

GRUNDRISS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

BEGRÜNDET VON FRIEDRICH UEBERWEG

VÖLLIG NEU BEARBEITETE AUSGABE
HERAUSGEGEBEN VON HELMUT HOLZHEY



JEREMIA 23,29

SCHWABE VERLAG
BASEL

DIE PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS

BAND 4

13. JAHRHUNDERT

HERAUSGEGEBEN VON ALEXANDER BRUNGS,
VILEM MUDROCH UND PETER SCHULTHESS

SCHWABE VERLAG

BASEL 2017

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds
zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung
und der Ulrico Hoepli-Stiftung, Zürich

Verfasst von

Anna A. Akasoy (New York), Alessandra Beccarisi (Lecce),
Luca Bianchi (Vercelli), Stephen F. Brown (Chesnut Hill, Mass.),
Alexander Brungs (Zürich), Charles Burnett (London),
Valérie Cordonier (Leuven), Fernando Domínguez Reboiras (Freiburg i. Br.),
Silvia Donati (Köln), Alexander Fidora (Barcelona),
Menso Folkerts (München), Anto Gavrić O.P. (Fribourg),
Guy Guldentops (Köln), Frank Hentschel (Berlin),
Ruedi Imbach (Paris), Danielle Jacquart (Paris), David Juste (München),
Theo Kobusch (Bonn), Catherine König-Pralong (Fribourg),
Claude Lafleur (Québec), Roberto Lambertini (Macerata),
Lidia Lanza (Firenze), Pieter De Leemans (Leuven),
Jürgen Miethke (Heidelberg), Vilem Mudroch (Zürich),
William R. Newman (Bloomington, Ind.), Adriano Oliva (Paris),
Dominik Perler (Berlin), François-Xavier Putallaz (Fribourg),
Peter Schulthess (Zürich), Yossef Schwartz (Tel Aviv), Carlos Steel (Leuven),
Loris Sturlese (Lecce), Tiziana Suarez Nani (Fribourg),
Jorge Uscatescu Barrón (Freiburg i. Br.), Jacques Verger (Paris),
Olga Weijers (Paris), Niklaus Wicki †, Rega Wood (Stanford)

Redaktion im Verlag: Barbara Handwerker Küchenhoff
und Regina Langensteiner

Grundriss Mittelalter 4

© 2017 Schwabe AG, Verlag, Basel
Gesamtherstellung: Schwabe AG, Druckerei, MuttENZ/Basel
Printed in Switzerland
ISBN Printausgabe 978-3-7965-2626-8
ISBN E-Book (PDF) 978-3-7965-3716-5

§ 7. Die Rezeption

1. Die Zusammenstellung des «corpus aristotelicum» und die Kommentartradition. – 2. Die Rezeption der arabisch-islamischen Philosophie. – 3. Das Fortwirken des Platonismus. – 4. Gedankengut aus Hellenismus und römischer Philosophie. – 5. Das Erbe der Kirchenväter und die Augustinische Lehre. – 6. Die Rezeption philosophischer Schriften aus dem Judentum.

1. DIE ZUSAMMENSTELLUNG DES «CORPUS ARISTOTELICUM» UND DIE KOMMENTARTRADITION

Valérie Cordonier, Pieter De Leemans und Carlos Steel

Die uneinheitliche Überlieferung Aristotelischer Schriften in der ersten Jahrhunderthälfte. – Die Etablierung des «corpus aristotelicum» ab den 1260er Jahren.

Das 13. Jahrhundert war das Jahrhundert des Aristotelismus par excellence: In dieser Zeit kam der lateinische Westen in den Besitz des gesamten Œuvres des Philosophen, der zur Autorität in beinahe allen Wissensgebieten avancierte. In der Logik galt er bereits seit der Spätantike als zentrale Instanz, die er über das ganze Mittelalter hinweg blieb; in der Naturphilosophie und Ethik erreichte er eine vergleichbare Position erst im Laufe des 13. Jahrhunderts, spielte dann aber eine konstituierende Rolle für diese zwei Gebiete, die eine bemerkenswerte Blüte erlebten; in der Metaphysik konkurrierte er anfangs mit dem Neuplatonismus, den er dann zurückdrängte; und selbst für die Theologie wurde er schließlich unumgänglich. Obwohl die Ausweitung des «corpus aristotelicum» über die durch Boethius bekannten Texte hinaus mit den griechisch-lateinischen (Jakob von Venedig und Burgundio von Pisa) und den arabisch-lateinischen (Gerhard von Cremona) Übersetzungen bereits im 12. Jahrhundert begonnen hatte, kamen die Übersetzungen erst an der Wende zum nächsten Jahrhundert in nennenswerten Umlauf, und es dauerte bis zur zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, bis fast alle Werke des Philosophen dank direkter Übertragungen aus dem Griechischen oder Revisionen älterer griechisch-lateinischer Fassungen zugänglich wurden. Diese neuen, wohl in den 1260er Jahren nach Paris gebrachten Schriften bildeten dort den Gegenstand von Literalkommentaren und erfuhren in dieser Form dank des Systems der «*peciae*» große Verbreitung im Umkreis der Universitäten. Gegen Ende des Jahrhunderts benutzten es auch manche nicht in direktem Kontakt mit Universitäten stehende Geistliche oder Laien, die für einen Widerhall bis in die Volkssprachen hinein sorgten. Die Quantität der Produktion von Handschriften mit Aristotelischen Texten wuchs zwischen 1230 und 1250 durch das Bekanntwerden arabisch-

und griechisch-lateinischer Versionen und erreichte ihren Höhepunkt zwischen 1260 und 1320, als die Zahl der Handschriften angesichts sowohl einer gestiegenen Nachfrage – hauptsächlich in den universitären Zentren – als auch einer Intensivierung der Tätigkeit der Übersetzer – vor allem des Bartholomäus von Messina und des Wilhelm von Moerbeke – förmlich explodierte.

*Die uneinheitliche Überlieferung Aristotelischer Schriften
in der ersten Jahrhunderthälfte*

Die lateinischsprachige Leserschaft zu Beginn des 13. Jahrhunderts war von der Verfügbarkeit aller oder auch nur der Mehrzahl der Werke des Aristoteles weit entfernt: Zum einen fehlten Werke, die auch den Arabern nicht, bloß vom Hörensagen oder nur teilweise bekannt waren, und die dann zum erstenmal in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts aus dem Griechischen direkt ins Lateinische übersetzt wurden (*De motu animalium*, *De progressu animalium*, *Ethica Eudemica*, *Politica*); zum anderen waren Werke nicht zugänglich, von denen es zwar arabische Fassungen gab, die aber noch nicht (*Rhetorica*, *Poetica*) oder erst in den 1220er Jahren (*Historia animalium*, *De generatione animalium*, *De partibus animalium*) ins Lateinische übertragen wurden. Weiterhin waren große Teile an sich bekannter Schriften nicht vorhanden, die zwar aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt worden, jedoch nur fragmentarisch verbreitet waren (*Metaphysica*, *Ethica Nicomachea*). Zudem waren die bereits vollständig ins Lateinische übertragenen Schriften von deutlich unterschiedlicher Qualität und wichen gelegentlich auch stark vom Ausgangstext ab. Zahlreiche Werke wurden zu Unrecht unter dem Namen des «Philosophen» verbreitet, z.B. der *Liber caeli et mundi* des Pseudo-Avicenna (vgl. Gutman 1997 [*37]), *De mineralibus* des Avicenna, *De vegetabilibus* (*De plantis*) des Nikolaus von Damaskus, *De differentia spiritus et animae* des Qusṭā ibn Lūqā und die anonymen *Liber de causis*, *Secretum secretorum* oder *De proprietatibus elementorum*. Aus dem Griechischen übertragene Texte echter Aristotelischer Schriften (*Physica*, *De generatione et corruptione*, *Meteorologica* IV, *De anima*, Teile der «parva naturalia») standen neben solchen, die im 12. (z.B. *Physica*, *De caelo*, *Meteorologica* I-III von Gerhard von Cremona) oder im 13. Jahrhundert (Michael Scotus' Übersetzungen, z.B. *De animalibus*) aus dem Arabischen übersetzt worden waren, wobei viele von ihnen Einschübe oder Glossen transportierten, die zwar den Zugang zum Text erleichterten, ihn aber auch mit Fremdgut mischten und so mitunter tiefgreifend veränderten. Dieses heterogene Textmaterial konnte nur von Personen mit einem systematischen Verständnis der Aristotelischen Lehre sinnvoll geordnet werden, die es in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts bereits in England gab, das von den Verboten der Aristotelischen Philosophie wie in Paris nicht betroffen war (vgl. unten Kap. 10). Hier herrschten günstige Voraussetzungen für die Entstehung des von den Herausgebern des «Aristoteles Latinus» so genannten «corpus vetustius» (Lacombe et al. 1939 [*31: I 49]), einer Reihe von unter dem Namen des Aristoteles zirkulierenden Schriften zur Naturphilosophie, deren Anordnung noch stark variierte und deren Umfang

noch nicht endgültig festgelegt worden war (Burnett 1996 [*35: 35f.], Brams 2003 [*43: 69f.]).

Dieses «corpus vetustius» bestand aus einem Kern von elf Schriften in einer eigentümlichen Mischung von Übersetzungen aus dem Griechischen und aus dem Arabischen. Unter den griechisch-lateinischen Übertragungen figurieren die *Physica*, *De anima*, *De memoria et reminiscencia* und *De longitudine et brevitate vitae* (unter dem Titel *De morte et vita* bekannt) in der Übersetzung des Jakob von Venedig, *De generatione et corruptione* in der Übersetzung des Burgundio von Pisa und *De sensu et sensato*, *De somno et vigilia*, *De insomniis* und *De divinatione per somnum* in anonymer Übersetzung, wobei die letzteren drei Titel oft als *De somno* zusammengefasst wurden. Unter den arabisch-lateinischen Übersetzungen finden sich *De caelo* in der Lücken und Zusätze aufweisenden Übersetzung aus dem Arabischen (dies wiederum übertragen aus dem Syrischen) durch Gerhard von Cremona, *De vegetabilibus* in der Teilübersetzung einer arabischen Fassung des Nikolaus von Damaskus durch Alfred von Sareshel und *De differentia spiritus et animae* des Qusṭā ibn Lūqā in der Übersetzung aus dem Arabischen durch Johannes von Sevilla. Die *Meteorologica* bietet insofern einen Sonderfall, als der Text aus der arabisch-lateinischen Übersetzung der Bücher I-III durch Gerhard von Cremona, der griechisch-lateinischen Übersetzung des Buches IV durch Heinrich Aristippus und der durch Alfred von Sareshel aus dem Arabischen angefertigten Übersetzung von drei Kapiteln aus Avicennas *Kitāb aš-Šifāʾ* unter dem Titel *De mineralibus* zusammengesetzt wurde.

Zu diesen Werken kommen häufig drei weitere Texte: *De causis*, eine Übersetzung Gerhards von Cremona der anonymen arabischen, aus dem Kreis um al-Kindī stammenden, auf Proklos' *Elementatio theologica* [*426] basierenden Schrift, die man als Ziel und Grundlage aller vorhergehenden Werke verstand und nach arabischem Vorbild für die Aristotelische Metaphysik, den zentralen Teil der Philosophie, hielt, die *Metaphysik* und, weniger häufig vorkommend als die zwei ersten Texte, *De proprietatibus elementorum*. Das nur punktuelle Auftreten weiterer Schriften deutet darauf hin, dass man sie nicht im gleichen Maße als integralen Bestandteil des «corpus vetustius» betrachtete. Dies gilt etwa für die *Nikomachische Ethik* (*Ethica vetus* und *Ethica nova*) in der Übersetzung aus dem Griechischen durch Burgundio von Pisa, von der allerdings nur die ersten drei Bücher zirkulierten. *De animalibus*, zusammengesetzt aus *Historia animalium*, *De partibus animalium* und *De generatione animalium*, in der um 1220 entstandenen arabisch-lateinischen Übersetzung des Michael Scotus, kam vielleicht zu spät oder war zu lang, um in das «corpus vetustius» aufgenommen zu werden (vgl. Burnett 1996 [*35: 34, 41f.]).

Das stabilste Element der ansonsten stark variierenden Abfolge von Texten im «corpus vetustius» bildete die *Physik*, die in der Mehrzahl der Handschriften am Anfang stand. Ihr folgten in einer Vielzahl von Fällen die drei weiteren physikalischen Schriften im engeren Sinne des Wortes in einer nicht festgelegten Reihenfolge (*De caelo*, *De generatione et corruptione*, *Meteorologica*); häufig aber wurde die Anordnung Letzterer auch durch Einfügung anderer Traktate aufgebrochen.

Von der *Metaphysik* existierten zu Anfang des 13. Jahrhunderts vier unvollständige Fassungen: 1) die «vetustissima» oder «translatio Iacobi» des Jakob von Vene-

dig, die die Bücher I-IV (4, 1007a31) umfasste; wahrscheinlich benutzten sie Alexander Nequam und Alfred von Sareshel; 2) die «composita» oder «vetus», die ausschließlich aus Teilen bestand, die in der «vetustissima» bereits enthalten waren, wobei ein Teil ohne Änderungen übernommen ist, die anderen aus einer Revision bestehen, die vor 1237 angefertigt worden war, da sie von Philipp dem Kanzler benutzt wurde; 3) die «media» oder «anonyma», die erste griechisch-lateinische Fassung, die auch die Bücher M und N enthält (K fehlte nach wie vor) und wahrscheinlich im 12. Jahrhundert vom gleichen anonymen Übersetzer angefertigt worden war wie die *Physica Vaticana*; sie war allerdings bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts weitgehend unbekannt; 4) die «nova» – nicht zu verwechseln mit Moerbekes Übersetzung, die gelegentlich gleich betitelt wird –, die arabisch-lateinische Übersetzung durch Michael Scotus, gekennzeichnet durch die Umstellung der Reihenfolge der beiden ersten Bücher – sie beginnt also mit «alpha elatton» –, die in den 1220er Jahren oft in Verbindung mit dem Kommentar des Averroes verbreitet wurde (Vuillemin-Diem 1970 [*125: XIII.]).

Der im Vergleich mit den anderen Fassungen der *Metaphysica* große Erfolg dieser fast vollständigen Übersetzung von Scotus verdankte sich vor allem dem kommentierenden Apparat des Averroes, den Distinktionen, Erklärungen und Weiterentwicklungen des «Kommentators», die die Lektüre des Aristotelischen Texts strukturierten und sie gelegentlich sogar erübrigten. Robert Grossetestes *De motu supercelestium* z.B. ist erklärtermaßen nichts mehr als eine Zitatensammlung aus dem «großen Kommentar» des Averroes zur *Metaphysica* XII (vgl. Panti 2003 [*95: 149-151]).

Vor allem dort, wo ein «großer Kommentar» vorhanden war, d.h. zur *Metaphysik*, *Physik*, *De caelo* und *De anima*, ist die Interpretation von Averroes geprägt; auch die Reihenfolge der Aristotelischen Werke wurde oft unter Verweis auf Averroes festgelegt. Averroes' Bedeutung ist durch seine Allgegenwart in den Handschriften bezeugt. So dominieren z.B. die Distinktionen und Erklärungen des «Kommentators» die Randanmerkungen der sog. «Oxforder Glosse», die einen Teil des «corpus vetustius» enthielt (Aristoteles Latinus, VII/1, 1990, p. LV, vgl. Galle 2008 [*173]). Auch benutzte man von den bereits im 12. Jahrhundert aus dem Griechischen übersetzten «parva naturalia» in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts nur diejenigen, die von Averroes paraphrasiert worden waren (*De sensu et sensato*, *De memoria et reminiscencia*, *De somno et vigilia*, *De longitudine et brevitate vitae*), während die anderen (*De iuventute et senectute*, *De respiratione*, *De vita et morte*) kaum kopiert wurden und bis zur Jahrhundertmitte, d.h. bis zur Fertigstellung von Moerbekes Übersetzungen, weitgehend unbekannt blieben.

Wahrscheinlich nach dem Vorbild des Averroes verfassten die Gelehrten im lateinischen Westen immer mehr exegetische Werke in der Form von Literalkommentaren, statt wie früher in der Form von Glossen- oder Quästionenkommentaren (vgl. Hasse 2011 [*242: 257]). Richard Rufus schrieb gegen Ende der 1230er Jahre einen Literalkommentar zur *Metaphysik*, Adam von Bocfeld (vgl. unten § 23.3) verfasste einen sehr erfolgreichen zur «*Metaphysica nova*». Für die Verbreitung der Aristotelischen Lehre im 13. Jahrhundert spielte Adam eine zentrale Rolle. Neben der *Metaphysik* kommentierte er das ganze «corpus vetustius», sodass er nicht nur zur Verbrei-

tung dieses «corpus» beitrug, sondern möglicherweise auch auf dessen Zusammenstellung Einfluss nahm (Burnett 1996 [*35: 40-43]). Sein Kommentar zu *De anima*, der erste nicht-anonyme Kommentar, der die Bücher I-III komplett abdeckte, wurde entweder als Randglosse zum Aristotelischen Text oder als eigenständiger Text kopiert und sogar ins universitäre System der «pecia» aufgenommen (Gauthier 1984 [*34: 247*]); sein Kommentar zu den *Meteorologica* beeinflusste denjenigen Alberts des Großen (Steel 2011 [*50]); die Wirkung seines Kommentars zu *De sensu et sensatu* ist durch ein Florileg vom Anfang des 14. Jahrhunderts (Rossi 1992 [*171]) und im Laufe des 13. Jahrhunderts in der «Oxforder Glosse», in der Oxforder *Abbreviatio libri De sensu* und im Kommentar Gottfrieds von Aspull bezeugt (Galle 2008 [*173]). Gottfried, Magister der Artes in Oxford von 1250 bis 1263 (vgl. unten § 23.4), kommentierte seinerseits das «corpus vetustius» und die *Metaphysik*, kehrte jedoch zur Form des Quästionenkommentars zurück. Die Arbeiten von Adam und Gottfried wurden auch in Paris schnell bekannt, sodass dort der in der ersten Hälfte des Jahrhunderts in der Aristoteles-Rezeption entstandene Rückstand gegenüber England bald aufgeholt werden konnte.

Von den ethischen Schriften war zu Beginn des 13. Jahrhunderts einzig der Anfang der *Nikomachischen Ethik* zugänglich, der in zwei Fassungen zirkulierte, die die Bücher II-III (bis 1119a34) bzw. Buch I abdeckten. Diese zwei Versionen wurden separat überliefert und in der Forschung deshalb zunächst als «vetus» und «nova» unterschieden; allerdings handelt es sich, wie man inzwischen weiß, um ein und dieselbe Übersetzung des Burgundio von Pisa, der wohl in mehreren Etappen gearbeitet und womöglich sogar das gesamte Werk ins Lateinische übertragen hatte (Bossier 1997 [*7: 81-116]). Bereits um 1200 kannten Alexander Nequam und Alfred Sareshel die «vetus», während die «nova» in Paris zu Anfang der 1220er Jahre zirkulierte. Jede dieser Fassungen, gelegentlich auch beide zusammen, waren Gegenstand von Kommentaren, deren sechs aus der Zeit zwischen 1220 und 1250 überliefert sind; einige von ihnen kommentieren die zwei Fassungen in der richtigen Reihenfolge (nova-vetus), wie dies auch im Studienführer «*Nos gravamen*» empfohlen ist (vgl. unten § 11). Der anonyme Autor dieser Anleitung ging ähnlich mit der *Metaphysik* um, die er aus der «composita» und der «nova» zusammensetzte, um eine möglichst vollständige Fassung zu erhalten (de Libera 1997 [*36: 68-70]); ebenso verfuhr auch Roger Bacon, als er in den 1240er Jahren in Paris über die *Metaphysik* las.

Ab den 1240er Jahren kamen noch zahlreiche weitere Schriften zur Ethik hinzu. Zunächst übersetzte Hermannus Alemannus einen Teil der *Nikomachischen Ethik* aus dem Arabischen (vgl. Akasoy/Fidora 2002 [*323]), dann 1240 die «mittleren Kommentare» des Averroes zur *Nikomachischen Ethik* [*231] und 1243/44 die *Summa Alexandrinorum* [*232], die arabische Fassung einer Zusammenfassung der *Nikomachischen Ethik*. Zur selben Zeit brachte Grosseteste ein kleines moralpsychologisches Handbuch mit komplizierter griechisch-arabisch-lateinischer Überlieferungsgeschichte, nämlich die Schrift *De passionibus* [*15] des Pseudo-Andronicus von Rhodos, in Umlauf. Das erste Kapitel (De affectibus) dieser Kompilation ist stoisch geprägt, während das zweite (De virtutibus, De laudabilibus bonis) eine umgestellte Fassung des pseudo-Aristotelischen *De virtutibus*

et vitii bietet. In der lateinischen Überlieferung hielten sich diese zwei Kapitel – in Umkehrung der Reihenfolge des griechischen Originals – als unabhängige Texte; nur *De virtutibus* wurde Aristoteles zugeschrieben und erfuhr deshalb vielleicht eine größere Verbreitung. Grosseteste stellte schließlich eine vollständige Fassung der *Nikomachischen Ethik* [*11] sowie Auszüge aus einer byzantinischen Zusammenstellung der Kommentare von Eustratios, Michael von Ephesos, Aspasios und anonymer Autoren [*12] zur Verfügung. Gestützt auf diese Übersetzungen verbreitete sich durch den ersten Kommentar Alberts des Großen zur *Nikomachischen Ethik* gegen Ende der 1240er Jahre im lateinischen Westen eine detaillierte Kenntnis zuvor kaum bekannter Theorien der Tugenden und der Glückseligkeit. Auch für seinen zweiten Ethikkommentar verwendete Albert Grossetestes Übersetzung.

Alberts Unternehmen, das Denken des Aristoteles mittels einer Kommentierung seiner Werke dem lateinischen Westen verständlich zu machen, spielte ab den 1250er Jahren eine zentrale und entscheidende Rolle in der Entwicklung des gesamten «corpus aristotelicum»; dieses riesige Projekt reichte von den logischen über die naturphilosophischen bis hin zu den ethischen Schriften. Gaben sich die Vorgänger Alberts noch damit zufrieden, die vorhandenen Werke zu lesen und den Verlust einiger anderer bloß zu beklagen, so suchte dieser ein sowohl kohärentes wie vollständiges Textkorpus auch dort zu rekonstruieren, wo die Originaltexte fehlten (vgl. Donati 2011 [*49]). Im von Alberts Paraphrasen umrissenen «corpus aristotelicum» stehen neben Elementen des «corpus vetustius» Stücke, die die vermuteten Lücken im Gesamtwerk füllen sollten. Für die Verwendung unechter Schriften zum Ersatz fehlender Texte gab es bereits Vorläufer zu Beginn des 13. Jahrhunderts: Alfred von Sareshel z.B. ergänzte die naturgeschichtlichen Schriften mit *De plantis* des Nikolaus von Damaskus sowie mit dem aus Avicennas Enzyklopädie stammenden *De mineralibus*. Albert weitete den Umfang der Ergänzungen auf alle philosophischen Unterdisziplinen aus. Das von ihm rekonstruierte Korpus enthält griechische und arabische Pseudoepigraphie wie auch Texte aus seiner eigenen Feder. So folgen auf die *Physik* – in die er einen Kommentar zu *De lineis insecabilibus* einfügte – und *De caelo et mundo* der von Albert weitgehend selbst konzipierte Traktat *De natura loci* und die Paraphrase des *De causis proprietatum elementorum*. Seine Fassung der «parva naturalia» lässt er mit dem selbst verfassten *De nutrimento* beginnen, fügt nach *De sensu* und *De memoria* das *De intellectu et intelligibili* hinzu; anschließend wird die Abfolge *De somno et vigilia* und *De morte et vita* (d.h. *De longitudine et brevitate vitae*) durch die drei Traktate *De spiritu et respiratione*, *De motibus animalium* und *De iuventute et senectute* erweitert (vgl. De Leemans 2010 [*46: 202], Donati 2011 [*49: 374-381]).

Die Geschichte der Rekonstruktion des Aristotelischen Traktats über die Fortbewegung der Tiere durch Albert gibt ein gutes Zeugnis von den um die Mitte des Jahrhunderts starken Bemühungen, fehlende Teile des «corpus aristotelicum» aufzufinden. Bevor Albert eine anonyme lateinische Übersetzung des *De motu animalium* [*122] entdeckte und eine Paraphrase des Texts unter dem Titel *De principiis motus processivi* anfertigte, versuchte er, die Lücke durch seine eigene Arbeit *De motibus animalium* zu schließen. Auch Grosseteste suchte nach Aristotelischen Texten und fand sowie übersetzte *De lineis insecabilibus* [*14] und einen Teil des

De caelo samt des Kommentars von Simplikios [*13]. Auch wenn Letzteres kaum rezipiert wurde, ist damit doch der Beginn eines Interesses an den bislang nur indirekt bekannten griechischen Kommentaren markiert. Zuvor hatte man von ihnen Kenntnis entweder über Avicenna, der sie ohne Angabe der Quelle anführte, Averroes, der sie explizit oder implizit zitierte, oder über Maimonides. Auch auf dem Gebiet der praktischen Philosophie wurde das «corpus aristotelicum» durch zwei anonyme griechisch-lateinische Übersetzungen wesentlich erweitert: durch die Übertragung der pseudo-Aristotelischen *Oeconomica* [*126] und die Teilübersetzung der *Rhetorica* [*127]. Die frühe Verbreitung der *Oeconomica* und auch die Datierung sind allerdings noch wenig erforscht. Die Verbreitung und Interpretation der *Rhetorica* hingegen wurde durch den Kommentar des Aegidius Romanus nachhaltig geprägt; obwohl sich dieser hauptsächlich auf Moerbekes Übersetzung stützte, berücksichtigte er sowohl die anonyme Übertragung als auch diejenige des Hermannus Alemannus (Marmo 1998 [*39: 111-115]). Diese neue Schrift wurde in den Handschriften zwar meist neben den anderen Werken der praktischen Philosophie (*Ethica*, *Politica*) überliefert, doch von einigen Autoren im Einklang mit der spätantiken und arabischen Tradition, die von einem «langen Organon» ausging, als der Logik zugehörig betrachtet.

Als sich zwischen 1230 und 1270 das «corpus vetustius» in erheblichem Maße verbreitete, wurden auch einige große, enzyklopädische Unternehmungen auf den Weg gebracht (vgl. unten § 8), die sich auf die Arbeit am «corpus aristotelicum» stützten und dann wiederum selbst dessen Verbreitung sehr beförderten.

Neben der quantitativen Ausweitung des «corpus» durch neue Übersetzungen und die Verwendung in den großen Enzyklopädien lässt sich in der Mitte des 13. Jahrhunderts auch eine schwerer zu fassende qualitative Verbesserung konstatieren, die sich hauptsächlich in einer Aufwertung der zuvor übersetzten, aber nur wenig gelesenen Texte manifestierte. In dieser Zeit machte die Kenntnis der *Metaphysik* Fortschritte dank der Verbreitung der «media», die früher unbenutzt blieb, zu Anfang der 1250er Jahre jedoch von den jungen Bonaventura und Thomas von Aquin zitiert wurde und später Albert dem Großen als Vorlage für seine Paraphrase des Werks diente. Eine Wende in der Rezeption ereignete sich auch im institutionellen Bereich: Durch die Statuten vom 19. März 1255 wurde das Werk des Aristoteles offiziell in den Lehrplan der Artistenfakultät der Universität Paris aufgenommen, was eine wahre «Herrschaft des Aristoteles» initiierte (Bianchi 1999 [*41: 124]).

Die Etablierung des «corpus aristotelicum» ab den 1260er Jahren

Ab der Mitte des 13. Jahrhunderts war Aristoteles für die Mehrheit der Gelehrten eine unumgängliche Autorität, und die Bemühungen um eine systematische Durchdringung seines Denkens in aller Breite und Komplexität wurden durch das Vorliegen unterschiedlicher Versionen mehrerer seiner Werke nur bestärkt. Diese Versionen fanden sich gelegentlich in ein und derselben Handschrift, sei es in verschiedenen Spalten, sei es mit einer der Versionen als Haupttext, der anderen zwi-

schen den Zeilen oder am Rand; das Ganze war mitunter um Glossen oder verschiedene Kommentarstücke ergänzt. Diese Bedingungen waren günstig, um einen neuen Standardtext aller Aristotelischen Werke in Angriff nehmen zu können; das Resultat dieser Arbeit sollte die Rezeption des Philosophen im lateinischen Westen über mehrere Jahrhunderte mitbestimmen. Diese in den letzten drei Jahrzehnten des Jahrhunderts verbreitete neue Version enthielt zwar Material aus dem alten Korpus und den Übersetzungen des Bartholomäus von Messina, ihren Kern bildeten jedoch die Übertragungen des Wilhelm von Moerbeke; da sowohl Bartholomäus als auch Wilhelm aus dem Griechischen übersetzten, lässt sich ein Schwinden der Bedeutung der arabisch-lateinischen Übertragungen feststellen. Diese teilweise bereits vor 1260 entstandenen Arbeiten setzten sich wohl zu Ende der 1260er Jahre zuerst an der Universität Paris durch, später auch an anderen Zentren der Gelehrtheit; ein beträchtlicher Teil behielt den verbindlichen Status bis in die Renaissance hinein.

Auf materieller Ebene lässt sich der Erfolg dieses Korpus durch die Effizienz des Systems erklären, das die Verbreitung erleichterte, nämlich das Kopieren der Handschriften ausgehend von «*exemplaria*», die in «*peciae*» aufgeteilt wurden; dies machte es möglich, dass mehrere Schreiber verschiedene Teile eines Werks gleichzeitig kopieren konnten (vgl. oben § 3.3). Neben der Beschleunigung des Abschreibvorgangs erlaubte dieses Prozedere eine Qualitätskontrolle anhand der Quelle, da das «*exemplar*», das den Kopisten und Studenten als Vorlage diente, erst nach einer Überprüfung durch die für die universitäre Ausbildung zuständigen Instanzen freigegeben wurde. Allerdings bleiben die genauen Umstände der Aufnahme bestimmter Texte (z.B. diejenigen des Bartholomäus von Messina) in die Reihe der «*exemplaria*» noch ungeklärt. An mehreren Übersetzungen Moerbekes wurde ersichtlich, dass große Ähnlichkeit besteht zwischen einem bestimmten im System der «*peciae*» authentifizierten Text und der Fassung, die Thomas von Aquin wohl aus Italien mitgebracht hatte. So erwies sich Thomas nicht nur als der erste Benutzer mehrerer Übersetzungen Moerbekes, sondern möglicherweise auch als Initiator von Kopiervorgängen, waren es ja seine persönlichen Handschriften, die in Paris als Basis für die Konstitution universitärer «*exemplaria*» dienten.

Für den Erfolg dieses «*corpus*» mindestens gleich wichtig wie die materiellen Bedingungen war der Umstand, dass damit eine Systematisierung und ein neuer Umgang mit der Aristotelischen Philosophie ermöglicht wurden. Dies ist sowohl der Arbeit der Übersetzer, insbesondere Moerbekes, als auch den Benutzern der Texte zu verdanken.

Das Bestreben nach einer Systematisierung der Aristotelischen Philosophie zeigt sich sowohl am Umfang der übersetzerischen Tätigkeit Moerbekes, der ja beinahe das ganze «*corpus aristotelicum*» ins Lateinische übertrug, als auch an der Reihenfolge, in der die Übersetzungen angeordnet wurden (Brams 1990 [*4: 336], 1992 [*138: 549]). Die überlieferten Handschriften mit seinen Übersetzungen naturphilosophischer Werke lassen erkennen, dass die Anordnung stabiler geworden ist, als sie es im «*corpus vetustius*» war, und dass sie der disziplinären Anordnung in den zeitgenössischen «*divisiones scientiae*» entspricht. So wird die Abfolge *Physica*, *De caelo*, *De generatione et corruptione* und *Meteorologica* gängig. Die

«parva naturalia» werden wie folgt angeordnet: *De sensu*, *De memoria*, *De somno*, *De longitudine*, *De juventute*, *De respiratione*, *De vita et morte* (mit gelegentlicher Einfügung von *De motu animalium* vor *De longitudine*, wie bei Thomas).

Auffällig ist auch die Erweiterung des «corpus aristotelicum». Außerordentlich wichtig war die Integration der zum ersten Mal von Moerbeke übersetzten *Rhetorica* [*55] und *Politica* [*77], die auf entscheidende Weise zur Entwicklung der entsprechenden Disziplinen beitrugen. Im «corpus recentius» findet man u.a. Grossestes *De lineis insecabilibus* [*14], Bartholomäus' von Messina *Physiognomonica* [*37] und *De coloribus* [*31], Nikolaus' von Sizilien *De mundo* [*21] sowie die beiden von der neuen Forschung Moerbeke zugeschriebenen *De Nilo* [*73] und *De bona fortuna* [*76].

Allerdings wurden einige Werke in verschiedenen Handschriften unterschiedlichen Werkgruppen zugeordnet. So figurieren *De progressu animalium* und *De motu animalium* sowohl in einem «exemplar» mit zoologischen Schriften – zwischen der *Historia animalium* einerseits und dem *De partibus animalium* und *De generatione animalium* andererseits – als auch im «exemplar», das in der von 1304 datierten Liste des Buchhändlers (stationarius) André de Sens unter dem Titel «de motibus animalium et aliorum parvorum» bekannt ist (vgl. Beullens/De Leemans 2008 [*144]). Auch der *Liber de bona fortuna* erscheint in manchen Fällen unter diesen Opuscula, in anderen neben den «großen» ethischen Werken des Aristoteles. Generell bleiben die Anordnung des Korpus und deren zeitliche Entwicklung sowohl in materieller Hinsicht als auch im Lichte der Motivation der Benutzer noch näher zu untersuchen.

Dass mit dem erneuerten und erweiterten «corpus aristotelicum» tatsächlich philologische Genauigkeit in Bezug auf die Texte des Aristoteles beabsichtigt war, d.h., für jedes bereits früher übersetzte Werk eine verbesserte und dem vermeintlichen Original möglichst getreue Übersetzung geliefert werden sollte, lässt sich an Moerbekes Arbeitsweise seiner Übersetzungen ersehen. Er beließ es nämlich nicht bei einer Übertragung bis anhin unzugänglicher Texte (z.B. *De progressu animalium*, *Politica*), sondern erstellte auch partielle oder komplette Neufassungen von solchen, deren lateinische Versionen auf der Grundlage arabischer Fassungen teilweise oder vollständig erarbeitet worden waren (*De caelo*, *Meteorologica*, *De animalibus*). Ziel von Moerbekes großem Unternehmen war also offenbar nicht allein die Vervollständigung des Aristotelischen Textkorpus, sondern auch die Rekonstruktion von Texten, die durch die Vermittlung über das Arabische, Glossierung, Kürzung oder Ergänzungen korrumpiert worden waren. Die Ungnade, in die in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts bestimmte Interpretationen arabischer Philosophen gefallen waren, vor allem diejenigen des Averroes, dürfte Moerbekes Anliegen umso dringlicher gemacht haben: Durch möglichst wörtliche Übersetzung sollten Fehlinterpretationen Aristotelischer Lehren sichtbar gemacht und korrigiert werden.

Das philologische Anliegen zeigte sich auch daran, dass Moerbeke die vorliegenden griechisch-lateinischen Übertragungen auf eine neue Grundlage stellte: Fast alle Übersetzungen des 12. und ein guter Teil derjenigen des 13. Jahrhunderts wurden von ihm mithilfe eines Vergleichs mit dem griechischen Original revidiert. Er überarbeitete u.a. Grossestes Übersetzung der *Nikomachischen Ethik* [*11], die

ihrerseits eine Revision der Fassung des Burgundio von Pisa war; Burgundios Übersetzung des *De generatione et corruptione*; mehrere Übersetzungen des Jakob von Venedig, nämlich die logischen Schriften *Analytica posteriora* und *Sophistische Widerlegungen* sowie *De anima* und *De memoria et reminiscencia*, aber auch die ganze *Physik*; mehrere anonyme Übersetzungen, z.B. einen großen Teil der *Metaphysik* (*translatio anonyma*), *De sensu et sensato*, *De somno*, *De insomniis*, *De divinatione per somnum* und *Oeconomica*. Seine Revisionsarbeit beschränkte sich aber nicht auf das Werk anderer, sondern er revidierte auch die Mehrzahl seiner eigenen Aristoteles-Übersetzungen auf der Grundlage von neuen, besseren griechischen Kodizes, sobald er solche zur Verfügung hatte – auch in Fällen, in denen sein ursprünglicher griechischer Ausgangstext bereits zufriedenstellend war, wie die Handschrift «Vindobonensis phil. 100» (AL, X/2.1 270-273) –, oder aber, weil sich seine Griechischkenntnisse erweitert hatten.

Ihm ging es nicht nur um eine grammatische Korrektur des übersetzten Texts, sondern vor allem um dessen argumentative Kohärenz und Authentizität. Dass er verschiedene griechische Kodizes benutzte, belegt sein Interesse an einer Rekonstruktion der ursprünglich beabsichtigten Auffassung. Außerdem schlug er Konjekturen vor, die zwar nicht immer glücklich, doch stets gut überlegt waren (Brams 1990 [*4: 335]). Dank dieser auf einem Vergleich der bestehenden Übersetzungen mit Handschriften basierenden Revisionen wurde Moerbeke als ein «Humanist avant la lettre» gesehen (Vuillemin-Diem 1989 [*136: 137]). Nur dank der Qualität der vorliegenden griechischen Handschriften konnte ein solches Unternehmen erfolgreich durchgeführt werden. Die meisten von ihnen sind zwar heute verloren, doch lässt sich mit einiger Sicherheit sagen, dass sie dem griechischen Original näher waren als die Textzeugen, die wir heute besitzen; so z.B. die griechische Vorlage für Moerbekes eigene Revision seiner Übersetzung des *De motu animalium* oder der für die Erstellung der lateinischen Teilfassung der *Eudemischen Ethik* benutzte Kodex. Eine von Moerbekes griechischen Vorlagen blieb allerdings erhalten, nämlich die in Wien aufbewahrte berühmte byzantinische Handschrift aus dem 9. Jahrhundert (Vindobonensis phil. 100 (J)), die eine bemerkenswerte Qualität aufweist und als Grundlage für eine Reihe von Moerbekes Übersetzungen diente (*Physica*, *Metaphysica*, *De generatione et corruptione*, *De caelo*, *Meteorologica*). Eine genaue Untersuchung der engen Beziehung zwischen diesem Kodex und der darauf basierenden lateinischen Übersetzungen sowie die Identifikation zahlreicher autographischer Vermerke Moerbekes geben Hinweise auf seine Arbeitsmethode (vgl. Vuillemin-Diem 1989 [*136: 136-157], 2008 [*60 (AL, X/2.1): 256-269]). Dass er gezielt nach zuverlässigen Textzeugen suchte, geht auch aus seinen den Übersetzungen hinzugefügten Notizen hervor, in denen er die Qualität der griechischen Vorlagen kommentierte. Solche persönlichen Anmerkungen des Übersetzers kennt man bislang allein von Moerbeke.

Moerbekes Arbeit blieb nicht auf das Philologische im strengen Sinne des Wortes beschränkt, sondern war ebenso um den «Geist» der Aristotelischen Texte bemüht, auch dann, wenn der Inhalt technisch anspruchsvoll war. Die Absicht, die Texte und auch die Struktur des «corpus aristotelicum» besser zu begreifen, schlägt sich in Bemühungen nieder, zusätzliches Material einzubringen. So enthalten zwei Handschrif-

ten mit Moerbekes Übersetzungen eine aus einer byzantinischen Scholie gezogene und ins Lateinische übertragene Notiz mit einem Vorschlag zur Reihenfolge der naturgeschichtlichen Traktate, was das theoretische Interesse Moerbekes an der Anordnung des «corpus aristotelicum» dokumentiert. Im Fall der *Meteorologica* begnügte er sich nicht mit einer bloßen Übersetzung des griechischen Texts, sondern reproduzierte genau die in der griechischen Vorlage vorhandenen geometrischen Figuren, die einen Regenbogen und eine Windrose darstellen. Auch benutzte er den von ihm selbst übertragenen Kommentar Alexanders zu *Meteorologica* für eine letzte Revision des Aristotelischen Texts (vgl. Vuillemin-Diem 2008 [*60]), schließlich übersetzte er noch weitere griechische Kommentare zu Aristoteles.

Dass sich Moerbeke auch über die Authentizität der zu übersetzenden Werke Gedanken machte, ist schwieriger nachzuweisen. Dafür spricht jedoch der Umstand, dass beinahe alle von ihm übersetzten oder revidierten Texte von der heutigen Forschung als authentisch betrachtet werden. Eine der Ausnahmen bildet das *De coloribus*, von dem Moerbeke vielleicht aber nur den Anfang übersetzte; möglicherweise wurde der Abbruch der Arbeit durch die Erkenntnis motiviert, dass es sich um keine authentische Schrift handelte (Brams 1992 [*138: 551]). Andere Erklärungen sind jedoch ebenfalls möglich (vgl. Beullens 2014 [*118: 185], Franceschini 1955 [*3I: 467f.]).

Vergleicht man die Unternehmen von Moerbeke und Bartholomäus, so fällt auf, dass unter den Übersetzungen des Letzteren der Anteil von zuvor noch nicht lateinisch verfügbaren Werken größer ist als beim Ersteren. Und anders als bei Moerbeke handelt es sich bei den von Bartholomäus übersetzten aristotelischen Schriften stets um solche zweifelhafter Urheberschaft. Die beiden Projekte ergänzten sich also ausgesprochen gut, da es mit Ausnahme von *De coloribus* und *Magna moralia*, die beide komplett von Bartholomäus und in Teilen von Moerbeke übersetzt wurden, keine Überschneidungen gibt. Man kann diese Komplementarität unter Annahme einer Abstimmung zwischen den beiden Übersetzern erklären, wofür einige Indizien sprechen, deren Interpretation allerdings umstritten bleibt (vgl. De Leemans 2014 [*118: XXIII-XXIV]). Allgemein ist eine stilistische Verwandtschaft ihrer Übersetzungen zu erkennen, die eine Lehrer-Schüler-Beziehung oder eine gegenseitige Beeinflussung vermuten lassen kann (Minio-Paluello 1972 [*133: 46]). Außerdem benutzten beide Übersetzer nachweislich die gleiche Hippokrates-Handschrift (Vaticanus Graecus 276) (vgl. Vuillemin-Diem 1989 [*136: 159-162]). Ebenso ist es jedoch möglich, dass der heute als komplementär erscheinende Bestand an Übersetzungen nur eine Folge der Art und Weise der Handschriftenverbreitung ist. Demnach setzte sich im Falle zweier konkurrierender Übersetzungen einer gegebenen aristotelischen Schrift diejenige durch, die Teil eines mehr oder weniger stabilen Textkorpus war. Ein Beispiel ist die sehr geringe Verbreitung der Übersetzung des *De mundo* durch Bartholomäus [*33] aufgrund des weitreichenden Erfolgs der an der Pariser Universität zirkulierenden Übertragung des Nikolaus von Sizilien [*2I]. Es ist also auch denkbar, dass manche heute unbekannte Übersetzung des Bartholomäus – wie auch anderer Übersetzer – aufgrund der starken Verbreitung von Moerbekes Übertragungen aus der Überlieferung verschwunden ist.

Bartholomäus war anscheinend weniger besorgt um die Einhaltung hoher philologischer Standards als Moerbeke. Jüngst wurde eine Handschrift als griechische Vorlage seiner Übersetzung der *Magna moralia* [*36] identifiziert (Vindobonensis phil. gr. 315 (V)). Eine Analyse zeigt (vgl. Cordonier 2014 [*118: 337-381]), dass sich Bartholomäus ausschließlich auf diese ungenügende Handschrift stützte und eine teilweise fehlerhafte Übersetzung anfertigte, die sprachlich mechanisch und steif erscheint. Im Gegensatz zu Moerbekes «Vindobonensis phil. 100» enthält diese Handschrift keine erkennbaren Spuren irgendeiner «philologischen» Tätigkeit des Übersetzers. Die Gleichförmigkeit der erhaltenen Exemplare der lateinischen *Magna moralia* wiederum lässt den Schluss zu, dass es niemals zu einer Revision des Textes kam. Allerdings erlaubt der gegenwärtige Forschungsstand keine Rückschlüsse auf weitere von Bartholomäus' Übersetzungen; die Deutung bestimmter Varianten in der Überlieferung von *De signis aquarum* [*35] und der *Problemata physica* [*38] ist noch unklar (vgl. De Leemans 2014 [*118: XXVI]).

Der größte Unterschied zwischen den Übersetzungen des Bartholomäus und Wilhelm ist ihre Verbreitung. Wilhelms Texte hatten aufgrund der Abstimmung zwischen der übersetzerischen Arbeit und der Absatzförderung in Paris die besseren Erfolgchancen als die des Bartholomäus. Während beinahe alle Übersetzungen Aristotelischer Schriften durch Moerbeke in das System der «peciae» gelangten – einzige Ausnahmen bildeten die logischen Werke und die *Poetica* –, erfuhren bloß vier Übersetzungen des Bartholomäus dieselbe Ehre; es waren die *Physiognomonica*, *De coloribus*, die *Problemata physica* und die *Magna moralia*, wobei die erstgenannte die populärste war. Es könnte sein, dass sie die einzigen waren, die Paris erreichten; denkbar ist aber auch, dass ihr jeweiliges Entstehungsdatum und die Werkauswahl durch die mit den «exemplaria» befassten Personen in Paris eine maßgebliche Rolle spielten, da Kompatibilität der neuen Texte mit den Studienprogrammen gewährleistet werden sollte. *De coloribus* und die *Magna moralia* standen im klaren Bezug zu den «parva naturalia» (insbesondere zu *De sensu et sensato*) bzw. der *Nikomachischen Ethik*. Die *Physiognomonica*, in der das Verhältnis von körperlichen Eigenschaften und Charakter untersucht wird, könnte als eine Ergänzung der Aristotelischen Schriften über die Tiere gelesen werden (so Johannes von Jandun im Vorwort zu seinem Kommentar zur *Physica*), und die breitgefächerten *Problemata* enthalten viele Verweise auf mehrere Texte des «corpus aristotelicum»; beide Werke ergänzen auf irgendeine Weise bereits unter ähnlichen oder identischen Titeln zirkulierende medizinische Schriften (vgl. Jacquart 1998 [*38: 327f.]), wie die *Physiognomia* des Michael Scotus oder andere Sammlungen von *Problemata*.

Moerbekes Übersetzungen wurden nicht nur öfter kopiert als die des Bartholomäus, sie dienten infolgedessen auch häufiger als Grundlage von Kommentaren. Von größter Bedeutung waren in diesem Zusammenhang die vollständigen bzw. von anderen vollendeten oder nur geplanten und komplett von Dritten verfassten Kommentare des Thomas von Aquin (vgl. unten § 13). Die Mehrzahl dieser Kommentare wurde über das Pecien-System verbreitet und im universitären Unterricht benutzt, womit sie die Dominanz von Moerbekes Übersetzungen in ganz Europa stärkten. Bei Bartholomäus hingegen gilt der einflussreiche *Problemata*-Kommentar des Peter von Abano [*38] vom Anfang des 14. Jahrhunderts als bemerkenswerte Ausnahme.

Gegen Ende des 13. Jahrhunderts hatte die Aristoteles-Rezeption nicht nur bei den Artisten, sondern auch an der medizinischen, juristischen und theologischen Fakultät bedeutendes Gewicht; hier wurden exegetische Entscheide getroffen, die über Jahrhunderte hinweg einflussreich bleiben sollten. Nach Thomas von Aquin ragte in den 1280er Jahren der Weltgeistliche Heinrich von Gent hervor, der sich durch eine außerordentliche Kenntnis der Werke des Aristoteles auszeichnete, einschließlich eher randständiger Schriften wie dem *Liber de bona fortuna* oder *De motu animalium*. Die Rezeptionswelle war außerdem nicht auf Paris beschränkt, wie dies das Beispiel des Engelbert von Admont zeigt, der zahlreiche Aristotelische Werke aus Italien nach Österreich brachte und offensichtlich die allzu wörtlichen Übersetzungen in einigen von ihnen korrigierte.

Obwohl gegen Ende des 13. Jahrhunderts die Auseinandersetzung mit dem «corpus aristotelicum» weitgehend auf der Grundlage der griechisch-lateinischen Übersetzungen der zweiten Hälfte des Jahrhunderts stattfand, verschwanden die älteren griechisch-lateinischen und die arabisch-lateinischen Übersetzungen keineswegs. Moerbekes Übersetzungen der logischen Schriften erreichten nie annähernd die Verbreitung der als kanonisch geltenden älteren Übertragungen, so wie es in der Medizin kein aus dem Griechischen übertragenes Werk gab, das den *Canon Avicennas* oder den *Liber continens ar-Rāzīs* [*279], die neben Galen und anderen Quellen nach wie vor als wichtigste medizinische Autoritäten galten, verdrängt hätte. In der Astrologie blieb die im 12. Jahrhundert von Plato von Tivoli verfertigte Ptolemäus-Übersetzung aus einer ins Arabische übertragenen Vorlage auch dann noch Standardtext, als Moerbeke bereits eine Übersetzung aus dem Griechischen bereitgestellt hatte (vgl. Vuillemin-Diem/Steel 2015 [*150]). Im Bereich der Naturgeschichte konnte sich Moerbekes vollständige Neuübersetzung des *De partibus animalium*, des *De generatione animalium* und der *Historia animalium* nicht gegen die Übersetzungen des Michael Scotus aus dem Arabischen, die noch während des letzten Drittels des Jahrhunderts kopiert und kommentiert wurden, durchsetzen.

Die bleibende Bedeutung der arabisch-lateinischen Fassungen lässt sich am Beispiel des 1280 für Gonzalve Gudiel gemachten Inventars seiner Bibliothek illustrieren (vgl. oben § 6.1): Neben oft ausgezeichneten Kopien von kürzlich erschienenen Übersetzungen Aristotelischer Schriften durch Moerbeke (z.B. *Historia animalium*, *De Nilo*, *Ethica Eudemica*, «fragmentum Toletanum» von Simplikios' In *De caelo*) werden zahlreiche Werke orientalischen Ursprungs verzeichnet, unter ihnen lateinische Übersetzungen des Avicenna und mehrere Autographe des Michael Scotus (Hernández/Linehan 2004 [*11: 487-501], Millás Vallicrosa 1942 [*1: 19]). Die Bandbreite dieser eklektischen Sammlung bietet einen Einblick in die Vielfalt der Quellen am Ende des 13. Jahrhunderts und zeugt von der nachhaltigen Bedeutung arabischer Werke. Auch die arabischen Kommentare verloren durch die griechisch-lateinischen Übersetzungen nicht an Einfluss auf die Interpretationen der Texte. Dies zeigt sich z.B. an der beachtenswerten Präsenz von Averroes' Namen im weitverbreiteten Florilegium *Auctoritates Aristotelis* (*Parvi flores*) [*638] sowie im enzyklopädischen Werk Heinrich Bates, dem *Speculum divinatorum et quorundam naturalium*.

2. DIE REZEPTION DER ARABISCH-ISLAMISCHEN PHILOSOPHIE

Peter Schulthess

Primärliteratur. – Darstellung.

PRIMÄRLITERATUR

Für eine Übersicht der wichtigsten Übersetzungen arabischer Werke ins Lateinische mit Angaben zu Übersetzer und Zeitpunkt der Übersetzung vgl. oben «Übersicht». Für Übersetzungen von Averroes' Werken vgl. oben § 6.2 *208-*212, *214, *217, *220-*221, *228-*229, *236. Für Übersetzungen von Schriften von al-Kindī, al-Fārābī und Avicenna vgl. unten Teil III, Einleitung *I-*4.

- | | |
|---|--|
| <p>301 Dominicus Gundissalinus: De anima. – The treatise <i>De anima</i> of Dominicus Gundissalinus, ed. Joseph Thomas Muckle, introd. Étienne Gilson, in: MS 2 (1940) 23-103.</p> <p>302 Albertus Magnus: De unitate intellectus (1256/57-1263). – Opera omnia, XVII/1, ed. Alfons Hufnagel (Münster 1975) 1-30.</p> <p>303 [Pseudo-Aegidius Romanus:] Errores philosophorum (1268-1273/74). – Ed. Josef Koch, Engl. trans. John O. Riedl (Milwaukee, Wisc. 1944).</p> <p>304 Thomas von Aquin: De unitate intellectus contra Averroistas (1270). – Editio Leonina, XLIII (1976) 291-314. – Franz.: L'unité de</p> | <p>l'intellect contre les Averroïstes suivi des textes contre Averroès antérieurs à 1270, éd. Alain de Libera (Paris 1997).</p> <p>305 [Anonym:] Quaestiones super De anima. – Drei Traktate aus 1270-1277. – Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote, éd. Maurice Giele, Fernand Van Steenberghen, Bernardo Carlos Bazán (Louvain 1971).</p> <p>306 Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris übersetzt und erklärt von Kurt Flasch (Mainz 1989).</p> |
|---|--|

DARSTELLUNG

1. Einleitung. – 2. Avicenna und der lateinische Avicennismus. – 3. Lateinischer Averroismus?

1. Einleitung

Der Einfluss des arabisch-islamischen Denkens auf die Gelehrten des christlich geprägten, lateinischsprachigen Europa wird seit Beginn der systematischen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie – nicht selten vor dem Hintergrund gesellschaftlich-politischer oder religiöser Motive – unterschiedlich eingeschätzt und

bewertet. Die in ihrer Allgemeinheit zustimmungsfähige These, die arabische Philosophie sei ein «Wesenselement des mittelalterlichen Denkens», insofern dieses ohne arabisches Denken niemals seine uns heute bekannte Form bekommen hätte (Kobusch 2010 [*238: 81]), ja nicht einmal richtig verstanden werden könne (Gilson 1927 [*211: 596]), lässt sich konkretisieren in der Behauptung, die als charakteristisch gedachte, der Scholastik innewohnende Spannung zwischen Glaube und Vernunft habe eigentlich bei den arabischen Philosophen ihren Ausgang genommen, deren «arabisch-religiösen Rationalismus» die christlichen Gelehrten adaptiert und verinnerlicht hätten, sodass dieser auch eine entscheidende Rolle bei der Bildung der intellektuellen Identität Europas gespielt habe (de Libera 2003 [*218: 79-81]). Nicht zuletzt waren die Araber mit ihrer islamischen Religion in Europa, einige Zeit in Sizilien und vor allem auf der iberischen Halbinsel – «al Andalus», wie der arabische Name für den durch die Araber besetzten Teil des mittelalterlichen Spaniens lautet – auch real präsent. Einer der wichtigsten Vertreter der arabischen Philosophie, Averroes, stammt aus Córdoba, dem politisch-kulturellen Zentrum der Araber auf europäischem Boden. Bis heute vermögen diese Umstände und ihre Deutung heftige, vor allem geschichtspolitisch motivierte Reaktionen hervorzurufen, wie eine neuerlich vorgebrachte, in der Philosophiegeschichtsschreibung kaum anschlussfähige These von der autonomen und ungebrochenen «abendländischen» philosophischen Tradition belegt (Kintzinger/König 2011 [*237: 229-257]).

Der arabische Einfluss auf das europäische Denken im Mittelalter darf nicht auf die bloße Weitergabe von Texten der antiken Philosophie reduziert werden, da sie meist auch mit einer Anreicherung mit oder Überformung durch originäres Gedankengut einherging. Die Transmission der griechischen Wissenschaft und Philosophie (*translatio studii*) begann im 4./5. Jahrhundert bei syrischen Christen in Antiochien und in der Schule von Edessa (heute Urfa) als Übersetzung vom Griechischen ins Syrische, der damaligen *Lingua franca* des Orients, und wurde später in Bagdad fortgesetzt. Zwischen 750 und 900 übersetzte man die Texte ins Arabische, sodass am Ende des 10. Jahrhunderts u.a. das ganze damals bekannte Werk des Aristoteles (Aristoteles arabus) vorlag (vgl. Opelt 1970 [*214] und Grundriss, Islam, I § 2-3). Davon ausgehend erfolgten im 12. und 13. Jahrhundert im normanischen Sizilien und im islamischen Spanien, vor allem in Toledo, Übersetzungen ins Lateinische und damit Übertragungen der antiken Philosophie im arabischen Gewand in den lateinischen Westen. Die wissenschaftlichen Texte der Griechen sind durch die Übersetzung vermittelt der arabischen Versionen also nicht bloß bekannt geworden. Sie wurden zum einen zusammen mit arabischen, nicht rein aristotelisch inspirierten, sondern neuplatonisch überformten Kommentaren – vor allem denjenigen des in der jüdischen und christlichen Tradition «Kommentator» genannten Averroes (1126-1198) – überliefert sowie zum anderen vor dem Hintergrund der genuin arabischen philosophischen Terminologie und Konzeptualisierung der Probleme in die lateinische Kultur eingeführt. Überdies entstanden eigenständige Beiträge sowohl zur Auffassung der Philosophie als theoretischer Lebensform als auch zu verschiedensten philosophischen Themen.

Averroes selbst steht am Ende einer langen Reihe bedeutender arabischsprachiger Philosophen. Als Begründer der aus der Beschäftigung mit der griechischen Phi-

osophie entstehenden eigenständigen arabisch-islamischen Philosophietradition gilt al-Kindī (gest. 861/66; vgl. Grundriss, Islam, I § 4) (u.a. *De intellectu*, *De radiis*). Dieser erste «Philosoph» genannte arabische Universalgelehrte hellenistischer Bildung, der selbst vielerlei Übersetzungen aus dem Griechischen veranlasste, rezipierte die Naturphilosophie des Aristoteles und kombinierte in seinem als *De quinque essentiis* übersetzten *Kitāb al-Ġawāhir al-ḥamsa* die aristotelische mit der neuplatonischen Metaphysik, die er als Theologie verstand, insofern in ihr Gott als das wahre Eine gilt, das Einheit und Sein verleiht, womit er auf das lateinische Mittelalter einen großen Einfluss ausübte. Im Kreis um al-Kindī wurden auch der *Liber de causis* und wohl die *Theologie des Aristoteles* verfasst. Al-Fārābī (ca. 870-950/51; vgl. Grundriss, Islam, I § 8), der «zweite Philosoph», gehört zu den Bagdader Aristotelikern, die sich als Fortsetzer der alexandrinischen Tradition betrachteten. Seine Wissenschaftslehre wurde bereits im 12. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt (*De scientiis*) und intensiv rezipiert (vgl. unten Teil 3, Einleitung). Für al-Fārābī war die Philosophie der Religion überlegen: Sie fuße auf der Vernunft, wohingegen die Religion die Frucht der Imagination sei (Guerrero 2011 [*241]). Al-Kindī und al-Fārābī stehen nicht nur für die Philosophie im engeren Sinne, sondern mindestens ebenso sehr für ihre Leistungen auf dem Gebiet der mathematischen Wissenschaften, zu dem viele weitere arabischsprachige Autoren Wesentliches beitrugen (Almansor, gest. ca. 830; al-Ḥwārizmī, ca. 780-ca. 850; Abū Maʿshar, 787-886; Alfraganus, 805-880; Ṭābit ibn Qurra, 824-901; Alhazen, ca. 965-1039; Alpetragius, gest. 1204; vgl. unten Teil 3, Einleitung und Kap. 11). Gleiches gilt für die Entwicklung der Medizin und auch der Alchemie (Geber, ca. 721-ca. 812; Johannitius / Ḥunain ibn Ishāq, 808-873; Rhazes / ar-Rāzī, 865-925, vgl. Grundriss, Islam, I § 6; Haly Abenragel, gest. 1068; Avenzoar, 1094-1162; vgl. unten Kap. 14). Einer der großen muslimischen Mediziner, Avicenna (980-1037), war von herausragender Bedeutung auch als Philosoph; er integrierte die Philosophie und die islamische Lehre. Sein Ausleger und Kritiker, der persische Philosoph und Mystiker al-Ġazālī (1058-1111), erreichte in der islamischen Welt eine ähnliche Bedeutung und wurde auch bei den Lateinern intensiv rezipiert. Stark neuplatonische Züge trugen die im Westen zunächst als Aristotelisch geltenden, einflussreichen anonymen (arabischen) Schriften *Secretum secretorum* (Sirr al-asrār), *Liber de pomo* und im Bereich der Metaphysik vor allem der *Liber de causis* (*Kitāb Maḥḍ al-ḥair*) (vgl. unten § 7.3 und Kap. 12).

Große Bedeutung für die Intellektlehre hatten al-Kindīs Diskussion von Aristoteles' *De anima* III.4-8 in seinem in zwei Übersetzungen kursierenden Traktat *De intellectu* sowie al-Fārābīs *De intellectu et intellecto*, der im 13. Jahrhundert zu einem der Haupttexte von der Wissenschaft von den «entia separata» oder der theologischen Intellektlehre wurde; hinzu kam Avicennas Lehre vom vierteiligen Intellekt: potenzieller Intellekt (*intellectus in potentia*), Intellekt mit Disposition mit apriorischem Wissen (*intellectus in habitu*), aktueller Intellekt (*intellectus in actu*) und erworbener Intellekt (*intellectus adeptus*) (vgl. Hasse 1999 [*227]). Avicennas Seelenlehre insgesamt hat bestimmten Interpretationen zufolge über einen «augustinische avicennisant» (vgl. unten § 7.5 und § 43.7) letztlich zum cartesischen Begriff des «cogito» geführt (de Libera 1993 [*221: 84]). Mit dem von den Lateinern

sehr oft angeführten Gedankenexperiment Avicennas vom «fliegenden» oder «schwebenden Menschen» (*Liber de anima seu sextus de naturalibus*, pars 1, cap. 1), der sich vorstellt, dass er vollendet und instantan ohne Sinne in der Leere geschaffen ist und nicht daran zweifelt, dass er existiert, versucht der Autor zu verstehen, was die Seele und was ihre Existenz ist: Das Sein der Seele ist etwas anderes als das Sein des Körpers, und man bedarf des Körpers nicht, um die Seele zu erkennen; wir können uns eine Seele ohne Körper denken, die immateriell existiert, als bloßes Bewusstsein. Also gehört der Körper nicht zum Wesen der Seele. Die rationale Seele, den Geist, trennt Avicenna unmissverständlich vom Körper; sie ist Werkzeug des Körpers und leitet ihn. Er setzt sich im Unterschied zu Aristoteles intensiv mit der Frage des Überlebens der Seele auseinander.

In fast allen Disziplinen der Philosophie und Wissenschaften ist der Beitrag der arabischsprachigen Philosophen deutlich sichtbar, was sich beispielhaft an Enzyklopädiën und Florilegien (vgl. unten § 8) oder Werken wie dem *Sapientiale* des Thomas von York und *Speculum divinatorum* des Heinrich Bate ablesen lässt. Auch am Verständnis der Philosophie als theoretischer Lebensform, das etwa im Kontext der Pariser Verurteilungen von 1277 aufscheint, wird ein entscheidender Einfluss der arabischen Philosophie auf den lateinischen Westen spürbar. In einem den sogenannten «Lateinischen Averroismus» kennzeichnenden Rationalismus werde das Dasein des Intellektuellen oder Philosophen, wie auch desjenigen Laien, der im Erkennen sein Glück findet, als Ziel menschlicher Vollendung verstanden. Vor diesem Hintergrund erwiesen sich die Verurteilungen von 1277 insgesamt als eine «Verurteilung der Philosophie nach dem Verständnis der arabisch-muslimischen Denker und ihrer lateinischen Parteigänger» (de Libera 2003 [*218: 87], vgl. unten § 15). Ein Indiz für das allgemeine Bewusstsein um den arabisch-islamischen Beitrag zur Philosophie samt des ihr innewohnenden Konfliktpotenzials gegenüber der Religion wird auch darin gesehen, dass vor allem in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts die Bezeichnung «philosophi», etwa in der Rede von den «errores philosophi», mit den arabischen Denkern gleichgesetzt wurde (de Libera 2003 [*218: 86]).

2. Avicenna und der lateinische Avicennismus

Weil Avicenna die Rationalität in den Rahmen einer monotheistischen Religion stellte, war er für die christliche Theologie durchaus anschlussfähig. Für den Einfluss von Avicenna auf die lateinische mittelalterliche Philosophie sind – je nach Verbindung mit vorherrschenden Strömungen – in der Forschung verschiedene historiographische Etiketten versucht worden: «augustinisme avicennisant» (Gilson 1929 [*601]), «lateinischer Avicennismus» (de Vaux 1934 [*401]) oder «Avicennisierender Boethianismus» (Fidora 2003 [*407]). De Vaux 1934 [*401: 13] braucht die Bezeichnung «lateinischer Avicennismus» für Strömungen, die Avicennas Philosophie als Grundlage für den Versuch nehmen, Dionysius Areopagita, Augustin und Aristoteles zu vereinbaren. Für de Libera 1990 [*405: 656] besteht «lateinischer Avicennismus» weniger in einer Menge einzelner Thesen als vielmehr in dem

konzeptuellen und doktrinären Ansatz, der Avicenna als gleichermaßen Verbündeten wie Gegner zum Dreh- und Angelpunkt des Philosophierens im Spätmittelalter gemacht habe. Avicennas einschlägige Auffassungen zur Metaphysik und der Seelen- oder Intellektlehre waren den Pariser Magistern über das um die Mitte des 13. Jahrhunderts zugängliche Textcorpus des «Avicenna latinus» bekannt, noch bevor die für diese Themenbereiche relevanten aristotelischen Schriften zu allgemeiner Kenntnis gelangten. Mit Bezug auf die Metaphysik nennt Roger Bacon 1267 in seinem Traktat *De signis* (§ 57) Avicenna den «maximus philosophorum post ipsum Aristotelem». Bereits im 12. Jahrhundert war mit der *Logica et philosophia Algazelis*, die vom muslimischen Theologen und Kritiker der Philosophie al-Ġazālī (1058-1111) verfasst wurde, ein Kompendium des Avicennismus vorgelegen. Die lateinische Übersetzung enthielt allerdings weder die Einleitung noch den Schluss, in dem al-Ġazālī klarmacht, dass seine Darstellung der Philosophie – insbesondere der islamischen Repräsentanten der griechischen Philosophie, al-Fārābī und Avicenna – seiner Kritik vorangehe (Marmura 2005 [*232: 139], Kobusch 2010 [*238: 173]); die Zurückweisung von Avicennas Philosophie durch al-Ġazālī selbst im zweiten Teil des Werks, seine «destructio philosophorum», war daher im 13. Jahrhundert nicht bekannt.

Den Beginn der breiten Avicenna-Rezeption, des «avicennisme premier» (de Libera) und zugleich Anfang des sogenannten «augustinisme avicennisant», markiert die lateinische Übersetzung von Avicennas *De anima* nach der Mitte des 12. Jahrhunderts durch Avendauth Israelita und Dominicus Gundissalinus. Gundissalinus' Traktat *De anima*, der als erste westliche Darstellung der avicennischen Seelenlehre (Chenu 1957 [*402: 138]), erster Zeuge und (erstes) Modell des an Augustin anknüpfenden Avicennismus gelten kann, versucht, die Texte der arabischen Autoren al-Kindī, al-Fārābī und Avicenna mit der lateinisch-christlichen Tradition zu verbinden und zudem mit der Theologie oder Metaphysik von Dionysius Areopagita (*Liber de causis primis et secundis*; vgl. de Vaux 1934 [*401: 88-140]), Augustin, Boethius, Bernhard von Clairvaux und Isaac von Stella zu ergänzen (Gilson 1940 [*301: 26]), wodurch einigen Forschern zufolge die Psychologie des Avicenna zu einer Mystik augustinischer Prägung wurde (de Libera 1990 [*405: 658]). Zugleich habe dies den lateinischen Avicennismus zu einem «augustinisme avicennisant» gemacht, der in theologischer Orientierung die greco-arabische Philosophie und die Theologie des christlichen Neuplatonismus vereine (vgl. unten § 43.7). Neuere Interpretationen sehen den Schwerpunkt von Dominicus Gundissalinus' Aneignungsbemühungen durch andere Voraussetzungen geprägt, insofern er (wie die Chartreser) zunächst die für die «aetas boetiana» tragenden «boethianischen Ansätze zur Wissens- und Wissenschaftstheorie» vorantreibe und sodann die sich daraus ergebenden Probleme mit der arabischen Philosophie in Verbindung bringe (Fidora 2003 [*407: 95]).

Avicennas *De anima* dominierte – vielleicht auch begünstigt durch Überschneidungen mit Themenbereichen, die in der Medizin abgehandelt wurden, für welche Avicenna in der ersten Jahrhunderthälfte ebenfalls eine entscheidende Autorität war (vgl. unten § 52) – lange Zeit die philosophische Avicenna-Rezeption insgesamt. Seine «philosophia prima» gewann ab Mitte des 13. Jahrhunderts an Einfluss

(Bertolacci 2012 [*409: 199]), nachdem seine Unterscheidung des transzendentalen vom numerischen Einen bereits seit 1230 unter den Logikern bekannt war (de Libera 1993 [*220: 381]) und auch im Zusammenhang der Diskussion über leere Klassen thematisiert wurde. Große Bedeutung für die Metaphysik erreichten Avicennas Schriften indes mit dem Werk des Thomas von Aquin. Dieser schrieb, als er Magister der Philosophie in Paris wurde, *De ente et essentia*, einen metaphysischen Traktat bzw. ein Lexikon metaphysischer Begriffe, in dem er Aristoteles' Metaphysik mithilfe von Avicenna interpretierte und diese so als Schöpfungsontologie im Blick auf eine durch Gott geschaffene Welt entwerfen konnte. Aus diesen «jugendlichen Variationen über Themen Avicennas» (Jordan 1993 [*222: 232]) wurden Eckpfeiler von Thomas' metaphysischer Lehre. Thomas' Schöpfungslehre stimmt mit derjenigen Avicennas überein, insofern Gott Seinsgeber ist und in ihm Sein und Essenz zusammenfallen; allerdings wird Gottes Schöpfung bei Avicenna als freie und nicht notwendige verstanden (vgl. Acar 2005 [*408]). Die avicennische These der Akzidentalität des Seins gegenüber der Essenz, die schon in den 1240er Jahren diskutiert wurde, entwickelte sich im Anschluss an Thomas zur seinsgeschichtlichen These über den Unterschied zwischen Dasein (*esse*, *existentialia*) und Was-Sein (*essentia*, *quidditas*), die bis zum Existentialismus des 20. Jahrhunderts wirksam war. Auch die auf Alexander von Aphrodisias zurückgehende Unterscheidung zwischen der Einsicht in die Essenz und der Bildung eines abstrakten allgemeinen Terms, einer «*intentio*» der Essenz, wird bei Avicenna und seinen lateinischen Rezipienten hervorgehoben. Nicht zuletzt die scholastische Transzendentalienlehre hat Wurzeln in Avicennas Metaphysik (vgl. unten Kap. 12). Avicennas Logikverständnis wiederum war insbesondere für die Modisten von Bedeutung (vgl. unten Kap. 9).

3. Lateinischer Averroismus?

Avicenna wurde im 12. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt, Averroes hingegen im 13. Jahrhundert. Während «Avicennismus» Versuche kennzeichnet, Avicennas Philosophie mit dem Christentum zu verknüpfen, wird «Averroismus» dagegen als Bezeichnung für philosophische Bestrebungen benutzt, Thesen von Averroes gegen die orthodoxe christliche Lehre durchzusetzen, was nicht selten auch zu einer Aufladung dieses Begriffs mit politischen bzw. religiösen Akzenten führte. Seit Renan 1852 [*431] den Begriff «(lateinischer) Averroismus» prägte, herrscht in der philosophiehistorischen Forschung (vgl. Imbach 1991 [*451]) kaum Konsens, ob eine derartige Bewegung überhaupt je existiert hat (Marenbon 2007 [*468: 144]) oder, falls ja, was diese genau ausmacht. Die Bezeichnung ist problematisch mehrdeutig, insofern unklar ist, ob sie erstens lediglich als polemische Bezeichnung gedacht, oder zweitens als Kennzeichnung einer philosophischen Bewegung zu verstehen ist, die die Philosophie des Averroes weitgehend übernimmt und in ihm ihren Meister sieht – für das 13. Jahrhundert lässt sich nichts dergleichen nachweisen (vgl. Van Steenberghe 1974 [*443: 553]) –, oder ob schließlich drittens damit einfach eine mehreren Personen gemeinsame philo-

sophische Doktrin gemeint ist (vgl. die Liste einiger «averroistischer» Lehren in Kuksewicz 1997 [*460: 93-96]). Eine weitere Schwierigkeit im Umgang mit dem Ausdruck «Averroismus» liegt darin, dass man von einem «multiplen Averroes» selbst (Jolivet 1978 [*445]) und entsprechend auch von (mehreren) «Averroismen» (Kobusch 2010 [*238: 186]) ausgehen muss. Dies betrifft Fragen wie die, welche Lehrsätze im Kern zum Averroismus gehören, welche Sprachfassung der relevanten Texte (das Griechisch der kommentierten antiken Texte, das Arabisch des Averroes, das Latein der Übersetzer und Rezipienten im christlichen Europa) leitend sein sollte, unter welchen institutionellen Bedingungen (z.B. Fakultätenstreit oder Abgrenzung des Christentums von den Ungläubigen) und wann welche Schriften zur Kenntnis genommen und diskutiert wurden usw. «Averroismus» erscheint in den heute bekannten Schriften des 13. Jahrhunderts selbst jedenfalls allein in Bezug auf Personen (Averroistae). Dieser Gebrauch geht auf Thomas von Aquin zurück, wurde aber von anderen wie Aegidius Romanus (*De plurificatione intellectus possibilis*), Roger Bacon und Raimund Lull (Van Steenberghen 1974 [*443: 541], de Libera 1997 [*304: 13f.]) aufgenommen, wobei sie jedoch den Fokus nicht, wie Thomas später, allein auf den «Monopsychismus», d.h. die Lehre vom einzigen Intellekt für alle Menschen richteten. Für manchen vor allem der augustinischen Lehre stark verpflichteten Zeitgenossen wie Bonaventura und andere Franziskaner konnten Averroes und seine (vermeintlichen) Gefolgsleute generell für die von ihnen bestrittene systematische Unabhängigkeit der Philosophie von der Theologie stehen (Gilson 1960 [*437: 47], vgl. Caldera 2007 [*466: 275-297]).

Ernest Renan verstand unter der historiographischen Bezeichnung «Averroismus» System und Menge der Lehren, die den arabischen Peripatetikern gemeinsam sind und die den Geist der arabischen Philosophie – nicht der islamischen Theologie – zusammenfassen (1852 [*431 (2002): 77]). Der Averroismus fokussiert nach Renan auf zwei große Themen: die Ewigkeit der Materie und den Intellekt (90). Mit letzterem Thema sind die These, es gebe einen einzigen Intellekt für alle Menschen – sie wird üblicherweise mit dem von Leibniz stammenden Namen «Monopsychismus» bezeichnet –, und daraus folgende antireligiöse Konsequenzen, nämlich Verneinung der persönlichen Unsterblichkeit der Seele sowie der Möglichkeit von Strafe und Belohnung im jenseitigen Leben, angesprochen. Renan projizierte unter der Benennung «Averroismus» eine Aufklärungsbewegung mit zugehöriger Religionskritik bzw. gar einen Atheismus in die Theologie und Philosophie des 13. Jahrhunderts (ähnlich Flasch 1989 [*306: 13-91]). In seiner Sicht vertritt dieser «Averroismus» nämlich inhaltlich die Doktrin der Ablehnung des Supranaturalen, der Wunder, der Engel und Dämonen sowie der göttlichen Interventionen; zudem würden in dieser Bewegung religiöse und moralische Überzeugungen als Resultat von Betrug und Schwindel erklärt. Renan wusste jedoch wohl, dass solche Lehren allenfalls auf einer missverstehenden Lektüre des Averroes beruhen konnten [*431 (2002): 298f.]. Der ernsthafteste Gegner – es ist eine bemerkenswerte Eigentümlichkeit dieser Bewegung, dass sie vorab durch deren Gegner zu identifizieren ist – sei Thomas von Aquin, der als Philosoph alles Averroes schulde («erster Schüler des Kommentators») (173). Mit Renan (194) sah auch die

spätere Forschung die Substanz des Averroismus mit denjenigen Lehren gegeben, die der Pariser Bischof Étienne Tempier 1270 und 1277 verurteilte; sie zeige sich in demjenigen, was der christlichen Lehre entgegen sei. Obwohl in diesen Verurteilungen weder Averroes noch seine Anhänger namentlich erwähnt werden, gehe es dabei zum Teil doch um dessen Lehren. Von den 1270 verurteilten Thesen seien fast alle wohlbekannte Axiome des Averroismus (194); auch 1277 werden die These von der Einzigkeit des Intellekts (CP 32, vgl. 123) und diejenige von der Ewigkeit der Welt (CP 87-91, 98-99) verurteilt. Es gehe dabei nicht nur um als bloße Fabel verstandenen christlichen Glauben (CP 152), sondern in einem grundsätzlichen Sinne um das Glauben selbst (Renan 1852 [*431 (2002): 198]). In Sachen «Weisheit der Welt» sei für die Averroisten allein die Philosophie zuständig (CP 154, vgl. 40). Die Problematik einer Unvereinbarkeit von religiöser oder theologischer Wahrheit einerseits und rationaler oder philosophischer andererseits spricht Tempier bereits im Prolog seines Dekrets an, wo er den Gegnern unterstellt, sie erklärten, im Sinne der Philosophie, doch nicht im Sinne des christlichen Glaubens Wahres zu sagen, als gebe es zwei gegensätzliche Wahrheiten (quasi sint due contrarie ueritates) (CP, p. 74). Aufgrund dessen wurde die Existenz einer oft als «Lehre von der doppelten Wahrheit» angesprochenen und fälschlicherweise auch Boethius von Dacien zugeschriebenen Lehre der «Averroisten» behauptet, die gemäß Van Steenberghen tatsächlich allerdings weder von Averroes noch von den Averroisten vertreten wurde (1974 [*443: 555-570]). Averroes wurde vielmehr vor allem von Aegidius Romanus sowie später auch von Raimund Lull im Hinblick auf diesen religionskritischen Aspekt zum Verächter der Religion stilisiert. Heute geht man davon aus, dass das 13. Jahrhundert allenfalls «radikale» oder «heterodoxe Aristoteliker» kannte und sich von «lateinischem Averroismus» sinnvoll erst ab dem frühen 14. Jahrhundert (Johannes von Jandun) oder gar erst ab der Renaissance (Hasse 2007 [*466: 307-331]) sprechen lässt.

Averroes war während des 13. Jahrhunderts im lateinischen Westen tatsächlich nur als Aristoteleskommentator bekannt. Die eminente Wertschätzung dieser Kommentare im 13. Jahrhundert kommt darin zum Ausdruck, dass – vergleichbar mit Aristoteles' Ehrennamen «philosophus» – Averroes als «commentator» angesprochen und ausgezeichnet wurde. Ferrandus de Hispania z.B. sagt in seinem Metaphysikkommentar von Averroes, dass dieser Aristoteles besser verstehe als die andern Kommentatoren. Ihn deswegen aber als «Averroisten» zu bezeichnen ist nicht gerechtfertigt, weil er durchaus die christliche Wahrheit gegenüber der Philosophie verteidigt (Van Steenberghen 1974 [*443: 549f.]). Das Etikett «Averroismus» sollte also, wenn überhaupt, nur in Bezug auf die im 13. Jahrhundert bekannte Lehre des Averroes, d.h. streng genommen nur in Bezug auf das, was in dessen lateinisch vorliegenden Aristoteles-Kommentaren geschrieben steht, eingesetzt werden; in einem weiteren Sinne können darunter auch Personen fallen, die im 13. Jahrhundert selbst als «Averroistae» bezeichnet wurden. Bedenkt man Averroes' Hochschätzung des Aristoteles – er feiert ihn im *De-anima*-Kommentar (III.14) als «Gesetz in der Natur und Modell (exemplar), das die Natur hervorbrachte, um die letzte Vollendung des Menschen zu zeigen» – und berücksichtigt, dass er in seinem Kommentarwerk dem Aristotelischen Text dem-

entsprechend weder ein Wort hinzufügen noch eines wegnehmen wolle, um den Gipfel menschlicher Weisheit zu erreichen (Kukkonen 2011 [*243: 425]), so erstaunt die Bezeichnung für dessen Anhänger (Siger von Brabant, Boethius von Dacien), die Zielscheiben der Verurteilungen der 1270er Jahre wurden, nicht: «radikale Aristoteliker» (Gilson, Gauthier) oder, angesichts der für den Glauben schädlichen Folgen des Monopsychismus vielleicht treffender «heterodoxe Aristoteliker» (Van Steenberghe). Einwenden lässt sich dagegen allerdings, dass Siger eine Ablösung vom Monopsychismus vollzog und dass im Werk von Boethius von Dacien kein besonderer Einfluss von Averroes nachzuweisen ist, ja dieser in *De aeternitate mundi* vielmehr bekämpft wird (Van Steenberghe 1974 [*443: 552]). Van Steenberghe's Urteil zum «Averroismus» im 13. Jahrhundert als Mythos löste eine heftige Kontroverse mit Bruno Nardi und Étienne Gilson aus (vgl. Imbach 1991 [*451: 204-206]).

Ausschlaggebende Bedeutung für die Kontroversen im 13. Jahrhundert hatten insbesondere Averroes' «große Kommentare» zu Aristoteles' *De anima*, zur *Metaphysik* und zur *Physik*. Die darin vorfindlichen zentralen und wirkungsträchtigen Lehren lassen sich vereinfachend zu vier Punkten zusammenfassen: 1) Averroes wehrt jede «ontologische Verselbständigung der Akzidenzien» ab, da dem Akzidens im Unterschied zur Substanz kein eigenes Sein zukomme. Dies konfliktierte insbesondere mit der Lehre von der Transsubstantiation. 2) Man müsse die logische von der metaphysischen Betrachtungsweise trennen, denn die Kategorien seien lediglich Aussageweisen, denen nicht notwendig Sein zukomme. 3) Physik und Metaphysik seien auseinanderzuhalten: Z.B. gehöre die Lehre von den vier Ursachen, besonders diejenige von der Wirkursache, zwar in die Physik, nicht aber in die Metaphysik (eine Kritik an Avicennas metaphysischer Vorstellung von der Emanation). 4) Die berühmte Lehre vom einzigen Intellekt für alle Menschen findet sich vor allem im Kommentar zu *De anima* (Flassch 2006 [*234: 46-56]).

Gauthier und an diesen anknüpfend de Libera zeichnen ein differenzierteres, aber auch nicht unumstrittenes Bild von der Rezeption des Averroes ab 1225 im lateinischen Westen. Im Anschluss an Salman (1937 [*434]) unterscheidet Gauthier innerhalb des 13. Jahrhunderts in Bezug auf die These vom einzigen Intellekt und den Averroismus zwischen einem «ersten» und einem «zweiten Averroismus» (1982 [*446], 1984 [*34: 221*-222*]). Im «ersten Averroismus» (ca. 1225-1250) sei Averroes als Kämpfer gegen den Monopsychismus und Gegner von Avicenna erschienen, der den «intellectus agens» im Gegensatz zu Letzterem als Vermögen der Seele (im Latein des Michael Scotus: *virtus animae* [*211: 387]) betrachtet habe. Im «zweiten Averroismus» (ab 1250) ändere sich die Wertschätzung: Nun ging man vielmehr davon aus, dass Averroes mit seiner Trennung des «intellectus agens» und auch des «intellectus possibilis» vom Menschen noch über Avicenna hinausgehe (Hayoun/de Libera 1991 [*450: 79f.]) und die Meinung vertrete, dass für alle Menschen nur ein einziger Intellekt existiere, wodurch die Individualität der Seelen nach dem Tod zugunsten einer einzigen (intellektiven) Seele verlustig ginge. Problematisch erweise sich dabei, dass sich beide – für und gegen den Monopsychismus argumentierende – Auslegungen auf Textstellen in Averroes' Kommentar zu *De*

anima berufen können (Miller 1954 [*436: 61f.]). Die Lesart des «zweiten Averroismus» gleiche aber, so Gauthier, eher einer Erfindung der gegnerischen Theologen (1984 [*34: 222*], vgl. de Libera 1997 [*304: 10-12]). In diesem Sinne lässt sich konstatieren, dass Averroes wohl kein Averroist war (Gómez Nogales 1976 [*444: 177]), und dass «die averroistische ‘Häresie’, die nicht existierte, bevor die Theologen sie verurteilten, seither nur dank ihnen existiert» (Torrell 1995 [*454: 208]). In der Forschung stießen allerdings auch diese Etiketten auf Kritik, wobei auch der Ausdruck «erster Averroismus» als inadäquat gesehen wird. Einige Thesen aus Averroes’ «großem Kommentar» scheinen zwar von beiden Intellekten so zu sprechen, als seien diese *in* der Seele. Eine daraus geformte Doktrin gehe aber eigentlich nicht auf Averroes’ Text zurück, sondern löse Passagen daraus aus ihrem Diskussionszusammenhang, um eine originelle, neuplatonische Aristoteles-exegese vom «*intellectus agens*» als Vermögen der Seele zu (unter)stützen (Bazán 2000 [*463], vgl. unten § 43.7).

Der erste, der Averroes’ Position von der Substantialität und Abgetrenntheit der beiden Intellekte kritisiert habe, sei Albertus Magnus gewesen (Wirmer 2008 [*469: 16-18]). Während dieser in seiner *Summa de creaturis* (1243-1247) noch die Position teilte, die als «erster Averroismus» beschrieben wurde, disputierte er 1256/57 auf Anfrage von Papst Alexander IV. den Inhalt von *De unitate intellectus* und kritisierte scharf die seiner Ansicht nach von Averroes behauptete These der Unmöglichkeit der persönlichen Unsterblichkeit (vgl. unten § 28). Albert lokalisierte Averroes’ Irrtum jedoch nicht in erster Linie im Monopsychismus, sondern in der These von der Ewigkeit der Welt (Hayoun/de Libera 1991 [*450: 87f.]). Er greift in diesem Werk auch nicht einen vom Averroismus infizierten Unterrichtsbetrieb an, wie er es 1270 im Kontext der ersten Pariser Verurteilung tat. Demensprechend erscheint es simplifizierend zu sein, Albert als Bekämpfer und Kritiker von Averroes hinzustellen, denn den schmalen Zonen der Distanzierung stehen breite Flächen der Annäherung gegenüber (Flasch 2006 [*234: 67-78]); Alberts Haltung zu Averroes wurde auch als «Semi-Averroismus» bezeichnet (Nardi 1960 [*438: 143]).

Die Rede von «Averroisten» als denjenigen, die sich auf die Schriften des Averroes stützen (*ex dictis Averrois sumens originem*), geht auf Thomas von Aquin zurück (*De unitate intellectus contra Averroistas* [*304: 291]). Thomas attackiert Averroes’ Monopsychismus hauptsächlich unter epistemologischem, nicht – wie Albert – eschatologischem Gesichtspunkt (Hayoun/de Libera 1991 [*450: 88]) und disqualifiziert Averroes als «Verunstalter (*depravator*) der peripatetischen Philosophie» [*304: 302]. Die Gefolgsleute im Monopsychismus nennt er «*averroistae*» (294) oder «*sectatores Commentatoris*» (293). Laut Thomas ist die Psychologie des Averroes (in ihrer Darstellung vor allem durch Siger von Brabant) vollkommen unvereinbar mit der evidenten Tatsache, dass je einzelne Menschen denken (vgl. unten § 43.7). Siger, der Averroes aus zweiter Hand, nämlich über Thomas und Albert, kannte (Gauthier 1984 [*34: 222*]), hat sich in seinem Spätwerk (*De anima intellectiva, Quaestiones super librum de causis*) tatsächlich von der Lehre von dem einzigen Intellekt distanziert (vgl. Van Steenberghe 1974 [*443: 552], Putallaz/Imbach 1997 [*461: ch. 3], Torrell 1995 [*454: 210] und unten § 14).

Kritik an Averroes' Psychologie trägt Thomas auch in anderen Werken vor. Dies darf allerdings nicht als aggressive Zurückweisung gesehen werden, wie dies in der Historiographie oft genug geschah. Vielmehr handelt es sich um eine kritische Diskussion der arabischen Philosophie und pointierte Widerlegung der Erkenntnislehre der arabischen Peripatetiker (de Libera 1996 [*457: 777f.]). Thomas kämpfte gegen die Intellekt-Doktrin des Averroes (ScG, II.73), gegen die Vorstellung vom Glück der Philosophen in der Kontemplation der getrennten Substanzen (III.43-45) sowie gegen den psychischen Determinismus der Astrologie und der arabischen Naturphilosophie (III.84-88). Nicht ohne Grund wurde vermutet, dass Thomas und andere Denker heterodoxe Lehren Averroes unterschoben, um Aristoteles davon freizuhalten (Van Steenberghen 1974 [*443: 545]).

Gefördert durch Alberts Unterstreichung der Autonomie der Philosophie und durch seine Lehre von der intellektuellen Glückseligkeit erscheint etwas wie ein «ethischer Averroismus» (de Libera 1994 [*455]), der sich bei manchen Artisten in Paris wie Alberich von Reims im Antlitz eines intellektuellen Aristokratismus zeigt. Unter Bezug auf den Prolog von Averroes' «großem Kommentar» zum Buch VIII der *Physik* konstatiert Alberich, dass kein Mensch sei, wer die Philosophie nicht kenne; in der Philosophie könne man sich einrichten und komme zur Ruhe (stare) (Hayoun/de Libera 1991 [*450: 105]). Derartige Thesen wurden 1277 von Bischof Tempier verurteilt (CP 40). Diese Sicht auf das Verhältnis von «theoretischer Lebensform» und Glückseligkeit geht auf Aristoteles' *Nikomachische Ethik* zurück. Auch Boethius von Dacien erachtet in *De summo bono* die Philosophie als das beste und höchste Ziel des Lebens und stellt das denkende Leben, in dem das erste Prinzip geschaut wird, als spirituelle Lebensform vor. Der Philosoph sei nämlich der Mensch, der das beste und letzte Ziel des menschlichen Lebens erfülle (Opuscula, ed. Green-Petersen, 1976, 377). Diese Auffassung entspricht durchaus Aristoteles' Vorstellung der «theoria» als dem Höchsten bzw. der (theoretischen) Philosophie als einer vollkommenen Lebensform. Der ethische Averroismus der Artisten ist keine Lehre, die sich ausschließlich auf Averroes stützt, sondern eine Synthese aus Aristoteles, arabischer Philosophie (ebenfalls al-Fārābī und Avicenna) (Hayoun/de Libera 1991 [*450: 102]) und Albertus Magnus (vgl. Sturlese 1993 [*1030: 378-388]). Die darin enthaltene, von Averroes inspirierte Lehre von der Verbindung (coniunctio) des menschlichen Intellekts mit dem «intellectus separatus» legt eine spirituelle Erhebung, einen Asketismus oder eine «Theologie des Intellekts» nahe und steht in klarem Konflikt zum alleinigen Anspruch der Theologie auf Weisheit. In diesem Zusammenhang wurde von einer im Rückgriff auf die Lehre Alberts des Großen durchgeführten «Metaphysikreform» Dietrichs von Freiberg auf der Grundlage der Philosophie des Averroes gesprochen und überdies versucht, die Geburt der im 19. Jahrhundert sogenannten «Deutschen Mystik» aus dem Geist der arabischen Philosophie aufzuzeigen (Flasch 2006 [*234]). Nicht nur der Aspekt der Glückseligkeit habe bis zu Meister Eckhart gewirkt, sondern auch die durch Averroes eingeleitete (und mit der geistigen Glückseligkeit einhergehende) «Entphysikalisierung» des Geistes.

In den Attacken des Pseudo-Aegidius Romanus dann erscheint Averroes nicht nur als Konkurrent, sondern als Gegner der Religion, sodass mancher die

Errores philosophorum [*303], in denen Pseudo-Aegidius sowohl Aristoteles' als auch Averroes' Irrtümer anprangert, als christliche Version von al-Ġazālīs Widerlegung der Philosophen betrachtet (Hayoun/de Libera 1991 [*450: 97]). Averroes wird nämlich die These unterschoben, dass keine der Religionen wahr sei, obgleich diese nützlich sein mögen (*nulla lex est vera, licet possit esse utilis*) (V.1). Averroes' vermeintliche Kritik der «*creatio ex nihilo*» (IV.1.) wiederum ist wohl einem Fehler der lateinischen Übersetzung zuzuschreiben, in der das arabische Wort für «Theologen» (*mutakallimūn*) mit «*loquentes*» wiedergegeben sei, was die Konnotation von «Schwätzer» oder «Schönredner» mit sich führe (Hayoun/de Libera 1991 [*450: 97]). Dem religionskritischen Bild von Averroes folgte auch Raimund Lull (vgl. Van Steenberghen 1974 [*443: 532] und unten § 39).

Die auf die lateinische Welt im 13. Jahrhundert angewandte historiographische Kategorie des «Averroismus» ist also nicht nur vieldeutig und beruht oft genug auf Missverständnissen, sondern hat auch viele Gesichter: Neben einem institutionellen Aspekt, der in der universitären Krise und den Verurteilung von 1270 und 1277 hervortritt (vgl. de Libera 2003 [*218: 126f.]), weist sie mannigfache inhaltliche Gesichtspunkte auf, auch wenn es dabei kaum verbindende Thesen und damit keine «Lehre der Averroisten» gibt. Üblicherweise verbindet man mit «Averroismus» inhaltlich die Lehre von der Ewigkeit der Welt bzw. der Materie, den Monopsychismus und die Lehre von der doppelten Wahrheit; dazu gerechnet werden fallweise aber auch Religionskritik, heterodoxer Aristotelismus, Nähe zur arabisch-jüdischen Kultur, Häresien, Aufklärung, Atheismus, die Wertschätzung der Philosophie als höchster Lebensform, Anbahnung der «Deutschen Mystik» sowie Anti-Avicennismus, der nicht nur in der Lehre vom Intellekt, sondern auch in der Zurückweisung der Realdifferenz zwischen Sein und Wesen eine Rolle spielt (vgl. unten Kap. 12). Diese facettenreiche Sammlung hat nur wenig mit dem Wortlaut der im 13. Jahrhundert bekannten Schriften von Averroes zu tun. Das liegt zum einen daran, dass die sogenannten «Averroistae» im 13. Jahrhundert eher eine Projektionsfläche für (mögliche) Gefahren bildeten als reale Personen waren, und hat andererseits damit zu tun, dass Averroes und die Artisten in Paris aus der Perspektive der Moderne des 20. Jahrhunderts betrachtet als Rückprojektionsfläche für aufklärerische, religionskritische und rationalistische Gedanken dienen. Unter dem Blickwinkel des Rationalismus rückt besonders die behauptete Inkompatibilität von Glaube und Vernunft in den Fokus, infolge deren der Philosophie entsprechend nicht bloß die Rolle als «*ancilla theologiae*» zugewiesen, sondern in Bezug auf die Wahrheitsfindung ein eigenständiger Wert zugeschrieben werde (Van Steenberghen 1974 [*443: 551]). Aus dieser Situation ergibt sich die hermeneutische Schwierigkeit, dass weder der Historiker der Philosophie, der seinen eigenen Rationalismus im «Averroismus» des 13. Jahrhunderts wiederzufinden glaubt, noch derjenige, der die Verurteilungen von 1270 und 1277 ausschließlich im Lichte der katholischen Orthodoxie liest, diese Quellen adäquat erfassen kann. So ist eine Auflösung der Etiketten, die sich bei kritischer Untersuchung der Quellen ergibt, nur ein günstiger Effekt (Imbach 1991 [*451: 208]).

3. DAS FORTWIRKEN DES PLATONISMUS

Alessandra Beccarisi

Primärliteratur. – Darstellung.

PRIMÄRLITERATUR

Platon [*401-404]. – Übersetzungen und Kommentare zu Dionysius Areopagita [*412-422]. – Proklos [*433-436].

Für Eustratios vgl. *12. Für den *Liber de causis* und Kommentare dazu vgl. unten § 47.

Platon

- 401 Meno, interprete Henrico Aristippo, ed. Victor Kordeuter, Carlotta Labowsky (London 1940) [Plato latinus, 1].
- 402 Phaedo, interprete Henrico Aristippo, ed. Laurentius Minio-Paluello (London 1950) [Plato latinus, 2].
- 403 Platonis Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita, interprete Guillelmo de Moerbeka, ed. Raymond Klubansky, Carlotta Labowsky (London 1953) [Plato latinus, 3].
- 404 Timaeus a Calcidio, ed. Povl Johannes Jensen, Jan Hendrik Waszink (London 1962) [Plato latinus, 4].

*Übersetzungen und Kommentare
zu Dionysius Areopagita*

- 412 Johannes Scotus Eriugena: De mystica theologia. – Edition einer lateinischen Kompilation der Übersetzung mit engl. Text: L. Michael Harrington: A thirteenth-century textbook of Mystical Theology at the University of Paris (Paris etc. 2004).
- 413 Hugo von Sankt Viktor: Expositio in Hierarchiam caelestem. – Edition: MPL, CLXXV 923-1154.
- 414 Thomas Gallus (Thomas Vercellensis): Glossae super Caelestem hierarchiam. – Entstanden 1224. – Hs. Paris, Bibl. Mazarine 715.
- 415 Thomas Gallus: Glossae super theologiam mysticam (Glossae in mysticam theologiam). – Entstanden 1232/33. – Edition: Mystical theology: the Glosses by Thomas Gallus and the Commentary of Robert Grosseteste on *De mystica theologia*, ed. James McEvoy (Paris, Leuven 2003) 14-50.
- 416 Thomas Gallus: Extractio. – Entstanden 1238. – Edition: Dionysiaca [*422: I 673-717; II 1043-1066].
- 417 Thomas Gallus: Explanaciones. – Explanatio theologiae mysticae (1241). Edition: Grand commentaire sur la Théologie mystique, éd. Gabriel Théry (Paris 1934). – Explanatio de divinis nominibus (1242). Teiledition: Francis Ruello, in: AHDL 34 (1954) 172-179. – Explanatio super epistolas I-V (1242-1244). Kritische Edition: James Walsh, in: AHDL (1963) 202-220. – Explanatio caelestis hierarchiae (Explanatio hierarchiae angelicae) (1243). – Explanatio ecclesiasticae hierarchiae (1244).
- 418 Robert Grosseteste: De mystica theologia. – Edition der Übersetzung: Dionysiaca [*422]. – Editionen des Kommentars: Il Commento di Roberto Grossatesta al *De mystica theologia* del pseudo-Dionigi Aeropagita, cur. Ulderico Gamba (Milano 1942); Mystical theology [*415: 60-120].

- 419 Albert der Große: Super Dionysium De caelesti hierarchia; Super Dionysium De ecclesiastica hierarchia; Super Dionysium De divinis nominibus; Super Dionysii Mysticam theologiam; Super Dionysii Epistulas (1248-1250). – Edition: Opera omnia, XXXVI/1, ed. Wilhelm Kübel (Münster 1993); XXXVI/2, ed. Maria Burger (1999); XXXVII/1-2, ed. Paul Simon (1972).
- 420 Thomas von Aquin: Super librum Dionysii De divinis nominibus. – Edition: In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio, ed. Ceslas Pera (Torino, Roma 1950).
- 421 Ulrich von Straßburg: De summo bono, II. – Edition: II, tract. 1-4, ed. Alain de Libera, Hamburg 1987 [CPTMA, I/2,1]; II, tract. 5-6, ed. Alessandra Beccarisi, 2007 [CPTMA, I/2,2].
- 422 Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traditions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopagite, éd. Philippe Chevalier, I-II (Paris, Bruges 1937-1950).
- Proklos
- 433 Die mittelalterliche Übersetzung der Stoicheiosis physike des Proclus. Procli Diadochi Lycii Elementatio physica, ed. Helmut Boese (Berlin 1958).
- 434 Tria opuscula (De providentia, Libertate et Malo) latine Guilelmo de Moerbeka vertente et graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta, ed. Helmut Boese (Berlin 1960).
- 435 Expositio in Parmenidem Platonis, trans. Guilelmus de Moerbeka. – Edition: Commentaire sur le Parménide de Platon, éd. Carlos Steel, I-II (Leuven 1982-1985). 559-587, 763-775: Commentum in Timaeum Platonis. Excerpta translata a Guilelmo de Moerbeka.
- 436 Elementatio theologica, translata a Guilelmo de Morbecca, ed. Helmut Boese (Leuven 1987).

DARSTELLUNG

1. *Liber de causis*. – 2. Dionysius Areopagita. – 3. Proklos und Eustratios.

Für die Darstellung des komplexen Phänomens des Platonismus im 13. Jahrhundert sind eine direkte und eine indirekte Tradition zu unterscheiden. Die direkte Tradition des «corpus platicum» wurde im 13. Jahrhundert nicht erweitert. Wie Heinrich Bate von Mecheln (vgl. unten § 46.6) 1306 in seinem *Speculum divinarum et quorundam naturalium* bedauert (XI, c. 12), waren die einzigen zugänglichen Werke Platons ein von Calcidius übersetztes und kommentiertes *Timaios*-Fragment sowie die von Heinrich Aristippus aus Catania zwischen 1154 und 1160 übersetzten Dialoge *Menon* und *Phaidon*, die je unterschiedlich verbreitet waren. Das vielgelesene *Timaios*-Fragment (133 Hss., davon 14 aus dem 13. Jahrhundert) wurde an der Artistenfakultät in Verbindung mit dem Kommentar Wilhelms von Conches studiert (Klibansky 1939 [*602: 28.30]), bis um 1250 die Physik des Aristoteles eine neue Perspektive auf die Kosmologie eröffnete. Die Dialoge *Menon* und *Phaidon* wiederum erfuhren erst gegen Ende des 13. Jahrhunderts eine intensivere Rezeption; obwohl sie bereits seit 1160 zur Verfügung standen, sind keine Handschriften bekannt, die in die Zeit vor 1271 datiert werden können. In diesem Jahr schenkte Gerhard von Abbeville der Sorbonne ein Exemplar des *Phaidon* (Paris, BNF, Lat. 16581), sodass an der Universität mindestens eine Kopie zur Verfügung stand. Eine Leidener Handschrift (Staat. Bibl. 64) vereinigte alle um die Wende zum 14. Jahrhundert bekannten platonischen Werke. Der erste – *Menon* und *Phaidon* enthal-

tende – Teil (f. 1r-36v) dieses Kodex, der Heinrich Bate gehört hatte (Labowsky 1953 [*403: XV]), wurde 1300 geschrieben, der zweite Teil – mit dem *Timaios*-Fragment und Calcidius' Kommentar dazu – ist auf das 11. Jahrhundert datiert, und der dritte Teil – mit dem von Wilhelm von Moerbeke übersetzten Fragment des Proklos-Kommentars zum *Timaios* – stammt aus dem 14. Jahrhundert. Vom lateinischen *Phaidon* sind zwei Fassungen in zwei (beide 13. Jahrhundert; editio prior) bzw. sieben Handschriften (davon zwei aus dem 13. Jahrhundert; editio altera) überliefert; außerdem existieren sechs aus dem 13. Jahrhundert stammende Fragmente. Im Vergleich zum *Phaidon* scheint der *Menon* im 13. Jahrhundert weniger verbreitet gewesen zu sein: Von den fünf Handschriften, die den *Menon* überliefern, stammt allein der oben erwähnte Leidener Codex von der Wende zum 14. Jahrhundert.

Im 13. Jahrhundert wurde also nicht allein ein großer Teil von Aristoteles' Werk, sondern auch wichtige Schriften Platons neu erschlossen – allerdings erst gegen Ende des Jahrhunderts, als das «corpus aristotelicum» komplett zur Verfügung stand –, insofern nach dem bereits im 12. Jahrhundert einflussreichen *Timaios*-Fragment die Dialoge *Menon* und *Phaidon* allmählich im universitären Milieu Verbreitung fanden. Dieses erneute Interesse an Platons Werk fällt fast genau mit der Entstehungszeit der neuen, von Wilhelm von Moerbeke zwischen 1268 und 1280 angefertigten Übersetzungen der proklianischen Texte zusammen. Dem entsprach jedoch keine bemerkenswerte handschriftliche Verbreitung, sodass die Verfügbarkeit der platonischen Werke auf wenige Orte beschränkt war. Der Mangel an neuen Übersetzungen und der schwierige Zugang zu den vorhandenen platonischen Texten ging dementsprechend mit einem geringen Interesse an Platons Werken einher, was sich erst im 15. Jahrhundert wieder änderte. Besser zugänglich als die Schriften Platons selbst waren direkte und indirekte (neu)platonische Quellentexte, deren Verbreitung in zwei Phasen vor und nach 1268 eingeteilt werden kann.

1. Liber de causis

Bevor Wilhelm von Moerbeke 1268 zum ersten Mal die *Elementatio theologica* des Proklos übersetzte [*436], war die Geschichte des Platonismus eng mit der Aristotelesrezeption verbunden, denn sowohl die griechische (Themistios, Ammonius, Simplikios, Johannes Philoponos und Eustratios) als auch die arabische Tradition (al-Fārābī, Avicenna, Averroes) der Übersetzungen und Kommentare zu den aristotelischen Werken waren neuplatonisch beeinflusst. Zum «corpus aristotelicum» wurden Werke wie die *Theologia aristotelica* oder der *Liber de causis* gezählt, die neuplatonische Themen unter aristotelischem Deckmantel überlieferten, so etwa die Selbstreflexion des Denkens als reine Aktualität, die ontologisch verstandene Kausalität (*causa essentialis*) und die Wirkungsweise von Teilhabe und Vermittlung. Die *Theologia aristotelica* ist in Wirklichkeit eine Überarbeitung der *Enneaden* IV-VI, der *Liber de causis* – der einen größeren Einfluss ausübte – eine Überarbeitung von Proklos' *Elementatio theologica*. Dieser im 9. Jahrhundert in Bagdad entstandene Text war in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in Toledo

übersetzt worden, erfuhr im 13. Jahrhundert eine beachtliche Verbreitung und wurde bald auch an den Universitäten als Textbuch benutzt. Die zahlreichen im 13. Jahrhundert entstandenen Kommentare (Taylor 1983 [*655], D’Ancona 1995 [*661], vgl. unten § 47) belegen das große Interesse an diesem von Albert dem Großen «die Krönung der aristotelischen Metaphysik» (*De causis et processu universitatis*, lib. II, tract. 1, c. 1) genannten, auch außerhalb universitärer Kreise zirkulierenden (Calma 2012 [*666]) und bereits von Thomas von Aquin als eindeutig neuplatonischen Ursprungs erkannten Traktat.

Es wird darin ein metaphysisches System vorgestellt, das mithilfe der traditionellen neuplatonischen Kategorien einfach-vielfach, unbewegt-bewegt, Grund-Wirkung, Zeit-Unendlichkeit die Wirklichkeit zu erklären sucht, wobei die metaphysische Auffassung vom Grund besonderes Gewicht hat. Das Hervorgehen der Wesenheiten aus dem Urgrund wird als einzige Schöpfung im eigentlichen Sinne verstanden, während die anderen Wirklichkeiten als stufenweise voneinander abgeleitet gedacht sind. Diese Emanationslehre prägte vor allem in ihrer Vermittlung durch al-Fārābī und Avicenna die Metaphysik und Anthropologie des 13. Jahrhunderts, wobei man oft versuchte, Übereinstimmung mit der christlich-augustinischen und dionysischen Tradition zu erweisen, was von Philosophiehistorikern später als «avicennisierender Augustinismus» gekennzeichnet wurde (Gilson 1929 [*601]; vgl. unten § 7.5).

2. *Dionysius Areopagita*

Vor 1268 war direkter Zugang zum Neuplatonismus allein über die neuen Übersetzungen und Kommentare zum «corpus dionysiacum» möglich. In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts verfasste Thomas Gallus, Abt von Vercelli (gest. 1246), eine *Extractio* der Werke des Dionysius [*416], da er die lateinischen Übersetzungen des Johannes Saracenus für ungenügend hielt und einen verständlicheren Text bereitstellen wollte. Im Zuge dessen veränderte er jedoch einige Lehren des Dionysius substanziell, indem er der Liebe und der Anschauung in der mystischen Erfahrung (*mystica amorosa*) eine besondere Bedeutung zusprach. In seinem Kommentar zur *Mystica theologia* [*415] wird ein klares Schema der Erkenntnisfähigkeiten in fünf Stufen vorgestellt, das von dem gewöhnlich von den mittelalterlichen Autoren übernommenen Schema des Boethius abweicht: Zusätzlich zu den üblichen vier Stufen (*sensus*, *imaginatio*, *ratio*, *intellectus*) ergänzte er die «*intelligentia*» (bzw. *principalis affectio* oder *scintilla synderesis*) als ein Vermögen, das ausschließlich der Erkenntnis Gottes dient. Die entschiedene Betonung des affektiven Charakters der Erkenntnis übte einen wesentlichen Einfluss auf die Franziskaner und insbesondere auf Bonaventuras Traktat *Itinerarium mentis in Deum* (vgl. unten § 17.B) aus (vgl. Ivánka 1964 [*606: 353]).

Thomas Gallus’ *Extractio* ist auch im «corpus dionysiacum» der Pariser Universität in einer Handschrift (BNF, Cod. lat. 17 341) überliefert, die in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts geschrieben und von Gérard von Abbeville den Dominikanern zu Saint-Jacques geschenkt wurde (Ruh 1990 [*676: I 79]). Es handelt

sich um eine Sammlung aller Werke des Dionysius in den Übersetzungen des Johannes Scotus Eriugena sowie lateinischer und übersetzter griechischer Scholien und Kommentare zu diesen und anderen Übersetzungen (Johann von Scitopolis, Maximus Confessor, Anastasius der Bibliothekar und Eriugena). Die «universitäre» Edition des Pariser «corpus dionysiacum» blieb weiterhin das Referenzwerk für die Theologen. Der erste lateinischsprachige Autor, der einen vollständigen Kommentar zu Dionysius' Schriften verfasste, war Albert der Große, der ihn [*419] laut neueren Forschungsergebnissen zwischen 1248 und ca. 1252 am Kölner «Studium generale» erarbeitete (Oliva 2006 [*637: 214-220], Burger 2009 [*642: 561-583], Curriello 2013 [*681]). Davon wiederum wurden seine Schüler, insbesondere Ulrich von Straßburg und Thomas von Aquin, beeinflusst. Ersterer verfasste *De summo bono* [*421] in sechs Büchern, deren zweites ein Kommentar zu *De divinis nominibus* des Dionysius ist, in dem das Wesen des höchsten Guten und die auf die Einheit der göttlichen Natur bezogenen Namen (qui est, Gutheit, Leben, Vernunft, Gewalt) analysiert werden. Thomas von Aquin hatte Alberts Kommentar zu Dionysius zuerst in Paris, später in Köln gehört und schrieb dann sein *Super librum Dionysii De divinis nominibus* [*420], wobei er sich auf Saracenus' Übersetzung stützte, immer wieder jedoch die des Eriugena heranzog, um bestimmte Stellen zu berichtigen (vgl. Burger 2009 [*642: 561-583]).

Ab 1242 verfügte man über eine neue, auf der Grundlage des griechischen Originals entstandene Übersetzung mit Kommentar aus der Feder des Robert Grosseteste (vgl. Grabmann 1926 [*672: 461-466], Ruh 1996 [*676: II 82-90] und unten § 22). Sie wurde vorwiegend in franziskanischen Kreisen benutzt und war auch in Deutschland recht bekannt. Um das Jahr 1310 verfasste Bertram von Ahlen, ein franziskanischer Lektor in Münster, eine kleine Schrift mit dem Titel *De investigatione creatoris per creaturas*, die sich eng an Grossetestes Übersetzung und Kommentar anlehnte und vor allem ausgedehnte Abschnitte aus *De mystica theologia* übernahm. Das Werk Bertrams von Ahlen blieb das bedeutendste Beispiel für die Verwendung der Werke des Dionysius in Grossetestes Übersetzung und belegt eine typische franziskanische Denkrichtung, die versuchte, Augustin und Dionysius zu harmonisieren (anders Koch 1956/57 [*674]).

3. Proklos und Eustratios

Eine weitere wichtige Quelle für den Platonismus des 13. Jahrhunderts war die in Byzanz gegen Ende des 12. Jahrhunderts entstandene und 1246/47 von Robert Grosseteste zusätzlich zu seiner lateinischen Fassung der *Nikomachischen Ethik* übersetzte Sammlung, die die Kommentare des Michael von Ephesos zu den Büchern V und IX-X sowie des Eustratios zu den Büchern I und VI enthält [*12]. Wie für andere Aristotelische Werke ist auch für die Rezeption der von Grosseteste erstmals vollständig übersetzten *Nikomachischen Ethik* der Umstand von Bedeutung, dass sie in Verbindung mit vom Neuplatonismus beeinflussten Kommentaren ins Abendland gelangte (vgl. Klibansky 1950 [*602: 19-21]). Viel wurde über die Bedeutung dieser Übersetzung für die Entwicklung des sogenannten «intellek-

tuellen Glücks» im 13. Jahrhundert geschrieben (vgl. unten § 49.3), doch der Einfluss von Eustratios' Kommentar auf die abendländische lateinische Kultur wurde noch nicht genügend untersucht und gewürdigt. Aus den Arbeiten von de Libera 1992 [*694: 89-119], Steel 2002 [*630] und Trizio 2006 [*638], 2009 [*642: 79-109] geht hervor, dass Eustratios' Kommentar zutiefst vom Denken und den Werken des Proklos beeinflusst war. Dessen Verteidigung der platonischen Ideenlehre gegenüber Aristoteles war insbesondere unter franziskanischen Theologen wohlbekannt.

Der erste, der Eustratios' Kommentar benutzte, war der englische Franziskaner Thomas von York in seinem *Sapientiale* (vgl. unten § 24), aus dem wiederum Berthold von Moosburg (gest. 1361) in seinen Kommentar zu Proklos' *Elementatio theologica* größere Passagen übernahm. Auch Albert der Große benutzte Eustratios ausgiebig, was sich z.B. am Begriff des «intellectus possessus» zeigt, den Albert im Sinne der arabischen Auffassung des «intellectus adeptus» verstand (Trizio 2009 [*642: 79-109]); die Theorie des «intellektuellen Glücks», die lange für arabischen Ursprungs gehalten wurde, kann demnach auch mit Eustratios assoziiert werden (Bianchi 2005 [*633: 30]). Ebenfalls dem Kommentar des Eustratios entnommen war Alberts Theorie des ontologischen oder metaphysischen Universale im Unterschied zum rein logischen (de Libera 1992 [*694: 89-119], Beccarisi 2005 [*636: 391-411]), die auch im *Sapientiale* des Thomas von York eine zentrale Rolle spielte (Retucci 2008 [*640]). Das direkt auf Gedanken des Proklos zurückgehende Motiv des Im-Voraus-Enthaltenseins (praecontinentia), bezüglich dessen Albert durch Eustratios wie durch *De divinis nominibus* des Dionysius angeregt worden war, wurde dann von Ulrich von Straßburg in *De summo bono* [*421] als Lehre von der wesentlichen Ursache (causa essentialis) weiterentwickelt.

Zwischen 1268 und 1280 übersetzte Wilhelm von Moerbeke ein bis dahin unbekanntes Corpus von Proklos' Werken: *Elementatio physica*, *Elementatio theologica* [*436], ein Kommentar zu Parmenides [*435], die *Tria opuscula* (über die Vorsehung, die Freiheit und das Böse) [*434] und mindestens einen Teil, wenn nicht sogar den gesamten Text des Kommentars zum *Timaios*. Mit Ausnahme der *Elementatio physica*, die zuvor bereits 1160 übersetzt worden war [*433], handelte es sich um Schriften, die nun neben das «corpus aristotelicum» traten. Aufgrund des nunmehr möglichen direkten Zugangs zu Proklos' Werk nahm dessen Ansehen als wichtigster Interpret Platons zu.

Viele Lehren des Proklos waren den mit Texten des Dionysius vertrauten Theologen bereits bekannt. Mit den hinzugekommenen Schriften aber verlagerte sich die Grenze zwischen Platonismus und Aristotelismus: Die platonische Philosophie war nicht mehr mit der nun veralteten Naturphilosophie des *Timaios* und mit Macrobius' Kosmologie erschöpft, sondern öffnete eine neue Perspektive auf alte, als «aristotelisch» betrachtete Themen, wie das Wissen von den getrennten Substanzen, die Theorie der Wesensursache (causa essentialis) oder die Diskussion um das Eine und das Gute als Prinzip der Wirklichkeit. Die Proklosrezeption lässt sich in drei Phasen aufteilen (Sturlese 1987 [*693]): In der ersten erregte vor allem die *Elementatio theologica* ein gewisses Interesse unter den Gelehrten, allen voran Siger von Brabant und Thomas von Aquin, dem als erstem die Bedeutung der neuen Texte bewusst wurde; in seinem *Super Librum De causis* erklärte er die wahre Her-

kunft des *Liber de causis* aus der *Elementatio theologica*, aus welcher er wiederholt zitierte. In dem im gleichen Zeitraum entstandenen Werk *De substantiis separatis* urteilte Thomas allerdings, dass die platonische im Vergleich zur aristotelischen Philosophie eine Art Kindheit des Geistes sei. Sein Verdikt gab den Ausschlag für ein Abflauen der Rezeption der Schriften des Proklos an der Universität Paris (Sturlese 1987 [*693: 270-273]): Sie erschienen im Vergleich zu den aristotelischen Texten weniger «wissenschaftlich» und boten keine klare Trennung zwischen Philosophie und Theologie, indem sie eine «scientia divina philosophorum» vorstellten (zweite Phase). Nicht einmal die 1280 vollendete Übersetzung der *Opuscula* [*434] schien das Interesse wieder entfachen zu können. Im Gegensatz zu Paris steht eine bemerkenswerte Öffnung gegenüber Proklos in anderen Teilen der lateinischsprachigen Welt. So zitierte Remigius von Florenz häufig die *Opuscula* (Grabmann 1926 [*671: 361-369]) und brachte darüber hinaus Proklos' Schriften in Florenz in Umlauf (vgl. Panella 1981 [*609]), lange bevor dort der Platonismus in der Renaissance eine Blütezeit erlebte. Im Brabant und Deutschland der letzten beiden Jahrzehnte des Jahrhunderts begann mit dem Bekanntwerden ein dauerhafter Erfolg, wie die handschriftliche Verbreitung der Übersetzung der *Elementatio theologica* bezeugt (Sturlese 2008 [*641: 20]). Die Schlüsselfiguren dieses Phänomens waren Heinrich Bate, Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart. Im XII. Buch seines *Speculum naturalium* entwickelte Heinrich Bate eine Auslegung der Ideenlehre im Zusammenhang mit Proklos' Analyse des Wesensgrundes (*causa essentialis*) (vgl. Mojsisch 1984 [*692]). Heinrichs Ziel war es zu beweisen, dass Platon und Aristoteles grundsätzlich übereinstimmen (vgl. Gregory 1961 [*689]).

In Deutschland wiederum konzentrierte sich die Aufmerksamkeit auf das Thema der Wesensursächlichkeit im Sinne der «*praecontinentia*», seitdem Albert der Große und Ulrich von Straßburg dies ins Zentrum ihrer Beschreibung des Universums gesetzt hatten. Bekannt sind vor allem Dietrichs von Freiberg umfangreiche Bezüge auf Proklos (Sturlese 1987 [*693: 279]). Die Hauptthemen sind: die Ordnung des Kosmos, der vielfältig, jedoch geordnet und durch die Anwesenheit des Einen geeint ist; die «*conversio*» der Niedrigen zu den Höheren hin; die Gliederung der Wirklichkeit in vier Seinsweisen (*quadruplex maneries entium*: das Eine, die Intelligenz, die Seelen, die Natur); Proklos' Auffassung des Einen als Vorform der negativen Theologie; die Untersuchung der Wesensursächlichkeit; die Verteidigung der Lehre der Intelligenzen. Mithilfe der *Elementatio theologica* konnten Aristotelismus und Platonismus miteinander in Einklang gebracht werden. Hervorgehoben zu werden verdient Dietrichs unter dem Einfluss Heinrichs von Gent entstandene Interpretation der augustinischen Lehre vom «*abditum mentis*» unter aristotelischen Gesichtspunkten, die auch die Anwendung typisch platonischer Begriffe wie der «*processio*» oder der «*conversio*» in der Untersuchung des Verstandes nach sich zog. Das «*abditum mentis*», in dem sich die wahre «*imago Dei*» befinde, sei der wirkende Intellekt der aristotelischen Erkenntnislehre, der zugleich voll aktualisierte wirkende Substanz sei, da der Intellekt natürlicherweise aus Gott hervorgehe und in und aus Gott sein Wesen habe, was als «*procedere ut imago*» (als Bild hervorgehen) bezeichnet wird (Flasch 1986 [*611: 125-127]). In dieser Lehre lebt, trotz verschiedener Verklammerungen mit proklischen und augus-

tinischen Begriffen, im Kern der Sache immer noch der aristotelische «nous»-Begriff fort, wohingegen sich später Meister Eckhart ganz klar für die platonische Tradition entscheiden sollte (dritte Phase).

4. GEDANKENGUT AUS HELLENISMUS UND RÖMISCHER PHILOSOPHIE

Vilem Mudroch

1. Einleitung. – 2. Cicero. – 3. Boethius. – 4. Stoa. – 5. Epikur. – 6. Skepsis.

1. Einleitung

Lehrstücke und Motive der hellenistischen und römischen Philosophie gelangten an das Mittelalter auf unterschiedlichen Wegen; ihre Rezeption war höchst uneinheitlich. Spielten die epikureische und skeptische Philosophie nur eine Nebenrolle – ihre Wiederentdeckung und -belebung in der Renaissance wird in der Forschung gelegentlich sogar als ein Markstein der Epochengrenzen behauptet (vgl. Jourdain 1858 [*791], Pagnoni 1974 [*781]) –, so gehörten die Schriften von Cicero und Boethius sowie verschiedene Konzepte der Stoiker bis zur weitgehenden Durchsetzung des Aristotelismus im 13. Jahrhundert zu den zentralen Bestandteilen des geistigen Lebens im Mittelalter. Insbesondere im Zusammenhang mit der Rezeption der stoischen Philosophie muss zwischen Einfluss und Präsenz unterschieden werden. Spricht man von Ersterem dort, wo konkrete Texte vorhanden waren, handle es sich um Letztere da, wo bestimmte Lehren so weit diffundiert seien, dass sie mehr oder weniger unwissentlich aufgenommen werden. Da das Vorhandensein eines Textes oder Lehrstückes noch nicht seine Rezeption garantiert, sollte diese Unterscheidung nicht strapaziert werden (vgl. Verbeke 1983 [*759: 1-6], Lapidge 1988 [*761: 83f.], Ingham 2007 [*773: XIII]).

Die Weitergabe der Texte erfolgte durch Abschriften ganzer Werke, durch Zitieren oder anderweitige Verwendung seitens späterer Autoren und nicht zuletzt über Florilegien. Von Letzteren hat man bislang nur einige wenige untersucht, doch darf als gesichert gelten, dass unzählige solche Zitatensammlungen ständig kopiert und weiter verbreitet wurden und sie dem mittelalterlichen Leser einen guten Überblick über große Teile der hellenistischen und römischen Philosophie boten (vgl. Rouse 1979 [*706]). Abschriften ganzer Werke der römischen Klassiker (Cicero, Seneca, Vergil, Ovid) waren zwischen dem 12. und dem 15. Jahrhundert wohl in zahlreichen Bibliotheken zu finden (Derolez 1995 [*711: 34, 36-39]).

Unter den vielen Autoren und Werken, denen die Übermittlung hellenistischer und römischer Philosophie an das Mittelalter zu verdanken ist, ragen die folgen-

den besonders heraus. Aus Varros (116-27 v. Chr.) enzyklopädischem Werk *Disciplinae* (Ende des 1. Jh. v. Chr.) bediente man sich in der Spätantike ausgiebig, doch es verschwand relativ bald und übte folglich oft einen bloß indirekten Einfluss aus. Aus den ursprünglichen 25 Büchern der *De lingua latina* (47/45 v. Chr.) desselben Autors sind nur die Bücher 5-10 lückenhaft erhalten; das Werk enthielt Material zur Theorie der Sprache und wirkte auf die späteren Grammatiker. – Die bis in die Gegenwart immer wieder nachgedruckte, aus vielen Quellen schöpfende naturgeschichtliche Spezialenzyklopädie *Naturalis historia* (ca. 77-79) des Gaius Plinius Secundus (23-79) galt im ganzen Mittelalter als eine maßgebliche Autorität, die in unterschiedlichsten thematischen Kontexten zitiert wurde; etwa 200 mittelalterliche Handschriften sind erhalten (vgl. Borst 1995 [*710]). – Mit der *Institutio oratoria* trat Quintilian (ca. 40-ca. 96) das Erbe des Cicero an, tradierte aber auch unabhängig davon stoische und aristotelische Gedanken. Der Einfluss auf das Mittelalter war allerdings beschränkt (Colish 1990 [*760: I 327-329], vgl. unten § 42). – Die *Noctes Atticae* (ca. 175) des Aulus Gellius (ca. 125-nach 180) sind eine unstrukturierte Sammlung von Zitaten und Bemerkungen zur Philosophie, Grammatik, zu juristischen Themen usw., die für das Mittelalter wichtig ist, weil sie oft die einzige Quelle für sonst unbekannte Schriften bildet. Rezipiert wurde das Werk vor allem von Laktanz und Augustin, und im 12. Jahrhundert war es etwa Johannes von Salisbury bekannt; es wurde auszugsweise in Florilegien überliefert und war um 1272 in Paris in gesamter Länge Johannes von Wales verfügbar (vgl. unten § 26.3). – In seinen im 13. Jahrhundert ins Lateinische übersetzten Kommentaren zu Aristoteles bot Simplicios auch Informationen zu anderen antiken Schulen (vgl. oben § 6.1). – Diogenes Laertios' *De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum* (3. Jh.), als Quelle der Philosophiegeschichte noch heute unentbehrlich, spielte im 13. Jahrhundert nur eine beschränkte Rolle; die Abschnitte zu Epikur, Stoa oder Pyrrho waren kaum überliefert. Die griechische Fassung hatte in der Spätantike nur geringe Verbreitung gefunden, erlebte aber im 10. Jahrhundert einen Wiederaufstieg in Byzanz und wurde im 12. und 13. Jahrhundert auch im Westen einige Male kopiert. Um 1160 übersetzte Heinrich Aristippus einen Teil des Werks ins Lateinische – wahrscheinlich handelte es sich dabei nur um Buch 1-2 und 5 und möglicherweise nur um den biographischen, nicht den doxographischen Teil. Diese Übersetzung ist verschollen, doch steht fest, dass sie im *Compendium moralium notabilium* (ca. 1310) des Jeremias von Montagnone und im *Liber de vita et moribus philosophorum* (ca. 1320) des Pseudo-Burley zitiert wurde (Dorandi 2006 [*714: 36, 38, 41-45], 2009 [*715: 49-124, 201-216, 222-228]). Bei den von Johannes von Wales in seinem *Compendiloquium de vitis illustrium philosophorum* (ca. 1272) zitierten Werken *Dogma philosophorum* und *Tractatus de dictis philosophorum* handelt es sich wohl nicht um die *Vitae* des Diogenes, sondern um den *Liber philosophorum moralium antiquorum* bzw. die *Dicta et opiniones philosophorum*, eine lateinische Übersetzung der wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstandenen *Bocados de oro*. Die *Bocados de oro* wiederum sind die kastilische Übersetzung einer im 11. Jahrhundert entstandenen arabischen Schrift, die unter anderem aus Diogenes schöpft (vgl. Dorandi 2009 [*715: 205] und unten

§ 37). – Eine wichtige Figur für die Übermittlung vor allem sprachphilosophischer Lehren der Antike war Marius Victorinus (281/91-nach 365), der außer theologischen Traktaten Kommentare zu Ciceros *De inventione* (Explanaciones in Ciceronis Rhetoricam) und *Topica*, das Grammatiklehrbuch *Ars grammatica* sowie die Logikbücher *De syllogismis hypotheticis* und *De definitionibus* (bis ins 19. Jahrhundert für ein Werk des Boethius gehalten) verfasste; außerdem übersetzte er Plotin sowie Aristoteles' *Peri hermeneias* und Porphyrs *Isagoge*. In diesen Übersetzungen prägte er das später von Boethius übernommene lateinische logische Vokabular, z.B. Wörter wie «praedicamentum», «subalternus» oder «univoce». Viele seiner Schriften und Übersetzungen gingen verloren, doch ist sein Einfluss auf das mittelalterliche Denken über Augustin, Boethius, Cassiodor und Isidor von Sevilla greifbar (vgl. Bruce 1946 [*701], Colish 1990 [*760: I 333, II 131-141]). – Macrobius (fl. um 400) kommentierte unter dem Titel *In Somnium Scipionis* den entsprechenden Abschnitt aus Ciceros *De republica* VI, der eine Traumvision Scipios schildert und dabei wichtige Lehrstücke der platonischen, aber auch stoischen Kosmologie und Seelenlehre sowie ciceronische Tugendlehre tradiert. Im Mittelalter war es weit verbreitet (mehr als 150 bis zum 13. Jahrhundert entstandene Handschriften sind bewahrt), im 12. Jahrhundert schrieb Wilhelm von Conches einen auch später einflussreichen Kommentar dazu. Im 13. Jahrhundert wurde Macrobius von Bartholomäus Anglicus, Thomas von Cantimpré und Vinzenz von Beauvais als Autorität für die Naturphilosophie angeführt, von Albert dem Großen für die Seelenlehre sowie von Bonaventura und Thomas von Aquin für die Moralphilosophie herangezogen, doch scheint das Interesse daran wohl infolge des Bekanntwerdens des «corpus aristotelicum» abgenommen zu haben – auf jeden Fall hatte die Anzahl der Handschriften ihren Höhepunkt bereits im 12. Jahrhundert erreicht. Ebenfalls häufig verwendet wurden Macrobius' von Gedanken aus Vergils *Aeneis* durchzogene *Saturnalia*, die dann im 15. Jahrhundert ihre größte Blüte erreichten (Barker-Benfield 1975 [*704], Colish 1990 [*760: I 319f.], Hüttig 1990 [*708: 147-165], Peden 1998 [*713], vgl. Grundriss 12. Jh., § I.3, II.2.3). – Die aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts stammende Kompilation *De nuptiis Mercurii et Philologiae* (*De septem disciplinis*) des Martianus Capella bietet eine allgemeine Einführung in die «artes liberales», die im Mittelalter bereits seit der Karolingischen Zeit ausgiebig kommentiert (vgl. Teeuwen/O'Sullivan 2011 [*717]) und zum Standardtext in den Schulen wurde (vgl. Grundriss 12. Jh., § I.3). Eine deutsche Übersetzung samt Kommentar aus der Feder Notker Labeos im 11. Jahrhundert stellte den ersten Versuch einer Etablierung philosophischer Fachbegriffe in deutscher Sprache dar. – Viele Details zum spätantiken Curriculum der «artes liberales» enthalten die *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* (543-555) des Cassiodor (ca. 480-ca. 575). Diese Schrift, vor allem Buch 2, in dem zahlreiche klassische Schriften zusammengefasst werden, bildete eine wesentliche Grundlage für die Weitergabe antiker Bildung über die Klöster an die später entstandenen Universitäten (vgl. Grundriss 12. Jh., § I.3). – Eine nicht zu unterschätzende Quelle für die Thesen antiker philosophischer Schulen waren die großen römischen Dichter, zumal ihre Werke im Mittelalter zur Standardlektüre an den Schulen gehörten. Horaz (65-8 v. Chr.) nimmt – zustimmend wie

ablehnend – zahlreiche philosophische Ideen aristotelischen, stoischen und epikureischen Ursprungs auf. Auch die Gedichte des Juvenal (ca. 60-ca. 140) transportieren stoische und epikureische Ideen. Vergil (70/71-19 v. Chr.) setzte sich mit philosophischen Problemen wie dem Fatum und dem freien Willen, den Leidenschaften und der Vernunft auseinander. Im Vergil-Kommentar des Servius (4. Jh.), *Virgilii opera expositio*, schreibt dieser pythagoreische, stoische, epikureische und neuplatonische Ideen oft den richtigen Autoren zu (Colish 1990 [*760: I 160-194, 204-224, 225-252, 316-319]). – Auch die Grammatiker vermittelten philosophische Inhalte an das Mittelalter, vor allem Aelius Donatus (fl. Mitte 4. Jh.) mit *Ars minor* und *Ars maior*, die im Mittelalter beide als Standardwerke dienten; und Priscian (Anfang 6. Jh.) mit den ebenfalls als grundlegend geltenden *Institutiones grammaticae*. Im Rahmen des Grammatikunterrichts wurden nicht nur grammatikalische Regeln gelehrt, sondern auch klassische literarische Autoren und selbst die Ethik (vgl. Delhaye 1958 [*702] und unten § 41). – Unter den griechischen christlichen Lehrern ist vor allem Nemesius von Emesa und dessen *De natura hominis* (4. Jh.) zu erwähnen. Dieses eklektische Werk vermittelte Platon, Aristoteles, die Stoa und Galen an das Mittelalter. Ins Lateinische übersetzt wurde es im 11. Jahrhundert von Alfano von Salerno (ca. 1080), im 12. Jahrhundert von Burgundio von Pisa (ca. 1165). Die von Nemesius behandelten Lehren gelangten an das Mittelalter auch über Johannes' von Damaskus *De fide orthodoxa* (7. Jh.), der große Teile von *De natura* in sein Buch aufnahm. Für eine Übersetzung ins Lateinische sorgte wieder Burgundio von Pisa (1153/54), dann Robert Grosseteste (1235-1240), der auch Johannes' *Dialectica*, die unter anderem die Aristotelische Kategorienlehre behandelt, ins Lateinische übertrug (vgl. unten § 22). – Viele der christlichen Autoren der lateinischen Antike, vor allem der bedeutenden Kirchenväter schöpften voll aus der klassischen Tradition und spielten nicht zuletzt dank ihres Status als Autoritäten bei der Vermittlung aristotelischer, stoischer, epikureischer und neuplatonischer Lehren an das Mittelalter eine Schlüsselrolle, was besonders für die Schriften Augustins und Kompilationen wie die *Etymologiae* des Isidor von Sevilla gilt (vgl. Grundriss 12. Jh., § I.3).

Die Abfolge der nachstehenden Abschnitte ist orientiert an der für das lateinische Mittelalter relevanten Chronologie der Rezeption ursprünglich griechischer Texte der Stoiker, Epikureer und Skeptiker, da diese dem 13. Jahrhundert weitgehend nur über die Vermittlung durch lateinische Texte der Antike zugänglich waren.

2. Cicero

Ciceros Bedeutung als antiker Gewährsmann für die Gelehrten des Mittelalters ist vergleichbar mit derjenigen des Aristoteles, auch wenn er ab dem 13. Jahrhundert wegen der wachsenden Autorität des Letzteren aus der universitären Lehre zunehmend verdrängt wurde (vgl. Schmitt 1972 [*795: 33]). In den Florilegien scheinen seine Schriften auf jeden Fall stets eine starke Präsenz behalten zu haben. Da er selten direkte Zitate aus seinen zahlreichen Quellen, von Platon über Aristoteles,

der Stoa, den Epikureern und Skeptikern bis hin zu seinen römischen Zeitgenossen, verwendete und die Texte seiner Vorgänger mehr oder weniger stark umformulierte, war seine Zuverlässigkeit als Doxograph allerdings schon immer unsicher, zumal die eigentlichen Quellentexte oft nicht mehr vorlagen. Erst durch Quintilian wurde er als Meister der lateinischen Rhetorik etabliert; seine philosophischen Werke wurden in der Spätantike zunächst kaum gelesen und gerieten in den fragmentarischen Überlieferungszustand, in dem sie sich noch heute befinden. Ihre Wiederbelebung und Tradierung an das Mittelalter verdanken sie den Kirchenvätern Laktanz, Ambrosius, Hieronymus und Augustin, für die Cicero einen bequemen Zugang zur griechischen Philosophie darstellte, und die die Fragmente so für ihr eigenes Werk verwendeten und sie wieder in Umlauf brachten. Die meisten der erhaltenen Handschriften, die Ciceros Werke enthalten, gehen auf die Karolingische Zeit zurück, die den Anfang einer starken Verbreitung markiert (Colish 1990 [*760: I 69, 156-158]).

Im Bereich der Rhetorik gewann die größte Popularität die Jugendschrift *De inventione* (85-80 v. Chr.): Ab dem 9. Jahrhundert entstanden Hunderte von Handschriften. Auch im 13. Jahrhundert kam es zu keiner großen Abnahme des Interesses; Thomas von Aquin beispielsweise bezog sich in der Behandlung der Tugend in der *Summa theologiae* rund 70 mal darauf (Rand 1946 [*721], Verbeke 1983 [*759: 15]). Schon früh wurde sie in Volkssprachen übersetzt (vgl. oben § 6.3). Nicht minder erfolgreich war die Schrift *Ad Herennium* (86-82 v. Chr.) eines unbekanntes Autors, die seit dem 4. Jahrhundert für ein Werk Ciceros gehalten worden war und zwischen dem 9. und dem 14. Jahrhundert in über 600 Handschriften zirkulierte (Taylor-Briggs 2006 [*725: 77]). Ab dem 11. Jahrhundert waren beide Schriften, zu denen es zahlreiche lateinische und volkssprachliche Kommentare gab, grundlegend nicht nur für den Rhetorikunterricht (vgl. unten § 42), sondern es wurden vor allem vor der Etablierung der Aristotelischen Moralphilosophie anhand der in ihnen enthaltenen Beispiele Kernbegriffe der Moral unterrichtet. Der Einfluss der nur unvollständig bekannten *De oratore* (55 v. Chr.) und *Orator* (46 v. Chr.) sowie der *Topica* (44 v. Chr.) hielt sich im Mittelalter in Grenzen, obwohl zu Letzterer ein umfangreicher, vor allem logisch orientierter Kommentar von Boethius vorlag.

De republica (51 v. Chr.) wurde von den Kirchenvätern, vor allem von Augustin intensiv rezipiert, das Ende des 6. Buches (*Somnium Scipionis*) von Macrobius kommentiert; der komplette Text des Werkes verschwand dann aber bis zum 19. Jahrhundert und war nur abschnittsweise über Macrobius und verschiedene Exzerpte bekannt. Das offensichtlich unvollendete *De legibus* wurde gleichzeitig mit *De republica* begonnen und war im Mittelalter gut bekannt (vgl. Schmidt 1974 [*724], Verbeke 1983 [*759: 46], Colish 1990 [*760: I 89, 101-103]).

Die Verbreitung der *Academica* (45 v. Chr.) war marginal. Große Teile gingen bereits im frühen Mittelalter verloren – erhalten blieb von der 1. Ausgabe (*Academica priora*) das «Lucullus» genannte Buch 2, von der 2. Ausgabe (*Academica posteriora*) Teile von Buch 1 und Exzerpte, die erst ab dem 12. Jahrhundert eine nennenswerte Rolle zu spielen begannen (Rouse/Rouse 1991 [*797: 62, 98]). Eine gewisse Wirkung übte sie dennoch aus, auch wenn man sich für Dar-

stellungen der Skepsis eher auf deren Widerlegung durch Augustins *Contra academicos* verließ.

Wichtiger wurden Ciceros kosmologische Schriften. *De natura deorum* (45 v. Chr.) diente als Quelle für epikureische (Buch 1), noch mehr aber für die insgesamt etwas freundlicher dargestellte stoische Theologie (Buch 2 und das unvollständig erhaltene Buch 3). *De divinatione* (45/44 v. Chr.) entnahm man Ciceros kritische Bemerkungen zur stoischen Auffassung von Weissagung, *De fato* (44 v. Chr.) die deutlich wohlwollendere Einstellung gegenüber einer stoischen Auffassung von Willensfreiheit. Manuskripte aller drei Schriften zirkulierten ab dem 11. Jahrhundert.

Auch die ethischen Schriften boten dem Mittelalter vor allem Informationen über die stoische Philosophie, weniger über den Epikureismus und den Aristotelismus. Gut bekannt im Mittelalter waren die *Paradoxa Stoicorum* (46 v. Chr.), die sechs stoische, paradox erscheinende Sätze erörtern (nur das sittlich Gute ist gut; Tugend allein ist hinreichend für die Glückseligkeit; alle Laster ebenso wie alle Tugenden bilden jeweils eine Einheit; die Nichtweisen sind nicht bei Verstand; nur der Weise ist frei; nur der Weise ist reich). Weniger verbreitet und teilweise im Verbund mit den *Academica posteriora* überliefert war das *De finibus bonorum et malorum* (45 v. Chr.), das epikureische (Buch 1-2) und stoische (Buch 3-4) Definitionen von Gut und Böse samt Ciceros Widerlegungen sowie einer Auseinandersetzung mit dem 'Peripatetiker' Antiochos aus Askalon (Buch 5) enthält. Das *Speculum historiale* [*616] des Vinzenz von Beauvais führt fünf Auszüge aus dem *De finibus* an, die *Moralis philosophia* des Roger Bacon deren zwei; dort wird das Werk allerdings jeweils als «Academica» tituiert (Rouse/Rouse 1991 [*797: 64, 82f.]). Besser bekannt waren die *Tusculanae disputationes* (45 v. Chr.), die unter Berücksichtigung vor allem der stoischen Perspektive vom Tod (Buch 1), vom Schmerz (Buch 2), vom Kummer beim Weisen (Buch 3), von den Leidenschaften beim Weisen (Buch 4) und der Frage, ob Tugend zur Glückseligkeit genügt (Buch 5), handeln. Ebenfalls populär war *De amicitia* (44 v. Chr.), in dem Cicero Freundschaft im Anschluss sowohl an die traditionelle nützlichkeitsorientierte als auch an die idealistische stoische Auffassung bestimmt (vgl. Colish 1990 [*760: I 134], van Eickels 2007 [*726]). Die im Mittelalter bekannteste Schrift Ciceros war *De officiis* (44 v. Chr.). Ausgehend von einem Werk des zur «mittleren Stoa» gerechneten Panaitios entwickelte Cicero darin eine von der Stoa abrückende, eigene Position, der das stoische Ideal des Weisen zu streng war und die entsprechend die zentralen Begriffe des «honestum» und «utile» in republikanischem Sinne umdefinierte. Die Schrift diente schon Ambrosius als Grundlage für dessen *De officiis ministrorum*, im 12. Jahrhundert wurde viel von ihr in die häufig Wilhelm von Conches zugeschriebene Schrift *Moralium dogma philosophorum* aufgenommen. Diese ist in über 100 lateinischen Handschriften sowie Übersetzungen ins Französische, Italienische, Deutsche und Isländische erhalten, auch wurde sie im 13. Jahrhundert benutzt, z.B. von Thomasin von Zerclaere und Vinzenz von Beauvais (vgl. Delhaye 1949-1950 [*722], Nothdurft 1963 [*752: 107f., 122f.], Schmitt 1972 [*795: 33n], Colish 1990 [*760: I 143-152]).

3. Boethius

Der von Porphyrius inspirierte Versuch des Boethius, aus neuplatonischer Sicht das Denken des Platon und des Aristoteles zu vereinbaren, übte auf das Mittelalter einen enormen Einfluss aus, nicht zuletzt deshalb, weil er mehr als jeder andere die Entwicklung der institutionell vermittelten Philosophie – zunächst an klösterlichen bzw. städtischen Schulen, später an Universitäten – mitbestimmte (vgl. Ebbesen 2004 [*770: 109]). Bis zum oft als «aetas boetiana» apostrophierten 12. Jahrhundert galt die Aristotelische Logik in der Fassung des Boethius, der sich wiederum auf Alexander von Aphrodisias, Themistios, Iamblich und zahlreiche weitere Quellen stützte, als maßgeblich; für den gesamten historischen Aristoteles, aber auch für die Stoa, Epikureer und die Skepsis blieb zunächst wenig Platz. Der Prozess der Ablösung von der Boethianisch inspirierten Schulphilosophie vollzog sich ab dem 12. Jahrhundert einerseits durch eine Weiterentwicklung und letztlich Überwindung seiner Gedanken – beispielsweise durch Abaelard, dessen Arbeit Boethius' Ausführungen zu hypothetischen Syllogismen bedeutungslos machte –, andererseits durch das Bekanntwerden aller Aristotelischer Schriften samt der arabischen Kommentare dazu (vgl. Green-Pedersen 1984 [*737: 111], Martin 2009 [*743: 80-82]).

Nicht nur wurden einzelne Disziplinen bereichert, sondern insbesondere auch die seit dem Wiederbeginn des institutionell geregelten Lehrbetriebs im frühen Mittelalter geführte Debatte über die systematische Ordnung der Wissenschafts- und Unterrichtsdisziplinen erhielt durch verschiedene Texte des Boethius wichtige Impulse (vgl. unten Teil 3, Einleitung). Auf dem Gebiet der Logik (vgl. unten § 40) wirkte er sowohl mit Übersetzungen und Kommentaren, als auch mit selbständigen Abhandlungen. Seine Übersetzungen spielten eine zentrale Rolle im Unterricht, z.T. auch noch im 13. Jahrhundert. Die lateinischen Fassungen der Aristotelischen Kategorienschrift mit Porphyrius' *Isagoge* sowie *De interpretatione* samt den entsprechenden Kommentaren bildeten schon früh den Lehrstoff der sogenannten «logica vetus»; die ab etwa 1130 dazukommenden Übertragungen der Aristotelischen *Analytica priora*, *Topica* und *Sophistici elenchi*, ergänzt später um die Übersetzung der *Analytica posteriora* durch Jakob von Venedig, konstituierten die «logica nova». Maßgebend waren Boethius' Kommentare *In Categorias Aristotelis commenta* – ein geplanter zweiter Kommentar wurde entweder nie geschrieben oder ist verschollen –, zwei *Commentarii in librum Aristotelis Peri hermeneias* und zwei *In Isagogen Porphyrii commenta*, von denen der erste auf Marius Victorinus' unvollständiger Übersetzung und der zweite auf eigener Übersetzung gründet. Obwohl man bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts Ciceros *Topica* meist im Verbund mit Boethius' Kommentar *In Topica Ciceronis* las, war beider Wirkung schwach (Green-Pedersen 1984 [*737: 39, 123]). Die Übersetzungen und anderen Kommentare kommentierte man jedoch schon seit dem 10. Jahrhundert (Marenbon 2003 [*742: 166f.]), und obwohl ihr Einfluss im 13. Jahrhundert zurückging, wurden sie noch von Albertus Magnus und Thomas von Aquin benutzt.

Die Traktate *De syllogismo categorico* und *Introductio ad syllogismos categoricos*, die im Wesentlichen die in *Analytica priora*, 1.1-7 thematisierte Materie

behandeln, verloren im 12. Jahrhundert an Bedeutung, als man sich dem Studium der *Analytica priora* selbst zuwandte (Marenbon 2003 [*742: 168]). Die Thematik der hypothetischen Syllogismen aus *De hypotheticis syllogismis* wurde im Zusammenhang mit den synkategorematischen Termini abgehandelt (si, nisi) und im 14. Jahrhundert in die Erörterung der Konsequenz-Theorie aufgenommen (Green-Pedersen 1984 [*737: 272f.]). Eine komplizierte Rezeption erfuhr das Werk *De topicis differentiis*. Die ersten drei Bücher über dialektische Topoi wurden im Mittelalter von Dialektikern oft allein behandelt (Green-Pedersen 1984 [*737: 124f.]), Buch 4 zu rhetorischen Topoi zirkulierte eigenständig (vgl. unten § 42). Auch diese Schrift erzielte ihre größte Wirkung im 12. Jahrhundert, wurde aber später noch immer rege benutzt, für den Unterricht verwendet und bis zum Ende des 13. Jahrhunderts kommentiert. Die fünf aus dem 13. Jahrhundert stammenden vollständigen Kommentare – u.a. von Nikolaus von Paris, Martin von Dacien und Radulphus Brito – behandeln im Gegensatz zu den zahlreichen nur auf die ersten drei Bücher eingehenden Kommentaren aus dem 12. Jahrhundert auch Buch 4. Gegen Ende des 13. Jahrhunderts wurde das Werk immer mehr durch die *Tractatus* des Petrus Hispanus verdrängt, unter denen *Tractatus V* wiederum auf das zweite Buch der *De topicis differentiis* gestützt ist (Green-Pedersen 1984 [*737: 46-54, 107, 123-125, 427-431]). Das wahrscheinlich auf Porphyrs Einleitung zu Platons *Sophistes* basierende *De divisione* (515-520), das verschiedene Möglichkeiten des Einteilens und Gliederns vorstellt, wurde von Robert Kilwarby und Albertus Magnus kommentiert; es ist zugleich das einzige Logikbuch des Boethius, das auch noch nach dem 13. Jahrhundert in Verwendung war und an Universitäten oft als Pflichtlektüre diente (vgl. Lewry 1981 [*734: 116f.]).

Wichtig war Boethius auch für die mathematischen Wissenschaften. Die Bezeichnung «Quadrivium» geht auf ihn zurück; die Schriften *De institutione arithmetica*, eine mehr oder weniger freie Übersetzung eines Werkes des Neuphythagoreers Nikomachos von Gerasa, und die auf verschiedenen Quellen basierende *De institutione musica* waren für den Unterricht und in der Weiterentwicklung der mathematischen Disziplinen maßgebend, bis die zunehmende Rezeption arabischer mathematischer Werke neue Horizonte eröffnete. Vor allem für die Musiktheorie lässt sich spätestens ab der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ein deutlicher Rückgang des Einflusses feststellen (vgl. Kibre 1981 [*735: 67-80], White 1981 [*734: 162-205], Meyer 2003 [*741: 665-678], Guillaumin 2012 [*744: 136f., 161], Moyer 2012 [*744: 486-491] und unten Kap. 11).

Mit seinen fünf theologischen Traktaten (*Opuscula sacra*), deren Argumentation auf die Aristotelische Logik und z.T. auch die Physik gestützt ist, umriss Boethius eine dem Mittelalter als Vorbild dienende rationale theologische Methode. In Verbund mit seinen logischen Schriften avancierten die *Opuscula* zu Standardwerken; sie wurden schon ab dem 9. Jahrhundert breit rezipiert, ihre höchste Wirkung erreichten sie im 12. Jahrhundert, in welchem die Traktate I und III, *De Trinitate* und *De hebdomadibus*, von zahlreichen Gelehrten kommentiert worden waren. Im 13. Jahrhundert allerdings wurden sie durch die Allgegenwart der Sentenzensammlung des Petrus Lombardus aus dem Fokus gerückt und gehörten nicht zum offiziellen Programm der theologischen Fakultäten; allein von Thomas von

Aquin sind Kommentare überliefert (vgl. unten § 13). Neben Thomas zogen aber noch gegen Ende des Jahrhunderts Dietrich von Freiberg (*De ente et essentia*, I.7), Heinrich von Gent (*Quodlibeta*, 10, q. 7) und Aegidius Romanus (*Quaestiones de esse et essentia*, q. 9) beide Traktate samt dem Kommentar von Gilbert von Poitiers (12. Jh.) in ihren Auseinandersetzungen um Sein und Wesen heran (vgl. Erismann 2009 [*743: 155-177]).

Die Schrift *De consolatione philosophiae* (523-526) bildete unter den Arbeiten des Boethius hinsichtlich ihrer Wirkung insofern eine Ausnahme, als ihre Popularität bis in die Renaissance hinein ungebrochen blieb. Dieses Prosimetrum, in dem die allegorische Figur «*philosophia*» dem zu Tode verurteilten «*Boethius*» Trost spendet, übte eine breite Faszination auf mittelalterliche Philosophen, Theologen und sogar Literaten aus; vor allem die Auseinandersetzung mit der Frage nach der Gerechtigkeit des menschlichen Schicksals stand im Vordergrund (Wesen von Gutem und Bösem, göttliches 'Vorauswissen', Willensfreiheit). Über 400 erhaltene mittelalterliche Handschriften, unzählige Kommentare und eine breite Aufnahme des Hauptthemas in verschiedene literarische Gattungen belegen, dass es sich hier um die populärste Schrift des Boethius handelt (vgl. Wetherbee 2009 [*743: 283-301], Grundriss 12. Jh., § 1.3). Die ersten wichtigen lateinischen Kommentare, die noch lange nach ihrer Entstehung in zahlreichen Revisionen zirkulierten, waren der bereits zu Anfang des 10. Jahrhunderts von Remigius von Auxerre (ca. 841-908) geschriebene und der aus dem 12. Jahrhundert stammende von Wilhelm von Conches (ca. 1080-ca. 1154) (vgl. Grundriss 12. Jh., II.2.3); Letzterer wurde auch noch im 13. Jahrhundert rege benutzt. Aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts stammt ein zunächst fälschlich Robert Grosseteste zugeschriebener Kommentar. Wohl gegen Ende des Jahrhunderts schrieb Wilhelm von Aragón einen aristotelisch geprägten Kommentar, der allerdings mit Ausnahme des Prologs wenig Verbreitung fand (vgl. unten § 37). Der mit Abstand populärste Kommentar des Mittelalters mit über 100 erhaltenen Handschriften wurde um 1300 von Nicholas Trevet geschrieben. Er basiert auf dem Werk des Wilhelm von Conches, schließt aber auch thomanische Positionen ein, etwa in der Frage der Willensfreiheit (vgl. Minnis 1981 [*734: 313-315], Nauta 1997 [*528: 60-63], 2009 [*743: 255-278], Marenbon 2003 [*742: 174]). In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts diente die *Consolatio* an der Pariser Universität als eines der Ethiklehrbücher (vgl. unten § 11), wurde aber im Laufe des Jahrhunderts durch die Schriften des Aristoteles verdrängt; im universitären Unterricht in Prag, Wien und Erfurt blieb sie bis ins 16. Jahrhundert erhalten (Kneepkens 2003 [*741: 715f.]). In der Erörterung der Glückseligkeit (*beatitudo*) und der vier Hauptleidenschaften (z.B. ST, I-II, q. 2-3; q. 25, art. 4) beruft sich noch Thomas von Aquin auf die *De consolatio* als Autorität (Brungs 2002 [*767: 86], Marenbon 2003 [*742: 177]). Daneben wurde die Schrift in verschiedene Volkssprachen mehrfach übersetzt: ins Englische zuerst von König Alfred bzw. einem seiner Höflinge (9. Jh.), ins Deutsche von Notker Labeo (11. Jh.), ins Französische wiederholt ab dem 13. Jahrhundert. Und auch die lateinischen Kommentare wurden schon bald in die Volkssprachen übertragen (vgl. oben § 6.3). Das Interesse an der *Consolatio* dürfte sich nach dem 13. Jahrhundert sogar noch

erhöht haben – auf jeden Fall lässt sich ab dem 14. Jahrhundert wieder eine Zunahme an Kommentaren feststellen (Courcelle 1939 [*731: 98-114], Marenbon 2003 [*742: 175], Nauta 2009 [*743: 267-274]).

4. Stoa

Obwohl die stoische Philosophie ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. über mehr als ein halbes Jahrtausend hinweg eine dominante Stellung im geistigen Leben der griechisch-römischen Welt behaupten konnte, verschwanden die Schriften ihrer Vertreter mit dem Zusammenbruch des Römischen Imperiums weitgehend, und ihre Ideen wurden meist nur indirekt an das Mittelalter übertragen. Die in griechischer Sprache verfassten Werke waren schon in der Spätantike kaum zugänglich, im 13. Jahrhundert musste man sich für Informationen über stoische Theorien auf Cicero, Seneca, die römischen Dichter oder die griechischen und lateinischen Kirchenväter verlassen. Nachdem bereits wichtige Strukturelemente der paulinischen Theologie an popularisierte Formen der stoischen Philosophie angelehnt waren (vgl. Troels Engberg-Pedersen: *Paul and the Stoics*, 2000), wurden stoische Lehren, vor allem aus dem Bereich der Ethik, später auch im Detail von den Kirchenvätern aufgenommen und diffundierten teilweise fast unbemerkt in die mittelalterliche Gelehrtenwelt. So war die Philosophie der Stoa im Mittelalter zwar weit weniger auffällig als der Aristotelismus – es gab beispielsweise keine kirchlichen Verbote gegen sie –, aber dennoch deutlich präsent (Verbeke 1983 [*759: 1f., 5f., 15], Lapidge 1988 [*761: 81-84], Colish 1990 [*760: I 2], Ebbesen 2004 [*770: 109]).

Die wichtigste Quelle für stoisches Denken im gesamten Mittelalter war Seneca. Sein hohes Ansehen verdankte er unter anderem der Autorität der Kirchenväter, deren Ansicht, seine ethischen Lehren seien mit dem Christentum kompatibel – Tertullians explizite Akzeptanz von Seneca (*Seneca saepe noster*) machte Schule (*De anima*, cap. 20.1) –, sich positiv auf die Rezeption seiner Werke auswirkte. Außerdem installierte ein apokrypher, aus dem 4. Jahrhundert stammender Briefwechsel mit dem Apostel Paulus, der erst durch Erasmus als eine Fälschung entlarvt wurde, den Mythos von seiner Konversion zum Christentum. *De beneficiis* und *De clementia* standen zusammen mit den *Epistulae morales* (Briefe an Lucilius) seit dem 9. Jahrhundert im Mittelpunkt der Überlieferung, wobei Letztere die reichste Handschriftentradition aufweisen und von allen Schriften Senecas wohl am meisten Einfluss ausübten. Senecas Schriften waren in zahlreichen Bibliotheken Mittel-, Süd- und Westeuropas, vor allem in Frankreich zugänglich. Außerdem wurden seine Gedanken mittels Florilegien bzw. Exzerptsammlungen verbreitet. Zu nennen sind hier insbesondere die *Proverbiae Senecae* und der *Liber de moribus* unbekannter Autoren, weiter die Schrift *De ira* Martins von Braga (gest. 580), die wohl auf einem gleichnamigen, verschollenen Dialog Senecas gründet, und vor allem die *Formula vitae honestae* desselben Autors, die wahrscheinlich auf Senecas ebenfalls verschollenem *De officiis* basiert. Teilweise unter dem Titel *De quattuor virtutibus* kursierend, wurde die Schrift vielfach kommentiert und in Volkssprachen übersetzt; sie ist in über 600 Handschriften erhalten. Das Interesse

an Senecas *Naturales quaestiones* erwachte erst später; die ersten Handschriften datieren aus dem 11. Jahrhundert, zu größerer Verbreitung kam es im 12. Jahrhundert; erhalten ist das Werk in über 50 Handschriften. Noch später bekannt wurden die *Dialoge*. Handschriften dürften zwar schon ab dem 11. Jahrhundert in Südtalien zirkuliert haben, doch übten sie zunächst keinen nennenswerten Einfluss aus. Die Alpen überquerten sie wahrscheinlich im späten 12. Jahrhundert, eine davon scheint in den Besitz der Franziskaner gelangt zu sein. Nachdem Johannes von Garlandia aus den *Dialogen* im *Epithalamium B. Marie Virginis* um 1220 zitiert hatte, berichtete Roger Bacon 1266 über seine Entdeckung des Manuskripts und machte im dritten Teil seiner *Moralis philosophia* ausführlichen Gebrauch davon; außerdem zitierten Johann von Wales im *Communiloquium* (1265-1270) und Guibert von Tournai in *De pace* (1275) daraus; alle vier Gelehrten dürften Zugang zum selben Manuskript in Paris gehabt haben. Bacons *Moralis philosophia*, III zeugt von der Leichtigkeit, mit der sich Seneca als vereinbar mit dem Christentum darstellen lassen konnte, so etwa anhand des Arguments Senecas gegen den Zorn, dem zufolge der Zorn der Liebe zuwider handelt (dist. 3), oder der Relativierung des Lebens durch die Bindung an das Ewige (dist. 4). Umfangreiche Bezugnahmen auf Seneca finden sich im 13. Jahrhundert auch bei Thomas von York im *Sapientiale*, Wilhelm Peyrault in *De eruditione principum* und Albertanus von Brescia im *Liber consolationis et consilii*; außerdem zitiert Thomas von Aquin Seneca rund 40 mal allein in der *Summa theologiae*, II-II und Vinzenz von Beauvais gibt im *Speculum historiale* [*616: lib. IX] einen Abriss von Senecas Leben und Werk, das er in *De eruditione filiorum nobilium* [*615] auch häufig zitiert. Generell lässt sich im Laufe des Mittelalters ein steigendes Interesse an Seneca feststellen; die Zahl der Seneca-Handschriften erhöhte sich nach dem Beginn des 14. Jahrhunderts (Nothdurft 1963 [*752: 11-14, 19f., 27-34, 40], Reynolds 1968 [*754], Hine 1980 [*758], Verbeke 1983 [*759: 11-14], Colish 1990 [*760: I 15-18, II 297-302]).

Die Rezeption der stoischen Philosophie im 13. Jahrhundert soll entsprechend der stoischen Gliederung der Wissenschaften in Logik, Physik und Ethik dargestellt werden, die im Mittelalter bekannt war und vor der Durchsetzung der Aristotelischen Wissenschaftsgliederung eine wichtige Rolle spielte (vgl. unten Teil 3, Einleitung). Im 13. Jahrhundert stützte sich beispielsweise noch Thomas von Aquin auf die stoische Einteilung, kombinierte sie jedoch mit der Aristotelischen (vgl. unten § 13).

Von der stoischen Logik und Erkenntnislehre finden sich im Mittelalter viele Spuren, die jedoch kaum Bewusstsein davon bezeugen, welcher Provenienz die entsprechenden Lehren waren. Bereits die Schriften des Boethius geben keinen Hinweis darauf, dass die stoische Logik auf Aussagen und nicht, wie die Aristotelische, auf Termen basiert (vgl. Speca 2001 [*766: 71]). Hypothetische Syllogismen wurden sowohl in der stoischen als auch in der peripatetischen Tradition behandelt. Dass Cicero vier der fünf stoischen hypothetischen Syllogismen in *Topica* (12.53-13.55) erörtert, legt zwar eine Entnahme aus stoischen Quellen nahe (vgl. Colish 1990 [*760: 84f.], Bobzien 2003 [*769: 109]), doch ist ein peripatetischer Ursprung nicht ausgeschlossen, zumal Cicero selbst die Syllogismen nicht als stoisch bezeichnet, sondern im Zusammenhang mit Aristotelischen Enthymemen aufführt. Über solche

hypothetische Syllogismen, möglicherweise stoischen Ursprungs, konnte man im Mittelalter bei Martianus Capella – der außerdem davon berichtet, dass die Stoiker das Wort «non» auf die ganze Aussage und nicht auf einzelne Terme beziehen (De nuptiis, IV.414-421) –, bei Augustin, der in *Contra academicos* hypothetische Argumente bei seiner Widerlegung der Skeptiker einsetzt (3.13.29), bei Boethius und schließlich bei Cassiodor nachlesen (Colish 1990 [*760: I 155, 330-334, II 186f.]). Das Thema wurde dann im 10. Jahrhundert ausführlich behandelt in *De syllogismis hypotheticis* des Abbo von Fleury, der sich auf Cicero und Boethius stützt und als seltene Ausnahme unter den Rezipienten versucht, eine Verbindung zwischen den beiden bei Boethius unverbunden gebliebenen Ansätzen herzustellen. Es ist allerdings nach wie vor unklar, wie stark bei Abbo und späteren Autoren tatsächlich auf stoische Elemente zurückgegriffen wurde. Die Ausdrücke «antecedens», «consequens» und «repugnat» legen jedenfalls eine Übernahme der stoischen Terminologie (ἡγούμενον, λήγον, μάχεται) nahe (Ebbesen 2004 [*770: 115-117]). Insgesamt lassen sich die Spuren stoischer Logik und Sprachphilosophie im 13. Jahrhundert am deutlichsten in *De signis* Roger Bacons und im Artikel 73 der *Summa* Heinrichs von Gent ausmachen. Die beiden Letzteren waren beeinflusst von Augustins stark stoisch geprägtem *De dialectica*, das im Mittelalter ansonsten nur eine geringe Rolle spielte (Colish 1990 [*760: I 329f.], Rosier-Catach 1995 [*762], vgl. unten § 40).

Auch die stoische Unterscheidung zwischen körperlicher Sprache (verbum, vox) und unkörperlicher Bedeutung (λεκτόν, enunciabile, dictum, dicibile) ist im Mittelalter geläufig. Man hatte sie Varros *De lingua latina*, den von diesem beeinflussten Grammatikern Donatus, Marius Victorinus und Priscian oder auch Augustin (De dialectica, 9; De quantitate animae, 32.66) und Boethius entnehmen können (Colish 1990 [*760: I 329f., II 185f., 272], Ebbesen 2007 [*772: 144f.], Cameron 2009 [*743: 86, 90, 92, 100]). Thomas von Aquin führt die analoge Unterscheidung zwischen äußerer und innerer Rede auf Johannes von Damaskus zurück, der sich jedoch wohl auch auf stoische Quellen gestützt haben wird (De veritate, q. 4, art. 1; vgl. Dobler 2002 [*768: 29f.]).

Unkenntnis der Quellen herrschte auch im Blick auf den Ursprung der im 13. und 14. Jahrhundert viel diskutierten These, dass der Geist im Erkenntnisprozess passiv bleibt. Von den mittelalterlichen Autoren wurde sie für stoisch gehalten, obwohl sie den Stoikern von Boethius zu Unrecht unterschoben worden war (Consolatio, V, m. 4). Gegen diese 'stoische Lehre' sprach sich beispielsweise Thomas von Aquin in der *Summa contra Gentiles* (III.84.2592) oder Nicholas Trevet in seinem *Consolatio*-Kommentar aus (vgl. Nauta 1997 [*528: 49-58], Pasnau 1997 [*803: 125-134]).

Dank einer günstigeren Quellenlage war die stoische Physik den mittelalterlichen Autoren besser bekannt als die stoische Logik. Ciceros kosmologische Schriften, Senecas *Naturales quaestiones*, aber auch seine *Epistulae morales* und *De beneficiis*, weiter das *De natura hominis* des Nemesius von Emesa sowie diverse Werke lateinischer Kirchenväter enthielten genügend Angaben zur Bildung einer mehr oder weniger adäquaten Vorstellung von den Grundzügen der stoischen Physik. Augustin konnte man beispielsweise neben der stoischen Theorie, dass alle Elemente ineinander verwandelbar sind (omnia in omnia posse mutari atque

converti) (De genesi ad litteram, 3.3.4), vor allem die im Mittelalter weit verbreitete Lehre von den «rationes seminales» (σπερματιχοὶ λόγοι) – von Augustin auch «semina», «primordia semina», «germina», «rationes insita» genannt – entnehmen, mit der sich von den Modalitäten der Realisierung des göttlichen Schöpfungsplans bis zu biologischen Phänomenen verschiedenes erklären ließ (De genesi ad litteram, 3.12.19-20, 3.14.23-24) (vgl. Verbeke 1983 [*759: 30f.], Lapidge 1988 [*761: 99-112], Colish 1990 [*760: II 202-206]).

Als Quellen für die Kenntnis eines stoischen Materialismus gelten Tertullian (De anima, 4.1, 5.3-6, 22.2; Adversus Praxean, 7) und Laktanz (Institutiones divinae, 2.9.16; De opificio Dei, 17.1-19.10), die beide sowohl Gott als auch die menschliche Seele für körperlich hielten, sowie Augustin mit seiner expliziten Distanzierung von diesen Auffassungen (De civitate Dei, 8.5-6). Eine Form des pantheistischen Materialismus stoischer Prägung wurde um 1200 in den *Quaternuli* [*I] des David von Dinant verteidigt, der sich mit seiner These von der Identität von Gott und erster Materie auf Zeno und Seneca beruft. Sein Werk wurde von einer Pariser Synode 1210 verurteilt und beispielsweise noch von Albertus Magnus zu widerlegen versucht (Summa de creaturis, 1, 2, q. 5, a. 2; Summa theologiae, p. 2, tract. 1, q. 4-5) (Nothdurft 1963 [*752: 195-197], Verbeke 1983 [*759: 23-29, 39], Colish 1990 [*760: II 20-22, 40-43, 201]).

Über die stoische Vorstellung vom Schicksal (εἰμαρμένῃ, fatum) konnte man sich u.a. bei Cicero oder Seneca informieren. Albertus Magnus zog in seiner Behandlung des Themas zahlreiche Quellen heran und kombinierte sie derart, dass er am Ende auf wenig stoische Art und Weise, doch für das 13. Jahrhundert nicht untypisch, Schicksal nicht nur mit Willensfreiheit, sondern auch mit Zufall und Glück für vereinbar erklärte (Physica, II.2.20; Summa theologiae, II.2.19). Thomas von Aquin unterschied die stoische Schicksalstheorie von anderen Lehren und lehnte den durch sie postulierten universalen Determinismus ab, da nach ihm akzidentelle Ereignisse keine eigene Ursache haben (Expositio libri Peryermeneias, I.14). Außerdem verteidigte er die Willensfreiheit mit der Behauptung, dass die Wahl vom Subjekt, die Wirkung vom Schicksal abhängt (De veritate, q. 5, art. 5) (Verbeke 1983 [*759: 87-94], Dobler 2002 [*768: 62f.]).

Senecas *Naturales quaestiones* spielten als Quelle in zahlreichen Kontexten eine Rolle, so etwa in der Erklärung des Regenbogens (z.B. Robert Grosseteste: De iride et speculo; Albertus Magnus: Meteora, III, tract. 3, cap. 6-26; Roger Bacon: Opus maius, ed. J. H. Bridges, I.44, II.188), der Kometen (Grosseteste: De cometis), des Windes (Albertus Magnus: Meteora, III, tract. 1, cap. 1-26) oder in diversen geographischen Fragen (Bacon: Opus maius, passim) (Nothdurft 1963 [*752: 178-180]).

Am deutlichsten ausgeprägt war der Einfluss der stoischen Philosophie auf das mittelalterliche Denken wohl im Bereich der Ethik. Dabei wurden die Inkompatibilitäten mit dem Christentum – als Ziel des Lebens galt ja für die Stoiker die Tugend, für Christen die Erlösung – meist übergangen, selten führten sie zu Widerlegungsversuchen. Begünstigt war die Akzeptanz durch den Umstand, dass bereits in der Spätantike stoische Moralbegriffe in die christliche Lehre integriert worden waren. Als Quellen dienten die politischen und moralischen Schriften Ciceros, die Arbeiten Senecas, das *De officiis ministrorum* des Ambrosius, die als

Ratgeber für Klöster benutzten, stoisch beeinflusste Regeln enthaltenden *Collationes* des Johann Cassian, die meisten Werke des Augustin, die *Noctes Atticae* des Aulus Gellius usw. (Verbeke 1983 [*759: 46-48], Lapidge 1988 [*761: 88-99], Colish 1990 [*760: I 85-103, 126-139, 334-340, II 48-70, 114-122, 207-234]).

Der stoisch inspirierte Begriff des Naturgesetzes (*lex naturalis*) spielte bei zahlreichen Autoren des 13. Jahrhunderts eine zentrale Rolle. Für Wilhelm von Auxerre beispielsweise bestimmt das Naturgesetz die natürliche Vernunft und legt damit moralische Regeln fest (*Summa aurea*, lib. IV, tract. 17, cap. 3, q. 2, ed. Jean Ribailier, Paris 1985, 395); ähnlich wie die an sich bekannten, höchsten spekulativen Prinzipien sind auch die moralischen unmittelbar bekannt (*per se nota*) (II, tract. 10, cap. 6, q. 1, ed. Jean Ribailier, Paris 1982, 302). Diese Grundideen wurden in der Folge von verschiedenen Autoren mehr oder weniger stark variiert und erweitert, wie von Albert dem Großen, Johannes von Rupella, Alexander von Hales, Bonaventura und Thomas von Aquin (PEM, II 85-90, Verbeke 1983 [*759: 53-56]).

Auch die stoischen Begriffe der «*synderesis*» und «*oikeiosis*», die mit der Lehre vom Naturgesetz aufs engste zusammenhängen, avancierten zu zentralen Begriffen der Moralphilosophie des 13. Jahrhunderts. Das Wort «*synderesis*» (συντήρησις), mit dem eine naturgegebene Klarheit über moralische Grundsätze bezeichnet ist, gelangte an das lateinische Mittelalter über Hieronymus' *Commentarius in Ezechielem* (lib. I, cap. 1), wo es als «*scintilla conscientiae*» übersetzt wird – später benutzte man auch die Ausdrücke «*scintilla rationis*» und «*potentia habitualis*». Das griechische Wort wurde im 12. Jahrhundert von verschiedenen Autoren eingeführt, zu einer ersten ausführlichen Behandlung kam es in der *Summa aurea* des Wilhelm von Auxerre (lib. II, tract. 10, cap. 6, ed. Jean Ribailier, Paris 1982, 297-308), mit der sich kurz darauf Roland von Cremona und Wilhelm von Auvergne auseinandersetzten (Lottin 1926 [*751]). Für die Autoren des späteren 13. Jahrhunderts lassen sich mit Verbeke eine voluntaristische Interpretation, nach der es sich um einen natürlichen Impuls handelt (*pondus naturale*), der den Willen zum rechten Handeln neigt (Bonaventura: II Sent., dist. 39, art. 1, q. 1) und eine intellektualistische Auffassung, wie sie Albert der Große und Thomas von Aquin vertraten, unterscheiden. Für Albert handelte es sich um ein Vermögen, das uns habituelle Kenntnis der Prinzipien des Naturgesetzes verschafft (*Summa de homine*, q. 71, art. 1, ad 3), für Thomas war es ein «*habitus*» erster Prinzipien der praktischen Vernunft (*De veritate*, q. 16, art. 1) bzw. das Gesetz unseres Verstandes, insofern es als «*habitus*» die Vorschriften des Naturgesetzes enthält (ST, I-II, q. 94, art. 1, ad 2).

«*Synderesis*» hängt eng zusammen mit «*oikeiosis*» (οικείωσις), einer angeborenen Neigung des Menschen zum ihm selbst und seiner Art Angemessenen. Von Cicero als «*conciliatio*» und «*commendatio*» übersetzt, erschien es bei Thomas von Aquin als «*inclinatio naturalis*», die den Menschen im Einklang mit seiner ihm eigenen vernünftigen Natur zum Guten bewegt und ihm so ein Leben in der Gesellschaft ermöglicht (ST, I-II, q. 94, art. 2 co; vgl. q. 91, art. 2, resp; q. 92, art. 2, resp) (Verbeke 1983 [*759: 60-64], Forscher 1998 [*763: 55], Ingham 2007 [*773: 43-47]).

Einen stoisch inspirierten Begriff des Gewissens konnte man im 13. Jahrhundert beispielsweise Senecas *De ira* entnehmen, in dem dieser behauptet, jeden Abend sein Gewissen zu konsultieren (III.36). Bei Albert dem Großen entspricht das

Gewissen der Konklusion eines praktischen Syllogismus, als dessen Prämissen zum einen die «synderesis» als generelle Neigung zum Guten und zum anderen praktische Vernunft, die diese allgemeine Neigung auf konkrete Gegenstände bezieht, figurieren (Summa de creaturis, II, q. 72, art. 1). Ähnlich heißt es bei Thomas von Aquin, dass Gewissen selbst weder «habitus» noch Vermögen, sondern der Einsatz (applicatio) eines solchen «habitus» oder einer Einsicht (notitia) in einer bestimmten Handlung (actus particularis) ist (De veritate, q. 17, art. 1 in c) (Verbeke 1983 [*759: 67-70]).

Schon seit der Spätantike gebräuchlich war eine stoisch inspirierte Lehre von den vier Primäraffekten. Als Quellen für Autoren des 13. Jahrhunderts dienten Ciceros *Tusculanae disputationes*, Pseudo-Andronicus' von Rhodos *Περὶ παθῶν*, von Robert Grosseteste als *De passionibus* [*15] übersetzt, Nemesius von Emesa, Johannes von Damaskus usw. Im Griechischen wurden die vier Affekte durchwegs mit «ἡδονή», «λύπη», «ἐπιθυμία» und «φόβος» wiedergegeben, im Lateinischen kam es zu zahlreichen Variationen. Cicero übersetzte mit «laetitia», «aegritudo», «libido» und «metus», Augustin zog «laetitia», «tristitia», «cupiditas» und «timor» vor (De civitate, XIV.7). Boethius ersetzte «cupiditas» mit «spes», Burgundio von Pisa benutzte in seiner Übersetzung von *De natura homini* des Nemesius «desiderium». Thomas von Aquin, dem einschlägige Texte aller genannten Autoren bekannt waren, bezeichnete die vier grundlegenden Gefühlsregungen (principales passiones) als «gaudium», «tristitia», «spes» und «timor» (ST, I-II, q. 25, art. 4, corp; vgl. De veritate, q. 26, art. 5). Die im 13. Jahrhundert allgemein als stoisch klassifizierte Lehre, dass Leidenschaften Krankheiten der Seele seien, wies er wiederum wie vor ihm bereits Albert der Große zurück (De malo, q. 12, art. 1; ST, I-II, q. 24, art. 2) (Dobler 2002 [*768: 33-35], Brungs 2002 [*767: 88-105], vgl. unten § 13).

Das Ideal des allein durch die Philosophie inspirierten Weisen tauchte gegen Ende des 13. Jahrhunderts in einigen Texten auf; es ist allerdings nicht klar auszumachen, ob dies tatsächlich aus stoischen Quellen gespeist war. Hierzu hätten etwa die Schriften Ciceros dienen können, aber auch das erste Buch von Boethius' *De consolatione* (Colish 1990 [*760: II 281-286], Ingham 2007 [*773: 6]). Ebbesen 2004 [*770: 123-125] vermutet die Vorstellung des stoischen Weisen hinter Boethius' von Dacien *De summo bono* (ca. 1270), in dem die Person eines «sapiens» oder «philosophus» eingeführt wird und Nichtphilosophen als mangelhafte Wesen abqualifiziert werden (homines deminuti). Allerdings könnte diese Auffassung ebenso gut aristotelisch wie stoisch beeinflusst sein. Überzeugender erscheint der Fall des Radulphus Brito, dessen Skizze des Weisen explizit auf Brief 36 von Senecas *Epistulae morales* gestützt ist (Ebbesen 2000 [*765: 231, 247f.]).

5. Epikur

Nicht zuletzt wegen der früh erfolgten Gleichsetzung des von Epikur selbst als Abwesenheit von Schmerz gedeuteten Begriffs «voluptas» mit gemeiner Sinneslust wurde Epikurs Lehre im Mittelalter in der Regel als antichristlich, heterodox und gar als häretisch eingestuft (vgl. Grundriss Antike, IV 189f.; Robert 2013 [*783:

35f.]), wobei sie im Detail kaum bekannt war und aus Quellen wie Cicero, Seneca und patristischen Autoren erschlossen wurde. Schon die spätantiken Quellen stellen den Epikureismus meist als unvereinbar mit jeglicher Moral dar, sei es der römischen, christlichen oder stoischen. Cicero lässt seine insgesamt unfreundliche Darstellung des Epikureismus im Buch 1 von *De natura deorum* in der Behauptung gipfeln, Epikur habe kein von vulgärer Lust getrenntes Gut begreifen können (I.111), ähnlich äußert sich auch Servius (Commentarius in Vergilii Bucolica, VI.13). Laktanz warf im Kapitel 17 der *Divinae institutiones* Epikur und seinen Anhängern vor, keine Moral zu kennen, da ihre Philosophie gerechte Strafe und Belohnung nicht zulasse, göttliche Vorsehung ausschließe und die Unsterblichkeit der Seele leugne. Auch Augustin erschien Epikurs moralische Lehre schon wegen der Ablehnung der Unsterblichkeit der Seele inakzeptabel (Confessiones, VI.16); außerdem vermerkt er – wohl im Anschluss an Horaz' ironisches Bekenntnis, zur Schweineherde der Epikureer zu gehören (Epistulae, 1.4.16) –, dass die auf körperliche Lust fixierten Epikureer als Schweine bezeichnet würden (In Psalmum 73 enarratio, 25), was auch Isidor von Sevilla berichtet (Etymologiae, VIII.6.15). Einzig Seneca urteilte differenzierter. In den *Epistulae morales ad Lucilium* verweist er auf Ähnlichkeiten zwischen den Lehren Epikurs und der Stoa, etwa die Fokussierung auf moralische Vollkommenheit und geistiges Gleichgewicht sowie die Verachtung von Reichtum und die Liebe zum einfachen und genügsamen Leben (vgl. Pagnoni 1974 [*781: 1443-1449], Krays 1990 [*782: 375]).

Nicht untypisch für das 13. Jahrhundert war das Urteil Alberts des Großen. Seine Kritik epikureischer Lehren im Kapitel 2 von *De causis et processu universitatis a prima causa* schließt mit der Behauptung, der sinnliche Hedonismus der Epikureer sei eine Folge ihrer Reduktion jeglicher Prinzipien auf die Materie (Et quia omnia ad materiam retulerunt, propter hoc et delectationem, quae generatio est in sensibilem animam, summum bonum dixerunt in vita) (I.1.2). Thomas von Aquin hingegen sah die Philosophie der Epikureer nicht im Ganzen entwertet, sondern strich etwa im Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* auch deren Pflege der Tugenden heraus (Epicuri, qui voluptatem summum bonum aestimabant, diligenter colebant virtutes) (Sententia Libri Ethicorum, I.5.57) (vgl. Pagnoni 1974 [*781: 1453f.], Krays 1990 [*782: 376]). Weitere mindestens teilweise positive Stellungnahmen zur moralischen Lehre Epikurs finden sich bei Hélinand de Froimont (Chronicon, lib. 18), Vinzenz von Beauvais (Speculum historiale, V.38) und Johannes von Wales (Compendiloquium, cap. De Epycuro et variis eius dictis atque sententiis) (Robert 2013 [*783: 15-28]). Insgesamt blieb die Philosophie Epikurs aber noch bis in die frühe Neuzeit weitgehend missverstanden (Krays 1990 [*782: 374, 376, 381, 385f.]).

6. Skepsis

Auch wenn kein mittelalterlicher Autor ausdrücklich als Skeptiker oder gar Radikalskeptiker bezeichnet werden kann – so werden z.B. im umfangreichen Verurteilungsdekret von 1277 (vgl. unten § 15) keine als skeptisch erkennbaren

Thesen verboten –, spielten skeptische Fragestellungen immer wieder eine wichtige Rolle. Skeptische Argumente wurden etwa dort eingesetzt, wo der Wissensbegriff geklärt werden sollte bzw. wenn es darum ging, fideistische Aspekte in der Erkenntnislehre zu stärken. Dabei stellte man in der Regel die Möglichkeit von Erkenntnis nicht prinzipiell in Frage, sodass sich die Auffassung des Wissens als im Kern glaubensgestützt stets deutlich von einer konsequent skeptischen Haltung unterschied, denn ein auf die offenbarte Gewissheit des ewigen Heils vertrauender Glaube stand einer argumentativ begründeten Urteilsenthaltung entgegen. Um skeptische Argumente zu formulieren, zog man Darstellungen verschiedener Arten von Täuschung heran, etwa durch die Sinne, den Wahn oder durch Traumbilder; wichtig war auch die Unterscheidung von Wahrem und bloß Wahrscheinlichem. Als antike Quellen zu nennen sind die akademische Skepsis und die Auseinandersetzungen des Aristoteles mit den vorsokratischen Relativisten sowie in marginalem Umfang der Pyrrhonismus; außerdem entzündeten sich skeptische Fragestellungen an spezifisch mittelalterlichen Lehrstücken wie der «species»-Theorie und es entstanden neue skeptische Szenarien wie die Idee eines Täuschergottes (Jourdain 1858 [*791: 5, 13], Grellard 2004 [*807: 113, 135], 2007 [*810: 328], Perler 2006 [*809: 15, 17f., 25], Floridi 2010 [*811: 268f.]).

Überlebte das Wissen um die pyrrhonische Skepsis dank Griechischkenntnissen und günstiger Manuskriptlage im Byzantinischen Reich, so verschwand es aus dem Westen schon in der Spätantike (Porro 1994 [*799: 235n.], Floridi 2010 [*811: 267, 272f., 276]). Zwar wurde im 13. Jahrhundert der *Grundriss des Pyrrhonismus* des Sextus Empiricus aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen, wobei über den Übersetzer und seine Motive nichts bekannt ist – die von Mutschmann 1911 [*794] geäußerte Behauptung, es handle sich mit hoher Wahrscheinlichkeit um Nicolaus von Rhegium, wurde zwar von Frede 1988 [*798: 65] und Floridi 2002 [*804: 67f.] als plausibel eingeschätzt, lässt sich jedoch nach letztem Stand der Forschung nicht halten (Wittwer 2002 [*805], Perler 2006 [*809: 16]). Die in drei Handschriften überlieferte Übersetzung scheint aber keinen nachweisbaren Einfluss ausgeübt zu haben (Jourdain 1858 [*791: 9f.], Baeumker 1891 [*792], Cavini 1977 [*796], Floridi 2002 [*804: 63-70], Wittwer 2002 [*805]), sodass die Pyrrhonische Skepsis im abendländischen Denken erst mit der Publikation der entsprechenden Texte im 16. Jahrhundert eine wichtige Rolle zu spielen begann.

Kenntnisse akademischer Skepsis gingen primär auf Ciceros *Academica* zurück. Die im Mittelalter insgesamt wenig verbreitete Schrift wurde im 13. Jahrhundert beispielsweise einmal von Vinzenz von Beauvais (*De eruditione filiorum nobilium* [*615: cap. 4]) und mehrmals von Heinrich von Gent (z.B. *Summa*, art. 1, q. 1) zitiert. Maßgeblich für das mittelalterliche Bild der Skepsis jeglicher Couleur war jedoch Augustins Werk, insbesondere *Contra academicos*, in der der Autor mit seiner eigenen jugendlichen Begeisterung für die Skepsis abrechnet, indem er vor allem die von Cicero angeführten skeptischen Argumente zu widerlegen sucht; seine Haltung gegenüber der Skepsis konnte außerdem aus verstreuten Bemerkungen in den noch weit besser bekannten *Confessiones* herausgelesen werden (V.10.19, V.14.25, VI.11.18) (vgl. Schmitt 1972 [*795: 23f., 30-32, 35f., 39-41], Grellard 2004 [*807: 114f.]).

Eine Auseinandersetzung mit skeptischen Positionen erfolgte auch in Kommentaren zu denjenigen Aristotelischen Schriften, in denen grundsätzliche epistemologische Fragen gestellt wurden, z.B. die zu Anfang der *Analytica posteriora* behandelte Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit von Erkenntnis oder die im 2. Buch der *Metaphysik* diskutierte Frage, ob man Wahrheit erfassen könne, sowie die nach Mitte des 13. Jahrhunderts vollständig bekannt gewordene Antwort des Aristoteles auf die skeptischen Argumentationen von Protagoras, Heraklit und Demokrit im 4. Buch der *Metaphysik* (Jourdain 1858 [*791: 16], Grellard 2004 [*807: 115f.], 2007 [*810: 330], Perler 2006 [*809: 21f.]).

Wer sich skeptischer Argumente bediente, bezog sich nur selten direkt auf die antiken Quellen, sondern präsentierte vielmehr eigene Selektionen und Überlegungen. Ein erkennbar größeres Gewicht haben skeptische Argumente vor allem bei Johann von Salisbury im 12. Jahrhundert (Policraticus, lib. VII, cap. 2) (vgl. Schmitt 1972 [*795: 36-38], Floridi 2010 [*811: 275]), im 13. Jahrhundert bei Heinrich von Gent, Siger von Brabant und Petrus Johannis Olivi, wobei Heinrich und Olivi die skeptischen Einwände vor allem zur Stärkung fideistischer Thesen einsetzten. Sichere Erkenntnis ist laut Heinrich nur dank göttlicher Illumination verbürgt, die als Erkenntnisgrund (ratio cognoscendi), nicht als Objekt des Erkennens verstanden werden muss (Grellard 2004 [*807: 123-129], Perler 2006 [*809: 21f., 42-78], Pickavé 2010 [*812: 61-96], vgl. unten § 16.3). Eine Antwort auf den Skeptizismus ohne Rückgriff auf die Illuminationslehre entwirft Siger von Brabant in seiner Schrift *Impossibilia*, in der er drei skeptische Argumente präsentiert (Écrits de logique, éd. Bernardo Carlos Bazán, Louvain 1974, 73f.). Seine Absage an die Skepsis stützt sich auf den Gedanken einer Hierarchie von Erkenntnisquellen, von denen in gewissen Situationen einige privilegierter sind als andere; die Möglichkeit von Täuschung wird somit auf ungünstige lokale Umstände eingeschränkt (Beuchot 1996 [*801: 39-41], Grellard 2004 [*807: 116-122], Côté 2006 [*808], Perler 2006 [*809: 154-162]). Mit der Hypothese eines Täuschergottes, die erst ab dem 14. Jahrhundert ihre Bedeutung voll entfaltete, argumentierte im 13. Jahrhundert Petrus Johannis Olivi gegen die «species»-Theorie und zugunsten der Auffassung, dass sich der Intellekt nicht auf «species», sondern direkt auf äußere Gegenstände bezieht (Quaestiones in Secundum librum Sententiarum, q. 58, ad 14, ed. Bernardus Jansen, II, Quaracchi 1924, 470; vgl. Pasnau 1997 [*803: 236-247, 292], Perler 2006 [*809: 166-169]).

5. DAS ERBE DER KIRCHENVÄTER UND DIE AUGUSTINISCHE LEHRE

Alexander Brungs

Wie Aristoteles' Werk an der Artistenfakultät zur zentralen Grundlage der Kommentartätigkeit wurde, so galt für die theologische Fakultät seit Alexander von Hales neben der Heiligen Schrift ein Werk des 12. Jahrhunderts als Basistext, über

den jeder Theologe zu Beginn seiner Laufbahn zu lesen hatte, nämlich die Sentenzensammlung des Petrus Lombardus. Da es sich hierbei um nichts anderes als eine nach Themenbereichen geordnete, annotierte Sammlung von Passagen aus Werken großer Theologen der Väterzeit (sowie weniger Autoren des 12. Jahrhunderts) handelt, lässt sich sagen, dass die Praxis der Kommentierung der *Sentenzen* mittelbar die stetige Rezeption wichtiger Doktrinen der Väter zu den Kernthemen des christlichen Glaubens sicherstellte und weiterentwickeln half. Eine ähnliche Vermittlerfunktion erfüllte die zu Verständnis und Kommentierung der Heiligen Schrift regelmäßig herangezogene *Glossa ordinaria*, die Interpretationen zu Bibelstellen von verschiedenen theologischen Autoritäten vereinte. Diese fortlaufende und in den Bibelhandschriften spaltenweise um den Text der Heiligen Schrift herum angeordnete – kürzere Worterklärungen usw. sind auch «interlinear», d.h. zwischen den Zeilen des Bibeltexts in kleinerer Schrift eingefügt – Sammlung von Anmerkungen (glos(s)a in margine) war bereits im frühen Mittelalter begonnen und ab dem 12. Jahrhundert vor allem durch Anselm von Laon und seine Schüler standardisiert worden. Sie umfasst Kommentare unterschiedlichen Umfangs zu erklärungsbedürftigen Schriftstellen von wichtigen, namentlich generell nicht ausgewiesenen Autoritäten der Kirchengeschichte (allen voran Augustin, Gregor der Große, Hieronymus). Auch voneinander abweichende Interpretationsmöglichkeiten sind verzeichnet, sodass den Theologen des 13. Jahrhunderts mit dieser weitverbreiteten Kommentarsammlung eine Fülle verlässlicher Exegesen aus der kirchlichen Tradition zur Verfügung standen (vgl. Gibson 1992 [*855], Matter 1997 [*858: 83-111], Lobrichon 2003 [*862: 158-172]). Neben den *Sententiae* und der *Glossa* überlieferten auch wichtige Quellen des kanonischen Rechts wie das *Decretum Gratiani* autoritative Stellungnahmen (Werckmeister 1997 [*858: 51-81]). Nicht selten wurden Autoren der Väterzeit nicht aus dem Originaltext – der dem sich darauf Berufenden gar nicht direkt bekannt sein musste oder konnte – zitiert, sondern nach dem in diesen oder ähnlichen Sammlungen vorgefundenen Wortlaut. Dementsprechend lassen sich auch Auswahl und relative Häufigkeit bestimmter, in Schriften der Theologen des 13. Jahrhunderts als Autoritätsargumente angeführter Textpassagen aus Werken der Kirchenväter in vielen Fällen unabhängig von inhaltlichen Motiven und Erfordernissen erklären. Ebenso war nicht nur der Auswahl bestimmter Textpassagen, sondern auch der Wahl der Autoren und der einzelnen Werke ein Rahmen gegeben.

Augustin und «Augustinismus». – Für die Sentenzensammlung des Petrus Lombardus hat man ermittelt, dass zwei Drittel aller Väterzitate (680) von Augustin stammen (nicht gerechnet die zwar namentlich Augustin zugeschriebenen, tatsächlich aber nicht von ihm stammenden Zitate), der Rest entfällt auf Ambrosius und Hilarius, die jeweils immerhin ein Zehntel des Umfangs der Augustin-Zitate verbuchen können, Hieronymus (48), Gregor den Großen (41), Ambrosiaster und Fulgentius (je 34), Johannes von Damaskus (26), Beda Venerabilis (21), Johannes Chrysostomos (14), Origenes (10), und schließlich auf Isidor von Sevilla, Leo den Großen (je 6) und Gennadius (5) (Bougerol 1997 [*858: 115]). Das deutliche Übergewicht der Texte Augustins gegenüber denen aller anderen Autoritäten gilt nicht allein für die *Sentenzen* des Petrus Lombardus, sondern auch für die *Glossa*

ordinaria, Rechtsquellen oder andere Sammlungen, die wesentlich aus Väterzitate bestehen. Entsprechend diesem Befund sprach man in der Historiographie lange Zeit generell von einer «augustinisch» geprägten Theologie und Philosophie des Mittelalters bis zum frühen 13. Jahrhundert (Ehrle 1889 [*831: 606]). Dies ist unproblematisch, insofern damit zunächst nicht mehr gesagt ist, als dass Augustin die weithin dominierende Autorität für das geistige Schaffen war; umgekehrt hat der so verstandene Begriff eben deswegen wenig Trennschärfe und Erklärungswert.

Klarer gefasst wurde das Label des «Augustinischen» bzw. des «Augustinismus», als man in der Historiographie das so bezeichnete Phänomen im Detail und relativ zu einer besonders bedeutenden Entwicklung von Philosophie und Theologie des 13. Jahrhunderts darzustellen versuchte, nämlich in Beziehung zum stetigen Vordringen der Lehre und Begrifflichkeit des Aristoteles und einiger arabischsprachiger Denker bis in die Kernbereiche der Theologie hinein. Unter den möglichen Wegen der Auseinandersetzung mit dem Aristotelismus kristallisierten sich – im Überblick gesehen – zwei heraus, über die als «Augustinismus» debattiert wurde: einmal verschiedene, im Wesentlichen der ersten Jahrhunderthälfte zugeordnete Versuche der Aneignung Aristotelischer Lehren zum Zwecke der Bereicherung und ggf. Klärung der überkommenen, theologischen Doktrinen vor allem augustinischer Provenienz unter Beibehaltung der Leit- und Ordnungsfunktion der Theologie gegenüber allen anderen Disziplinen; dann eine sich immer wieder auf Augustin berufende Bewegung der skeptischen Reserviertheit bis hin zur offenen Ablehnung gegenüber dem neuen Aristoteles eher in der zweiten Jahrhunderthälfte, in der eine zunehmend dominante Positionierung Aristotelischer Begriffe und Erklärungsmuster auch in der Theologie nicht mehr aufzuhalten war.

Grabmann hatte allerdings bereits 1933 festgestellt [*838: 50], dass die Vertreter des ersten Weges, obgleich sie die neu greifbare aristotelische Philosophie generell «in einem lediglich ornamentalen Sinn» benutzten, «doch eine beträchtliche Menge neuer und fremder Denkmotive» in ihre Lehre integriert hatten.

Als Meilensteine der Historiographie des «Augustinismus» im 13. Jahrhundert können sicherlich drei in den 1920er und 1930er Jahren von Étienne Gilson veröffentlichte Arbeiten betrachtet werden, in denen er sich detailliert einem Phänomen zuwandte, dem er den Namen «augustinisme avicennisant» gab (1926/27 [*834], 1929 [*501], 1933 [*837]); im Kern des so Bezeichneten steht die den Lateinern durch Übersetzungen von Avicennas Werken vermittelte Auffassung, dass der tätige Intellect (*intellectus agens*) als aktives Moment im Erkenntnisprozess letztlich mit Gott identifiziert werden müsse (vgl. unten § 43.7). Gilsons These, die sich im Rahmen einer bereits von Ehrle beschriebenen Verortung geistiger Strömungen im Denken des 13. Jahrhunderts bewegte – im Kern wird dort der «Augustinismus» der Lehre der Franziskaner und der Dominikaner vor Thomas von Aquin zugeordnet –, wurde bald auch kritisch diskutiert und problematisiert, da man es als Verengung betrachtete, den «Augustinismus» auf eine bestimmte Erkenntnislehre zu reduzieren (vgl. de Wulf 1931 [*836]). Grabmann 1929 [*835: 18f.] war bemüht, einer scharf kontrastierenden Positionierung des Thomas von Aquin gegen als «augustinisch» klassifizierte Strömungen vorzubeugen, und stellte dessen Bindung an Augustins

Werk in der Theologie stark heraus. Thomas war demnach Hauptvertreter einer Lehre, die «einen christlichen Aristotelismus im Sinne einer Synthese von Augustinus und Aristoteles» schuf, sich also einerseits vom antike und arabische Philosophie ohne Rücksicht auf Widersprüche zur christlichen Lehre vorbehaltlos aufnehmenden «Averroismus», andererseits von einem unter lediglich «ornamentaler Benützung» des neuen Aristoteles und seiner arabischsprachigen Ausleger nachdrücklichen Festhalten an der «augustinischen philosophischen Grundlage und Orientierung der Theologie» abhob. Vertreter eines «Augustinismus» in letzterem Sinne seien wiederum zunehmend gezwungen gewesen, selbst mehr und mehr nicht-augustinisches Gedankengut in ihre Lehre zu integrieren (Grabmann 1933 [*838: 50f.]). Genau in letztgenanntem Umstand der immanenten Vermischung genuin augustinischer Lehrstücke mit solchen nicht-augustinischer Herkunft im sogenannten «Augustinismus» des 13. Jahrhunderts liegt jedoch – dies gilt, nebenbei bemerkt, ebenso für einen analog konstruierten «Aristotelismus» – auch die Wurzel der notorischen Unschärfe der Etikettierung.

Bereits das als «augustinisme avicennisant» bestimmte, vergleichsweise klar fassbare Phänomen war nicht einfach eine Ergänzung und Verbesserung der augustini- schen Illuminationslehre mittels von Avicenna entlehnter Argumente, sondern der Versuch einer Reformulierung dieser Doktrin in den Begriffen der Aristoteli- schen Intellektlehre unter Zuhilfenahme von Avicennas Interpretation dieser ur- sprünglich Aristotelischen Lehre. Unter Berücksichtigung dieser Einschränkungen spricht nichts gegen den fortgesetzten Gebrauch der Etikettierung «augustinisme avicennisant», wobei sich Zuordnungen auch ändern: So bestritt man mit quellen- geschichtlichen Argumenten, dass Dominicus Gundissalinus ein Vertreter besagter Strömung gewesen sei (vgl. Fidora 2003 [*407: 89-95]), und man klassifizierte auch Positionen des späten 13. Jahrhunderts wie die systematisch avancierte Erkenntnis- lehre Heinrichs von Gent als «augustinisme avicennisant» (Macken 1972 [*846], Pickavé 2007 [*865: 69-77]).

Heinrich gilt überdies als herausragender Vertreter einer mitunter «Neo-Augus- tinismus» genannten Rückbesinnung auf Augustin, die besonders auch in der generell von augustini- schen Motiven geprägten Lehrtradition der Theologen des Minoritenordens gepflegt wurde. Eine Grundintention dieser weit über die Spezi- fika der Augustinischen Erkenntnislehre hinausgreifenden Strömung bestand in der Zurückweisung umfassender Erklärungsansprüche im Sinne einer wissenschaft- lichen Rationalität aristotelischen Zuschnitts im Bereich der Theologie; stattdessen sollte der Anwendungsbereich der aristotelischen Philosophie auf die der Theologie nachgeordneten Disziplinen beschränkt bleiben. Als maßgebend (und nötigen- falls maßregelnd) galt allein die in der Heiligen Schrift und durch die Tradition der christlichen Autoritäten – allen voran Augustin – erschlossene Wahrheit in der Theologie. Bemühungen um eine einheitliche Rationalität aller Disziplinen des Wissens und die Anwendung aristotelischer Begriffe und Verfahren auch in der Theologie wurden entsprechend angegriffen; zu Hauptgegnern wurden Thomas von Aquin und Vertreter seiner oder ähnlicher Lehren.

Im letzten Viertel des Jahrhunderts hatten sich diese Konflikte derart zugespitzt, dass sie sich auch in Lehrverurteilungen niederschlugen und man diese wiederum

zu propagandistischen Zwecken ausschaltete. Van Steenberghen 1977 [*847: 464] sah in dem kurz nach der Pariser Lehrverurteilung von 1277 entstandenen *Correctorium fratris Thomae* des Franziskanermagisters Wilhelm von Mare, in dem (nicht selten aus ihrem Kontext gerissene) Lehraussagen des Thomas von Aquin unter Berufung auf die überlieferte theologische Doktrin falsifiziert werden sollen, eine «Kodifizierung des Augustinismus» bzw. «das Manifest des Neo-Augustinismus»; seiner Ansicht nach kann man sinnvollerweise von «Augustinismus» überhaupt nur für den Zeitraum ab etwa 1270 sprechen, da die Theologie zuvor generell von augustinischem Gedankengut geprägt gewesen sei, der Begriff «Augustinismus» aber nur dann trennscharf bezeichnen könne, wenn er eine Strömung charakterisiere, die sich von anderen Denk- und Lehrtraditionen durch ihre Berufung auf und Indienstnahme von Augustin markant abhebe (im konkreten Falle etwa von «Aristotelismus» diverser Ausprägungen). Diese aufgrund ihrer grundständigen Vermischung mit nicht-christlichem, philosophischem Gedankengut besser «Neo-Augustinismus» zu nennende Strömung sei allerdings von vornherein nicht wirklich haltbar gewesen, da sie zu viele verschiedene und teilweise bereits damals hoffnungslos überholt erscheinende Elemente miteinander zu verbinden suchte (429-442). Ein solch niederschmetterndes Urteil muss angesichts der Bedingungen, unter denen Begriffsrahmen und Charakteristika des «Neo-Augustinismus» umrissen werden, nicht verwundern: Die «Augustinisten» sind hier wiederum nur eine über ihre Reaktion auf ihnen in manchen Hinsichten nicht genehme Lehren (nun v.a. des «Aristotelismus» in einer Form, die Thomas von Aquin ihm gab), also gewissermaßen ex negativo definierte Gruppe. Eine positive Bestimmung dessen, was den «Augustinismus» inhaltlich ausmachen könnte, ist freilich auch nicht leicht, da sich ja tatsächlich kein mittelalterlicher Gelehrter unter Verweis auf bestimmte Lehrgehalte als «Augustinist» bezeichnet hätte. Eines der wenigen Dokumente, die Hinweise auf eine positiv-inhaltliche Charakterisierung zentraler Doktrinen unter expliziter Bezugnahme auf Augustin gegen Thomas von Aquin geben, ist ein von Erzbischof Johannes Peckham, den Van Steenberghen 1977 [*847: 441] auch als den eigentlichen Begründer des «Neo-Augustinismus» identifiziert, am 1. Juni 1285 an den Bischof von Lincoln gesandter Brief. Darin spricht Peckham über von Predigerbrüdern verbreitete Lehren wie die von der Einheit der Wesensform, die man als profane Neuerungen entgegen der philosophischen Wahrheit in die Theologie eingeführt habe. Sei aber nicht vielmehr die Lehre jener Söhne des Heiligen Franz wie Alexander von Hales oder Bonaventura fester und gesünder als jene Neuerungen, die allem, was der Heilige Augustin über die ewigen Regeln (*regulae eternae*), das unveränderliche Licht (*lux incommutabilis*), die Vermögen der Seele (*potentiae animae*), die der Materie eingegebenen keimhaften Gründe (*rationes seminales*) und Ähnliches in großer Zahl gesagt habe, sozusagen konträr gegenüberstünden? (CUP, I n. 523). Deutlich erkennbar ist hier die Illuminationslehre als Theorie einer Erkenntnis der Wahrheit über das göttliche Licht (zur «*lux aeterna*» vgl. Johannes Peckham: *Quaestiones de anima*, V), wie sie im Zentrum des sogenannten «augustinisme avicennisant» gestanden hatte, eingebunden in eine Lehre von ewigen Regeln der Erkenntnis, also sozusagen metaphysisch verankert in einer platonisierenden Ideenlehre. Dass die Berufung auf Bonaventura dabei durchaus gerecht-

fertigt ist, zeigt neben den einschlägigen Passagen aus dessen Sentenzenkommentar wie der Ideenlehre (I Sent., dist. 35) beispielsweise die Charakterisierung des «wahren Metaphysikers» in Bonaventuras erster Predigt über das Sechstageswerk, derzufolge der Metaphysiker in Übereinstimmung mit dem Naturphilosophen das Sein im Hinblick auf den allen Dingen gemeinsamen Ursprung, in Übereinstimmung mit dem Ethiker das Sein im Hinblick auf das allen Dingen gemeinsame Ziel und nur als Metaphysiker das Sein im Hinblick auf das «alles Urbildende» (*omnia exemplantis*) betrachtet und weiß, dass der Ursprung des Seins und der Ursprung des Erkennens dasselbe sind (*Collationes in Hexaëmeron*, I; vgl. oben § 1.4). Dementsprechend könne «gewisse und sichere Erkenntnis nicht vom niederen ohne den höheren Verstand zustandegebracht» werden (*De scientia Christi*, q. 4).

In Oxford wurden diese Lehren nicht zuletzt durch Richard Rufus bekannt, der dort Bonaventuras Sentenzenkommentar referierte (vgl. unten § 24), wo sie bald von Gelehrten wie Robert Kilwardby aufgegriffen wurden (vgl. Schneider 1986 [*851: 32*-54*]), die bereits mit dem in origineller Weise auf Augustin bauenden Werk Robert Grossetestes vertraut waren, das in einer metaphysischen Lehre mit dem Licht in zentraler Stellung und Funktion gipfelt (vgl. unten § 22). Für Paris erweist sich neben Bonaventura der weltgeistliche Theologe Heinrich von Gent als wohl herausragendster Vertreter einer augustiniischen Motive betonenden und in diesem Sinne die theologische Tradition gegen die aufkommende Dominanz aristotelischer Elemente verteidigenden Lehre. In seinen Überlegungen zu den Ideen bestimmt er diese als «das göttliche Wesen selbst, insofern es auf unterschiedliche Weise durch die Geschöpfe nachgeahmt werden kann und die verschiedenen Geschöpfe ausdrücklich darstellt» (*sunt ipsa divina essentia in quantum diversimode est imitabilis a creaturis et diversarum creaturarum expresse repraesentativa*) (*Quaestiones variae*, q. 1: *Quaestio disputata utrum Deus sit summe simplex, ad secundum*). Heinrichs wie zu diesem Thema üblich auf Augustins *De diversis quaestionibus* (83, q. 46) rekurrierende Ausführungen stehen hinsichtlich der geschaffenen Welt nicht in wesentlichem Kontrast zur Behandlung der Ideenlehre bei Thomas von Aquin (z.B. *ST*, I, q. 15, art. 1: *essentia sua est principium operativum aliorum ... et ideo habet rationem ideae secundum quod ad alia comparatur*), der die gleichen loci aus Augustins Werk heranzieht. Die von Aristoteles kritisierte Ideenlehre (in ihrer platonischen Fassung), so Thomas, sei ja ausschließlich auf ewige, außerhalb Gottes existierende Ideen bezogen gewesen; das treffe die (augustinische) Fassung der Ideen als exemplarische Formen im Geiste Gottes nicht. Entscheidend für eine prononciert augustiniische Darstellung der Ideenlehre im Sinne Peckhams, Bonaventuras usw., die sich von anderen Lehren deutlich abhebt bzw. diesen offen widerspricht, ist vielmehr vor allem ihre Verschränkung mit der Erkenntnislehre dergestalt, dass Menschen dieser Ideen in irgendeiner Form bedürfen, um mittels ihrer Erkenntnisse über die Welt gewinnen zu können, und nicht etwa sich erkenntnistätig den Ideen im Geiste Gottes nähern können, indem sie abstrahierend Erkenntnisse aus der Welt gewinnen (vgl. oben § 1.4).

In enger Verbindung zur Konzeption der Ideen als Urbilder bzw. Exemplare aller Geschöpfe steht die von Augustin z.B. in *De Genesi ad litteram* (IX.17) entfaltete Lehre von den «samenartigen Gründen» (*rationes seminales*) der Dinge in

der Materie. Dieses von den gegen das aristotelische Konzept der Materie als eines in sich selbst Ungeformten argumentierenden «Augustinisten» ins Feld geführte Lehrstück besagt, dass alles Geschaffene vor seiner konkreten, ontogenetischen Formung virtuell in der Materie präexistiert. Die hier erkennbare Schwächung des aristotelischen Formbegriffs zeigt sich auch in der u.a. von vielen Franziskanern vertretenen Lehre von der Pluralität der Wesensformen im Menschen (vgl. unten § 43.7), die zwar in aristotelischer Terminologie formuliert wird, aber mit dem ursprünglichen Aristotelischen Verständnis der Wesensform – auf das sich wiederum Thomas von Aquin in seiner Lehre von der Einheit und Einzigkeit der Wesensform beruft – nicht zu vereinbaren ist. Auch ein echter Leib-Seele-Substanzdualismus platonischen Zuschnitts wurde unter Berufung auf Augustin (und oft auch gegen die «aristotelischen» Neuerer in der Theologie) vertreten, aber in aristotelischer Terminologie formuliert, wozu man sich wiederum im sogenannten «universalen Hylemorphismus» des ibn Gabirol (*Fons vitae* [*505]) theoretische Unterstützung suchen konnte (vgl. unten § 7.6). In der Anthropologie betrafen die Kontroversen zwischen «Aristotelikern» und «Augustinisten» nicht nur die Verhältnisse von Schöpfer und Geschöpf, Leib und Seele, Seele und ihren Vermögen, sondern auch das von Verstand und Willen. Kontrovers debattiert wurde über die Frage, wie die Freiheit des Willens zu denken sei, wenn dieser vom Verstand erst den angemessenen Gegenstand des Wollens präsentiert bekomme bzw. ob der Wille sich seinen Gegenstand wähle, ohne vom Verstand abhängig zu sein, und ob eines von beiden Vermögen das vollkommener sei (vgl. unten § 49.2). In diesen Auseinandersetzungen zwischen Vertretern eher voluntaristischer und eher intellektualistischer Ansätze schreiben die sich gegen aristotelisch orientierte Theorien des Handelns auf Augustin Berufenden dem Willen die Priorität zu, was ihnen nicht zuletzt aufgrund der in «Genesis» geschilderten menschlichen Ursünde zwingend erscheint, da Kernfolge des Sündenfalls eine grundsätzliche und ausnahmslose Perversion aller menschlichen Willen sei. Für Heinrich von Gent kann dann auch umgekehrt die Glückseligkeit nicht in einem Akt des Intellekts, einem Erkenntnisakt bestehen, sondern muss wesentlich ein Willensakt sein (*Summa*, 49.6). Der Umgang mit einer weiteren wichtigen Thematik, die im Überschneidungsbereich von Seelenlehre und allgemeiner Naturphilosophie angesiedelt ist, zeigt, dass auch profilierte Verteidiger «augustinischer» Positionen sich im Vergleich der Lehrmeinungen fallweise explizit gegen Augustins Ansicht entschieden. Im letzten Jahrhundertdrittel war Augustins Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Zeit (*Confessiones*, XI) wieder intensiv diskutiert worden, und sowohl Heinrich von Gent wie auch Petrus Johannes Olivi hatten sich gegen Augustins Konzeption gewandt, die von ihnen detailliert rekonstruiert worden war (vgl. Jeck 1994 [*856: 354-425]).

In den sprachbezogenen Disziplinen und der Theologie spielte Augustins Zeichenbegriff (v.a. *De magistro*, *De dialectica*) eine Rolle; insbesondere Roger Bacons Lehre vom Zeichen ist hier zu nennen (vgl. unten § 25, 41). Neben den Debatten um den Willensbegriff trat auf dem Feld der praktischen Philosophie der Einfluss Augustins hervor besonders mit der Privationstheorie des Übels (*malum*), die zum einen gegen katharische Zwei-Prinzipien-Lehren eingesetzt (vgl. oben § 5, unten § 12), zum anderen ein Komplement zum Verständnis des

Guten in der Transzendentalienlehre wurde, oder in Themenbereichen, die die politische Philosophie betreffen (vgl. v.a. *De civitate Dei*), so etwa in der Bestimmung des Verhältnisses von göttlichem und menschlichem Gesetz, anlässlich derer sich in der philosophiehistorischen Forschung auch eine Debatte um die Frage entspannt, ob es einen durch eine durchgängig theokratische Theorie gekennzeichneten «politischen Augustinismus» gegeben habe (Arquillière 1955 [*842], de Lubac 1984 [*850], Lambertini 2010 [*867], vgl. unten § 51).

Als unbestrittene und uneingeholte Autorität erscheint Augustin im Bereich der Trinitätslehre, für die sein *De Trinitate* der zentrale Referenzrahmen blieb (vgl. Friedmann 2013 [*868]); auch unabhängig von der Diskussion der Trinität im engeren Sinne war *De Trinitate* im 13. Jahrhundert eines der meistzitierten Werke Augustins (zu den philosophischen Implikationen der Trinitätslehre vgl. unten Kap. 12).

Eine pauschale Klassifizierung eines Gelehrten, einer «Schule» oder «Strömung» als «augustinisch» oder «neo-augustinisch» erweist sich insgesamt letztlich als wenig hilfreich, wenn damit nicht – wie beispielsweise im Falle des Aegidius Romanus – ausdrücklich auf eine dem Namen Augustins verpflichtete Ordenszugehörigkeit, also ein der Lehre *prima facie* äußerliches Kriterium, oder auf das bloße Faktum der Berufung auf Augustin in einem explizit polemischen Kontext – wie in den Streitigkeiten um «thomistische» Lehren im Anschluss an die Verurteilung von 1277 im sogenannten «Korrektorienstreit» – verwiesen werden soll. Das In-Stellung-Bringen vermeintlich konservativer «Augustinisten» gegen vermeintlich fortschrittliche «Aristoteliker» greift inhaltlich in der Regel zu kurz: Zu Anfang des Jahrhunderts begann man auf breiter Basis damit, die traditionelle Lehre für universitäre Anforderungen handhabbar zu machen und in anerkannter – und das heißt wesentlich aristotelischer – Terminologie systematisch zu erfassen, und viele, die bestimmte der im 13. Jahrhundert immer stärker in die christliche Welt vordringenden philosophischen Lehren des Aristoteles unter Bezugnahme auf u.a. Augustin heftig kritisierten, nahmen andere aristotelische Lehren dankbar auf, um überkommenes Gedankengut zu ergänzen, zu präzisieren und zu reformulieren. In Auseinandersetzung mit der auch in die Theologie vordringenden aristotelischen Methodik und Terminologie sowie deren Inhalten trieben manche eine anti-aristotelische, gar anti-philosophische Grundhaltung derart ins Extrem, dass ihr Verdikt nicht nur Aristoteles und seine Anhänger, sondern letztlich auch Augustin selbst traf, wie etwa an Petrus Johannes Olivis Umgang mit Augustins stoisch geschulter Thematisierung innerer Willenskonflikte ersichtlich wird (vgl. Stadter 1971 [*845: 328]). Andere implementierten an zentralen Stellen ihrer Lehre augustinische Motive, die aber neben dem traditionellen Verständnis auch ungebrochen aristotelische Interpretationen der entsprechenden Themen offenlassen, wie ein Blick auf Robert Kilwardbys Umgang mit dem Begriff der Illumination in der Erkenntnislehre zeigt (vgl. Silva 2013 [*870: 311f.]). Schließlich müssen quellen- und rezeptionsgeschichtliche Erwägungen zur Vorsicht mahnen: Vor allem in der ersten Jahrhunderthälfte werden extensiv pseudo-augustinische Texte wie *De spiritu et anima* als genuin augustinische Lehre zitiert; fast ein Zehntel der Augustin-Zitate in der *Summa fratris Alexandri* (vgl. unten § 10) etwa sind solche fälschlich Augustin zugeschriebene Textausschnitte (vgl. Benson 2013 [*869: 1785]).

6. DIE REZEPTION PHILOSOPHISCHER SCHRIFTEN AUS DEM JUDENTUM

Yossef Schwartz

Primärliteratur. – Darstellung.

PRIMÄRLITERATUR

Vgl. auch Pseudo-Aegidius Romanus: *Errores philosophorum* [*303]. Folgende Titel in chronologischer Reihenfolge.

Isaac Israeli

- 501 *Omnia opera ...* (Lyons 1515). – Engl.: Alexander Altmann, Samuel Miklos Stern: *Isaac Israeli, a Neoplatonic philosopher of the early tenth century: his works translated with comments and an outline of his philosophy* (London 1958).
- 502 *Liber de definitionibus*. – Ed. Joseph Thomas Muckle, in: *AHDL* 12-13 (1937/38) 299-340.

Avicbron (ibn Gabirol)

- 505 *Fons vitae*. – Edition: Clemens Baeumker (Münster 1895) [BGPhMA, 1/2-4]. Nachdruck: 1995. – Dt.: *Die Lebensquelle*, übers. von Orm Lahann (Cuxhaven 1989); *Lebensquelle I-II*, lat.-dt., übers. von Ottfried Fraisse (Freiburg i. Br. 2009).

Abraham ibn Ezra

- 508 *Liber de rationibus tabularum*. – Edition: *El libro de los fundamentos de las Tablas astronómicas ...*, ed. Jose M. Millás Vallicrosa (Madrid, Barcelona 1947).

Abraham ibn Daud

(Abraham ben David Halevi)

- 511 *Ha-Emunah ha-Ramah*. – Edition: *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*, übers. von Simson Weil (Berlin 1919).

Dominicus Gundissalinus

- Vgl. auch *De anima* [*301].
- 514 *De immortalitate animae*. – Edition: Des Dominicus Gundissalinus Schrift *Von der Unsterblichkeit der Seele* nebst einem Anhang, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris (Auvergne) *De immortalitate animae*, hg. von Georg Bülow (Münster 1897) [BGPhMA, 2/3].
- 515 *De processione mundi*. – Edition: Des Dominicus Gundissalinus Schrift *Von dem Hervorgange der Welt (De processione mundi)*, hg. von Georg Bülow (Münster 1925) [BGPhMA, 29/3].

Maimonides

- 518 *Dux neutrorum* (arabisch 1180/90). – Teilübersetzung: *Liber De uno Deo benedicto* (ca. 1242). Edition: Kluxen 1966 [*917: 172-182]. – Druck des ganzen Werks: *Dux seu director dubitatum aut perplexorum in tres libros divisus et summa accuracione reverendi patris Augustini Iustiniani Ordinis Praedicatorum Nebiensiu Episcopi recognitus* (Paris 1520). Nachdruck: Frankfurt a.M. 1964. – Teiledition: Diana Di Segni: *Moses Maimonides and the Latin Middle Ages. Critical edition of Dux neutrorum I*, 1-59 (Diss. Universität Köln, Università del Salento 2013). – Engl.: *The guide of the perplexed*, trans. Shlomo Pines (Chicago 1963). Dt.: *Führer der Unschlüssigen*, übers. von

Adolf Weiss (Hamburg 1995). Franz.: *Le guide des égarés*, trad. Salomon Munk (Paris 2012).

Wilhelm von Auvergne

521 *Opera omnia*, I (Paris 1674). – Nachdruck: Frankfurt a.M. 1963. – Enthält u.a.: *De legibus* (1-97); *De universo* (593-1074).

522 *De Trinitate*, ed. Bruno Switalski (Toronto 1976).

Albertus Magnus

525 *De causis et processu universitatis a prima causa* (ca. 1265). – Edition: *Opera omnia*, XVII/2, ed. Winfried Fauser (Münster 1993).

Pseudo-Robert Grosseteste

528 *Summa philosophiae* (Ende 1260er Jahre). – Edition: Robert Grosseteste: *Die philosophischen Werke*, hg. von Ludwig Baur (Münster 1912) [BPhMA, 9] 275-643.

Hillel ben Shmuel ben Elazar aus Verona

531 *Sefer Tagmule ha-Nefesh* (1280er Jahre). – Editionen und Übersetzungen: S. Z. H. Halberstamm (Lyck 1874), enthält auch Hillels Kommentar zu den 25 Einführungen des Maimonides; *Sefer Tagmulé ha-Nefesh* (Book of the rewards of the soul), ed. Joseph Sermonea (Jerusalem 1981); *Über die Vollendung der Seele*, hebräisch-deutsch, eingel. und hg. von Yossef Schwartz (Freiburg i. Br. 2009).

Leone Hebreo

534 *Dialoghi d'amore*, ed. Giacinto Manuppella, I-II (Lisboa 1983).

DARSTELLUNG

Die intellektuelle Tätigkeit der Juden zur Zeit der großen Übersetzungsprojekte im 12. und 13. Jahrhundert galt, nachdem Steinschneider 1893 [*903] die «Juden als Dolmetscher» charakterisiert hatte, lange als auf die Vermittlung zwischen arabischen und lateinischen Kulturräumen konzentriert. Diese Engführung ist aus der Perspektive der gegenwärtigen Forschung in mehreren Hinsichten der Korrektur bedürftig. Demnach muss sowohl der inneren Logik der ideengeschichtlichen Entwicklung der jüdischen Philosophie wie auch den konkreten Beziehungen jüdischen Philosophierens zu ihren jeweiligen Rahmenbedingungen besser Rechnung getragen werden. Die Hauptströmung des rabbinischen Judentums in Spätantike und frühem Mittelalter entwickelte sich zunächst, von wenigen Übernahmen aus der griechischen und römischen Wissenschaft und Philosophie abgesehen, klar getrennt von ihrer hellenistischen Umgebung, was sich erst unter der moslemischen Herrschaft im arabischen Kulturraum änderte. Die dort zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert verfassten philosophischen Schriften jüdischer Gelehrter zeichnen sich durch zwei generelle Merkmale aus: Geographisch gesehen entstanden sie außerhalb des christlichen Hegemonialbereichs, sprachlich gehören sie zum Arabischen. Gegenüber dem Werk moslemischer Philosophen zeichnen sie sich wiederum dadurch aus, dass sie meistens auf Jüdisch-Arabisch (Blau 1965 [*916]) geschrieben waren. Die jüdische Literatur dieses Zeitraums im christlichen Europa war Hebräischsprachig und nicht mit Philosophie befasst; die europäischen Juden konnten auf keine eigene philosophische Tradition zurückgreifen und verfügten in ihrer

Sprache nicht einmal über ein philosophisches Vokabular. Nicht zufällig wurden die Übersetzungen philosophischer Texte aus dem Arabischen ins Lateinische sowie die aus dem Arabischen und Jüdisch-Arabischen ins Hebräische gleichzeitig, manchmal sogar am gleichen Ort angefertigt; die Übersetzungsprojekte waren oft miteinander verbunden und sollten demnach als Einheit betrachtet werden. Das gilt für «Übersetzung» nicht nur im engeren Sinn des Begriffs, sondern auch in Bezug auf die Absicht, neue Ideen in das eigene Denksystem zu integrieren.

Das post-biblische jüdische Denken trat in der christlichen Welt erst im 12.-13. Jahrhundert ins Bewusstsein (Funkenstein 1993 [*939]), als man im Zuge der Vermittlung arabischen wissenschaftlichen und philosophischen Wissens durch Juden auch deren rabbinische Literatur (Talmud und Halakha) und philosophische Werke kennenlernte. Sowohl im religiösen wie auch im philosophischen Bereich gestaltete sich das Verhältnis der christlichen Autoren zu dieser Literatur ambivalent; das Spektrum reichte von begeisterter Aufnahme bis hin zur totalen Ablehnung. Diese gegenläufigen Tendenzen kulminierten im Paris der 1240er Jahre, wo einerseits der Talmud verurteilt und verbrannt (Dahan 1999 [*947]), andererseits ein für die jüdische Geistesgeschichte zentrales Werk, Maimonides' *Führer der Unschlüssigen* (Dux neutrorum) [*518], übersetzt und bald auch als Stimme einer gewichtigen Autorität rezipiert wurde.

Während in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts Toledo mit dem Kreis um Dominicus Gundissalinus und Gerhard von Cremona der wichtigste Ort der Begegnung mit jüdischer Philosophie war (vgl. Burnett 2001 [*950]), bewegte sich dieses Zentrum im 13. Jahrhundert nach Süditalien und nach Paris. Die anfängliche Begegnung auf der iberischen Halbinsel stand im Zeichen der christlichen «Wiedereroberung» Spaniens einerseits und der Krise der jüdischen Gesellschaft in al-Andalus unter der Herrschaft der moslemischen Almoraviden und Almohaden andererseits. Spuren der kulturellen Neuorientierung spanischer Juden hatten sich schon früher an Gestalten wie Petrus Alfonsi gezeigt, der als unter der Herrschaft von Alfons I. um 1109 zum Christentum konvertierter arabischer Jude und Apostat in seinem *Dialogus Petri et Moysi Judaei* wie in seiner *Disciplina clericalis* und der *Epistola ad Peripateticos Parisiensis* Ideen aus dem arabischen intellektuellen Raum ins Latein übertrug (Burnett 1982 [*926: 26f.], 1997 [*946], Ricklin 1995 [*943: 48], 1999 [*948: 146f.], Tolán 1993 [*940: 163-181]). Alfonsis Schriften zeigen allgemeine Kenntnis der arabischen Wissenschaft der Zeit, vor allem Astronomie, Physik und Mathematik, sind aber philosophisch wenig innovativ. Das gleiche gilt für andere Juden aus al-Andalus, die sich ihren Bildungshintergrund zur selben Zeit und in ähnlichen Umgebungen wie Alfonsi erworben hatten, beispielsweise den in Spanien aufgewachsenen, dann aber vor allem in Italien und Frankreich tätigen Abraham ibn Ezra (Abraham Iudeus) mit seinen auf Hebräisch wie auf Lateinisch verfassten mathematischen und astronomischen Werken (*Liber de rationibus tabularum* [*508]; vgl. Steinschneider 1925 [*908: 493-498], Sela 2003 [*953]) oder Abraham Bar Chijja (Chajja, lat. Savasorda, manchmal auch Abraham Iudaeus genannt), der sich zwischen Nordspanien und der Provence bewegte und im Bereich der Astronomie und Mathematik sowohl als origineller Verfasser wie auch in Verbindung mit Plato von Tivoli als Übersetzer tätig war (Steinschneider

1925 [*908: 333-357]). Das genaue Spektrum, die Reichweite und der Umfang der Rezeption ihrer Werke ist noch nicht erforscht (zu Alfonsis Wirkung im 12. und 13. Jahrhundert vgl. Burnett 1982 [*926: 26f.], Tolan 1993 [*940: 95-132]). In der jüngeren Forschung wurde eine Tätigkeit Alfonsis während einer früheren Phase des Übersetzungsprojekts in Toledo und seine Identifizierung mit «Alphonsus Toletanus» als Möglichkeit diskutiert (Burnett 1997 [*946: 47-52]).

Für die Toledaner Übersetzungsprojekte der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts war vor allem Abraham ibn Daud wichtig, der als Jude unter dem latinisierten Namen «Avendauth Israelita» tätig war (d'Alverny 1954 [*912], Fidora 2003 [*407: 91, 98 n. 6], 2004 [*954: 262f. n. 31]). Aus Córdoba nach Toledo geflohen, wurde er dank seiner Zusammenarbeit mit Dominicus Gundissalinus als Übersetzer bekannt, verfasste aber auch eigene Werke, so die philosophische Schrift *Der erhabene Glaube* [*511]. Dass er unter den christlichen Zeitgenossen auch als eigenständiger Philosoph bekannt war, zeigt die Tatsache, dass der zu dieser Zeit in Toledo ins Lateinische übersetzte *Liber de causis* von Albert dem Großen manchmal «*metaphysica Avendauth*» genannt wurde (De causis [*525: II.1.1, p. 59 (et N.): «*David (bzw. Davit) Iudaeus*», De caelo et mundo, II.3.8: «*secundum doctrinam Avendaud in libro de causis*»; zu Avendauth als Verfasser von *Liber de causis* vgl. Burnett 1994 [*292: 105f.]). Ibn Daud und Gundissalinus zeigen in ihren Werken ähnliche Interessen und setzen sich vor allem mit zwei Quellen, nämlich zum einen mit Avicennas Interpretation von Aristoteles und zum anderen mit dem arabischen Neuplatonismus, wie er bei Isaac Israeli [*502], im *Liber de causis*, und in Avicibrons *Fons vitae* [*505] formuliert wurde, auseinander. Die drei letzteren Werke wurden in Toledo übersetzt und spielten dann eine wesentliche Rolle in der Formung einer stark von Avicenna beeinflussten philosophischen Strömung des 13. Jahrhunderts (sog. «*avicennisierender Augustinismus*»; vgl. oben § 7.2 und 7.5).

Eine der wichtigsten Figuren für die Verbreitung dieser Ideen zu Anfang des 13. Jahrhunderts war Michael Scotus, und zwar vor allem mit seiner späteren Tätigkeit am Hof Friedrichs II. in Neapel, wo er als Nachfolger von Gundissalinus, Gerhard von Cremona und Avendauth in deren Toledaner «*Avicenna Latinus*»-Projekt in Erscheinung trat (Burnett 1994 [*292: 104f.] und oben § 6.2). Scotus war wahrscheinlich auch der erste christliche Autor mit direkter Kenntnis von Maimonides' Werk, und zwar bevor es eine lateinische Übersetzung gab (Freudenthal 1988 [*391], Burnett 1994 [*292: 118], Hasselhoff 2004 [*955: 37-39]).

In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstand so eine auch für die christlichen Gelehrten wichtige Sammlung von Texten jüdischer Autoren, unter denen drei Namen herausragen: Isaac (Jizchak ben Shlomo Israeli, geb. um 850 in Ägypten, gest. zwischen 932 und 955 in Tunesien), Avicbron (Avencebrol, Avicembron und ähnliche Varianten, Shlomo ben Jehudah ibn Gabirol, geb. 1021/22 in Málaga, gest. um 1058 in Valencia) und Maimonides (Rabbi Moyses aegyptius, Moses ben Maimon, geb. um 1135 in Córdoba, gest. 1204 in Fostat bei Kairo).

Die wichtigsten philosophischen Werke sind Israelis *Liber de definicionibus* [*502], der in zwei lateinischen Übersetzungen (einer von Gerhard von Cremona, einer zweiten eventuell von Gundissalinus; vgl. Muckle 1937/38 [*502], Altmann/

Stern 1958 [*501: 4f.]) um die Mitte des 12. Jahrhunderts vollständig vorlag, und der *Liber elementorum*, der in der lateinischen Übersetzung Gerhards von Cremona überliefert ist (Altmann/Stern 1958 [*501: 133]); weiterhin das philosophische Hauptwerk Avicbrons, das von Dominicus Gundissalinus und Johannes Hispanus im dritten Viertel des 12. Jahrhunderts vollständig aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt wurde und unter dem Titel *Liber fontis vitae* bzw. *Fons vitae* [*505] bekannt war; und schließlich Maimonides' *Dux neutrorum* [*518], der ins Lateinische aus einer hebräischen Übersetzung des ursprünglich auf Arabisch verfassten Werkes übertragen wurde. Die Frage, inwieweit jeder von seinen christlichen Lesern als Jude gesehen wurde, muss jedoch unterschiedlich beantwortet werden. «Rabbi Moyses» galt eindeutig als Jude, oft sogar als rabbinische Autorität; sein Werk, in dem Quellen aus Talmud und Midrasch erwähnt werden, stellte für den christlichen Leser im 13. Jahrhundert neben der *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos* (1278) von Ramón Martí (Raimundus Martini) (vgl. unten § 37) wohl eine der frühesten Sammlungen rabbinischer Literatur dar. Isaac wurde wiederum nicht unbedingt als jüdische Autorität rezipiert und Avicbrons jüdische Herkunft war den christlichen Gelehrten völlig unbekannt (vgl. Ps.-Grosseteste: Summa [*528: tract. 1, cap. 6, p. 279f.]; allein Maimonides erscheint als jüdischer Philosoph, wohingegen Avicbron und Isaac als Muslime bezeichnet werden. Unter den jüdischen Autoren war Leone Hebreo die jüdische Herkunft Avicbrons bekannt, vgl. Dialoghi [*534: I 212], doch die Identität von Avicbron und Gabirol wurde erst durch Munk 1846 [*901] bewiesen). Dass Isaac und Gabirol nicht als Juden erkannt wurden, ist vor allem darauf zurückzuführen, dass ihre auf Arabisch verfassten Werke weder besondere jüdisch-arabische Sprachmuster aufweisen noch darin jüdische Quellen für die Argumentation benutzt werden. Diese unterschiedlichen Identifizierungen bestimmten wiederum die Rezeptionskontexte christlicher Autoren. Hier kann man vor allem zwischen den Texten der Theologen und denen der Angehörigen der Artistenfakultät unterscheiden. Vor allem in Bezug auf Maimonides lässt sich das Ambiente der Rezeption genau angeben: nämlich bei den Theologen. Unter diesen waren es vor allem die Mendikanten und mit wenigen Ausnahmen (ibs. in England, vgl. Sharp 1930 [*909: 51-55], Smalley 1983 [*929: 294-308]) die Dominikaner, die seine Schriften intensiv benutzten. Dagegen wurden Isaac und Avicbron vor allem als Philosophen in der Naturphilosophie und der Metaphysik zitiert. Israeli und Maimonides sind auch als medizinische Autoritäten bekannt (obwohl Maimonides' medizinische Schriften erst an der Wende zum 14. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt wurden) und wurden als solche oft in naturphilosophischen Schriften erwähnt (zur Übersetzung von Maimonides' medizinischen Schriften und zur Maimonides-Rezeption als «medicus» vgl. Hasselhoff 2004 [*955: 280-316]).

Eine spezifische Bedeutung dieser jüdischen Philosophen für die Rezeption durch christliche Gelehrte zeigt sich hauptsächlich in der engeren inhaltlichen Auseinandersetzung mit den zitierten Autoritäten. In dieser Hinsicht war der Einfluss Israelis begrenzt, weil viele seiner Themen den üblichen Diskurs der Scholastik ohne prinzipielle Schwierigkeiten stützten. Er erschien nicht interessant, provokativ und kontrovers genug, um abgelehnt zu werden. Seine Emanationsmetaphern wurden gelegentlich zitiert (vgl. Ps.-Grosseteste: Summa [*528: tract. 16, cap. 6,

p. 595]). Einer der berühmtesten angeblichen Sätze Israelis in der scholastischen Literatur, der die Wahrheit als «Übereinstimmung der Dinge mit dem Intellekt» bestimmt, bleibt als Zitat allerdings unbelegbar (Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, I, q. 16, art. 2: *quod veritas est adaequatio rei et intellectus*; vgl. Wilhelm von Auxerre: *Summa aurea*, I.9.3.5). Die korrekte Version aus dem *Liber de definitionibus* [*502] ist bei Albert dem Großen erwähnt (*Summa*, I.6.25): «Nach Isaak und nach Augustin ist die Wahrheit das, was ist» (vgl. Wolfgang Kühne: *Conceptions of truth*, Oxford 2003, 102f.). Bedeutend war Israelis Einfluss auf die frühe jüdische Mystik in Gerona, die ihn als Quelle neuplatonischer Ideen in der jüdischen Mystik ausweist, wobei die Frage, ob schon Ramon Lull von dieser jüdischen Mystik in Nordspanien in der Entwicklung verschiedener Elemente seiner «ars» beeinflusst wurde, noch der Klärung harret (Idel 1988 [*932], Hames 2000 [*949]).

Intensivere inhaltliche Auseinandersetzung gab es vor allem mit zwei jüdischen Philosophen, nämlich Gabirol als Verfasser der *Fons vitae* [*505] und Maimonides als Verfasser des *Dux neutrorum* [*518]. Verallgemeinernd lässt sich sagen, dass sich seit Albertus Magnus die Mehrzahl der Dominikaner kritisch mit Maimonides und Gabirol auseinandersetzten, wobei Zustimmung wie auch Ablehnung vorkam. Bei den Franziskanern, in deren Schriften Maimonides seltener erwähnt wurde, begann die Rezeption von Gabirol früher als bei den Dominikanern und zeigte überwiegend positive Adaption zentraler Ideen der *Fons vitae*, vor allem des universalen Hylemorphismus.

Frühestes Zeugnis dieser Rezeption ist das Werk Wilhelms von Auvergne, der Alexander von Hales und so die späteren Franziskaner beeinflusst haben dürfte. Ohne eine konkrete Person zu benennen, spricht er von der jüdischen Philosophie im moslemischen Raum in scharfem, kritischem Ton, wobei er behauptet, dass manche Juden unter moslemischem Einfluss auf Basis der aristotelischen Lehre Häresien entwickelt hätten (*De legibus* [*521: cap. 1, p. 24, col. II, E-F]). Es ist wahrscheinlich, dass er dabei die frühe Rezeption von Maimonides' Werk im Visier hat. Anders behandelt er Avicibrons *Fons vitae*, die er «Fons sapientiae» bzw. «De verbo Dei» nennt, und deren jüdische Herkunft ihm unbekannt ist (vgl. *De universo* [*521: I, cap. 26, p. 621, col. II, B-C]). Er rezipiert die darin vorgebrachten Ideen vor allem über ihre Formulierung bei Gundissalinus (Bülow 1897 [*514: 39-61, 88-99], Weisheipl 1980 [*924: 244-248]) und beurteilt Avicibron dementsprechend nicht nur positiv, sondern sogar mit Superlativen (*De Trinitate* [*522: cap. 12, p. 77, 84: *unus omnium philosophantium nobilissimus*; vgl. cap. 25]).

In Übereinstimmung mit einem auch von Augustin vertretenen Konzept von spiritueller Materie behauptet Gabirol, dass allein Gott eine einfache Substanz sei, geschaffene geistige Wesen aber aus Form und (spiritueller) Materie zusammengesetzt sein müssten. Diese Lehre des sogenannten «universellen Hylemorphismus» wurde, obwohl sie schon eine längere neuplatonische Tradition seit Plotin hatte, vor allem mit dem Namen Gabirols identifiziert und oft mit dem augustiniischen Begriff der spirituellen Materie verbunden (in Bezug auf die Natur der Engel vgl. Augustin: *De Trinitate*, III.1.5; Weisheipl 1980 [*924: 241-245], McGinn 1992 [*938: 93-95]). Franziskanische Gelehrte wie Bonaventura und Johannes Duns Scotus nahmen diese Lehre Gabirols ebenso auf wie seinen Willensbegriff. In der

höheren wie in der niedrigen Welt existiert laut Gabirol eine Pluralität der Formen, die ihrerseits nur in dem Maße existieren, in dem sie ein gemeinsames materielles Substrat haben. Diese Metaphysik betont die absolute Transzendenz, d.h. die absolute Erhabenheit Gottes als des schöpferischen Einen über allen Schichten der Schöpfung. Zwischen dem transzendenten Einen und der geschaffenen Pluralität des Universums steht nach Gabirol der Wille (*voluntas*), dessen Rolle sowohl die eines vermittelnden Prinzips nach Art des Logos als auch die einer lebensspendenden Kraft und eines Mediators zwischen dem unzusammengesetzten Einen und der Pluralität aller anderen Schichten der Realität ist. So wurde Gabirol zum zentralen Vertreter eines Voluntarismus, der im schroffen Gegensatz zum ursprünglichen Emanatismus und dem Festhalten an der Notwendigkeit der Schöpfung in der arabischen Philosophie steht (Weisheipl 1980 [*924: 244, 249f.]). Die Rezeption der Ideen Gabirols begann kurz nach der Übersetzung der *Fons vitae* in Toledo mit den verschiedenen Traktaten von Gundissalinus (Baeumker 1891 [*505: 22-28], Bülow 1925 [*515: 23, 40]). Die von Gabirol formulierten Metaphern der Emanation, vor allem der Begriff «fluxus» [*522: cap. 5, p. 35, cap. 12, p. 77f., cap. 25, p. 139] wie auch die Lehre von der Pluralität der substanziellen Formen (cap. 25, p. 136) und der wechselseitigen Bezogenheit von Form und Materie (cap. 25, p. 137) wurden dann von Wilhelm von Auvergne in *De Trinitate* aufgenommen.

Die Dominikaner Albert der Große und Thomas von Aquin standen, ähnlich wie der jüdische Aristoteliker Abraham ibn Daud (Der erhabene Glaube [*511: 3]), Gabirols Auffassung von der spirituellen Materie und dem universellen Hylemorphismus kritisch gegenüber. Sie lehnten seine Lehre von der Möglichkeit der Koexistenz mehrerer Formen in ein und derselben Substanz und die ontologische Kopräsenz der Begriffe von Form und Materie ohne klare hierarchische Ordnung ab. So behauptet Albert, Avicenna mache die «materia» zum «principium individuationis» des spirituellen, immateriellen Wesens, weil er fälschlich die Dichotomie von Form und Materie mit der Dichotomie von Potenz und Akt identifiziere (Albert: *De unitate intellectus* [*302: 8.87-89.21, 11.4-29, 26.78-92, 28.4-17], *De causis et processu universitatis a prima causa* [*525: l. I, tr. 1, cap. 5-6, p. 10-14], Thomas: *De substantiis separatis*, cap. 5-8; *De ente et essentia*, cap. 4; vgl. Wittmann 1900 [*904: 40-55], Brunner 1963 [*915], 1997 [*945]).

Die Auseinandersetzung mit der Lehre des Maimonides war ambivalenter und differenzierter (vgl. Hasselhoff 2004 [*955]). Man muss zwischen zwei Phasen der Rezeption unterscheiden: Vor 1240 finden sich Spuren indirekter Kenntnis bzw. Kenntnis, die nicht auf einer Lektüre der vollen Übersetzung des Texts basiert. Häufig gingen Zitate nicht mit namentlicher Erwähnung einher; wurde Maimonides aber ausdrücklich erwähnt, waren sowohl sein Name als auch der Werktitel oft fehlerhaft wiedergegeben, so bei Michael Scotus, Wilhelm von Auvergne, Alexander von Hales in seiner *Summa* oder Moneta von Cremona in seinen *Adversus Catharos et Valdenses libri quinque*. Nach 1220 entstanden zwei Teilübersetzungen des *Führers der Unschlüssigen* (*Dux neutrorum* [*518]). Die eine ist der zum dritten Teil (cap. 29-30, 32-49) gehörige *Liber de parabola*, ein der exegetischen Methode im Allgemeinen und der Interpretation von Geboten und Gesetzen im Besonderen gewidmeter Text. Der anonyme Übersetzer gab das Datum der Übersetzung mit

1223 oder 1224 an, hat aber wahrscheinlich keinen direkten Bezug zu Maimonides als Verfasser, sodass nicht von einer direkten Rezeption die Rede sein kann. Anders verhält es sich mit einem späteren, unter dem Namen des Maimonides verbreiteten Traktat mit dem Titel *De uno Deo benedicto*. Diese in mehreren Manuskripten erhaltene Schrift beinhaltet die beiden ersten Kapitel des zweiten Teils, d.h. eine Zusammenfassung der in Form von Axiomen formulierten Grundsätze der aristotelischen Physik und Metaphysik und die auf diese gestützten vier Gottesbeweise. Eine vollständige (anonyme) Übersetzung war erst in den 1240er Jahren in Paris greifbar und wurde erstmals von Albert dem Großen in seinem Sentenzenkommentar zur Kenntnis genommen (Rigo 2001 [*951: 32], Hasselhoff 2004 [*955: 94-102], zu den früheren Teilübersetzungen vgl. Kluxen 1954 [*913]).

Maimonides' philosophisches Werk avancierte allerdings nicht zum Standardwerk, das den meisten Gelehrten zur Verfügung stand; so etwa wurde es offenbar nicht in «peciae» vorrätig gehalten. Nur wenige widmeten sich tatsächlich einem tiefgreifenden Studium seines Werks, und diese waren fast alle Dominikaner. Am ausgeprägtesten zeigte sich die Rezeption in den Schriften Alberts des Großen und des Thomas von Aquin. Der *Führer der Unschlüssigen* war von Interesse hauptsächlich für Theologen und wurde nicht wie die Bücher vieler arabischer Philosophen als grundlegendes Lehrbuch für das Studium der Wissenschaften betrachtet. Dieser Gebrauch entspricht seinem ursprünglichen Charakter und der Intention des Maimonides selbst, demzufolge das Studium des *Führers der Unschlüssigen* nämlich jenem vorbehalten ist, der seine grundlegende wissenschaftliche wie auch seine religiöse Ausbildung abgeschlossen hat und nun nach dem Schlüssel sucht, mit dessen Hilfe er den vermeintlichen Widerspruch zwischen rationalen und religiösen Voraussetzungen in seiner Seele aufheben kann (Dux [*518 (1520): fol. 2r49-54]). Diejenigen Gelehrten, die häufig Gedanken aus dem *Führer der Unschlüssigen* aufgriffen, waren weder Vertreter eines konservativen «Augustinismus» noch radikale «Averroisten», sondern Theologen, die eine Synthese zwischen der Lehre des Aristoteles und den im Glauben verwurzelten Grundsätzen der Theologie anstrebten (Kluxen 1966 [*917: 162]). Darüber hinaus blieb der Einfluss von Maimonides – abgesehen von Albert dem Großen, der ihn auch als «philosophus» akzeptiert (vgl. *De causis* [*525: l. I, tr. 4, cap. 7-8, p. 53, 58]; Rigo 2001 [*951: 32, 35 n. 25, 42-46]) – auf die theologischen Schriften begrenzt, und er wurde in Schriften überwiegend philosophischen Charakters, wie Kommentaren zu Aristotelischen Schriften, kaum namentlich erwähnt.

Zustimmend wurde Maimonides oft zum Verhältnis von Vernunft und Offenbarung sowie der Lehre Aristoteles' und Inhalten der Heiligen Schrift zitiert. Hier bezog man sich vor allem auf den zweiten Teil des *Führers der Unschlüssigen*: auf die Einleitung mit 26 metaphysischen Leitsätzen und den auf diesen Voraussetzungen basierenden Gottesbeweisen; auf Maimonides' Behandlung der Frage nach der Ewigkeit der Welt und auf die Lehre von der Prophetie. Bezüglich der Frage nach der Ewigkeit der Welt wurde Maimonides mit zwei Lösungsmöglichkeiten in Verbindung gebracht. Die erste argumentiert, dass Aristoteles selbst nie behauptet hat, einen endgültigen Beweis für die Ewigkeit der Welt zu haben. Allein seine Nachfolger hätten die von Aristoteles als unbeweisbar erkannten Hypothesen zum

apodiktischen Syllogismus gemacht. Zweitens behauptet Maimonides, es sei unmöglich, einen derartigen Beweis überhaupt zu führen, und zwar weil er das Thema als einen das menschliche Begriffsvermögen übersteigenden Bereich versteht. Um dies zu demonstrieren, vergleicht Maimonides (Dux, II.17) die Situation mit der eines in reiner Männergesellschaft aufgewachsenen Knaben, der niemals eine schwangere Frau oder eine Geburt zu Gesicht bekommen hat, aber versucht, sich von der Entwicklung eines Menschen ein Bild zu machen. Aufgrund seiner eigenen Erfahrung müsste ihm jede Beschreibung eines Embryos als physikalische Absurdität erscheinen. Dieser Vergleich taucht bei den Autoren der Scholastik immer wieder auf (z.B. Thomas von Aquin: II Sent., dist. 1, q. 1, art. 5). Schon Wilhelm von Auvergne rekurrierte in *De universo* wahrscheinlich auf Maimonides' Unterscheidung der Gültigkeit aristotelischer Lehren im sublunaren Bereich der Elemente und ihrem rein hypothetischen Charakter im supralunaren Raum (Gutmann 1902 [*905: 22], dagegen Hasselhoff 2004 [*955: 13]). Auch das erste Buch der *Summa Halensis* nutzt Maimonides' Kritik an den «Beweisen» der Unendlichkeit der Welt (Gutmann 1902 [*905: 42f.]). Eine genauere Kenntnis der astronomischen Lehren und der Kritik an Aristoteles bei Maimonides zeigt die in Oxford nach 1260 entstandene anonyme *Summa philosophiae* [*528: tract. 15, cap. 26, 28, p. 581, 584]. Auch Thomas von York (Kluxen 1955 [*914: 160f.], Sharp 1930 [*909: 51f.]) und Vincent von Beauvais (*Speculum naturale* [*616: tract. 3, cap. 82, tract. 9, cap. 20, tract. 15, cap. 32-33]; vgl. Gutmann 1908 [*906: 152, 204-208], Hasselhoff 2004 [*955: 49-54]) erwähnen Maimonides in diesem Kontext. Alberts Haltung gegenüber Maimonides wirkt noch in Eckharts Schriften nach (Schwartz 2004 [*958]).

Das Interesse an Maimonides' Aristotelesinterpretation ist auch durch die kurz vor der vollen Übersetzung seines Werkes entstandene Teilübersetzung unter dem Titel *De uno Deo benedicto* dokumentiert, die die 26 Grundthesen und die Gottesbeweise bietet (Kluxen 1966 [*917: 155], Hasselhoff 2004 [*955: 88-122]). Der dritte der berühmten fünf Gottesbeweise des Thomas von Aquin (*Summa theologiae*, I, q. 2, art. 3) geht in der Unterscheidung zwischen der notwendigen Existenz Gottes und der kontingenten Natur der Geschöpfe zwar auf Avicenna zurück, wurde von Thomas aber in der von Maimonides geprägten Formulierung wiedergegeben. Auch Maimonides' Auffassung der Metaphysik als elitäre Lehre (Dux neutrorum, I.34) und die von ihm genannten fünf Gründe, weshalb die Masse nicht in Metaphysik zu unterweisen sei, wurden oft aufgegriffen. In einigen seiner früheren Schriften zitiert Thomas von Aquin Maimonides in diesem Zusammenhang, in den beiden Summen hingegen nicht (Synave 1930 [*910], Wohlman 1988 [*933: 195-204]).

Als rabbinische Autorität wurde Maimonides in theologischen, oft in exegetischen Erörterungen rezipiert. Auf das Fragment *De parabola*, die erste ins Lateinische übersetzte Schrift von Maimonides, in der die ursächliche Begründung der Gebote und ihre Unterteilung wie auch die in der Bibel erwähnten Opfer behandelt werden, bezieht sich Wilhelm von Auvergne in *De legibus* [*521] (vgl. Kluxen 1954 [*913: 44-46]). Christliche Theologen verstanden Maimonides als Vertreter eines Ansatzes, der Gottes Geboten dem geschichtlich-religiösen Fortschritt entsprechend zu verschiedenen Zeiten auch unterschiedliche Bedeutung beimessen

möchte (Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, I-II, q. 102; vgl. Funkenstein 1970 [*919: 162], 1986 [*930: 227-243]). Er wurde auch als Vertreter einer Auffassung betrachtet, die Gesetz und Ethik als Ergebnis einer konventionellen Übereinstimmung von Menschen begreift (Pseudo-Aegidius Romanus: *Errores philosophorum* [*303: XII.11, p. 64]). Den Wirkungsbereich göttlicher Vorsehung interpretiere Maimonides seinem aristotelischen Naturalismus entsprechend als ein rationales System immanenter Naturgesetze; eine besondere Vorsehung einzelner Ereignisse bleibe auf die Individuen des menschlichen Geschlechts beschränkt (*Errores* [*303: XII.9, p. 62-64]; vgl. Ps.-Grosseteste: *Summa* [*528: tract. 8, cap. 7, p. 412]).

Auch seine Erläuterungen zur Prophetie (wie zur Erkenntnislehre allgemein) und zu deren stufenweisem Aufbau wurden häufig zitiert, wobei zwischen seiner Klassifikation der verschiedenen Stufen der (biblischen) Prophetie und der Analyse der Prophetie in epistemologischer Hinsicht zu unterscheiden ist. So nimmt Albertus Magnus die Lehre Maimonides' von der Prophetie auf, die in seinen Augen nicht mehr ist als die Beschreibung natürlicher Erkenntnis auf höchster Stufe, die in den Augen der meisten scholastischen Denker von den großen, paganen Philosophen erreicht worden war (Rigo 2001 [*951: 56-62]). Auch Thomas' Behandlung der Prophetie (*Summa theologiae*, II-II, q. 174, art. 3; art. 4, c. ad. 3), ihres Ursprungs und ihrer Stufen ist an vielen Stellen an Maimonides' Text angelehnt, obgleich Thomas mit ihm bezüglich Wesen und Ursprung prophetischer Eingebung nicht einig geht (ähnliche Kritik in *Errores* [*303: XII.7, p. 62,7-11]; vgl. Altmann 1981 [*925], Harvey 1988 [*931: 60-65], Wohlman 1988 [*933: 267-317]).

Maimonides' Interpretation der Namen Gottes in den esoterischen Traditionen, wo exegetische, metaphysisch-epistemologische und manchmal sogar magische Bedeutungen erörtert werden, insbesondere das Tetragramm als allerheiligster Name Gottes (*Dux neutrorum*, I, cap. 60-61), wurde vor allem im Rahmen der deutschen Dominikaner-Schule, von Albertus Magnus (*Super Dionisii De divinis nominibus*, 13.28) über Ulrich von Straßburg (*De summo bono*, II.II.1) bis Meister Eckhart (*Expositio libri Exodi*, 164, *Die lateinischen Werke*, II, hg. von Heribert Fischer et. al, 144) rezipiert (Schwartz 2005 [*960]).

Kritische Auseinandersetzung mit Maimonides' Werk zeigt sich beispielhaft in den früher Aegidius Romanus zugeschriebenen *Errores philosophorum* (Koch 1944 [*303: XXX-XXXII], zur Zuschreibung vgl. unten § 19). Angeführt werden hier Maimonides' Lehre von den Engeln, die mit den getrennten Intellekten identifiziert werden, und die Theorie der beseelten himmlischen Sphären, die zum Beispiel Albert der Große Israeli, Maimonides und den jüdischen Philosophen zuschrieb (*De causis* [*525: I. I, tr. 4, cap. 8, p. 58], *Errores philosophorum* [*303: XII.5, p. 60]; vgl. Kluxen 1966 [*917: 163]). Ein weiterer Konfliktpunkt liegt in Maimonides' Attributenlehre und in seiner extremen Fassung einer negativen Theologie, die auf einem expliziten Verständnis von «ens» als äquivok beruht (*Dux*, I.56). Innerhalb der arabischen Tradition steht Maimonides hier Avicenna nahe, doch er argumentiert nicht nur metaphysisch und mit peripatetischen Prinzipien, sondern bezieht sich exegetisch auf die den Juden und Christen gemeinsamen Heiligen Schriften des Alten Testaments. Maimonides' radikaler Auffassung zufolge müssten alle in der Bibel Gott beigelegten Attribute oder Namen in negativer Deutung

interpretiert werden. Das bekannteste Beispiel einer christlichen Kritik dieser Lehre findet sich bei Thomas von Aquin (*Summa theologiae*, I, q. 13, art. 2). In Thomas' Sicht untergräbt sie die religiöse Sprache als solche und ist der intuitiven Erkenntnis jedes gläubigen Menschen entgegengesetzt. Er stellt ihr ein Konzept der Analogie gegenüber (vgl. unten § 13 und 47.2). Alberts des Großen Attributenlehre hingegen zeigt eine ambivalente Haltung und kann als Verbindung von Ideen des Dionysius Areopagita und des Maimonides verstanden werden, wobei Ersterer die dominantere Position einnimmt (*Super Dionisii De divinis nominibus*, ed. Paul Simon, 13,53-57; 35,41-44; 356,45-50). Den *Errores philosophorum* zufolge ergibt sich aus Maimonides' Bestreiten jeder Pluralität in Gott, aus seiner pointierten negativen Theologie und aus seiner Negierung der Kategorie der Relation im Bereich des Göttlichen eine systematische Unmöglichkeit jeglicher Trinitätslehre [*303: XII.2-4, p. 58-60]. Diese These wurde – neben anderen – zu Anfang des 14. Jahrhunderts von Meister Eckhart übernommen und gelangte so bis zu Cusanus (z.B. die Ausführungen im *Dux* [*518: cap. 49-50, fol. 18r-18v], Meister Eckhart: *Die lateinischen Werke*, V/5, hg. von Loris Sturlese, 214; vgl. Denifle 1886 [*902: 638], vgl. Schwartz 2005 [*960]).

In den 1280er Jahren verfasste in Norditalien der jüdische Arzt Hillel aus Verona, der Anhänger des Maimonides war, obgleich dieser bei den Juden bereits in Misskredit stand, seine Abhandlung über den Lohn der Seele [*531] (vgl. Schwartz 2004 [*957]). Hillels Denken entwickelte sich parallel zu den Lehren seiner christlichen Zeitgenossen und repräsentiert auf exemplarische Weise die im 13. Jahrhundert eintretende Verlagerung des Zentrums des intellektuellen Geschehens vom arabischen in den lateinischen Kulturraum. Die Tatsache, dass Hillel ein arabisches Werk wie den *Führer der Unschlüssigen* nur mithilfe der lateinischen Vermittlung durch Gundissalinus und Thomas von Aquin studieren konnte, und auch weitere arabische Texte, wie die al-Fārābīs, Avicennas und des Averroes nur in hebräischen und lateinischen Übersetzungen las, demonstriert zum einen die Zugehörigkeit Hillels zur lateinischen Welt und versinnbildlicht zum anderen die komplexe Position der jüdischen Intellektuellen im Mittelalter, die dann auch an einer lateinischen Bearbeitung einer sehr wahrscheinlich aus dem Kreis von Hillel stammenden, in der Renaissance Averroes zugeschriebenen, hebräischsprachigen Synthese verschiedener jüdischer und arabischer Quellen zur Intellekt-Lehre sichtbar wird, welche unter dem Titel *De animae beatitudine* Verbreitung fand (La béatitude de l'âme, éd. Marc Geoffroy, Carlos Steel, Paris 2001).

SEKUNDÄRLITERATUR ZUM DRITTEN KAPITEL

Die Quellen, ihre Übersetzung und Rezeption [*1-*961]. – Enzyklopädien und Florilegien [*1001-*1142].

Die Quellen, ihre Übersetzung und Rezeption

Allgemeine Literatur [*1-*12]. – Übersetzung und Rezeption des «corpus aristotelicum» [*31-*181]. – Übersetzungen aus dem Arabischen und Hebräischen; Rezeption der arabisch-islamischen Philosophie [*201-*474]. – Übersetzungen in Volkssprachen [*501-*593]. – Das Fortwirken des Platonismus [*601-*695]. – Gedankengut aus Hellenismus und römischer Philosophie [*701-*812]. – Das Erbe der Kirchenväter und die Augustinische Lehre [*831-*870]. – Die Rezeption philosophischer Schriften aus dem Judentum [*901-*961].

Allgemeine Literatur

- 1 José María Millás Vallicrosa: Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo (Madrid 1942).
- 2 Geneviève Contamine (éd.): Traduction et traducteurs au Moyen Âge. Actes du colloque international du CNRS organisé à Paris, Institut de recherche et d'histoire des textes, les 26-28 mai 1986 (Paris 1989). – Enthält u.a.: Colette Sirat: Les traducteurs juifs à la cour des rois de Sicile et de Naples (168-191).
- 3 Roger Ellis et al. (eds.): The medieval translator. Traduire au Moyen Âge, Iff. (Turnhout etc. 1989). – Kongressakten.
- 4 Jacqueline Hamesse, Marta Fattori (éd.): Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale: traductions et traducteurs de l'Antiquité tardive au XIVe siècle (Louvain-la-Neuve, Cassino 1990). – Enthält u.a.: Aafke M. I. van Oppenraay: Quelques particularités de la méthode de traduction de Michel Scot (121-129); Hans Daiber: Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters. Stand und Aufgaben der Forschung (203-250); Carlos Steel: Plato Latinus (1939-1989) (301-316); Jozef Brams: Guillaume de Moerbeke et Aristote (317-336); A. C. Dionisotti: Robert Grosseteste and the Greek Encyclopedia (337-353).
- 5 F. A. C. Mantello, A. G. Rigg (eds.): Medieval Latin: an introduction and bibliographical guide (Washington, D.C. 1996). – Enthält u.a.: Michael W. Herren: Latin and the vernacular languages (122-129); Charles H. Manekin: Medieval translations: Latin and Hebrew (713-717); Bernice M. Kaczynski: Medieval translations: Latin and Greek (718-722); Deborah L. Black: Medieval translations: Latin and Arabic (723-727); Jeanette M. A. Beer: Medieval translations: Latin and the vernacular languages (728-733).
- 6 Jeanette Beer (ed.): Translation theory and practice in the Middle Ages (Kalamazoo, Mich. 1997).
- 7 Jacqueline Hamesse (éd.): Aux origines du lexique philosophique européen: l'influence de la «latinitas» (Louvain-la-Neuve 1997). – Enthält u.a.: Alain de Libera: Le latin, véritable langue de la philosophie? (1-22); Fernand Bossier: L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise (81-116).
- 8 Jacqueline Hamesse, Carlos Steel (éd.): L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge (Turnhout 2000). – Enthält u.a.: Jean Jolivet: Le vocabulaire de l'être et de la création dans la Philosophia prima de l'«Avicenna latinus» (35-49); Roland Hissette: Le vocabulaire philosophique des tra-

- ductions d'Averroès attribuées à Guillaume de Luna (99-110).
- 9 Jacqueline Hamesse (éd.): Les traducteurs au travail: leurs manuscrits et leurs méthodes. Actes du colloque international organisé par le Ettore Majorana centre for scientific culture, Erice, 30 septembre-6 octobre 1999 (Turnhout 2001). – Enthält u.a.: Jozef Brams: Les traductions de Guillaume de Moerbeke (231-256); Roland Hissette: Des traductions doubles et Guillaume de Luna ou de Lunis (257-273).
- 10 Peter Andersen (éd.): Pratiques de traduction au Moyen Âge. Actes du colloque, Université de Copenhague, octobre 2002 (Copenhague 2004). – Enthält u.a.: Michèle Goyens, Pieter De Leemans: Traduire du grec au latin et du latin au français: un défi à la fidélité (204-224).
- 11 Francisco J. Hernández, Peter Linehan: The Mozarabic Cardinal: the life and times of Gonzalo Pérez Gudiel (Firenze 2004).
- 12 Michèle Goyens, Pieter De Leemans, An Smets (eds.): Science translated: Latin and vernacular translations of scientific treatises in medieval Europe (Leuven 2008). – Enthält u.a.: Joëlle Ducos: Traduire la science en langue vernaculaire: du texte au mot (181-195); Silvia Toniato: Le lexique mathématique au Moyen Âge entre latin et langues vernaculaires (243-262); Géraldine Veysseyre: Le Livre des propriétés des choses de Jean Corbechon (livre VI), ou la vulgarisation d'une encyclopédie latine (331-359).

Übersetzung und Rezeption des «corpus aristotelicum»

Allgemein [*31-55]. – David von Dinant [*61-63]. – Robert Grosseteste [*71-99]. – Nikolaus von Sizilien [*101-103]. – Bartholomäus von Messina [*111-118]. – Wilhelm von Moerbeke [*131-150]. – Peter von Abano [*161-164]. – Anonyme Übersetzungen [*171-181].

Allgemein

- 31 Georges Lacombe, Lorenzo Minio-Paluello et al.: Aristoteles Latinus. Codices, I-III (Roma etc. 1939-1961).
- 32 Bernard G. Dod: Aristoteles Latinus, in: Norman Kretzmann et al. (eds.): The Cambridge history of later medieval philosophy (Cambridge 1982) 45-79. – Revidierte Fassung: Michele Trizio, Charles Burnett et al., in: Robert Pasnau (ed.): Cambridge history of medieval philosophy, II (2010) 793-801, 814-822.
- 33 Fernand Bossier: Quelques additions au catalogue de l'Aristote Latin, in: BPhM 25 (1983) 85-99.
- 34 René Antoine Gauthier: Préface, in: Sancti Thomae de Aquino opera omnia, ed. Leonina, XLV/1: Sentencia libri De anima (Roma, Paris 1984) 1*-294*.
- 35 Charles Burnett: The introduction of Aristotle's natural philosophy into Great Britain: a preliminary survey of the manuscript evidence, in: John Marenbon (ed.): Aristotle in Britain during the Middle Ages. Proceedings of the international conference at Cambridge, 8-11 April 1994 (Turnhout 1996) 21-50.
- 36 Alain de Libera: Structure du corpus scolaire de la métaphysique dans la première moitié du XIIIe siècle, in: Claude Lafleur et al. (éd.): L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle: autour du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109. Actes du colloque international (Turnhout 1997) 61-88.
- 37 Oliver Gutman: On the fringes of the «corpus aristotelicum»: the Pseudo-Avicenna *Liber celi et mundi*, in: Early Science and Medicine 2 (1997) 109-128.
- 38 Danielle Jacquart: La médecine médiévale dans le cadre parisien, XIVe-XVe s. (Paris 1998).
- 39 Costantino Marmo: L'utilizzazione delle traduzioni latine della Retorica nel commento di Egidio Romano (1272-1273), in: Gilbert Dahan et al. (éd.): *La Rhétorique* d'Aristote: traditions et commentaires de l'antiquité au XVIIe siècle (Paris 1998) 111-134.
- 40 Rita Beyers et al. (éd.): Tradition et traduction: les textes philosophiques et scientifiques grecs au Moyen Âge latin (Leuven 1999). – Enthält u.a.: Charles Burnett: A note on the

- origins of the *Physica Vaticana* and *Metaphysica media* (59-68); Aafke M. I. van Oppenraay: Michael Scot's Latin translation of Avicenna's *Treatise on animals* (107-114); Gudrun Vuillemin-Diem: Zu Wilhelm von Moerbekes Übersetzung der aristotelischen Meteorologie. Drei Redaktionen, ihre griechische Quellen und ihr Verhältnis zum Kommentar des Alexander von Aphrodisias (115-166); Pietro B. Rossi: Note sulla tradizione della «Translatio Guillelmi» del *De partibus animalium* (167-198); Pieter De Leemans: The vicissitudes of a zoological treatise: Aristotle's *De incessu animalium* in the Middle Ages and Renaissance (199-218); Pieter Beullens: Guillaume de Moerbeke et sa traduction de l'*Historia animalium* (219-238); Guy Guldentops: Some critical observations on Moerbeke's translation of Themistius' paraphrase of *De anima* (239-264); Jozef Brams: Guillaume de Moerbeke et le commentaire de Simplicius sur la *Physique* (265-280); H. Paul F. Mercken: Robert Grosseteste's method of translating: a medieval word processing programme? (323-370).
- 41 Luca Bianchi: Censure and liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIIIe-XIVe siècles) (Paris 1999).
- 42 Patricia Stirnemann: La mise en page des manuscrits philosophiques d'Aristote au 13ème siècle: un survol. Conférence présentée à l'Institut de Recherches et d'Histoire des Textes (Paris) dans le cadre d'un Cycle organisé par Gilbert Dahan sur La paléographie des manuscrits philosophiques, le jeudi 17 janvier 2002. – Unveröffentlichter Vortrag (vgl. <https://irht.hypotheses.org/1184>).
- 43 Jozef Brams: La riscoperta di Aristotele in Occidente (Milano 2003).
- 44 Ludger Honnefelder et al. (Hg.): Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis (Münster 2005). – Enthält u.a.: Jozef Brams: Der Einfluss der Aristoteles-Übersetzungen auf den Rezeptionsprozess (27-43); Henryk Anzulewicz: David von Dinant und die Anfänge der aristotelischen Naturphilosophie im Lateinischen Westen (71-112); David Luscombe: Ethics in the early thirteenth century (657-683).
- 45 Pieter De Leemans, Carlos Steel (eds.): The Aristoteles Latinus: past, present, future (Brussel 2009). – Enthält u.a.: Gudrun Vuillemin-Diem: La traduction de la *Météorologie* d'Aristote par Guillaume de Moerbeke: état et problèmes de l'édition (13-32); Griet Galle: Editing the anonymous Greek-Latin translation of Aristotle's *De sensu et sensato* (33-46); Pieter Beullens: *L'Histoire des animaux* en pièces détachées (47-57); Aafke M. I. van Oppenraay: An editorial problem concerning the first two books of Aristotle's *Historia animalium* in the translation by Michael Scot (59-65); Pietro B. Rossi: Les lignes de la tradition de la «translatio Guillelmi» du *De partibus animalium* (67-83); Gijs Coucke, Tine Swaenepoel: The relation between Bartholomew of Messina's translation of the *Problemata* and Peter of Abano's *Expositio Problematum* (85-114).
- 46 Christophe Grellard, Pierre-Marie Morel: Les «parva naturalia» d'Aristote: fortune antique et médiévale (Paris 2010). – Enthält u.a.: Carla Di Martino: Le *Commentaire du De sensu* par Alexandre d'Aphrodise (77-100); Julie Brumberg-Chaumont: La première réception du *De memoria et reminiscencia* au Moyen Âge latin: le commentaire d'Adam de Buckfield (121-142); Pieter De Leemans: «Secundum viam naturae et doctrinae». Lire le *De motu animalium* et les «parva naturalia» d'Aristote au Moyen Âge (197-220); C. G.: La réception médiévale du *De somno et vigilia*: approche anthropologique et épistémologique du rêve, d'Albert le Grand à Jean Buridan (221-238).
- 47 Pieter De Leemans: Aristotle transmitted: reflections on the transmission of Aristotelian scientific thought in the Middle Ages, in: *International Journal for the Classical Tradition* 17/3 (2010) 325-353.
- 48 Pieter Beullens: Another supplement to the Aristoteles Latinus, in: *Scriptorium* 65 (2011) 387-392.
- 49 Silvia Donati: Albert des Großen Konzept der scientiae naturales. Zur Konstitution einer peripatetischen Enzyklopädie der Naturwissenschaften, in: Ludger Honnefelder (Hg.): Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee (Berlin 2011) 354-381.
- 50 Carlos Steel: A philological diet for philosophers: Aristippus' translation of book IV of Aristotle's Meteorology and Albert the Great, in: Alessandro Palazzo (cur.): *L'antichità classica nel pensiero medievale* (Porto 2011) 79-106.
- 51 Aafke M. I. van Oppenraay, Resianne Smidt van Gelder-Fontaine (eds.): The letter before the spirit: the importance of text editions for

- the study of the reception of Aristotle (Leiden 2012). – Enthält u.a.: Valérie Cordonier, Carlos Steel: Guillaume de Moerbeke traducteur du *Liber de bona fortuna* et de *L'Éthique à Eudème* (401-446).
- 52 Pieter De Leemans, Atsuko Hosoi, Hidemi Takahashi: Un manuscrit d'Aristoteles Latinus à la «National Diet Library», Tokyo, Japon, in: BPhM 55 (2013) 3-18.
- 53 Irene Zavattero: Anonymus Magister Artium: le portrait intellectuel d'un maître ès arts anonyme de la première moitié du XIIIe siècle, in: Claire Angotti et al. (éd.): Portraits de maîtres offerts à Olga Weijers (Turnhout 2013) 63-77.
- 54 Irene Zavattero: Éthique et politique à la Faculté des arts de Paris dans la première moitié du XIIIe siècle, in: Jacques Verger, Olga Weijers (éd.): Les débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200-1245 environ) (Turnhout 2013) 205-245.
- 55 Marta Borgo: Latin medieval translations of Aristotle's *Metaphysics*, in: Fabrizio Amerini, Gabriele Galluzzo (eds.): A companion to the Latin medieval commentaries on Aristotle's *Metaphysics* (Leiden 2014) 19-57.
- David von Dinant*
- Vgl. auch Anzulewicz 2005 [*44: 71-112].
- 61 Martin Pickavé: Zur Verwendung der Schriften des Aristoteles in den Fragmenten der Quaternuli des David von Dinant, in: RTPM 64 (1997) 199-221.
- 62 Elena Casadei: David di Dinant traduttore di Aristotele, in: FZPhTh 45 (1998) 381-406.
- 63 Gudrun Vuillemin-Diem: Zum *Aristoteles Latinus* in den Fragmenten der *Quaternuli* des David von Dinant, in: AHDL 70 (2003) 27-135.
- Robert Grosseteste*
- Vgl. auch Lohr (VI), Dionisotti 1990 [*4: 337-353], Mercken 1999 [*40: 323-370], Bossier 2004 [*96].
- 71 Auguste Pelzer: Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIIIe siècle, in: RNPh 23 (1921) 316-341, 378-412. – Auch in: A. P.: Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale (Louvain 1964) 120-187.
- 72 Samuel Harrison Thomson: The Notulae of Grosseteste on the *Nicomachean ethics*, in: Proceedings of the British Academy 19 (1933) 195-218.
- 73 Ezio Franceschini: Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln, e le sue traduzioni latine, in: Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti 93/2 (1933/34) 1-138. – Auch in: E. F.: Scritti di filologia latina medievale, II (Padova 1976) 409-544.
- 74 Samuel Harrison Thomson: The writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln 1235-1253 (Cambridge, Mass. 1940). – Nachdruck: New York 1971.
- 75 Donald J. Allan: Mediaeval versions of Aristotle: *De caelo* and of the commentary of Simplicius, in: Mediaeval and Renaissance Studies 2 (1950) 82-120.
- 76 Luigi Tropa: La versione latina medievale del *Peri pathôn* dello Pseudo-Andronicos, in: Aevum 26 (1952) 97-112.
- 77 Daniel Angelo Callus (ed.): Robert Grosseteste, scholar and bishop (Oxford 1955).
- 78 I. Ceccherelli: Roberto Grossatesta studioso di greco, e una cosidetta sua introduzione grammaticale allo studio della lingua grece, in: Studi francescani 52 (1955) 426-444.
- 79 Richard C. Dales (ed.): Roberti Grosseteste Episcopi Lincolnensis *Commentarius in VIII libros Physicorum Aristotelis* (Boulder 1963).
- 80 Richard C. Dales: Grosseteste, Aristotle, and astronomy: a manuscript in the Hoose Library, in: Coranto 2 (1965) 7-11.
- 81 Dieter Harlfinger: Die Textgeschichte der Pseudo-Aristotelischen Schrift ΠΕΡΙ ΑΤΟΜΩΝ ΓΡΑΜΜΩΝ. Ein kodikologisch-kulturge-schichtlicher Beitrag zur Klärung der Überlieferungsverhältnisse im Corpus Aristotelicum (Amsterdam 1971). – Vgl. 153-157, 361-371.
- 82 Jean Dunbabin: Robert Grosseteste as translator, transmitter, and commentator: the *Nicomachean ethics*, in: Traditio 28 (1972) 460-472.
- 83 Fernand Bossier: Filologisch-historische navor-singen over de middleleeuwse en humanistische Latijnse vertalingen van de Commentaren van Simplicius, I-III (Diss. Leuven 1976). – Vgl. II 22.001-22.048.
- 84 Pietro B. Rossi (ed.): Robertus Grosseteste: Commentarius in Posteriorum analyticorum libros (Firenze 1981).
- 85 Richard C. Dales, Servus Gieben (eds.): Robert Grosseteste: Hexameron (London 1982).
- 86 James McEvoy: The philosophy of Robert Grosseteste (Oxford 1982).
- 87 Richard W. Southern: Robert Grosseteste: the growth of an English mind in medieval Europe (Oxford 1986).
- 88 Fernand Bossier: Traductions latines et influences du commentaire *In de caelo* en Oc-

- cident (XIIIème-XIVème s.), in: Ilsetraut Hadot (éd.): *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*. Actes du colloque international de Paris (28 sept. – 1er oct. 1985) (Berlin, New York 1987) 289-325.
- 89 A. C. Dionisotti: On the Greek studies of Robert Grosseteste, in: A. C. D. et al. (eds.): *The uses of Greek and Latin: historical essays* (London 1988) 19-39.
- 90 Marinus de Jonge: Robert Grosseteste and the testaments of the twelve patriarchs, in: *Journal of Theological Studies* 42 (1991) 115-125.
- 91 James McEvoy (ed.): *Robert Grosseteste: new perspectives on his thought and scholarship* (Steenbrugge, Turnhout 1995). – Enthält u.a.: Meridel Holland: Robert Grosseteste's Greek translations and College of Arms MS Arundel 9 (121-147).
- 92 James McEvoy: Robert Grosseteste's Greek scholarship: a survey of present knowledge, in: *FS 56* (1998) 255-264.
- 93 Cecilia Panti: Moti, virtù e motori celesti nella cosmologia di Roberto Grossatesta: studio ed edizione dei trattati *De sphaera*, *De cometis*, *De motu supercelestium* (Firenze 2001).
- 94 James McEvoy (ed.): *Mystical theology: the Glosses by Thomas Gallus and the Commentary of Robert Grosseteste on De mystica theologia* (Paris, Leuven 2003).
- 95 Evelyn A. Mackie, Joseph Goering (eds.): *Editing Robert Grosseteste. Papers given at the thirty-sixth annual conference on editorial problems*, University of Toronto, 3-4 November 2000 (Toronto 2003). – Enthält u.a.: James McEvoy: Robert Grosseteste: the man and his legacy (3-29); Neil Lewis: Robert Grosseteste's *Notes on the Physics* (103-134); Cecilia Panti: Robert Grosseteste's early cosmology (135-165).
- 96 Jack P. Cunningham (ed.): *Robert Grosseteste: his thought and its impact* (Toronto 2012). – Enthält u.a.: James McEvoy: Thomas Gallus Vercellensis and Robertus Grossatesta Lincolniensis: how to make the Pseudo-Dionysius intelligible to the Latins (3-43); Catherine Mary Kavanagh: The translation methods of Robert Grosseteste and Johannes Scottus Eriugena: some points of comparison (44-62).
- 97 Tiziano Dorandi: Il modello greco della traduzione latina della *Suda* di Roberto Grossatesta, in: Guido Bastianini et al. (cur.): *Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*, I (Firenze 2012) 329-338.
- 98 Tiziano Dorandi: *Liber qui vocatur Suda*. La traduction de la *Souda* de Robert Grosseteste, in: *Aevum* 87,2 (2013) 391-440.
- 99 Tiziano Dorandi, Michele Trizio: Editio princeps del *Liber qui uocatur Suda* di Roberto Grossatesta, in: *Studia graeco-arabica* 4 (2014) 145-190.

Nikolaus von Sizilien

Vgl. auch Burnett 1994 [*224: 40-57], Bloch 2008 [*172].

- 101 William L. Lorimer: *The text-tradition of pseudo-Aristotle De mundo* (Oxford 1924).
- 102 Lorenzo Minio-Paluello: Note sull'Aristotele latino medioevale. III. I due traduttori medievali del *De mundo*: Nicola Siculo (Greco) collaboratore di Roberto Grossatesta, e Bartolomeo da Messina, in: *RFN* 42 (1950) 232-237.
- 103 Gudrun Vuillemin-Diem, Marwan Rashed: *Burgundio de Pise et ses manuscrits grecs d'Aristote*: Laur. 87.7 et Laur. 81.18, in: *RTPM* 64 (1997) 136-198.

Bartholomäus von Messina

Vgl. auch Minio-Paluello 1950 [*102], Dod 1982 [*32: 62], Brams 2003 [*43: 89-103], Vuillemin-Diem 2003 [*63: 67-98], Coucke 2008 [*38], Coucke/Swaenepoel 2009 [*45: 85-114].

- 111 Gerardo Marengi: Un capitolo dell'Aristotele medievale: Bartolomeo da Messina, traduttore dei *Problemata physica*, in: *Aevum* 36 (1962) 268-283.
- 112 Christine Pannier: La traduction latine médiévale des *Magna moralia*: une étude critique de la tradition manuscrite, in: Louis Jacques Bataillon et al. (éd.): *La production du livre universitaire au Moyen Âge: exemplar et pecia*. Actes du symposium tenu au Collegio San Bonaventura de Grottaferrata en mai 1983 (Paris 1988) 165-204.
- 113 Pieter De Leemans, Michèle Goyens: La transmission des savoirs en passant par trois langues: le cas des *Problemata* d'Aristote traduits en latin et en moyen français, in: Pierre Nobel (éd.): *La transmission des savoirs au Moyen Âge et à la Renaissance*, I: Du XIIe au XVe siècle (Besançon 2005) 231-257.
- 114 Pieter De Leemans, Michèle Goyens (eds.): *Aristotle's Problemata in different times and tongues* (Leuven 2006). – Enthält u.a.: Maaiké Van der Lugt: *Aristotle's Problems in the west: a contribution to the study of the medieval*

- Latin tradition (71-112); Gijs Coucke: Select-ed bibliography, Bartholomew of Messina (305-307).
- 115 Elisabeth Dévière: Barthélémy de Messine, traducteur d'Aristote: les mots de la famille de $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ et leur équivalents latins, in: *Filologia mediolatina* 15 (2007) 223-245.
- 116 Elisabeth Dévière: Médecine et traduction au Moyen Âge tardif: le vocabulaire nosologique dans la version gréco-latine des *Problèmes* d'Aristote, in: *Revue des études latines* 85 (2007) 267-282.
- 117 Gijs Coucke: The needle in the haystack: in search of the model of Peter of Abano's *Expositio problematum* (1310), in: *Revue d'histoire des textes* 4 (2009) 179-213.
- 118 Pieter De Leemans (ed.): Translating at the court: Bartholomew of Messina and cultural life at the court of Manfred, King Manfred of Sicily (Leuven 2014). – Enthält u.a.: Pieter De Leemans: Bartholomew of Messina, translator at the court of Manfred, King of Sicily (XI-XXIX); Paraskevi Kotzia: «De Hebraea lingua transtulimus in Latinam»: Manfred of Sicily and the pseudo-Aristotelian *Liber de pomo* (65-89); Mauro Zonta: Jewish philosophy and translations of philosophical texts into Hebrew in 13th-century Italy, including Sicily: some observations (113-122); Charles Burnett: Stephen of Messina and the translation of astrological texts from Greek in the time of Manfred (123-132); Giacinta Spinosa: Barthélémy de Messine, traducteur du Ps.-Aristote, *De mundo*: la diffusion de néologismes métaphysiques, astrologiques et cosmologiques (influentia, inalterabilis) du XIIe au XIVe siècle (133-164); Pieter Beullens: True colours: the medieval Latin translations of *De coloribus* (164-201); Gudrun Vuillemin-Diem: Revision der «Translatio Bartholomaei» oder Neuübersetzung? Zu dem Fragment von *De coloribus* des Wilhelm von Moerbeke (203-247); Élisabeth Dévière: Le vocabulaire médical de Barthélémy de Messine et sa réception par Pietro d'Abano (249-283); Charles Burnett: The Latin versions of Pseudo-Aristotle's *De signis* (285-301); Pieter Beullens: «Facilius sit Nili caput invenire»: towards an attribution and reconstruction of the Aristotelian treatise *De inundatione Nili* (303-329); Dimitri Gutas: The translation of *De principiis* (Theophrastus) by Bartholomew of Messina (331-335); Valérie Cordo-
nier: La version latine des *Magna moralia* par Barthélémy de Messine et son modèle grec: le ms. Wien, ÖNB, phil. gr. 315 (V) (337-381).
- Wilhelm von Moerbeke*
- Vgl. auch Dod 1982 [*32: 62-64], Brams 1990 [*4: 317-336], 1999 [*40: 265-280], Beullens 1999 [*40: 219-238], De Leemans 1999 [*40: 199-218], Guldentops 1999 [*40: 239-264], Rossi 1999 [*40: 167-198], Vuillemin-Diem 1999 [*40: 115-166], Brams 2001 [*9: 231-256], 2003 [*43: 105-130], Beullens 2009 [*45: 47-57], Rossi 2009 [*45: 67-83], Vuillemin-Diem 2009 [*45: 13-32], Di Martino 2010 [*46: 77-100], Cordonier/Steel 2012 [*51: 401-446], Beullens 2014 [*118: 164-201], Vuillemin-Diem 2014 [*118: 203-247], Borgo 2014 [*55: 42-48].
- 131 Lorenzo Minio-Paluello: Henri Aristippe, Guillaume de Moerbeke et les traductions latines médiévales des *Météorologiques* et du *De generatione et corruptione* d'Aristote, in: *RphL* 45 (1947) 206-236.
- 132 Bernd Schneider: Die mittelalterlichen griechisch-lateinischen Übersetzungen der Aristotelischen Rhetorik (Berlin 1971).
- 133 Lorenzo Minio-Paluello: Guglielmo di Moerbeke traduttore della *Poetica* di Aristotele, 1278, in: L. M.-P.: *Opuscula* (Amsterdam 1972) 40-56.
- 134 Lorenzo Minio-Paluello: Moerbeke, William of, in: *Dictionary of scientific biography*, IX (New York 1974) 434-440.
- 135 Robert Wielockx: Guillaume de Moerbeke réviser de sa révision du *De anima*, in: *RTAM* 54 (1987) 113-185.
- 136 Jozef Brams, Willy Vanhamel (éd.): Guillaume de Moerbeke: recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort (1286) (Leuven 1989). – Enthält u.a.: Carlos Steel: Guillaume de Moerbeke et saint Thomas (57-82); Gudrun Vuillemin-Diem: La liste des œuvres d'Hippocrate dans le Vindobonensis phil. gr. 100: un autographe de Guillaume de Moerbeke (135-183); Pietro B. Rossi: La «translatio anonyma» e la «translatio Guglielmi» del *De partibus animalium* (analisi del libro I) (221-245); W. V.: *Biobibliographie* de Guillaume de Moerbeke (301-383).
- 137 Pieter Beullens: Quelques observations sur la traduction de l'*Histoire des animaux* d'Aristote par Guillaume de Moerbeke, in: *BPhM* 34 (1992) 181-196.

- 138 Jozef Brams: Mensch und Natur in der Übersetzungsarbeit Wilhelms von Moerbeke, in: Albert Zimmermann, Andreas Speer (Hg.): Mensch und Natur im Mittelalter, II (Berlin, New York 1992) [MM, 21/2] 537-561.
- 139 Jozef Brams: The revised version of Grosseteste's translation of the *Nicomachean ethics*, in: BPhM 36 (1994) 45-55.
- 140 E. B. Fryde: The «paraphrase» by Themistios of Aristotle's *De anima*, and St Thomas Aquinas, in: The English Historical Review 109, n. 433 (Sept. 1994) 952-959.
- 141 Jozef Brams: L'édition critique de l'Aristote latin: le problème des révisions, in: Steve G. Lofts, Philipp W. Rosenmann (éd.): Éditer, traduire, interpréter: essais de méthodologie philosophique (Louvain-la-Neuve 1997) 39-53. – Notiert die Überlieferung der verschiedenen Fassungen der Übersetzungen.
- 142 Pieter Beullens: Supplement to the Aristoteles Latinus: an unknown manuscript of Moerbeke's translation of the *Metaphysica*, in: RTPM 69/1 (2002) 66-87.
- 143 Pieter De Leemans: La réception du *De progressu animalium* d'Aristote au Moyen Âge, in: Pierre Nobel (éd.): Textes et cultures, réception, modèles, interférences, I: Réception de l'Antiquité (Besançon 2004) 165-185.
- 144 Pieter Beullens, Pieter De Leemans: Aristote à Paris: le système de la «pecia» et les traductions de Guillaume de Moerbeke, in: RTPM 75/1 (2008) 87-135.
- 145 Valérie Cordonier: Réussir sans raison(s): autour du texte et des gloses du *Liber De bona fortuna Aristotilis* dans le manuscrit de Melk 796 (1308), in: Andreas Speer, David Wirmer (Hg.): 1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit (Berlin, New York 2010) [MM, 35] 705-770.
- 146 Valérie Cordonier: Sauver le Dieu du Philosophe: Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Guillaume de Moerbeke et l'invention du *Liber de bona fortuna* comme alternative autorisée à l'interprétation averroïste de la théorie aristotélicienne de la providence divine, in: Luca Bianchi (éd.): Christian readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance (Turnhout 2011) 65-114.
- 147 Pieter De Leemans: Alia translatio planior: les traductions latines du *De generatione et corruptione* d'Aristote et les commentateurs médiévaux, in: Joëlle Ducos, Violaine Giacomotto-Charra (éd.): Lire Aristote au Moyen Âge et à la Renaissance: réception du traité *Sur la génération et la corruption* (Paris 2011) 27-53.
- 148 Pieter De Leemans: Remarks on the text tradition of *De longitudine et brevitate vitae*, tr. Guillelmi, in: John Glucker, Charles Burnett (eds.): Greek into Latin from Antiquity until the nineteenth century (London 2012) 145-169.
- 149 Carlos Steel: William of Moerbeke translator of Proclus, in: Stephen Gersh (ed.): Interpreting Proclus: from Antiquity to the Renaissance (Cambridge 2014) 247-263.
- 150 Gudrun Vuillemin-Diem, Carlos Steel: Ptolemy's Tetrabiblos in the translation of William of Moerbeke (Leuven 2015).

Peter von Abano

Vgl. auch Coucke/Swaenepoel 2009 [*45: 85-114], Coucke 2009 [*117].

161 Marie-Thérèse d'Alverny: Pietro d'Abano traducteur de Galien, in: Medioevo 11 (1985) 19-64.

162 Luigi Olivieri: Pietro d'Abano e il pensiero neolatino: filosofia, scienza e ricerca dell'Aristotele greco tra i secoli XIII e XIV (Padova 1988).

163 Pieter De Leemans: Was Peter of Abano the translator of pseudo-Aristotle's *Problemata physica*, in: BPhM 49 (2007) 103-118.

164 Maaïke Van der Lugt: Genèse et postérité du commentaire de Pietro d'Abano sur les Problèmes d'Aristote: le succès d'un hapax, in: Jean-Patrice Boudet et al. (éd.): Médecine, astrologie et magie entre Moyen Âge et Renaissance: autour de Pietro d'Abano (Firenze 2013) 155-182.

Anonyme Übersetzungen

Für *De partibus animalium* vgl. Rossi 1989 [*136: 221-245], 2009 [*45: 67-83]. Für *De signis aquarum* vgl. Burnett 2014 [*118: 285-301]. Für die *Metaphysik* vgl. Borgo 2014 [*55: 34-42].

De sensu et sensato

171 Pietro B. Rossi: Un florilegio aristotelico degli inizi del Trecento, in: Aevum 66 (1992) 257-314.

172 David Bloch: Nicholaus Graecus and the «translatio vetus» of Aristotle's *De sensu*, in: BPhM 50 (2008) 83-103.

173 Griet Galle: Edition and discussion of the Oxford gloss on *De sensu* 1, in: AHDL 75 (2008) 197-281.

174 Griet Galle: The anonymous translator of the «translatio vetus» of *De sensu*, in: BPhM 50 (2008) 105-150.

- 175 Griet Galle: The dating and earliest reception of the «translatio vetus» of Aristotle's *De sensu*, in: *Medioevo* 33 (2008) 7-96.
- De motu animalium
Vgl. auch Harlfinger 1971 [*81: 146-152].
- 181 Pieter De Leemans: The discovery and use of Aristotle's *De motu animalium* by Albert the Great, in: Jan A. Aertsen, Andreas Speer (Hg.): *Geistesleben im 13. Jahrhundert* (Berlin, New York 2000) [MM, 27] 170-188.

*Übersetzungen aus dem Arabischen und Hebräischen;
Rezeption der arabisch-islamischen Philosophie*

Bibliographie [*201-*202]. – Allgemein [*211-*249]. – Die Übersetzer: Marcus von Toledo [*271-*273]; Michael Scotus [*281-*300]; Petrus Gallecus [*301-*304]; Wilhelm von Luna [*311-*315]; Hermannus Alemannus [*321-*324]; Manfred [*327]; Guillelmus Anglicus [*331]; Philipp von Tripoli [*334]; Johannes Gundisalvi von Burgos [*337]; Johannes von Capua [*341-*342]; Armengaud Blaise [*346-*348]; Moses von Palermo [*351-*354]; Stephan von Messina [*361-*362]; Salio von Padua [*371-*374]; Theodor von Antiochien [*381-*383]; Farāğ ibn Sālim von Agrigent [*387]; Johannes von Palermo [*391]. – Rezeption: Avicenna [*401-*409]; Averroes [*431-*474].

Bibliographie

- Vgl. auch Burnett 2010 [*32: 814-822].
- 201 Thérèse-Anne Druart, Michael L. Marmura: Medieval Islamic philosophy and theology: bibliographical guide, in: *BPhM* 32 (1990) 106-135; 35 (1993) 181-219; 37 (1995) 193-232; 39 (1997) 175-202; *Mélanges de l'Institut dominicain des études orientales (MIDEO)* 24 (2000) 381-414. Fortsetzung: Thérèse-Anne Druart: Brief bibliographical guides in medieval Islamic philosophy and theology, unter: <http://philosophy.cua.edu/faculty/druart/bibliographical-guide.cfm>
- 202 Hans Daiber: *Bibliography of Islamic philosophy, I-III* (Leiden 1999-2007).

Allgemein

- Vgl. auch Daiber 1990 [*4: 203-250].
- 211 Étienne Gilson: L'étude des philosophies arabes et son rôle dans l'interprétation de la scolastique, in: Edgar Sheffield Brightman (ed.): *Proceedings of the sixth international congress of philosophy* (Cambridge, Mass. 1927) 592-596.
- 212 Ezio Franceschini: La *Poetica* di Aristotele nel secolo XIII, in: *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 94/2 (1934/35) 523-548.
- 213 Dominique H. Salman: The medieval Latin translations of Alfarabis works, in: *NS* 13 (1939) 245-261.

- 214 Ilona Opelt: *Griechische Philosophie bei den Arabern* (München 1970).
- 215 Mario Grignaschi: Les traductions latines des ouvrages de la logique arabe et l'abrégé d'Alfarabi, in: *AHDL* 39 (1972) 41-107.
- 216 Zdzisław Kuksewicz: The potential and the agent intellect, in: Norman Kretzmann et al. (eds.): *The Cambridge history of later medieval philosophy* (Cambridge 1982) 595-601.
- 217 La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo. *Convegno internazionale* (Roma 2-4 ottobre 1984) (Roma 1987). – Enthält u.a.: Alfonso Maierù: *Influenze arabe e discussioni sulla natura della logica presso i latini fra XIII e XIV secolo* (243-267).
- 218 Alain de Libera: *Penser au Moyen Âge* (Paris 1991). – Dt.: *Denken im Mittelalter* (München 2003).
- 219 Herbert A. Davidson: *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on intellect: their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect* (Oxford 1992).
- 220 Alain de Libera: *La philosophie médiévale* (Paris 1993).
- 221 Alain de Libera: *Sources arabes de la pensée européenne (XIIIe-XVIe siècles)*, in: *Granadas 1492. Histoire et représentation* (Toulouse 1993) 73-97.
- 222 Mark D. Jordan: *Theology and philosophy, in: Norman Kretzmann, Eleonore Stump (eds.): The Cambridge companion to Aquinas* (Cambridge 1993) 232-251.

- 223 Marie-Thérèse d'Alverny: La connaissance de l'islam dans l'Occident médiéval, ed. Charles Burnett (Aldershot 1994).
- 224 Charles E. Butterworth, Blake André Kessel (eds.): The introduction of Arabic philosophy into Europe (Leiden 1994). – Enthält u.a.: Josep Puig: The transmission and reception of Arabic philosophy in Christian Spain (until 1200) (7-30); Abdelali Elamrani-Jamal: La réception de la philosophie arabe à l'Université de Paris au XIIIe siècle (31-39); Charles Burnett: The introduction of Arabic learning into British schools (40-57).
- 225 Alain de Libera: D'Avicenne à Averroès, et retour: sur les sources arabes de la théorie scolastique de l'un transcendantal, in: Arabic Sciences and Philosophy 4 (1994) 141-179.
- 226 Ramón González Ruiz: Hombres y libros de Toledo (1086-1300) (Madrid 1997).
- 227 Dag Nikolaus Hasse: Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik. Von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus, in: RTPM 66 (1999) 21-77.
- 228 Harald Kischlat: Studien zur Verbreitung von Übersetzungen arabischer philosophischer Werke in Westeuropa 1150-1400. Das Zeugnis der Bibliotheken (Münster 2000) [BGPhMA, 54].
- 229 Wolfgang Stürner: Friedrich II. Der Kaiser 1220-1250 (Darmstadt 2000).
- 230 Roland Hissette: Les titres intermédiaires et le terme «dixit» dans la version latine médiévale du commentaire moyen d'Averroès sur les Catégories, in: BPhM 43 (2001) 61-74.
- 231 Bernardo Carlos Bazán: 13th century commentaries on *De anima*: from Peter of Spain to Thomas Aquinas, in: Gianfranco Fioravanti et al. (cur.): Il commento filosofico nell'occidente latino (secoli XIII-XV) (Turnhout 2002) 119-184.
- 232 Peter Adamson, Richard C. Taylor (eds.): The Cambridge companion to Arabic philosophy (Cambridge 2005). – Enthält u.a.: Cristina D'Ancona Costa: Greek into Arabic: Neoplatonism in translation (10-31); Michael E. Marmura: Al-Ghazālī (137-154); Charles Burnett: Arabic into Latin: the reception of Arabic philosophy into Western Europe (370-404).
- 233 Cristina D'Ancona Costa: La trasmissione della filosofia araba dalla Spagna musulmana alle università del XIII secolo, in: C. D'A. C. (cur.): Storia della filosofia nell'Islam medievale, II (Torino 2005) 783-843.
- 234 Kurt Flasch: Meister Eckhart. Die Geburt der «Deutschen Mystik» aus dem Geist der arabischen Philosophie (München 2006).
- 235 Jean Jolivet: Perspectives médiévales et arabes (Paris 2006).
- 236 Andreas Speer, Lydia Wegener (Hg.): Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter (Berlin, New York 2006) [MM, 33]. – Enthält u.a.: Mauro Zonta: The Jewish mediation in the transmission of Arabo-Islamic science and philosophy to the Latin Middle Ages: historical overview and perspectives of research (89-105); Görgé K. Hasselhoff: Johannes von Capua und Armengaud Blaise als Übersetzer medizinischer Werke des Maimonides (340-356); Jean-Marc Mandosio, Carla Di Martino: La *Météorologie* d'Avicenne (*Kitāb aš-Šifā'*, V) et sa diffusion dans le monde latin (406-424).
- 237 Sylvain Gouguenheim: Aristote au Mont-Saint-Michel: les racines grecques de l'Europe chrétienne (Paris 2008). – Dt.: übers. von Jochen Grube, Kommentar von Martin Kintzinger, Daniel König, Darmstadt 2011.
- 238 Theo Kobusch: Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters (München 2010). – Vgl. 155-190.
- 239 Amos Bertolacci: A community of translators: the Latin medieval versions of Avicenna's *Book of the cure*, in: Constant J. Mews, John N. Crossley (eds.): Communities of learning: networks and the shaping of intellectual identity in Europe, 1100-1500 (Turnhout 2011) 37-54.
- 240 Francesca Forte: Uno strano caso di «translatio studii»: la *Poetica* di Aristotele dal mondo arabo al mondo latino, in: Alessandro Palazzo (cur.): L'Antichità classica nel pensiero medievale (Porto 2011) 131-147.
- 241 Rafael Ramón Guerrero: Philosophy, Arabic, in: Henrik Lagerlund (ed.): Encyclopedia of medieval philosophy: philosophy between 500 and 1500 (Dordrecht 2011) 997-1003.
- 242 Dag Nikolaus Hasse: Der mutmaßliche arabische Einfluss auf die literarische Form der Universitätsliteratur des 13. Jahrhunderts, in: Ludger Honnefelder (Hg.): Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee (Berlin 2011) 241-258, 487-491.
- 243 Taneli Kukkonen: Arabische Philosophie, in: Christof Rapp, Klaus Corcilus (Hg.): Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung (Stuttgart 2011) 417-427.

- 244 Hans Daiber: Islamic thought in the dialogue of cultures: a historical and bibliographical survey (Leiden 2012).
- 245 Fabian Käs: Die *Risāla fī l-Hawāṣṣ* des Ibn al-Ğazzār. Die arabische Vorlage des Albertus Magnus zugeschriebenen Traktats *De mirabilibus mundi* (Wiesbaden 2012).
- 246 Anna A. Akasoy: Was Ibn Rushd an Averroist? The problem, the debate, and its philosophical implications, in: A. A., Guido Giglioni (eds.): Renaissance Averroism and its aftermath: Arabic philosophy in early modern Europe (Dordrecht 2013) 321-347.
- 247 Charles Burnett: Translation and transmission of Greek and Islamic science to Latin Christendom, in: David C. Lindberg, Michael H. Shank (eds.): Cambridge history of science, II (Cambridge 2013) 341-364.
- 248 Luis Xavier López-Farjeat, Jörg Alejandro Tellkamp (eds.): Philosophical psychology in Arabic thought and the Latin Aristotelianism of the 13th century (Paris 2013).
- 249 Amos Bertolacci: Avicenna's and Averroes's interpretations and their influence in Albertus Magnus, in: Fabrizio Amerini, Gabriele Galuzzo (eds.): A companion to the Latin medieval commentaries on Aristotle's *Metaphysics* (Leiden 2014) 95-135.
- 281 James Wood Brown: An enquiry into the life and legend of Michael Scot (Edinburgh 1897).
- 282 Charles H. Haskins: Studies in the history of mediaeval science (Cambridge, Mass. 1927).
- 283 Charles H. Haskins: Michael Scot in Spain, in: Estudios eruditos in memoriam de Adolfo Bonilla y San Martín, II (Madrid 1930) 129-134.
- 284 John Ferguson: A short biography and bibliography of Michael Scot, in: Records of the Glasgow Bibliographical Society 9 (1931) 75-100.
- 285 Juan Francisco Rivera Recio: Personajes hispanos asistentes en 1215 al IV Concilio de León, in: Hispania sacra 4 (1951) 335-355.
- 286 Marie-Thérèse d'Alverny: L'explicit du *De animalibus* d'Avicenne traduit par Michel Scot, in: Bibliothèque de l'Ecole des Chartes 115 (1957) 32-42. – Auch in: M.-T. d'A.: Avicenne en occident (Paris 1993) art. IX.
- 287 Lynn Thorndike: Michael Scot (London, Edinburgh 1965).
- 288 Raoul Manselli: La corte di Federico II e Michele Scotto, in: L'averroismo in Italia. Convegno internazionale (Roma 1979) 63-80.
- 289 Piero Morpurgo: Fonti di Michele Scotto, in: Rendiconti dell'Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali 38 (1983) 59-71.
- 290 Silke Ackermann: Michael Scotus. Ein Universalgelehrter des 13. Jahrhunderts (MA, Frankfurt 1987).
- 291 Nigel F. Palmer: Scot, Michael, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, VIII (Berlin 1992) 966-971.
- 292 Charles Burnett: Michael Scot and the transmission of scientific culture from Toledo to Bologna via the Court of Frederick II Hohenstaufen, in: Micrologus 2 (1994) 101-126.
- 293 Aafke M. I. van Oppenraay: Michael Scot's Arabic-Latin translation of Aristotle's books on animals, in: Carlos Steel et al. (eds.): Aristotle's animals in the Middle Ages and Renaissance (Leuven 1999) 31-43.
- 294 Charles Burnett: Partim de suo et partim de alieno: Bartholomew of Parma, the astrological texts in MS Bernkastel-Kues, Hospitalsbibliothek 209, and Michael Scot, in: Pierluigi Battistini et al. (eds.): Seventh centenary of the teaching of astronomy in Bologna 1297-1997 (Bologna 2001) 37-76.
- 295 Nadia Givsan: Zur Seelenlehre des Michael Scotus im Kontext der Wissenskultur am Hofe Friedrichs II., in: Matthias Lutz-Bachmann et al. (Hg.): Erkenntnis und Wissenschaft. Probleme der Epistemologie in der Philosophie des Mittelalters (Berlin 2004) 103-133.

Die Übersetzer

Marcus von Toledo

- 271 Marie-Thérèse d'Alverny: Marc de Tolède, in: Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo. Actas del Congreso internacional de estudios mozárabes, Toledo 20-26 de mayo 1985, III (Toledo 1989) 25-59. – Auch in: d'Alverny 1994 [*223: Nr. VII].
- 272 José Martínez Gázquez et al.: Die lateinischen Koran-Übersetzungen in Spanien, in: Matthias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora (Hg.): Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter (Darmstadt 2004) 28-39.
- 273 Nàdia Petrus i Pons: Marcos de Toledo y la segunda traducción latina del Corán, in: Miquel Barceló, José Martínez Gázquez (ed.): Musulmanes y cristianos en la Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII (Bellaterra 2005) 87-94.

Michael Scotus

Vgl. auch van Oppenraay 1990 [*4: 121-129], 1999 [*40: 107-114], 2009 [*45: 59-65].

- 296 Alexander Fidora: De Toledo a Sicilia: una nota sobre los traductores Miguel Escoto y Domingo Gundisalvo, in: Versiones. Revista del Centro de traducciones filosóficas Alfonso el Sabio 7 (2005) 13-23.
- 297 Joseph Ziegler: The beginning of medieval physiognomy: the case of Michael Scotus, in: Gundula Grebner, Johannes Fried (Hg.): Kulturtransfer und Hofgesellschaft im Mittelalter. Wissenskultur am sizilianischen und kastilischen Hof im 13. Jahrhundert (Berlin 2008) 299-322.
- 298 Silke Ackermann: Sternstunden am Kaiserhof. Michael Scotus und sein *Buch von den Bildern und Zeichen des Himmels* (Frankfurt a.M. 2009).
- 299 Matthias Heiduk: Der «Ketzerkaiser» und sein «Hofmagier». Mythenbildung um Friedrich II. und Michael Scotus in Legenden und Geschichtsschreibung, in: Volker Herzner (Hg.): Mythos Staufer. In memoriam Dankwart Leistikow (Speyer 2010) 27-40.
- 300 Oleg Voskoboynikov: Le *Liber particularis* de Michel Scot, in: AHDL 81 (2014) 249-384.

Petrus Gallegus

- 301 Auguste Pelzer: Un traducteur inconnu: Pierre Gallego, franciscain et premier évêque de Carthagène (1250-1267), in: Miscellanea Francesco Ehrle, I (Roma 1924) 407-456. – Auch in: A. P.: Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale (Louvain 1964) 188-240.
- 302 Roland de Vaux: La première entrée d'Averroès chez les latins, in: RSPHTh 22 (1933) 193-245.
- 303 José Martínez Gázquez: La *Summa de astronomia* de Pedro Gallego y el *Liber de aggregationibus scientiae stellarum* de al-Fargani, in: Mercè Comes et al. (ed.): De astronomia Alphonsi Regis. Actas del Simposio sobre astronomía Alfonsí celebrado en Berkeley (agosto 1985) (Barcelona 1987) 153-179.
- 304 José Martínez Gázquez: El *Liber de animalibus* de Pedro Gallego: adaptación del *Liber animalium* aristotélico, in: Jacqueline Hamesse (éd.): Roma, magistra mundi: itineraria culturae medievalis. Mélanges offerts au Père L. E. Boyle à l'occasion de son 75e anniversaire (Louvain-la-Neuve 1998) 563-571.

Wilhelm von Luna

Vgl. auch Hissette 1999 [*462: 300-315], 2000 [*8: 99-110].

- 311 Barnabas B. Hughes: Robert of Chester's Latin translation of al-Khwarizmi's *al-Jabr*: a new critical edition (Stuttgart 1989).
- 312 Roland Hissette: Guillaume de Luna – Jacob Anatoli – Jacob Mantinus: à propos du commentaire moyen d'Averroès sur le *De interpretatione*, in: BPhM 32 (1990) 142-158.
- 313 Roland Hissette: Guillaume de Luna ou de Lunis ou Lunense: un même traducteur d'Averroès et de traités d'al-Jabr?, in: BPhM 39 (1997) 121-129.
- 314 Roland Hissette: Les éditions anciennes de la traduction attribuée à Guillaume de Luna du commentaire moyen d'Averroès sur les Catégories, in: BPhM 39 (1997) 163-173.
- 315 Fulvio delle Donne: Un'inedita epistola sulla morte di Guglielmo de Luna, maestro presso lo Studium di Napoli, e le traduzioni prodotte alla corte di Manfredi di Svevia, in: RTPM 74/1 (2007) 225-245.

Hermannus Alemannus

- Vgl. auch González Ruiz 1997 [*226], Schmieja 1999 [*462: 316-336].
- 321 Berthold L. Ullman: Hermann the German's translation of Aristotle's *Poetics*, in: *Estudis romànics* 8 (1961) 43-48.
- 322 William F. Boggess: Hermannus Alemannus's rhetorical translations, in: *Viator* 2 (1971) 227-250.
- 323 Anna A. Akasoy, Alexander Fidora: Hermannus Alemannus und die «alia translatio» der *Nikomachischen Ethik*, in: BPhM 44 (2002) 79-93.
- 324 Frédérique Woerther: La traduction arabo-latine par Hermann l'Allemand d'un passage perdu de la version arabe de la *Rhétorique* d'Aristote, in: AHDL 80 (2013) 223-245.

Manfred

- Vgl. auch Kotzia 2014 [*118: 65-89].
- 327 Enrico Pispisa: Il regno di Manfredi: proposte di interpretazione (Messina 1991).

Guillelmus Anglicus

- 331 Danielle Jacquart: English, William (fl. 1219-1231), in: *Oxford dictionary of national biography*, XVIII (Oxford 2004) 458-459.

Philipp von Tripoli

- Vgl. auch Manzalaoui 1982 [*546: 55-72], Forster 2006 [*548].
- 334 Steven J. Williams: *The Secret of secrets*: the scholarly career of a pseudo-Aristotelian text in the Latin Middle Ages (Ann Arbor 2003).

Johannes Gundisalvi von Burgos

Vgl. auch Mandosio/Di Martino 2006 [*236: 406-424].

- 337 Manuel Alonso: Las traducciones de Juan González de Burgos y Salomón, in: *Al-Andalus* 14 (1949) 291-311.

Johannes von Capua

Vgl. auch Hasselhoff 2006 [*236: 340-356], McVaugh 2008 [*257: Introduction].

- 341 Lynn Thorndike: Paravicus: a misprint, not a translator, in: *Isis* 26 (1936) 33-36.
 342 Görg K. Hasselhoff: The reception of Maimonides in the Latin world: the evidence of the Latin translations in the 13th-15th century, in: *Materia giudaica* 6/2 (2001) 258-280.

Armengaud Blaise

Vgl. auch McVaugh 1997 [*263], Hasselhoff 2001 [*342], 2006 [*236: 340-356].

- 346 Lynn Thorndike: Date of the translation by Ermengaud Blasius: Date of the work on the quadrant by Profatius Judaeus, in: *Isis* 26 (1937) 306-309.
 347 Michael R. McVaugh, Lola Ferre (eds.): *The Tabula antidotarii of Armengaud Blaise and its Hebrew translation* (Philadelphia 2000). – 1-20: Introduction.
 348 Jaume Riera: Una versió catalana de l'Econòmica de Brison, in: Anna Alborni et al. (ed.): *El Saber i les llengües vernacles a l'època de Lluï i Eiximenis* (Barcelona 2012) 303-313.

Moses von Palermo

- 351 José María Millás Vallicrosa: El traductor judaico Moisés de Palermo y la ciencia de la hipiatria en la Edad Media europea, in: *Sefarad* 27 (1967) 299-300.
 352 Klaus-Dieter Fischer: Moses of Palermo: translator from the Arabic at the Court of Charles of Anjou, in: *Histoire des sciences médicales* 17 (1982) 278-281.
 353 Domizia Trolli: Le traduzioni di Mosè da Palermo, in: D. T.: *Studi su antichi trattati di veterinaria* (Parma 1990) 43-57.
 354 Stefano Arieti: Mosè da Palermo e le traduzioni dei trattati di mascalcia di Ippocrate Indiano, in: Nicolò Bucaria (cur.): *Gli ebrei in Sicilia dal tardoantico al medioevo* (Palermo 1998) 55-63.

Stephan von Messina

Vgl. auch Burnett 2014 [*118: 123-132].

- 361 David Pingree: *The Sayings of Abū Ma'shar* in Arabic, Greek, and Latin, in: Giancarlo Marchetti et al. (eds.): *Ratio et superstitio. Essays in honor of Graziella Federici Vesco-vini* (Louvain-la-Neuve 2003) 41-57.

- 362 Charles Burnett: Abū Ma'shar (AD 787-886) and his major texts on astrology, in: Gherardo Gnoli, Antonio Panaino (eds.): *Kayd. Studies in history of mathematics, astronomy and astrology in memory of David Pingree* (Rome 2009) 17-29.

Salio von Padua

- 371 Lynn Thorndike: A third translation by Salio, in: *Speculum* 32 (1957) 116-117.
 372 Paul Kunitzsch: Zum *Liber hermetis de stellis beibeniis*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 118 (1968) 62-74.
 373 Paul Kunitzsch: Neues zum *Liber hermetis de stellis beibeniis*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 120 (1970) 126-130.
 374 Marie-Thérèse d'Alverny: Translations and translators, in: Robert L. Benson, Giles Constable (eds.): *Renaissance and renewal in the twelfth century* (Oxford 1982) 421-462. – Auch in: M.-T. d'A.: *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Âge* (Aldershot 1994) Nr. II.

Theodor von Antiochien

Vgl. auch Stürner 2000 [*229: 422-429].

- 381 Charles Burnett: An apocryphal letter from the Arabic philosopher al-Kindi to Theodore, Frederick II's astrologer, concerning gog and magog, the enclosed nations and the scourge of the Mongols, in: *Viator* 15 (1984) 151-167.
 382 Charles Burnett: Master Theodore, Frederick II's philosopher, in: Federico II e le nuove culture. *Atti del XXXI Convegno storico internazionale*, Todi, 9-12 ottobre 1994 (Spoleto 1995) 225-285.
 383 Benjamin Kedar, Etan Kohlberg: The intercultural career of Theodore of Antioch, in: *Mediterranean Historical Review* 10 (1995) 165-176.

Farağ ibn Sälīm von Agrigent

Vgl. auch Zonta 2006 [*236: 89-105].

- 387 Cecil Roth: Jewish intellectual life in medieval Sicily, in: *The Jewish Quarterly Review*, new series, 47/4 (1957) 317-335.

Johannes von Palermo

- 391 Gad Freudenthal: Maimonides' *Guide of the perplexed* and the transmission of the mathe-

mathematic tract *On two asymptotic lines* in the Arabic, Latin and Hebrew medieval traditions, in: *Vivarium* 26 (1988) 113-140. –Erweiterte Fassung in: Robert S. Cohen, Hillel Levine (eds.): *Maimonides and the sciences* (Dordrecht 2000) 35-56.

Rezeption

Avicenna

Vgl. auch Gilson 1929 [*601], 1933 [*837], Jolivet 2000 [*8: 35-49].

- 401 Roland de Vaux: *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIe et XIIIe siècles* (Paris 1934).
- 402 Marie-Dominique Chenu: *La théologie au douzième siècle*, Préf. Étienne Gilson (Paris 1957).
- 403 Étienne Gilson: *Avicenne en occident au Moyen Âge*, in: *AHDL* 44 (1969) 89-121.
- 404 Ermenegildo Bertola: *È esistito un avicennismo latino nel Medioevo?*, in: *Sophia* 39 (1971) 318-334.
- 405 Alain de Libera: *Avicennisme latin*, in: *Encyclopedia universalis, Corpus, III* (Paris 1990) 656-660.
- 406 Dag Nikolaus Hasse: *Avicenna's De anima in the Latin West: the formation of a Peripatetic philosophy of the soul 1160-1300* (London, Torino 2000).
- 407 Alexander Fidora: *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus. Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert* (Berlin 2003).
- 408 Rahim Acar: *Talking about God and talking about creation: Avicenna's and Thomas Aquinas's positions* (Leiden 2005).
- 409 Amos Bertolacci: *On the Latin reception of Avicenna's metaphysics before Albertus Magnus: an attempt at periodization*, in: Dag Nikolaus Hasse, A. B. (eds.): *The Arabic, Hebrew and Latin reception of Avicenna's Metaphysics* (Berlin 2012) 197-224.

Averroës

Vgl. auch Gauthier 1984 [*34], Sturlese 1993 [*1030], Bertolacci 2009 [*642: 457-480].

- 431 Ernest Renan: *Averroës et l'averroïsme: essai historique* (Paris 1852). – Weitere Aufl.: Préf. Alain de Libera, 2002.
- 432 Pierre Mandonnet: *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle, I-II* (Louvain 1908-1911).

- 433 Martin Grabmann: *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren*, in: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung* (1931) Heft 2.
- 434 Dominique H. Salman: *Note sur la première influence d'Averroës*, in: *RNPh* 40 (1937) 203-212.
- 435 Anneliese Maier: *Eine italienische Averroistenschule aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts*, in: A. M.: *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik, I: Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert* (Roma 1949) 251-278.
- 436 Robert Miller: *An aspect of Averroës' influence on Saint Albert*, in: *MS* 16 (1954) 57-71.
- 437 Étienne Gilson: *Die Philosophie des heiligen Bonaventura* (Köln 1960).
- 438 Bruno Nardi: *Studi di filosofia medievale* (Roma 1960).
- 439 Zdzisław Kuksewicz: *Averroïsme bolonais au XIVe siècle* (Wrocław 1965).
- 440 Zdzisław Kuksewicz: *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance: la théorie de l'intellect chez les averroïstes latins des XIIIe et XIVe siècles* (Wrocław etc. 1968).
- 441 Albert Zimmermann: *Ein Averroist des späten 13. Jahrhunderts: Ferrandus de Hispania*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 50 (1968) 145-164.
- 442 Ludwig Hödl: *Über die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jahrhundert*, in: *RTAM* 39 (1972) 171-204.
- 443 Fernand Van Steenberghen: *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale* (Louvain, Paris 1974). – Vgl. *L'averroïsme latin*, 531-554; *Une légende tenace: la théorie de la double vérité*, 555-570.
- 444 Salvador Gómez Nogales: *Saint Thomas, Averroës et l'averroïsme*, in: Gérard Verbeke, Daniel Verhelst (eds.): *Aquinas and problems of his time* (Leuven 1976) 161-177.
- 445 Jean Jolivet et al. (éd.): *Multiple Averroës. Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroës* (Paris 1978).
- 446 René Antoine Gauthier: *Notes sur les débuts (1225-1240) du premier «averroïsme»*, in: *RSPHTh* 66 (1982) 321-374.
- 447 René Antoine Gauthier: *Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265*, in: *RSPHTh* 67 (1983) 201-232. – Fortsetzung: *II. Siger en 1272-1275: Aubry de Reims et la scission des Normands*, in: *ibid.* 68 (1984) 3-49.

- 448 Bernardo Carlos Bazán: Le commentaire de s. Thomas d'Aquin sur le traité *De l'âme*: un événement. L'édition de la Commission Léonine, in: RSPHTh 69 (1985) 521-547.
- 449 Alain de Libera: «Ex uno non fit nisi unum»: la *Lettre sur le Principe de l'univers* et les condamnations parisiennes de 1277, in: Burkhard Mojsisch, Olaf Pluta (Hg.): *Historia philosophiae Medii Aevi*, I (Amsterdam 1991) 543-560.
- 450 Maurice-Ruben Hayoun, Alain de Libera: *Averroès et l'averroïsme* (Paris 1991).
- 451 Ruedi Imbach: L'averroïsme latin du XIIIe siècle, in: R. I., Alfonso Maierù (cur.): *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento*, contributo a un bilancio storiografico (Roma 1991) 191-208.
- 452 Luca Bianchi: Filosofi, uomini e bruti: note per la storia di un'antropologia «averroista», in: *Rinascimento* 32 (1992) 185-201.
- 453 Ruedi Imbach: Le traité de l'eucharistie de Thomas d'Aquin et les averroïstes, in: RSPHTh 77 (1993) 175-193.
- 454 Jean-Pierre Torrell: *Initiation à saint Thomas d'Aquin: sa personne et son œuvre* (Fribourg, Paris 1993). – Dt.: *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, übers. von Katharina Weibel in Zusammenarbeit mit Daniel Fischli und Ruedi Imbach (Freiburg etc. 1995).
- 455 Alain de Libera: Averroïsme éthique et philosophie mystique: de la félicité intellectuelle à la vie bienheureuse, in: Luca Bianchi (cur.): *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi* (Louvain-la-Neuve 1994) 33-56.
- 456 Friedrich Niewöhner, Loris Sturlese (Hg.): *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance* (Zürich 1994). – Enthält u.a.: Alain de Libera: *Existe-t-il une noétique averroïste? Note sur la réception latine d'Averroès au XIIIe siècle (51-80)*; Burkhard Mojsisch: *Averroïstische Elemente in der Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg (180-186)*.
- 457 Alain de Libera: Thomas d'Aquin: *Somme contre les gentils*, in: Laurent Jaffro, Monique Labruno (éd.): *Gradus philosophique* (Paris 1996) 765-783.
- 458 Ruedi Imbach: *Notule sur le commentaire du Liber de causis de Siger de Brabant et ses rapports avec Thomas d'Aquin*, in: FZPhTh 43 (1996) 304-323.
- 459 David Piché: *Penser au Moyen Âge* d'Alain de Libera: une perspective novatrice sur la condamnation parisienne de 1277, in: Laval théologique et philosophique 52 (1996) 199-217.
- 460 Zdzisław Kuksewicz: *Some remarks on Erfurt Averroists*, in: *Studia mediewistyczne* 32 (1997) 93-121.
- 461 François-Xavier Putallaz, Ruedi Imbach: *Profession: philosophe. Siger de Brabant* (Paris 1997).
- 462 Gerhard Endress, Jan A. Aertsen (eds.): *Averroes and the Aristotelian tradition* (Leiden 1999). – Enthält u.a.: Roland Hissette: *Guillaume de Luna a-t-il traduit Abū Kāmil? (300-315)*; Horst Schmiejka: *«Secundum aliam translationem»*. Ein Beitrag zur arabisch-lateinischen Übersetzung des *Großen Physikkommentars* von Averroes (316-336).
- 463 Bernardo Carlos Bazán: *Was there ever a «first Averroism»?*, in: Jan A. Aertsen, Andreas Speer (Hg.): *Geistesleben im 13. Jahrhundert* (Berlin, New York 2000) [MM, 27] 31-53.
- 464 Roland Hissette: *La traduction latine médiévale du commentaire moyen d'Averroès sur les Catégories et les lemmes de certains témoins anciens du texte, dont le ms. Vaticano, Urb. lat. 221*, in: *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* 9 (2002) 245-273.
- 465 Laurence Bauloye, Christian Rutten: *Genres et catégories chez Aristote, chez Plotin et chez Averroès*, in: *Cahiers de philosophie ancienne* 19 (2004) 103-119.
- 466 Jean-Baptiste Brenet (éd.): *Averroès et les averroïsmes juif et latin. Actes du colloque international, Paris, 16-18 juin 2005* (Turnhout 2007). – Enthält u.a.: Federica Caldera: *La source inattendue d'un «neo-augustinien»: Averroes dans le Commentaire sur les Sentences de Guillaume de la Mare (275-297)*; Dag Nikolaus Hasse: *Averroica secta: notes on the formation of Averroist movements in fourteenth-century Bologna and Renaissance Italy* (307-331).
- 467 Alain de Libera: *Averroès et l'averroïsme: un tournant de la pensée occidentale?*, in: Pierre Robert Baduel (éd.): *Construire un monde? Mondialisme, pluralisme et universalisme* (Paris 2007) 65-86.
- 468 John Marenbon: *Latin Averroism*, in: Anna A. Akasoy et al. (eds.): *Islamic crosspollinations: interactions in the medieval Middle East* ([Cambridge] 2007) 135-147.
- 469 David Wirmser (Hg.): *Averroes: Über den Intellekt. Auszüge aus seinen drei Kommentaren zu Aristoteles' De anima, arab.-lat.-dt.* (Freiburg 2008).

- 470 Dag Nikolaus Hasse: *Latin Averroes translations of the first half of the thirteenth century* (Hildesheim 2010).
- 471 Dragos Calma: *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin: approches et textes inédits* (Turnhout 2011).
- 472 Alain de Libera: *Monopsychite. Monopsychia*, in: Iñigo Atucha et al. (éd.): *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach* (Turnhout 2011) 405-412.
- 473 Ahmad Hasnawi (éd.): *La lumière de l'intellect: la pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps. Actes du IVe colloque international de la SIHSPAI (Société internationale d'histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques)*, Cordoue, 9-12 décembre 1998 (Leuven 2011).
- 474 Stefan Schick: *Averroes – Ein Aufklärer im Mittelalter?*, in: *Philosophische Rundschau* 59 (2012) 78-91.

Übersetzungen in Volkssprachen

Allgemein [*501-513]. – *Consolatio* [*522-534]. – *Secretum secretorum* [*541-550]. – Politisch-didaktische und juristische Literatur [*561-570]. – *Das Trivium* [*581-584]. – *Meteorologica* [*591-593].

Allgemein

- Vgl. auch de Libera 1997 [*7: 1-22].
- 501 Robert H. Lucas: *Mediaeval French translations of the Latin classics to 1500*, in: *Speculum* 45 (1970) 225-253.
- 502 Jean-Charles Payen (éd.): *Alard de Cambrai: Le livre de philosophie et de moralité, édition d'après tous les manuscrits connus* (Paris 1970).
- 503 Ruedi Imbach: *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema* (Amsterdam 1989).
- 504 Rita Copeland: *Rhetoric, hermeneutics, and translation in the Middle Ages: academic traditions and vernacular texts* (Cambridge 1991).
- 505 Nadia Bray, Loris Sturlese (cur.): *Filosofia in volgare nel Medioevo. Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.)*, Lecce, 27-29 settembre 2002 (Louvain-la-Neuve 2003). – Enthält u.a.: Steven J. Williams: *The vernacular tradition of the pseudo-Aristotelian Secret of secrets in the Middle Ages: translations, manuscripts, readers* (451-482).
- 506 Sonia Gentili: *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana* (Roma 2005).
- 507 Claudio Galderisi, Cinzia Pignatelli (éd.): *La traduction vers le moyen français. Actes du IIe colloque de l'AIEMF, Poitiers, 27-29 avril 2006* (Turnhout 2007).
- 508 Ruedi Imbach, Irène Rosier-Catach: *Einleitung*, in: *Dante Alighieri: Über die Beredsamkeit in der Volkssprache*, übers. von Francis Cheneval (Hamburg 2007) VII-XXXIII.

- 509 Christopher Kleinhenz, Keith Busby (eds.): *Medieval multilingualism: the Francophone worlds and its neighbors* (Turnhout 2010).
- 510 Stéphanie Le Briz, Géraldine Veysseyre (éd.): *Approches du bilinguisme latin-français au Moyen Âge: linguistique, codicologie, esthétique* (Turnhout 2010).
- 511 Alison Cornish: *Vernacular translation in Dante's Italy: illiterate literature* (Cambridge 2011).
- 512 Claudio Galderisi (éd.): *Traductions médiévales: cinq siècles de traductions en français au Moyen Âge (XIe-XVe): étude et répertoire, I-II* (Turnhout 2011). – Enthält u.a.: Joëlle Ducos: *La traduction au confluent des cultures classiques et arabes (I 127-146)*; Claude Buridant: *Esquisse d'une traductologie au Moyen Âge (I 325-381)*; C. G.: *Silences et fantômes de la «translatio studii»: la traduction empêchée (I 433-457)*; Frédéric Duval: *Les néologismes (I 499-534)*; Giovanni Borriero: *Sénèque le Rhéteur, Sénèque, (Pseudo)-Sénèque (II 220-230, 244-246)*; Stefania Cerrito: *Justinian (II 634-640)*; Marilyn Nicoud: *Regimen sanitatis Salernitatum (III 799-801)*.
- 513 Ruedi Imbach, Catherine König-Pralong: *Le défi laïque: existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge?* (Paris 2013).

Consolatio

- Vgl. auch Minnis 1981 [*734: 312-361].
- 522 Venceslas Louis Dedeck-Héry (ed.): *Boethius' De consolatione* by Jean de Meun, in: *MS 14 (1952) 165-275*.

- 523 Rolf Schroth (Hg.): Eine altfranzösische Übersetzung der *Consolatio philosophiae* des Boethius (Handschrift Troyes Nr. 898). Edition und Kommentar (Bern etc. 1976).
- 524 Alastair J. Minnis (ed.): The medieval Boethius: studies in the vernacular translations of the *De consolazione philosophiae* (Cambridge 1987). – Enthält u.a.: Brian S. Donaghey: Nicholas Trevet's use of King Alfred's translation of Boethius, and the dating of his commentary (1-31).
- 525 Noel Harold Kaylor: The medieval *Consolation of philosophy*: an annotated bibliography (New York, London 1992).
- 526 Anna Maria Babbi (cur.): *Consolatio philosophiae*: una versione veneta; Verona, Bibliotheca civica, ms. 212 (Milano 1995).
- 527 Margaret Bolton-Hall (ed.): *Del confortement de filosofie*: a critical edition of the medieval French prose translation and commentary of *De consolazione philosophiae* of Boethius contained in MS 2642 of the National Library of Austria, Vienna, in: *Carmina philosophiae* 5-6 (1996/97) I-XIII, 1-227.
- 528 Maarten J. F. M. Hoenen, Lodi Nauta (eds.): Boethius in the Middle Ages: Latin and vernacular traditions of the *Consolatio philosophiae* (Leiden 1997). – Enthält u.a.: L. N.: The scholastic context of the Boethius commentary by Nicholas Trevet (41-67); Glynnis M. Cropp: The medieval French tradition (243-265).
- 529 J. Keith Atkinson: The French and Italian translations of Boethius's *Consolatio philosophiae* by Bonaventura da Demena, in: *Carmina philosophiae* 7 (1998) 67-80.
- 530 Denis Billotte: Le vocabulaire de la traduction par Jean de Meun de la *Consolatio philosophiae* de Boèce, I-II (Paris 2000).
- 531 Robert Black, Gabriella Pomaro (cur.): *La consolazione della filosofia* nel Medioevo e nel Rinascimento italiano: libri di scuola e glosse nel manoscritti fiorentini (Firenze 2000).
- 532 Anna Chryssafis: La création de mots savants dans le français médiéval: étude sur un choix de textes de la fin du XIIIe et du début du XIVe siècles, notamment le *Roman de la rose* et la *Consolation de philosophie* par Jean de Meun (Stockholm 2003).
- 533 Reinhold F. Gleis, Nicola Kaminski, Franz Lebsanft (Hg.): Boethius Christianus? Transformationen der *Consolatio philosophiae* in Mittelalter und früher Neuzeit (Berlin 2010). – Enthält u.a.: Anna Maria Babbi: Boezio «cristiano» nell volgarizzamento di Bonaventura da Demena (19-34); Glynnis M. Cropp: Le rôle des gloses dans l'interprétation chrétienne des traductions françaises: *Del confortement de filosofie* et *Le livre de Boece de consolacion* (71-93).
- 534 Desirée Cremer: Boethius französisch. Zur diskursiven Vernetzung mittelalterlicher und frühneuzeitlicher *Consolatio*-Übersetzungen (Frankfurt a.M. 2015).

Secretum secretorum

Vgl. auch Williams 2003 [*334].

- 541 Oliver A. Beckerlegge (ed.): *Le secré de secrez* by Pierre d'Albarnun of Fetcham from the unique manuscript B.N.f. fr. 25407 (Oxford 1944).
- 542 Oliver A. Beckerlegge: An abridged Anglo-Norman version of the *Secretum secretorum*, in: *Medium Aevum* 13 (1944) 1-17.
- 543 Reinhold Möller (Hg.): Hiltgart von Hürnheim, mittelhochdeutsche Prosaübersetzung des *Secretum secretorum* (Berlin 1963).
- 544 Friedrich Wurts: Studien zu den deutschen und den lateinischen Prosa Fassungen des pseudo-aristotelischen *Secretum secretorum* (Hamburg 1970).
- 545 Mahmoud A. Manzalaoui (ed.): *Secretum secretorum*: nine English versions (Oxford 1977).
- 546 William Francis Ryan, Charles B. Schmitt (eds.): Pseudo-Aristotle: The secret of secrets: sources and influences (London 1982). – Enthält u.a.: Mahmoud A. Manzalaoui: Philip of Tripoli and his textual methods (55-72); J. Monfrin: La place du *Secret des secrets* dans la littérature française médiévale (73-123).
- 547 Albert Henry: Un texte oenologique de Jofroi de Waterford et Servais de Copale, in: *Romania* 107 (1986) 1-37.
- 548 Regula Forster: Das Geheimnis der Geheimnisse. Die arabischen und deutschen Fassungen des pseudo-aristotelischen *Sirr al-asrar / Secretum secretorum* (Wiesbaden 2006). – Rez. von Ruedi Imbach, in: *FZPhTh* 54 (2007) 600-609.
- 549 Yela Schauwecker: Die Diätetik nach dem *Secretum secretorum* in der Version von Jofroi Waterford. Teiledition und lexikalische Untersuchung (Würzburg 2007).
- 550 Hugo O. Bizzarri: *Secreto de los secretos*, Porridat de los porridades, versiones castellanas del Pseudo-Aristóteles *Secretum secretorum* (Valencia 2010).

Politisch-didaktische und juristische Literatur

- 561 Samuel Paul Molenaer: Li livres du gouvernement des rois: a 13th century French version of Egidio Colonna's treatise *De regimine principum* (New York 1899).
- 562 Oliver Herbert Prior (éd.): *L'image du monde de Maître Gossouin, rédaction en prose* (Lausanne, Paris 1913).
- 563 Félix Olivier-Martin: *Les Institutes de Justinien en français: traduction anonyme du XIIIe siècle* (Paris 1935).
- 564 William Hilliard Trethewey (ed.): *A critical edition of La petite philosophie: an Anglo-Norman poem of the thirteenth century* (Chicago 1939).
- 565 Jenny Swanson: *John of Wales: a study of the works and ideas of a thirteenth-century Friar* (Cambridge 1989).
- 566 Leena Löfstedt (éd.): *Gratiani Decretum: la traduction en ancien français du Décret de Gratien, I-V* (Helsinki 1992-2001).
- 567 Sonia Gentili: *L'Etica* volgarizzata da Taddeo Alderotti (m. 1295): saggio di commento, in: *Documenti* 17 (2006) 249-281.
- 568 Noëlle-Laetitia Perret: *Les traductions françaises du De regimine principum de Gilles de Rome: parcours matériel, culturel et intellectuel d'un discours sur l'éducation* (Leiden 2011).
- 569 Sonia Gentili: *Amicizia, città e spazio sociale nell' Etica di Aristotele volgarizzata da Taddeo Alderotti*, in: Isa Lori Sanfilippo, Antonio Rigon (cur.): *Parole e realtà dell' amicizia medievale* (Roma 2012) 127-144.

- 570 Irene Zavattero: *I volgarizzamenti duecenteschi della Summa Alexandrinorum*, in: *FZPhTh* 59 (2012) 333-359.

Das Trivium

- 581 Giambattista Speroni (cur.): *Bono Giamboni: Fiore di rettorica* (Pavia 1994).
- 582 Maria Colombo Timelli: *Traductions françaises de l'Arts minor de Donat au Moyen Âge (XIIIe-XVe siècles)* (Firenze 1996).
- 583 Virginia Cox: *Ciceronian rhetoric in late medieval Italy*, in: V. C., John O. Ward (eds.): *The rhetoric of Cicero in its medieval and early Renaissance commentary tradition* (Leiden 2006) 109-143.
- 584 Elisa Guadagnini (cur.): *La Rectorique de Ciceron* tradotta da Jean d'Antioche: edizione e glossario (Pisa 2009).

Meteorologica

- Vgl. auch Ducos 2008 [*12: 181-195].
- 591 Rolf Edgren: *Mahieu le Vilain, Les Metheores d'Aristote* (Uppsala 1945).
- 592 Joëlle Ducos: *La météorologie en français au Moyen Âge (XIIIe-XIVe siècles)* (Paris 1998).
- 593 Joëlle Ducos: *L'œuvre de Mahieu le Vilain. Traduction et commentaire des Météorologiques*, in: Jacqueline Hamesse (éd.): *Les traducteurs au travail, leurs manuscrits et leurs méthodes* (Turnhout 2002) 285-309.

Das Fortwirken des Platonismus

Allgemein [*601-*643]. – *Liber de causis* [*651-*666]. – Dionysius Areopagita [*671-*681]. – Proklos [*688-*695].

Allgemein

- 601 Étienne Gilson: *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, in: *AHDL* 4 (1929) 5-149.
- 602 Raymond Klibansky: *The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages* (London 1939). – 2. Aufl.: 1950.
- 603 Josef Koch: *Platonismus im Mittelalter. Akademische Festrede gehalten am 26. Mai 1948*

zur Universitäts-Gründungsfeier (Krefeld 1948).

- 604 Maurice de Gandillac: *Le platonisme au XIIe et au XIIIe siècle*, in: *Actes du Congrès de Tours et Poitiers 3-9 septembre 1953* (Paris 1954) 266-285.
- 605 Robert J. Henle: *Saint Thomas and Platonism: a study of the Plato and Platonic texts in the writings of Saint Thomas* (The Hague 1956).

- 606 Endre von Ivánka: Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter (Einsiedeln 1964).
- 607 Kurt Flasch (Hg.): Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger (Frankfurt 1965).
- 608 Werner Beierwaltes (Hg.): Platonismus in der Philosophie des Mittelalters (Darmstadt 1969).
- 609 Emilio Panella: Un'introduzione alla filosofia in uno «studium» dei Frati predicatori del XIII secolo. *Divisio scientie* di Remigio dei Girolami, in: *Memorie domenicane* 12 (1981) 27-126.
- 610 Werner Beierwaltes: Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte (Frankfurt a.M. 1985).
- 611 Kurt Ruh (Hg.): Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984 (Stuttgart 1986). – Enthält u.a.: Kurt Flasch: «Procedere ut imago». Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg (125-134).
- 612 Henri Dominique Saffrey: Recherches sur la tradition platonicienne au Moyen Âge et à la Renaissance (Paris 1987).
- 613 John Dillon: The golden chain: studies in the development of Platonism and Christianity (Aldershot 1990).
- 614 Linos G. Benakis (éd.): Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque international de Corfou 6-8 octobre 1995 (Turnhout 1997). – Enthält u.a.: Edouard Jeaneau: Denys l'Aréopagite, promoteur du néoplatonisme en Occident (1-23); Burkhard Mojsisch: Die neuplatonische Theorie der Selbstverursächlichung (causa sui) in der Philosophie des Mittelalters (25-33); Jean-Luc Solère: Néoplatonisme et rhétorique: Gilles de Rome et la première proposition du *De causis* (163-196).
- 615 John J. Cleary (ed.): The perennial tradition of Neoplatonism (Leuven 1997).
- 616 Paul Edward Dutton: Material remains of the study of the *Timaeus* in the later Middle Ages, in: Claude Lafleur et al. (éd.): L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle: autour du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109. Actes du colloque international (Turnhout 1997) 203-230.
- 617 Theo Kobusch, Burkhard Mojsisch (Hg.): Platon in der abendländischen Geistesgeschichte. Neue Forschungen zum Platonismus (Darmstadt 1997). – Enthält u.a.: Carlos Steel: Das neue Interesse für den Platonismus am Ende des 13. Jahrhunderts (120-133).
- 618 James McEvoy: Présence et absence de Platon au Moyen Âge, in: Ada Neschke-Hentschke (éd.): *Images de Platon et lectures de ses œuvres: les interprétations de Platon à travers les siècles* (Louvain 1997) 79-97.
- 619 Werner Beierwaltes: Platonismus im Christentum (Frankfurt a.M. 1998).
- 620 Dimitri Gutas: Greek thought, Arabic culture: the Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbäsīd society (2nd-4th/8th-10th centuries) (New York 1998).
- 621 Francesco Romano: Il neoplatonismo (Roma 1998).
- 622 Richard C. Taylor: Aquinas, the Plotiniana Arabica, and the metaphysics of being and actuality, in: *Journal of the History of Ideas* 59 (1998) 217-239.
- 623 Udo Reinhold Jeck: Die hermetische Theorie des Mikrokosmos in der Metaphysik Alberts des Großen und im Prokloskommentar des Berthold von Moosburg, in: *Patristica et mediaevalia* 20 (1999) 3-18.
- 624 David Piché: «Causa prima» et «esse» dans le *Liber de causis* selon Thomas d'Aquin et Siger de Brabant, in: *Dialogue* 38 (1999) 75-97.
- 625 Henri Dominique Saffrey: Le Néoplatonisme après Plotin (Paris 2000).
- 626 Stephen Gersh: Berthold von Moosburg and the content and method of Platonic philosophy, in: Jan A. Aertsen et al. (Hg.): *Nach der Verurteilung von 1277* (New York, Berlin 2001) [MM, 28] 493-503.
- 627 Carlos Steel: The Neoplatonic doctrine of time and eternity and its influence on medieval philosophy, in: Pasquale Porro (ed.): *The medieval concept of time: the scholastic debate and its reception in early modern philosophy* (Leiden 2001) 3-31.
- 628 Stephen Gersh, Maarten J. F. M. Hoenen (eds.): *The Platonic tradition in the Middle Ages: a doxographic approach* (Berlin 2002). – Enthält u.a.: Dag Nikolaus Hasse: *Plato arabico-latinus: philosophy – wisdom literature – occult sciences* (31-65); Henryk Anzulewicz: *Die platonische Tradition bei Albertus Magnus. Eine Hinführung* (207-277); Wayne J. Hankey: *Aquinas and the Platonists* (279-324).
- 629 Theo Kobusch, Burkhard Mojsisch, Orrin F. Summerell (Hg.): *Selbst – Singularität – Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum deutschen Idealismus* (Amsterdam 2002). – Enthält u.a.: Lela Alexidse: *Dionysius Aeropagita in den mittelalterlichen Kommentaren zur *Elementatio theologica* des Proklos* (111-130).

- 630 Carlos Steel: Neoplatonic sources in the commentaries on the Nicomachean ethics by Eustratius and Michael of Ephesus, in: BPhM 44 (2002) 51-57.
- 631 Werner Beierwaltes: Platonismus und Idealismus (Frankfurt a.M. 2004).
- 632 Jean-Marc Narbonne, Alfons Reckermann (éd.): Pensées de l'«Un» dans l'histoire de la philosophie. Études en hommage au professeur Werner Beierwaltes (Paris, Québec 2004).
- 633 Maria Bettetini, Francesco D. Paparella (cur.): Le felicità nel Medioevo. Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.), Milano, 12-13 settembre 2003 (Louvain-la-Neuve 2005). – Enthält u.a.: Luca Bianchi: Felicità intellettuale, «ascetismo» e «arabismo»: nota sul *De summo bono* di Boezio di Dacia (13-34).
- 634 Stephen Gersh: Reading Plato, tracing Plato: from ancient commentary to medieval reception (Aldershot 2005).
- 635 Thomas Leinkauf, Carlos Steel (Hg.): Platons *Timaios* als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance (Leuven 2005). – Enthält u.a.: Andreas Speer: «Lectio physica». Anmerkungen zur *Timaios*-Rezeption im Mittelalter (213-234); Henryk Anzulewicz: Die *Timaios*-Rezeption bei Albertus Magnus (329-361).
- 636 Pasquale Porro (cur.): Quaestio 5. Metaphysica, sapientia, scientia divina. Soggetto e statuto della filosofia prima nel Medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Bari, 9-12 giugno 2004 (Turnhout 2005). – Enthält u.a.: Alessandra Beccarisi: Statuto della metafisica e teoria dell'intelletto nelle opere di Alberto il Grande (391-411).
- 637 Adriano Oliva: Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la «sacra doctrina»: avec l'édition du prologue de son Commentaire des *Sentences* (Paris 2006).
- 638 Michele Trizio: Eustratius of Nicaea on absolute and conditional necessity: a survey of the commentary on Book VI of the *Nicomachean ethics*, in: Archiv für Mittelalterliche Philosophie und Kultur 12 (2006) 35-63.
- 639 Michael Treschow, Willemien Otten, Walter Hannam (eds.): Divine creation in ancient, medieval and early modern thought. Essays presented to the Rev'd Dr. Robert D. Crouse (Leiden 2007).
- 640 Fiorella Retucci: Tommaso di York, Eustrazio e la dottrina delle idee di Platone, in: Alessandra Beccarisi, Ruedi Imbach, Pasquale Porro (Hg.): Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung (Hamburg 2008) 79-110.
- 641 Loris Sturlese: Universalità della ragione e pluralità delle filosofie nel Medio Evo. Geografi del pubblico e isògrafe di diffusione dei testi prima dell'invenzione della stampa, in: Giornale critico della filosofia italiana 87 (2008) 5-29.
- 642 Ludger Honnefelder et al. (Hg.): Via Alberti. Texte – Quellen – Interpretationen (Münster 2009). – Enthält u.a.: Michele Trizio: Qui fere in hoc sensu exponunt Aristotelem: notes on the Byzantine sources of the Albertinian notion of intellectus possessus (79-109); Isabelle Moulin: Education et émanation chez Albert le Grand: des *commentaires* sur Denys le Pseudo-Aréopagite au *De causis et processu universitatis a prima causa* (243-265); Amos Bertolacci: The reception of Averroes' long commentary on the *Metaphysics* in Latin medieval philosophy until Albertus Magnus (457-480); Maria Burger: Thomas Aquinas's glosses on the Dionysius commentaries of Albert the Great in Codex 30 of the Cologne cathedral library (561-583).
- 643 Michele Trizio: Neoplatonic source-material in Eustratius of Nicaea's commentary on Book VI of the *Nicomachean ethics*, in: Charles Barber, David Jenkins (eds.): Medieval Greek commentaries on the *Nicomachean ethics* (Leiden 2009) 71-109.

Liber de causis

- 651 Werner Beierwaltes: Der Kommentar zum *Liber de causis* als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin, in: Philosophische Rundschau 11 (1963) 192-215.
- 652 Cornelia J. De Vogel: Some reflections on the *Liber de causis*, in: Vivarium 4 (1966) 67-82.
- 653 Adriaan Pattin: De «Proclus arabus» en het *Liber de causis*, in: Tijdschrift voor filosofie 38 (1976) 468-473.
- 654 Richard C. Taylor: St. Thomas and the *Liber de causis* on the hylomorphic composition of separate substances, in: MS 41 (1979) 506-513.
- 655 Richard C. Taylor: The *Liber de causis*: a preliminary list of extant mss., in: BPhM 25 (1983) 63-84.
- 656 Leo J. Elders: Saint Thomas d'Aquin et la métaphysique du *Liber de causis*, in: RT 89 (1989) 427-442.
- 657 Alain de Libera: Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du *Liber de causis*, in: RSPHTh 74 (1990) 347-378.

- 658 Michael B. Ewbank: Doctrinal precisions in Aquinas's *Super librum de causis*, in: AHDL 61 (1994) 7-29.
- 659 Winfried Fauser: Albert the Great's Commentary on the *Liber de causis*, in: BPhM 36 (1994) 38-44.
- 660 Jean-Pierre Rothschild: Les traductions du *Livre des causes* et leurs copies, in: *Revue d'histoire des textes* 24 (1994) 393-484.
- 661 Cristina D'Ancona Costa: Recherches sur le *Liber de causis* (Paris 1995).
- 662 Susan C. Selner-Wright: Thomas Aquinas and the metaphysical inconsistency of the *Liber de causis*, in: *The Modern Schoolman* 72 (1995) 323-336.
- 663 Alexander Fidora, Andreas Niederberger: Von Bagdad nach Toledo. Das *Buch der Ursachen* und seine Rezeption im Mittelalter. Lat.-dt. Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte des *Liber de causis* (Mainz 2001).
- 664 Cristina D'Ancona Costa, Richard C. Taylor: Le *Liber de causis*, in: Richard Goulet et al. (éd.): *Dictionnaire des philosophes antiques*. Supplément (Paris 2003) 599-647.
- 665 Paloma Llorente Mégias (ed.): *Liber de causis: índice y concordancia* (Firenze 2004).
- 666 Dragos Calma: Du néoplatonisme au réalisme et retour: parcours latins du *Liber de causis* au XIIIe-XIVe siècles, in: BPhM 54 (2012) 217-275.
- deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik (München 1990-1996).
- 677 Cristina D'Ancona Costa: La notion de l'un dans Thomas d'Aquin: une confrontation des commentaires sur les noms divins et sur la métaphysique, in: RTPM 64 (1997) 315-351.
- 678 Ysabel de Andia (éd.): Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du colloque international, Paris 21-24 septembre 1994 (Paris 1997).
- 679 Tzotcho Boiadjiev, Georgi Kapriev, Andreas Speer (Hg.): Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999 (Turnhout 2000). – Enthält u. a.: Carlos Steel: Dionysius and Albert on time and eternity (317-341).
- 680 L. Michael Harrington: A thirteenth-century textbook of mystical theology at the University of Paris: the mystical theology of Dionysius the Areopagite in Eriugena's Latin translation with the scholia translated by Anastasius the Librarian, and excerpts from Eriugena's Periphyseon (Leuven 2004).
- 681 Gioacchino Curiello: «Alia translatio melior est»: Albert the Great and the Latin translations of the Corpus Dionysiacum, in: *Documenti* 24 (2013) 121-151.

Dionysius Areopagita

Vgl. auch Franceschini 1933/34 [*73].

- 671 Martin Grabmann: Die italienische Thomistenschule des XIII. und beginnenden XIV. Jahrhunderts, in: MAG, I (1926) 332-391.
- 672 Martin Grabmann: Die mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen der Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita, in: MAG, I (1926) 449-468.
- 673 Hyacinthe-François Dondaine: Le corpus dionysien de l'université de Paris au XIIIe siècle (Rome 1953).
- 674 Josef Koch: Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter, in: *Kant Studien* 48 (1956/57) 117-133. – Auch in: Beierwaltes 1969 [*608: 317-342]; J. K.: *Kleine Schriften*, I (Roma 1973) 3-25.
- 675 Barbara Faes de Mottoni: Il «corpus dionysiacum» nel Medioevo: rassegna di studi 1900-1972 (Bologna 1972).
- 676 Kurt Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik, I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter des 12. Jahrhunderts; III: Die Mystik des
- Proklos*
- Vgl. auch Steel 2014 [*149].
- 688 Gérard Verbeke: Guillaume de Moerbeke traducteur de Proclus, in: RphL 31 (1953) 349-373.
- 689 Tullio Gregory: Platone e Aristotele nello *Speculum* di Enrico Bate di Malines, in: *Studi medievali* 2/2 (1961) 302-319.
- 690 Werner Beierwaltes: *Proklos*. Grundzüge seiner Metaphysik (Frankfurt a.M. 1965). – 2. Aufl.: 1979.
- 691 Ruedi Imbach: Le (Néo-)platonisme médiévale: Proclus latin et l'École dominicaine allemande, in: *Revue de théologie et de philosophie* 110 (1978) 427-448.
- 692 Burkhard Mojsisch: Causa essentialis bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart, in: Kurt Flasch (Hg.): Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart (Hamburg 1984) 106-114.
- 693 Loris Sturlese: Il dibattito su Proclo latino nel medioevo fra l'Università di Parigi e lo studium di Colonia, in: Gilbert Boss, Gerhard Seel (éd.): Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985 (Zürich 1987) 262-275.

- 694 Egbert P. Bos, Pieter Anne Meijer (eds.): On Proclus and his influence in medieval philosophy (Leiden etc. 1992). – Enthält u.a.: Alain de Libera: Albert le Grand et le platonisme: de la doctrine des idées à la théorie des trois états de l'universel (89-119); Jan A. Aertsen: Ontology and henology in medieval philosophy (Thomas Aquinas, Master Eckhart and Berthold of Moosburg) (120-140); Werner Beierwaltes: Primum est dives per se. Meister Eckhart und der *Liber de causis* (141-169).
- 695 Tengiz Iremadze: Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter: Dietrich von Freiberg, Berthold von Moosburg, Joane Petrizi (Amsterdam 2004).

Gedankengut aus Hellenismus und römischer Philosophie

Allgemein [*701-*717]. – Cicero [*721-*726]. – Boethius [*731-*744]. – Stoa [*751-*773]. – Epikur [*781-*783]. – Skepsis [*791-*812].

Allgemein

- 701 F. F. Bruce: Marius Victorinus and his works, in: *The Evangelical Quarterly* 18 (1946) 132-153.
- 702 Philippe Delhaye: «Grammatica» et «ethica» au XIIe siècle, in: *RTAM* 25 (1958) 59-110.
- 703 William H. Stahl et al.: Martianus Capella and the seven liberal arts, I-II (New York 1971-1977).
- 704 Bruce C. Barker-Benfield: The manuscripts of Macrobius' Commentary on the *Somnium Scipionis* (Diss. Corpus Christi College, Oxford 1975).
- 705 Richard H. Rouse, Mary A. Rouse: The *Florilegium angelicum*: its origin, content and influence, in: Jonathan J. G. Alexander, Margaret T. Gibson (eds.): *Medieval learning and literature* (Oxford 1976) 66-114.
- 706 Richard H. Rouse: Florilegia and Latin classical authors in twelfth- and thirteenth-century Orléans, in: *Viator* 10 (1979) 131-160.
- 707 Leighton D. Reynolds (ed.): *Texts and transmission: a survey of the Latin classics* (Oxford 1983). – Alphabetische Liste der übermittelten Texte.
- 708 Albrecht Hüttig: Macrobius im Mittelalter. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der *Commentarii in Somnium Scipionis* (Frankfurt a.M. 1990).
- 709 Margaret J. Osler (ed.): Atoms, «pneuma», and tranquility: Epicurean and Stoic themes in European thought (Cambridge 1991). – Enthält u.a.: Calvin Normore: Medieval connectives, Hellenistic connections: the strange case of propositional logic (25-38).
- 710 Arno Borst: Das Buch der Naturgeschichte. Plinius und seine Leser im Zeitalter des Pergaments (Heidelberg²1995).
- 711 Claudio Leonardi, Birger Munk Olsen (eds.): *The classical tradition in the Middle Ages and the Renaissance. Proceedings of the first European science foundation workshop on «The reception of classical texts»* (Florence, Certosa del Galluzzo, 26-27 June 1992) (Spoleto 1995). – Enthält u.a.: Albert Derolez: The place of the Latin classics in the late medieval library catalogues of Germany and the southern low countries (33-46); B. M. O.: Conclusion (185-196).
- 712 Alain de Libera: Epicurisme, stoïcisme, péripatétisme: l'histoire de la philosophie vue par les Latins (XIIe-XIIIe siècle), in: Ahmad Hasnawi et al. (éd.): *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque* (Leuven, Paris 1997) 343-364.
- 713 Alison M. Peden: Music in medieval commentaries on Macrobius, in: Frank Hentschel (Hg.): *Musik – und die Geschichte der Philosophie und Naturwissenschaften im Mittelalter. Fragen zur Wechselwirkung von «musica» und «philosophia» im Mittelalter* (Leiden 1998) 151-161.
- 714 Tiziano Dorandi: Diogène Laërce du Moyen Âge à la Renaissance, in: Thomas Ricklin et al. (éd.): *Exempla docent* (Paris 2006) 35-48.
- 715 Tiziano Dorandi: *Laertiana: capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio* (Berlin, New York 2009).

- 716 Juanita Feros Ruys et al. (eds.): The classics in the Medieval and Renaissance classroom: the role of ancient texts in the arts curriculum as revealed by surviving manuscripts and early printed books (Turnhout 2011).
- 717 Mariken Teeuwen, Sinéad O'Sullivan (eds.): Carolingian scholarship and Martianus Capella: ninth-century commentary traditions on *De nuptiis* in context (Turnhout 2011).

Cicero

- 721 Edward K. Rand: Cicero in the courtroom of St. Thomas Aquinas (Milwaukee 1946).
- 722 Philippe Delhaye: Une adaptation du *De officiis* au XIIe siècle: le *Moralium dogma philosophorum*, in: RTAM 16 (1949) 227-258; 17 (1950) 5-28.
- 723 Clemens J. Vansteenkiste: Cicerone nell'opera di S. Tommaso, in: Angelicum 36 (1959) 343-382.
- 724 Peter Lebrecht Schmidt: Die Überlieferung von Ciceros Schrift *De legibus* in Mittelalter und Renaissance (München 1974).
- 725 Virginia Cox, John O. Ward (eds.): The rhetoric of Cicero in its medieval and early Renaissance commentary tradition (Leiden 2006). – Enthält u.a.: J. O. W.: The medieval and early Renaissance study of Cicero's *De inventione* and the *Rhetorica ad Herennium*: commentaries and contexts (3-75); Ruth Taylor-Briggs: Reading between the lines: the textual history and manuscript transmission of Cicero's rhetorical works (77-108); Karin Margareta Fredborg: Rhetoric and dialectic (165-192).
- 726 Klaus van Eickels: Freundschaft im (spät)mittelalterlichen Europa. Traditionen, Befunde und Perspektiven, in: Klaus Oschema (Hg.): Freundschaft oder «amitié»? Ein politisch-soziales Konzept der Vormoderne im zwischen-sprachlichen Vergleich (15.-17. Jahrhundert) (Berlin 2007) 23-34.
- 734 Margaret T. Gibson (ed.): Boethius: his life, thought and influence (Oxford 1981). – Enthält u.a.: P. Osmund Lewry: Boethian logic in the medieval West (90-134); Alison White: Boethius in the medieval quadrivium (162-205); M. T. G.: The *Opuscula sacra* in the Middle Ages (214-234); Jacqueline Beaumont: The Latin tradition of the *De consolazione philosophiae* (278-305); Alastair J. Minnis: Aspects of the medieval French and English traditions of the *De consolazione philosophiae* (312-361).
- 735 Michael Masi (ed.): Boethius and the liberal arts: a collection of essays (Bern 1981). – Enthält u.a.: Pearl Kibre: The Boethian *De institutione arithmetica* and the «quadrivium» in the thirteenth century university milieu at Paris (67-80).
- 736 Fabio Troncarelli: Tradizioni perdute: la *Consolatio philosophiae* nell'alto Medioevo (Padua 1981). – Fortsetzungen: Boethiana aetas: modelli grafici e fortuna manoscritta della *Consolatio philosophiae* tra IX e XII secolo (Alessandria 1987); Cogitatio mentis: l'eredità di Boezio nell'alto Medioevo (Napoli [2005]).
- 737 Nils Jørgen Green-Pedersen: The tradition of the topics in the Middle Ages: the commentaries on Aristotle's and Boethius' *Topics* (München, Wien 1984).
- 738 Ralph M. McInerny: Boethius and Thomas Aquinas (Washington, D.C. 1990).
- 739 Douglas C. Hall: The analysis of St. Thomas Aquinas' *Expositio* of *De Trinitate* of Boethius (Leiden 1992).
- 740 Édouard Jauneau: La place de la *Consolation de philosophie* de Boèce dans les «Manuels de l'étudiant» en la première moitié du treizième siècle, in: Claude Lafleur et al. (éd.): L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle: autour du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109. Actes du colloque international (Turnhout 1997) 181-201.
- 741 Alain Galonnier (éd.): Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du colloque international de la fondation Singer-Polignac, Paris, 8-12 juin 1999 (Louvain-la-Neuve 2003). – Enthält u.a.: Christian Meyer: Lectures et lecteurs du *De institutione musica* de Boèce au XIIIe siècle (665-678); Dominique Bertrand: Sur le fondement de la différence dans le *De Trinitate*. Thomas d'Aquin interprète de Boèce (679-696); C. H. Kneepkens: The reception of Boethius' *De consolazione* in the later Middle Ages: the Wolfenbüttel *Quaestiones* and Buridan's *Quaestiones* on the ethics (713-739).

Boethius

- Vgl. auch Nauta 1997 [*528: 41-67].
- 731 Pierre Courcelle: Étude critique sur les commentaires de la *Consolation* de Boèce (IXe-XVe siècles), in: AHDL 14 (1939) 5-140.
- 732 Gangolf Schrimpf: Die Axiomenschrift des Boethius (*De hebdomadibus*) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters (Leiden 1966).
- 733 Pierre Courcelle: La consolation de philosophie dans la tradition littéraire: antécédents et postérité de Boèce (Paris 1967).

- 742 John Marenbon: Boethius (Oxford 2003).
- 743 John Marenbon (ed.): The Cambridge companion to Boethius (Cambridge 2009). – Enthält u.a.: Christopher J. Martin: The logical textbooks and their influence (56-84); Margaret Cameron: Boethius on utterances, understanding and reality (85-104); Christophe Erisman: The medieval fortunes of the *Opuscula sacra* (155-177); Lodi Nauta: The *Consolation*: the Latin commentary tradition, 800-1700 (255-278); Winthrop Wetherbee: The *Consolation* and medieval literature (279-302); John Magee, J. M.: Boethius' works (303-310).
- 744 Noel Harold Kaylor, Philip Edward Phillips (eds.): A companion to Boethius in the Middle Ages (Leiden 2012). – Enthält u.a.: Jean-Yves Guillaumin: Boethius's *De institutione arithmetica* and its influence on posterity (135-161); Glynnis M. Cropp: Boethius in medieval France: translations of the *De consolatio philosophiae* and literary influence (319-355); Ann E. Moyer: The «quadrivium» and the decline of Boethian influence (479-517).
- Stoa*
- 751 Odon Lottin: Les premiers linéaments du traité de la syndérèse au Moyen Âge, in: RNPh 28 (1926) 422-454.
- 752 Klaus-Dieter Nothdurft: Studien zum Einfluss Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts (Leiden, Köln 1963).
- 753 Leighton D. Reynolds: The medieval tradition of Seneca's Letters (Oxford 1965).
- 754 Leighton D. Reynolds: The medieval tradition of Seneca's *Dialogues*, in: Classical Quarterly 18 (1968) 355-372.
- 755 Gérard Verbeke: Aristotélisme et Stoïcisme dans le *De fato* d'Alexandre d'Aphrodisias, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 50 (1968) 73-100.
- 756 Michel Spanneut: Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie (Paris 31969).
- 757 Michel Spanneut: Permanence du Stoïcisme de Zénon à Malraux (Gembloux 1973).
- 758 Harry M. Hine: The manuscript tradition of Seneca's *Natural questions*, in: Classical Quarterly 30 (1980) 183-217.
- 759 Gérard Verbeke: The presence of Stoicism in medieval thought (Washington, D.C. 1983).
- 760 Marcia L. Colish: The Stoic tradition from Antiquity to the early Middle Ages, I-II (Leiden 1985). – 2. Aufl.: 1990.
- 761 Michael Lapidge: The Stoic inheritance, in: Peter Dronke (ed.): A history of twelfth-century Western philosophy (Cambridge 1988) 81-112.
- 762 Irène Rosier-Catach: Henri de Gand, le *De dialectica* d'Augustin, et l'imposition des noms divins, in: Documenti 6 (1995) 145-253.
- 763 Maximilian Forschner: Über das Handeln im Einklang mit der Natur. Grundlagen ethischer Verständigung (Darmstadt 1998).
- 764 Emil Dobler: Zwei syrische Quellen der theologischen *Summa* des Thomas von Aquin: Nemesios von Emesa und Johannes von Damaskus. Ihr Einfluss auf die anthropologischen Grundlagen der Moralthologie (*S. Th.* I-II, qq. 6-17; 22-48) (Freiburg i. Ue. 2000).
- 765 Sten Ebbesen: Radulphus Brito: the last of the great arts masters. Or: philosophy and freedom, in: Jan A. Aertsen, Andreas Speer: Geistesleben im 13. Jahrhundert (Berlin, New York 2000) [MM, 27] 231-251.
- 766 Anthony Specia: Hypothetical syllogisms and Stoic logic (Leiden 2001).
- 767 Alexander Brungs: Metaphysik der Sinnlichkeit. Das System der «passiones animae» bei Thomas von Aquin (Halle 2002).
- 768 Emil Dobler: Indirekte Nemesiuszitate bei Thomas von Aquin. Johannes von Damaskus als Vermittler von Nemesiustexten (Freiburg i. Ue. 2002).
- 769 Brad Inwood (ed.): The Cambridge companion to the Stoics (Cambridge 2003). – Enthält u.a.: Susanne Bobzien: Stoic logic (85-123); T. H. Irwin: Stoic naturalism and its critics (345-364); A. A. Long: Stoicism in the philosophical tradition: Spinoza, Lipsius, Butler (365-392).
- 770 Steven K. Strange, Jack Zupko (eds.): Stoicism: traditions and transformations (Cambridge 2004). – Enthält u.a.: Sten Ebbesen: Where were the Stoics in the late Middle Ages (108-131); Calvin Normore: Abelard's Stoicism and its consequences (132-147).
- 771 Alexander Brungs: Stoische Motive in Seelenlehren des Mittelalters. Pneuma und Weltseele, in: Katharina Philipowski, Anne Prior (Hg.): «anima» und «sêle». Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter (Berlin 2006) 21-35.
- 772 Sten Ebbesen: The traditions of ancient logic-grammar in the Middle Ages – what's the problem?, in: Vivarium 45 (2007) 136-152.

773 Mary Beth Ingham: *La vie de la sagesse: le stoïcisme au Moyen Âge* (Fribourg 2007).

Epikur

781 Maria Rita Pagnoni: Prime note sulla tradizione medievale ed umanistica di Epicuro, in: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di lettere e filosofia*, ser. 3, 4 (1974) 1443-1477.

782 Jill Krave: Moral philosophy, in: Charles B. Schmitt, Quentin Skinner (eds.): *The Cambridge history of Renaissance philosophy* (Cambridge 1990) 303-386.

783 Aurélien Robert: *Épicure et les épicuriens au Moyen Âge*, in: *Micrologus* 21 (2013) 3-45.

Skepsis

791 Charles Jourdain: Sextus Empiricus et la philosophie scholastique, in: *Journal général de l'instruction publique* (1858). – Separat: Paris 1858.

792 Clemens Baeumker: Eine bisher unbekannte mittelalterliche lateinische Uebersetzung der Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις des Sextus Empiricus, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 4 (1891) 574-577.

793 Hermann Mutschmann: Die Überlieferung der Schriften des Sextus Empiricus, in: *Rheinisches Museum* 64 (1909) 244-283, 478.

794 Hermann Mutschmann: Zur Übersetzertätigkeit des Nicolaus von Rhegium (zu Paris lat. 14700), in: *Berliner philologische Wochenschrift* 31 (1911) 691-692.

795 Charles B. Schmitt: Cicero scepticus: a study of the influence of the *Academica* in the Renaissance (The Hague 1972).

796 Walter Cavini: Appunti sulla prima diffusione in occidente delle opere di Sesto Empirico, in: *Medioevo* 3 (1977) 1-20.

797 Richard H. Rouse, Mary A. Rouse: The medieval circulation of Cicero's *Posterior Academics* and the *De finibus bonorum et malorum*, in: Malcolm B. Parkes, A. G. Watson: (eds.): *Medieval scribes, manuscripts and libraries* (London 1978) 333-367. – Auch in: M. A. R., R. H. R.: *Authentic witnesses* (Notre Dame, Ind. 1991) 61-98.

798 Michael Frede: A medieval source of modern scepticism, in: Regina Claussen, Roland Daube-Schackat (Hg.): *Gedankenzeichen. Festschrift für Klaus Oehler* (Tübingen 1988) 65-70.

799 Pasquale Porro: Il *Sextus Latinus* e l'immagine dello scetticismo antico nel Medioevo, in: *Elenchos* 15 (1994) 229-253.

800 Luciano Floridi: The diffusion of Sextus Empiricus's works in the Renaissance, in: *Journal of the History of Ideas* 56 (1995) 63-85.

801 Mauricio Beuchot: Some traces of the presence of scepticism in medieval thought, in: Richard H. Popkin (ed.): *Scepticism in the history of philosophy* (Dordrecht 1996) 37-43.

802 Alan Perreiah: Modes of scepticism in medieval philosophy, in: Ignacio Angelelli, María Cerezo (eds.): *Studies on the history of logic. Proceedings of the III. Symposium on the history of logic* (Berlin 1996) 65-77.

803 Robert Pasnau: *Theories of cognition in the later Middle Ages* (Cambridge 1997).

804 Luciano Floridi: Sextus Empiricus: the transmission and recovery of Pyrrhonism (Oxford 2002).

805 Roland Wittwer: Zur lateinischen Überlieferung von Sextus Empiricus' Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 145 (2002) 366-373.

806 Roland Wittwer: *Sextus Latinus. Die erste lateinische Übersetzung von Sextus Empiricus' Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις* (Diss. Basel 2003).

807 Christophe Grellard: Comment peut-on se fier à l'expérience? Esquisse d'une typologie des réponses médiévales au problème sceptique, in: *Quaestio* 4 (2004) 113-135.

808 Antoine Côté: Siger and the skeptic, in: *The Review of Metaphysics* 60 (2006) 305-325.

809 Dominik Perler: *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter* (Frankfurt a.M. 2006).

810 Christophe Grellard: Scepticism, demonstration and the infinite regress argument (Nicholas of Autrecourt and John Buridan), in: *Vivarium* 45 (2007) 328-342.

811 Luciano Floridi: The rediscovery and posthumous influence of scepticism, in: Richard Bett (ed.): *The Cambridge companion to ancient scepticism* (Cambridge 2010) 267-287.

812 Henrik Lagerlund (ed.): *Rethinking the history of skepticism: the missing medieval background* (Leiden 2010). – Enthält u.a.: Martin Pickavé: Henry of Ghent and John Duns Scotus on skepticism and the possibility of naturally acquired knowledge (61-96).

Das Erbe der Kirchenväter und die Augustinische Lehre

- Vgl. auch Gilson 1929 [*601], Koch 1956/57 [*674], Rosier-Catach 1995 [*762], Hasse 2000 [*406: 203-223], Dobler 2000 [*764], 2002 [*768], Fidra 2003 [*407].
- 831 Franz Ehrle: Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik. II. Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts, in: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 5 (1889) 603-635. – Auch in: F. E.: Gesammelte Aufsätze zur englischen Scholastik, hg. von Franz Pelster (Roma 1970).
- 832 Étienne Gilson: La philosophie de saint Bonaventure (Paris 1924). – Dt.: Der heilige Bonaventura, übers. von Philotheus Böhner (Hellerau 1929).
- 833 Franz Ehrle: L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII: ulteriori discussioni e materiali, in: Xenia Thomistica, III (Roma 1925) 517-588.
- 834 Étienne Gilson: Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, in: AHDL 1 (1926) 5-127.
- 835 Martin Grabmann: Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott in ihrer Gegenwartsbedeutung dargestellt (Köln 1929). – Nachdruck: Darmstadt 1967.
- 836 Maurice de Wulf: L'augustinisme «avicennisant», in: RNPh 33 (1931) 11-39.
- 837 Étienne Gilson: Roger Marston: un cas d'augustinisme avicennisant, in: AHDL 8 (1933) 37-42.
- 838 Martin Grabmann: Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit (Freiburg i. Br. 1933). – Nachdruck: Darmstadt 1961.
- 839 Martin Grabmann: Der Einfluss des heiligen Augustinus auf die Verwertung und Bewertung der Antike im Mittelalter (1-24); Des heiligen Augustinus Quaestio de ideis (De diversis quaestionibus LXXXIII qu. 46) in ihrer inhaltlichen Bedeutung und mittelalterlichen Weiterwirkung (25-34); Augustins Lehre vom Glauben und Wissen und ihr Einfluss auf das mittelalterliche Denken (35-62), in: MAG, II (1936).
- 840 Odon Lottin: La loi éternelle chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs, in: PEM, II (1948) 51-67.
- 841 Roberto Zavalloni: Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes: textes inédits et étude critique (Louvain 1951).
- 842 Henri-Xavier Arquillière: L'augustinisme politique: essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Âge (Paris 1955).
- 843 Pius Künzle: Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen. Problemgeschichtliche Untersuchungen von Augustin bis und mit Thomas von Aquin (Freiburg i. Ue. 1956).
- 844 Joseph Ratzinger: Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura (München 1959).
- 845 Ernst Stadter: Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit. Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus (München 1971).
- 846 Raymond Macken: La théorie de l'illumination divine dans la philosophie d'Henri de Gand, in: RTAM 39 (1972) 82-112.
- 847 Fernand Van Steenberghen: Die Philosophie im 13. Jahrhundert (München 1977).
- 848 Gordon Leff: Augustinismus im Mittelalter, in: Theologische Realenzyklopädie, IV (Berlin 1979) 699-717.
- 849 Ceslas Pera: Le fonti del pensiero di S. Tommaso d'Aquino nella *Somma theologica* (Torino 1979).
- 850 Henri de Lubac: Augustinisme politique?, in: H. de L.: Théologies d'occasion (Paris 1984) 255-308.
- 851 Johannes Schneider: Einleitung, in: Robert Kilwardby: Quaestiones in librum primum sententiarum (München 1986).
- 852 Edward B. King (ed.): Saint Augustine and his influence in the Middle Ages (Sewanee, Tenn. 1988).
- 853 François-Xavier Putallaz: La connaissance de soi au XIIIe siècle: de Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg (Paris 1991).
- 854 François-Xavier Putallaz: Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin (Paris 1991).
- 855 Margaret T. Gibson: The place of the «Glossa ordinaria» in medieval exegesis, in: Mark D. Jordan, Kent Emery, Jr. (eds.): «Ad litteram»: authoritative texts and their medieval readers (Notre Dame 1992) 5-27.
- 856 Udo Reinhold Jeck: Aristoteles contra Augustinum. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert (Amsterdam 1994).
- 857 Irène Rosier: La parole comme acte: sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle (Paris 1994).
- 858 Irena Backus (ed.): The reception of the church fathers in the West: from the Carolingians to

- the Maurists, I-II (Leiden 1997). – Enthält u.a.: Jean Werckmeister: The reception of the church fathers in canon law (51-81); E. Ann Matter: The church fathers and the *Glossa Ordinaria* (83-111); Jacques-Guy Bougerol: The church fathers and the *Sentences* of Peter Lombard (113-164); Neil Lewis: Robert Grosseteste and the church fathers (197-229); Jacques-Guy Bougerol: The church fathers and «auctoritates» in scholastic theology to Bonaventure (289-335); Leo J. Elders: Thomas Aquinas and the fathers of the church (337-366).
- 859 Michael Fuchs: Zeichen und Wissen. Das Verhältnis der Zeichentheorie zur Theorie des Wissens und der Wissenschaften im dreizehnten Jahrhundert (Münster 1999). – Vgl. 139-144.
- 860 Emil Dobler: Falsche Väterzitate bei Thomas von Aquin. Gregorius, Bischof von Nyssa oder Nemesius, Bischof von Emesa? Untersuchungen über die Authentizität der Zitate Gregors von Nyssa in den gesamten Werken des Thomas von Aquin (Freiburg i. Ue. 2001).
- 861 Stephen F. Brown: The Patristic background, in: Jorge J. E. Gracia, Timothy B. Noone (eds.): *A companion to philosophy in the Middle Ages* (Oxford 2003) 23-31.
- 862 Guy Lobrichon: *La Bible au Moyen Âge* (Paris 2003).
- 863 Marcello Marin: Uno sguardo sui commenti al *De civitate Dei* agostiniano, in: Mariarosaria Cortesi (cur.): *Padri greci e latini a confronto (secoli XIII-XV)* (Firenze 2004) 3-17.
- 864 Volker Henning Drecoll (Hg.): *Augustin Handbuch* (Tübingen 2007). – Enthält u.a.: Reinhold Rieger: Sentenzenwerk des Petrus Lombardus (587-592); Ulrich Köpf: Augustin an den Universitäten des 13. Jahrhunderts (592-600); Volker Leppin: Augustinismus im Spätmittelalter: Heinrich von Gent, Duns Scotus und Wilhelm von Ockham (600-608).
- 865 Martin Pickavé: Heinrich von Gent über Metaphysik als erste Wissenschaft. Studien zu einem Metaphysikentwurf aus dem letzten Viertel des 13. Jahrhunderts (Leiden 2007). – Vgl. 64-79.
- 866 Hannes Möhle: Der Augustinismus des 13. Jahrhunderts als Herausforderung für die Augustinusrezeption des Johannes Duns Scotus (1265-1308), in: Norbert Fischer (Hg.): *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens, I: Von den Anfängen bis zur Reformation* (Hamburg 2009) 141-155.
- 867 Roberto Lambertini: Jenseits des politischen Augustinismus. Zur Rezeption Augustins in der politischen Theorie des Spätmittelalters, in: Cornelius Mayer (Hg.): *Augustinus – Recht und Gewalt* (Würzburg 2010) 73-96.
- 868 Russell L. Friedman: Intellectual traditions at the medieval university: the use of philosophical psychology in Trinitarian theology among the Franciscans and Dominicans, 1250-1350, I-II (Leiden 2013).
- 869 Karla Pollmann, Willemien Otten (eds.): *The Oxford guide to the historical reception of Augustine, I-III* (Oxford 2013). – Enthält u.a.: Joshua C. Benson: *Summa fratris Alexandri* (1784-1787).
- 870 José Filipe Silva: Robert Kilwardby on the theory of the soul and epistemology, in: Henrik Lagerlund, Paul Thom (eds.): *A companion to the philosophy of Robert Kilwardby* (Leiden 2013) 275-313.

Die Rezeption philosophischer Schriften aus dem Judentum

- Vgl. auch Grabmann 1933 [*838], Burnett 1994 [*292], Hasse 2000 [*406], Fidora 2003 [*407], Zonta 2014 [*118: 113-122].
- 901 Salomon Munk: Salomo Ibn Gabirol als Philosoph bei den christlichen Theologen des Mittelalters berühmt, in: *Literaturblatt des Orients* 46 (1846) 721-727.
- 902 Heinrich Denifle: Acten zum Prozesse Meister Eckharts, in: *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte* 2 (1886) 616-640.
- 903 Moritz Steinschneider: Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher (Berlin 1893). – Nachdruck: Graz 1956.
- 904 Michael Wittmann: Die Stellung des Hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol (Ibn Gabirol) (Münster 1900) [BGPhMA, 3/3].
- 905 Jacob Gutmann: Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur (Breslau 1902). – Nachdruck: Hildesheim 1970.
- 906 Jacob Gutmann: Der Einfluss der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland, in: Wilhelm Bacher et al. (Hg.): *Moses ben Maimon. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss, I* (Leipzig 1908) 135-230.
- 907 Anselm Rohner: Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus

- und Thomas von Aquin (Münster 1913) [BGPhMA, 11/5].
- 908 Moritz Steinschneider: Gesammelte Schriften, hg. von Heinrich Malter, Alexander Marx, I (Berlin 1925). – Nachdruck: New York 1980. – Enthält u.a.: Abraham Judaeus – Savasorda und Ibn Esra (327-387); Abraham ibn Esra (407-498).
- 909 Dorothea E. Sharp: Franciscan philosophy at Oxford in the thirteenth century (Oxford 1930).
- 910 Paul Synave: La révélation des vérités divines naturelles d'après saint Thomas d'Aquin, in: *Mélanges Mandonet*, I (Paris 1930) 327-370. – Auch in: Dienstag 1975 [*923: 290-333].
- 911 Manuel Alonso: Las Fuentes literarias de Domingo Gundisalvo: El *De processione mundi* de Gundisalvo y el *K. al-'aqida al-rafi'a* de Ibrahim ibn Dawud, in: *Al-Andalus* 11 (1946) 159-173.
- 912 Marie-Thérèse d'Alverny: Avendauth?, in: *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, I (Barcelona 1954) 19-43.
- 913 Wolfgang Kluxen: Literaturgeschichtliches zum lateinischen Moses Maimonides, in: *RTAM* 21 (1954) 23-50.
- 914 Wolfgang Kluxen: Maimonides und die Hochscholastik, in: *Philosophisches Jahrbuch* 63 (1955) 151-169.
- 915 Fernand Brunner: Platonisme et aristotélisme: la critique d'Ibn Gabirol par saint Thomas d'Aquin (Louvain, Paris 1963).
- 916 Joshua Blau: The emergence and linguistic background of Judaeo-Arabic: a study of Middle Arabic (London 1965).
- 917 Wolfgang Kluxen: Die Geschichte des Maimonides im lateinischen Abendland als Beispiel einer christlich-jüdischen Begegnung, in: Paul Wilpert (Hg.): *Judentum im Mittelalter* (Berlin 1966) [MM, 4] 146-182.
- 918 Jacques Schlanger: La philosophie de Salomon Ibn Gabirol: étude d'un néoplatonisme (Leiden 1968).
- 919 Amos Funkenstein: Gesetz und Geschichte. Zur historisierenden Hermeneutik bei Moses Maimonides und Thomas von Aquin, in: *Viator* 1 (1970) 147-178.
- 920 Hermann Greive: Studien zum jüdischen Neuplatonismus. Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Ezra (Berlin, New York 1973).
- 921 Josef Koch: Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters, in: J. K.: *Kleine Schriften* (Roma 1973) 349-365.
- 922 Jacob Israël Dienstag: Christian translators of Maimonides' Mishne Torah into Latin (Jerusalem 1975).
- 923 Jacob Israël Dienstag (ed.): *Studies in Maimonides and St. Thomas Aquinas* (New York 1975). – Enthält u.a.: Seymour Feldman: A scholastic misinterpretation of Maimonides' doctrine of divine attributes (58-74).
- 924 James A. Weisheipl: Albertus Magnus and universal hyломorphism: Avicbron, in: Francis J. Kovach, Robert W. Shahan (eds.): *Albertus Magnus: commemorative essays* (Norman 1980) 239-260.
- 925 Alexander Altmann: Maimonides and Thomas Aquinas: natural or divine prophecy?, in: A. A.: *Essays in Jewish intellectual history* (Hanover, N.H. 1981) 77-96.
- 926 Hermann of Carinthia, *De essentiis*, a critical edition with translation and commentary by Charles Burnett (Leiden 1982).
- 927 Jeremy Cohen: The friars and the Jews: the evolution of medieval anti-Judaism (Ithaca, N.Y. 1982).
- 928 David B. Burrell: Aquinas and Maimonides: a conversation about proper speech, in: *Immanuel* 16 (1983) 70-85.
- 929 Beryl Smalley: *The study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford 1983).
- 930 Amos Funkenstein: *Theology and the scientific imagination* (Princeton 1986).
- 931 Waren Z. Harvey: Maimonides and Aquinas on interpreting the Bible, in: *Proceedings of the American academy for Jewish research* 55 (1988) 59-77.
- 932 Moshe Idel: Ramon Lull and ecstatic Kabbalah, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 51 (1988) 170-175.
- 933 Avital Wohlman: Thomas d'Aquin et Maimonide: un dialogue exemplaire (Paris 1988).
- 934 Ruedi Imbach: Ut ait Rabbi Moyses. Maimonidische Philosopheme bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart, in: *Collectanea Franciscana* 60 (1990) 99-115.
- 935 W. M. Reedijk: Some observations on the influence of Christian scholastic authors on Jewish thinkers in the thirteenth and fourteenth century, in: *Bijdragen* 51/4 (1990) 382-396.
- 936 Moshe Idel: *Maïmonide et la mystique juive* (Paris 1991).
- 937 Lenn E. Goodman: Maimonides' naturalism, in: L. E. G. (ed.): *Neoplatonism and Jewish thought* (New York 1992) 157-193.
- 938 Bernard McGinn: Ibn Gabirol: the sage among the schoolmen, in: Lenn E. Goodman (ed.):

- Neoplatonism and Jewish thought (Albany 1992) 77-110.
- 939 Amos Funkenstein: Changes in the patterns of Christian anti-Jewish polemics in the twelfth century, in: A. F.: Perceptions of Jewish history (Berkeley, Calif. 1993) 172-200.
- 940 John Tolan: Petrus Alfonsi and his medieval readers (Gainesville, Fla. 1993).
- 941 Bernard McGinn: Cabalists and Christians: reflections on Cabala in Medieval and Renaissance thought, in: Richard H. Popkin, Gordon M. Weiner (eds.): Jewish Christians and Christian Jews (Dordrecht 1994) 11-34.
- 942 Ruedi Imbach: Alcune precisazioni sulla presenza di Maimonide in Tommaso d'Aquino, in: Dietrich Lorenz, Stefano Serafini (cur.): Studi 1995 (Roma 1995) 48-64.
- 943 Thomas Ricklin: Die *Physica* und der *Liber de causis* im 12. Jahrhundert. Zwei Studien (Freiburg i. Ue. 1995).
- 944 Avital Wohlman: Maïmonide et Thomas d'Aquin: un dialogue impossible (Friburg 1995).
- 945 Fernand Brunner: Métaphysique d'Ibn Gabirol et de la tradition platonicienne (Aldershot 1997).
- 946 Charles Burnett: The works of Petrus Alfonsi: questions of authenticity, in: *Medium aevum* 66/1 (1997) 42-79.
- 947 Gilbert Dahan (éd.): Le brûlement du Talmud à Paris 1242-44 (Paris 1999).
- 948 Thomas Ricklin: Der *Dialogus* des Petrus Alfonsi. Eine Annäherung, in: Klaus Jacobi (Hg.): Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter (Tübingen 1999) 139-156.
- 949 Harvey J. Hames: The art of conversion: Christianity and Kabbalah in the thirteenth century (Leiden 2000).
- 950 Charles Burnett: The coherence of the Arabic-Latin translation program in Toledo in the twelfth century, in: *Science in Context* 14 (2001) 249-288.
- 951 Caterina Rigo: Zur Rezeption des Moses Maimonides im Werk des Albertus Magnus, in: Walter Senner et al. (Hg.): Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren. Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven (Berlin 2001) 29-66.
- 952 Görg K. Hasselhoff: Some remarks on Raymond Martini's (c. 1215/30-c. 1284/94) use of Moses Maimonides, in: *Trumah* 12 (2002) 133-148.
- 953 Shlomo Sela: Abraham ibn Ezra and the rise of medieval Hebrew science (Leiden 2003).
- 954 Alexander Fidora: Ein philosophischer Dialog der Religionen im Toledo des 12. Jahrhunderts. Abraham Ibn Daūd und Dominicus Gundissalinus, in: Yossef Schwartz, Volkhard Krech (eds.): Religious apologetics, philosophical argumentation (Tübingen 2004) 251-266.
- 955 Görg K. Hasselhoff: Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert (Würzburg 2004).
- 956 Görg K. Hasselhoff: Self definition, apology, and the Jew Moses Maimonides: Thomas Aquinas, Raymundus Martini, Meister Eckhart, Nicholas of Lyra, in: Yossef Schwartz, Volkhard Krech (eds.): Religious apologetics, philosophical argumentation (Tübingen 2004) 285-318.
- 957 Yossef Schwartz: Die Seelenlehre des Hillel aus Verona. Aristotelische Psychologie zwischen Maimonismus und Thomismus, in: Matthias Lutz-Bachmann et al. (Hg.): Erkenntnis und Wissenschaft. Probleme der Epistemologie in der Philosophie des Mittelalters (Berlin 2004) 253-264.
- 958 Yossef Schwartz: Meister Eckharts Schriftauslegung als maimonidisches Projekt, in: Görg K. Hasselhoff, Otfried Fraisse (eds.): Moses Maimonides (1138-1204): his religious, scientific, and philosophical Wirkungsgeschichte in different cultural contexts (Würzburg 2004) 173-208.
- 959 Yossef Schwartz: Zwischen Philosophie und Theologie im 12. Jahrhundert. Halevi, Ibn Daud und Maimonides, in: Matthias Lutz-Bachmann et al. (eds.): Metaphysics in the twelfth century: on the relationship among philosophy, science and theology (Turnhout 2004) 113-135.
- 960 Yossef Schwartz: Zwischen Einheitsmetaphysik und Einheitshermeneutik. Eckharts Maimonides-Lektüre und das Datierungsproblem des *Opus tripartitum*, in: Andreas Speer, Lydia Wegener (Hg.): Meister Eckhart in Erfurt (Berlin, New York 2005) [MM, 32] 259-279.
- 961 Görg K. Hasselhoff: Who is the Jew Thomas Aquinas refers to as «Rabbi Moyses» and what is his relevance for the notion of God?, in: *Jaarboek* 2005 Thomas Instituut te Utrecht (2006) 43-56.