

Albert der Große

Über die Weissagung

**Herders Bibliothek
der Philosophie des Mittelalters**

Herausgegeben von
Alexander Fidora, Matthias Lutz-Bachmann,
Isabelle Mandrella, Andreas Niederberger

Band 48

Albert der Große
Über die Weissagung

Albert der Große

De divinatione

(Liber tertius de somno et vigilia)

Über die Weissagung

(Drittes Buch über das Schlafen und das Wachen)

Lateinisch

Deutsch

Übersetzt und eingeleitet

von Silvia Donati



FREIBURG · BASEL · WIEN

Zur Übersetzerin

Dr. Silvia Donati ist Editorin und Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Albertus-Magnus-Institut in Bonn

Dieses Buch wäre ohne die Hilfe von vielen Menschen nicht zustande gekommen. Dem Albertus-Magnus-Institut bin ich für die stetige und vielfältige Unterstützung des Projektes sehr dankbar. Danken möchte ich im Besonderen Frau Susana Bullido del Barrio, Frau Dr. Maria Burger und Frau Dr. Ruth Meyer sowie den Herren Fabian Böhnen und Sven Lichtmann, die die mühevolle Arbeit auf sich genommen haben, die Einleitung bzw. die Übersetzung sprachlich zu revidieren. Zu großem Dank verpflichtet bin ich ferner Frau Dr. Concetta Luna (Scuola Normale Superiore, Pisa), deren Rat mir bei der Edition des lateinischen Textes in vielerlei Hinsicht eine wertvolle Hilfe gewesen ist. Den Herausgebern danke ich für die Aufnahme in die Reihe ‚Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters‘. Insbesondere bin ich Frau Prof. Dr. Isabelle Mandrella, die das Projekt betreut hat, für ihre wertvollen Ratschläge sehr dankbar. Frau Ursula Krüger sowie dem Verlag Herder sei abschließend für die gute Zusammenarbeit gedankt.



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: Těšínská Tiskárna a.s., Český Těšín

Printed in the Czech Republic

ISBN 978-3-451-38409-7

Inhalt

Einleitung	9
1. Alberts Abhandlung über die Weissagung im Rahmen seines philosophischen Werkes	9
2. Der Aufbau von Alberts Kommentar zu <i>De divinatione per somnum</i>	12
3. Der philosophische Kontext der Diskussion	13
3.1. Die aristotelische Lehre	15
3.2. Die arabische und jüdische peripatetische Tradition: das »psychologisch-kosmologische« Modell	19
3.3. Die platonisch-stoische Tradition: das »theologisierende« Modell	31
3.4. Die ptolemäische Tradition: das Vorbild einer »wissenschaftlichen« Astrologie	34
4. Alberts Lehre	38
4.1. Das kosmologische Modell	39
4.2. Die psychologische Erklärung	44
4.3. Der metaphorische Charakter wahrsagerischer Träume	48
4.4. Die Klassifizierung der »prophetischen« Erfahrungen	50
4.5. Die natürlichen und die erworbenen Veranlagungen	53
4.6. Die Kunst der Weissagung und ihre Methode	55
4.7. Der »präkognitive« Wert der Weissagung	57
4.8. Schlussbemerkungen	61
5. Textgestaltung und Übersetzung	62

Text und Übersetzung

Traktat I:

Es beginnt das dritte Buch über das Schlafen

und das Wachen, welches die Weissagung behandelt

Der erste Traktat behandelt die Frage,

ob es so etwas wie Weissagung gibt und was sie ist 67

Kapitel 1:

Erläuternder Exkurs darüber, wie schwierig es ist,

etwas über die Weissagung zu lehren 67

Kapitel 2:

Ob es Weissagung aufgrund von Träumen gibt oder

nicht 73

Kapitel 3:

Erläuternder Exkurs über die Unterscheidung

zwischen Vision, Traum und Prophetie mit dem Ziel,

die zuvor angeführte Auseinandersetzung aufzulösen 79

Kapitel 4:

Erläuternder Exkurs, der die zuvor angeführte

Auseinandersetzung zur Lösung führt 83

Kapitel 5:

Erläuternder Exkurs über die natürlichen

Veranlagungen zur Prophetie und zum Traum . . . 91

Kapitel 6:

Erläuternder Exkurs über die Ursachen der

Unterscheidung der Seelen in der Prophetie

und im Traum nach Avicenna und Algazel

mit der Zurückweisung ihrer Meinung 95

Kapitel 7:

Erläuternder Exkurs über die Meinung des Averroes,

des Alfarabi und des Isaak und deren Zurückweisung 103

Kapitel 8:

Erläuternder Exkurs über die Meinung der Stoiker

und deren Zurückweisung 107

Kapitel 9:

Klar erläuternder Exkurs über die Ursache

und das Wesen der Träume,

bei denen eine Weissagung erfolgt 113

Kapitel 10:	
Erläutender Exkurs über die dreizehn Arten, in denen diese Form den Sehenden, welcher von den Sinnen abgewandt ist, bewegt . . .	119
Kapitel 11:	
Erläuternder Exkurs darüber, wie jene Form beschaffen ist und warum sie [in den unten erwähnten Weisen] benannt wird	129
Kapitel 12:	
Erläuternder Exkurs darüber, in welcher Weise jemand gemäß der Natur und der Philosophie ein Prophet ist und in welcher Weise »der Traum etwas von der Prophetie Herabgefallenes ist«	137
Traktat II:	
Zweiter Traktat des dritten Buches über das Schlafen und das Wachen, welcher von den Ursachen der Träume in uns handelt	
	143
Kapitel 1:	
Von dem, was hinsichtlich der körperlichen Veranlagungen gemäß dem Begriff der Ursache oder des Zeichens in uns ist	143
Kapitel 2:	
Von dem, was hinsichtlich der Veranlagung des Gemüts gemäß dem Begriff der Ursache oder des Zeichens in uns ist	149
Kapitel 3:	
Über die Träume, die zufällig eintreffen, obgleich sie weder Zeichen noch Ursachen von dem sind, was sich ereignet	151
Kapitel 4:	
Dass die Träume nicht von Gott eingegeben werden, sondern eine natürliche Ursache haben	153
Kapitel 5:	
Über den Grund, warum die Träume, die tatsächlich einen Hinweis auf etwas Zukünftiges enthalten, nicht immer eintreffen	159
Kapitel 6:	
Über die eine Weissagung enthaltenden Träume, deren erster Ursprung nicht im Träumenden liegt . .	165

Kapitel 7:	
Warum nicht die weisesten, sondern gewöhnliche	
[Menschen] solche Träume erhalten	171
Kapitel 8:	
Über dasjenige, worüber wahre Träume gedeutet	
werden können	173
Kapitel 9:	
Über die Kunst der Traumdeutung	177

Anhang

Literaturverzeichnis	181
Glossar	193
Personenregister	203

Einleitung

1. Alberts Abhandlung über die Weissagung im Rahmen seines philosophischen Werkes

Die Ausführungen Alberts des Großen († 1280) über die Weissagung, deren Übersetzung in diesem Band vorgelegt wird, sind in seinem Kommentar zum aristotelischen Traktat *De divinatione per somnum* enthalten. Dieser aristotelische Traktat gehört zu den sogenannten *Parva naturalia*, einer Sammlung kurzer naturphilosophischer Werke, welche Aristoteles als Ergänzung zur Schrift *De anima* verfasste und die sich mit Funktionen und Tätigkeiten beschäftigen, welche aus der Seele als allgemeinem Lebensprinzip hervorgehen.¹ Innerhalb dieser Sammlung stehen in den drei Traktaten *De somno et vigilia*, *De insomniis* und *De divinatione per somnum* das Phänomen des Schlafes sowie auch zwei mit dem Schlaf verbundene Vorgänge – der Traum und die wahrsagerischen Träume – im Mittelpunkt. In den zwei Übersetzungen, durch die die drei Schriften dem lateinischen Mittelalter vermittelt wurden – der anonymen *Translatio Vetus* (Ende des 12. Jh.?) und der durch den flämischen Übersetzer Wilhelm von Moerbeke hergestellten *Translatio Nova* (um 1260) –, waren sie als ein einziges Werk unter dem Gesamttitel »*De somno et vigilia*« überliefert.²

Albert ist einer der ersten Autoren des lateinischen Mittelalters, der die drei aristotelischen Traktate zum Gegenstand eines Kommentars macht.³ Dabei stellt der Kommentar zur Schrift *De divi-*

¹ Vgl. Morel, »*Parva naturalia*, tradition grecque«.

² Zur lateinischen Rezeption der Sammlung vgl. De Leemans, »*Parva naturalia*, Commentaries on Aristotle's«. Von jetzt an bezieht sich der Titel *De somno et vigilia* auf das eigentliche Werk über den Schlaf, während der in Einführungszeichen eingeführte Titel »*De somno et vigilia*« das Konvolut aus den drei aristotelischen Schriften über den Schlaf bezeichnet.

³ Zu Alberts Kommentar vgl. Donati, »Albert the Great as a Commentator of

natione per somnum, der hier erstmalig in deutscher Übersetzung vorgelegt wird, das dritte Buch dar, während die Kommentare zur eigentlichen Schrift *De somno et vigilia* und zur Schrift *De insomniis* jeweils im ersten und im zweiten Buch enthalten sind.⁴ Der Kommentar, der die *Translatio Vetus* der drei Schriften als Grundlage hat, wurde von Albert in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre (um 1256–7) als Teil seines anspruchsvollen – gegen 1250 durch den *Physikkommentar* eröffneten – Projekts einer vollständigen Darlegung der gesamten peripatetischen Philosophie verfasst. Innerhalb dieses Projekts gehört der Kommentar zu »*De somno et vigilia*« zu jenem Teil der Naturphilosophie, der sich mit der Seele beschäftigt, und zwar zu der zweiten Sektion der Wissenschaft der Seele, welche – nach der Erforschung der Seele und ihrer Vermögen in der ersten Sektion – Tätigkeiten und Vorgänge erforscht, die von der Seele als allgemeinem Lebensprinzip ausgehen. Wie schon durch die Themenbeschreibung deutlich wird, stellen die aristotelischen *Parva naturalia* die Grundlage für diese Sektion von Alberts philosophischer Enzyklopädie dar. Neben dem schon genannten Kommentar zu »*De somno et vigilia*« gehören zur zweiten Sektion der Wissenschaft der Seele die Kommentare zu allen damals zugänglichen *Parva naturalia*, nämlich den Schriften *De sensu et sensato*, *De memoria et reminiscencia* und *De longitudine et brevitate vitae*. Alberts Wiedergabe der *Parva naturalia* in seiner philosophischen Enzyklopädie geschieht allerdings nicht ohne eine tiefe Überarbeitung der aristotelischen Vorlage. Denn gemäß dem am Anfang des *Physikkommentars* erläuterten Ansatz – Aristoteles zu erläutern, aber auch zu ergänzen⁵

Aristotle's *De somno et vigilia*»; Donati, »Dreams and Divinatory Dreams«. Die vorliegende Einleitung stellt eine erweiterte Überarbeitung des zweiten Aufsatzes dar, der sich speziell mit Alberts Kommentar zur Schrift *De divinatione per somnum* beschäftigt; auf den genannten Aufsatz gehen insbesondere die Abschnitte 3.1, 4.1–4.3, 4.6–4.8 der Einleitung zurück.

⁴ Von jetzt an werden die drei Teile von Alberts Kommentar zu »*De somno et vigilia*« jeweils als »*De somno et vigilia*« l. 1 (= Kommentar zu *De somno et vigilia*), »*De somno et vigilia*« l. 2 (= Kommentar zu *De insomniis*) und »*De somno et vigilia*« l. 3 (= Kommentar zu *De divinatione per somnum*) bezeichnet. Die kritische Edition von Alberts Kommentar zu »*De somno et vigilia*« wird von mir für die »Editio Coloniensis« vorbereitet. Bei Zitaten aus diesem Werk wird der schon vorliegende Text der kritischen Edition angeführt, aber es wird auch auf Borgnets Edition (Ed. Paris. t. 9 S. 121a–207b) verwiesen.

⁵ Albertus Magnus, *Physica* l. 1 tr. 1 c. 1. Ed. Colon. t. 4 S. 1 Z. 3–42.

– fügt Albert den Kommentaren eine Reihe eigener Abhandlungen hinzu, die das Ziel haben, die Lücken, die er im *Corpus Aristotelicum* sieht, zu schließen. Das Ergebnis von Alberts Bemühungen ist ein Komplex von neun Schriften – insgesamt vier Kommentaren und fünf Abhandlungen –, welcher, anders als die aristotelischen *Parva naturalia*, ausführlich die Funktionen aller von Aristoteles in der Schrift *De anima* beschriebenen Seelenvermögen untersucht und somit einen großen Schritt in Richtung einer Systematisierung der aristotelischen Psychologie darstellt.⁶

Wie Albert am Anfang seines Kommentars klar macht,⁷ gibt es im Fall der mit Schlaf verbundenen Phänomene einen aristotelischen Text – das aus den drei aristotelischen Traktaten zusammengestellte »*De somno et vigilia*« –, das als Grundlage der Untersuchung dienen kann. So gibt es in diesem Fall keine Notwendigkeit, das *Corpus Aristotelicum* durch eine eigene Abhandlung zu vervollständigen. Alberts eigentümliche Methode als Kommentator zeigt sich allerdings nicht nur auf der Makroebene durch die Hinzufügung eigener Traktate, sondern auch auf der Mikroebene durch die gelegentliche Hinzufügung von Digressionen, deren doxographischer oder philosophischer Inhalt innerhalb eines Kommentars die schlichte Texterklärung ergänzen soll. Sein Kommentar zu »*De somno et vigilia*« – darunter im Besonderen das der Weissagung gewidmete dritte Buch – stellt ein perfektes Beispiel dieser Methode dar. Die Bücher I und II, die sich jeweils mit den aristotelischen Schriften *De somno et vigilia* und *De insomniis* beschäftigen, richten sich nach dem traditionellen Muster eines aristotelischen Kommentars: Bei der Texterklärung folgen sie der Struktur des kommentierten Textes und nur selten ergänzen sie die Textauslegung durch erläuternde Exkurse. Bei der Diskussion der Weissagung im Buch III, um das es hier geht, verhält es sich hingegen anders.⁸ Denn wie Albert hervorhebt,⁹ stellt man zu diesem Thema nicht nur starke Meinungsverschiedenheiten

⁶ Zu Alberts Projekt und zu seiner Überarbeitung der *Parva naturalia* vgl. Donati, »Alberts des Großen Konzept der *scientiae naturales*«; Albertus Magnus, *De nutrimento et nutritio, De sensu et sensato cuius secundus liber est De memoria et reminiscencia*. Ed. Colon. t. 7,2A S. XI–XIX.

⁷ Vgl. Albertus Magnus, »*De somno et vigilia*« l. 1 tr. 1 c. 1 (Ed. Paris t. 9 S. 123a).

⁸ Vgl. Ricklin, »Albert le Grand, commentateur«.

⁹ Vgl. Albertus Magnus, »*De somno et vigilia*« l. 3 tr. 1 c. 1, unten S. 66–71.

zwischen den verschiedenen philosophischen Schulen, sondern sogar innerhalb der peripatetischen Schule fest. Selbst die aristotelische Analyse dieses Phänomens in der Schrift *De divinatione per somnum* ist unbefriedigend, auch wenn sie nach Albert die beste vorliegende wissenschaftliche Diskussion über das Thema darstellt. Die Frage muss also seiner Meinung nach neu aufgegriffen werden. Dies macht er im ersten Traktat in einer Reihe von Digressionen, in denen er zunächst die Lehren seiner Vorgänger diskutiert und dann die nach seiner Meinung korrekte Erläuterung des Phänomens der wahrsagerischen Träume einführt, bevor er im zweiten Traktat auf der Grundlage seiner Analyse auf die Auslegung des aristotelischen Textes eingeht.¹⁰ In der folgenden Analyse werden wir die Struktur des Textes kurz erläutern, um uns dann Alberts Lehre und ihren philosophischen Hintergründe zuzuwenden.

2. Der Aufbau von Alberts Kommentar zu *De divinatione per somnum*

Alberts Kommentar zur Schrift *De divinatione per somnum* besteht aus zwei Traktaten. Wie bereits erwähnt hat der gesamte erste Traktat, in dem Albert vor dem Hintergrund eines breiten philosophischen Panoramas eine ausführliche Analyse des Phänomens der wahrsagerischen Träume durchführt, einen einleitenden Charakter zum zweiten Traktat, in dem er sich der Erläuterung des aristotelischen Textes widmet. Der erste Traktat umfasst zwölf Kapitel und teilt sich in drei Hauptteile. Im ersten Teil, der sich auf Kapitel 1–5 erstreckt, wird das Grundproblem dargestellt. Darunter ist Kapitel 2, »Ob es Weissagung aufgrund von Träumen gibt oder nicht«, das einzige Kapitel des ersten Traktats, das an den aristotelischen Text gebunden ist, von dem es den ersten Abschnitt (*De divinatione per somnum*, c. 1 462 b 12–26) paraphrasiert. Der zweite Teil umfasst die Kapitel 6–8 und enthält eine Diskussion der philosophischen Lehrmeinungen, die Albert neben der aristotelischen als erwäh-

¹⁰ Zu Alberts Position vgl. Fioravanti, »La ›scientia sompnialis‹ di Boezio di Dacia«; Ricklin, »Albert le Grand commentateur«; Palazzo, »Philosophi aliter loquuntur de prophetia quam sancti«, S. 191–196; Grellard, »La réception médiévale du *De somno et vigilia*«; Donati, »Dreams and Divinatory Dreams«; Palazzo, »Il Socrate di Alberto«.

nungswürdig betrachtet. Im dritten Teil, der Kapitel 9–12 einschließt, wird Alberts Auffassung erläutert. Im zweiten Traktat, der neun Kapitel umfasst, wird der aristotelische Text (*De divinatione per somnum*, c. 1 462 b 26 – c. 2) Stück für Stück erläutert und paraphrasiert: Die Kapitel 1–3 sind der Erläuterung des ersten Kapitels der aristotelischen Abhandlung gewidmet (jeweils 462 b 26 – 463 a 21; 463 a 21–31; 463 a 31 – b 11), während die Kap. 4–9 das zweite Kapitel behandeln (jeweils 463 b 12–22; 463 b 22–31; 463 b 31 – 464 a 19; 464 a 19–24; 464 a 24 – b 5; 464 b 5–18). Obwohl die im zweiten Traktat durchgeführte Texterklärung an der systematischen Analyse im ersten Traktat orientiert ist und sie in einzelnen Punkten sogar ergänzt, findet sich der philosophische Kern von Alberts Ausführungen in der kompakten Diskussion des ersten Traktats. Dementsprechend wird sich auch die folgende Darlegung von Alberts Auffassung primär auf den ersten Traktat konzentrieren, wenn auch gelegentlich auf den zweiten Traktat zurückgegriffen wird. Dabei wird zunächst der philosophische Kontext von Alberts Position skizziert, um dann auf die verschiedenen Aspekte seiner Lehre einzugehen.

3. Der philosophische Kontext der Diskussion

Innerhalb seines Werkes setzt sich Albert mit dem Phänomen der prophetischen Erfahrung an mehreren Stellen auseinander, etwa in seiner frühen theologischen Summa *De homine* (bis etwa 1242),¹¹ in der *Quaestio de prophetia* (um 1249–1250?),¹² im Kommentar zu *De divinatione per somnum* (um 1256–1257) und später in den Bibelkommentaren.¹³ Bezeichnend für Alberts Analyse im Kommentar zu *De divinatione* ist die Tatsache, dass er bei einem Thema – Weissagung –, das sowohl für die Philosophie wie auch für die Theologie von Interesse ist, streng auf der Ebene der philosophischen Analyse bleibt. Thema seiner Untersuchung im Kommentar zu *De divinatione*

¹¹ Vgl. Albertus Magnus, *De homine*. Ed. Colon. t. 27,2 S. 381–395. Zur Datierung der Schrift *De homine* vgl. ebd. S. XIV–XV.

¹² Vgl. Albertus Magnus, *Quaestiones*. Ed. Colon. t. 25,2 S. 44–72. Zur Datierung der *Quaestio* vgl. ebd. S. XV–XVI.

¹³ Vgl. Albertus Magnus, »*De somno et vigilia*« l. 3 tr. 1 c. 12, unten S. 138–139, Anm. 141.

ne per somnum ist die prophetische Erfahrung im Sinne eines Phänomens, das als Naturereignis verstanden wird und daher aufgrund von Naturgesetzen erläutert werden muss. Die Diskussion der Prophetie im Sinne eines übernatürlichen Geschehens, das durch einen außerordentlichen Eingriff Gottes in die Welt erfolgt, wird hingegen programmatisch ausgeklammert und auf spätere theologische Abhandlungen verschoben.¹⁴ Dementsprechend sind auch die Quellen von Alberts Analyse rein philosophisch.

Es ist außerdem hervorzuheben, dass Alberts Gesprächspartner bei seiner Diskussion der verschiedenen Lehrmeinungen neben Aristoteles und seinen islamischen Interpreten klassische Autoren aus der Antike und aus der islamischen und jüdischen Tradition sind, die er gemäß seinem üblichen Muster in die dreifache Aufteilung in die peripatetische, die platonisch-stoische und die epikureische Schule einordnet.¹⁵ Die Betrachtung zeitgenössischer lateinischer Positionen wird hingegen im Kommentar zu »*De somno et vigilia*« programmatisch ausgeschlossen.¹⁶ Diese Attitüde ist aller-

¹⁴ Vgl. Albertus Magnus, »*De somno et vigilia*« l. 3 tr. 1 c. 3, c. 12, unten S. 138–139 und Anm. 141. Der Diskussion der im theologischen Sinne verstandenen, göttlich inspirierten Prophetie ist Alberts *Quaestio de prophetia* gewidmet, die allerdings allem Anschein nach früher verfasst wurde als sein Kommentar zu »*De somno et vigilia*«; vgl. oben Anm. 12. Zu Alberts theologischer Lehre von der Prophetie vgl. Decker, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung*, S. 93–134; Torrell, »La question disputée *De prophetia*«; Schlosser, *Lucerna in caliginoso loco*; Rodolfi, »Il ruolo delle immagini sensibili«; Palazzo, »Philosophi aliter loquuntur de prophetia quam sancti«, S. 183–186; Alberto Magno, *Quaestio de prophetia*, S. VII–XLI; Meyer, »*Confirmatio per scripturam*«. Für Albert ist die im theologischen Sinne verstandene Prophetie nicht nur durch ihren besonderen Erkenntnismodus – die göttliche Eingebung –, sondern auch durch ihren besonderen Gegenstand gekennzeichnet. Denn sie betrifft zukünftige Ereignisse, die das Ergebnis menschlichen Willens sind: Da der Wille frei ist, sind sie vor ihrem Zustandekommen allein für den Verstand Gottes durchschaubar und somit nur durch eine göttliche Botschaft dem menschlichen Verstand zugänglich.

¹⁵ Zu Alberts doxographischem Modell vgl. de Libera, »Épicurisme, stoïcisme, péripatétisme«. Wer sich bei der Diskussion über wahrsagerische Träume hinter der Benennung »Epikureer« verbirgt, ist allerdings unklar; vgl. Albertus Magnus, »*De somno et vigilia*« l. 3 tr. 1 c. 1, unten S. 66–69, Anm. 4.

¹⁶ Vgl. Albertus Magnus, »*De somno et vigilia*« l. 1 tr. 1 c. 1 (Ed. Paris. t. 9 S. 123a): »Nos autem omissis opinionibus quorundam modernorum sequemur tantum sententias Peripateticorum, et praecipue Avicennae et Averrois et Alfarabii et Algazelis, quorum libros de hac materia vidimus concordantes,

dings bei Albert keine Ausnahme, sondern sie entspricht seiner grundsätzlichen Haltung gegenüber der philosophischen Tradition. Denn wie von manchen Interpreten hervorgehoben wird,¹⁷ betrachtet er sich offensichtlich als den eigentlichen Interpreten und Fortsetzer der für ihn wahren philosophischen Tradition – der peripatetischen Tradition –, während er seine lateinischen Zeitgenossen weitgehend als Verderber dieser Tradition ansieht. Somit scheint es für ihn besonders wichtig zu sein, direkt an die klassischen Quellen anzuschließen.

3.1. Die aristotelische Lehre

Die aristotelischen Schriften *De insomniis* und *De divinatione per somnum* schließen an den Traktat *De somno et vigilia* an, indem sie den Traum bzw. den wahrsagerischen Traum als Begleiterscheinungen des Schlafes behandeln. Die Schrift *De divinatione per somnum* setzt die in *De insomniis* erläuterte Traumtheorie voraus. Nach Aristoteles ist der Traum eine Erscheinung des Wahrnehmungsvermögens. Allerdings liegt die Wahrnehmung nicht als reine Wahrnehmung dem Traum zugrunde, da das Wahrnehmungsvermögen während des Schlafes untätig ist, sondern in ihrer Funktion als Vorstellungskraft.¹⁸ Die Traumerscheinung hat nicht in aktuellen Wahrnehmungen, sondern in den Vorstellungen, die als Überbleibsel aktueller Wahrnehmungen in den Wahrnehmungsorganen verbleiben, ihren Ursprung.¹⁹ Diese Wahrnehmungseffekte – im aristotelischen Vokabular »Bewegungen« (*κινήσεις*) –, die in den Sinnesorganen verbleiben, nachdem die sie auslösenden aktuellen Wahrnehmungen erloschen sind, bleiben im Wachzustand unbemerkt und treten wäh-

tangemus etiam quandoque opinionem Galieni.« Zu früheren Diskussionen über die Traumantik im lateinischen Mittelalter vgl. Gregori, »I sogni e gli astri«.

¹⁷ Vgl. Bertolacci, »A New Phase of the Reception of Aristotle in the Latin West«, S. 273–275; Albertus Magnus, *De nutrimento et nutritio, De sensu et sensato cuius secundus liber est De memoria et reminiscencia*, S. XXXI; Bertolacci, »Albert the Great's Disclaimers in the Aristotelian Paraphrases«, S. 328.

¹⁸ Vgl. Aristoteles, *De insomniis* c. 1 (459 a 14–22).

¹⁹ Vgl. Aristoteles, *De insomniis* c. 3 (462 a 29–31).

rend des Schlafes – als Träume – auf.²⁰ Dies geschieht nach Aristoteles deswegen, weil diese Bewegungen tagsüber von den Tätigkeiten der Sinne und der Vernunft unsichtbar gemacht werden und sich erst bei der Ruhe des Schlafes bemerkbar machen.²¹ Da die Erscheinungen, derer man während eines Traums gegenwärtig wird, nicht das Ergebnis aktueller, sondern ein Überbleibsel vergangener Wahrnehmungen sind, glaubt man während eines Traums etwas wahrzunehmen, was eigentlich nicht da ist. So liegt in der Regel bei einem Traum eine Täuschung vor. Dass dies geschehen kann, erklärt sich dadurch, dass das Prinzip der Wahrnehmung – der sogenannte Zentralsinn –, dem es zukommt, die Übereinstimmung zwischen einer Wahrnehmung und der äußeren Wirklichkeit zu beurteilen, durch den Schlaf in seiner Tätigkeit behindert ist, so dass er unfähig ist, den Unterschied zwischen einer aktuellen Wahrnehmung und dem Überbleibsel einer vergangenen Wahrnehmung zu bemerken.²²

Wahrsagerische Träume unterscheiden sich von gewöhnlichen Träumen dadurch, dass sie etwas ausdrücken, das eine Entsprechung in der Wirklichkeit hat. Für Aristoteles sind sie aber ein problematisches Thema, weil – wie er zu Beginn der Schrift *De divinatione per somnum* deutlich macht – einerseits der populäre Glaube, dass Träume eine gewisse Bedeutung oder eine Beziehung zur Wirklichkeit haben können, nicht leicht zu beseitigen ist, andererseits aber es schwierig ist, eine rationale Erklärung dafür zu finden.²³ Aristoteles ist sehr kritisch gegenüber übernatürlichen Erklärungen, die wahrsagerische Träume als Botschaften verstehen, welche Gott an die Menschen sendet. Seiner Ansicht nach steht diese Art von Erklärung im Widerspruch zu der beobachteten Tatsache, dass die Empfänger von wahrsagerischen Träumen in den meisten Fällen ganz normale Menschen oder sogar Menschen sind, deren rationales Vermögen beeinträchtigt ist; das wäre nicht der Fall, wenn solche Träume tatsächlich das Ergebnis von Gottes Eingebungen wären.

Im Gegensatz zu übernatürlichen Erläuterungen sucht Aristoteles nach einer natürlichen Erklärung. Seine Analyse basiert auf der Unterscheidung von drei möglichen Weisen, wie ein Traum, der durch

²⁰ Vgl. Aristoteles, *De insomniis* c. 2 (459 a 24– b 23, 460 a 32–b 3).

²¹ Vgl. Aristoteles, *De insomniis* c. 3 (460 b 28–461 a 8).

²² Vgl. Aristoteles, *De insomniis* c. 3 (461 a 25–462 a 8).

²³ Vgl. Aristoteles, *De divinatione per somnum* c. 1 (462 b 12–26).

ein zukünftiges Ereignis erfüllt wird, sich auf dieses Ereignis beziehen kann.²⁴ Er kann sich auf das zukünftige Ereignis (1) als seine Ursache beziehen, wie z. B. die Erschöpfung die Ursache eines Fiebers sein kann, oder (2) als Zeichen, wie die Rauheit der Zunge ein Zeichen dafür ist, dass jemand Fieber hat, oder aber (3) kann die Übereinstimmung zwischen dem Traum und dem Ereignis nur zufällig sein, so wie ein Spaziergang, der während einer Sonnenfinsternis stattfindet, weder die Ursache noch ein Zeichen der Sonnenfinsternis ist, sondern nur zufällig gleichzeitig stattfindet. Typische Beispiele für Fall (1) sind Träume, die ihre eigene Erfüllung hervorbringen, insofern sie dem Träumenden eine gewisse Vorgehensweise nahelegen.²⁵ Was Fall (2) betrifft, bietet Aristoteles keine detaillierte Erläuterung; seine Beispiele und sein ausdrücklicher Verweis auf die medizinische Wissenschaft deuten allerdings darauf hin, dass dasjenige, was er im Sinn hat, die medizinische Praxis ist, den Träumen bei Diagnosen einen prognostischen Wert zuzuweisen. Die Annahme, die dieser Praxis zugrunde liegt, ist, dass bestimmte Träume durch eine körperliche Störung verursacht werden, die sonst zum Zeitpunkt des Traums unbemerkt bleibt und später zu einer Krankheit führt. Die Interpretation dieser Träume besteht darin, sie auf die körperlichen Störungen zurückzuführen, durch die sie verursacht werden, und diese Störungen als Ursachen für drohende Krankheiten zu erkennen. Wie in Fall (1) beruht daher der »präkognitive« Wert des Traums auch im Fall (2) auf einer kausalen Beziehung, die den Traum mit einem zukünftigen Ereignis verbindet: Der Traum kann als Zeichen einer zukünftigen Krankheit dienen, weil die körperliche Störung, die den Traum verursacht, auch die Ursache für die zukünftige Krankheit ist.²⁶ Für Aristoteles liegt die psychosomatische Rechtfertigung dieser medizinischen Praxis in der Annahme, dass leichte Regungen, die während der Zeit des Wachens unbemerkt bleiben, weil sie von stärkeren Reizen überschattet werden, während des Schlafes spürbar werden, da leichte Regungen durch das Fehlen stärkerer Regungen verstärkt wirken.²⁷

²⁴ Vgl. Aristoteles, *De divinatione per somnum* c. 1 (462 b 26–463 b 11).

²⁵ Vgl. Aristoteles, *De divinatione per somnum* c. 1 (463 a 21–31).

²⁶ Vgl. Aristoteles, *De divinatione per somnum* c. 1 (463 a 3–7); Van der Eijk, *Medicine and Philosophy*, S. 192–201.

²⁷ Vgl. Aristoteles, *De divinatione per somnum* c. 1 (463 a 7–21).

Wie aus der aufgeführten Diskussion hervorgeht, sind die paradigmatischen Beispiele der Fälle (1) und (2) Situationen, in denen das vom Traum angezeigte Ereignis vom Träumenden abhängig ist, entweder weil es sich um eine Tätigkeit des träumenden Subjekts handelt, oder weil es sich um ein Ereignis handelt – zum Beispiel eine Krankheit –, die beim Träumenden auftritt. Typische Beispiele für Fall (3), in dem die Übereinstimmung zwischen dem Traum und dem künftigen Ereignis nur eine Frage des Zufalls ist, sind zukünftige Ereignisse, die unabhängig vom träumenden Subjekt sind, wie der Traum von fernen Ereignissen, zum Beispiel einer Seeschlacht oder eines anderen Geschehens, das weit weg vom Subjekt stattfindet.²⁸ In diesem Fall scheint es keinen kausalen Zusammenhang zu geben, der den Traum mit dem zukünftigen Ereignis verbindet, so dass dem Traum kein präkognitiver Wert zugeschrieben werden kann.

Obwohl Aristoteles behauptet, dass die Erfüllung von Träumen in Bezug auf Ereignisse, die mit dem träumenden Subjekt nicht in Verbindung stehen, in den meisten Fällen nur eine Frage des Zufalls ist, zieht er doch auch die Möglichkeit in Erwägung, dass dies manchmal nicht der Fall sei.²⁹ Aristoteles führt seine Erklärung als eine Verbesserung einer Auffassung des Demokrit ein. Er berichtet, dass Demokrit wahrsagerische Träume als das Ergebnis von Abbildern (εἰδωλα) und Ausströmungen (ἀπόρροιαι) erklärte, die aus den äußeren Gegenständen hervorgehen und auf das träumende Subjekt einwirken. Die Erklärung des Aristoteles ist der des Demokrit sehr ähnlich, aber er spricht von »Bewegungen« (κινήσεις) statt von Abbildern und Ausströmungen. Seine Idee scheint zu sein, dass solche Bewegungen, die von äußeren entfernten Objekten stammen, durch die Atmosphäre »reisen«, den Träumenden erreichen und auf ihn wirken. Wie bei inneren Regungen weist Aristoteles auch hier darauf hin, dass Regungen im Wachen weitgehend unbemerkt bleiben, während sie im Schlaf stärker bemerkbar werden, weil einerseits die Atmosphäre in der Nacht ruhiger ist und andererseits schlafende Körper gegenüber leichten Bewegungen empfindlicher sind.

²⁸ Vgl. Aristoteles, *De divinatione per somnum* c. 1, 2 (463 a 31–b 11, 464 a 12–17).

²⁹ Vgl. Aristoteles, *De divinatione per somnum* c. 2 (463 b 31–464 a 19); Aristoteles, *De insomniis*, *De divinatione per somnum*, S. 306–316.

Die Details dieser Erläuterung, die von Aristoteles nicht ausgearbeitet wird, bleiben unklar. Eine mögliche Interpretation besteht darin, dass diese Träume, die von äußeren Regungen hervorgerufen werden, nach dem Muster der Träume verstanden werden sollten, die auf physische Zustände des träumenden Subjekts zurückgehen. Sie wären nämlich als Zeichen für die zukünftigen Ereignisse aufzufassen, auf die sie verweisen, weil sie durch die gleichen äußeren Faktoren ausgelöst werden, die auch Ursachen für die zukünftigen Ereignisse sind. So hätten diese Träume, anders als Träume, die Kategorie (3) angehören (Fälle der zufälligen Übereinstimmung zwischen einem Traum und einem zukünftigen Ereignis), deswegen einen präkognitiven Wert, weil sie mit den betreffenden zukünftigen Ereignissen durch eine kausale Beziehung verbunden sind.³⁰ Wenn aber, wie eben gesehen, Aristoteles die Möglichkeit hellseherischer Träume in Bezug auf Ereignisse, die vom Subjekt unabhängig sind, nicht gänzlich ausschließt, drückt er sich darüber ziemlich unverbindlich aus. In der Tat entspricht die Weissagung, wie in der aristotelischen Forschung hervorgehoben wird,³¹ in keiner Weise jenem Gedanken eines zuverlässigen und kontrollierten Wissens, der dem aristotelischen Wissenschaftsbegriff zugrunde liegt, so dass Aristoteles ihr gegenüber letztendlich skeptisch bleibt.

3.2. Die arabische und jüdische peripatetische Tradition: das »psychologisch-kosmologische« Modell

Bekanntlich hat die arabische Tradition die aristotelischen *Parva naturalia* durch eine wahrscheinlich im 9. Jahrhundert hergestellte Teilübersetzung gekannt,³² die die aristotelischen Schriften *De sensu et sensato* und *De memoria et reminiscentia*, die drei Traktate über den Schlaf und das Werk *De longitudine et brevitae vitae* umfasste.

³⁰ Vgl. Aristoteles, *De insomniis*, *De divinatione per somnum*, S. 306–313; Van den Eijk, *Medicine and Philosophy*, S. 201–202.

³¹ Vgl. Aristoteles, *De insomniis*, *De divinatione per somnum*, S. 60; Van den Eijk, *Medicine and Philosophy*, S. 204.

³² Möglicherweise wurde diese Übersetzung innerhalb des kulturellen Kreises, der sich um den arabischen Philosophen al-Kindi (etwa 800–870) bewegte, angefertigt. Vgl. Hansberger, »How Aristotle Came to Believe in God-given Dreams«; Hansberger, »Kitāb al-Ḥiss wa-l-maḥsūs«, S. 147–151.

Diese Übersetzung war keine treue Wiedergabe des Textes, sondern zum Teil eine Überarbeitung, die nicht nur durch unterschiedliche philosophische Traditionen geprägt war, sondern auch von Ideen aus den abrahamitischen monotheistischen Religionen beeinflusst war. Die Diskussion über wahrsagerische Träume ist ein signifikantes Beispiel dieses Einflusses: Sie zeigt die Absicht, die aristotelische Lehre mit einer religiösen Tradition in Einklang zu bringen, die innerhalb der Träume eine wichtige Rolle als Vermittler der göttlichen Offenbarung in einer von Gott geschaffenen und fürsorglich geordneten Welt spielten.³³

Im Unterschied zur skeptischen Haltung des Aristoteles ist also der arabische Text durch den Gedanken geprägt, wahrsagerische Träume seien eine Tatsache und hätten in Gott ihren Ursprung. Dieser Gedanke wird vor dem Hintergrund eines kosmologischen Modells entwickelt, das deutliche neuplatonische Züge zeigt: Die göttliche Offenbarung erfolgt durch die Vermittlung des getrennten Intellekts, der kosmischen Intelligenz, die innerhalb dieses Modells als Bindeglied zwischen Gott und den Menschen dient. Die psychischen Vermögen, die an der prophetischen Erfahrung beteiligt sind, sind die inneren Sinne, darunter vor allem der Gemeinssinn und die sogenannte »*virtus formativa*«, da sie während des Schlafes nicht damit beschäftigt sind, das durch die äußeren Sinne gelieferte Material zu bearbeiten. Ihnen kommt es zu, die prophetische Botschaft aufzunehmen, welche der getrennte Intellekt durch »spirituelle Formen« – psychische Erscheinungen, die einen mittleren Status zwischen dem Körperlichen und dem rein Geistigen besitzen – zum Ausdruck bringt.

Wenn auch das aristotelische Modell, wie gezeigt, in der arabischen Übersetzung an die Bedürfnisse des arabischen Milieus angepasst wurde, ist der große Erfolg dieses Textes innerhalb der arabischen und jüdischen Tradition gerade auf die außerordentliche philosophische Autorität des Aristoteles zurückzuführen. Innerhalb der arabischen und jüdischen Tradition wird er somit zu einer der Hauptquellen der nachfolgenden Diskussion über Traum und Pro-

³³ Vgl. Hansberger, »How Aristotle Came to Believe in God-given Dreams«; Hansberger, »Representation of Which Reality?«, S. 109–114. Zur Rezeption der *Parva naturalia* in der arabischen Tradition vgl. auch Di Martino, »*Parva naturalia*, tradition arabe«.

phetie. Denn wenn auch in unterschiedlichen Formen, lassen sich die für die arabische Überarbeitung kennzeichnenden Elemente – das Bedürfnis, eine rationale Erklärung der prophetischen Phänomene zu finden, der Gedanke ihrer göttlichen Herkunft, die Zuschreibung einer vermittelnden Rolle an den getrennten Intellekt sowie auch eine vor dem Hintergrund der sogenannten »Lehre der inneren Sinne«³⁴ entwickelte Analyse ihrer psychischen Dimension – in den späteren Diskussionen immer wiederfinden.

Zu den frühen Zeugen der Rezeption des aristotelischen Textes in der Diskussion über prophetische Träume zählen wahrscheinlich der jüdische Philosoph Isaak Israeli (etwa 855–955)³⁵ und der islamische Philosoph al-Fārābī († 950). Darunter waren die Ausführungen al-Fārābīs dem lateinischen Mittelalter nicht direkt zugänglich, da keine lateinischen Übersetzungen von al-Fārābīs thematisch relevanten Werken vorlagen; sie waren jedoch für die spätere arabische und jüdische Tradition prägend und somit auch für die lateinische indirekt von Bedeutung.³⁶ Nach beiden Philosophen ist der wahrsagerische Traum nur ein Beispiel der breiteren Klasse der prophetischen Erfahrungen. Diese Phänomene setzen einerseits äußerlich die Vermittlung des getrennten Intellekts – nach al-Fārābī der zehnten Intelligenz, die mit dem von Aristoteles eingeführten tätigen Intellekt gleichgesetzt wird –, andererseits die Tätigkeit der inneren Sinne, im Besonderen der Vorstellungskraft, bei dem aufnehmenden Subjekt voraus. Ihr wesentliches Merkmal besteht darin, dass ihre Botschaft

³⁴ Zu dieser arabischen Systematisierung der nur fragmentarisch ausgearbeiteten aristotelischen Lehre der inneren Kräfte des Wahrnehmungsvermögens vgl. Harvey, *The Inward Wits*.

³⁵ Vgl. Isaac Israeli, *De elementis* pars 2 (Ed. Lugduni 1515 f. 8vb–9va), englische Übersetzung in: Altmann / Stern, *Isaac Israeli*, S. 135–140. Zu Israelis Position vgl. ebd., S. 209–217; Hansberger, »How Aristotle Came to Believe in God-given Dreams«, S. 72–73.

³⁶ Zur Auffassung des al-Fārābī vgl. Id., *On the Perfect State* c. 14, S. 211–227, 413–423; Walzer, »Al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination«; Macy, »Prophecy in al-Farabi and Maimonides«; Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, S. 58–63; Kreisel, *Prophecy*, S. 242–246; Hansberger, »How Aristotle Came to Believe in God-given Dreams«, S. 73–74. Es ist darauf hinzuweisen, dass Alberts gelegentliche Verweise auf al-Fārābī in unserem Kontext sich daraus erklären, dass er Averroes' Kompendium zu den *Parva naturalia* manchmal irrtümlicherweise al-Fārābī zuschreibt; vgl. Albertus Magnus, »*De somno et vigilia*« l. 3 tr. 1 c. 7, unten S. 102–103, Anm. 66.

in wahrnehmbaren, in der Regel symbolischen Formen ausgedrückt wird. Darunter ist der wahrsagerische Traum dadurch gekennzeichnet, dass er während des Schlafes stattfindet, wenn nämlich die äußeren Sinne untätig sind, so dass die inneren Sinne mit der Bearbeitung der Wahrnehmungen der äußeren Sinne nicht beschäftigt sind. Besondere Aufmerksamkeit schenkt al-Fārābī der Rolle der Vorstellungskraft, des inneren Sinnes, der an prophetischen Erfahrungen maßgeblich beteiligt ist. Die prophetischen Phänomene setzen nach al-Fārābī bei der Vorstellungskraft neben ihrer Funktion als »Bearbeiterin« der Sinneswahrnehmungen auch eine »mimetische«, formbildende Tätigkeit voraus: Sie besteht darin, dass die Vorstellungskraft auf mögliche Regungen dadurch reagiert, dass sie Bilder produziert, welche diese Regungen in sinnliche Formen übertragen. Der Vorstellungskraft kommt daher nach al-Fārābī zu, Bilder vorzubereiten, welche die durch den getrennten Intellekt vermittelten Inhalte in sinnlicher Form wiedergeben. Daraus ergibt sich der symbolische Charakter der meisten prophetischen Erfahrungen. Die durch den getrennten Intellekt vermittelten Inhalte können nach al-Fārābī entweder (gegenwärtige oder zukünftige) wahrnehmbare Einzeldinge betreffen und gehören somit in dem Bereich des praktischen Intellekts oder sie können intelligible Gegenstände betreffen und gehören dann in dem Bereich des theoretischen Intellekts.³⁷ Inhalte erster Art, da sie an sich wahrnehmbar sind, können durch symbolische, aber manchmal auch durch treue Vorstellungsbilder wiedergegeben werden. Intelligible Inhalte können hingegen durch Vorstellungsbilder nur symbolisch wiedergegeben werden.

Anders als al-Fārābī sind Avicenna, al-Ghazālī, Averroes und Moses Maimonides direkte Quellen für Albert. Obwohl der persische Philosoph Avicenna (ca. 980–1037) sich in seinem Werk häufig mit der prophetischen Erfahrung beschäftigt, ist seine Lehre den lateinischen mittelalterlichen Lesern nur durch die betreffenden Sektionen seiner philosophischen Enzyklopädie *Buch der Genesung* (*Kitāb al-Shifāʾ*) und durch die in al-Ghazālīs (ca. 1058–1111) popularisierender Schrift *Die Lehren der Philosophen* (*Maqāsid al-falāsifa*) enthal-

³⁷ Ob der praktische bzw. theoretische Intellekt nach al-Fārābī wie später nach Avicenna (vgl. unten) daran tatsächlich beteiligt ist, diese Inhalte zu erfassen, ist in der Forschung umstritten; vgl. Kreisel, *Prophecy*, S. 243–244; Gutas, »Imagination and Transcendental Knowledge in Avicenna«, S. 341, Anm. 12.

tene Zusammenfassung zugänglich. In seinem Werk *De anima* unterscheidet Avicenna³⁸ drei verschiedene Erscheinungsformen der Prophetie auf der Basis ihrer verschiedenen Gegenstände und der verschiedenen psychischen Vermögen, die daran beteiligt sind. Eine der Erscheinungsformen der Prophetie basiert auf der kombinierenden Vorstellungskraft (*virtus imaginativa*), die nach Avicenna ein von der bewahrenden Vorstellungskraft (*virtus formalis*) getrenntes Vermögen darstellt und bei den Menschen mit dem Denkvermögen (*virtus cogitativa*) identisch ist. Die kombinierende Vorstellungskraft arbeitet mit den im bewahrenden Vorstellungsvermögen enthaltenen sinnlichen Formen, indem sie diese Formen voneinander trennt oder miteinander kombiniert, aber sie besitzt auch die »mimetischen« Fähigkeiten, die al-Fārābī der Vorstellungskraft zuschreibt. Normalerweise ist dieses Vermögen mit der Bearbeitung der Wahrnehmungen beschäftigt; unter besonderen Bedingungen – z. B. im Schlafen oder bei einer besonders starken Vorstellungskraft bzw. einer besonders starken Seele auch im Wachen – kann sie Bilder unabhängig vom Fluss der Sinneswahrnehmungen produzieren. Traum, Prophetie, aber auch pathologische Phänomene wie Halluzinationen sind das Ergebnis dieser formbildenden Tätigkeit der Vorstellungskraft.

Bei prophetischen Erfahrungen sowohl beim Schlafen als auch beim Wachen ist diese Tätigkeit eine Reaktion auf einen himmlischen Einfluss auf die menschliche Seele. Prophetische Erfahrungen, die zukünftige, aber auch gegenwärtige oder sogar vergangene Einzeldinge oder einzelne Ereignisse betreffen, werden durch Emissionen verursacht, welche von den himmlischen Seelen ausgehen: Da diese intellektuellen Substanzen die Bewegungen der Himmelsphären lenken³⁹ und somit die irdischen Phänomene beeinflussen, haben sie über diese Phänomene Kenntnis und können ihre Kennt-

³⁸ Vgl. Avicenna, *Liber de anima* pars 4 c. 2 (ed. Van Riet S. 28 Z. 83 – S. 33 Z. 57); Michot, *La destinée de l'homme*, S. 123–135; Hasse, *Avicenna's De anima*, S. 160–163; Gutas, »Imagination and Transcendental Knowledge in Avicenna«; Lizzini, »Representation and Reality«, S. 137–139. Vgl. auch Algazel, *Metaphysics* pars 2 tr. 5 (ed. Muckle S. 189 Z. 5 – S. 193 Z. 12).

³⁹ In Avicennas Kosmologie sind die himmlischen Seelen unkörperliche Substanzen, welche zu den jeweiligen Himmelsphären in demselben Verhältnis stehen wie die menschliche Seele zum Körper. Sie sind von den getrennten Substanzen zu unterscheiden, die die Bewegungen der Himmelsphären als unbewegte Bewegter und Gegenstände ihres Strebens verursachen.

nis auch vermitteln. Obwohl Avicenna diese Art prophetischer Erfahrung auf die Vorstellungskraft zurückführt, ist allerdings dabei das eigentliche aufnehmende Vermögen der praktische Intellekt; der Vorstellungskraft kommt es zu, die himmlische Emanation in sinnliche Formen zu überführen.

Neben der sogenannten Prophetie der Vorstellungskraft setzt Avicenna wie al-Fārābī eine Art prophetischer Erfahrung voraus, welche rein intellektuelle Inhalte betrifft.⁴⁰ Nach Avicenna werden solche Erfahrungen dadurch verursacht, dass das theoretische Vermögen des menschlichen Intellekts die Emanationen des tätigen Intellekts, der zehnten unter den getrennten Intelligenzen, aufnimmt. In dieser Hinsicht besteht zwischen der prophetischen Erfahrung und der Erwerbung philosophischen Wissens kein wesentlicher Unterschied, da diese ebenfalls sich aus der Verbindung des menschlichen Intellekts mit dem tätigen Intellekt ergibt. Wie Avicenna betont, besteht die Erwerbung wissenschaftlichen Wissens in der Auffindung des Mittelbegriffs eines Syllogismus; dies kann entweder durch die Aneignung eines Komplexes schon existierender Lehren oder intuitiv und aus eigener Anschauung geschehen. Das Wort *subtilitas* bezeichnet eine besondere Gabe, den Mittelbegriff intuitiv aufzufinden. Der Zustand der intellektuellen Prophetie, den Avicenna als »*intellectus sanctus*« oder »*virtus sancta*« beschreibt, ist durch die Fähigkeit gekennzeichnet, intuitiv und ohne Rückgriff auf Studium und Belehrung alle intelligiblen Inhalte zu begreifen. In einigen Fällen kann diese intellektuelle Offenbarung auch von der imaginativen Prophetie begleitet werden, wenn nämlich die intellektuelle Erleuchtung durch sinnliche Bilder zum Ausdruck kommt, wie im Fall der religiösen Offenbarung.

Avicennas dritter Modus der Prophetie, der auf die Bewegkräfte der Seele zurückgeht, hat keinen kognitiven, sondern einen operativen Charakter. Im Gegensatz zur imaginativen und intellektuellen Prophetie, von denen es bei al-Fārābī klare Vorläufer gibt, ist dieser dritte Modus eine Neuheit. Er wird von Avicenna eingeführt, um einer breiten Palette von Phänomenen, die vom Wunder bis zur Zau-

⁴⁰ Vgl. Avicenna, *Liber de anima* pars 5 c. 6 (ed. Van Riet S. 151 Z. 75 – S. 173 Z. 18); Gutas, »Intuition and Thinking«; Lizzini, »Representation and Reality«, S. 135–137. Vgl. auch, Algazel, *Metaphysics* pars 2 tr. 5 (ed. Muckle S. 194 Z. 31 – S. 196 Z. 14).

berei reichen, eine rationale Erklärung zu geben.⁴¹ Laut Avicenna stammt diese Art von Phänomenen von der Fähigkeit der menschlichen Seele ab, auf die körperliche Realität zu wirken, eine Fähigkeit, die sie mit den himmlischen Seelen gemeinsam hat und die letztendlich von ihrer immateriellen Natur und ihrer daraus resultierenden Überlegenheit gegenüber dem Körperlichen abhängt. Während die Seele normalerweise nur auf ihren eigenen Körper einwirkt, kann eine besonders edle und starke Seele auch auf die äußere Welt einwirken und dort Veränderungen hervorrufen, ohne dass es zu Körperkontakt kommt oder eine physische Tätigkeit ausgeübt wird. Auf nicht-physikalische Wirkungen dieser Art gehen nach Avicenna sowohl Wunder als auch Hexereien zurück, wie z. B., wenn jemand in der Lage ist, den Zustand oder das Verhalten eines anderen Individuums mithilfe rein psychischer Kraft zu beeinflussen (*fascinatio*).

Averroes (1126–1198) befasst sich systematisch mit prophetischen Phänomenen innerhalb seines philosophischen Werks im *Kompendium zu den Parva naturalia*, einem Text, der auch dem lateinischen Mittelalter zugänglich war. Averroes' Analyse ist in der Sektion enthalten, die der aristotelischen Schrift *De divinatione per somnum* entspricht.⁴² Obwohl deutliche Gemeinsamkeiten zwischen der Auffassung des Averroes und denen seiner Vorgänger bestehen, zeigt sich Averroes in gewissen Hinsichten ihnen gegenüber kritisch. Seine Analyse ist unter anderem mit einer Kritik an bisherigen Klassifizierungen prophetischer Phänomene gemäß der Unterscheidung der betroffenen Gegenstände und der beteiligten psychischen Vermögen verbunden. Im Besonderen lehnt Averroes die von al-Fārābī und vor allem von Avicenna vertretene Idee einer intellektuellen Offenbarung wissenschaftlicher Probleme ab. Wenn es Menschen gäbe, die in der Lage wären, die Gegenstände der spekulativen Wissenschaften nicht durch Studium und Belehrung, sondern durch Offen-

⁴¹ Vgl. Avicenna, *Liber de anima* pars 4 c. 4 (ed. Van Riet S. 62 v. 97 – S. 66 v. 64); Hasse, *Avicenna's De anima*, S. 155, 163–165; Palazzo, »Albert the Great's Doctrine of Fascination«, S. 140–142; Lizzini, »Representation and Reality«, S. 139. Vgl. auch, Algazel, *Metaphysics*, pars 2 tr. 5 (ed. Muckle S. 193 Z. 13 – S. 194 Z. 30).

⁴² Vgl. Averroes, *De somno et vigilia* (ed. Shields S. 94–125); vgl. Fioravanti, »La ›scientia sompnialis‹ di Boezio di Dacia«; Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, S. 340–351; Taylor, »Averroes and the Philosophical Account of Prophecy«.

barung zu erlernen – so Averroes –, würden sie als »Menschen« im Vergleich zum Rest der Menschheit nur äquivok bezeichnet werden – sie wären eher Engel als Menschen – und ihr Wissen würde als »Wissenschaft« ebenfalls äquivok beschrieben.

Eine solche Offenbarung könnte nach Averroes auch nicht den Zweck erfüllen, einer Klasse von Menschen ein nur bildhaftes Wissen über spekulative Wahrheiten zu vermitteln. Denn dieses Wissen wäre überflüssig, da es dem Menschen möglich ist, solche Gegenstände durch die wissenschaftliche Methode zu erkennen.⁴³ Mit anderen Worten gibt es nach Averroes zwischen wahrhaftigen Träumen und anderen prophetischen Phänomenen keinen wesentlichen, sondern nur einen quantitativen Unterschied.⁴⁴ Ziel wahrsagerischer Träume ist aber nicht, Kenntnisse über wissenschaftliche Probleme, sondern Vorkenntnisse über zukünftige Ereignisse zu liefern, die sich für das träumende Subjekt positiv oder negativ auswirken können.

Die an prophetischen Träumen beteiligten Vermögen sind für Averroes einerseits die Vorstellungskraft, die während des Schlafes wirksam bleibt, andererseits als externe Wirkursache der getrennte, tätige Intellekt. Besonders interessant ist die Art und Weise, wie Averroes prophetische Träume auf eine Erleuchtung der menschlichen Seele durch den getrennten, tätigen Intellekt zurückführt.⁴⁵ Dass der tätige Intellekt die Quelle prophetischer Träume sein muss, folgt nach Averroes daraus, dass man die aus prophetischen Träumen entstandenen Kenntnisse nicht in der Weise erwirbt, wie wissenschaftliche Erkenntnisse gewonnen werden, die nämlich argumentativ und durch Herleitung aus vorangehenden Kenntnissen vollzogen werden. Wie Averroes hervorhebt, ist das prognostische Wissen, das aus Träumen gewonnen wird, etwas, das mit der Erkenntnis der ersten Prinzipien der Wissenschaft vergleichbar ist, da auch diese nicht durch Herleitung aus vorangehenden Erkenntnissen erkannt werden können. Das bedeutet für Averroes, dass auch die Ursache beider Erkenntnisprozesse dieselbe sein muss, nämlich eine Erleuchtung der Seele durch den tätigen Intellekt. Ein weiteres

⁴³ Vgl. Averroes, *De somno et vigilia* (ed. Shields S. 120 Z. 4 – S. 123 Z. 41).

⁴⁴ Vgl. Averroes, *De somno et vigilia* (ed. Shields S. 95 Z. 34 – S. 96 Z. 40). Demgemäß scheint Averroes eine geläufige dreiteilige Unterscheidung, die (wahrhaftige?) Träume auf die Engel, Weissagen auf die Dämonen und Prophetien auf Gott zurückführt, als nicht wissenschaftlich zu betrachten.

⁴⁵ Averroes, *De somno et vigilia* (ed. Shields S. 100 Z 22 – S. 202 Z. 45).

Problem, auf das Averroes in seiner Analyse ausführlich eingeht, ergibt sich daraus, dass der (getrennte) tätige Intellekt als immaterielle Substanz einzelne (materielle) Gegenstände nicht erkennen kann und daher auch nicht in der Lage ist, Kenntnisse darüber zu vermitteln. Averroes' Lösung besteht darin, dass der tätige Intellekt, obwohl er die einzelnen Gegenstände als solche nicht erkennen kann, sie dennoch in ihrer allgemeinen, intelligiblen Natur und als Ergebnis einer komplexen Verflechtung kausaler Faktoren erkennt, die sie zur Existenz führen. Diese allgemeinen Inhalte werden der Vorstellungskraft des träumenden Subjekts mitgeteilt und von der Vorstellungskraft auf die ihr bekannten besonderen Umstände angewendet, so dass eine Prognose für ein bestimmtes einzelnes Ereignis erstellt wird. Aus ihrem Ursprung erklärt sich für Averroes der in der Regel nur metaphorische Charakter wahrsagerischer Träume. Da die Vorstellungskraft kein Wissen erhält, das sich spezifisch auf das zukünftige Ereignis bezieht, das Gegenstand der Vorhersage ist, besteht die Vorhersage aus Bildern, die dieses Ereignis normalerweise nicht exakt wiedergeben, sondern zu ihm nur in einem mehr oder weniger engen Ähnlichkeitsverhältnis stehen.⁴⁶

Für den jüdischen Philosophen, Rechtsgelehrten und Arzt Moses Maimonides (1138–1204) ist die Prophetie ein zentrales Thema. Diesem Thema ist unter anderem ein umfangreicher Abschnitt seines Hauptwerks *Führer der Unschlüssigen*⁴⁷ gewidmet. Dieses Werk wurde in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts ins Lateinische übersetzt und Albert zählt zu den frühesten Zeugen (etwa ab der Mitte der 40er Jahre) seiner lateinischen Rezeption.⁴⁸ Maimonides' Pro-

⁴⁶ Averroes, *De somno et vigilia* (ed. Shields S. 102 Z. 57 – S. 113 Z. 51).

⁴⁷ Vgl. Moses Maimonides, *Dux seu director dubitantium* l. 2 c. 33–48 (Ed. Parisiis 1520 f. LXIV–LXXIr). Ich bin Diana Di Segni dafür sehr dankbar, dass sie mir ihre noch unveröffentlichte Edition dieser Kapitel des *Führers der Unschlüssigen* zur Verfügung gestellt hat. Zur Frage nach der Prophetie bei Maimonides vgl. Macy, »Prophecy in al-Farabi and Maimonides«; Kreisel, *Prophecy*, S. 148–315; Ivry, *Maimonides' Guide of the Perplexed*, S. 123–147, 268–272.

⁴⁸ Zur lateinischen Übersetzung des *Führers der Unschlüssigen* vgl. Hasselhoff, *Dicit Rabbi Moyses*, S. 122–129. Zu Alberts Rezeption, die bezüglich der vollständigen Übersetzung des Werkes erst ab den Jahren 1244–1248 belegt ist, vgl. Rigo, »Zur Rezeption des Moses Maimonides«; Hasselhoff, *Dicit Rabbi Moyses*, S. 129–163. Im Besonderen zu Maimonides' Einfluss auf Alberts Prophetielehre vgl. Rigo, »Zur Rezeption des Moses Maimonides«, S. 56–62.

phetielehre ist stark von den arabischen Philosophen beeinflusst. In Übereinstimmung mit der bereits skizzierten philosophischen Tradition versteht Maimonides unter dem allgemeinen Begriff der Prophetie eine Vielzahl verschiedener Phänomene, durch die die Offenbarung erfolgt, einschließlich des prophetischen Traums und der Vision. Unter den verschiedenen Erscheinungsformen sieht Maimonides trotz der zahlreichen Gradunterschiede eine grundlegende strukturelle Homogenität. Im Allgemeinen wird nach dem uns bekannten Modell das prophetische Phänomen als göttliche Emanation beschrieben, die durch die tätige Intelligenz, den separaten kosmischen Intellekt, den Menschen vermittelt wird.⁴⁹ Es wird zunächst an das menschliche intellektuelle Vermögen und dann an die Vorstellungskraft weitergegeben. Eine Ausnahme stellt in dieser Hinsicht nur die mosaische Prophetie dar, die die höchste Erscheinungsform der Prophetie darstellt: Nach Maimonides erfolgt sie nicht durch die Vermittlung der Vorstellungskraft – und somit auch nicht in bildhafter Form –, sondern sie entspricht dem schon bekannten Paradigma einer rein intellektuellen Prophetie.⁵⁰

Ein wichtiges Element von Maimonides' Behandlung der prophetischen Phänomene ist seine Analyse der für die Prophetie notwendigen Veranlagungen, ein Thema, das auch das Interesse der islamischen Philosophen erweckt hatte, bezüglich dessen aber Maimonides sich durch seinen systematischen Ansatz auszeichnet.⁵¹ Da die Fähigkeit zur Prophetie keine allen Menschen gemeinsame Eigenschaft ist, sondern nur außergewöhnlichen Individuen zukommt, setzt sie nach Maimonides beim Empfänger angemessene Veranlagungen voraus.⁵² Dazu gehören sowohl angeborene als auch erwor-

⁴⁹ Vgl. Moses Maimonides, *Dux seu director dubitantium* l. 2 c. 37 (Ed. Parisiis 1520 f. 63v–64r).

⁵⁰ Vgl. Moses Maimonides, *Dux seu director dubitantium* l. 2 c. 34–36 (Ed. Parisiis 1520 f. 62v–63v).

⁵¹ Vgl. Rigo, »Zur Rezeption des Moses Maimonides«, S. 56–57, Anm. 157.

⁵² Maimonides nimmt von der rein naturalistischen Auffassung der arabischen Philosophen Abstand, nach der laut seiner Wiedergabe die Fähigkeit zur Prophetie aus der natürlichen Veranlagung und der wissenschaftlichen Vorbereitung zusammen mit einer sittlichen Lebensweise *notwendigerweise* erfolgt. Dieser Auffassung stellt er die Stellung der jüdischen Religion gegenüber, nach der Gott die Gabe der Prophetie einem Menschen, der die notwendigen Bedingungen dazu erfüllt, vorenthalten könnte. Vgl. Moses Maimonides, *Dux seu director dubitantium* l. 2 c. 33 (Ed. Parisiis 1520 f. 61v–62v).

bene Eigenschaften. Notwendig sind nach Maimonides zum einen eine von Natur aus starke Vorstellungskraft, was bei einer organischen Seelenkraft wie der Vorstellungskraft auch eine angemessene Veranlagung in deren Organ voraussetzt. Zum anderen sind hohe intellektuelle Fähigkeiten notwendig. Diese sind allerdings nicht nur das Ergebnis einer angeborenen Veranlagung, sondern müssen durch Studium und wissenschaftliche Arbeit verstärkt werden, so dass die prophetische Tätigkeit auch eine angemessene wissenschaftliche Vorbereitung voraussetzt. Neben der organisch-psychischen Veranlagung und der wissenschaftlichen Vorbereitung betont Maimonides aber auch die Rolle einer sittlichen Lebensweise, was er nach dem asketischen Ideal einer zunehmenden Loslösung von irdischen Gütern und Leidenschaften versteht.

Maimonides' Analyse ist durch eine dreiteilige Klassifizierung der verschiedenen Menschentypen systematisiert.⁵³ Menschen, die außergewöhnliche intellektuelle Fähigkeiten, aber eine schwache Vorstellungskraft besitzen, eignen sich für die spekulative Tätigkeit und das Studium der abstrakten Wissenschaften. Geeignet für die Prophetie sind dagegen diejenigen, die sowohl über hohe intellektuelle Fähigkeiten als auch über eine starke Vorstellungskraft verfügen. Schließlich eignen sich Menschen, die ein starkes Vorstellungsvermögen besitzen, aber intellektuell wenig begabt sind, für politische und legislative Tätigkeiten, aber auch für magische Künste. Allerdings können sie aufgrund ihrer übermäßig starken Vorstellungskraft irreführt und in Verwirrung und Eitelkeit versetzt werden, da ihre Vorstellungskraft nicht von einem entsprechend starken intellektuellen Vermögen gezügelt wird. Maimonides' Diskussion der prophetischen Phänomene wird durch seine ausführliche Klassifizierung dieser Phänomene ergänzt. Sie umfasst elf verschiedene Stufen in aufsteigender Reihenfolge.⁵⁴ Eigentlich sind die ersten zwei Stufen

Zweifel bezüglich der genauen Bedeutung dieser Stellungnahme des Maimonides sind allerdings von einigen Historikern geäußert worden. Nach Kreisel z.B. stellt eine solche Vorenthaltung für Maimonides eine rein theoretische Hypothese dar, so dass die tatsächliche Stellung des jüdischen Philosophen einem rein naturalistischen Verständnis der Prophetie sehr nahekommt. Vgl. Kreisel, *Prophecy*, S. 222–230.

⁵³ Moses Maimonides, *Dux seu director dubitantium* l. 2 c. 38 (Ed. Parisiis 1520 f. 64v).

⁵⁴ Moses Maimonides, *Dux seu director dubitantium* l. 2 c. 45 (Ed. Parisiis 1520 f. 68r–69v).

keine richtigen Erscheinungsformen der Prophetie, sondern eher präprophetische Erfahrungen, bei denen der Empfänger sich zu einer bestimmten Handlungslinie geführt fühlt, ohne dass er sich einer Botschaft bewusst wird. Die folgenden Stufen setzen hingegen den Empfang einer prophetischen Botschaft voraus, und zwar in bildhafter Form, was – wie oben erwähnt – die Beteiligung der Vorstellungskraft voraussetzt. Bei den Stufen drei bis sieben wird diese Botschaft in Form eines Traums erlangt, bei den Stufen acht bis elf in Form einer Vision. Traum und Vision stellen also nach dieser Klassifizierung die Grundformen dar, auf die sich eine Vielzahl prophetischer Erfahrungen reduzieren lässt. In dieser Klassifizierung ist allerdings die mosaische Prophetie, die wie oben erwähnt für Maimonides den Inbegriff der prophetischen Erfahrung darstellt, nicht enthalten. Da die göttliche Botschaft Moses nicht in bildhafter Form, sondern durch eine rein intellektuelle Erkenntnis mitgeteilt wird, stellt die mosaische Prophetie eine noch weitere Steigerung dar, in der die prophetische Erfahrung gipfelt.

Wie aus diesen Ausführungen hervorgeht, findet innerhalb der arabischen und jüdischen Tradition eine tiefgreifende Überarbeitung der aristotelischen Lehre von den divinatorischen Träumen statt, die, wie oben gezeigt, bereits bei der Übertragung des aristotelischen Textes in die arabische Sprache ansetzt. Wesentliche Merkmale dieser Überarbeitung sind (1) die Betrachtung wahrsagerischer Träume als Teil der allgemeineren Kategorie der prophetischen Erfahrungen; (2) eine naturalistische Annäherung an die prophetischen Phänomene, welche, obwohl diese letztlich auf eine göttliche Ursache zurückgeführt werden, als Teil der Naturwelt gesehen und daher den Naturgesetzen untergeordnet werden; (3) ein neuplatonisch geprägtes kosmologisches Modell, in dem die Intelligenzen und insbesondere der getrennte tätige Intellekt als Vermittler zwischen Gott und den Menschen dienen; (4) eine Analyse der psychischen Dimension der prophetischen Phänomene, die in der arabischen Lehre der inneren Sinne verwurzelt ist. Wie wir sehen werden, stellt das innerhalb der arabischen und der jüdischen Tradition entwickelte Verständnis der aristotelischen Lehre die Grundlage für Alberts eigene Rekonstruktion dar, auch wenn er nicht zögern wird, sich gegenüber dieser Tradition kritisch zu zeigen.