
**ALBERTUS MAGNUS
UND DER URSPRUNG DER UNIVERSITÄTSDIEE
Die Begegnung der Wissenschaftskulturen
im 13. Jahrhundert und die Entdeckung des Konzepts
der Bildung durch Wissenschaft**

Herausgegeben von Ludger Honnefelder

Berlin University Press

Ludger Honnefelder (Hg.)
Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee

Erste Auflage im Juni 2011
© Berlin University Press 2011
Alle Rechte vorbehalten

Ausstattung und Umschlag
Groothuis, Lohfert, Consorten | glcons.de
Satz und Herstellung
Dittebrandt Layout&Satz, Baden-Baden
Schrift
Borgis Joanna MT
Druck
Beltz Druckpartner GmbH Co. KG, Hemsbach
ISBN 978-3-86280-007-0

Inhalt

- „Bildung durch Wissenschaft“. Eine Einführung
Ludger Honnefelder 9
- Der Hintergrund: Begegnung der Religionen –
Begegnung der Kulturen im Mittelalter
- Juden, Christen und Muslime im Mittelalter 27
Michael Borgolte
- Verwissenschaftlichung aller Theorie:
Scholastik und Universität
- Amor scientiae und studium generale. Die Geburt
der Idee der Universität im 12./13. Jahrhundert 51
Martina Roesner
- Aristotelische Wissenschaft als Netzwerk von Wissen-
schaften: Die Rezeption der aristotelischen Wissenschafts-
theorie bei al-Fārābī und Dominicus Gundissalinus 77
Alexander Fidora
- Albertus Magnus. Theologie als Wissenschaft unter
der Herausforderung aristotelisch-arabischer
Wissenschaftstheorie 97
Maria Burger
- Harmonizing Synthesis and Critical Refutation:
Their Role in the Translatio Studii 115
Rega Wood

Die Herausforderung:
Der arabische Aristoteles

- Der arabische Aristoteles. Traditionen, Institutionen
und Enzyklopädien der Wissenschaften
im arabisch-islamischen Mittelalter 141
Gerhard Endress
- Wissenschaft als „Genesung“: Avicennas Konzept
einer Enzyklopädie von Wissenschaften 192
Tiana Koutzarova
- Das natürliche Begehren des einsamen Philosophen.
Bildung durch Wissenschaft bei Ibn Bāǧǧa und Ibn Ṭufail 206
David Wirmer
- Der mutmaßliche arabische Einfluss auf die literarische
Form der Universitätsliteratur des 13. Jahrhunderts 241
Dag Nikolaus Hasse
- A New Phase of the Reception of Aristotle
in the Latin West: Albertus Magnus and His Use
of Arabic Sources in the Commentaries on Aristotle 259
Amos Bertolacci
- Celestial Motion, Immaterial Causality and the Latin
Encounter with Arabic Aristotelian Cosmology 277
Yossef Schwartz

Bildung durch Wissenschaft:
Albertus Magnus und die Folgen

Albertus Magnus und die Vielheit der Wissenschaften Hannes Möhle	301
Metaphysik als „Erste Wissenschaft“: Die kritische Rezeption der aristotelischen Metaphysik durch Albert den Großen Ludger Honnefelder	332
Alberts des Großen Konzept der scientiae naturales: Zur Konstitution einer peripatetischen Enzyklopädie der Naturwissenschaften Silvia Donati	354
Alberts Konzept der Bildung durch Wissenschaft Henryk Anzulewicz	382
Translatio philosophiae. Die Transformation des scholastischen Diskurses bei Dante Ruedi Imbach	398
Anhang	
Anmerkungen, Literatur	421
Autorenverzeichnis	557

Der mutmaßliche arabische Einfluss auf die literarische Form der Universitätsliteratur des 13. Jahrhunderts*

Dag Nikolaus Hasse

Die Entstehung der Institution der Universität im späten 12. und frühen 13. Jahrhundert in Europa ist in vielerlei Hinsicht eine genuin lateinisch-europäische Entwicklung. Die großen Übersetzungsbewegungen aus dem Griechischen und Arabischen haben zwar die inhaltliche Entwicklung der einzelnen Wissenschaften stark beeinflusst, aber die Institution der Universität selbst entwickelte sich aus den personalen und rechtlichen Vorgängerinstitutionen der lateinisch-christlichen Kultur, vor allem den kirchlichen Schulen und den Unterrichtsformen der Magister des 12. Jahrhunderts.

Es ist zwar vermutet worden, dass die Madrasa Vorbild für die universitären Collegia gewesen sei, doch diese These, die von George Makdisi stammt, hat zu Recht kaum Anklang gefunden. Makdisi argumentierte, dass die rechtliche Struktur der frühen Universitäten große Ähnlichkeit mit dem rechtlichen Institut des *waqf* aufweise, der religiösen Stiftung im Islam, und dass die personale Struktur der Collegia der der Madrasa entspreche. Die Universität sei ihrem Ursprung nach ganz und gar europäisch, das Collegium hingegen ganz und gar islamisch.¹ Gegen diese These ist von Anfang an eingewandt worden, dass es für diesen Einfluss keinerlei direkte Evidenz gebe. Die Stifter der Collegia beziehen sich nicht auf islamische Vorbilder, anders als die Gründer anderer Institu-

tionen der christlichen Welt, wie der Hospitäler der Johanner in Jerusalem und Genua oder der Fondaci (von arabisch funduq), der Gast- und Lagerkomplexe der Kaufleute in den italienischen Seestädten und den italienischen Vierteln der arabischen Mittelmeerstädte.²

In zwei anderen Hinsichten allerdings hat die arabische Kultur die Entwicklung der westlichen Universitäten in beträchtlichem Maße beeinflusst: in der Entwicklung des Fächerkanons und der literarischen Formen. Der Fächerkanon der jungen Universitäten unterscheidet sich signifikant von den Wissenschaftseinteilungen der vorangehenden Jahrhunderte. Für diese Neuorientierung war al-Fārābīs *Iḥṣā' al-'ulūm* (Die Aufzählung der Wissenschaften) eine entscheidende Quelle. Zwei berühmte Toledaner Übersetzer übertragen diesen Traktat in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in das Lateinische: Dominicus Gundisalvi und Gerhard von Cremona. Doch die Fārābī-Rezeption verläuft wesentlich über Gundisalvis eigene Schrift *De divisione philosophiae*, die sich stark an Fārābī anlehnt. Der Einfluss dieser Schriften auf die anonyme Einführungsliteratur für Artes-Studenten des 13. Jahrhunderts ist enorm. Ursprünglich von Fārābī stammen in dieser Literatur die Lehren von den sieben Teilen der Grammatik, den acht Teilen der Naturphilosophie – angelehnt an Aristoteles' *libri naturales* –, den sieben Teilen der Mathematik und den acht Teilen der Logik, die auch Rhetorik und Poetik einschließt.³ Auch wenn eine detailgenaue Analyse der Wissenschaftseinteilungen dieser Epoche noch aussteht, lässt sich schon jetzt sagen, dass Fārābīs Wissenschaftsphilosophie ein entscheidender Faktor für den Übergang von den sieben freien Künsten zum aristotelischen Fächerkanon war, wie er in den Statuten der Pariser Artistenfakultät von 1255 festgeschrieben wird.

Eine zweite Art des arabischen Einflusses betrifft die literarische Form der Texte, die von den Magistern der jungen Universitäten produziert wurden. Die Entwicklung dieser

Textformen ist komplex, die beeinflussenden Faktoren vielfältig. Zwei arabische Autoren haben auf diese Entwicklung einen spürbaren Einfluss ausgeübt: Avicenna (gest. 1037 n.Chr.) und Averroes (gest. 1198 n.Chr.). In der Geschichte der Universität haben Averroes' Aristoteleskommentare eine herausragende Rolle gespielt. Mehrere Jahrhunderte lang, von der Übersetzung Anfang des 13. Jahrhunderts⁴ bis ins 16. Jahrhundert, sind sie die Sekundärliteratur schlechthin an den westlichen Universitäten – eine beeindruckende Erfolgsgeschichte. Die inhaltliche Diskussion haben sie in großem Ausmaß mitgeprägt. Inwieweit aber haben Averroes' Kommentare und im 13. Jahrhundert auch Avicennas *De anima*- und *Metaphysik*-Traktate die Form des Unterrichts und der literarischen Produktion an der Universität beeinflusst? Es ist eine alte These der Forschung – sie wurde beispielsweise von Daniel Callus vertreten –, dass Avicenna das strukturelle Vorbild für die Paraphrase, Averroes für den Kommentar gewesen sei.⁵ Auch aufgrund der viel besseren Quellenlage können wir heute sagen, dass diese These revidiert werden muss. Dabei wird es sich als sinnvoll erweisen, zwischen der literarischen Form einerseits, das heißt der Gattung und der formalen Struktur der Texte, und ihrer thematischen Ordnung andererseits zu unterscheiden.

Ich werde mich im Folgenden auf den Quellenbereich der *De anima*-Schriften und den Zeitraum von ca. 1200 bis 1265 konzentrieren. Ich möchte die Gelegenheit dazu nutzen, die Entwicklung der *De anima*-Textformen präziser zu beschreiben, als ich es in einer früheren Veröffentlichung getan habe,⁶ indem ich die literarischen Formen der Universitätsliteratur der theologischen Fakultät und der Artes-Fakultät getrennt behandle.

1. De anima-Schriften der Theologen

Wenden wir uns zunächst den Theologen zu. Die allmähliche Entwicklung der *De anima*-Abschnitte in den Summen der Theologen wird besonders deutlich, wenn man sich die thematische Struktur von Werken vor Augen hält, die noch nicht oder nur schwach von arabischen und griechischen Quellen beeinflusst sind. Philipp der Kanzler behandelt in der *Summa de bono* eine Reihe von traditionellen Themen der Seele, die sich kontinuierlich seit den Traktaten des Augustinus und Cassiodor in der Spätantike entwickelt hat:

Philipp der Kanzler, *Summa de bono* (ca. 1232):⁷

Quid sit anima

De potentiis anime

Utrum potentia sensibilis et rationalis in eadem substantia fundentur

De eo quod dicitur ad ymaginem et similitudinem Dei facta

De origine animarum

De immortalitate anime rationalis

De quantitate anime

De unione anime ad corpus

De esse eius in loco et in tempore

Häufig werden in diesen *De anima*-Abschnitten auch der freie Wille und die Gewissenslehre (*synderesis* bzw. *conscientia*) behandelt. Philipp der Kanzler tut dies im Abschnitt *De potentiis anime*. Ein weiteres Beispiel dieser noch kaum von den neuen Übersetzungen beeinflussten Literatur ist der Sentenzenkommentar des Hugo von Saint-Cher von ca. 1231-1232.⁸

Der erste Einfluss arabischer Philosophie zeigt sich bereits einige Jahrzehnte vorher bei Dominicus Gundisalvi, dem arabisch-lateinischen Übersetzer von Avicennas *De anima*. Gundisalvis eigener *Tractatus de anima* ist im wesentlichen aus Quellen zusammengestellt, die er selbst übersetzt hat. Die Großstruktur

des Traktats – er hat auch eine Feinstruktur, die ich hier außer Acht lasse – ist allerdings traditionell theologisch. Das philosophische Material wird in diese Struktur eingebaut und findet sich besonders in dem umfangreichen Teil *De viribus animae*.

Dominicus Gundisalvi, *De anima* (ca. 1160):⁹

an sit

quid sit

an sit creata vel increata

an sit mortalis vel immortalis, darunter: *de viribus animae*

Ich lasse nun einige Zwischenstufen der *De anima*-Literatur aus (die anonymen theologischen Traktate *Dubitationes circa animam* und *De potentiis animae et obiectis*)¹⁰ und komme in der Mitte der 1230er Jahre zu Jean de la Rochelle, dem franziskanischen Magister der Theologie in Paris neben Alexander von Hales. In dessen *Summa de anima* wird der philosophischen Seelenlehre ein systematischer Platz neben der theologischen eingeräumt. Der erste Teil, *de substantia anime*, enthält die theologische Lehre und orientiert sich thematisch an Philipp dem Kanzler. Der zweite Teil, *de viribus eius*, enthält eine ausführliche Aufzählung der Seelenkräfte, zunächst nach Augustinus, dann nach Johannes Damascenus und schließlich gemäß den Philosophen. In diesem letzten Abschnitt, der in der Tradition der Peripatetiker vom vegetativen Vermögen bis zum Intellekt führt, ist Avicenna die Hauptautorität.

Jean de la Rochelle, *Summa de anima* (ca. 1235-36):¹¹

1. *De substantia anime*

2. *De viribus eius*

Utrum anima sit sue vires sive potencie

Unde sit differentia et distinctio potenciarum anime

Divisio secundum Augustinum, sumpta ex libro De anima et spiritu

Divisio secundum Ioannem Damascenum

Distinctio philosophorum virium anime

De vegetabili ...

...

De virtute intellectiva motiva

Die avicennische Lehre von den *potentiae* der Seele nimmt ab den 1230er Jahren den Platz der philosophischen Seelenlehre bei vielen Theologen ein. Das wird auch sehr deutlich im II. Buch der *Summa fratris Alexandri*, das von einem anonymen Redaktor vor 1245 zusammengestellt wurde. Der zweite Teil des *De anima*-Abschnittes der *Summa* behandelt die rationale Seele *secundum potentias* und präsentiert die avicennischen Seelenvermögen. Das Material für diesen Teil, der von theologischen Quästionen zu *liberum arbitrium*, *synderesis* und *conscientia* umgeben ist, stammt aus Jean de la Rochelle.¹²

Als Albertus Magnus Anfang der 1240er Jahre seine ersten theologischen Werke verfasst, steht er in dieser Tradition. In seinem frühen Werk *De homine*, dem zweiten Teil der *Summa de creaturis*, behandelt er die traditionellen Fragen der Seelenlehre. Die thematische Struktur ist theologisch und konventionell. Vollkommen unkonventionell aber ist – einmal abgesehen von der eindrucksvollen systematischen Durchdringung des philosophischen Materials – die Länge des philosophischen Bereiches *de divisione animae*, der ca. 60 *quaestiones* umfasst. Die theologische Psychologie ist bei Albertus Magnus zum Beiwerk geworden; sie ist marginalisiert.¹³

Albertus Magnus, *De homine* (ca. 1243):¹⁴

An sit anima

Quid sit anima

Utrum anima sit una vel multae

Utrum omnes animae ante corpus fuerint creatae ...

De divisione animae

De sensualitate, ratione, libero arbitrio, synderesi, conscientia,
imagine

De corpore hominis quantum pertinet ad theologum
 De coniunctione animae et corporis
 De habitaculo hominis quod est mundus

Aristoteles und vor allem Avicenna sind die Hauptautoritäten für den *de divisione animae*-Teil dieses Werks. Es ist aufschlussreich, dass Albertus den Text von Avicennas *De anima* gelegentlich wie eine *littera* behandelt, die es zu kommentieren gilt,¹⁵ und auf Avicenna, anders als auf andere Autoren, niemals als *commentator* Bezug nimmt.¹⁶ Über Albertus Magnus gelangt die avicennische Struktur auch in die enzyklopädische Literatur, beispielsweise das *Speculum naturale* von Vinzenz von Beauvais und die *Philosophia pauperum*, auch *Summa naturalium* genannt, von Albert von Orlamünde, was ihr eine Langzeitwirkung bis in die Renaissancezeit sichert.¹⁷

Die Avicenna-Dominanz in theologischen Summen ist allerdings nicht von großer Dauer. Thomas von Aquin beispielsweise, und neben ihm viele Theologen des späteren 13. Jahrhunderts, verzichtet in der *Summa theologiae* auf eine Diskussion der vegetativen und animalischen Seelenkräfte.

Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, Prima pars (ca. 1267):¹⁸

De natura hominis (qu. 75-89)

I. essentia (qu. 75-76)

II. virtus / potentiae

1. in generali (qu. 77)

2. in speciali

a) de his quae sunt praeambula ad intellectum (qu. 78)

b) de potentiis intellectivis (qu. 79)

c) de potentiis appetitivis (de appetitu in communi, de sensualitate, de voluntate, de libero arbitrio) (qu. 80 ff)

III. operatio (qu. 84)

Das Interesse der Theologen hat sich verschoben – ein Prozess, den ich hier nicht im einzelnen nachzeichnen möchte. Die

nicht-intellektiven Fähigkeiten der Seele sind nur *praeambula ad intellectum* und insofern für den Theologen nicht von Interesse. Das naturphilosophische Interesse an der gesamten Bandbreite der Seelenkräfte, das die peripatetischen *De anima*-Schriften seit Aristoteles kennzeichnete, findet keinen Widerhall mehr an der theologischen Fakultät.

Blicken wir zurück. Das avicennische Modell prägt mehrere Jahrzehnte die thematische Struktur der *De anima*-Schriften der Theologen, wird dann aber reduziert auf die theologisch relevanteren Fragen nach den höheren Seelenkräften. Hat Avicenna über die thematische Struktur hinaus auch die literarische Form der theologischen *De anima*-Schriften beeinflusst? Stimmt die These, dass Avicennas *De anima* Vorbild für die Textform der Paraphrase war? Zunächst ist festzustellen, dass die meisten Theologen dieser Zeit die Seele in Teilkapiteln ihrer Sentenzenkommentare oder theologischen Summen behandeln, also in Textgenres, die für die lateinische Literatur typisch sind und sich unabhängig von arabischen oder griechischen Quellen entwickelt haben. Eigenständige *De anima*-Traktate von Theologen gibt es in dieser Zeit nur selten. Ausnahmen sind Gundisalvis *Tractatus de anima*, die anonyme Schrift *De potentiis animae et obiectis* und Jean de la Rochelles *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*. Allerdings passt die Bezeichnung ‚Paraphrase‘ auf keinen dieser Traktate. Aristoteles’ *De anima* ist zwar die Quelle für den Namen des Fachgebietes und für viele inhaltliche Anregungen, sein Text selbst aber wird nicht paraphrasiert. Auch Avicennas *De anima* ist keinesfalls eine Paraphrase. Sein Seelentraktat ist Teil der philosophischen Summe *aš-Šifā*, von der Avicenna selbst sagt, dass sie in der Anordnung der Themen der „peripatetischen Philosophie“ folge, aber seine eigene Meinung präsentiere und sich darin von der Kommentarform unterscheide.¹⁹ Paraphrasen im eigentlichen Sinne konnten die Scholastiker bei einem anderen arabischen Autor kennenlernen: Averroes. Seine Mittleren Kommentare zu *De generatione et corruptione* und zur *Meteorologie* folgen Aristoteles’ Wer-

ken nicht nur im thematischen Aufbau, sondern paraphrasieren auch den aristotelischen Text. Doch Averroes hat auf die *De anima*-Schriften der Theologen keinen nennenswerten Einfluss ausgeübt – mit Ausnahme von Albertus Magnus, auf den ich später noch einmal zurückkomme.

Wenn Avicennas Text nicht das Vorbild für Paraphrasen war, war er es dann für Traktate zu einem aristotelischen Fachgebiet? Die drei genannten lateinischen theologischen Traktate kombinieren philosophische Kapitel zu den Seelenkräften mit klassischen theologischen Fragen zur Seelenlehre. Sie integrieren einen aristotelisierenden *De anima*-Abschnitt in das schon vorhandene Muster theologischer Fragen zur Seele. Weiter unten wird sich allerdings zeigen, dass auch dieses Textgenre des Traktats seine Wurzeln in der lateinisch-europäischen Kultur hat.

Zuvor sei noch ein Blick in die teilweise parallele Entwicklung der Seelenlehre im Islam in den späteren Jahrhunderten nach Avicenna geworfen. Avicenna setzt sich auch dort als Hauptautorität für die thematische Struktur der arabischen *De anima*-Schriften durch. Ein Beispiel für diese Entwicklung ist die populäre *Hidāyat al-ḥikma* (Anleitung zur Philosophie) des Aḫīraddīn al-Abharī aus dem 13. Jahrhundert, die mehrere Jahrhunderte als Textbuch in der Madrasa diente.²⁰

Aḫīraddīn al-Abharī (gest. 1262/65 n.Chr.), *Hidāyat al-ḥikma*:²¹

- Kapitel über die Pflanzen: die vegetative Seele. Drei vegetative Seelenvermögen: Ernährung, Wachstum und Fortpflanzung.
- Kapitel über die Tiere: Die animalische Seele. Fünf äußere Sinne, fünf innere Sinne, Bewegungsvermögen.
- Kapitel über die Menschen: Die rationale Seele.
- Das theoretische und das praktische Vermögen.
- Die vier Stufen des intellektiven Vermögens (materieller Intellekt, Intellekt in *habitu*, Intellekt in Aktualität, erworbener Intellekt).

- Seine Immaterialität.
- Intellektives Wissen wird erlangt ohne Vermittlung körperlicher Organe.
- Erschaffensein der Seele. Keine Präexistenz der Seele.

Man kann beobachten, dass die traditionelle peripatetische Lehre von den Seelenvermögen um Themen der „Metaphysik der rationalen Seele“²² erweitert wird, wie bereits in manchen Werken Avicennas: um den Nachweis der Immaterialität und des Erschaffenseins der Seele und um die Widerlegung von Präexistenzlehren der Seele. Es passt zu diesem Befund, dass Avicennas Traktat *al-Mabda' wa-l-ma'ād* (Herkunft und Rückkehr der rationalen Seele) in diesen späteren Jahrhunderten des islamischen Denkens besonders viele Leser fand, wie Gerhard Endreß in „Reading Avicenna in the Madrasa“ gezeigt hat.²³ Anders als im lateinischen Westen ist aber nicht nur die thematische Struktur, sondern auch die literarische Form dieses Schrifttums von Avicenna mitgeprägt worden. Denn Avicenna selbst hatte das Genre philosophischer Kompendien, die alle Disziplinen des aristotelischen Kanons behandeln, populär gemacht.

2. De anima-Schriften der Artes-Magister

Wenden wir uns nun den *De anima*-Schriften der Artes-Magister und dem möglichen arabischen Einfluss auf ihre literarische Form zu. Leider sind uns aus den ersten drei Jahrzehnten des 13. Jahrhundert bislang nur zwei *De anima*-Schriften von Artes-Magistern erhalten (ich übergehe hier den Sonderfall von Michael Scotus' *Liber introductorius*).²⁴ Eine davon ist John Blunds *Tractatus de anima*, der eventuell schon kurz nach 1200 verfasst wurde und in seiner Struktur stark abhängig ist von Avicennas *De anima*, obwohl ihm auch Aristoteles' *De anima* bereits bekannt ist.

Aus der Mitte der 1220er Jahre ist ein anonymes Traktat *De anima et de potenciis eius* erhalten, den René Gauthier ediert hat. Auch hier finden wir, wie bei John Blund, eine stark an Avicennas peripatetischem Modell der Seelenvermögen orientierte thematische Struktur.

Anonymus, *De anima et de potenciis eius* (ca. 1225):²⁵

diffinitio

de potenciis anime

de anima vegetabili

de potencia sensibili

quinque sensus

de sensibus interioribus

de viribus motivis

de potencia rationali

In dieser Literatur fehlen ganz offensichtlich die theologischen *quaestiones*, die in den theologischen Summen und Sentenzenkommentaren der Zeit die philosophische Seelenlehre einrahmen. Sonst sind die strukturellen Ähnlichkeiten aber sehr augenfällig. Sie beruhen unter anderem darauf, dass die theologischen Seelentraktate von den philosophischen beeinflusst sind. So benutzt der theologische Traktat *De potentiis animae et obiectis* ausgiebig den anonymen Artes-Traktat *De anima et de potenciis eius* als Quelle und beeinflusst selbst wiederum den *Tractatus* des Theologen Jean de la Rochelle.²⁶

Die späteren *De anima*-Schriften der Artes-Magister ab ca. 1240 sind fast ausschließlich in Kommentarform gehalten. Bevor ich mich dieser Textgattung zuwende, kehre ich kurz zu der These zurück, dass Avicenna das strukturelle Vorbild für die Paraphrase, Averroes für den Kommentar gewesen sei. Der erste Teil der These ist nicht haltbar, wie bereits gezeigt: Weder die theologischen noch die philosophischen *De anima*-Schriften sind Paraphrasen. Auch Avicennas *De anima* selbst ist keine Paraphrase. Wie steht es aber mit der Traktat-Form: Ist sie arabischen Ursprungs?

Die Artes-Magister der Universität verfassen Summen eines Fachgebietes, das den Namen einer aristotelischen Schrift trägt. Sie übernehmen diese Technik von ihren Vorgängern, den Logik-Magistern des 12. Jahrhunderts, wie sich aus den langen Listen von Logik-Kommentaren ablesen lässt, die Sten Ebbesen und John Marenbon erstellt haben.²⁷ Aus dem 11. Jahrhundert sind so gut wie keine Kommentare erhalten. Im 12. Jahrhundert aber kommt es zu einem eindrucksvollen Aufschwung dieser Literatur, in dem sich das neue Selbstbewusstsein der europäischen Magister des Jahrhunderts von Peter Abaelard spiegelt. Unter diesen Kommentaren, die häufig den Titel *glossae* tragen, finden sich auch eine Reihe von Summen, beispielsweise die anonymen *Summa Periarmerias* (Mitte 12. Jahrhundert)²⁸ und *Summa Sophisticorum Elencorum* (1130-1160 n.Chr.).²⁹ Gelegentlich nennen die Magister diese Art der Traktate auch *Compendium* oder *Tractatus*.³⁰ John Blunds *Tractatus de anima* schließt bereits im Titel an diese Tradition an. Und vermutlich sind mit den *summae* der Naturphilosophie und der Metaphysik, die im Pariser Aristotelesverbot von 1215 erwähnt werden, diese Art von Traktaten gemeint.³¹ Avicenna hatte, wie erwähnt, in der arabischen Welt einen ähnlichen Typus entwickelt, freilich mit größerem Selbst- und Methodenbewusstsein und im Anschluss an die griechischen Peripatetiker.³² Daher war das Format der *De anima*- und *Metaphysik*-Bücher von Avicennas Summe *aš-Šifā* den lateinischen Lesern aus der eigenen Kultur alles andere als fremd. Die Idee einer *summa* oder eines *tractatus* zu einem aristotelischen Fachgebiet wird also nicht aus dem Arabischen importiert, weder in der philosophischen, noch der theologischen Literatur. Was Avicenna hingegen nachhaltig geprägt hat, ist die thematische Struktur der *De anima*-Traktate. Außerdem hat sein Vorbild offensichtlich zum Aufschwung des bereits existierenden Textgenres der Traktatliteratur in der lateinischen Welt beigetragen.

Wenden wir uns dem zweiten Teil der These zu, also dem Einfluss des Averroes auf die literarische Form des Kom-

mentars. Es steht außer Frage, dass die *De anima*-Kommentierung der Artes-Magister, die zwischen 1230 und 1240 einsetzt und Jahrhunderte fortdauern wird, inhaltlich außerordentlich von Averroes beeinflusst ist. Aber ist sie das auch formal? Ich möchte im folgenden zeigen, dass dies nicht der Fall ist, und mich hierin der Meinung von Sten Ebbesen und Olga Weijers anschließen: „The idea that Averroes’ commentaries influenced the introduction of the *expositio ad modum commenti* ... becomes dubious“.³³

In den Jahren 1240 bis 1250 überwiegen in der Artes-Fakultät die Literalkommentare, in den Jahren 1250 bis 1265 die *quaestiones*-Kommentare. Beide Techniken bleiben fortan im Repertoire der Artes-Magister. Man bedenke bei der folgenden Analyse der Form dieser Kommentare, dass auch Theologen dieser Zeit Aristoteles-Kommentare geschrieben haben, beispielsweise Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Ich konzentriere mich hier auf die Kommentare der Artes-Fakultät.

Der vermutlich früheste lateinische *De anima*-Kommentar, der erhalten ist, ist die anonyme *Expositio* zu den Büchern *De anima* II-III vom Anfang der 1240er Jahre. Dieser Kommentar ist derjenige, der die größten Ähnlichkeiten zur Struktur von Averroes’ großen Kommentaren aufweist. Allerdings enthält er auch eine *divisio textus* und gelegentliche *quaestiones* – literarische Formen, die sich bei Averroes so nicht finden.

Anonymus, *Expositio librorum II-III De anima*, Kap. II.11 (ca. 1240-1245):³⁴

- Aristoteles-Text: *De eo autem quod potest tangi et tactu ...*
- Aufteilung einzelner Abschnitte verbunden mit Literalauslegung: *Hic intendit determinare de tangibili ... Et dividitur hec pars in duas ...*
- Fragen: *Queritur primo an omnia tangibilia ... reducantur ad aliquod unum vel non ...*

Averroes' große Kommentare selbst haben die Form von Literalkommentaren: Sie zitieren zunächst den Textus des Aristoteles und kommentieren dann der Reihe nach einzelne Lemmata des Textus. Unter den lateinischen Literalkommentaren, bei denen wir, anders als bei den *quaestiones*-Kommentaren, am ehesten Averroes-Einfluss vermuten können, gibt es zwei wichtige Typen (und natürlich viele Mischformen, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll). Der erste Typ ist der sogenannte „Pariser Literal-Kommentar“, den die Magister in den Jahren 1230 bis 1260 zur Kommentierung der verschiedenen Teile des aristotelischen *Œuvres* verwenden. Dieser Kommentartyp ist aufgeteilt in *lectiones* – ein Anzeichen dafür, dass er aus dem Unterricht stammt. Eine *lectio* des Pariser Typs hat gängigerweise folgende Struktur: Auf eine *divisio textus* folgt die *sententia*, d.h. eine Inhaltsangabe, darauf die eigentliche Auslegung (*expositio litterae*), am Ende *quaestiones*.³⁵ Ein Beispiel für diesen Kommentartyp aus dem Bereich der *De anima*-Kommentare ist die anonyme *Lectura in librum de anima* von ca. 1245-1250.

Anonymus, *Lectura in librum de anima* (ca. 1245-1250):³⁶

- *lectio* 20: *De eo autem quod potest tangi et tactu ...* (422b17-423a21)
- Zusammenfassung (*sententia*): *Ultimo inter obiecta sensuum determinat Aristotiles de obiecto tactus ...*
- Aufteilung des Textes (*divisio*): *Dividitur autem hec pars sive hoc capitulum in duas ...*
- Auslegung (*expositio*, manchmal mit zusammenfassender *sententia*): *Et prima pars ...*
- *quaestiones* oder *dubia* (insgesamt 6): *Dubitatur primo utrum tactus sit unus sensus? ...*

Der zweite Typ des Literalkommentars ist der sogenannte „*Sententia*-Kommentar“.³⁷ Er bietet keine detaillierten Auslegungen, sondern Zusammenfassungen der jeweiligen aristotelischen Textpassagen. Adam von Buckfields *Sententia super librum*

de anima von ca. 1245 ist eines von vielen Beispielen dieser populären Kommentargattung.³⁸

Weder der Pariser Literalkommentar noch der Sententia-Kommentar ist in signifikanter Weise strukturell von Averroes beeinflusst. Wie bei der *tractatus*- und *summa*-Literatur lässt sich auch hier zeigen, dass die literarischen Formen wenig dem arabischen Einfluss und sehr viel den Neuerungen der Logik-Magister des 12. Jahrhunderts verdanken. Selbst die Form der Literalerklärung, die Averroes in den langen Kommentaren wählt, ist hier ebenfalls vorhanden: Die Analyse folgt jeweils auf ein kurzes Lemma des Aristoteles-textes.³⁹ Aber die Magister entwickeln auch bereits die meisten anderen Formen der Kommentarliteratur, die wir dann im 13. Jahrhundert an den Universitäten vorfinden: die Einteilung des aristotelischen Textes in *lectiones*, die *divisio textus*, die Zusammenfassung und auch die Diskussion von *dubia* und *quaestiones*. Spätere Forschungen mögen vielleicht zeigen, dass Averroes' Kommentartechnik die Feinstruktur der Kommentare der Artes-Fakultät geprägt hat; die Elemente der Großstruktur jedenfalls stammen nicht von ihm.

3. Schluss

Der arabische Einfluss auf die literarische Form der Universitätsliteratur wird in der Forschung gelegentlich überschätzt. Als die Artes-Magister Anfang des 13. Jahrhunderts auch aristotelische Texte der Naturphilosophie und später der Metaphysik und der Ethik zu kommentieren begannen, waren die literarischen Genres und Kommentartechniken in ihren Grundzügen schon ausgebildet. Die beiden frühen *De anima*-Traktate des John Blund und des anonymen Verfassers der Schrift *De anima et de potenciis eius* sind keine Kommentare im eigentlichen Sinne und auch keine Paraphrasen, sondern Summen zu einem aristotelischen Fachgebiet. Diese Gattung ist genuin latei-

nisch und wurde im 12. Jahrhundert unter den Titeln *summa*, *compendium*, *tractatus* entwickelt. Sie ist kein arabischer Import. Die thematische Gliederung der *De anima*-Traktate ist allerdings stark von Avicennas *De anima* beeinflusst, und der Aufschwung dieser Gattung überhaupt wurde durch die Rezeption Avicennas beschleunigt.

Auch einige Theologen schreiben *De anima*-Traktate, wobei sie sich meist an philosophischen Vorbildern der Gattung orientieren: Beispiele sind der anonyme *De potentiis animae et obiectis* und Jean de la Rochelles *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*. Besonders stark ist der arabische Einfluss auf die thematische Struktur des theologischen *De anima*-Schrifttums. Viele Theologen der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts lassen sich von Avicennas *De anima* dazu anregen, in ihre Summen und Sentenzenkommentare Kapitel zur *divisio potentiarum animae* einzubauen. Diese anfänglich schmalen Sektionen verwandeln sich im Laufe der Jahre, insbesondere bei Albertus Magnus, zu substantiellen philosophischen Abhandlungen zur Seelenlehre innerhalb der theologischen Literatur.

Bei der Kommentarliteratur im engeren Sinne ist arabischer Einfluss auf die literarische Form kaum nachweisbar, auch nicht der des Averroes. Es existiert zwar ein *De anima*-Kommentar, der eine ähnliche Struktur wie Averroes' große Kommentare aufweist, die von Alonso edierte *Expositio* von ca. 1240, aber auch hier finden wir die typisch lateinischen Elemente von *divisio textus* und *quaestiones*, die bereits im 12. Jahrhundert entwickelt wurden. Auch die anderen Merkmale der Kommentarliteratur der Universitäten haben ihre Wurzeln in den literarischen Neuerungen der Logik-Magister des 12. Jahrhunderts.

Die Beobachtung, dass Averroes' große Kommentare die literarische Form des Kommentars an den Universitäten nicht entscheidend geprägt haben, darf nicht überbewertet werden. Seine Kommentare waren in vielen anderen Hinsichten ungeheuer einflussreich. Averroes gab den entscheidenden inhalt-

lichen Impuls zum Aufschwung des Literalkommentars zu *De anima* nach 1240. Ähnliches lässt sich auch für andere Gebiete sagen, wie zur Kommentierung von *Physik*, *De caelo* oder *Metaphysik*. Ohne Averroes hätte sich der lateinische Westen das Wissen über einen Großteil des aristotelischen *Corpus* selbst erarbeiten müssen. Chronologisch ist dieser Impuls sehr gut sichtbar: zwischen 1210 und 1230 entstanden vermutlich Michael Scotus' große Averroes-Übersetzungen. Wenig später, ab ca. 1235/1240 beginnt der Aufschwung der Kommentarliteratur.

Averroes war auch in methodischer Hinsicht einflussreich: Seine Aristoteles-Verehrung⁴⁰ hinterlässt deutliche Spuren in der Universitätskultur, z.B. in den Formulierungen *secundum veritatem et secundum Aristotelem*.⁴¹ Hier klingt Averroes' Idealisierung des Aristoteles als Verkörperung der Wahrheit nach.⁴² Diese Idealisierung ist allerdings bei Averroes in erster Linie methodisch gemeint; sie soll den Vorrang der demonstrativen Wissenschaft veranschaulichen.⁴³ Im lateinischen Westen trägt Averroes dazu bei, dass Aristoteles zum *philosophus* schlechthin avanciert – eine Entwicklung mit großen geistesgeschichtlichen Folgen.

Als der Theologe Albertus Magnus in den 1240er Jahren die Pariser Bühne betritt und um 1250 mit der Aristoteles-Kommentierung beginnt, muss er die literarischen Gattungen für seine Aktivität nicht mehr erfinden. Die literarischen Formen der Rezeption des neu übersetzten Wissens sind bereits etabliert, vor allem in der Artistenfakultät. Seine *De homine*-Schrift steht, wie erwähnt, in der Tradition der theologischen Summen. Seine Aristoteleskommentare nehmen formale Anregungen aus vielen Richtungen auf, aus der Artistenfakultät ebenso wie von Avicenna und Averroes. Die Form der Paraphrase, die Albertus beispielsweise in seinem *De anima*-Kommentar verwendet, hat ihr Vorbild weniger in Avicennas Werken, die sich formal kaum noch auf Aristoteles' Texte beziehen, als vielmehr in Averroes' Mittleren Kommentaren.

Die eingestreuten Digressionen sind eine Technik, die Albertus vereinzelt in Averroes' großen Kommentaren finden konnte. Albertus Magnus nimmt also durchaus formale Impulse aus der arabischen Philosophie auf, allerdings zu einem späten Zeitpunkt. Wenn man die literarischen Formen der Universitätsliteratur im 13. Jahrhundert insgesamt betrachtet, dann ist Albertus Magnus, der so viel für die Verbreitung des griechisch-arabischen Wissens in der christlichen Kultur leisten wird, ausnahmsweise nicht die zentrale Figur. Die eigentlichen Pioniere dieser Entwicklung, und die heimlichen Helden dieser Untersuchung, sind die Logik-Magister des 12. Jahrhunderts.

Anmerkungen zum Beitrag von Dag Nikolaus Hasse

- * Für Rat und Kritik danke ich Jörn Müller und Andreas Speer, für finanzielle Unterstützung der VolkswagenStiftung.
- 1 Makdisi, *On the Origin*, S. 26-49; Makdisi, *The Rise of Colleges*.
 - 2 Burnett, review of: Makdisi, *The Rise of Colleges*, S. 187-188.
 - 3 Siehe die Quellenapparate zur Einführungsliteratur in: Lafleur, *Quatre introductions*. Zur Rezeption von Fārābī und Gundisalvi in dieser Literaturgattung siehe die Einleitung von A. Fidora und D. Werner in *Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae*, S. 40-49, sowie A. Fidoras Beitrag in diesem Band. Aufschlussreich sind die Vergleichstabellen in Bouyges, *Notes*, S. 65-69. Avicenna hat die Wissenschaftslehre des Abendlandes ebenfalls beeinflusst; siehe dazu Hugonnard-Roche, *La classification*, S. 41-75, und wiederum Fidora; Werner, S. 24-35.
 - 4 Zur Identifizierung der Übersetzer siehe Hasse, *Latin Averroes Translations*.
 - 5 Callus, *Introduction*, S. 38.
 - 6 Hasse, *Avicenna's De anima*, S. 13-79.
 - 7 Philipp der Kanzler, *Summa de bono*, Kap. IV, S. 155-297, insbes. S. 155-156.
 - 8 Hugo von Saint-Cher, *Sentenzenkommentar*, Kap. II.24, f. 64va-65va; Hasse, *Avicenna's De anima*, S. 37-38. Zu Hugos Seelenlehre siehe jetzt ausführlich Bieniak, *The Soul-Body Problem*.
 - 9 Dass die Struktur des Traktats vierteilig ist, zeigen einerseits die Verwendung der Partikeln *postea* und *deinde* im Prolog und andererseits die Kapitelüberschriften der frühen Handschriften: *Dominicus Gundisalvi, Liber de anima*, S. 31.
 - 10 Zu diesen Traktaten siehe Hasse, *Avicenna's De anima*, S. 30-35.
 - 11 Jean de la Rochelle, *Summa de anima*, S. 50, 181, 182, 185, 189, 197, 220, 221 und 286.
 - 12 Alexander von Hales et alii, *Summa fratris Alexandri*, Buch II, inq. 4, tract. 1, S. 383-500.
 - 13 Anders, nämlich in betont theologischer Perspektive, wird Albertus' *De homine* von H. Anzulewicz gedeutet; siehe Anzulewicz, *Der Anthropologieentwurf*, S. 756-766.
 - 14 Albertus Magnus, *De homine*, S. 5, 8, 57, 61, 77, 504, 557, 570 und 579.
 - 15 Vor allem in den *questiones* zu den vegetativen Seelenkräften; siehe Albertus Magnus, *De homine*, S. 97-98, 114-115 und 126.
 - 16 Vgl. Albertus Magnus, *De homine*, S. 410: *tres commentatores, scilicet Alexander, Themistius et Averroes*.
 - 17 Vinzenz von Beauvais, *Speculum naturale*, Bücher 24-27; Albert von Orlamünde, *Summa naturalium*. Eine Übersicht zum Einfluss der avicennischen Lehre der Seelenvermögen in Mittelalter und Renaissance bieten Hasse, *The Faculties of the Soul*, S. 305-319, und Park, *The Organic Soul*, S. 465-473.
 - 18 Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, Ia pars, qu. 75-89, S. 343-437.
 - 19 Gutas, *Avicenna*, S. 40-41, 101 und 295.
 - 20 Endreß, *Reading Avicenna*, S. 412.
 - 21 Hasse, *Mosul*, S. 156-163.
 - 22 Gutas, *Avicenna*, S. 254-261.

- 23 Endreß, Reading Avicenna, S. 391.
- 24 Zum *De anima*-Teil des *Liber introductorius* siehe Hasse, *Avicenna's De anima*, S. 23-40.
- 25 Anonymus (hg. Gauthier), *De anima et de potentiis eius*, S. 27-55.
- 26 Callus, *The Powers of the Soul*, S. 131-132; Hasse, *Avicenna's De anima*, S. 35.
- 27 Marenbon, *Medieval Latin Commentaries*, S. 98-122 (mit Ergänzungen in Marenbon, *Aristotelian Logic*, Art. 2, S. 128-140); Ebbesen, *Medieval Latin Glosses*, S. 148-173.
- 28 Marenbon, *ibid.*, Nr. H21.
- 29 Ebbesen, *ibid.*, Nr. SE6.
- 30 Marenbon, *ibid.*, Nr. P21 (*Tractatus de universalibus* zur *Isagoge*), Ebbesen, *ibid.*, Nr. SE7 (*Tractatus de dissimilitudine argumentorum* zu den *Sophistici Elenchi*), SE8 (*Compendium Sophisticorum elenchorum*), SE10 (*Compendiosus tractatus de fallaciis*), SE25 (*Tractatus de arte sophistica*).
- 31 Van Steenberghe, *Die Philosophie*, S. 92: *Non legantur libri Aristotelis de metaphisica et de naturali philosophia nec summe de eisdem.*
- 32 Gutas, *Avicenna*, S. 101-103.
- 33 Weijers, *The Literary Forms*, S. 579. Vgl. Ebbesen, *Medieval Latin Glosses*, S. 131: „The special development of the literal commentary that I shall talk of below is a purely Western phenomenon, and so is the development of the question commentary. Arabic influence may perhaps be detected in some of the deviant types of commentary, but on the whole I think we must say that Greeks and Arabs in this period contributed only ideas about how to understand Aristotle, not about how to teach his logic or how to compose a commentary“.
- 34 Anonymus (hg. Alonso), *Expositio librorum II-III De anima*, Kap. II.11, S. 220, 225 und 234.
- 35 Weijers, *Le maniment*, S. 42-44; Weijers, *The Literary Forms*, S. 565.
- 36 Anonymus (hg. Gauthier), *Lectura in librum de anima*, II 20, S. 386-397.
- 37 Weijers, *Le maniment*, S. 45-46.
- 38 Gauthier, *Les commentaires*, S. 247*-251*; Weijers, *The Literary Forms*, S. 569-570.
- 39 Marenbon, *Medieval Latin Commentaries*, S. 86. Zur Entwicklung der Kommentarformen siehe Ebbesen, *Medieval Latin Commentaries*, S. 131-141.
- 40 Um eine aussagekräftige Textpassage zu zitieren: Averroes, *Commentarium magnum De anima*, III.2, S. 433: *Credo enim quod iste homo fuit regula in natura et exemplar quod natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam in materiis.*
- 41 Petrus Hispanus, *Quaestiones*, S. 348. Vgl. Albertus Magnus, *De anima*, S. 147: *Nos autem et veritatem salvare cupientes et reverentiam exhibere patri philosophorum Aristoteli ...*
- 42 Zum Einfluss des Averroes siehe Grabmann, *Aristoteles im Werturteil des Mittelalters*, S. 83-85. Zur scholastischen Kritik an der Überhöhung des Aristoteles siehe Bianchi, *Aristotele fu un uomo*, S. 101-124, insbes. S. 118-124.
- 43 Endreß, *„If God will grant me life“*, S. 231; Wirmer, *Nachwort zu Averroes, Über den Intellekt*, S. 303-313.

Literatur
Primärliteratur

- Adam von Buckfield, *Sententia de anima*, Oxford, Bodleian Library, Hs. Canon misc. 322, fol. 1r-63v.
- Albert von Orlamünde, *Summa naturalium*, hg. B. Geyer, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band 35, Heft 1, Münster, 1938.
- Albertus Magnus, *De anima*, hg. C. Stroick, Münster, 1968.
- Albertus Magnus, *De homine*, hg. H. Anzulewicz und J.R. Söder, Münster, 2008.
- Alexander of Hales et alii, *Summa theologica seu sic ab origine dicta „Summa fratris Alexandri“*, 4 Bde., Quaracchi, 1924-1948.
- Anonymus, *De anima et de potentiis eius*, hg. R.A. Gauthier, *Le Traité De anima et de potentiis eius d'un maître ès arts (vers 1225)*, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 66, 1982, S. 27-55.
- Anonymus, *De potentiis animae et obiectis*, hg. D.A. Callus, *The Powers of the Soul. An Early Unpublished Text*, in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 19, 1952, S. 146-170.
- Anonymus, *Expositio librorum II-III De anima*, in: *Pedro Hispano Obras Filosóficas*, hg. M.A. Alonso, Bd. 3, Madrid, 1952.
- Anonymus, *Lectura in librum de anima a quodam discipulo reportata*, hg. R.A. Gauthier, *Grottaferrata/Rom*, 1985.
- Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, hg. F.S. Crawford, Cambridge/Mass., 1953.
- Averroes, *Über den Intellekt. Auszüge aus seinen drei Kommentaren zu Aristoteles' De anima*. Arabisch, Lateinisch, Deutsch, hg. D. Wirmer, Freiburg im Breisgau, 2008.
- Avicenna, *Liber De Anima seu Sextus De Naturalibus*, hg. S. Van Riet, 2 Bde., Louvain/Leiden, 1968/72.
- Dominicus Gundisalvi, *De divisione philosophiae: Lateinisch/Deutsch, Über die Einteilung der Philosophie*, hg. A. Fidora und D. Werner, Freiburg im Breisgau, 2007.
- Dominicus Gundisalvi, *Liber de anima*, hg. J.T. Muckle, *Mediaeval Studies* 2, 1940, S. 23-103.
- Hugo von Saint-Cher, *Sentenzenkommentar*, Vatikanstadt, Biblioteca Apostolica Vaticana, Hs. Vat. lat. 1098, fol. 1r-208r.
- Jean de la Rochelle, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, hg. P. Michaud-Quantin, Paris, 1964.
- Jean de la Rochelle, *Summa de anima*, hg. J.G. Bougerol, Paris, 1995.
- John Blund, *Tractatus de anima*, hg. D.A. Callus und R.W. Hunt, London, 1970.
- Petrus Hispanus, *Commentum in librum de anima*, in: *Pedro Hispano Obras Filosóficas*, ed. M.A. Alonso, Bd. 2, Madrid, 1944 (= *Quaestiones libri de anima*).
- Philipp der Kanzler, *Summa de bono*, hg. N. Wicki, 2 Bde., Bern, 1985.
- Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, Turin, 1999.
- Vinzenz von Beauvais, *Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale*, 4 Bde., Douai, 1624 (Nachdruck: Graz, 1964-1965).

Sekundärliteratur

- H. Anzulewicz, *Der Anthropologieentwurf des Albertus Magnus und die Frage nach dem Begriff und wissenschaftssystematischen Ort einer mittelalterlichen Anthropologie*, in *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, hg. J.A. Aertsen und A. Speer, *Miscellanea Mediaevalia* 26, Berlin/New York, 1998, S. 756-766.
- L. Bianchi, 'Aristotele fu un uomo e poté errare': sulle origine medievali della critica al 'principio di autorità', in: *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padua, 2003, S. 101-124.
- M. Bierniak, *The Soul-Body Problem at Paris, ca. 1200-1250: Hugh of St-Cher and His Contemporaries*, Leuven, 2010.
- M. Bouyges, *Notes sur les philosophes arabes connus des latins au Moyen Âge: VII. Sur le De scientiis d'Alfarabi, récemment édité en arabe a Saida et sur le de Divisione Philosophiae de Gundissalinus*, in: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth* 9, 1923, S. 49-70.
- Ch. Burnett, review of: G. Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh, 1981, in: *History of Universities* 4, 1984, S. 187-188.
- Ch. Burnett, Hrsg., *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, London, 1993.
- D.A. Callus, *Introduction of Aristotelian Learning to Oxford*, in: *Proceedings of the British Academy* 29, 1943, S. 229-281.
- D.A. Callus, *The Powers of the Soul. An Early Unpublished Text*, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 19, 1952, S. 131-170.
- S. Ebbesen, *Medieval Latin Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in: *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, hg. Ch. Burnett, London, 1993, S. 129-177.
- G. Endreß, 'If God will grant me life'. Averroes the Philosopher: Studies on the History of His Development, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 15, 2004, S. 227-254.
- G. Endreß, *Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East*, in: *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, hg. J.E. Montgomery, Leuven u.a., 2006, S. 371-422.
- R.A. Gauthier, *Les commentaires de la Vetus*, in *Thomas von Aquin, Sentencia libri de Anima*, hg. R.A. Gauthier, Rom/Paris, 1984, S. 235*-273*.
- M. Grabmann, *Aristoteles im Werturteil des Mittelalters*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, 3 Bde., München, 1926-1956, Bd. 2, S. 63-102.
- D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden, 1988.
- D.N. Hasse, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160-1300*, London/Turin, 2000.
- D.N. Hasse, *Mosul and Frederick II Hohenstaufen: Notes on Afīraddīn al-Abhārī and Sirāgaddīn al-Urmawī*, in: *Occident et Proche-Orient: Contacts scientifiques au temps des Croisades*, hg. I. Draelants u.a., Louvain-la-Neuve, 2000, S. 145-163.

- D.N. Hasse, *The Soul's Faculties*, in: *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, hg. R. Pasnau, Cambridge, 2010, S. 305-319.
- D.N. Hasse, *Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century*, Hildesheim/Zürich/New York, 2010.
- H. Hugonnard-Roche, *La classification des sciences de Gundissalinus et l'influence d'Avicenne*, in: *Etudes sur Avicenne*, hg. J. Jolivet und R. Rashed, Paris, 1984, S. 41-75.
- C. Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et études historique*, Montreal, 1988.
- G. Makdisi, *On the Origin and Development of the College in Islam and the West*, in: *Islam and the Medieval West: Aspects of Intercultural Relations*, hg. K.I. Semaan, Albany, 1980, S. 26-49.
- G. Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh, 1981.
- J. Marenbon, *Medieval Latin Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts, Before c. 1150 AD*, in: *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, hg. Ch. Burnett, London, 1993, S. 77-127.
- J. Marenbon, *Aristotelian Logic, Platonism, and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*, Aldershot u.a., 2000.
- K. Park, *The Organic Soul*, in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, hg. Ch.B. Schmitt et al., Cambridge, 1988, S. 464-484.
- F. Van Steenberghen, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, München/Paderborn/Wien, 1977.
- O. Weijers, *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII^e-XIV^e siècles)*, Turnhout, 1996.
- O. Weijers, *The Literary Forms of the Reception of Aristotle: Between Exposition and Philosophical Treatise*, in: *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter*, hg. L. Honnefelder u.a., Münster, 2005, S. 555-584.

Anmerkungen zum Beitrag von Amos Bertolacci

- 1 Although the reported passages, taken in isolation, are deservedly famous (see, for example, Taylor (2000), p. 13, n. 18; Averroes (2008), p. 409; Congar (1980), p. 49; Tracey (2006), pp. 1296-1297), their connection has been noticed neither in the critical editions of Albertus' commentary on the *De Anima*, nor – to the best of my knowledge – in secondary literature.
- 2 For an overview of Albertus' reception of Plato, Hermes Trismegistus, and Maimonides, see, respectively, De Libera (1992), De Libera (1993), and Anzulewicz (2005); Sturlese (1980) and Jeck (1999); and Rigo (2001). On his attitude towards Avicenna (whom he might not regard as a Jewish philosopher), see Weisheipl (1980c); Benedetto (2007), pp. 145-146, 151-153, 172-175.
- 3 De Vaux (1933), pp. 237-241, and Gätje (1964) have shown that some mentions of "Alfarabius" in Albertus' *Summa de homine* refer in fact to Averroes' *Epitome of the Parva Naturalia*. M. Grignaschi's hypothesis that al-Fārābī's long commentaries on logic were known and used by Albertus (see Grignaschi (1972)), although