

Alexander Fidora
Die Wissenschaftstheorie des
Dominicus Gundissalinus

WISSENSKULTUR UND GESELLSCHAFTLICHER WANDEL

Herausgegeben vom Forschungskolleg 435
der Deutschen Forschungsgemeinschaft
»Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel«

Band 6

Alexander Fidora

Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus

Voraussetzungen und Konsequenzen
des zweiten Anfangs
der aristotelischen Philosophie
im 12. Jahrhundert



Akademie Verlag

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Einbandgestaltung unter Verwendung des Incipits der Schrift *De processione mundi* des Dominicus Gundissalinus aus der Handschrift Oxford, coll. Oriel, n. 7, fol. 187r.

ISBN 3-05-004005-X

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2003

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Satz: Alexander Fidora

Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“, Bad Langensalza

Einbandgestaltung: Dorén + Köster, Berlin

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
1. Einführung: Stellung und Bedeutung des Gundissalinus	9
2. Die lateinisch-christliche und arabische Tradition als Voraussetzungen der wissens- und wissenschaftstheoretischen Aristoteles-Rezeption bei Gundissalinus	23
2.1. Gundissalinus und die Heilige Schrift: Christliche versus weltliche Wissenschaft?	23
2.2. Gundissalinus und Boethius: Wissens- und Wissenschaftstheorie	37
2.2.1. Vorbemerkung	37
2.2.2. Die boethianische Einteilung der Wissenschaften gemäß ihren Gegenständen	37
2.2.3. Die boethianische Einteilung der Wissenschaften gemäß ihren Methoden	48
2.2.4. Die boethianische Axiomatik der Wissenschaften	56
2.2.5. Die boethianischen διδασκαλικά und die Subordination und Binnendifferenzierung der Wissenschaften	65
2.3. Gundissalinus und Isidor von Sevilla: Die neuen (?) Wissenschaften	77
2.4. Zwischenbilanz und Plädoyer für einen avicennisierenden Boethianismus	89
3. Die Konsequenzen der expliziten Aristoteles-Rezeption für die Wissens- und Wissenschaftstheorie bei Gundissalinus	97
3.1. Problemstand	97

3.2. Die aristotelische Einteilung der Wissenschaften gemäß ihren Gegenständen	103
3.3. Die aristotelische ἔξις-Lehre und die Bestimmung der Methoden der Wissenschaften als Seelenvermögen	115
3.4. Die aristotelische Axiomatik der Wissenschaften.....	129
3.5. Die aristotelische Subordination und Binnendifferenzierung der Wissenschaften	145
3.6. Die aristotelische Tripartition der praktischen Philosophie	167
4. Schluß: Gundissalinus und der ,zweite Anfang‘ der aristotelischen Philosophie	181
Bibliographie	195
Register	217

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist am DFG-Forschungskolleg „Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel“ der J. W. Goethe-Universität Frankfurt am Main entstanden und wurde im Sommersemester 2002 als Dissertation am dortigen Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften eingereicht. Ich danke dem DFG-Forschungskolleg für die Aufnahme dieses Bandes in seine Reihe sowie der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Gewährung eines großzügigen Druckkostenzuschusses.

Ferner gilt mein Dank ganz besonders meinen Gutachtern Matthias Lutz-Bachmann (Frankfurt), Thomas M. Schmidt (Frankfurt) und Ludger Honnefelder (Bonn) für die Begleitung der Arbeit und ihre kritischen Anregungen. Aus dem Frankfurter Arbeitszusammenhang sind daneben noch zu nennen Anna Akasoy, Hans Daiber, Andreas Niederberger und Dorothee Werner, denen ich ebenfalls großen Dank schulde. So haben mich Anna Akasoy und Hans Daiber in arabistischen Fragen unterstützt und viel Zeit aufgewandt. Letzteres gilt auch für Andreas Niederberger, mit dem ich diese Arbeit Kapitel für Kapitel diskutieren durfte. Er und Dorothee Werner haben schließlich auch das gesamte Manuskript noch einmal gegengelesen.

Darüber hinaus haben zahlreiche internationale Gelehrte zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen: Charles Burnett (London) gab mir die Möglichkeit, erste Ergebnisse meiner Forschungen im Dezember 2000 am Warburg Institute vorzustellen; Ramón González (Toledo) öffnete mir den Zugang zur Biblioteca Capitular der Kathedrale von Toledo und hat mich seither mit dem nötigen handschriftlichen Material versorgt; mit María Jesús Soto (Pamplona) und ihren Kollegen habe ich an der Universidad de Navarra mehrfach über Gundissalinus diskutieren können; und auch Serafín Vegas (Alcalá de Henares) stand mir in den vergangenen Jahren stets mit seinem freundschaftlichen Rat zur Seite. Ihnen allen gebührt mein aufrichtiger Dank.

Schließlich möchte ich auch meiner Familie und Anna Méndez für ihre Geduld danken. Ihnen und ganz besonders dem Andenken an meine Großväter Heinrich Fidora und Josep Maria Riera sei diese Monographie gewidmet.

Frankfurt am Main, Mai 2003

Alexander Fidora

1. Einführung:

Stellung und Bedeutung des Gundissalinus

Seit Charles Homer Haskins provokanter These einer ‚Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert‘, so der Titel seines 1927 erschienenen Werkes,¹ hat die Geschichtswissenschaft ein immer klareres Bild von der historischen Bedeutung der Schulen und Bildungsinstitutionen, von der gesellschaftlichen Relevanz des Wandels im Selbstverständnis der Künste, Disziplinen und Wissenschaften sowie von der Herausbildung der ‚scholastischen Methode‘ im Kontext der Revolution der Wissenskultur für nahezu alle Bereiche des gesellschaftlichen und politischen Lebens gezeichnet.² Aber auch in der Philosophiegeschichtsschreibung im engeren Sinne liegen mittlerweile zahlreiche Studien vor, die neben der Entstehung einer selbständigen Sphäre der Intellektualität³ auch die systematischen Einzelbeiträge verschiedener Schulzusammenhänge und Autoren für das 12. Jahrhundert betrachten, wobei insbesondere die wissens- und wissenschaftstheoretischen Diskussionen des Pariser und Chartreser Umfeldes und ihr Einfluß auf die Ausbildung einer differenzierten Wissenschaftskonzeption gewürdigt wurden.⁴ So ist unterdessen nicht nur auf die Entstehung einer selbständigen Naturphilosophie verwiesen worden,⁵ sondern auch auf den ‚éveil métaphysique‘⁶ des 12. Jahrhunderts und die damit einhergehende Unterscheidung von Philosophie und Theologie. Für die Geschichte der Philosophie bedeutet dies, daß der in Thomas von Aquin kulminierende Übergang von einem an Platon orientierten Einheitskonzept der Wissenschaft zur aristotelisch gefaßten Pluralität derselben mit der Ausdifferenzierung der Wis-

1 Vgl. Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.) 1927, Ndr. New York 1957. Siehe zum Begriff einer ‚Renaissance im 12. Jahrhundert‘ auch Alexander Fidora u. Andreas Niederberger, „Der Streit um die Renaissance im 12. Jahrhundert – Eine Gesellschaft im Spannungsfeld zwischen Humanismus, Wissenschaft und Religiosität“, in: *Convenit Selecta* 3 (2000), S. 7-26.

2 Vgl. etwa Peter Weimar (Hrsg.), *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*, Zürich 1981; Robert L. Benson u. Giles Constable (Hrsg.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford 1982; sowie Richard W. Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe – Vol. I: Foundations*, Oxford 1995, sowie id., *Scholastic Humanism and the Unification of Europe – Vol. II: The Heroic Age*, Oxford 2001.

3 Siehe hierzu v.a. Jacques LeGoff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris 1957.

4 Siehe etwa den von Peter Dronke herausgegebenen Sammelband *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, mit bedeutenden Beiträgen zu Peter Abaelard, Wilhelm von Conches, Gilbert von Poitiers, Thierry von Chartres u.a., sowie die dort verzeichnete Literatur.

5 So v.a. von Andreas Speer, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer ‚scientia naturalis‘ im 12. Jahrhundert*, Leiden u.a. 1995. Sowie neuerdings id., „*Agendo physice ratione* – Von der Entdeckung der Natur zur Wissenschaft von der Natur im 12. Jahrhundert“, in: Rainer Berndt u.a. (Hrsg.), *‚Scientia‘ und ‚Disciplina‘. Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert*, Berlin 2002, S. 157-174.

6 Vgl. das vierzehnte Kapitel von Marie-Dominique Chenu, *La théologie au XIIe siècle*, Paris 1957, S. 308-322. Siehe ferner auch den diesem Komplex gewidmeten Aktenband von Matthias Lutz-Bachmann u.a. (Hrsg.), *Metaphysics in the Twelfth Century – The Relationship Among Philosophy, Science and Theology*, Turnhout 2003 (im Druck).

senschaften im 12. Jahrhundert zumindest vorbereitet, wenn nicht in Teilen sogar schon vollzogen wird. Tatsächlich ist längst bekannt, daß diese epistemologischen Reflexionen auch und in besonderer Weise mit der Rezeption neuer Texte, dem *Timaios* und auch der arabischen Philosophie, sowie der über sie im 12. Jahrhundert allmählich einsetzenden Rezeption der aristotelischen Gedanken zusammenhängen.⁷ Dabei wäre es freilich unterbestimmt, die Rezeption dieser neuen Texte als exogenen und alleinigen Auslöser der epistemologischen Entwicklungen anzunehmen; vielmehr scheint es so, daß diese Entwicklungen und die Rezeption der neuen Quellen sich gegenseitig bedingen.

Um die zentrale Frage nach dem genauen Ablauf und der Beschaffenheit jener gegenseitigen Bedingtheit von Reflexion und Rezeption im Prozeß des Übergangs vom platonischen Einheitskonzept der Wissenschaften zum aristotelischen Pluralismus derselben angemessen in den Blick zu nehmen, kann neben Paris und Chartres ein bestimmter Ort als privilegierter Zugang angesehen werden: Toledo. Während sich jedoch die Untersuchungen zu den epistemologischen Voraussetzungen der ‚intellektuellen Revolution‘⁸ des 12. Jahrhunderts bislang in erster Linie auf den Raum des heutigen Frankreich konzentriert haben,⁹ stellt die Bearbeitung dieser Frage für die Iberische Halbinsel eine eklatante Lücke in der gegenwärtigen Forschungsliteratur dar.¹⁰ Dabei verspricht gerade die Untersuchung des philosophischen Umfeldes des im Jahre 1085 von Alfons dem VI. aus islamischer Herrschaft zurückerobernten Toledo interessanteste Aufschlüsse, die in mancherlei Hinsicht weiter tragen als jene zur Île de France und den benachbarten Zentren: Denn zum einen arbeiteten in der spanischen Metropolis unter dem Mäzenat des Erzbischofs Johannes von Toledo in der sogenannten ‚Übersetzerschule von Toledo‘ ab der Mitte des 12. Jahrhunderts zahlreiche christliche und jüdische Gelehrte an Übersetzungen wissenschaftlicher Werke aus dem Arabischen sowie später an der Übersetzung des *Corpus aristotelicum arabum*,¹¹ womit Toledo gleichsam eine der ersten Schnittstellen des lateinischen Westens mit der arabischen und aristotelischen Wissens- und Wissenschaftstheorie darstellt und von daher in besonderer Weise geeignet scheint, die Rezeptionsbedingungen derselben zu untersuchen. In Bezug auf die Aussagekraft dieser Übersetzungen ist in den letzten Jahren allerdings wiederholt darauf hingewiesen worden, daß die Übertragungen der aristotelisch geprägten Werke aus dem Arabischen ebenso wie die Übersetzung des *Corpus aristotelicum arabum* noch keine Erklärung für den Übergang von einer platonischen zu einer aristotelischen Wissenschaftskonzeption

⁷ Vgl. etwa Charles Burnett, „Scientific Speculations“, in: Peter Dronke (Hrsg.), *op. cit.*, S. 151-176.

⁸ Vgl. zu diesem Begriff Richard W. Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe – Vol. I: Foundations*, *op. cit.*, S. 31.

⁹ Dies bestätigt auch ein kurzer Blick in den bereits erwähnten Sammelband von Peter Dronke (Hrsg.), *op. cit.*, in dem Autoren der Iberischen Halbinsel nur am Rande behandelt werden.

¹⁰ Die bislang zu Toledo vorliegenden Arbeiten haben in der Regel stark prosopographischen Charakter und vernachlässigen darüber den systematischen Beitrag dieses Zentrums zu den philosophischen Debatten der Zeit. Siehe zur Prosopographie zum Beispiel die herausragende Arbeit von Ramón González, *Hombres y Libros de Toledo (1086-1300)*, Madrid 1997.

¹¹ Die Existenz eines institutionalisierten Schulzusammenhangs für Toledo ist immer wieder bestritten worden, so zuletzt von Serafin Vegas, *La Escuela de Traductores de Toledo en la historia del pensamiento*, Toledo 1998, S. 11-25, der zugleich einen guten und reich dokumentierten Gesamtüberblick über die in Toledo entfaltete Übersetzungstätigkeit bietet. Hier und im folgenden soll der Begriff einer ‚Schule‘ daher in seinem weiteren Sinne verstanden werden, so wie etwa auch im Fall der Schule von Chartres.

darstellten.¹² Dem ist gewiß zuzustimmen, sofern man unter Übersetzung nur die Bereitstellung von Texten verstehen will. In diesem Sinne erklären die Übersetzungen selbst tatsächlich nichts, wohl aber die Präferenzen der Übersetzer, ihre impliziten Auswahlkriterien und ihr Umgang mit den jeweiligen Texten. Wie bedeutsam und aufschlußreich die Erforschung dieser Elemente ist, hat Thomas Ricklin mit seiner Doppelstudie zur lateinischen Rezeption der aristotelischen *Physica* und zur Übersetzung des *Liber de causis*¹³ durch Gerhard von Cremona († 1187) – auch er ein Toledaner Übersetzer – gezeigt. „Nach den Motiven Gerhards [für seine Übersetzungen] zu fragen“, so Ricklin, „heißt zuallererst anzuerkennen, daß eine Übersetzung selbst im Horizont der Geschichte der Philosophie mehr ist als das bloße Zurverfügungstellen eines Textes [...] Die Übersetzungsbewegung ist, und das wird nur zu gerne übersehen, auch der Ausdruck des Bewußtseins eines Mangels, das Eingeständnis der eigenen intellektuellen Inferiorität.“¹⁴ Gerade das Bewußtsein dieses Mangels, der die Übersetzung der arabischen, aristotelisch geprägten Werke motiviert, scheint für die Beantwortung der Frage nach dem Übergang von Platon zu Aristoteles ein wichtiger Schlüssel zu sein. Zum anderen, und dies ist für die folgende Untersuchung von großer Bedeutung, entstehen in Toledo parallel zu den Übersetzungen auch eigenständige Werke zur Wissens- und Wissenschaftstheorie, allen voran jene des hier zu behandelnden Dominicus Gundissalinus, die deutlich an die zeitgleichen ‚französischen‘ Beiträge, aber auch und v.a. an aristotelische Konzepte der Epistemologie anschließen¹⁵ und dabei die Verwendung und das Interesse der in Toledo angefertigten Übersetzungen gleichsam *in statu nascendi* dokumentieren. Damit zeichnet sich in Toledo sowohl durch die Übersetzungen als auch die eigenständigen Arbeiten in ganz besonderer Weise der komplexe – in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen lateinisch-christlichen Debatten und der Rezeption der arabischen Quellen sich vollziehende – Übergang von platonischer zu aristotelischer Wissenschaftstheorie ab, der jedoch bislang für diesen Raum nicht hinreichend untersucht wurde. Diese Lücke in der gegenwärtigen Forschung, wenn auch nicht zu schließen, so doch zu verringern und damit einen Beitrag zur Klärung der epistemologischen Grundlagen der Renaissance des 12. Jahrhunderts zu

12 Vgl. z.B. Georg Wieland, „Platon oder Aristoteles? – Überlegungen zur Aristoteles-Rezeption des lateinischen Mittelalters“, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 47 (1985), S. 605-630, hier S. 609: „Sollte wirklich die Übersetzung der aristotelischen Werke aus dem Griechischen und Arabischen die eigentliche Ursache für die Neuorientierung des Denkens gewesen sein? Damit wäre doch wenig erklärt. Die bloße Zugänglichkeit von Texten erklärt nicht deren Einfluß.“

13 Vgl. zum *Liber de causis* und seiner Geschichte auch Alexander Fidora u. Andreas Niederberger, *Von Bagdad nach Toledo – Das ‚Buch der Ursachen‘ und seine Rezeption im Mittelalter (lateinisch-deutsch)*, Mainz 2001.

14 Vgl. Thomas Ricklin, *Die ‚Physica‘ und der ‚Liber de causis‘ im 12. Jahrhundert: Zwei Studien*, Freiburg i. Üe. 1995, S. 69-70. Auch Ruedi Imbach insistiert in seinem Vorwort zu Ricklins Arbeit auf der Bedeutung der Übersetzungen für das Verständnis der Weiterentwicklung der Philosophie im 12. Jahrhundert.

15 Wie wenig gründlich die Wissens- und Wissenschaftstheorie des Gundissalinus in der Vergangenheit untersucht wurde, verdeutlicht bereits die Tatsache, daß Gundissalinus einigen als echter Aristoteliker gilt, während andere ihn zum Platoniker stempeln. Vgl. für den Aristotelismus u.a. Fernand van Steenberghen, „L'organisation des études au Moyen Âge et ses répercussions sur le mouvement philosophique“, in: *Revue philosophique de Louvain* 52 (1954), S. 572-592, hier S. 588; für den Platonismus siehe etwa James A. Weisheipl, „Classification of the Sciences in Medieval Thought“, in: *Mediaeval Studies* 27 (1965), S. 54-90, hier S. 72. Die schiere Unhaltbarkeit der Apostrophierung des Gundissalinus als Platoniker wird sich in der folgenden Untersuchung, zumindest für seine Wissens- und Wissenschaftstheorie, hinlänglich erweisen.

leisten, ist das Ziel der folgenden Untersuchung zur Wissens- und Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus und ihrem Zusammenhang mit der Aristoteles-Rezeption.

Zu Person, Werk und Bedeutung des Gundissalinus für die Fragestellung

Der Archidiakon von Cuéllar Dominicus Gundissalinus (ca. 1110-1190), spanisch Domingo Gundisalvo, darf gewiß als systematisch relevantester Vertreter der ‚Schule von Toledo‘ bezeichnet werden, wo er ab ca. 1140 gewirkt hat und – so zumindest das Bild der bisherigen Forschung – nicht nur an der Übersetzungsarbeit beteiligt war, sondern auch eigenständige philosophische Arbeiten verfaßte.¹⁶

So übertrug Gundissalinus zunächst gemeinsam mit Avendauth (Ibn Dāwūd), dessen Identität noch immer strittig ist,¹⁷ und anderen ab den 1140er Jahren an die zwanzig Werke aus dem Arabischen, die von diesen zunächst ins Spanische, vom Archidiakon daraufhin ins Lateinische übertragen wurden.¹⁸ Unter diesen Übersetzungen befinden sich so bedeutende Schriften wie al-Kindī's *De intellectu*; al-Fārābī's unter dem Titel *De scientiis* stark überarbeiteter Traktat *Kitāb iḥṣā' al-ʿulūm*; Avicennas Schrift *De convenientia et differentia subiectorum* ebenso wie sein *Liber de anima seu sextus de naturalibus* und sein *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, kurz *Metaphysica*, alle drei aus seiner großen, auf Aristoteles fußenden philosophischen Summe, dem *Kitāb aš-šifā'*; Ibn Gabirols *Fons vitae*; sowie die *Summa theoriae philosophiae*, d.h. al-Ġazzālī's *Maqāsid al-falāsifa*, u.v.m.¹⁹

Darüber hinaus ist Gundissalinus der Verfasser von fünf selbständigen Abhandlungen, deren Chronologie noch nicht abschließend ermittelt werden konnte. Es sind dies zum einen der stark an Avicenna bzw. Aristoteles angelehnte Traktat *De anima*, dessen erklärtes Ziel es ist, zu sicheren Aussagen über die Seele und ihr Schicksal nicht nur aus der Perspektive des Glaubens, sondern gerade aus jener der Philosophie zu gelangen. Zweitens die thematisch hieran anschließende, vermutlich von Wilhelm von Auvergne (ca. 1180-1249) plagiierte

¹⁶ Die wenigen Neuigkeiten über das Leben des Archidiakons beschränken sich auf Nennungen seiner Person in verschiedenen Urkunden, so zuletzt im Jahre 1190. Siehe Demetrio Mansilla, „La documentación pontificia del Archivo de la Catedral de Burgos“, in: *Hispania Sacra* 1 (1948), S. 141-163, hier S. 159-161, no. 40. – Vgl. zur mageren ‚Biographie‘ des spanischen Archidiakons auch Juan Francisco Rivera, „Nuevos datos sobre los traductores Gundisalvo y Juan Hispano“, in: *Al-Andalus* 31 (1966), S. 267-280.

¹⁷ Siehe zur Person Avendauths und seiner möglichen Identität mit dem bedeutenden jüdischen Gelehrten Abraham Ibn Dāwūd die Bemerkungen weiter unten in Kapitel 3.1., wo die entsprechende Literatur angegeben wird.

¹⁸ So zumindest der berühmte Prolog zur *De anima*-Übersetzung von Avendauth und Gundissalinus, in dem es heißt: „Habetis ergo librum, nobis praecipiente et singula verba vulgariter proferente, et Dominico Archidiacono singula in latinum convertente, ex arabico translatum.“ Siehe Avicenna, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, ed. Simone van Riet, 2 Bde., Louvain u. Leiden 1968 u. 1972, hier Bd. I, S. 4. – Allerdings dürfte Gundissalinus in späteren Jahren auch gänzlich selbständige Übersetzungen angefertigt haben. Vgl. zu dieser Frage die Ausführungen ebenfalls weiter unten Kapitel 3.1.

¹⁹ Für die Zuschreibung der z.T. in Bezug auf den Übersetzer anonym überlieferten Übersetzungen sind nach wie vor die Arbeiten von Manuel Alonso maßgeblich; vgl. insbesondere Manuel Alonso, „Traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo“, in: *Al-Andalus* 12 (1947), S. 295-338. Siehe für eine vollständige, an Alonsos Ergebnissen orientierte Auflistung der Übersetzungen des Dominicus Gundissalinus (sowohl der eigenständigen als auch der in Kooperation entstandenen) das entsprechende Verzeichnis in der Bibliographie am Ende dieser Arbeit.

Abhandlung *De immortalitate animae*, deren Zuschreibung zu Gundissalinus allerdings mittlerweile zugunsten Wilhelms bestritten wird,²⁰ auch hier bemüht sich der Verfasser um eine philosophische Argumentation, die nicht nach äußerlichen Gründen für die Unsterblichkeit der Seele fragt – so die Kritik an der Tradition –, sondern nach Gründen „ex propriis“, womit der Verfasser zugleich einen neuen, letztlich aristotelischen Standard von Wissenschaftlichkeit reklamiert. Drittens der lange Zeit dem Boethius zugeschriebene Kurztraktat *De unitate*, in dem Gundissalinus im Rahmen einer an Ibn Gabirol orientierten Einheitsmetaphysik seine spezifische Lösung des Form-Materie-Problems entwickelt; eine Reihe von markanten Formulierungen der kurzen Schrift wurde später zu philosophischen Grund- und Lehrsätzen des Mittelalters (z.B.: „Quidquid est, ideo est, quia unum est.“). Viertens die kosmologische Schrift *De processione mundi* – Gundissalinus' Metaphysik –, die auch biblische Quellen bemüht, um über eine zunächst epistemologische Untersuchung zu einer Ontologie und schließlich zu Gott als der ersten Ursache aufzusteigen.

Nicht zuletzt sei die wirkungsmächtigste Schrift des Gundissalinus genannt, die den Titel *De divisione philosophiae* trägt. Durch sie wurde eine Vielzahl neuer Wissenschaften in die lateinische Philosophie des Mittelalters eingeführt,²¹ etwa Optik („De aspectibus“) und Statik („De ponderibus“), aber auch die Metaphysik, die bis zu Gundissalinus dem Namen nach unbekannt war, auch wenn ihre spezifischen Fragestellungen freilich unter dem Titel der göttlichen Wissenschaft verhandelt wurden. Darüber hinaus bestimmte die *Divisio* mit ihrem Verständnis des Status der einzelnen Wissenschaften, der Beschreibung ihres Verhältnisses zueinander und der auf Aristoteles zurückweisenden Fundamenteinteilung derselben in praktische und theoretische Wissenschaften das Wissenschaftsverständnis der Zeit nicht nur seinem Inhalt, sondern auch seiner Form nach neu. Dabei bilden auch hier arabisch-jüdische Quellen den Hintergrund, v.a. Avicenna, al-Fārābī und al-Ġazzālī, die mit den maßgeblichen Quellen der eigenen Tradition zusammengebracht werden. Die Schrift wurde zur Vorlage nicht nur für Michael Scotus' († vor 1235) gleichnamiges Werk, sondern auch für Robert Kilwardbys († 1279) *De ortu scientiarum* – das Standardwerk der Einteilung der Wissenschaften im Mittelalter.²²

So das Gundissalinus-Bild, das auf die Editionsarbeit seiner Werke im Rahmen der *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* zu Beginn des 20. Jahrhunderts sowie insbesondere auf die hieran anknüpfenden Forschungen Manuel Alonsos aus den 40er Jahren desselben Jahrhunderts zurückgeht. Die seither aus verschiedenen Archiven erschlossenen neuen Dokumente²³ sowie weitere in den letzten Jahren aufgefundene, bislang unbekannt

20 Vgl. Baudoin C. Allard, „Note sur le *De immortalitate animae* de Guillaume d'Auvergne“, in: *Bulletin de philosophie médiévale* 18 (1976), S. 68-72. Allerdings kann Allard die Autorschaft Wilhelms letztlich nicht nachweisen.

21 Eine gute Beschreibung der von Gundissalinus hier vorgelegten Einteilung der Wissenschaften auf der phänomenalen Ebene gibt Friedrich Dechant, *Die theologische Rezeption der ‚Artes liberales‘ und die Entwicklung des Philosophiebegriffs in theologischen Programmschriften des Mittelalters von Alkuin bis Bonaventura*, St. Ottilien 1993, S. 140-180; im folgenden soll es jedoch nicht um diesen *ordo scientiarum* selbst gehen, sondern vielmehr um die dahinterstehende Wissens- und Wissenschaftstheorie.

22 Einen immer noch lesenswerten Überblick in deutscher Sprache über Gundissalinus' philosophische Werke gibt Clemens Baeumker, „Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller“, in: BGPhMA XXV, 1-2, Münster 1927, S. 255-275. Siehe ferner auch zu den eigenständigen Werken des Dominicus Gundissalinus die am Ende der Arbeit verzeichnete Bibliographie.

23 Vgl. v.a. Francisco J. Hernández, *Los Cartularios de Toledo. Catálogo documental*, Madrid 1985.

Handschriften²⁴ der Werke des Gundissalinus haben allerdings eine Überprüfung dieses Bildes erforderlich gemacht, um mehr über den Archidiakon in Erfahrung zu bringen. Zu Recht ist unlängst darauf hingewiesen worden, daß zwar die Forschungen zum Werk des Gundissalinus Fortschritte gemacht hätten, die Geschichte seines Lebens jedoch voller Fragezeichen bleibe.²⁵ In dieser Hinsicht hat Adeline Rucquoi mit ihrer jüngsten Arbeit²⁶ zur Identität des Gundissalinus ein wichtiges Desiderat der Forschung aufgegriffen und mit großer Sorgfalt die zur Verfügung stehenden Dokumente zu Gundissalinus' Leben zusammengetragen. Dabei kommt sie zu dem überraschenden Ergebnis, daß Gundissalinus letztlich gar nicht *eine* Person, sondern in Wahrheit *zwei* Personen gewesen sei: die eine, der Übersetzer der Werke Avicennas und anderer; die andere, der Verfasser von philosophischen Schriften, allen voran von *De divisione philosophiae*.

Diese Zweiteilung wird nach Rucquoi dadurch bestätigt, daß a) unser Autor unter mindestens zwei Namen bekannt ist: einerseits ‚Dominicus Gundisalvi‘ (zuweilen auch nur ‚Dominicus‘), wobei der zweite Name im Genitiv steht und damit auf die Filiation hinweise, sowie andererseits ‚D. Gundisalvus‘, wobei ‚D.‘ einzig den Titel *dominus* bedeuten könne.²⁷ Beide Gestalten sind als Archidiakone im Raum Toledo bekannt und werden dementsprechend auch in den Handschriften so apostrophiert. Rucquoi zufolge entsprechen dieser Unterscheidung die Namen des Archidiakons von Cuéllar, ‚Dominicus Gundisalvi‘, sowie des Archidiakons von Talavera, ‚Gundisalvus‘, die beide, dies ist unstrittig, in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts der Kathedrale von Toledo angehörten. b) Darüber hinausgehend führt eine Untersuchung der *incipits* und *explicitis* in den erhaltenen Manuskripten der Übersetzungen und Werke, die bislang ein und demselben Autor zugeschrieben wurden, Rucquoi zu der Behauptung, daß die Übersetzungen eindeutig mit dem Namen ‚Dominicus Gundisalvi‘ in Verbindung stünden, während die philosophischen Werke aus der Feder des ‚Gundisalvus‘ stammten. Damit wäre also der Übersetzer der Werke Avicennas und anderer ‚Dominicus Gundisalvi‘, Archidiakon von Cuéllar, wohingegen der Name des Philosophen, des Verfassers zahlreicher Traktate, ‚Dominus Gundisalvus‘ lauten würde – c) eine Unterscheidung, die die mittelalterlichen Autoren, die sich auf die Übersetzungen und Werke der beiden beziehen, wie selbstverständlich gemacht hätten.

Trotz der Suggestivität dieser Argumentation scheint die Sache sich jedoch anders zu verhalten, denn die gemachte Unterscheidung zwischen beiden Namen gilt letztlich weder

24 Siehe z.B. Édouard-Bernard Abeloos, „Un cinquième manuscrit du *Tractatus de anima* de Dominique Gundissalinus“, in: *Bulletin de philosophie médiévale* 14 (1972), S. 72-85; Harrison Thomson, „Eine ältere und vollständigere Hs. von Gundissalinus' *De divisione scientiarum*“, in: *Scholastik* 8 (1933), S. 240-242; sowie Lynn Thorndike, „Unnoticed Manuscripts of Gundissalinus' *De divisione philosophiae*“, in: *The English Historical Review* 38 (1923), S. 243-244.

25 Juan Tomás Pastor García, „Domingo Gundisalvo, el arcediano segoviano“, in: M. Fartos Martínez u. L. Velázquez Campo (Hrsg.), *La filosofía española en Castilla y León. De los orígenes al siglo de oro*, Valladolid 1997, S. 39-55, hier S. 39: „Se ha avanzado mucho en el conocimiento de su obra, aunque [...] no sucede lo mismo con su biografía, donde permanecen muchos interrogantes a pesar de que últimamente se han hecho notables aportaciones.“

26 Siehe Adeline Rucquoi, „Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi?“, in: *Bulletin de philosophie médiévale* 41 (1999), S. 85-106.

27 Die beiden Namensformen ‚Gundisalvi‘ / ‚Gundisalvus‘ entsprechen ‚Gundissalini‘ und ‚Gundissalinus‘, die sich im deutschsprachigen Raum für unseren Archidiakon eingebürgert haben. Obwohl die Formen ‚Gundisalvi‘ / ‚Gundisalvus‘ den Dokumenten nach älter sind, folge ich im weiteren der Konvention.

für die Toledaner Dokumente des 12. Jahrhunderts noch für die *incipits* und *explicitis* der Manuskripte und auch nicht für die mittelalterlichen Autoren nach Gundissalinus:

a) Zunächst muß ein von Alonso zitiertes Dokument von 1178 erwähnt werden, das eine der ältesten Quellen zum Leben des Gundissalinus darstellt.²⁸ Es handelt sich um ein in arabischer Schrift abgefaßtes Dokument, das einen von Gundissalinus getätigten Verkauf bezeugt. In lateinische Buchstaben zurückübersetzt, besagt das Dokument wörtlich, daß der genannte Verkauf vom „arcediano don Domingo Gonzalbo“²⁹ getätigt wurde, welcher der gängigen Meinung zufolge, der auch Rucquoi sich anschließt, kein anderer als der Archidiakon von Cuéllar ist. Das erste Dokument, das den vollständigen Namen des Gundissalinus gibt, bezeugt ihn also als ‚Domingo Gonzalbo‘, eine Namensform, die sich wörtlich in einem Dokument aus dem Jahre 1181 wiederfindet, das von einem weiteren von ‚Domingo Gonzalbo‘ getätigten Verkauf eines seiner Felder in Zalencas (oder Chalencas)³⁰ handelt. Dabei ist zu beachten, daß die volkssprachliche Form ‚Gonzalbo‘ mit den lateinischen Formen ‚Gonzalvus‘ oder ‚Gundisalvus‘ korrespondiert (während volkssprachlich ‚Gonzál[v]ez‘ lateinisch ‚Gundisalvi‘ entspricht). Nun findet sich ein weiteres Dokument aus dem Jahre 1214, in dem eine gewisse Frau Jimena der Kirche von Toledo ihr Erbteil von Zalencas übereignet, das zuvor dem Archidiakon ‚Dominicus Gundisalvi‘³¹ gehört habe. Zweifellos ist hier vom selben Archidiakon und von derselben Besetzung die Rede, von denen das zuvor erwähnte Dokument handelt, nur daß der Besitzer im einen Dokument ‚Domingo Gonzalbo‘ (= ‚Dominicus Gundisalvus‘, im Nominativ), im anderen aber ‚Dominicus Gundisalvi‘, im Genitiv, heißt. Ferner findet sich bereits 1190 ein gewisser ‚Dominicus Gonsalvi‘ als Unterzeichner in einem in Palencia ausgefertigten Dokument, das einen Rechtsstreit zwischen den Bischöfen von Palencia und Segovia schlichtet und gerade die Kirche Santa María von Cuéllar betrifft,³² was die Vermutung nahelegt, daß dieser ‚Dominicus Gonsalvi‘ eben unser Archidiakon von Cuéllar ist.

Gesteht man zu, daß in diesen vier Dokumenten stets von derselben Person die Rede ist, muß auch konstatiert werden, daß bereits zu Gundissalinus' Zeiten eine relative Unentschlossenheit bezüglich der verschiedenen Formen seines Namens bestand. Denn derselbe Archidiakon von Cuéllar erscheint mal als ‚Dominicus Gundisalvi‘, mal als ‚Dominicus Gundisalvus‘.

b) Und auch hinsichtlich der vermeintlichen Entsprechung der Form ‚Dominicus Gundisalvi‘ mit den Übersetzungen sowie der Form ‚Dominus Gundisalvus‘ mit den philosophischen Werken müssen einige Vorbehalte formuliert werden:

²⁸ Vgl. Manuel Alonso, „Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano“, in: *Al-Andalus* 8 (1943), S. 155-188, hier S. 158.

²⁹ Zwar kennt das Arabische bekanntermaßen keine Vokale, doch ist es bei der Schreibung nicht-arabischer Namen üblich, diese durch Stellvertreter anzudeuten (um Mißverständnissen vorzubeugen), so daß der Auslaut von ‚Gonzalb-‘ sich – trotz der nicht strikt determinierten Wertigkeit des hier eingesetzten Stellvertreters – als ‚o‘ und die Namensform damit als ‚Gonzalbo‘ identifizieren läßt, zumal der Stellvertreter im Auslaut von ‚Gonzalb-‘ mit jenem im Auslaut von ‚Doming-‘ identisch ist.

³⁰ Vgl. Manuel Alonso, „Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano“, art. cit., S. 161-162.

³¹ Es handelt sich um das Dokument no. 348, zusammengefaßt und teilweise ediert von Francisco J. Hernández, *op. cit.*, S. 313.

³² Siehe Demetrio Mansilla, art. cit., hier no. 40, S. 159-162.

- Nach Ludwig Baur, dem Herausgeber von *De divisione philosophiae*, endet das Manuskript Oxford, Corpus Christi College 86, fol. 217vb, folgendermaßen: „Explicit hoc opus a Domin’o Gundisalino.“³³ Aber ‚Domin’o‘ ist zwangsläufig ‚Dominico‘ (auf keinen Fall kann es für ‚Domino‘ stehen), so daß der Philosoph ‚Dominicus Gundisalini‘ (= ‚Dominicus Gundisalvus‘) heißen würde. Nach Rucquoi wäre jedoch der Verfasser des *De divisione* ‚Dominus Gundisalvus‘, ‚Dominicus‘ hingegen der Übersetzer.
- Rucquoi selbst zitiert auf der S. 92 ihres Artikels folgendes *incipit des De divisione philosophiae* aus dem Manuskript London, British Museum, Sloane 2946, fol. 216: „Explicit hoc opus a domino Gundissalini apud Tholetum editum.“ Doch wenn der Philosoph tatsächlich ‚Gundissalini‘ oder ‚Gundisalvus‘ hieße, wie Rucquoi behauptet, wieso heißt es dann hier ‚Gundissalini‘ im invariablen Genitiv und nicht ‚Gundissalino‘? Der invariable Genitiv ist ein klares Zeichen dafür, daß unser Autor auch als ‚Gundisalvi‘ bekannt war.

Dasselbe gilt für das Manuskript von *De divisione philosophiae* aus Oxford, Bodleian Library, ms. Bodl. 679 (2. Hälfte des 13. Jh.). Ursprünglich fand sich im Text keine Zuschreibung, doch Clemens von Canterbury fügte ihm um 1475-1500 hinzu:³⁴ „Hic incipit Gundessalvi de divisione philosophie (fol. 1r) [...] Explicit liber de divisione philosophie. editus a domino gundissalvi apud tholetum (fol. 19r).“ Es läßt sich hier dieselbe Inkongruenz beobachten, die, wie erwähnt, dafür spricht, daß auch der Philosoph und nicht nur der Übersetzer in den Handschriften als ‚Gundisalvi‘ bekannt war. Hinzu kommt, daß Clemens in dem Index, den er dem Band voranstellt, folgendes schreibt: „Gundessalvus de divisione philosophie folio primo (fol. ii).“ Während Clemens also im vorangegangenen Zitat unseren Autor ‚Gundisalvi‘ nannte, heißt ihm dieser nun ‚Gundisalvus‘, womit vollends deutlich wird, daß er beide Formen für austauschbar hielt.

Es ist folglich offenkundig, daß auch der Philosoph in den Handschriften ‚Dominicus‘ (und nicht nur ‚Dominus‘) genannt wird, während er (und nicht bloß der Übersetzer) in diesen zugleich ‚Gundisalvi‘ heißt. Nimmt man beides zusammen, so ergibt dies einen Philosophen namens ‚Dominicus Gundisalvi‘, was nach Rucquoi jedoch gerade der Name des Übersetzers wäre. Damit ist zumindest erwiesen, daß es in der handschriftlichen Tradition keine so eindeutige Zuschreibung der Übersetzungen und Werke zu ‚Dominicus Gundisalvi‘ einerseits und ‚Dominus Gundisalvus‘ andererseits gibt, wie Rucquoi behauptet. Im Gegenteil, entweder finden sich Mischformen beider Namen oder aber die Schreiber benutzen, wie im Falle des Clemens, beide Namen unterschiedslos. Dabei sitzen sie nicht etwa einem Mißverständnis auf, vielmehr gilt, daß, wie bereits für die Toledaner Dokumente gezeigt wurde, offenbar kein Unterschied zwischen den beiden Namen bestand, und zwar weder in Toledo noch in der späteren handschriftlichen Tradition. Auch die *incipits* und *explicitis* können da-

³³ Siehe Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, ed. Ludwig Baur, in: BGPhMA IV, 2-3, Münster 1903, S. 161.

³⁴ Die Informationen zu diesem Manuskript, das für die Edition von Baur nicht kollationiert wurde, verdanke ich Bruce Barker-Benfield von der Bodleian Library (Oxford).

mit nicht als Beweis für die Unterscheidung zweier ‚Gundissalini‘ in Anschlag gebracht werden.

c) Der Fall des Clemens von Canterbury führt direkt zum nächsten Punkt: Stimmt es tatsächlich, daß die mittelalterlichen Autoren sauber zwischen ‚Dominicus Gundisalvi‘ und ‚Dominus Gundisalvus‘ unterschieden, zwischen dem Übersetzer und dem Philosophen also? Auch dies ist nicht zutreffend, wie man an der Zuschreibung der gundissalinischen Übersetzung des Werkes *De coelo et mundo* durch Vinzenz von Beauvais an ‚Gundissalinus‘ (und nicht ‚Gundissalini‘!) in seinem *Speculum naturale* erkennen kann – ein Werk, das Rucquoi selbst auf S. 90 ihres Artikels erwähnt, obwohl sie dieses hier ohne weitere Erklärung als ‚Traktat‘ und nicht als Übersetzung klassifiziert. Im gleichen Sinne setzt sie auch in ihrer Übertragung eines Satzes von Nicolás Antonio aus dem 17. Jahrhundert, in dem dieser von der ‚Gundisalvus‘ zugeschriebenen Übersetzung des Werkes *De coelo et mundo* („libros de *Coelo et mundo* ex arabico in latinum transtulisse“) handelt, das Wort ‚traduction‘ in Anführungszeichen. Für diese Relativierung der Aussagen des Vinzenz von Beauvais und des Nicolás Antonio seitens der Autorin ist kein Grund erkennbar, außer daß Rucquoi, um die Konsistenz ihrer Zuschreibungen zu wahren, hierin lieber ein eigenes Werk des Gundissalinus sehen möchte als eine Übersetzung. Vielleicht identifiziert Rucquoi die Schrift *De coelo et mundo* mit *De processione mundi*, d.h. mit einem philosophischen Werk des Gundissalinus, das in mindestens zwei Handschriften einen ähnlichen Titel trägt.³⁵ Gleichwohl ist offenkundig, daß die beiden Gelehrten sich auf den Avicenna zugeschriebenen Traktat *De coelo et mundo* beziehen, der in Wahrheit eine Übersetzung eines Werkes von Ḥunain Ibn Ishāq (ca. 809-873) durch Gundissalinus ist, wie Alonso gezeigt hat.³⁶ Zu Zeiten des Vinzenz von Beauvais und des Nicolás Antonio rangierten die Übersetzungen also gemeinsam mit den philosophischen Werken unter einem Namen, gleichviel ob dieser nun ‚Gundisalvi‘ oder ‚Gundisalvus‘ lautete.

Damit ist auf drei der entscheidenden Schritte in Rucquois Argumentation geantwortet worden: Sowohl im Toledaner Milieu selbst als auch in der handschriftlichen Tradition und bei den mittelalterlichen Autoren gibt es keine Anhaltspunkte, die es erforderlich machen, ‚Gundisalvi‘ und ‚Gundisalvus‘ zu zwei Personen zu erklären. Zwar ist damit noch nicht die Möglichkeit ausgeschlossen, daß tatsächlich mehrere Autoren unter dem Namen ‚Gundisalvi/Gundisalvus‘ firmieren, und erst recht ist nicht positiv gezeigt worden, daß, im Gegenteil, die vermeintlich zu unterscheidenden Autoren ein und dieselbe Person waren. Um diese Identität positiv nachzuweisen, lassen sich allein die frappierenden textuellen und inhaltlichen Parallelen zwischen den Übersetzungen und den philosophischen Werken in Anschlag bringen, die in der folgenden Untersuchung deutlich werden mögen. Hier galt es zunächst nur zu zeigen, daß das neu erschlossene und von Rucquoi sorgfältig versammelte historische Material nicht zwingend die Annahme zweier ‚Gundissalini‘ erfordert. Vielmehr gilt es, getreu des weisen Grundsatzes des *entia non sunt multiplicanda sine necessitate* die von

35 Gleichwohl lautet dieser Titel, der sich im *incipit* des Manuskripts Laon, n. 412, fol. 16r, sowie des Manuskripts Cambridge, Gonville and Caius 504, fol. 169v, findet, *De creatione coeli et mundi* und nicht bloß *De coelo et mundo*.

36 Vgl. Manuel Alonso, „Ḥunayn traducido al latín por Ibn Dāwūd y Domingo Gundisalvo“, in: *Al-Andalus* 16 (1951), S. 37-47, sowie neuerdings Oliver Gutman, „On the Fringes of the *Corpus aristotelicum*: The Pseudo-Avicenna *Liber celi et mundi*“, in: *Early Science and Medicine* 2 (1997), S. 109-128.

Rucquoi entwickelte Hypothese zweier ‚Gundissalini‘ bis auf weiteres zugunsten des zuvor beschriebenen herkömmlichen Gundissalinus-Bildes zurückzustellen.

Gegenüber Gerhard von Cremona und anderen Autoren stellt Dominicus Gundissalinus damit in gewisser Weise einen ‚Glücksfall‘ dar, insofern als er nicht nur Übersetzer ist, wie der Cremonese, sondern zugleich der Verfasser der genannten Traktate.³⁷ Denn mehr noch als aus den Übersetzungen wird sich aus diesen Traktaten, die viele Elemente der von Gundissalinus übersetzten Werke produktiv integrieren, das von Ricklin weiter oben angeführte Bewußtsein eines Mangels herauschälen lassen. Was sich aus den Übersetzungen nur andeutungsweise und indirekt als Tendenz ergibt, wird hier in den Schwerpunktsetzungen und Formulierungen des Autors selbst unmittelbar greifbar.

Entsprechend gilt es in dieser Untersuchung, die fünf eigenen Werke des Gundissalinus unter dieser Rücksicht zu analysieren. Um das den Übersetzer und v.a. den Philosophen Gundissalinus leitende Interesse ausfindig zu machen, scheint es dabei von größter Wichtigkeit, die Rezeption der lateinisch-christlichen Tradition in Gundissalinus' selbständigen Werken zu betrachten. Denn die Rezeption arabischer und aristotelischer Schriften selbst geschieht nicht im luftleeren Raum, vielmehr werden diese Texte aus bestimmten Problemlagen heraus rezipiert. Das von Ricklin in Anschlag gebrachte ‚Bewußtsein eines Mangels‘ bzw. das ‚Eingeständnis der eigenen intellektuellen Inferiorität‘ kann ja nur dort entstehen, wo die Lösungen der eigenen Tradition bewußt an die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit geführt werden. In den immanenten Schwierigkeiten und Fragestellungen der eigenen Tradition, so daher eine der Kernthesen des ersten Teils dieser Arbeit, wird die Antwort auf Selektion und Umgang mit den übersetzten Texten zu suchen sein und damit ein wichtiger Hinweis auf die Gründe für den Übergang von einem Wissenschaftskonzept zum anderen. Das Hauptaugenmerk bei der Untersuchung der Werke des Gundissalinus lag jedoch bislang auf einer nicht selten einseitigen Rekonstruktion der durch ihn geleisteten Aufnahme der arabisch-jüdischen Philosophie, die in seine Werke eingegangen ist. Überhaupt scheint Gundissalinus auf mehr Zuspruch von Seiten der Arabistik als von Seiten der Erforschung der Philosophie des lateinischen Mittelalters gestoßen zu sein.³⁸ So sind zwar die Quellen der lateinisch-christlichen Tradition ebenso wie die Bibelstellen, auf die Gundissalinus zurückgreift, durch die einzelnen Nachweise in den entsprechenden kritischen Editionen zu einem Großteil bekannt, es fehlen jedoch nähere Untersuchungen zu Gundissalinus' genauerem Umgang mit diesen Quellen. Dabei ist es einerseits verständlich, daß sich die Forschung zunächst auf das ‚Neue‘ an Gundissalinus stürzte, namentlich die Aufnahme arabisch-jüdischer Motive in sein Denken – und es ist unbestritten, daß genau dies sein philosophiegeschichtliches Verdienst ist. Doch ist damit der zweite Schritt vor dem ersten getan: Will man

37 Der historisch gewiß bedeutsame Unterschied, ob es sich bei Übersetzer und Autor um dieselbe Person handelt oder nicht, ist für die systematische Zielsetzung dieser Arbeit allerdings letztlich nicht ausschlaggebend. Entscheidend ist vielmehr, daß in jedem Falle, wie Adeline Rucquoi in ihrem Artikel selbst bemerkt, der Autor die Übersetzungen der vermeintlich anderen Gestalt bestens kannte, womit Übersetzung und eigenständige Rezeption hier Hand in Hand gehen. Ob dies historisch gleichsam in Personalunion geschieht oder nicht, ist dabei zunächst zweitrangig.

38 Ein Blick auf die im Anhang angeführte Forschungsbibliographie wird dies bestätigen. Die umfassendsten Studien zu Gundissalinus haben der Arabist Manuel Alonso und die ebenfalls aus der Arabistik stammende Marie-Thérèse d'Alverny vorgelegt. Dabei stehen fast ausnahmslos die arabisch-jüdischen Quellen des Gundissalinus im Vordergrund.

nämlich diese Aufnahme der arabischen Wissens- und Wissenschaftstheorie und in ihrem Gefolge der aristotelischen Philosophie adäquat verstehen, so wird man zunächst danach fragen müssen, wie sich diese Integration des ‚Fremden‘ ins ‚Eigene‘ im einzelnen vollzog. Sicherlich ist es dafür wesentlich, die Rezeption arabischer Quellen bei Gundissalinus im engeren Sinne zu untersuchen, mindestens genauso wesentlich in diesem Zusammenhang ist es aber, zu klären, wie die lateinisch-christliche Tradition bei Gundissalinus rezipiert wurde, um überhaupt erst zu verstehen, auf welche Herausforderungen seine Aufnahme der arabischen sowie, in einem weiteren Schritt dann, der aristotelischen Philosophie selbst reagiert, d.h. also nach den Voraussetzungen für das ‚Neue‘ im ‚Eigene‘ zu fragen ebenso wie auch nach den Wechselwirkungen zwischen beiden.

Zum Aufbau der Untersuchung

Entsprechend der vorangehenden Überlegungen ist der erste Teil der vorliegenden Arbeit (2.) der Rezeption lateinisch-christlicher Autoren bzw. Texte im Lichte der arabischen Philosophie sowie den so gewonnenen wissens- und wissenschaftstheoretischen Ausgangsvoraussetzungen bei Gundissalinus gewidmet. Dabei gilt es zu zeigen, wie diese Ausgangspunkte von Gundissalinus entwickelt und in z.T. erstaunlicher Nähe zu den zeitgleichen Entwicklungen in Chartres und Paris an den Rand ihrer Erklärungsmöglichkeiten gebracht werden. Anders als für die ‚französischen‘ Autoren ist es für Gundissalinus jedoch möglich, dort wo die lateinisch-christlichen Texte systematisch gleichsam ausgereizt sind und teilweise in theoretische Sackgassen zu führen scheinen, über diese hinauszugehen, und zwar mit den ihm zur Verfügung stehenden aristotelisierenden arabischen Autoren, wie al-Fārābī, al-Gazzālī und Avicenna. Dazu soll in diesem ersten Teil zunächst (2.1.) auf der Grundlage von Gundissalinus' Bibel-Rezeption seine Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie in den Blick genommen werden, die den Raum für seine Wissens- und Wissenschaftstheorie und die Rezeption nicht-christlicher Elemente überhaupt erst eröffnet. Vor diesem Hintergrund soll daraufhin (2.2.) der Versuch unternommen werden, zu zeigen, wie allen voran die boethianische Epistemologie von Gundissalinus übernommen, bis an ihre Grenzen entfaltet und sodann mit Hilfe der aristotelisierenden arabischen Autoren weitergedacht wird. Im Mittelpunkt stehen dabei – nach einer Vorbemerkung (2.2.1.) – die klassischen, auch von den Chartreser Autoren diskutierten Fragen der Differenzierung der Wissenschaften erstens nach Gegenständen (2.2.2.) und zweitens nach Methoden (2.2.3.) sowie drittens die Axiomatik der Wissenschaften (2.2.4.) und viertens die Frage nach der Subordination und Binnendifferenzierung derselben (2.2.5.). Alle vier Komplexe werden bei Gundissalinus intensiv bearbeitet und im Lichte seiner aristotelisierenden arabischen Quellen über die Chartreser Diskussionen hinaus weitergedacht. Abgerundet wird dieser Teil durch eine Untersuchung (2.3.) der Einflüsse Isidors von Sevilla auf Gundissalinus, mit der gezeigt wird, wie nicht nur arabische Quellen zum weiterführenden Interpretationsparadigma für lateinisch-christliche Gedanken werden. Vielmehr wird umgekehrt auch die arabische Philosophie, hier die arabische Enzyklopädie mit ihrem reichhaltigen einzelwissenschaftlichen Material, im Lichte der eigenen lateinisch-christlichen Tradition interpretiert. Dieser erste Teil der Arbeit erfüllt seinen Zweck genau dann, wenn es ihm gelingt, aufzuzeigen (2.4.), welche Interessen, immanenten Anknüpfungspunkte und Schwierigkeiten die eigene Tradi-

tion für Dominicus Gundissalinus bot, an die er sodann die ‚fremde‘, d.h. arabische Philosophie gleichsam als Antwort anschließen konnte und *vice versa*. Diese Schnittstellenanalyse zwischen eigener und fremder Tradition, die sich gleichermaßen auf die eigenständigen Werke des Gundissalinus und seine Übersetzungen stützt, versteht sich als Beitrag zur Klärung der lateinisch-christlichen Voraussetzungen und ihrer arabischen Interpretamente für die Aristoteles-Rezeption des 12. Jahrhunderts. Denn wie sich zeigen wird, entfaltet Gundissalinus auf der Grundlage der lateinisch-christlichen Philosophie und ihrer Weiterentwicklung durch arabisches Gedankengut eine Wissens- und Wissenschaftstheorie, die bereits die wesentlichen Themen der genuin aristotelischen Epistemologie bedenkt und damit zugleich den Hintergrund seiner Rezeption des Aristoteles selbst bildet.

Letztere, d.h. die wissens- und wissenschaftstheoretische Rezeption des Aristoteles selbst, ist Gegenstand des zweiten Teils (3.) dieser Arbeit. Dabei stellen sich ähnliche Probleme wie für den ersten Teil. Wenn nämlich weiter oben darauf hingewiesen wurde, daß die bisherige Forschung zu Gundissalinus v.a. auf seinen Umgang mit arabischen Autoren bezogen war, so ist dies im strengen Sinne zu verstehen. Denn es fehlten bislang nicht nur Untersuchungen zu den lateinisch-christlichen Quellen seiner Wissens- und Wissenschaftstheorie, ebenso wurde auch eine genauere Betrachtung seiner Kenntnisse des Aristoteles vernachlässigt. Zwar ist immer wieder auf den aristotelischen Einfluß auf Gundissalinus durch die arabischen Autoren hingewiesen worden – und dies zu Recht –, doch sind die bedeutenden Zitate, die Gundissalinus direkt Aristoteles zuschreibt und die sich nicht ohne weiteres aus seinen arabisch-jüdischen Bezugsautoren herleiten lassen, bislang nicht näher analysiert worden. Ja es herrscht nicht nur Unklarheit darüber, ob Gundissalinus direkten Zugang zu aristotelischen Originaltexten besaß, sondern auch im affirmativen Fall stehen sich die bislang nicht überprüften und meist auch nur am Rande aufgestellten Behauptungen unvermittelt gegenüber, Gundissalinus habe entweder aus dem *Aristoteles graeco-latinus* oder aus dem *Aristoteles arabus* geschöpft. Die Beantwortung dieser eher philologischen, aber sowohl historisch als auch systematisch höchst relevanten Frage, kann in diesem zweiten Teil nur ansatzweise erfolgen. Was hingegen ausführlich gezeigt werden soll, ist die Tatsache, daß Gundissalinus mit den einschlägigen wissens- und wissenschaftstheoretischen Aussagen des Stagiriten durchaus vertraut war und somit als eine der frühesten Rezeptionsgestalten genuin aristotelischer Epistemologie gelten kann. Dabei ist es das Ziel dieses zweiten Teils, darzutun, wie sich diese Rezeption des Aristoteles strikt auf der Grundlage der Auseinandersetzung mit Boethius' Epistemologie und seiner arabisch vermittelten Fortentwicklung aus dem ersten Teil der Arbeit vollzieht. Streng parallel zu diesem ersten Teil läßt sich so – nach einer Skizze des Problemstandes (3.1.) – eine Aufnahme explizit aristotelischer Theoreme zur Einteilung der Wissenschaften nach Gegenständen (3.2.) und Methoden (3.3.), zur Frage ihres axiomatischen Aufbaus (3.4.) sowie zu ihrer Subordination und Binnendifferenzierung (3.5.) beobachten. Zu diesen vier Abschnitten tritt schließlich ein weiterer Abschnitt zur Rezeption der aristotelischen Einteilung der praktischen Philosophie (3.6.) hinzu. Der zweite Teil der Arbeit dokumentiert damit, wie die lateinisch-christlichen und arabischen Voraussetzungen im Werk des Archidiakons letztlich in eine auch explizite Aristoteles-Rezeption münden, wobei zugleich deren Konsequenzen in ihrer Tragweite beleuchtet werden sollen. So zeichnet sich bei Gundissalinus die Gestalt eines neuen, primär an erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Fragen interessierten und seinem Selbstverständnis nach von der Theologie emanzipierten Konzepts von Philosophie im originär aristotelischen Sinne ab.

Auf der Grundlage der gewonnenen Einsichten in die Voraussetzungen und Konsequenzen der Aristoteles-Rezeption bei Dominicus Gundissalinus wird daraufhin (4.) versucht, diese Ergebnisse vor dem Hintergrund der allgemeinen Entwicklungen des 12. und 13. Jahrhunderts für ein besseres Verständnis jenes Prozesses, den man die intellektuelle Revolution des 12. Jahrhunderts genannt hat, sowie seiner Konsequenzen fruchtbar zu machen.

2. Lateinisch-christliche und arabische Tradition als Voraussetzungen der wissens- und wissenschaftstheoretischen Aristoteles-Rezeption bei Gundissalinus

2.1. Gundissalinus und die Heilige Schrift: Christliche versus weltliche Wissenschaft?

Die lateinisch-christliche Quelle des Gundissalinus *par excellence* ist gewiß die Heilige Schrift. Denn anders als man annehmen könnte, verwies die ‚Entdeckung‘ der arabischen Philosophie und Wissenschaft in Toledo das Studium der Bibel nicht etwa in den Hintergrund: Mit Ausnahme der Schrift *De immortalitate animae* zeigt der Archidiakon in allen seinen Werken ein reges Interesse sowohl für das Alte als auch für das Neue Testament, die wiederholt, teils wörtlich, teils sinngemäß, zitiert werden.

Gleichwohl darf diese scheinbar harmonische Koexistenz arabischer und biblischer Texte im Werk des Gundissalinus nicht täuschen: Bekanntlich stellt die Rezeption der arabischen Philosophie die *doctrina christiana* – verstanden als Bibelstudium – vor eine große Herausforderung, indem sie letzten Endes den Status derselben als Wissenschaft in Frage stellt.¹ Die Lösungsvorschläge hierzu von späteren Autoren, etwa Thomas von Aquin, sind geläufig;² doch bereits bei Gundissalinus finden sich Bemühungen – wenn auch gewiß bescheidenerer Art –, das Verhältnis zwischen biblischem und philosophischem Wissen zu bestimmen. Tatsächlich wird die erwähnte Harmonie zwischen beiden Wissensbereichen im Werk des Gundissalinus erst als Ergebnis einer Reflexion über die Geltungsansprüche beider Wissensquellen möglich, die es ihm zugleich erlaubt, die arabische Philosophie in einen christlichen Kontext zu integrieren. Die Rezeption der Bibel bei Gundissalinus und die Reflexion über ihre Geltungsansprüche ist damit unvermeidlich auch eine Voraussetzung für die Rezeption der nicht-christlichen Philosophie. In diesem Kapitel soll es daher nach einigen Bemerkungen zu dem von Gundissalinus benutzten Bibeltext jeweils um den argumentativen Wert der Heiligen Schrift und ihren Status gegenüber der arabischen *falsafa* innerhalb seiner erklärmaßen philosophischen Werke gehen.

Gundissalinus' Bibel

Nur wenig ist zur Rolle der Bibel zur Zeit der Reconquista Toledos bekannt, wenn man von den Einzeluntersuchungen zur Reform der spanischen Liturgie oder jenen zur Entwicklung der westgotischen Schrift absieht, für die Toledo ein notorisch bedeutsamer Referenzpunkt

¹ Siehe hierzu die eingangs erwähnte Studie von Georg Wieland, „Platon oder Aristoteles? – Überlegungen zur Aristoteles-Rezeption des lateinischen Mittelalters“, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 47 (1985), S. 605-630.

² Vgl. etwa Thomas' überzeugende Diskussion zum Verhältnis von Theologie und Metaphysik in seiner *Expositio super librum Boethii ‚De Trinitate‘*, ed. Bruno Decker, Leiden 1955, q. V, art. 4, resp., S. 192-195.