Juden lasen. Im Jahre 1255 verbat ein königliches Privileg den Juden die Lektüre und den Besitz von Büchern, die der *Halakhah* widersprachen; vgl. Nahem ILAN, »The Jewish Community in Toledo at the Turn of the Thirteenth Century and the Beginning of the Fourteenth«, in: *Hispania Judaica Bulletin* 3 (2000), S. 65–95, hier S. 81 f. Wie Ilan ebd., S. 75, anmerkt, spielten die Juden zu jener Zeit eine entscheidende Rolle als kulturelle Vermittler zwischen Muslimen und Christen. Die Passage des Judenprivilegs zielte vermutlich weniger auf eine Bewahrung der jüdischen Orthodoxie ab, wie Ilan vermutet, als vielmehr darauf, den ungehinderten Fluss unzensurierter Materials (einschließlich von Übersetzungen philosophischer und wissenschaftlicher Schriften) an Christen zu verhindern.

Bibliotheken) spielten eine zentrale Rolle für die Bewahrung, Weitergabe und Pflege von Philosophie und Naturwissenschaften in al-Andalus.<sup>39</sup> Im muslimischen Bereich wurde die Beschäftigung mit der Philosophie während des nun folgenden Jahrhunderts mit geringerer Intensität an den Höfen der so genannten Parteikönige (*mulūk al-ṭā'ifa*) am Leben gehalten.<sup>40</sup> Wie Martínez Lorca argumentiert, hat die Fortführung dieser Aktivität, über die Ibn Ṣā'id ebenfalls berichtet, den Boden für das scheinbar plötzliche Aufkommen der Philosophie im 12. Jahrhundert bereitet. Zugleich scheinen die jüdischen Gelehrten, wie Ibn Ṣā'ids Bericht ebenfalls zeigt, häufig als wichtige Bindeglieder in der Überlieferungskette gedient zu haben.

Dazu nur ein Beispiel: Der erste in der Reihe jener großen muslimischen Philosophen des 12. Jahrhunderts, Ibn Bājjā aus Saragossa (gest. 1139), stand in Briefkontakt mit Abū Ja'far Yūsuf ibn Ḥasdāi, einem andalusischen Arzt, der nach Ägypten übersiedelte. Ibn Bājjā berichtete ihm über die Reihenfolge, in welcher er die verschiedenen Wissenschaften erworben habe, und diese Reihenfolge ähnelt derjenigen, die – nach Angaben von Ibn Ṣā'id – auch ein anderer herausragender Gelehrter aus Saragossa befolgt hatte, nämlich Abū al-Faḍl Ḥasdāy Yūsuf ibn Ḥasdāy.<sup>41</sup> Ob nun Ibn Bājjas Briefpartner mit jenem bei Ibn Ṣā'id genannten Gelehrten aus Saragossa identisch war oder nur mit ihm verwandt, es ist klar, dass die beiden zur jüdischen Gemeinde gehörten

<sup>39</sup> Die Beobachtung, dass die Juden in kulturellen Prozess »useful intermediaries« waren, findet sich schon bei WASSERSTEIN, *Party-Kings* (wie Anm. 29), S. 192.

<sup>40</sup> In dieser Einschätzung folge ich Miguel Asín. Nach Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, »La crítica de Averroes al depotismo oligarquico andalusi«, in: *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*, hg. v. Andrés MARTÍNEZ-LORCA, Barcelona 1990, S. 110 und Anm. 5, stimmt es aber nicht, dass die Taifa-Könige die Entwicklung des philosophischen Denkens in al-Andalus nach al-Manṣūr gefördert hätten. Zur fortgesetzten philosophischen Aktivität in der *ṭā'ifa*-Zeit vgl. auch Manuela MARÍN, »Teología y filosofía«, in: *Historia de España Menéndez Pidal*, Bd. 8, Teil 1: *Los reinos de Taifas: Al-Andalus en el siglo XI*, hg. v. María Jesús VIGUERA, Madrid 1994, S. 528–530, hier S. 530.

<sup>41</sup> Siehe Ibn Bājjā, *Rasā'il falsafīyya li-Abī Bakr ibn Bājjā. Nuṣuṣ falsafīyya ḡayr manshūra*, hg. v. Jamāl al-Dīn AL-'ALAWĪ, Beirut & Casablanca 1983, S. 78 f.; Ibn Ṣā'id, *Ṭabaqāt al-umam* (wie Anm. 28), S. 205 f. (englische Übersetzung, S. 81 f.). Vgl. auch Eliyahu ASHTOR, »Ḥisday ibn Ḥisday, Abū al-Faḍl«, in: *Encyclopedia Judaica*, Bd. 8, Jerusalem 1972, S. 533; Miquel FORCADA, »Ibn Bājjā and the Classification of the Sciences in al-Andalus« in: *Arabic Sciences and Philosophy* 16 (2006), S. 287–307, hier S. 294. Zur entscheidenden Bedeutung von Saragossa für die jüdische Philosophie in al-Andalus siehe WASSERSTEIN, »The Muslims and the Golden Age« (wie Anm. 2), S. 192; weiterhin Joaquín LOMBA FUENTES, *La filosofía Islámica en Zaragoza, Saragossa 1987*.

und dass beide in den Naturwissenschaften und der Philosophie bewandert waren.<sup>42</sup> Genauso wie Ibn Bājja gehörten auch Abū Ja‘far Yūsuf ibn Ḥasdāy und Abū al-Faḍl Ḥasdāy zu einer Minderheit – der »Minderheit (einer freilich recht großen in Saragossa) der Anhänger der antiken Wissenschaften«.<sup>43</sup> Hinsichtlich ihres geistigen Standpunkts erscheint die Tatsache, dass die beiden jüdischen Gelehrten auch zu einer religiösen Minderheit gehörten, schon beinahe bedeutungslos.

### Einflüsse, Strömungen, Strudel

Was ich bislang vorgestellt habe, bezieht sich auf die Geschichte des philosophischen Denkens in al-Andalus auf zwei parallelen Ebenen: die eine betrifft die Frage, wie dieses Denken ausgebildet und geformt wurde, die andere die Art und Weise, wie es von heutigen Wissenschaftlern erforscht wird. Die zitierten Beispiele sollen zeigen, dass die Aufteilung dieser Geschichte entlang der Religionsgemeinschaften auf beiden Ebenen zu einem unvollständigen, schiefen Bild führt.

Eine Untersuchung, die sich nur den Erzeugnissen einer einzigen Religionsgemeinschaft widmet, ähnelt der Untersuchung mit nur einem Auge und führt leicht zu einem flachen, zweidimensionalen Bild. Jüdische, christliche und muslimische Geistesgeschichte zusammen zu lesen erscheint als *conditio sine qua non*, wenn wir ein angemessenes, abgerundetes Bild dieser Geschichte erreichen wollen. Um es ganz deutlich zu sagen: Wenn wir die Betrachtung aus verschiedenen Blickwinkeln richtig umsetzen wollen, genügt es nicht, die verschiedenen Gemeinschaften parallel, aber getrennt zu untersuchen: Nacheinander jeweils ein Auge zu schließen, ergibt noch immer ein flaches, zweidimensionales Bild.

In dieser komplexen geistigen Welt fließen die Ideen ineinander, ganz unbekümmert um religiöse Grenzen. Auf den Feldern der Theologie und religiösen Polemik ist die Dynamik der Austauschprozesse einmal mit der Metapher eines Marktplatzes beschrieben worden, auf dem dieselbe Münze den Besitzer

<sup>42</sup> Siehe Shlomo PINES, »La dynamique d’Ibn Bājja«, in: *Mélanges Alexandre Koyré*, Paris 1964, Bd. 1, S. 442–468 (Ndr. in: *The Collected Works of Shlomo Pines*, Jerusalem 1986, Bd. 2, S. 440–468); Juan VERNET, *La transmisión de algunas ideas científicas de oriente a occidente y de occidente a oriente en los siglos XI–XIII*, Rom 1992, S. 25–31; FORCADA, »Ibn Bājja and the Classification of the Sciences« (wie Anm. 41), S. 296.

<sup>43</sup> Ebd., S. 295.

wechselt. Diese Metapher ist allerdings in sofern irreführend, als bei Transaktionen auf dem Markt die Münzen intakt und unverändert bleiben (abgesehen von etwas Abnutzung durch ständigen Gebrauch). Auf dem geistigen Marktplatz des Mittelalters dagegen bewegten sich Ideen und Motive von einem religiösen oder theologischen System zum anderen, wobei sie das System, in das sie aufgenommen werden, geringfügig veränderten und dabei zugleich auch selbst etwas verwandelt wurden. Der Fluss der Ideen war niemals einseitig oder linear, er verlief in alle Richtungen. Ich würde diesen Effekt mit dem in einem Strudel vergleichen, wo eine Idee, sobald sie einmal in die Turbulenzen gerät, wie ein Tropfen farbiger Flüssigkeit am Ende das ganze Wasser färbt.

Die »Strudel«-Metapher vermag auch etwas von der Schwierigkeit in unserem Forschungsansatz zu verdeutlichen. Es ist viel einfacher, den Verlauf von fein säuberlich getrennten Strömungen und Trends zu verfolgen als die Art und Weise zu rekonstruieren, wie sie zum Strudel selbst beitragen. Dies einzusehen bedeutet freilich nicht, dass wir auf das Bemühen verzichten könnten, die direkten Kontakte, die benachbarten Wege und die Einflüsse aufzuspüren.

## Glossar

*Bāṭiniyya* (von *‘ilm al-Bāṭin*, »die innere Wissenschaft«) – Ein Begriff, der in mittelalterlichen Texten (häufig in abwertender Absicht) benutzt wird, um Trends innerhalb des muslimischen Denkens zu bezeichnen, welche die Bedeutung esoterischer Interpretationen des Korantextes betonten. *Bāṭiniyya* hat sich insbesondere als Bezeichnung für die → Ismā‘īliya eingebürgert, kann sich aber auch auf mystische Strömungen beziehen.

*Ismā‘īliya* – Eine schiitische Gruppierung innerhalb des Islam, für die die Nachfolge Muḥammads durch seinen Schwiegersohn ‘Alī mit dem siebten Imām endet. Im 10. Jahrhundert gewann die Ismā‘īliya an Kraft, und ismā‘ilische Dynastien herrschten über große Teile der islamischen Welt, von Nordafrika (die Fāṭimiden) bis zum Kaspischen Meer. Die Ismā‘iliten übernahmen den Neoplatonismus und machten ihn zu einer Grundlage ihrer Theologie.

**Karäer (Karaiten)** – Die wichtigste Glaubensspaltung innerhalb des mittelalterlichen Judentums verlief zwischen den Rabbaniten, welche die Autorität der talmudischen Bibelinterpretation anerkannten, und den Karäern, die dies

nicht taten. Der Karaitismus entwickelte sich im 9. und 10. Jahrhundert. Im Irak, in Palästina und Ägypten wurde er zu einer kraftvollen Bewegung. Unter islamischem Einfluss übernahmen die Karäer theologische Vorstellungen der → Muʿtazila, die bis heute eine Grundlage ihrer Theologie bilden.

**Muʿtazila** – Erste formale theologische Schulrichtung des Islam, entstanden im Orient während des 2./8. Jahrhunderts. Unter Anwendung eines strukturierten Systems der Dialektik vertraten die Muʿtaziliten, die sich selbst als »Verfechter der göttlichen Gerechtigkeit und Einheit« bezeichneten, eine Theologie des freien Willens und eine rationalistische Methode, welche jede anthropomorphe Interpretation des Korantextes ablehnte. Nach einer Blüte im 9. Jahrhundert nahm der Einfluss der Muʿtazila ab; nach dem 12. Jahrhundert war sie beinahe vollständig verschwunden. Sie blieb allerdings vorherrschend unter den → schiʿitischen Zaiden (im Jemen) und bei den jüdischen → Karäern.

**Qairawān (Kairuan)** – Hauptsitz der arabischen Statthalter von Ifrīyīya, im heutigen Tunesien, war die Hauptstadt der Dynastie der Aghlabiden und wurde im Jahr 893 von den ismāʿilischen Fāṭimiden erobert.

**Ps.-Empedocles** – Ein moderner Forschungsbegriff, der den spezifischen Charakter des Neoplatonismus in al-Andalus fassen soll. Vor allem M. Asín-Palacios hat versucht, das Vorherrschen pseudo-Empedocleischer Ideen – etwa die Existenz spiritueller Materie – im Denken von Muslimen und Juden auf der Iberischen Halbinsel nachzuweisen. Andere Forscher (z. B. Samuel M. Stern und D. De Smet) haben Zweifel an der Anwendbarkeit dieses Terminus geltend gemacht.

**Schiʿa** – Eine der beiden Hauptrichtungen des Islam (neben dem sunnitischen Islam), nach der die Nachfolge Muḥammads den Nachkommen seiner Tochter Fāṭima und seines Schwiegersohns ʿAlī gebührt. Nach schiʿitischer Lehre hatte die muslimische Gemeinde nach dem Tode Muḥammads zwölf legitime Häupter (Imāme); der zwölfte und letzte Imām lebt im Verborgenen und wird am Ende der Zeiten wieder erscheinen.

**Sufismus** – Ein Sammelbegriff für die mystische Bewegung im Islam. Der Sufismus hat sich bereits in einer frühen Phase der islamischen Geschichte herausgebildet. Er erscheint sowohl als mystisches Denken wie auch als ethische Lehre, bei der Sufi-Meister als Vorbilder für eine Lebensweise wirken, die zu tiefer innerer Erkenntnis und Erleuchtung führt.

## Verzeichnis der Schriften von Sarah Stroumsa

### I. Dissertation

Dāwūd ibn Marwān al-Muqammiṣ and his 'Ishrun Maqala (in Hebrew) At the Hebrew University, Jerusalem. Advisor: Professor Haggai Ben-Shammai. Degree awarded 1984, summa cum laude

### II. Monographien

Dāwūd ibn Marwān al-Muqammiṣ's Twenty Chapters ('Ishrun Maqāla), Leiden 1989 (Etudes sur le judaïsme médiéval 13).

(zusammen mit Daniel J. LASKER) The Polemic of Nestor the Priest: *Qisṣat Mujādilat al-Usquf and Sefer Nestor ha-Komer*, 2 Bde., Jerusalem 1996).

[Spanische Übersetzung: El libro de Néstor el Sacerdote, übers. v. Miriam del Valle Perez und Carlos del Valle Rodriguez, Madrid 1998.]

The Beginnings of the Maimonidean Controversy in the East: Yosef Ibn Shim'on's *Silencing Epistle Concerning the Resurrection of the Dead*, Jerusalem 1999 [Hebr. mit engl. Einleitung].

Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact on Islamic Thought, Leiden 1999 (Islamic Philosophy and Theology 35).

(zusammen mit Haggai BEN-SHAMMAI, Efrat BATAT, Sagit BUTBUL und David SKLARE), *Judaeo-Arabic Manuscripts in the Firkovitch Collections: Yefet Ben 'Eli al-Basri, Commentary on Genesis, A Sample Catalogue*, Jerusalem 2000 [Hebr.].

Maimonides in his World: Portrait of a Mediterranean Thinker, Princeton 2009.

(zusammen mit Sara SIVRI) *The Beginnings of Mystical Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and his Writings*, Leiden, in Vorbereitung).

### III. Herausgeberschaft

The Collected Works of Shlomo Pines, Bd. III, *Studies in the History of Arabic Philosophy*, Jerusalem 1996.

(zusammen mit Meir M. BAR-ASHER, Bruno CHIESA und Simon HOPKINS), »A Word Fitly Spoken«: *Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qur'an*, Presented to Haggai Ben-Shammai, Jerusalem 2007 [Hebr.].

(zusammen mit Haggai BEN-SHAMMAI und Shaul SHAKED), *Exchange and Transmission Across Cultural Boundaries: Philosophy and Science in the Mediterranean*

World. Proceedings of a Workshop in Memory of Professor Shlomo Pines, Jerusalem 28 February–2 March 2005, Jerusalem (im Druck)

#### IV. Aufsätze in Zeitschriften und Sammelbänden

The Barāhima in Early *Kalām*, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 6 (1985), S. 229–241.

The Signs of Prophecy: The Emergence and Early Development of a Theme in Arabic Theological Literature, in: Harvard Theological Review 78 (1985), S. 101–114.

From Muslim Heresy to Jewish-Muslim Polemics: Ibn al-Rawandī's *Kitāb al-Dāmigh*, in: Journal of the American Oriental Society 107 (1987), S. 767–772.

(zusammen mit Guy Stroumsa) Aspects of Anti-Manichaean Polemics in Late Antiquity and Under Early Islam, in: Harvard Theological Review 81 (1988), S. 37–58.

The Beginnings of the Mu'tazila Reconsidered, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 13 (1990), S. 265–293.

Conversion among Jewish Intellectuals in the Middle Ages, in: Pe'amim 42 (1990), S. 61–75 (in Hebrew).

A Note on Maimonides' Attitude to Joseph Ibn Šadiq, in: Shlomo Pines Jubilee Volume, Bd. 2, Jerusalem 1990 (Jerusalem Studies in Jewish Thought 8), S. 210–215 [Hebr.].

Shlomo Pines: le savant, le sage, in: Journal Asiatique 278 (1990), S. 205–211.

Al-Fārābī and Maimonides on the Christian Philosophical Tradition: a Re-evaluation, in: Der Islam 68 (1991), S. 263–287.

The Impact of Syriac Tradition on Early Judaeo-Arabic Bible Exegesis, in: Aram 3 (1991), S. 83–96.

Avicenna's Philosophical Stories: Aristotle's Poetics Reinterpreted, in: Arabica 39 (1992), S. 183–206.

»What is Man«: Psalm 8:4-5 in Jewish, Christian and Muslim Exegesis in Arabic, in: »Open Thou Mine Eyes«: Essays on Aggadah and Judaica Presented to Rabbi William G. Braude on His Eightieth Birthday and Published in His Memory, hg. v. Herman J. BLUMBERG, Hoboken/NJ 1992, S. 295–302.

Mit geringen Änderungen auch in: Henoah 14 (1992), S. 283–291.

*Qisṣat Mujādalat al-Usquf*: A Case Study in Polemical Literature, in: Genizah Research After Ninety Years: The Case of Judaeo-Arabic, hg. v. Joshua BLAU und Stefan C. REIF, Cambridge 1992 (University of Cambridge Oriental Publications 47), S. 155–159.



- On the Maimonidean Controversy in the East: The Role of Abu 'l-Barakat al-Baghdadi, in: Hebrew and Arabic Studies in Honour of Joshua Blau, Presented by Friends and Students on the Occasion of his Seventieth Birthday, hg. v. Haggai BEN SHAMMAL, Jerusalem 1993, S. 415–422 [Hebr.].
- Al-Fārābī and Maimonides on Medicine as Science, in: Arabic Sciences and Philosophy 3 (1993), S. 235–249.
- Écritures alternatives? Tradition et autorité chez les libres penseurs en Islam médiéval, in: Les Retours aux Écritures: Fondamentalismes présents et passés, hg. v. Évelyne PATLAGEAN und Alain LE BOULLUEC, Löwen und Paris 1994 (Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses, 99), S. 270–293.
- The Blinding Emerald: Ibn al-Rāwandī's *Kitāb al-Zumurrud*, in: Journal of the American Oriental Society 114 (1994), S. 163–185.
- Elisha Ben Abuya and Muslim Heretics in Maimonides' Writings, in: Maimonidean Studies 3 (1995), S. 173–193.
- On Jewish Intellectuals who converted to Islam in the Early Middle Ages, in: The Jews of Medieval Islam: Community, Society, Identity, hg. v. Daniel FRANK, Leiden 1995 (Études sur le judaïsme médiéval 16), S. 179–197.
- Jewish Polemics Against Islam and Christianity in the Light of Judaeo-Arabic Texts, in: Judaeo-Arabic Studies: Proceedings of the Founding Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies, hg. v. Norman GOLB, Amsterdam 1997 (Studies in Muslim-Jewish Relations 3), S. 241–250.
- »Compassion for Wisdom«: The Attitude of Some Medieval Arab Philosophers towards the Codification of Philosophy, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch 1 (1997), S. 39–55.  
[überarbeitete arabische Übersetzung in: Al-Karmil 20 (1999), S. 129–147].
- Twelfth-Century Concepts of Soul and Body: The Maimonidean Controversy in Baghdad, in: Self, Soul and Body in Religious Experience, hg. v. Albert I. BAUMGARTEN, Jan ASSMANN und Guy G. STROUMSA, Leiden 1998 (Studies in the History of Religions 78), S. 313–334.
- Habitudes religieuses et liberté intellectuelle dans la pensée arabe médiévale, in: Monothéismes et tolérance, hg. v. Michel ABITBOL und Robert ASSARAF, Paris 1998, S. 57–66.
- »True Felicity«: Paradise in the Thought of Avicenna and Maimonides, in: Medieval Encounters 4 (1998), S. 51–77.
- Art. »Al-Muqammas, Daud«, in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Bd. 6, London und New York 1998, S. 604–606.

- On the Usefulness of Faulty Manuscripts for Understanding Polemical Literature, in: *Pe'amim* 75 (1998), S. 97–100 [Hebr.].
- The Sabians of Ḥarrān and the Sabians of Maimonides: on Maimonides' Theory of the History of Religions, in: *Sefunot* 22 (1999): 277–295 [Hebr.].
- Ibn al-Rawandi's *su' adab al-mujadala*: the Role of Bad Manners in Medieval Disputations, in: *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, hg. v. Hava LAZARUS-YAFFE u. a., Wiesbaden 1999 (Studies in Arabic Language and Literature 4), S. 60–76.
- The Religion of the Freethinkers of Medieval Islam, in: *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, hg. v. Friedrich NIEWÖHNER, Wolfenbüttel 1999 (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 12), S. 45–59.
- Citation Tradition: On Explicit and Hidden Citations in Judaeo-Arabic Philosophical Literature, in: *Heritage and Innovation in Medieval Judaeo-Arabic Culture. Proceedings of the Sixth Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*, hg. v. Joshua BLAU und David DORON, Ramat-Gan 2000, S. 167–178 [Hebr.].
- Saadia Gaon: A Jewish Thinker in a Mediterranean Society, in: *Jewish Culture in Muslim Lands and Cairo Geniza Studies*, hg. v. M. A. FRIEDMAN, Tel-Aviv 2001 [Hebr.].
- »Ravings«: Maimonides' Concept of Pseudo-Science, in: *Aleph* 1 (2001), S. 141–163.
- Entre Ḥarrān et al-Maghreb: la théorie maïmonidienne de l'histoire des religions et ses sources arabes, in: *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb – Contactos intelectuales*, hg. v. María Isabel FIERRO, Madrid 2002 (Collection de la Casa de Velázquez 74), S. 153–164.
- From the Earliest Known Judaeo-Arabic Commentary on Genesis, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 27 (2002), S. 375–395.
- Islam in the Historical Consciousness of Jewish Thinkers of the Arab Middle Ages, in: *The Intertwined Worlds of Islam: Essays in Memory of Hava Lazarus-Yafeh*, hg. v. Nahem ILAN, Jerusalem 2002, S. 443–458 [Hebr.].
- Voiles et miroirs: visions surnaturelles en théologie judéo-arabe médiévale, in: *Autour du Regard: Mélanges Gimaret*, hg. v. Eric CHAUMONT u. a., Löwen 2003, S. 77–96.
- Saadya and Jewish *kalam*, in: *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, hg. v. Daniel H. FRANK und Oliver LEAMAN, Cambridge 2003, S. 71–90.
- Philosopher-King or Philosopher-Courtier? Theory and Reality in the *Falāsifa's* Place in Islamic Society, in: *Identidades Marginales*, hg. v. Cristina de la PUENTE, Madrid 2003 (Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus 13), S. 433–459.

- Sabéens de Harrân et Sabéens de Maïmonide, in: Maimonide: philosophe et savant (1138–1204), hg. v. Tony LÉVY und Roshdi RASHED, Löwen 2004, S. 335–352.
- Maimonides and Mediterranean Culture, in: The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to Fifteenth Centuries): Proceedings of the Internationale Symposium held at Speyer, 20–25 October 2002, hg. v. Christoph CLUSE, Turnhout 2004 (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 4), S. 95–104.  
[= Maimonides und die Kultur des Mittelmeerraums, in: Europas Juden im Mittelalter: Beiträge des internationalen Symposiums in Speyer vom 20.–25. Oktober 2002, hg. v. Christoph CLUSE, Trier 2004, S. 109–120].
- Maimonides' Auffassung vom jüdischen *Kalām*: sein Wahrheitsgehalt und seine geschichtliche Wirking, in: Judaica: Beiträge zum Verstehen des Judentums 61 (2005), S. 289–309.
- Philosophes almohades? Averroès, Maïmonide et l'idéologie almohade, in: Los Almohades: Problemas y perspectivas, hg. v. Patrice CRESSIER, Maribel FIERRO und Luis MOLINA, Madrid 2005 (Estudios árabes e islámicos, Monografías 11), Bd. 2, S. 1137–1162.
- The Politico-Religious Context of Maimonides, in: The Trias of Maimonides. Jewish, Arabic, and ancient culture of knowledge, hg. v. Georges TAMER, Berlin 2005 (Studia Judaica 30), S. 257–265.
- Ibn Masarra and the Beginnings of Mystical Thought in al-Andalus«, in: Wege mystischer Gottesfahung/Mystical Approaches to God, hg. v. Peter SCHÄFER, München 2006 (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 65), S. 97–112.
- A Literary Genre as an Historical Document: On Saadia's Introduction to his Bible Commentaries, in: »A Word Fitly Spoken«: Studies in Mediaeval Exegesis of the Hebrew Bible and the Qur'an, Presented to Haggai Ben-Shammai, hg. v. Meir M. BAR-ASHER u. a., Jerusalem 2007, S. 193–204 [Hebr.].
- Soul-Searching at the Dawn of Jewish Philosophy: A Hitherto Lost Fragment of al-Muqammaš's *Twenty Chapters*, in: Ginzei Qedem 3 (2007), S. 137\*–161\*.
- The Literary Corpus of Maimonides and Averroes, in: Maimonidean Studies 5 (2008), S. 193–210.
- Maimonides: A Fundamentalist Thinker? in: Maimonides: Conservatism, Originality, Revolution, hg. v. Aviezer RAVITZKI, Jerusalem 2008), Bd. 2, S. 453–464 [Hebr.].
- The Muslim Context of Medieval Jewish Philosophy, in: The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century, hg. v. Steven NADLER und Tamar M. RUDAUSKY, Cambridge 2009, S. 39–59.

Was Maimonides an Almohad Thinker? in: *Alei asor: Proceeding of the tenth conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*, hg. v. Daniel J. LASKER und Haggai BEN-SHAMMAI, Beer Sheva 2008, S. 151–171 [Hebr.].

Prophecy versus Civil Religion in Medieval Jewish Philosophy: The Cases of Judah Halevi and Maimonides, in: *Tribute to Michael: Studies in Jewish and Muslim Thought Presented to Professor Michael Schwarz*, hg. v. Sarah KLEIN-BRASLAVI, Binyamin ABRAHAMOV und Joseph SADAN, Tel-Aviv 2009, S. 79\*–102\*.

## Im Druck

»Répétition superflue«: pourquoi Maïmonide a-t-il écrit l'*Epître sur la résurrection*? in: *Proceedings of the Seventh International Conference on Judaeo-Arabic*, Strasbourg, June 1995, hg. v. Paul B. FENTON, Löwen.

»Philosophy as Wisdom: On the Christians' Role in the Translation of Philosophical Material to Arabic«, in: *Exchange and Transmission Across Cultural Boundaries: Philosophy and Science in the Mediterranean World*, hg. v. Haggai BEN-SHAMMAI, Shaul SHAKED und Sarah STROUMSA, Jerusalem.

Prolegomena as Historical Evidence: On Saadia's Introductions to his Commentaries on the Bible, in: *Prolegomena to an Intellectual History of the Middle Ages*, hg. v. Carlos FRAENKEL, Jamie FUMO, Faith WALLIS und Robert WISNOVSKY, Ithaca/NY.

»Thinkers of ›This Peninsula‹: An Integrative Approach to the Study of Philosophy in al-Andalus«, in: *Border Crossings. Interreligious Interaction and the Exchange of Ideas in the Islamic Middle Ages*, hg. v. David M. FREIDENREICH und Miriam GOLDSTEIN, Philadelphia.

(zusammen mit und Sara SVIRI) »The Beginnings of Mystical Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and his *Epistle on Contemplation*«, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 36.

Zahlreiche Rezensionen in führenden Fachzeitschriften.