Heidrun Eichner, Matthias Perkams, Christian Schäfer

Islamische Philosophie im Mittelalter

Ein Handbuch

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in und Verarbeitung
durch elektronische Systeme.

© 2013 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.
Lektorat: Andrea Graziano di Benedetto Cipolla
Satz: UMP Utesch Media Processing GmbH, Hamburg
Herstellung: pp030 – Produktionsbüro Heike Praetor, Berlin
Einbandgestaltung: Peter Lohse, Heppenheim
Einbandabbildung: Unterricht in einer Medresse, Miniatur von Al Wasiti © bpk
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de
ISBN 978-3-534-22357-2

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-534-73123-7
eBook (epub): 978-3-534-73124-4

Inhalt

Einleitung 7

I. Allgemeiner Teil **11**

1. Die Bedeutung des arabisch-islamischen Denkens in der Geschichte der Philosophie (*Matthias Perkams*) *13*
2. Ein historischer Überblick über die islamische Philosophie bis Averroes (*Matthias Perkams*) *32*
3. Die Avicenna-Rezeption. Das Phänomen der enzyklopädischen Darstellungen (*Heidrun Eichner*) *50*
4. Das gegenseitige Verhältnis von Philosophie und Islam (*Rémi Brague*) *67*
5. Avicennas Erbe. Das ‚Goldene Zeitalter' der arabischen Philosophie (1000 – ca. 1350) (*Dimitri Gutas*) *96*

II. Einzelne Denker und Werke **113**

1. Die Übersetzung philosophischer Texte aus dem Griechischen ins Arabische und ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund (*Matthias Perkams*) *115*
2. Al-Kindī und die frühe Rezeption der griechischen Philosophie (*Peter Adamson*) *143*
3. Die *Theologie des Aristoteles* (*Rotraud Hansberger*) *162*
4. Der arabische *Liber de causis* und seine Erfolgsgeschichte im lateinischen Westen (*Christian Schäfer*) *186*
5. Abū Bakr ar-Rāzī (*Peter Adamson*) *199*
6. Al-Fārābī und der arabische Aristotelismus (*Cleophea Ferrari*) *218*
7. Die Philosophen in der Tradition al-Kindīs. Al-ʿĀmirī, al-Isfizārī, Miskawayh, as-Siǧistānī und at-Tawḥīdī (*Elvira Wakelnig*) *233*
8. Avicennas Metaphysik (*Nadja Germann*) *253*
9. Psychologie und Noetik bei Avicenna. Einige entwicklungsgeschichtliche Aspekte (*Heidrun Eichner*) *275*
10. Al-Ġazālī als Kritiker (*Frank Griffel*) *289*
11. Ibn Rušds (Averroes') Auffassung von Philosophie und ihre Kontexte (*David Wirmer*) *314*
12. Metaphysik und Intellektlehre. Philosophische Hauptthemen des Ibn Rušd (Averroes) (*David Wirmer*) *340*
13. Ibn Ḫaldūn (*Rocío Daga Portillo*) *365*

III. Die Rezeption der arabischen Philosophie im Westen **375**

Die Überlieferung arabischer Philosophie im lateinischen Westen (*Dag Nikolaus Hasse*) *377*

Die Überlieferung arabischer Philosophie im lateinischen Westen

Dag Nikolaus Hasse (Würzburg)

Ab dem 11. Jahrhundert wurden in mehreren großen Übersetzungswellen zahlreiche Werke der arabischen Philosophie ins Lateinische übertragen. Die Übersetzungen begannen in Italien, erreichten einen Höhepunkt im 12. Jahrhundert in Spanien und fanden in Süditalien im 13. Jahrhundert ihre Fortsetzung. In der Renaissance kam es zu einer erneuten Übersetzungswelle.

Der Einfluss der arabischen auf die abendländische Philosophie war besonders intensiv in der Hochscholastik des 13. Jahrhunderts, erstreckte sich aber bis ins 16. Jahrhundert. Beim Beurteilen dieses Einflusses gilt es, historisches Augenmaß zu bewahren. Einerseits darf man ihn nicht unterschätzen. Fast alle Teilgebiete der abendländischen Philosophie wurden durch die Rezeption der arabischen Philosophie dauerhaft verändert. Autoren wie al-Fārābī, Avicenna und Averroes haben die Naturphilosophie, Seelenlehre und Metaphysik der Scholastik entscheidend geprägt. Ihr Einfluss auf Logik und Ethik ist geringer, aber ebenfalls spürbar. Allerdings darf die Wirkung der arabischen Philosophie auch nicht übertrieben dargestellt werden. Das philosophische Denken in der lateinischen Welt entwickelte sich vor ca. 1150, beispielsweise bei Anselm von Canterbury und Peter Abaelard, ohne nennenswerten Kontakt zur arabischen Welt. Auch die späteren Scholastiker diskutierten vor allem in der Logik und Ethik, aber gerade seit dem 14. Jahrhundert auch in anderen Disziplinen Probleme, die von arabischen Autoren nicht behandelt worden waren.

Der folgende Überblick ist zweigeteilt. Er schildert zunächst den Ablauf der Übersetzung und Übermittlung und thematisiert dann den inhaltlichen Einfluss der arabischen Philosophie. Dies geschieht exemplarisch anhand bedeutender Personen und Werke. Der erste Teil erzählt die Geschichte der epochemachenden arabisch-lateinischen Übersetzungen anhand von vier wichtigen Vermittlern zwischen der islamischen und der christlichen Welt: Constantinus Africanus, Dominicus Gundisalvi, Gerhard von Cremona und Michael Scotus. Eine vollständige Liste aller philosophischen Texte, die aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt wurden, enthält dieser Artikel nicht; dafür sei auf einen Aufsatz von Charles Burnett verwiesen.[1] Der zweite Teil erläutert die Rezeption von sechs klassischen und besonders einflussreichen Werken der arabischen Philosophie: des anonymen *Liber de causis*, al-Fārābīs *De scientiis*, Avicennas *De anima* und *Metaphysik* und Averroes' *Große Kommentare zu De anima und Physik*.

[1] Burnett, *Arabic into Latin. The Reception of Arabic Philosophy into Western Europe*, S. 391–400.

1. Die lateinische Übersetzung und Überlieferung der arabischen Philosophie

Die frühesten erhaltenen Übersetzungen wissenschaftlicher Werke aus dem Arabischen entstanden im späten 10. Jahrhundert auf der iberischen Halbinsel. Es handelt sich um kurze Texte über den Astrolab, das wichtigste astronomische Instrument des Mittelalters.[2] Philosophisch relevante Texte wurden erstmals im späten 11. Jahrhundert in Italien übersetzt: durch Constantinus Africanus.

1.1 Constantinus Africanus

Constantinus Africanus stammt aus Nordafrika, vielleicht aus Qayrawān (im heutigen Tunesien). In seinen Übersetzungen aus dem Arabischen benutzt er häufig die Schriften einer Gruppe von Medizinern aus Qayrawān, insbesondere der Autoren Isaak Israeli und Ibn al-Ǧazzār. Constantinus siedelt zu einem uns unbekannten Zeitpunkt von Nordafrika nach Süditalien über und bringt dabei vermutlich auch arabische Handschriften nach Europa. Seine Übersetzungstätigkeit ist mit zwei intellektuellen Zentren der damaligen christlichen Welt verbunden: Salerno, Sitz einer sehr aktiven medizinischen Schule, und Montecassino, dem berühmten Benediktinerkloster. Constantinus tritt ganz offensichtlich in Kontakt mit den griechischsprachigen Gemeinden in Süditalien und insbesondere mit den dort aktiven Übersetzern, denn er widmet eine seiner eigenen Übersetzungen (*De stomacho*) dem Salernitaner Erzbischof Alfanus (gestorben 1085). Alfanus hatte selbst griechisch-lateinische Übersetzungen angefertigt, darunter das vielgelesene Werk von Nemesius *Über die Natur des Menschen*, unter dem Titel *Premnon physicon* (*Der Stamm der Physik*).

Nur wenige Daten aus Constantinus' Leben können als gesichert gelten:[3] Er trifft den Fürsten Robert Guiscard 1077 in Salerno und erhält ein Lehen des Grafen Richard von Aversa, bevor dieser 1078 stirbt. Constantinus tritt später, noch vor dem Tod des Abtes Desiderius 1087, in das Kloster Montecassino ein und stirbt dort in hohem Alter vor 1098/9. In der modernen Literatur ist hin und wieder von einem Empfehlungsschreiben für Constantinus die Rede, das Erzbischof Alfanus an den Abt von Montecassino geschrieben haben soll, doch diese Information beruht auf einem Lesefehler.[4]

Constantinus übersetzt eine ganze Reihe arabischer Texte in das Lateinische. Es handelt sich vor allem um medizinische Texte, die jedoch viel philosophisches Material transportieren. Ein Beispiel ist Qusṭā ibn Lūqās Traktat *De physicis ligaturis*, in dem die medizinischen und magischen Eigenschaften von Steinen und Amuletten behandelt werden.[5] Am einflussreichsten, zumindest in philosophischer Hinsicht, werden die *Pantegni*, ein medizinisches Kompendium, das Constantinus aus verschiedenen arabischen Quellen übersetzt. Der erste Teil zur theoretischen Medizin basiert auf dem *Vollständigen Buch der Medizinischen Kunst* des ʿAlī b. al-ʿAbbās al-Maǧūsī; der zweite Teil zur praktischen Medizin ist eine Kompilation verschiedener Texte, unter anderem von Ibn al-Ǧazzār. Die philosophische Weltsicht und Anthropologie, die Elementen-, Qualitäten- und Humores-

[2] Burnett, *King Ptolemy and Alchandreus the Philosopher. The Earliest Texts on the Astrolabe and Arabic Astrology at Fleury, Micy and Chartres.*

[3] Zur Biographie siehe Newton, *Constantine the African and Monte Cassino. New Elements and the Text of the Isagoge*, S. 16f., und Veit, *Das Buch der Fieber des Isaac Israeli und seine Bedeutung im lateinischen Westen*, S. 32–52.

[4] Burnett, *Encounters with Razi the Philosopher: Constantine the African, Petrus Alfonsi and Ramón Martí*, S. 976.

[5] Wilcox/Riddle, *Qusṭā ibn Lūqā's Physical Ligatures and the Recognition of the Placebo Effect.*

lehre, die das erste Buch der *Pantegni* bieten, haben einen großen Einfluss auf die lateinische Naturphilosophie des 12. Jahrhunderts ausgeübt. Zu den Autoren, die die *Pantegni* direkt oder indirekt rezipieren, gehören Wilhelm von Conches, Hermann von Carinthia, Wilhelm von Saint-Thierry und Bernardus Silvestris. Im 12. Jahrhundert werden diese arabischen Lehrstücke häufig im Kontext der Auslegung von Platons *Timaios* rezipiert.[6]

Für Constantinus' Übersetzungstechnik ist es bezeichnend, dass er die arabische Herkunft seiner Schriften zu verbergen versucht. Er nennt niemals den Autor der von ihm übersetzten arabischen Quellen (mit einer Ausnahme: Isaak Israelis *Liber febrium*), verändert oft den Titel und gibt darüber hinaus seinen Texten durch die Verwendung griechischer Lehnwörter ein gräzisierendes Aussehen.[7]

Constantinus war vermutlich der aktivste, aber keinesfalls der einzige und auch nicht der erste arabisch-lateinische Übersetzer in Süditalien. Jüngere Forschungen legen nahe, dass schon vor Constantinus' Eintreffen in Salerno mehrere naturphilosophische Texte aus dem Arabischen übertragen wurden, auch schon mit gräzisierender Tendenz, beispielsweise das Kapitel *De elementis* aus Nemesios' *Natur des Menschen* und der hippokratische Traktat *De aere et aquis*.[8]

1.2 Dominicus Gundisalvi

Die arabisch-lateinische Übersetzungsbewegung in Spanien im 12. Jahrhundert ist von deutlich größerem Ausmaß als ihre italienische Vorgängerin. Erste Übersetzungen arabischer Texte gibt es, wie erwähnt, schon im 10. Jahrhundert, aber die eigentliche Welle setzt erst ab ca. 1120 ein, als Johannes von Sevilla, vornehmlich im Norden Portugals, mehr als ein Dutzend Werke der Astrologie und Astronomie übersetzt.[9] Andere Übersetzer folgen noch in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts: Hugo von Santalla, Robert von Chester, Hermann von Carinthia, Peter von Toledo und Plato von Tivoli. Bemerkenswerterweise sind es nicht philosophische Texte, die zunächst im Fokus der Übersetzer auf der iberischen Halbinsel stehen. Erst als bereits viele astronomische, astrologische, geheimwissenschaftliche, religiöse und mathematische Texte übersetzt worden sind, wenden sich die Übersetzer gezielt philosophischen und medizinischen Werken zu. Die beiden bedeutendsten Übersetzer dieser späteren Phase sind zwei Kleriker in Toledo: Dominicus Gundisalvi und Gerhard von Cremona. Ihre Aktivität fällt bereits in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts.

Den Auftakt dieser zweiten Phase der spanischen Übersetzungsbewegung, die im besonderen Maße auf Toledo konzentriert ist, stellt vermutlich ein Brief dar, den der jüdische Übersetzer Avendauth – sicherlich identisch mit dem Gelehrten Abraham ibn Daud – an Raimundus, den Erzbischof von Toledo (gestorben 1152) schreibt. Um den Erzbischof davon zu überzeugen, dass Avicennas philosophische Summe *Die Heilung* (*aš-Šifāʾ*) eine Übersetzung in das Lateinische verdiene, schickt er ihm seine Übersetzung einiger Eingangskapitel von Avicennas Werk. Offenbar konnte Avendauth den Erzbischof überzeugen, denn einige Jahre später, zur Zeit des nächsten Erzbischofs Johannes (gestorben 1166), fertigt Avendauth in Zusammenarbeit mit Dominicus Gundisalvi eine Übersetzung

[6] Siehe die Einleitung in: Burnett, *Hermann of Carinthia: De essentiis/Über die Wesen*.
[7] Burnett, *Humanism and Orientalism in the Translations from Arabic into Latin in the Middle Ages*, S. 22–24.
[8] Burnett, *Physics before the Physics. Early Translations from Arabic of Texts concerning Nature in MSS British Library, Additional 22719 and Cotton Galba E IV*, S. 77–80.
[9] Burnett, *John of Seville and John of Spain*.

von Avicennas *De anima* (aus *aš-Šifāʾ*) an. Gundisalvi übersetzt noch einen weiteren Text zusammen mit Avendauth *(De medicinis cordialibus)*. Auch bei anderen Übersetzungen hat Gundisalvi mit einem Helfer zusammengearbeitet: Die Übersetzungen von Ibn Gabirols *Fons vitae* und al-Ġazālīs *Absichten der Philosophen (Maqāṣid al-falāsifa, Summa theorice philosophie)* entstehen in Zusammenarbeit mit einem *Magister Johannes* beziehungsweise *Johannes Hispanus*, vermutlich dem Archidiakon Johannes, der ebenfalls Mitglied des Domkapitels war.[10] Weitere Übersetzungen von Gundisalvi – ohne Angabe von Helfern – sind Avicennas *Metaphysik* (aus *aš-Šifāʾ*), al-Fārābīs *De scientiis* und Pseudo-Avicennas *Liber celi et mundi*. Ob weitere, bislang anonyme Übersetzungen Gundisalvi zugeschrieben werden können, beispielsweise al-Kindīs *De intellectu*, al-Fārābīs *De intellectu et intellecto* und Isaac Israelis *De definitionibus*, bedarf noch klarer Evidenzen.[11]

Wer genau war Dominicus Gundisalvi? Avendauth nennt ihn im Vorwort zur *De anima* Übersetzung *Dominicus Archidiaconus*. Aus zwei anderen Übersetzungen erfahren wir, dass sein zweiter Name *Gundisalvi* lautete und er Archidiakon in Toledo war. Die al-Ġazālī-Übersetzung präzisiert: *Dominico archidiacono Segobensi apud Toletum*, „Dominicus, Archidiakon von Segovia in Toledo".[12] Die Identifikation dieser Person ist möglich, weil sich die verbreiteten spanischen Namen *Domingo* und *Gonzalbo* nur selten kombiniert in klerikalen Dokumenten der Zeit finden. Der Übersetzer Dominicus Gundisalvi ist offensichtlich identisch mit dem Archidiakon *Domingo Gonzalbo*, der in zwei mozarabischen Urkunden der Jahre 1178 und 1181 genannt wird[13] und im Jahr 1190 als *Dominicus Gonsalvi* eine lateinische Urkunde betreffs einer Kirche in Cuéllar zeichnet, einer Stadt der Diözese Segovia.[14] Als „Dominicus Archidiakon von Cuéllar" zeichnet er die Urkunde von 1178 und eine ganze Reihe von lateinischen Urkunden des Domkapitels von Toledo in den Jahren 1162 bis 1181.[15] Dominicus Gundisalvi war also Archidiakon der Region von Cuéllar nördlich von Segovia, lebte jedoch als Kanoniker des Domkapitels in Toledo. Die Namensform *Gundissalinus* erscheint in den Urkunden nicht, sondern ist eine Veränderung des Namens *Gundisalvi* (für *Gonzálvez*) beziehungsweise *Gundisalvus* (für *Gonzalbo*), die in der späteren Handschriftentradition vorgenommen wurde.[16]

Gundisalvi hat eine Reihe von eigenen Werken verfasst, in denen er die neu übersetzten Texte ausgiebig benutzt. Sein *Liber de anima* rezipiert vor allem Avicennas Seelenlehre, ist aber auch von den Form- und Materie-Lehren aus Ibn Gabirols *Fons vitae* beeinflusst. Gundisalvi richtet seinen *Liber de anima* an die christlichen Gläubigen in der Absicht, dass sie die Seele „nicht nur mit dem Glauben, sondern auch mit der Vernunft verstehen" *(non iam fide tantum sed etiam ratione comprehendant)*.[17] Gundisalvis neuplatonische Metaphysik der Traktate *De processione mundi* und *De unitate et uno* ist wiederum

[10] Burnett, *John of Seville and John of Spain*, S. 63f.; Burnett, *Magister Iohannes Hispanus. Towards the Identity of a Toledan Translator*.

[11] Siehe die Zuordnungsversuche von Alonso, *Traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo*.

[12] Die Zuschreibungen der Übersetzungen in den Handschriften lauten „Dominicus Gundisalvi archidiaconus Toleti" (Avicenna, *Metaphysik*), „Do. Gundisalvo archidiacono Toletano" (Pseudo-Avicenna), „Dominico archidiacono Segobensi apud Toletum" (al-Ġazālī), „Dominico Archidiacono" (Avicenna, *De anima*).

[13] Alonso, *Notas sobre los traductores Domingo Gundisalvo y Juan Hispano*, S. 158 und 162.

[14] Mansilla, *La Documentación pontificia del archivo de la Catedral de Burgos*, S. 161.

[15] Hernández, *Los Cartularios de Toledo. Catalogo documental*, S. 129–177.

[16] Fidora/Soto Bruna, *Gundisalvus o Dominicus Gundisalvi? Algunas observaciones sobre un reciente articulo de Adeline Rucquoi*, S. 471.

[17] Dominicus Gundisalvi, *Liber de anima/Buch über die Seele*, S. 31.

stark von Ibn Gabirol, aber auch von Hermann von Carinthia und Avicenna beeinflusst. Seine Wissenschaftslehre in *De divisione philosophiae* basiert auf al-Fārābīs *De scientiis*.[18]

Gundisalvi hat auf diese Weise eine doppelte Vermittlungsarbeit geleistet: als Übersetzer und Rezipient arabischer Philosophie. Es ist sehr wahrscheinlich, dass dies mit Zustimmung des Erzbischofs von Toledo geschah. In Avendauths Vorwort zur Übersetzung von Avicennas *De anima* wird die offene Unterstützung von Erzbischof Johannes angesprochen. Vielleicht war diese frühe Toledaner Übersetzung eine Art Startsignal für die Toledaner Übersetzungen in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts.[19]

Es ist auffällig, dass Gundisalvi – im Unterschied zum Beispiel zu Gerhard von Cremona – primär an arabischer Philosophie interessiert ist und nicht an griechischen Autoren, die auf Arabisch überliefert sind. Er übersetzt keine Werke von Aristoteles, stattdessen aber Texte arabischer Autoren: Avicenna,[20] al-Fārābī, al-Ġazālī und Ibn Gabirol. Vermutlich geht diese Textauswahl auf Anregungen von jüdischen Gelehrten wie Avendauth zurück. Avendauth selbst benutzt diese arabischen Autoren in seinen eigenen Werken.[21] Arabischsprachige Autoren der iberischen Halbinsel scheinen Avicenna weniger intensiv rezipiert zu haben.[22]

1.3 Gerhard von Cremona

Der bedeutendste aller arabisch-lateinischen Übersetzer ist Gerhard von Cremona, schon aufgrund seiner ungeheuren Produktivität: Mindestens 70 Übersetzungen stammen von ihm, aus den Bereichen Philosophie, Astronomie, Mathematik, Medizin, Alchemie und Weissagung. Über seine Person und seine Übersetzungen sind wir besonders gut informiert, da seine Schüler oder Kollegen *(socii)* nach seinem Tod im Jahr 1178 eine Liste seiner Übersetzungen einschließlich einer Vita und eines Lobgedichts anfertigen, um seine Leistungen vor dem Vergessen zu bewahren. Gerhard wird 1114 in Cremona geboren, zieht aber später dauerhaft nach Toledo, vielleicht in den späten 1130er Jahren. Der Bericht seiner *socii* nennt die Motivation: „Aus Liebe zum *Almagest* [das heißt zu Ptolemäus' astronomischem Hauptwerk], den er bei den Lateinern nirgends fand, zog er nach Toledo, wo er [...], um übersetzen zu können, die arabische Sprache lernte."[23] Gerhard von Cremona übersetzt in Toledo tatsächlich den *Almagest* in das Lateinische – mithilfe eines Mozarabers namens Galippus.

Gerhards Name wird in drei Urkunden des Domkapitels aus den Jahren 1157, 1174 und 1176 erwähnt.[24] Die erste Urkunde bezeugt ausdrücklich, dass er zu den Kanonikern der Kathedrale gehört. Zweimal erhält sein Name den Zusatz *dictus magister* („der Magister genannt wird"), vermutlich in Anerkennung seiner großen Gelehrsamkeit und nicht als Dozent, denn ein höheres lateinisches Studium gab es im vorwiegend romanisch- und arabischsprachigen Toledo dieser Zeit noch nicht. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass

[18] Siehe die Einleitung in: Fidora/Werner, *Dominicus Gundissalinus: De divisione philosophiae/Über die Einteilung der Philosophie*, S. 11–12.

[19] Hasse, *The Social Conditions of the Arabic-(Hebrew-)Latin Translation Movements in Medieval Spain and in the Renaissance*, S. 81–82.

[20] Zu den Avicenna-Übersetzungen siehe Bertolacci, *A Community of Translators. The Latin Medieval Versions of Avicenna's Kitāb al-Shifāʾ (Book of the Cure)*.

[21] Fontaine, *In Defence of Judaism. Abraham Ibn Daud. Sources and Structures of ha-Emunah ha-Ramah*.

[22] Akasoy, *Ibn Sīnā in the Arab West. The Testimony of an Andalusian Sufi*.

[23] Burnett, *The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century*, S. 249–288, hier S. 275–276: „*Amore tamen Almagesti, quem apud Latinos minime reperit, Toletum perrexit, ubi [...] amore transferendi linguam edidicit Arabicam.*"

[24] Hernández, *Los Cartularios de Toledo*, S. 117, 160 und 168.

die Unterstützung des Erzbischofs, die Gundisalvi und Gerhard von Cremona für ihre Übersetzungsaktivität erfahren haben, auch darauf abzielte, die lateinische Kultur im christlichen Spanien zu stärken.[25] Das eigentliche Zielpublikum der Übersetzungen auf der iberischen Halbinsel befand sich allerdings an den französischen und italienischen Schulen, wie die handschriftliche Überlieferung zeigt. So findet sich auch die früheste Sammlung von Gerhard-Übersetzungen in einer italienischen Handschrift des späten 12. Jahrhunderts.[26]

Gerhards intellektuelles Profil unterscheidet sich merklich von dem Gundisalvis. Er übersetzt viele Werke griechischer Autoren, die auf Arabisch überliefert sind, unter anderem Aristoteles, Euklid, Archimedes, Ptolemäus und Galen, und sein inhaltliches Interesse geht über den Bereich der Philosophie weit hinaus. Die Liste der *socii* ordnet seine Übersetzungen in sieben Bereiche: Logik, Mathematik, Astronomie, Philosophie, Medizin, Alchemie und Geomantie. Das Programm für diese geradezu enzyklopädische Übersetzungsleistung ist offenbar von al-Fārābīs Traktat *De scientiis* angeregt, den Gerhard übersetzt.[27] Die westliche Mathematik, Astronomie und Medizin werden durch Gerhards Übersetzungen entscheidend und auf Jahrhunderte hin geprägt.

Im Bereich der Philosophie bemüht sich Gerhard besonders um die Übersetzung aristotelischer Schriften: *Analytica posteriora*, *Physik*, *De caelo*, *De generatione et corruptione* und (in einer Paraphrase des Ibn al-Biṭrīq) *Meteora* I–III.[28] Zu diesen Schriften fügt Gerhard seine Übersetzung des pseudoaristotelischen *Liber de causis* hinzu, einer neuplatonischen Schrift, die vor allem auf den *Elementen der Theologie* des Proklos beruht. Gerhard hat diese Schrift offenbar für genuin aristotelisch gehalten (siehe unten Abschnitt 2.1). Das von Gerhard übersetzte arabisch-lateinische Corpus aristotelischer Schriften wurde von Alfred von Shareshill ergänzt, der um 1200 in Toledo ein Buch über Mineralien und eines über Pflanzen übersetzte: Avicennas *De congelatione et conglutinatione lapidum* (ein Teil von *aš-Šifāʾ*) und Nikolaus Damascenus' *De plantis*. Im Unterschied zu den anderen genannten Schriften, vor allem dem vielgelesenen *Liber de causis* und Aristoteles' *De caelo* und *Meteora* I–III, fanden Gerhards Übersetzungen der *Analytica posteriora*, *Physik* und *De generatione et corruptione* kaum handschriftliche Verbreitung,[29] da sie sehr bald durch Übersetzungen aus dem Griechischen ersetzt wurden. Denn parallel zur arabisch-lateinischen Übersetzungsbewegung in Spanien wurden in Italien im 12. Jahrhundert zahlreiche aristotelische Schriften aus dem Griechischen übersetzt, der Großteil von ihnen durch Jakob von Venedig. Mitte des 13. Jahrhunderts folgten dann die einflussreichen griechisch-lateinischen Aristotelesübersetzungen des Wilhelm von Moerbeke.

Gerhard von Cremona übersetzt aber nicht nur Aristoteles, sondern auch griechische Aristoteleskommentatoren wie Alexander von Aphrodisias und Themistios sowie eine Reihe von Texten arabischer Autoren: al-Kindīs *De quinque essentiis*, *De somno* und *De ratione*, al-Fārābīs *De scientiis* und *Distinctio super librum Aristotilis De naturali auditu*, einen nicht erhaltenen Traktat al-Fārābīs über den Syllogismus, sowie Isaak Israelis *De elementis* und *De definitionibus*. Diese Übersetzungen arabischer Autoren sind auch deshalb bedeutend, weil Gerhard Werke von al-Kindī überträgt, die in der islamischen Welt über viele

[25] Hasse, *The Social Conditions*, S. 79–84.
[26] Burnett, *The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program*, S. 253–254.
[27] So die These von Burnett, *The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program*.
[28] Burnett, *The Arabo-Latin Aristotle*.
[29] Vgl. die Übersicht in: Dods, *Aristoteles Latinus*, S. 74–79.

Jahrhunderte hinweg kaum Leser fanden, bis sich persische Gelehrte des 17. Jahrhunderts wieder für sie interessierten.[30]

Dass Gerhard von Cremona, im Unterschied zu Gundisalvi, keinen einzigen Text von Avicenna übersetzt (jedenfalls nach gegenwärtigem Wissensstand), kann auf Absprachen zwischen den beiden Übersetzern zurückzuführen sein. Gemeinsam haben sie jedenfalls die Basis dafür gelegt, dass die arabische Philosophie selbst – und nicht nur auf Arabisch überlieferte griechische Philosophie – auf die Scholastik einen großen Einfluss ausübte. Da beide Übersetzer, anders als Constantinus Africanus, die arabische Herkunft der Texte nicht verschleierten und sich um eine wortgetreue Übersetzung bemühten, wurden die arabischen Philosophen auch tatsächlich als arabische Gesprächspartner der lateinischen Scholastiker erkannt und geschätzt.

1.4 Michael Scotus

Auch im 13. Jahrhundert bricht die Übersetzertätigkeit auf der iberischen Halbinsel nicht ab: Alfred von Shareshill, Mark von Toledo, Michael Scotus, Hermannus Alemannus und Juan Gonzalves de Burgos führen die Tradition des 12. Jahrhunderts fort. Gleichzeitig entsteht aber ein neues Zentrum arabisch-lateinischer Übersetzungen im Herrschaftsgebiet der Hohenstaufen in Sizilien und Süditalien. Dafür gibt es zwei wichtige Gründe: Zum einen zieht der Toledaner Übersetzer Michael Scotus spätestens im Jahr 1220 von Spanien nach Italien und setzt dort seine Übersetzungstätigkeit fort; zum anderen kommen am Hof des wissenschaftlich gebildeten Kaisers Friedrichs II. von Hohenstaufen zahlreiche Gelehrte verschiedener Sprachen und Kulturen zusammen, die sich unter anderem auch um Übersetzungen bemühen, wie beispielsweise Theodor von Antiochien und Jakob Anatoli.

Michael Scotus – Kanoniker von Toledo, Hofastrologe Friedrichs II., Magier in spätmittelalterlichen Legenden – ist eine faszinierende Gestalt und einer der bedeutendsten Übersetzer des Mittelalters. Allerdings gelingt es der Forschung erst nach und nach, die offenen Fragen zu Leben und Werk zu klären.[31] Michael Scotus stammt offensichtlich aus einer schottischen Familie, doch die ersten bekannten Spuren finden sich in Toledo. Vielleicht verbirgt sich Michael Scotus hinter dem Kürzel *M. magister scholarum* einer Toledaner Urkunde des Jahres 1208. Fest steht jedenfalls, dass er als Kanoniker den Erzbischof Rodrigo von Toledo im Jahr 1215 zum Laterankonzil nach Rom begleitet. Noch in Spanien vollendet Michael Scotus die Übersetzung von al-Bitrūǧī *De motibus celorum* (im Jahr 1217) und der 19 Bücher von Aristoteles' *De animalibus*. Im Oktober 1220 ist er in Bologna nachgewiesen, einer Stadt, in der er sich vermutlich häufiger aufgehalten hat; sein Sprachstil jedenfalls ist norditalienisch geprägt. Michael unterhält Beziehungen zum päpstlichen Hof und bekommt in den Jahren 1224 bis 1228 von Papst Honorius II. und Papst Gregor IX. mehrere Pfründen in England und Schottland zugesprochen.[32] Die Übersetzung von Averroes' Großem Kommentar zu *De caelo* widmet er dem französischen Kleriker Étienne de Provins. Es ist wichtig zu betonen, dass Michael Scotus in Italien offensichtlich in ganz verschiedenen Kontexten arbeitete und keinesfalls nur für Friedrich II. von Hohenstaufen übersetzte.

[30] Vgl. Endress, *Al-Kindī: Über die Wiedererinnerung der Seele*, S. 175.

[31] Zuletzt Burnett, *Michael Scot and the Transmission of Scientific Culture from Toledo to Bologna via the Court of Frederick II Hohenstaufen*, Hasse, *Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century* und Ackermann, *Sternstunden am Kaiserhof. Michael Scotus und sein Buch von den Bildern und Zeichen des Himmels*, S. 13–61.

[32] Burnett, *Michael Scot and the Transmission*, S. 116.

Dass Michael allerdings – zumindest zeitweise – zum gelehrten Zirkel um Friedrich II. gehörte, ist unumstritten. Er widmet Friedrich seine Übersetzung von Avicennas *Abbreviatio de animalibus* (vor 1232) und verfasst mehrere eigene Werke auf Wunsch Kaiser Friedrichs (*ad preces domini Frederici Rome imperatoris*): das dritte Buch seines *Liber introductorius* über Physiognomie und den Kommentar zum *Tractatus de sphaera* des Johannes von Sacrobosco. Er beschreibt sich selbst als *astrologus* Kaiser Friedrichs II. und erwähnt im *Liber introductorius* eine Reihe von Vorhersagen, die er für den Kaiser vorgenommen hat. Sein Todesdatum muss vor das Jahr 1236 fallen, da sich Heinrich von Avranches in diesem Jahr in einem Gedicht auf Scotus als Verstorbenen bezieht.

Michael Scotus ist also selbst Übersetzer und Verfasser wissenschaftlicher Schriften, ähnlich wie Dominicus Gundisalvi. Sein Hauptwerk *Liber introductorius ad astrologiam* verwendet erstmals umfassend arabische Theorien der Astrologie, enthält jedoch auch viele nichtastrologische Teile, die sich Fragen der Naturphilosophie, Kosmologie, Musik und Geheimwissenschaften widmen. Bemerkenswerterweise lässt sich bislang nicht nachweisen, dass Michael Scotus im *Liber introductorius* seine eigenen Übersetzungen benutzt hat – wie dies Gundisalvi getan hatte. Überhaupt ist unklar, welche Teile des komplex überlieferten *Liber introductorius* Michael Scotus tatsächlich als Autor zugeschrieben werden können.[33]

Michael Scotus hat nicht nur die vier schon genannten Übersetzungen angefertigt – al-Bitrūǧī, die zoologischen Werke von Aristoteles und Avicenna sowie Averroes' Großer Kommentar zu *De caelo* – sondern auch eine Reihe weiterer Aristoteles-Kommentare des Averroes übertragen, wie eine statistische Analyse seines Partikelgebrauchs zeigt.[34] Sicher zugeschrieben werden können ihm der Große Kommentar zur *Physik*, der Große Kommentar zu *De anima*, der Große Kommentar zur *Metaphysik*, der Mittlere Kommentar zu *De generatione*, das Kompendium zu den *Parva naturalia* und der Traktat *De substantia orbis*. Vermutlich ebenfalls von Michael Scotus stammt eine Teilübersetzung des Mittleren Kommentars zu *De animalibus*. Hingegen wurde der Mittlere Kommentar zur *Meteorologie*, Buch IV, von einem anonymen Übersetzer mit ganz anderem Stil übertragen. Das intellektuelle Profil von Verfasser und Übersetzer passt gut zueinander. Der Übersetzer Michael Scotus war in erster Linie an Naturphilosophie, Kosmologie und Astronomie interessiert (logische und ethische Schriften beispielsweise gehören nicht zu seinen Übersetzungen), genauso wie der Verfasser des *Liber introductorius* und des *Sphaera*-Kommentars.

Bereits im Laufe der 1220er Jahre werden einige der Averroes-Übersetzungen von Michael Scotus erstmals an der Universität Paris zitiert[35] – der Beginn einer sehr erfolgreichen Rezeptionsgeschichte. Schon wenige Jahrzehnte später ist Averroes zum *commentator* schlechthin avanciert, zum höchst einflussreichen Hilfsmittel bei der Interpretation aristotelischer Schriften und bei der Lösung philosophischer Probleme der peripatetischen Tradition. So hat Michael Scotus' Übersetzungstätigkeit wesentlich zum Siegeszug von Aristoteles und Averroes an den spätmittelalterlichen Universitäten beigetragen.

[33] Ebd., S. 119; Ackermann, *Habent sua fata libelli. Michael Scot and the Transmission of Knowledge between the Courts of Europe*.

[34] Hasse, *Latin Averroes Translations*.

[35] Gauthier, *Notes sur les débuts (1225–1240) du premier ‚Averroisme'*.

1.5 Nach Michael Scotus

Michael Scotus war sicherlich der bedeutendste, aber nicht der einzige Averroesübersetzer. Um die Mitte des 13. Jahrhunderts übersetzt Wilhelm von Luna im Umfeld der Hohenstaufen fünf Averroeskommentare zur Logik des Aristoteles, während Hermannus Alemannus in Toledo Averroes' Kommentare zur *Nikomachischen Ethik*, *Rhetorik* und *Poetik* ins Lateinische überträgt.[36] Mit Ausnahme des *Poetik*-Kommentars haben diese Averroestexte allerdings eine viel geringere Verbreitung als die von Michael Scotus übersetzten.

Um etwa 1300 kommt die arabisch-lateinische Übersetzungsbewegung zu einem fast vollständigen Stillstand, der bis ca. 1480 reicht. In den Jahrzehnten um 1500 werden zahlreiche Werke arabischer Philosophie aus dem Hebräischen ins Lateinische übersetzt,[37] hauptsächlich von jüdischen Gelehrten in Italien, unter denen Jakob Mantino (gestorben 1549) in Hinblick auf Menge und Qualität der Übersetzungen herausragt. Ein Sonderfall ist Andrea Alpago, der sich lange im Orient aufhält und dort direkt aus dem Arabischen übersetzt. Während Alpago ein besonderes Interesse an Werken Avicennas hat, wird in Italien vor allem Averroes übersetzt. Die Nachfrage nach Averroes-Übersetzungen erklärt sich daraus, dass Averroes um 1500 den Höhepunkt seines Einflusses an den italienischen Universitäten und insbesondere in Padua erreicht. Einige Übersetzungen werden von italienischen Adligen finanziert, die in Padua studiert haben: Giovanni Pico della Mirandola, Domenico Grimani und Ercole Gonzaga.[38] Möglich waren diese Übersetzungen auch deshalb, weil im Mittelalter zahlreiche Averroes-Kommentare aus dem Arabischen in das Hebräische übertragen worden waren und jüdische Gelehrte, vor allem Mediziner, wichtige Funktionen in der italienischen Gesellschaft der Renaissance innehatten. Der Einfluss dieser neuen Renaissanceübersetzungen aus dem Arabischen ist noch kaum erforscht. Nachgewiesen werden konnte immerhin, dass die Paduaner Philosophen Pietro Pomponazzi und Agostino Nifo den neu übersetzten *De animalibus*-Kommentar des Averroes benutzten[39] und dass der Große Kommentar zu den *Zweiten Analytiken* von italienischen Logikern des 16. Jahrhunderts rezipiert wurde.[40]

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nahm das Interesse an arabischer Philosophie merklich ab. Der letzte Averroes-Druck datiert vom Jahr 1578. Gleichzeitig entwickelt sich das neue akademische Fach der Arabischstudien in Europa, und es kommt zur Gründung der ersten Lehrstühle für Arabistik an den Universitäten von Paris, Leiden, Cambridge und Oxford.[41] Die Übersetzungen, die Philologen in den folgenden Jahrhunderten anfertigen, geschehen in der Regel nicht mehr aus inhaltlichem, sondern aus historisch-philologischem Interesse.

[36] Auch diese Zuschreibungen beruhen zum Teil auf statistischen Analysen des Partikelgebrauchs; siehe Hasse, *Latin Averroes Translations*.

[37] Eine Liste der in der Renaissance übersetzten Werke arabischer Philosophie und Wissenschaft findet sich in: Hasse, *The Social Conditions*, S. 84–86. Zu dieser Übersetzungsbewegung siehe außerdem: Tamani, *Traduzioni ebraico-latine di opere filosofiche e scientifiche*; Burnett, *The Second Revelation of Arabic Philosophy and Science 1492–1575*.

[38] Hasse, *The Social Conditions*, S. 75–79.

[39] Perfetti, *Aristotle's Zoology and Its Renaissance Commentators (1521–1601)*, S. 106–109, und Perfetti, *Pietro Pomponazzi: Expositio super primo et secundo De partibus animalium*, S. XVIIf.

[40] Burnett, *Revisiting the 1552–1550 and 1562 Aristotle-Averroes Edition*.

[41] Bobzin, *Geschichte der arabischen Philologie in Europa bis zum Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts*.

2. Die inhaltliche Rezeption der arabischen Philosophie

Die folgende Übersicht macht exemplarisch mit der lateinischen Rezeption von sechs besonders einflussreichen Werken der arabischen Philosophie bekannt. Ein solcher Überblick weist notgedrungen Lücken auf. Mancher Leser wird beispielsweise Avicennas *Logik* und *Physik*, Averroes' *De substantia orbis* und die Großen Kommentare zu *De caelo* und *Metaphysik* oder Qusṭā ibn Lūqās *De differentia spiritus et anima* vermissen. Dieser Nachteil wird dadurch ausgeglichen, dass auf die hier ausgewählten Texte genauer eingegangen werden kann. Für eine nach philosophischen Themen geordnete Darstellung des Einflusses der arabischen Philosophie sei auf den Artikel des Verfassers in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* verwiesen (auf dem der folgende Überblick teilweise beruht).[42]

2.1 *Liber de causis*

Der *Liber de causis* ist in mindestens 237 lateinischen Handschriften erhalten[43] und damit das am weitesten verbreitete Werk arabischer Philosophie in Europa. Es ist das Werk eines anonymen arabischen Philosophen vermutlich des 9. Jahrhunderts, der Ausschnitte der *Elemente der Theologie* des Neuplatonikers Proklos zu einem eigenen Text zusammenstellt, mit Theorien des Aristoteles, Alexander von Aphrodisias und Plotin verbindet und unter eine monotheistische und kreationistische Perspektive bringt. Im lateinischen Westen wurde der *Liber de causis* lange Zeit für ein authentisches Werk des Aristoteles gehalten, das im Anschluss an Buch Lambda der *Metaphysik* ausführlich die separaten Substanzen behandelt. Manche lateinischen Kommentatoren, zum Beispiel Roger Bacon, vermuteten, dass die Eingangsthesen der Kapitel jeweils von Aristoteles, die erläuternden Langtexte von al-Fārābī stammten. Als Wilhelm von Moerbeke im Jahr 1268 Proklos' *Elemente der Theologie* aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzte, konnte Thomas von Aquin Proklos als die Hauptquelle des *Liber de causis* identifizieren und das Werk einem anonymen arabischen Philosophen zuschreiben.[44] Der erfolgreichen Rezeption tat diese Entdeckung jedoch keinen Abbruch. Insgesamt entstanden zwischen dem 12. und 15. Jahrhundert mindestens 27 *Liber de causis*-Kommentare.

Eine erste Phase der Rezeption findet bereits in Toledo kurz nach der Übersetzung durch Gerhard von Cremona statt. Dominicus Gundisalvi gehört zu den ersten Rezipienten des Werkes. In Gundisalvis metaphysischem Traktat *De processione mundi* wird bereits die Lehre von der *creatio mediante intelligentia* („Schöpfung vermittels einer Intelligenz") zitiert: Die menschliche Seele sei nach Ansicht der Philosophen nicht direkt von der ersten Ursache, sondern vermittels von Intelligenzen geschaffen.[45] Gundisalvi und auch andere Autoren, wie der anonyme Verfasser der *Peregrinatio animae*,[46] nehmen der Theorie die Schärfe, indem sie die Intelligenzen mit Engeln identifizieren.

[42] Hasse, *Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West*.

[43] Taylor, *The Liber de Causis. A Preliminary List of Extant mss.*

[44] Thomas von Aquin, *Super Librum de Causis Expositio/Darlegung über das Buch über die Ursachen*, S. 3: „*Et in Graeco quidem invenitur sic traditus liber Procli Platonici, continens CCXI propositiones, qui intitulatur elementatio theologica; in Arabico vero invenitur hic liber qui apud Latinos de causis dicitur, quem constat de Arabico esse translatum et in Graeco penitus non haberi: unde videtur ab aliquo philosophorum Arabum ex praedicto libro Procli excerptus, praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo.*"

[45] Dominicus Gundisalvi, *De processione mundi*, S. 51: „*Ministerio enim angelorum dicunt philosophi ex materia et forma novas cotidie creari animas, caelos etiam moveri.*"

[46] Anonymus, *Peregrinationes*, S. 239–299.

In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts wird der *Liber de causis* immer wieder zitiert. Besonders groß ist das Interesse an der Kausalitätsthematik. Der Traktat erhält nun den Namen *Liber de causis*; zuvor hatte er unter dem Titel *Liber de pura bonitate* (nach Arabisch *Kitāb fī maḥḍ al-ḫayr*) zirkuliert. Ein neues Kapitel der Rezeptionsgeschichte beginnt ab 1240, als in Paris die ersten Kommentare zum *Liber de causis* geschrieben werden: von Roger Bacon, Pseudo-Heinrich von Gent und Pseudo-Adam von Buckfield. Bemerkenswert an diesen Texten ist der Versuch, die vermittelnde Rolle der Intelligenzen im Schöpfungsvorgang zu reduzieren. Die aristotelisierende Rezeption des *Liber de causis* zeigt sich unter anderem darin, dass Pseudo-Adam die erste Ursache mit dem unbewegten Beweger des Aristoteles identifiziert.[47] Im Jahr 1255 wird der *Liber de causis* als kanonischer Lehrstoff in die Statuten der Pariser Artistenfakultät aufgenommen.[48] Hierin liegt der Hauptgrund für die enorme handschriftliche Verbreitung des Textes.

Spätere *Liber de causis*-Kommentare stammen unter anderem von Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Siger von Brabant und Aegidius Romanus. Als Ergänzung zur Metaphysik des Aristoteles bleibt der *Liber de causis* ein zentraler Quellentext der Scholastik für die Lehre von der ersten Ursache und den separaten Substanzen, auch wenn die Idee einer vermittelten Schöpfung weiterhin auf viel Ablehnung stößt.[49] Die Verurteilung philosophischer Thesen durch den Pariser Bischof im Jahr 1277 listet mehrere anstößige Thesen zu den separaten Substanzen, die vom *Liber de causis* beeinflusst sind, unter anderem „dass die Intelligenz ihr Sein von Gott durch vermittelnde Intelligenzen erhält" (Nr. 84: *Quod intelligentia recipit esse a deo per intelligentias medias*).[50]

2.2 al-Fārābīs *De scientiis*

Al-Fārābīs Traktat *Über die Aufzählung der Wissenschaften (Iḥṣāʾ al-ʿulūm)* wurde zweimal ins Lateinische übersetzt: von Dominicus Gundisalvi in einer abgekürzten Version und von Gerhard von Cremona in einer wörtlichen Fassung. Es ist oben schon gesagt worden, dass al-Fārābīs Traktat höchstwahrscheinlich als eine Art Programmschrift für die Toledaner Übersetzungen von Gundisalvi bis Hermannus Alemannus diente. Sein Traktat war aber auch in anderen Hinsichten einflussreich: Er fungierte als Informationsquelle zu einzelnen Wissenschaften wie der Logik oder der Musik und veränderte die Wissenschaftseinteilungen im Abendland nachhaltig.

Al-Fārābī beeinflusst die Diskussion vor allem indirekt durch die umfangreichen Zitate und Entlehnungen, die Dominicus Gundisalvi in seinen eigenen Traktat *De divisione philosophiae* aufnimmt.[51] Dieser Traktat wird von den Verfassern der Einführungsliteratur für die Artes-Studenten des 13. Jahrhunderts viel genutzt; manchmal wird Gundisalvi hier auch unter dem Namen *Alpharabius* zitiert.[52] Ein Beispiel für den Fārābī-Einfluss durch die Vermittlung von Gundisalvi stellt die Wissenschaftseinteilung von Michael Scotus dar. Scotus übernimmt viel Material zu den Einzelwissenschaften aus Gundisalvis Traktat, fügt es aber zu einem neuen Wissenschaftssystem zusammen.[53]

[47] Siehe D'Ancona, *Recherches sur le Liber de causis*, S. 219–221.
[48] Denifle/Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis, Tomus I*, S. 277–279 (Nr. 246).
[49] Zur Rezeption des *Liber de causis* siehe D'Ancona, *Recherches sur le Liber de causis*, S. 195–258, und Fidora/Niederberger, *Von Bagdad nach Toledo. Das „Buch der Ursachen" und seine Rezeption im Mittelalter*, S. 205–247.
[50] Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, S. 104.
[51] Fidora/Werner, *Dominicus Gundissalinus: De divisione philosophiae. Über die Einteilung der Philosophie.*
[52] Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle*, S. 341.
[53] Burnett, *Vincent of Beauvais, Michael Scot and the "New Aristotle"*.

Der Einfluss al-Fārābīs auf Gundisalvi zeigt sich unter anderem darin, dass Gundisalvi jede Wissenschaft in theoretischer und praktischer Hinsicht behandelt. Außerdem übernimmt er von al-Fārābī eine ganze Reihe von Theoriestücken, die auch von den erwähnten Studienführern rezipiert werden: die sieben Teile der Grammatik, die acht Teile der Naturphilosophie gemäß der Ordnung der aristotelischen Schriften, und die sieben Teile der Mathematik (Arithmetik, Musik, Geometrie, Optik, Astrologie, Astronomie, Gewichte, technische Instrumente).[54] Im Bereich der Logik übernimmt Gundisalvi die Unterteilung in acht Teildisziplinen ausdrücklich von al-Fārābī und folgt damit der arabischen Tradition, die Aristoteles' *Poetik* und die *Rhetorik* zur Logik zählt. Die acht Teile der Logik werden unter anderem von Roger Bacon und in der *Divisio scientiarum* des Arnulfus Provincialis zitiert. Arnulf fügt die Bemerkung an, dass weder Aristoteles noch der *communis usus* die Zuordnung der *Poetik* und *Rhetorik* zur Logik kennen.[55] Gundisalvi unterscheidet wie al-Fārābī zwischen fünf Arten des syllogistischen Schließens; die höchste Form ist die *demonstratio*, der wissenschaftliche Syllogismus. Auf diese Weise gelangt al-Fārābīs epochemachende Heraushebung der *demonstratio* als einziges Mittel sicherer Erkenntnis in den lateinischen Westen.[56] Insgesamt gesehen wurde die scholastische Welt durch al-Fārābī und Gundisalvi mit einer systematischen Einteilung der Wissenschaften bekannt, die auf dem vollständigen Corpus der aristotelischen Schriften beruhte und eine ganze Reihe von Wissenschaften enthielt, die das Abendland noch nicht kannte.

2.3 Avicennas *De anima*

Die Toledaner Übersetzer haben Teile von Avicennas großer philosophischer Summe *Die Heilung (aš-Šifāʾ)* ins Lateinische übersetzt. Besonders weite Verbreitung, nämlich in über 130 Handschriften, fand ein kurzer mineralogischer Abschnitt mit dem lateinischen Titel *De congelatione et conglutinatione lapidum*, weil er an vielen Universitäten zum Lehrstoff gehörte. Für die Geschichte der Philosophie viel bedeutsamer aber waren Gundisalvis Übersetzungen der großen *De anima*- und *Metaphysik*-Abschnitte von *aš-Šifāʾ*, welche die Seelenlehre und Metaphysik der Hochscholastik nachhaltig prägten.

Avicennas Philosophie der Seele verbindet aristotelische, neuplatonische und galenische Traditionen, nämlich einen neuplatonischen Begriff der Seele als einer im Prinzip vom Körper abtrennbaren Substanz mit einer aristotelischen Hierarchie der Seelenvermögen und den gängigen Lehren der Medizin über Hirnventrikel, Nerven und Spiritus. Nach einer frühen Phase der Rezeption von Avicennas *De anima* unter anderem bei Gundisalvi und Michael Scotus[57] dominiert die Schrift von etwa 1220 an die Lehre von den Seelenvermögen an den neugegründeten Universitäten. Selbst Aristoteles' eigene Schrift *De anima*, die zeitgleich aus dem Griechischen übersetzt worden war, kann sich zunächst nicht gegen Avicennas Werk durchsetzen. Die Hierarchie der avicennischen Seelenkräfte – drei vegetative Vermögen, fünf äußere und fünf innere Sinne, Bewegungsvermögen, praktischer und theoretischer Intellekt – gibt in der Folgezeit die thematische Struktur vieler lateinischer *De anima*-Traktate vor, sowohl an der Artisten- wie an der theologischen Fakultät. In vielen Summen und Sentenzenkommentaren der ersten Hälfte des

[54] Siehe die Tabellen in Bouyges, *VII. Sur le De scientiis d'Alfarabi*, S. 65–69.

[55] Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle*, S. 342. Siehe auch die Einleitung von Fidora/Werner, *Dominicus Gundissalinus: De divisione philosophiae. Über die Einteilung der Philosophie* und Fidora, *Politik, Religion und Philosophie in den Wissenschaftseinteilungen der Artisten im 13. Jahrhundert.*

[56] Fidora/Werner, *Dominicus Gundissalinus: De divisione philosophiae. Über die Einteilung der Philosophie*, S. 154f.

[57] Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, S. 13–34.

13. Jahrhunderts finden sich Kapitel zur *divisio potentiarum animae*, die stark von Avicenna beeinflusst sind.[58] Im letzten Drittel des 13. Jahrhunderts lässt der Einfluss von Avicennas *De anima* auf die scholastische Seelenlehre nach. Handbücher und Enzyklopädien jedoch transportieren seine Vermögenspsychologie bis ins 16. Jahrhundert.

Hingewiesen sei an dieser Stelle auf zwei besonders einflussreiche avicennische Theorien: die Lehre von der Urteilskraft (*wahm, aestimatio*) und die Intellektlehre. Avicennas Theorie der *aestimatio*, einer Seelenkraft, die sogenannte Intentionen (*maʿānī, intentiones*) wie Feindseligkeit oder Freundlichkeit in einem begegnenden Objekt wahrnimmt, wird in zahllosen psychologischen Schriften des Mittelalters zitiert.[59] Avicenna illustriert seine Theorie mit dem Beispiel des Schafs, das die Intention der Feindseligkeit im Objekt Wolf wahrnimmt and daraufhin urteilt, dass es vor dem Wolf fliehen muss (*De anima* I.5 und IV.3). Die scholastischen Rezipienten des Lehrstücks sind sich darüber uneinig, in welchen Lebewesen die *aestimatio* vorhanden ist. Während Avicenna und Albertus Magnus (*De anima* III.1.2) die *aestimatio* sowohl den Tieren als auch den Menschen zuschreiben, argumentiert Thomas von Aquin, dass die Menschen anders als die Tiere kein Vermögen der *aestimatio*, sondern stattdessen eine *virtus cogitativa* besitzen, die keine instinktive Fähigkeit ist, sondern ein vom Intellekt geleitetes Vermögen (*Summa theol.* Ia 81.3c). Ein zweites von den Scholastikern diskutiertes Problem betrifft den ontologischen Status der Intentionen. Manche Autoren vertreten im Anschluss an Avicenna die Ansicht, dass die Intentionen im Objekt wahrgenommen werden, so beispielsweise John Blund (*Tractatus de anima*, Kapitel 19), andere argumentieren im Anschluss an Averroes, dass die Intentionen aus den Wahrnehmungsbildern abstrahiert werden, so zum Beispiel Albertus Magnus (*De anima* II.4.7) oder Johannes Buridan (*Quaest. de anima*, II.22). Schließlich wird auch diskutiert, ob das Schaf im genannten Beispiel ein Urteil über den Wolf fällt oder ob der Begriff „Urteil" auf geistige und sprachlich verfasste Urteile beschränkt werden sollte.[60]

Avicennas Intellekttheorie war in vielerlei Hinsicht einflussreich in der Scholastik. Seine Unterscheidung zwischen vier verschiedenen menschlichen Intellekten, die verschiedene Potentialitäts- und Aktualitätsstufen im Hinblick auf die Erkenntnis von geistigen Formen darstellen (*De anima* I.5), prägt die scholastische Intellektterminologie nachhaltig.[61] Avicenna versteht, wie al-Fārābī vor ihm und Averroes nach ihm, den aktiven Intellekt der griechischen *De anima*-Tradition als eine vom Menschen getrennte, kosmologische Instanz: die niedrigste in der Hierarchie der himmlischen Intelligenzen. Die meisten scholastischen Autoren vertreten die Ansicht, dass der aktive wie der potentielle Intellekt Teile der Seele sind, aber einige wenige Autoren, wie Dominicus Gundisalvi und Petrus Hispanus, übernehmen die Idee eines getrennten aktiven Intellekts. Eine Reihe von Scholastikern identifiziert den aktiven Intellekt mit Gott und beruft sich für diese Position auf die Autoritäten Augustinus und Avicenna. Seit den Studien von Étienne Gilson wird diese Position „augustinisme avicennisant" genannt.[62] Adam von Buckfield, Bonaventura und Thomas von Aquin lehnen diese Lehre, die sie ungenannten zeitgenössischen Theologen zuschreiben, mit scharfen Worten ab. Mit philologischen Mitteln lässt sich nachweisen, dass diese Kritik der Identifizierung von aktivem Intellekt und Gott auf eine Gruppe um Jean de la Rochelle (*Summa de anima* Kapitel 116), die anonymen Verfas-

[58] Hasse, *Der mutmaßliche arabische Einfluss auf die literarische Form der Universitätsliteratur des 13. Jahrhunderts.*

[59] Siehe hierzu Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, S. 127–153 und Black, *Imagination and Estimation.*

[60] Perler, *Intentionality and Action. Medieval Discussions on the Cognitive Capacities of Animals.*

[61] Hasse, *Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik. Von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus.*

[62] Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, S. 102.

ser der *Summa fratris Alexandri* und Vincent von Beauvais zielt.[63] Spätere Vertreter des „augustinisme avicennisant" sind Roger Bacon, John Pecham, Roger Marston und Vital du Four.

Andere einflussreiche avicennische Theorien betreffen die philosophische Prophetielehre, die Optik, Tast- und Geruchssinn sowie die Definition der Seele als abgetrennte Substanz, die Avicenna mit dem Beispiel des „Fliegenden Mannes" erläutert.[64]

2.4 Avicennas *Metaphysik*

Viele Jahrhunderte nach der Entstehung von Aristoteles' *Metaphysik* verfasst Avicenna das erste metaphysische Werk der peripatetischen Tradition von vergleichbarer Größe und Bedeutung: die *Metaphysik* (*Ilāhīyāt*), den vierten Teil von *aš-Šifāʾ*. Es wird von Dominicus Gundisalvi ins Lateinische übersetzt und noch im 12. Jahrhundert in Gundisalvis eigenen Werken, wenig später dann vom anonymen *Liber de causis primis et secundis* und Wilhelm von Auvergne rezipiert.[65] Der Höhepunkt der Rezeption fällt in die Zeit von Albertus Magnus bis Johannes Duns Scotus, also von circa 1240 bis 1310. Die Handschriftentradition dünnt erst nach 1400 aus: 15 Handschriften sind aus dem 13. Jahrhundert, sieben aus dem 14., drei aus dem 15. erhalten.[66] Aber auch in der Renaissancezeit werden avicennische Theorien, beispielsweise zum Gegenstand der Metaphysik und zur Unterscheidung zwischen Sein und Wesen, diskutiert, etwa bei den jesuitischen Autoren Benedictus Pereira, Pedro da Fonseca und Francisco Suárez.[67]

Die Rezeptionsgeschichte von Avicennas Werk ist komplex und nur in Teilen erforscht, aber es ist immerhin deutlich, dass einige Theorien besonders intensiv rezipiert wurden: die These, dass Gott nicht spezifischer Gegenstand, sondern nur „zu Erforschendes" (*maṭlūb*, *quaesitum*) der Metaphysik sei (*Metaph.* I.1–2); die Lehre vom Ersterkannten; die Unterscheidung zwischen Sein und Wesen sowie die Lehre von der ersten Ursache als „Notwendig-Seiendes an sich".

Die scholastische Diskussion des Gegenstandes der Metaphysik wird davon beeinflusst, dass Averroes Avicenna widersprochen hatte: Im Großen Kommentar zur *Physik* (I.83) argumentiert Averroes, dass der spezifische Gegenstand der Metaphysik die separaten Substanzen seien, zu denen Gott gehört.[68] Albertus Magnus (*Metaph.* I.2) und Thomas von Aquin (*In Metaph. prooem.*) nehmen in der Kontroverse weitgehend die Position Avicennas ein: Gott ist nicht spezifischer Gegenstand, sondern *quaesitum*, da er Ursache des eigentlichen Gegenstandes der Metaphysik ist, nämlich des Seienden schlechthin. Allerdings argumentiert Thomas von Aquin, im Unterschied zu Avicenna, dass Gott der spezifische Gegenstand einer anderen Wissenschaft sei, nämlich der Theologie (*Summa theol.* Ia q.1). Die Gegenposition, dass Gott Teil des Gegenstandes der Metaphysik ist, nimmt Heinrich von Gent ein, der die nachfolgende Diskussion stark beeinflusst.[69]

[63] Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, S. 203–223.
[64] Zu diesen Theorien siehe Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, S. 80–127 und 154–174.
[65] Bertolacci, *On the Latin Reception of Avicenna's Metaphysics before Albertus Magnus*.
[66] Avicenna, *Liber de philosophia prima sive Scientia divina*, I–IV, S. 127*.
[67] Leinsle, *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, Kap. II.
[68] Allerdings weist Averroes in anderen Werken diese Rolle dem Seienden als Seienden zu; siehe Bertolacci, *Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject-Matter of Metaphysics*.
[69] Pickavé, *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*.

Aus Avicennas *Metaphysik* übernehmen die Scholastiker auch die Idee des *primum cognitum*, des ersten Gegenstandes der Erkenntnis.[70] Avicenna argumentiert, dass es nicht nur erste, fundamentale Sätze wie das Widerspruchsprinzip, sondern auch erste, fundamentale, selbstevidente Begriffe geben müsse: „das Seiende", „das Ding" und „das Notwendige" (*Metaph.* I.5). Diese Lehre – die auch die Entwicklung der sogenannten Transzendentalienlehre der Scholastik beeinflusst – wird in ganz verschiedene Richtungen weiterentwickelt. Thomas von Aquin, dessen Ontologie der avicennischen sehr viel verdankt, nicht nur im frühen *De ente et essentia*-Traktat, übernimmt die Idee eines Erstbegriffes mit der Begründung, dass es nicht nur bei den Sätzen und Beweisen, sondern auch bei den Begriffen und Definitionen keinen endlosen Regress geben dürfe. Thomas von Aquin (*In Metaph.* IV.6)[71] und Johannes Duns Scotus identifizieren den Erstbegriff mit dem Seienden (*ens*), Guibert von Tournai, Bonaventura und Heinrich von Gent hingegen mit Gott.[72]

Die Unterscheidung zwischen Seiendem (*wuǧūd, ens*) und Wesen (*māhīya, essentia*) ist ein Kernstück von Avicennas Philosophie (*Metaph.* I.5 und V.1–2), das in ganz unterschiedlichen Sprachen und Kontexten aufgegriffen wurde: von Philosophen und Theologen in den arabischen, hebräischen und lateinischen Kulturen des Mittelalters.[73] Avicenna arbeitet mit dieser Unterscheidung in mehreren Bereichen seiner Metaphysik: im Hinblick auf die Erstbegriffe, die erste Ursache und die Universalien. Aus der umfangreichen lateinischen Rezeption dieser Theoriestücke sei hier nur auf die Universaliendebatte eingegangen. Avicennas Grundidee ist es, zwei Komponenten in den Universalien zu unterscheiden: Wesen und Universalität. Das Wesen der „Pferdheit", um Avicennas Beispiel zu verwenden (*Metaph.* V.1), ist an sich weder universal noch partikulär. Erst das Sein, das an sich vom Wesen getrennt ist, fügt Universalität oder Partikularität hinzu, je nachdem, ob die „Pferdheit" im Geist, also universal, oder in der Außenwelt, also partikulär, existiert. Bei vielen Scholastikern fällt diese Idee auf fruchtbaren Boden. Thomas von Aquin übernimmt sie in *De ente et essentia* (Kapitel IV) unter der Formulierung, dass Universalität und Partikularität nur Akzidenzien des Wesens seien. Auch andere Autoren wie Aegidius Romanus vertreten die reale Unterscheidung von Sein und Wesen. Sie sehen sich aber einer alternativen Position gegenüber, die nur eine mentale Differenz akzeptiert. Heinrich von Gent (*Quodlibet* I.9 und III.9) entwickelt Avicennas Position weiter, indem er dem Wesen selbst, unabhängig von seiner mentalen oder extra-mentalen Existenz, eine eigene Existenzform zuschreibt, das *esse essentiae* („wesenhaftes Sein").

Avicennas Begriff von der ersten Ursache, dem einzig Notwendig-Seienden an sich (*wāǧib al-wuǧūd, necesse esse*), dessen Wesen sein eigenes Sein ist (*Metaph.* VIII.4), findet sich ebenfalls in vielen Kontexten rezipiert, nicht nur in der lateinischen Welt. So übernehmen eine ganze Reihe von Autoren den Begriff des *necesse esse* für die erste Ursache, und damit für Gott, so Dominicus Gundisalvi,[74] Wilhelm von Auvergne[75] und Thomas von Aquin (*Summa contra gentiles* I.22). Außerdem übernehmen viele Autoren, darunter Tho-

[70] Aertsen, *Avicenna's Doctrine of the Primary Notions and Its Impact on Medieval Philosophy.*
[71] Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, S. 146–151.
[72] Goris, *Die Anfänge der Auseinandersetzung um das Ersterkannte im 13. Jahrhundert. Guibert von Tournai, Bonaventura und Thomas von Aquin.*
[73] Hasse/Bertolacci, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics.* Zur lateinischenTradition siehe Wippel, *Essence and Existence.*
[74] Jolivet, *The Arabic Inheritance*, S. 138–140.
[75] Teske, *William of Auvergne's Debt to Avicenna.*

mas von Aquin (*Summa theol.* Ia q.2 a.3), Heinrich von Gent und Duns Scotus,[76] einen metaphysischen Gottesbeweis, den Moses Maimonides in engem Anschluss an Avicenna im *Führer der Unschlüssigen* formuliert (Kapitel II.1). Die avicennische Emanationstheorie wird in den ersten Jahrzehnten nach der Übersetzung mit Abänderungen, aber insgesamt zustimmend rezipiert, häufig in Kombination mit Lehren des *Liber de causis*, zum Beispiel in Gundisalvis *De processione mundi* und im anonymen *Liber de causis primis et secundis* (Kapitel 4 und 6). Allerdings sieht die Mehrheit der späteren scholastischen Autoren die Emanationslehre kritisch: Anders als Avicenna behaupte, sei die Erschaffung der Welt durch die erste Ursache kein notwendiger Prozess und werde nicht durch vermittelnde Intelligenzen ausgeführt, argumentiert Thomas von Aquin (*Summa contra gentiles* II.42). Siger von Brabant ist eine Ausnahme: Er übernimmt in seiner Schrift *De necessitate et contingentia causarum* zentrale Positionen Avicennas, wenn er aus Gott nur ein einziges Seiendes hervorgehen lässt, nämlich die erste immaterielle Substanz, aus der die anderen Intelligenzen emanieren. Dieser Emanationsvorgang ist, wie bei Avicenna, ewig und notwendig. Doch Siger revidiert seine Position später.[77] Dass man in Avicennas Emanationslehre einen unzulässigen Determinismus sah, wird auch in der Verurteilung von 1277 deutlich: Eine ganze Reihe von verurteilten Sätzen betreffen die Emanationslehre und die Vorstellung einer vermittelten Schöpfung (zum Beispiel die Artikel 30, 53, 58, 59, 123). Avicennas Emanationslehre war den Scholastikern wohlbekannt, aber sie wurde sehr kritisch gesehen.

2.5 Averroes' *Großer Kommentar zu De anima*

Averroes' Kommentare zu aristotelischen Werken, besonders die Großen Kommentare zu *De anima, Physik, De caelo* und *Metaphysik*, hatten einen enormen Einfluss auf die mittelalterliche Universitätskultur des 13. bis 16. Jahrhunderts. Als das aristotelische Corpus im Jahr 1255 verpflichtende Lektüre für die Pariser Studenten der Artistenfakultät wird – das Startsignal für den Aristotelismus an den europäischen Universitäten –, avancieren auch Averroes' Kommentare zur universitären Sekundärliteratur schlechthin. Der Einfluss dieser Kommentare erstreckt sich nicht nur auf die Aristoteles-Kommentierung. Averroes wird auch als eigenständiger Philosoph gelesen und zitiert. Die Forschung hat bislang nur die Rezeption des *De anima*-Kommentars ausführlich untersucht, und auch hier vornehmlich bezogen auf die Intellekttheorie; die Rezeption von Averroes' Theorien zu den niederen Seelenvermögen ist noch unzureichend erforscht.

In der lateinischen Welt ist Averroes in erster Linie wegen seiner These berühmt geworden, dass es nur einen einzigen Intellekt für alle Menschen gebe (*Comm. magnum De anima* III.5). Die Einheitsthese gehört zu den philosophischen Doktrinen, die in den Jahren 1270 und 1277 in Paris (Artikel 32) und 1489 in Padua von den jeweiligen Bischöfen verurteilt werden. Problematisch ist die These aus theologischer Sicht, weil sie individuelle Belohnung und Bestrafung im Jenseits auszuschließen scheint. Denn nach dem Tod des Körpers sind alle geistigen Seelen eins. Das wichtigste philosophische Argument gegen die Einzigkeitstheorie hatte Averroes selbst vorgebracht: Sie könne nicht erklären, dass die Menschen individuell denken[78] – oder in Thomas von Aquins bekannten Worten: *hic*

[76] Druart, *Avicenna's Influence on Duns Scotus' Proof for the Existence of God in the Lectura*; Pickavé, *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft*. Kap. 6.
[77] Van Steenberghen, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, S. 360–364.
[78] Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, S. 393.

homo singularis intelligit („dieser einzelne Mensch denkt").[79] Averroes und seine Anhänger antworten auf diesen Einwand, dass das individuelle Denken dadurch gesichert sei, dass die geistigen Formen vermittels individueller Vorstellungsformen mit dem einzelnen Menschen verbunden sind. Averroes selbst hat die Einheitsthese nicht in allen seinen psychologischen Werken vertreten. Im Kompendium und im Mittleren Kommentar zu *De anima* findet sich die These noch nicht. Das hat zur Folge, dass die hebräischen Philosophen des Mittelalters, die hauptsächlich den Mittleren Kommentar rezipieren, ein ganz anderes und insgesamt deutlich positiveres Bild von Averroes' Philosophie entwickeln.[80]

Averroes' Einheitsthese im Großen Kommentar ist doppelt motiviert, epistemologisch und ontologisch. Einerseits möchte Averroes eine Intellekttheorie entwickeln, die wahres Wissen von Allgemeinbegriffen erklären kann, und andererseits Aristoteles' Forderung gerecht werden (*De anima* III.4.429a22–25), dass der Intellekt reine Potentialität und nicht mit dem Körper vermischt ist. Dass die Universalität der Erkenntnis und die Immaterialität des Intellekts durch Averroes' Theorie garantiert wird, macht die philosophische Attraktivität der Einheitsthese auch für die lateinischen Anhänger des Averroes aus.

Die Einheitsthese ist die Spitzenthese der Strömung des „Averroismus", wie die Forschung spätestens seit Ernest Renan sagt, beziehungsweise der *secta Averroica*, wie es in der Renaissancezeit hieß. Aber auch andere Thesen wurden den *Averroistae* zugeschrieben: zur Ewigkeit der Welt, zum Begriff der *materia prima* und zur Glückslehre. Der lateinische Terminus *Averroista* („Averroist") wurde bereits im 13. Jahrhundert verwendet, allerdings nur selten. Die älteste bislang bekannte Belegstelle findet sich in Thomas von Aquins Trakat *De unitate intellectus*, seiner Replik auf die Einheitsthese. Den Titelzusatz *contra Averroistas* („gegen die Averroisten") hat dieser Traktat allerdings erst in der späteren Handschriftentradition erhalten. Am häufigsten wird der Ausdruck *Averroista* in der Hochrenaissance gebraucht.[81] In der Forschung ist noch umstritten, wie bedeutend die Strömung des Averroismus im 13. Jahrhundert war.[82] Es ist aber offensichtlich, dass sich mindestens vier Gruppen von Denkern ausmachen lassen, die die Einheitsthese in einer ihrer Schriften vertreten: Siger von Brabant und vermutlich einige andere Artes-Magister in Paris in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts; eine zweite Pariser Gruppe im frühen 14. Jahrhundert um Thomas Wilton, Johannes von Jandun und John Baconthorpe; eine Reihe von Magistern der Artes-Fakultät in Bologna im 14. Jahrhundert; und schließlich eine große Gruppe von italienischen Autoren in den Jahrzehnten vor und nach 1500, vor allem in Padua.

Siger von Brabant (gestorben vor 1284) und Johannes von Jandun (gestorben 1328) waren, zumindest in den Augen der Renaissancephilosophen, die bekanntesten und einflussreichsten Averroisten des Mittelalters. Siger argumentiert in seinem ersten, sehr averroistischen Werk über die Seele, dass der abgetrennte und ewige Intellekt mit dem Körper nur im Tätigsein verbunden sei und dass die wahre Form des Körpers die wahrnehmende Seele sei (*Quaest. in tertium de anima*, bes. Qu. 3 und 9). Unter dem Einfluss von Thomas von Aquin und Anderen hat Siger diese These später wieder revidiert. Für Johannes von Jandun ist die intellektive Seele, die an sich einzig und abgetrennt ist, im Körper tätig und mit dem Körper vermittels der Vorstellungsformen verbunden.[83] Spätere Au-

[79] Thomas von Aquin, *De unitate intellectus*, Kap. III.61, S. 134.
[80] Siehe Einleitung und Nachwort (David Wirmer) in Ibn Rušd (Averroes), *Über den Intellekt*.
[81] Zum Gebrauch des Wortes *Averroista* siehe Hasse, *Averroica secta. Notes on the Formation of Averroist Movements in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy*.
[82] Imbach, *L'avorroïsme latin au XIIIe siècle*.
[83] Brenet, *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*.

toren haben Siger von Brabant und Johannes von Jandun so interpretiert, dass sie konträre Positionen vertraten: In Sigers Theorie könne der einzige Intellekt mit dem Körper als Form vereinigt werden, in Johannes von Janduns Theorie sei das unmöglich. Ein weiterer einflussreicher Averroist – für einige sogar der *princeps Averroistarum* – ist John Baconthorpe (gestorben um 1348). Er entwickelt die Theorie der sogenannten „doppelten Verbindung" *(copulatio bifaria)* zwischen dem Intellekt und der körperlichen Vorstellungsform, nämlich einer epistemologischen und einer ontologischen. Die ontologische Verbindung setzt voraus, dass sich der einzige Intellekt mit dem Menschen so verbindet, dass der Intellekt zu einem menschlichen Seelenvermögen wird.[84]

Besonders selbstbewusste und bekennende Averroisten der Renaissancezeit waren Nicoletto Vernia (gestorben 1499) und Luca Prassicio (gestorben 1533).[85] In der Zeit um 1500 erreicht der Averrroismus als Strömung, soweit wir ihn als Historiker fassen können, seinen Höhepunkt. Dafür gibt es mehrere Anhaltspunkte: die häufige Verwendung des Ausdrucks *Averroista*; die große Zahl an Autoren, die in einem ihrer Werke die Einheitsthese vertreten; die Entstehung von Superkommentaren zu Averroes' Kommentaren und schließlich die Tatsache, dass die Auslegung von Averroes' philosophischer Position selbst zum Gegenstand von Kontroversen wird (z. B. zwischen Nifo, Trombetta, Zimara, Pomponazzi und Prassicio).[86] Im Laufe des 16. Jahrhunderts verschwindet die Einheitsthese nach und nach aus der philosophischen Diskussion. Einer der letzten Vertreter ist Antonio Bernardi im Jahr 1562. Die These wird durch andere Erklärungen der menschlichen Erkenntnis von Allgemeinbegriffen abgelöst, die innerhalb der Gesamtströmung des Aristotelismus populär werden (zum Beispiel bei den Aristotelikern Philipp Melanchthon, Jacopo Zabarella und Francisco Suarez).[87]

2.6 Averroes' *Großer Kommentar zur Physik*

Averroes' Großer Kommentar zur *Physik* des Aristoteles ist der längste unter den im 13. Jahrhundert übersetzten Aristoteles-Kommentaren. Er hat nicht nur die Auslegung der *Physik*, sondern auch die naturphilosophische und naturwissenschaftliche Diskussion des späten Mittelalters nachhaltig beeinflusst und geprägt – allerdings ist der Averroes-Einfluss bislang nur in Ansätzen erforscht. Ohne Zweifel gehen auf Averroes viele Problemstellungen der scholastischen Physik zurück, selbst dann, wenn seine eigene Position nicht übernommen wird. Auf vier Themen sei etwas genauer eingegangen: die Projektionsbewegung, den ontologischen Status der Zeit, den Ort der Himmelssphäre und die Ewigkeit der Welt.

„Projektionsbewegung" meint eine Form der gewaltsamen Bewegung, bei der das Bewegte vom Bewegenden getrennt wird, wie zum Beispiel bei einem geworfenen Stein oder einem fliegenden Pfeil. Da Aristoteles nur Berührungskausalität anerkennt, argumentiert er, dass der unmittelbare Beweger des geworfenen Steins das Medium, also die Luft ist. Im 6. Jahrhundert schlägt Johannes Philoponos vor, dass die Bewegungskraft nicht dem Medium, sondern dem geworfenen Körper mitgeteilt wird, und begründet damit die Tradition der später so genannten „Impetustheorie". Averroes bietet im Großen

[84] Etzwiler, *Baconthorp and the Latin Averroism. The Doctrine of the Unique Intellect*, S. 266–269.
[85] Hasse, *The Attraction of Averroism in the Renaissance: Vernia, Achillini, Prassicio.*
[86] Hasse, *Averroica secta*; Martin, *Rethinking Renaissance Averroism*; Akasoy/Giglioni, *Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe.*
[87] Hasse, *Aufstieg und Niedergang des Averroismus in der Renaissance: Niccolò Tignosi, Agostino Nifo, Francesco Vimercato.*

Kommentar zur *Physik* (VIII.10 und VIII.82) eine Erklärung der Projektionsbewegung, die auf der besonderen Natur der Media basiert. Die flüssigen Media, also Luft und Wasser, sind von einer solchen Flexibilität, dass sie sich nicht als Ganze bewegen, sondern sukzessiv in ihren Teilen. Die Bewegung eines solchen Mediums gleicht der einer Welle, sodass das Wurfgeschoss wie ein Boot auf einer Welle fortbewegt wird. Albertus Magnus und Thomas von Aquin übernehmen zentrale Teile von Averroes' Theorie. Andere, wie Franciscus de Marchia, setzen sich ausführlich mit Averroes auseinander, lehnen seine Theorie aber ab und favorisieren eine Form der Impetustheorie.[88] Im 15. und 16. Jahrhundert setzt sich die Impetustheorie schließlich durch.[89]

Aristoteles hatte die Zeit definiert als die Zahl der sukzessiven Bewegung (*Physik* 219b1–2) und argumentiert, dass es keine Zeit gebe ohne eine des Zählens fähige Seele. Averroes knüpft an diese Theorie an und bestimmt den ontologischen Status der Zeit genauer: Bewegung existiert in der extramentalen Welt, Zeit hingegen nur innerhalb der Seele, da die Zeit durch das Zählen des Früher und Später der Bewegung in der Seele entsteht. Zeit und Bewegung unterscheiden sich daher nicht real, sondern nur im Hinblick auf die zählende Seele (*Comm. magnum Phys.* IV.109 und IV.131). Diese reduktionistische Position wird beispielsweise von Wilhelm von Ockham im *Physik*-Kommentar übernommen (*Expositio in Phys.* IV.27.4). Averroes' Position erfährt in der Scholastik allerdings auch häufig Kritik. Viele *Physik*-Kommentatoren des 13. Jahrhunderts, unter ihnen Roger Bacon und Albertus Magnus, vertreten die reale Unterscheidung von Zeit und Bewegung in der extramentalen Welt.[90]

Ein vieldiskutiertes Problem der peripatetischen *Physik*-Tradition betrifft den Ort der Himmelssphäre. Aristoteles definiert „Ort" als die unbewegliche innerste Grenze dessen, was einen Körper umfasst (*Physik* 212a20–21). Die äußerste Himmelssphäre aber ist selbst beweglich und wird von nichts umgeben – hat sie dann überhaupt einen Ort? Averroes' Großer Kommentar zur *Physik* widmet diesem Problem eine eigene *digressio* (IV.43 und 45), in der Averroes nicht nur seine eigene Lösung, sondern auch die vieler anderer Philosophen vorstellt: Alexander von Aphrodisias, Themistios, Johannes Philoponos, al-Fārābī, Avicenna und Avempace. Diese Darstellung des Problems prägt die scholastische Diskussion nachhaltig.[91] Averroes selbst argumentiert, dass die Himmelssphäre auf akzidentelle Weise an einem festen Ort ist, nämlich insofern sie um ein Zentrum kreist, das essentiell an einem festen Ort ist: die Erde. Averroes' Lösung wurde von vielen Scholastikern übernommen, beispielsweise von Albertus Magnus, Johannes von Jandun und Wilhelm von Ockham. Widerstand gegen diese populäre Lösung der Frage kam unter anderem von einer Reihe englischer *Physik*-Kommentatoren, die kritisierten, dass Averroes' Lösung die ontologische Priorität der Erde vor dem Himmel impliziere.[92]

Die Ewigkeit der Welt ist eine spezifisch griechische Theorie, die eine prominente Stelle in der Philosophie des Aristoteles einnimmt und für die christlichen Denker des Mittelalters eine besondere Herausforderung darstellte. Die Ewigkeit der Welt und verwandte Thesen wurden 1270 und 1277 in Paris als unvereinbar mit der Schöpfungslehre

[88] Wood, *The Influence of Arabic Aristotelianism on Scholastic Natural Philosophy. Projectile Motion, the Place of the Universe, and Elemental Composition*, S. 248–255.

[89] Zur mittelalterlichen Diskussion der Impetustheorie siehe die grundlegende Studie Maier, *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturwissenschaft. Das Problem der intensiven Größe. Die Impetustheorie.*

[90] Trifogli, *Change, Time and Place*, S. 272–275.

[91] Dazu siehe Trifogli, *Oxford Physics in the Thirteenth Century (ca. 1250–1270). Motion, Infinity, Place and Time*, S. 186–202, und Wood, *The Influence of Arabic Aristotelianism on Scholastic Natural Philosophy*, S. 255–259.

[92] Trifogli, *Oxford Physics in the Thirteenth Century (ca. 1250–1270)*, S. 196–197.

verurteilt (Artikel 87, 90, 99, 184 der Verurteilung von 1277). Averroes übernimmt Aristoteles' Ewigkeitsthese und verbindet sie mit der Idee eines Gottes als unbewegtem Beweger, dessen Existenz in der Disziplin der Physik bewiesen wird. Für die Scholastiker wird Averroes dadurch zum Hauptvertreter der Ewigkeitsposition. Aegidius Romanus attackiert in seinem Traktat *Errores philosophorum* Averroes sogar dafür, dass er „noch hartnäckiger und ausfälliger als der Philosoph [das heißt Aristoteles] diejenigen angreift, die sagen, dass die Welt einen Anfang habe".[93] Der Große Kommentar zur *Physik* ist für die Diskussion eine wichtige Quelle, weil er viele Argumente für die Ewigkeitsposition liefert. Ein gutes Beispiel für diese Art der Rezeption ist Thomas von Aquins *Sentenzenkommentar* (II, d.1 q.1 a.5). Thomas von Aquin zitiert Averroes' Argumente: dass es immer einen anderen Augenblick vor einem Augenblick gebe; dass nur Bewegung der Grund eines Wechsels von Ruhe zu Bewegung sein könne; dass der Wille Gottes veränderlich wäre, wenn die Entscheidung zur Schöpfung von Gott neu gefasst würde (*Comm. magnum Phys.* VIII.8–9, 11,15).

Siger von Brabant (*De aeternitate mundi; Quaest. in tertium De anima* q. 2) und Boethius von Dacien (*De aeternitate mundi*) kommen Averroes' Position besonders nahe. Sie argumentieren, dass der Naturphilosoph die Ewigkeitsthese für bewiesen halten muss, dass der Metaphysiker aber die Frage nicht argumentativ entscheiden kann. Die Argumente für diese Positionen beziehen Siger und Boethius hauptsächlich aus Averroes' Kommentaren. Auch in dieser für das Selbstverständnis des Abendlandes so zentralen Frage spielen die arabischen Quellen eine entscheidende Rolle.[94]

Bibliographie:

ACKERMANN, SILKE: *Habent sua fata libelli. Michael Scot and the Transmission of Knowledge between the Courts of Europe*. In: G. Grebner und J. Fried, *Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter*, S. 273–284.

–: *Sternstunden am Kaiserhof: Michael Scotus und sein Buch von den Bildern und Zeichen des Himmels*. Frankfurt am Main 2009.

ADAMSON, PETER und BALTUSSEN, HAN und STONE, M. W. F.: *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*. London 2004.

ADAMSON, PETER und TAYLOR, RICHARD C. (Ed.): *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge 2005.

AEGIDIUS ROMANUS: *Errores philosophorum*. Critical text with notes and introduction by J. Koch. English translation by J. D. Riedl. Milwaukee 1944.

AERTSEN, JAN A.: *Avicenna's Doctrine of the Primary Notions and Its Impact on Medieval Philosophy*. In: A. Akasoy und W. Raven, *Islamic Thought in the Middle Ages*, S. 21–42.

–: *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*. Leiden 1996.

AERTSEN, JAN A. und PICKAVÉ, MARTIN: *„Herbst des Mittelalters"? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts*. Berlin 2004.

AKASOY, ANNA: *Ibn Sīnā in the Arab West. The Testimony of an Andalusian Sufi*. In: *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010), S. 287–312.

[93] Aegidius Romanus, *Errores philosophorum/Irrtümer der Philosophen*, S. 15f.: *„Cum maiori pertinacia et magis ironice locutus est contra ponentes mundum incepisse quam Philosophus fexerit."*

[94] Für Ratschläge und Kritik danke ich Katrin Fischer.

AKASOY, ANNA und GIGLIONI, GUIDO (Ed.): *Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*. Dordrecht 2013.

AKASOY, ANNA und RAVEN, WIM (Ed): *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*. Leiden 2008.

ALONSO, MANUEL: *Notas sobre los traductores Domingo Gundisalvo y Juan Hispano*. In: *Al-Andalus* 8 (1943), S. 155–188.

–: *Traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo*. In: *Al-Andalus* 12 (1947), S. 295–338.

[ANONYM]: *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Âge. Mélanges d'histoire des sciences offerts a Guy Beaujouan* (Ecole pratique des hautes études). Genf 1994.

BERTOLACCI, AMOS: *Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject-Matter of Metaphysics*. In: *Medioevo* 32 (2007), S. 61–97.

–: *A Community of Translators. The Latin Medieval Versions of Avicenna's Kitāb al-Shifāʾ (Book of the Cure)*. In: J. N. Crossley und C. J. Mews, *Communities of Learning*, S. 37–54.

–: *On the Latin Reception of Avicenna's Metaphysics before Albertus Magnus: An Attempt at Periodization*. In: D. N. Hasse und A. Bertolacci, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, S. 197–224.

BLACK, DEBORAH L.: *Imagination and Estimation. Arabic Paradigms and Western Transformations*. In: *Topoi* 19 (2000), S. 59–75.

BOBZIN, HARTMUT: *Geschichte der Arabischen Philologie in Europa bis zum Ausgang des Achtzehnten Jahrhunderts*. In: W. Fischer, *Grundriß der Arabischen Philologie*, Band 3, S. 155–187.

BOUYGES, MAURICE: *Sur le De scientiis d'Alfarabi, récemment édité en arabe à Saïda et sur le de Divisione Philosophiae de Gundissalinus*. In: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth* 9 (1923), S. 49–70.

BRENET, JEAN-BAPTISTE (Ed.): *Averroes et les Averroïsmes juif et latin*. Turnhout 2007.

–: *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*. Paris 2003.

BURNETT, CHARLES: *Arabic into Latin. The Reception of Arabic Philosophy into Western Europe*. In: P. Adamson und R. C. Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, S. 370–404.

–: *The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century*. In: *Science in Context* 14 (2001), S. 249–288.

–: *Encounters with Razi the Philosopher: Constantine the African, Petrus Alfonsi and Ramón Martí*. In: J.-M. Soto Rábanos, *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, S. 973–992.

–: *Humanism and Orientalism in the Translations from Arabic into Latin in the Middle Ages*. In: A. Speer und L. Wegener, *Wissen über Grenzen*, S. 22–31.

–: *John of Seville and John of Spain. A mise au point*. In: *Bulletin de philosophie médiévale* 44 (2002), S. 59–78.

–: *King Ptolemy and Alchandreus the Philosopher. The Earliest Texts on the Astrolabe and Arabic Astrology at Fleury, Micy and Chartres*. In: *Annals of Science* 55 (1998), S. 329–368.

–: *Magister Iohannes Hispanus. Towards the Identity of a Toledan Translator*. In: *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Âge*, S. 425–436.

–: *Michael Scot and the Transmission of Scientific Culture from Toledo to Bologna via the Court of Frederick II Hohenstaufen*. In: *Micrologus* 2 (1994), S. 101–126.

–: *Physics before the Physics. Early Translations from Arabic of Texts concerning Nature in MSS British Library, Additional 22719 and Cotton Galba E IV*. In: *Medioevo* 27 (2002), S. 53–109.

–: *Revisiting the 1552-1550 and 1562 Aristotle-Averroes Edition*. In: A. Akasoy und G. Giglioni, *Renaissance Averroism and its Aftermath*, S. 55–64.

–: *The Second Revelation of Arabic Philosophy and Science 1492–1575*. In: C. Burnett und A. Contadini, *Islam and the Italian Renaissance*, S. 185–198.

–: *The Arabo-Latin Aristotle*. In: A. van Oppenraay (Ed.): *The Letter before the Spirit*, S. 95–107.

–: *Vincent of Beauvais, Michael Scot and the "New Aristotle"*. In: S. Lusignan und M. Paulmier-Foucart, *Vincent de Beauvais, frère prêcheur*, S. 189–121.

BURNETT, CHARLES und CONTADINI, ANNA (Ed.): *Islam and the Italian Renaissance*. London 1999.

BURNETT, CHARLES und JACQUART, DANIELLE (Ed.): *Constantine the African and ʿAlī ibn al-ʿAbbās al-Maǧūsī. The Pantegni and Related Texts*. Leiden 1994.

CARINTHIA, HERMANN OF: *De essentiis. A Critical Edition with Translation and Commentary by C. Burnett*. Leiden, Köln 1982.

CROSSLEY, JOHN N. und MEWS, CONSTANT J. (Ed.): *Communities of Learning. Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe 1100–1450*. Turnhout 2011.

D'ANCONA, CRISTINA: *Recherches sur le Liber de causis*. Paris 1995.

D'ALVERNY, MARIE-TH.: *Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XIIe siècle*. In: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 13 (1943), S. 239–299.

DENIFLE, HEINRICH und CHATELAIN, EMILE: *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Paris 1889–1897.

DOD, BERNARD G.: *Aristoteles Latinus*. In: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg und E. Stump, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, S. 45–79.

DRONKE, PETER: *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. Cambridge 1988.

DRUART, THÉRÈSE-ANNE: *Avicenna's Influence on Duns Scotus' Proof for the Existence of God in the Lectura*. In: J. Janssens und D. D. Smet, *Avicenna and His Heritage*, S. 253–266.

[EI² =] THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM. 2. Auflage. 13 Bände. Leiden 1960–2009.

ENDRESS, GERHARD: *Al-Kindī: Über die Wiedererinnerung der Seele*. In: *Oriens* 34 (1994), S. 174–221.

ETZWILER, JAMES P.: *Baconthorp and the Latin Averroism. The Doctrine of the Unique Intellect*. In: *Carmelus* 19 (1971), S. 235–292.

FIDORA, ALEXANDER: *Politik, Religion und Philosophie in den Wissenschaftseinteilungen der Artisten im 13. Jahrhundert*. In: A. Fidora, *Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit*, S. 27–36.

–: *Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Berlin 2007.

FIDORA, ALEXANDER und NIEDERBERGER, ANDREAS: *Von Bagdad nach Toledo. Das „Buch der Ursachen" und seine Rezeption im Mittelalter. Lateinisch-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des Liber de causis*. Mainz 2001.

FIDORA, ALEXANDER und SOTO BRUNA, MARÍA-JESÚS: *Gundisalvus o Dominicus Gundisalvi? Algunas observaciones sobre un reciente articulo de Adeline Rucquoi*. In: *Estudios Eclesiasticos* 76 (2001), S. 467–473.

GAUTHIER, RENÉ A.: *Notes sur les débuts (1225–1240) du premier ‚Averroisme'*. In: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982), S. 321–374.

GILSON, ETIENNE: *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*. In: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 1 (1926/27), S. 1–127.

GORIS, WOUTER: *Die Anfänge der Auseinandersetzung um das Ersterkannte im 13. Jahrhundert. Guibert von Tournai, Bonaventura und Thomas von Aquin*. In: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 10 (1999), S. 355–369.

GREBNER, GUNDULA und FRIED, JOHANNES (Ed.): *Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter. Wissenskultur am sizilianischen und kastilischen Hof im 13. Jahrhundert*. Berlin 2008.

GUNDISSALINUS, DOMINICUS: *Liber de anima.* Ed. J.T. Muckle. In: *Mediaeval Studies* 2 (1940), S. 23–103.

HASSE, DAG NIKOLAUS: *The Attraction of Averroism in the Renaissance: Vernia, Achillini, Prassicio.* In: P. Adamson, H. Baltussen und M. W. F. Stone, *Philosophy, Science and Exegesis,* Band 2, S. 131–147.

–: *Aufstieg und Niedergang des Averroismus in der Renaissance: Niccolò Tignosi, Agostino Nifo, Francesco Vimercato.* In: J. A. Aertsen und M. Pickavé, *„Herbst des Mittelalters"*, S. 447–473.

–: *Averroica secta. Notes on the Formation of Averroist Movements in Fourteenth-Century Bologna and Renaissance Italy.* In: J.-B. Brenet, *Averroes et les Averroïsmes juif et latin*, S. 307–331.

–: *Avicenna's De Anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160–1300.* London, Turin 2000.

–: *Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik. Von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus.* In: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 66 (1999), S. 21–77.

–: *Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century.* Hildesheim u. a. 2010.

–: *The Social Conditions of the Arabic-(Hebrew-)Latin Translation Movements in Medieval Spain and in the Renaissance.* In: A. Speer und L. Wegener, *Wissen über Grenzen*, S. 68–86.

HASSE, DAG NIKOLAUS und BERTOLACCI, AMOS (Ed.): *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics.* Berlin/Boston 2012.

HERNÁNDEZ, FRANCISCO J.: *Los Cartularios de Toledo. Catálogo documental.* Madrid 1985.

IBN SĪNĀ, ABŪ ʿALĪ [AVICENNA]: *Avicenna Latinus, Liber de philosophia prima sive Scientia divina, I–IV.* Ed. Simone van Riet. Louvain, Leiden 1977.

IMBACH, RUEDI: *L'averroïsme latin du XIIIe siècle.* In R. Imbach und A. Maierù (Ed.): *Gli studi di filosofia medievale*, Rom 1991, 191–208.

IMBACH, RUEDI und MAIERÙ, ALFONSO (Ed.): *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento, contributo a un bilancio storiografico.* Rom 1991.

JANSSENS, JULES und DE SMET, DANIEL (Ed.): *Avicenna and His Heritage.* Löwen 2002.

JOLIVET, JEAN: *The Arabic Inheritance.* In: P. Dronke, *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, S. 113–150.

KRETZMANN, NORMANN, KENNY, ANTHONY, PINBORG, JAN und STUMP, ELEONORE (Ed.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy.* Cambridge 1982.

LAFLEUR, CLAUDE: *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle. Textes critiques et étude historique.* Montreal, Paris 1988.

LEINSLE, ULRICH G.: *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik.* Augsburg 1985.

LUSIGNAN, SERGE und PAULMIER-FOUCART, MONIQUE (Ed.): *Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIIIe siècle.* Grâne 1997.

MAIER, ANNELIESE: *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturwissenschaft. Das Problem der intensiven Größe. Die Impetustheorie.* Rom 1951.

MANSILLA, DEMETRIO: *La Documentación pontificia del archivo de la Catedral de Burgos.* In: *Hispania sacra* 1 (1948), S. 141–162.

MARTIN, CRAIG: *Rethinking Renaissance Averroism.* In: *Intellectual History Review* 17 (2007), S. 3–19.

NEWTON, FRANCIS: *Constantine the African and Monte Cassino. New Elements and the Text of the Isagoge.* In: C. Burnett und D. Jacquart, *Constantine the African and ʿAlī ibn al-ʿAbbās al-Maǧūsī*, S. 16–47.

OPPENRAAY, AAFKE VAN (Ed.): *The Letter before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle.* Leiden 2012.

PACHECO, MARIA CANDIDA und MEIRINHOS, JOSÉ FRANCISCO (Ed.): *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*. Turnhout 2006.

PASNAU, ROBERT (Ed.): *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Cambridge 2010.

PERFETTI, STEFANO: *Aristotle's Zoology and Its Renaissance Commentators (1521–1601)*. Löwen 2000.

–: *Pietro Pomponazzi, Expositio super primo et secundo De partibus animalium*. Florenz 2004.

PERLER, DOMINIK: *Intentionality and Action. Medieval Discussions on the Cognitive Capacities of Animals*. In: M. C. Pacheco und J. F. Meirinhos, *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*, Band 1, S. 73–98.

PICHÉ, DAVID: *La condamnation parisienne de 1277: Nouvelle édition du texte latin: Traduction, introduction et commentaires*. Paris 1999.

PICKAVÉ, MARTIN: *Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*. Leiden 2007.

SPEER, ANDREA und WEGENER, LYDIA (Ed): *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*. Berlin 2006.

TAMANI, GIULIANO: *Traduzioni ebraico-latine di opere filosofiche e scientifiche*. In: I. Zinguer, *L'hébreu au temps de la Renaissance*, S. 105–114.

TAYLOR, RICHARD C.: *The Liber de Causis. A Preliminary List of Extant mss*. In: *Bulletin de philosophie médiévale* 25 (1983), S. 63–84.

TESKE, ROLAND J.: *William of Auvergne's Debt to Avicenna*. In: J. Janssens und D. D. Smet, *Avicenna and His Heritage*, S. 153–170.

TRIFOGLI, CECILIA: *Change, Time and Place*. In: R. Pasnau, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Band 1, S. 267–278.

–: *Oxford Physics in the Thirteenth Century (ca. 1250–1270). Motion, Infinity, Place and Time*. Leiden 2000.

VAN STEENBERGHEN, FERNAND: *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*. München u. a. 1977.

VEIT, RAFAELA: *Das Buch der Fieber des Isaac Israeli und seine Bedeutung im lateinischen Westen. Ein Beitrag zur Rezeption arabischer Wissenschaft im Abendland*. Stuttgart 2003.

WILCOX, JUDITH UND RIDDLE, JOHN: *Qusṭā ibn Lūqā's Physical Ligatures and the Recognition of the Placebo Effect. With an Edition and Translation*. Leiden 1995.

WIPPEL, JOHN F.: *Essence and Existence*. In: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg und E. Stump, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, S. 385–410.

WIRMER, DAVID: *Averroes. Über den Intellekt: Auszüge aus seinen drei Kommentaren zu Aristoteles' De anima : Arabisch, Lateinisch, Deutsch*. Freiburg im Breisgau 2008.

WOOD, REGA: *The Influence of Arabic Aristotelianism on Scholastic Natural Philosophy. Projectile Motion, the Place of the Universe, and Elemental Composition*. In: R. Pasnau, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Band 1, S. 247–266.

ZINGUER, ILANA (Ed): *L'hébreu au temps de la Renaissance*. Leiden 1992.