

# 1527: Calo Calonymos' lateinische Übersetzung des Ibn Rušd als Zeugnis einer vielschichtigen und vielsprachigen Aristotelesrezeption

Alexander Reindl, unter Mitarbeit von Daniel G. König



Alexander Reindl und Daniel G. König, 1527: Calo Calonymos' lateinische Übersetzung des Ibn Rušd als Zeugnis einer vielschichtigen und vielsprachigen Aristotelesrezeption, in: *Transmediterrane Geschichte* 3.2 (2021).

DOI: <https://doi.org/10.18148/tmh/2021.3.2.55>

**Abstract:** Der Beitrag behandelt eine Fassung eines ursprünglich von Ibn Rušd (Averroes) verfassten, philosophischen Textes, der 1527 vom jüdischen Übersetzer Calo Calonymos aus dem Hebräischen ins Lateinische übertragen worden war. Die darin verarbeiteten, maßgeblich auf Aristoteles zurückgehenden Ideen werden in Bezug zu den Werken anderer Philosophen wie al-Ġazālī und Robert Grosseteste gesetzt. Letztendlich wird die Übersetzung des Calonymos in der Spätzeit der mittelalterlichen Aristotelesrezeption verortet, die von einem hohen Maß an Komplexität und sprachlicher Vielfalt gekennzeichnet war.

## Quelle

Ibn Rušd [Averroes], *Destructio Destructionem Philosophiae Algazelis in the Latin Version of Calo Calonymos*, ed. Beatrice H. Zedler, Milwaukee: The Marquette University Press, 1961, Disputatio prima, S. 87–88, übers. Alexander Reindl und Daniel G. König.

*Ait Averroes. Plurimi eorum qui dixerunt innovationem mundi, dixerunt innovationem temporis cum eo. Quare, cum dixit quod mensura dimissionis aut est finita aut infinita, est sermo non versus. Nam quod non habet principium, non cessat, nec finitur; et etiam quoniam adversarius non confitetur quod sit dimissioni mensura. Quod vero debet dici eis, est utrum sit possibile ut innovatio temporis sit extremitas eius, quae est eius principium, longior ab instante in quo sumus? Aut impossibile?*

*Si dixerint impossibile, tunc posuerunt mensuram terminatam, qua maior non potest imaginari ab agente. Et hoc est falsum et abominabile apud eos.*

Averroes [Ibn Rušd] sagt: Die meisten derer, die sich über die Erschaffung der Welt geäußert haben, haben behauptet, dass mit ihr die Zeit erschaffen worden sei. Wenn er [al-Ġazālī] daher sagte, dass der Zeitraum der Schöpfung (*mensura dimissionis*) entweder begrenzt oder unbegrenzt sei, ist dies keine eindeutige Aussage. Denn, was keinen Anfang hat, hört weder auf, noch wird es begrenzt. Zudem macht der Gegner [al-Ġazālī] nicht deutlich, welche Dauer der Schöpfungsakt besitzen sollte. Was ihnen [den Argumentationsgegnern] zur Diskussion gestellt werden sollte, ist Folgendes: Besteht die Möglichkeit, dass sich die Erschaffung der Zeit als frühester Beginn des Schöpfungszeitraumes weiter von dem Moment weg befindet, in dem wir uns jetzt befinden? Oder ist das unmöglich?

Wenn sie dies für unmöglich erklären würden, dann würden sie dem Schöpfungszeitraum eine begrenzte Dauer zuweisen, als könnte man sich von Seiten des Bewegers (*ab agente*) [im Sinne des Schöpfergottes] nichts Gewaltigeres

vorstellen. Diese Idee halten sie aber für falsch und verabscheuungswürdig.

*Si vero dixerint quod sit possibile ut sit extremitas eius longior ab instante extremitatis creatae, dicatur eis, utrum sit possibile in hac extremitate secunda, ut sit extremitas longior ea? Si dixerint sic, et non evadent ab hoc, dicatur eis ergo hic est possibilitas innovationis mensurarum infinitarum numero, et sequitur vobis, ut sit cessatio earum secundum vos in revolutionibus conditio requisita in innovatione mensurae temporalis, quae est ex eis. Si autem dixeritis quod id quod est infinitum, non cessat, tunc id quod sequitur secundum vos adversario in revolutionibus, sequitur vobis in possibilitate mensurarum temporum quae innovantur.*

Wenn sie aber für möglich erklären würden, dass dessen Zeitpunkt [der Erschaffung der Zeit] vor dem Zeitpunkt der eigentlichen Schöpfung liege, müsste ihnen die Frage gestellt werden, ob es möglich sei, dass diesem zweiten Zeitpunkt ein früherer vorausginge? Wenn sie dem zustimmen würden, und sie können sich dem kaum entziehen, müsste ihnen ferner gesagt werden, dass dies die Möglichkeit der Erschaffung einer unbegrenzten Zahl von Zeiträumen implizieren würde. Folgt man Euch [den Argumentationsgegnern] in der Behauptung, dass die Beendigung dieser Zeiträume eine erforderliche Bedingung für [den Beginn planetarer] Umdrehungen ist, aus denen wiederum neue Zeiträume hervorgehen, und ferner darin, dass alles, was unendlich ist, auch nicht aufhört, dann widerspricht das, was Eurer Meinung nach daraus folgt, solchen [planetaren] Umdrehungen. Dann ist Euch in der Behauptung zu folgen, dass die Erschaffung mehrerer Zeiträume möglich ist.

---

## Autorschaft & Werk

[§1] Im Zentrum des vorliegenden Kommentars steht der jüdische Übersetzer Calo Calonymos ben David (gest. nach 1527). Über sein Leben ist wenig bekannt.<sup>1</sup> In der Regel wird er im Zusammenhang mit der Übersetzung von Ibn Rušds / Averroes' (520–595/1126–1198) Werk „Die Inkohärenz der Inkohärenz“ (*Tahāfut al-tahāfut*) genannt.<sup>2</sup> Als gesichert gilt, dass er ursprünglich aus Neapel stammte und als Arzt in Venedig arbeitete.<sup>3</sup> Auch lässt sich belegen, dass 1527 die erste Ausgabe seiner lateinischen Übersetzung des *Tahāfut al-tahāfut* unter dem Titel *Destructio Destructionem* gemeinsam mit einer weiteren lateinischen Übersetzung von Ibn Rušd / Averroes, dem *Libellus de connexione intellectus*, sowie dem von Calo selbst verfassten *Liber de mundi creatione* gedruckt wurde. Das gedruckte Werk ist dabei in drei eigenständige Teile geteilt und enthält mehrere Widmungen. Der gesamte Druck ist Alberto Pio, dem Fürsten von Carpi (r. 1480–1527) gewidmet, einem stark an Aristoteles interessierten Humanisten.<sup>4</sup> Der *Liber de mundi creatione* wiederum ist dem Kardinal Egidio von Viterbo

---

<sup>1</sup> Hasse, *Success*, S. 73, 344.

<sup>2</sup> Ibn Rušd [Averroes], *Destructio*, ed. Zedler, S. 26; Hasse, *Social Conditions*, S. 76–79; Hasse, *Success*, S. 81, 342, 354. Ein Überblick über Ibn Rušds Leben und Werk bei Arnaldez, Ibn Ruschd; Ben-Abdeljelil, *Ibn Ruschds Philosophie*; Ley, *Ibn Ruschd*.

<sup>3</sup> Hasse, *Social Conditions*, S. 76–77; Hasse, *Success*, S. 73, 344.

<sup>4</sup> *Subtilissimus liber Aueris*, Widmungsschreiben: Calo Calonymus Hebreus illvstri Domino Alberto Pio Carpensivm Domino: „Decreui tamen in presentiarum excultissimum libellum seu epistolam ipsius Auer. De connexione intellectus abstracti cum homine latinitati donare eumque annectere nostre tracutioni destructionis Auer. destructionum philosophie Algazelis ac libro nostro de creatione mundi physicis rationibus probata omnesque una impressioni tradere.“ Zu Alberto Pio, siehe Hasse, *Success*, S. 89, 130, 300.

(sed. 1517–1532) zugeeignet, der u. a. eine neue lateinische Koranübersetzung initiierte.<sup>5</sup> Die *Destructio Destructionem* selbst widmete Calo Calonymos einem gewissen Ercole Gonzaga, dem Bischof (sed. 1521–1563) und späteren Herzog (r. 1540–1559) von Mantua.<sup>6</sup> Letzterer hatte in den 1520er Jahren die Übertragung der Werke Ibn Rušds / Averroes' ins Lateinische stark gefördert.<sup>7</sup>

[§2] Calonymos selbst trug fünf Übersetzungen zu diesem Programm bei. Neben der *Destructio* zählen hierzu Auszüge aus Ibn Rušds / Averroes' „Die Erklärung der Bewusstseinsmethoden hinsichtlich der Glaubensvorstellungen der Religion“ (*Kitāb al-Kašf 'an manāhiğ al-adilla fī 'aqā'id al-milla*), ferner „Die entscheidende Abhandlung und eine Evaluation der Beziehung zwischen dem Religionsrecht und der Weisheit“ (*Kitāb Faşl al-maqāl wa-taqrīr mā bayna l-şarī'a wa-l-ħikma min al-ittişāl*), die Calonymos in sein eigenes Werk „Von der Schaffung der Welt“ (*De mundi creatione*) integrierte, und schließlich drei kleinere Werke und Auszüge aus Ibn Rušds / Averroes' Schriften.<sup>8</sup> Moritz Steinschneider erwähnt noch zwei weitere Autoren, die Calo Calonymos übersetzt haben soll.<sup>9</sup>

[§3] Calo Calonymos' lateinische Übersetzung des *Tahāfut al-tahāfut* ist im Kontext zweier weiterer Übersetzungen des *Tahāfut al-tahāfut* zu sehen, die ebenfalls von zwei jüdischen Gelehrten mit dem Namen Calonymos stammen. Eine Verwandtschaft unter den dreien ist soweit nicht belegt. Der hier im Zentrum stehende Calonymos zog nicht Ibn Rušds / Averroes' arabisches Original heran, sondern stützte sich auf die erste vollständige hebräische Übersetzung dieses Werks. Diese hatte ein provenzalischer jüdischer Gelehrter namens Calonymos ben David ben Todros unter dem Titel *Happalat ha-happala* zwischen 1318 und 1328 erstellt.<sup>10</sup> Daneben existierte eine erste direkte lateinische Übersetzung des *Tahāfut al-tahāfut* aus dem Arabischen, die ein gewisser, für seine arabisch-lateinischen Übersetzungen bekannter Calonymos ben Calonymos ben Meir aus Arles 1328 vorgenommen hatte.<sup>11</sup> Diese Übersetzung war wohl im Auftrag Roberts von Anjou, des Königs von Neapel (r. 1309–1343) entstanden. Allerdings sind lediglich vierzehn der insgesamt zwanzig Diskussionen darin enthalten.<sup>12</sup> Womöglich war dies ein Grund, warum diese lateinische Übertragung knapp 170 Jahre nicht rezipiert wurde, bis Agostino Nifo (1469/1470–1538) 1497 einen Kommentar dazu verfasste und zusammen mit der Übersetzung herausgab.<sup>13</sup> Der hier im Zentrum stehende Calo Calonymos soll die Qualität der Nifo-Ausgabe sowie die lückenhafte und schlechte Übersetzung aus dem Arabischen von 1328 moniert haben. Dies scheint ihn zu seiner eigenen und vollständigen lateinischen Übersetzung motiviert zu haben. Ebenso ist bekannt, dass er sich für die metaphysischen Fragen in Ibn Rušds / Averroes' *Tahāfut al-tahāfut* interessierte.<sup>14</sup> Dass er sich hierbei nicht des Originaltextes, sondern einer früheren hebräischen Fassung bediente,

<sup>5</sup> Liber de mundi creatione physicis rationibus probata egregij doctoris Calo calonymos hebrei Neapolitani Ad Reuerendissimum Dominum Dominum Egidium Carinalem litterarum patrem, in: *Subtilissimus liber Auerois*, Widmungsschreiben. Zu Egidio von Viterbo, siehe Starczewska, *Latin Translation*, S. XIII–XVII.

<sup>6</sup> Ibn Rušd [Averroes], *Destructio*, ed. Zedler, S. 26, 29, 55; Hasse, *Success*, S. 81; Steinschneider, *Uebersetzungen*, S. 984.

<sup>7</sup> Hasse, *Social Conditions*, S. 78; Hasse, *Success*, S. 80–81.

<sup>8</sup> Hasse, *Success*, S. 73.

<sup>9</sup> Steinschneider, *Uebersetzungen*, S. 984.

<sup>10</sup> Ibn Rušd [Averroes], *Destructio*, ed. Zedler, S. 25; Mahmud, *Jewish Averroists*, S. 221. Ein Überblick über sein Leben bei Gottheil und Broydé, Kalonymos Ben David.

<sup>11</sup> Ein Überblick über sein Leben bei Gottheil und Broydé, Kalonymos Ben Kalonymos.

<sup>12</sup> Ibn Rušd [Averroes], *Destructio*, ed. Zedler, S. 23–24.

<sup>13</sup> Minnema, *Algazel*, S. 156, 176.

<sup>14</sup> Ibn Rušd [Averroes], *Destructio*, ed. Zedler, S. 26–27, 46–48; Minnema, *Algazel*, S. 176.

ist für die Anfang des 16. Jahrhunderts in Italien angefertigten Übersetzungen nicht ungewöhnlich.<sup>15</sup>

## Inhalt & Quellenkontext

[§4] Calo Calonymos' *Destructio Destructionem* stellt damit eine lateinische Übersetzung der hebräischen Übersetzung des ursprünglich arabischen *Tahāfut al-tahāfut* von Ibn Rušd / Averroes dar. In diesem Werk kommentiert Ibn Rušd / Averroes al-Ġazālī (450–505/1058–1111) „Die Inkohärenz der Philosophen“ (*Tahāfut al-falāsifa*), ein Traktat, das sich mit der Aristotelesrezeption innerhalb der islamischen Philosophie auseinandersetzt und diese Rezeption kritisiert.<sup>16</sup> In seiner Gegenschrift – der „Inkohärenz der Inkohärenz“ (*Tahāfut al-tahāfut*) – diskutiert Ibn Rušd / Averroes, wie Thomson es ausdrückt, „practically every important problem that was ever raised in Muslim theological and philosophical circles, so that it constitutes a compendium of Muslim thought.“<sup>17</sup>

[§5] Das hier zitierte Quellenexzerpt lässt sich aus insgesamt sechs verschiedenen Blickwinkeln betrachten, die jeweils eigene Dimensionen der Interpretation aufweisen. Zuallererst kann man den lateinischen Text als Ergebnis einer Übersetzung aus dem Hebräischen betrachten. Auf diese hebräische Vorlage, die wiederum eine Übersetzung aus dem Arabischen darstellt, kann als Zweites eingegangen werden. Daran anschließend kann drittens Ibn Rušds / Averroes' arabisches Original ins Zentrum rücken. Dieses setzt sich viertens wiederum mit al-Ġazālī auseinander. Dieser verurteilt fünftens die Vertreter einer arabischen Tradition der Philosophie in der aristotelischen Nachfolge. Am Schluss steht sechstens Aristoteles, der die Grundlage für die gesamte philosophische Diskussion und damit für die hier genannten Übersetzungen gestellt hat. Im Folgenden wird versucht, diese verschiedenen Blickwinkel nachzuzeichnen und in einen Zusammenhang zu bringen.

[§6] Ibn Rušds / Averroes' *Tahāfut al-tahāfut* steht im Fokus, wenn zunächst allein der Wortlaut der oben angeführten Passage betrachtet wird. Der hier zitierte Ausschnitt stammt aus der „Ersten Diskussion“, in der es um die Ewigkeit der Welt geht. Al-Ġazālī hatte sich in seiner hier angegriffenen Schrift *Tahāfut al-falāsifa* gegen die vier Beweise der Philosophen gewandt, dass die Welt ewig sei. Diese lauten: 1. Zeitliches kann nicht aus dem absolut Ewigen hervorgehen. 2. Zeit und Bewegung existieren gleichzeitig. 3. Die Welt hat die Möglichkeit, ewiglich zu existieren. 4. Alles Entstehende besteht aus Materie, die ewig ist. Die zitierte Stelle geht auf al-Ġazālīs Widerlegung des ersten Beweises ein, demzufolge Zeitliches nicht aus dem Ewigen hervorgehen kann. Als Vertreter einer monotheistischen Religion ging al-Ġazālī von der Existenz eines Schöpfergottes und einer Schöpfung aus und diskutierte die genannten vier Beweise unter dieser Prämisse. Er wies darauf hin, dass die (alten griechischen und alle auf ihnen aufbauenden) Philosophen der Meinung seien, Gott hätte die Welt früher als zu dem gewählten Zeitpunkt erschaffen können. Aus dieser Annahme ergebe sich, dass Gott eine gewisse Zeit gewartet haben müsste, bis er die Welt erschuf. Die Dauer seines Wartens könnte dabei entweder als endlich definiert werden – dann wäre Gott selbst endlich. Sie könnte aber auch unendlich sein – dann wäre bis zur Weltschöpfung unendlich viel Zeit vergangen, was wiederum implizieren würde, dass die Welt nie erschaffen worden wäre. Indem al-Ġazālī Zeit und Dauer als Produkte der göttlichen Schöpfung definierte, entzog er dem ersten Beweis der

<sup>15</sup> Hasse, *Social Conditions*, S. 76. Interessanterweise spielen antijüdische Ressentiments keine Rolle bei den Übersetzungstätigkeiten. Siehe hierzu Hasse, *Social Conditions*, S. 77; Horowitz, *Averroism*, S. 704.

<sup>16</sup> Arnaldez, *Ibn Ruschd*, S. 915; Ben-Abdeljelil, *Ibn Ruschds Philosophie*, S. 77; Ley, *Ibn Ruschd*, S. 422; Ibn Rušd [Averroes], *Destructio*, ed. Zedler, S. 6–14; *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, übers. van den Bergh, S. xiv; Yousefi, *Einführung*, S. 104. Ein Überblick über al-Ġazālīs Leben und Werk bei Watt, *al-Ghazālī*.

<sup>17</sup> Thomson, *Review*, S. 323.

Philosophen die Grundlage. Wie Zeit und Dauer letztendlich erschaffen wurden, behandelt er in der folgenden Widerlegung des zweiten Beweises dann ausführlicher.<sup>18</sup>

[§7] In seinem *Tahāfut al-tahāfut* konterte Ibn Rušd / Averroes al-Ġazālīs Dekonstruktion mit dem Hinweis auf ein Argument des Aristoteles. Dieses besagt, dass es keine „leere Zeit“ vor der Welt gegeben haben könne, weil Zeit und Bewegung sich gegenseitig bedingen: Zeit werde durch die Veränderung des Vorherigen zum Nachherigen gemessen, während Bewegung die Verwirklichung einer Möglichkeit darstelle, die ein Seiendes in der Wirklichkeit besitze. Anders ausgedrückt: Bewegung misst Zeit und Zeit misst Bewegung. Beide sind ewig.<sup>19</sup> Würden al-Ġazālīs Überlegungen weitergedacht, so Ibn Rušd / Averroes, müsse man sich fragen, ob die Zeit vor der Welt und ihrer Bewegung erschaffen wurde. Werde dies verneint, so wäre die Dauer, die Gott vor der Weltschöpfung gewartet hätte, begrenzt gewesen – eine Schlussfolgerung, die weder Aristoteles noch Ibn Rušd / Averroes, jedoch ebenso wenig al-Ġazālī selbst für korrekt hielten. Werde die Frage jedoch bejaht, folge daraus wiederum die Frage, ob es vor dieser Zeit nicht noch weitere Zeiten gegeben habe. Werde diese Möglichkeit grundsätzlich anerkannt, impliziere dies Unendlichkeit und damit zwangsweise unendliche Bewegung. Diese Bewegung werde von den Himmelskörpern ausgeführt, deren Bahnen nach Aristoteles das Messinstrument für die Zeit schlechthin darstellten.<sup>20</sup> Auf diese Weise widerlegte Ibn Rušd / Averroes al-Ġazālīs Argumentation.

[§8] Dieser Kontroverse um die Problematik der Entstehung des Zeitlichen aus dem Ewigen anhand der Frage der Dauer folgen weitere Auseinandersetzungen mit der Problematik der Ewigkeit der Welt. Da sich Ibn Rušd / Averroes strukturell an al-Ġazālīs Werk *Tahāfut al-falāsifa* orientierte, schließen sich wie auch bei al-Ġazālī hieran Kommentare zu weniger ausführlich behandelten Themen an. Dazu zählen die Einheit Gottes, die Frage nach seinen Attributen, seiner Unterscheidbarkeit und seinem Wesen, ferner die Stellung der Planeten und Himmelskörper zu Gott und der Welt. Auf diese insgesamt sechzehn Diskussionen, die sich vorrangig mit der Problematik des Schöpfergottes und dessen Eigenschaften befassen, folgen weitere vier zu Gesichtspunkten, die sich v. a. mit dem Wesen der Seele auseinandersetzen.<sup>21</sup>

[§9] Calo Calonymos' lateinische Übersetzung verweist jedoch nicht nur auf Ibn Rušds Kommentierung von al-Ġazālīs *Tahāfut al-falāsifa*, sondern indirekt auch auf das Zeit- und Ewigkeitsverständnis von Aristoteles sowie die Beschäftigung muslimischer Philosophen mit Aristoteles insgesamt. Bereits im zweiten Jahrhundert nach der muslimischen Herrschaftsübernahme kam es im Nahen Osten des 8. bis 10. Jahrhunderts zur Übersetzung griechischer Texte, darunter mehrerer philosophischer Werke, ins Arabische.<sup>22</sup> Auf deren Ideen und Methoden bauten die ersten muslimischen Philosophen auf und erweiterten sie.<sup>23</sup> Dabei setzten sie sich auch mit den Konzepten „Bewegung“ und „Zeit“ auseinander.<sup>24</sup> Gegen die gedankenlose Rezeption griechischer Philosophie wandte sich wiederum al-Ġazālī in seinem *Tahāfut al-falāsifa*. Hier setzte er sich mit zwanzig Gedankengängen der graeco-arabischen Philosophen (*falāsifa*) auseinander, mit dem Ziel, zum einen deren Inkonsistenz zu beweisen

<sup>18</sup> al-Ġazālī, *Incoherence*, S. 30–39. Eine Zusammenfassung und Kommentierung des *Tahāfut al-falsāfia* findet sich bei Abū Rīdah, *Al-Ghazālī*, S. 98–188.

<sup>19</sup> Arnaldez, Ibn Ruschd, S. 915; Assmann u. a., Zeit, Sp. 1199; Kaulbach und Meyer, Bewegung, Sp. 865–866; Ley, Ibn Ruschd, S. 423–424; Müller, Beweger, Sp. 864.

<sup>20</sup> Arnaldez, Ibn Ruschd, S. 915.

<sup>21</sup> *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, übers. van den Bergh, S. vii–viii; Arnaldez, Ibn Ruschd, S. 915; Ley, Ibn Ruschd, S. 423–424.

<sup>22</sup> Gutas, *Greek Thought*; siehe auch die älteren Überblicke von O'Leary, *Greek Science*; Walzer, Rise.

<sup>23</sup> Ibn Rušd [Averroes], *Destructio*, ed. Zedler, S. 2–3; Borrowman, Islamization, S. 346; Rudolph, *Islamische Philosophie*, S. 11–14; Yousefi, *Einführung*, S. 36–38.

<sup>24</sup> Assmann u. a., Zeit, Sp. 1213–1214; Kaulbach und Meyer, Bewegung, Sp. 869–870. Zur arabisch-lateinischen Übersetzungsbewegung (12.–16. Jh.), siehe Haskins, *Studies*; Burnett, Translation from Arabic to Latin; Burnett, Translation and Transmission; Hasse, *Social Conditions*, S. 68–88; Pfister, 1107–1137: Questiones.

und zum anderen deren Unvereinbarkeit mit der sunnitischen Lehre aufzuzeigen.<sup>25</sup> Hierzu zählte auch die im vorliegenden Quellenexzerpt diskutierte Diskussion um die Frage, ob die Welt ewig sei. Al-Ġazālī lehnte, nachdem er auf seiner persönlichen Suche nach Wahrheit sowohl die Dialektik der *mutakallimūn*<sup>26</sup> als auch die rationalistische Philosophie der *falāsifa* studiert hatte, diese Idee ab. Denn aus seiner Sicht stellten diese das für monotheistische Religionen grundlegende Konzept der göttlichen Allmacht in Frage.<sup>27</sup>

[§10] Das lateinische Europa setzte sich mit den Überlegungen muslimischer Philosophen zu „Zeit“ und „Bewegung“, aber auch mit dem neuen Problem der „Dauer“, das sich bald ausdifferenzieren begann, seit Beginn der arabisch–lateinischen Übersetzungen im 12. Jahrhundert auseinander.<sup>28</sup> Ibn Rušds / Averroes' *Tahāfut al-tahāfut* wurde dagegen nachweislich erst im 14. Jahrhundert in Europa rezipiert.<sup>29</sup>

## Kontextualisierung, Analyse & Interpretation

[§11] Die Beschäftigung mit Ibn Rušd / Averroes ist im lateinisch-christlichen Europa vor allem mit der Auseinandersetzung mit Aristoteles verbunden. Die Werke des Aristoteles standen den Gelehrten des mittelalterlichen lateinischen Westens bis ins 12. Jahrhundert nur in einer kleinen Auswahl zur Verfügung: Im 6. Jahrhundert übersetzte Boethius (gest. 540) im Umfeld des ostgotischen Hofes fünf logische Schriften des Aristoteles vom Griechischen ins Lateinische. Diese stellten im lateinisch-christlichen Europa lange Zeit die einzige Grundlage für eine Auseinandersetzung mit Aristoteles dar. Ab dem 12. Jahrhundert stieg das Interesse an aristotelischen Schriften und motivierte die Suche nach weiteren Schriften: Jakob von Venedig (fl. 1134), der während eines Aufenthaltes im pisanischen Viertel Konstantinopels wohl von byzantinischen Gelehrten profitiert hatte, machte sich an die Übersetzung aller logischen Werke des Aristoteles aus dem Griechischen und wandte sich dann gemeinsam mit seinem Zeitgenossen Burgundio von Pisa (gest. 1193) der Übersetzung von Aristoteles' naturwissenschaftlichen Werken zu. Mittlerweile war allerdings in Toledo ein arabisch-lateinisches Übersetzungszentrum entstanden. Hier produzierte Gerhard von Cremona (gest. 1187) die ersten Aristoteles-Übersetzungen aus dem Arabischen, zu denen sich u. a. mehrere aus dem Arabischen übersetzte Kommentare griechischer und arabischer Werke hinzugesellten. Gerhards Werk wurde dabei von Alfred von Shareshill (fl. 1200) und vor 1220

<sup>25</sup> Watt, al-Ghazālī, S. 1040. Dass sich al-Ġazālī mit der Inkohärenz philosophischen Denkens in zwanzig Punkten beschäftigte, ist nicht gleichzusetzen mit seiner generellen Ablehnung griechischer Philosophie. Im Gegenteil verfasste er zwei Werke über aristotelische Logik für sunnitische Juristen.

<sup>26</sup> *Mutakallimūn* (Sg. *mutakallim*) werden diejenigen religiösen Gelehrten (*‘ulamā’*) bezeichnet, die sich argumentativ-diskursiv mit dem Inhalt des Glaubens auseinandersetzten, ihrer Ansicht nach, um diesen zu stärken und Zweifel zu zerstreuen. Ihnen gegenüber stehen grob vereinfacht die *falāsifa* (Philosophen), die in der griechischen Philosophietradition stehen. Siehe hierzu Arnaldez, *Falsafa*; Gardet, *‘Ilm al-Kalām*.

<sup>27</sup> Courtenay, *Critique*, S. 77, 84; detaillierter Abū Rīdah, *al-Ghazālī*, S. 15–27. An dieser Stelle sei auf die Problematik der Kausalität hingewiesen, mit der sich die *mutakallimūn* in hauptsächlich drei Fragen (1. Kann Kausalität technisch oder universell aus sich selbst heraus erklärt werden? 2. Wie können wir Wissen über Kausalität erlangen? 3. Was hat es mit der Ursache der Wirkung auf sich?) beschäftigten. Nach Aristoteles gilt: *omne quod movetur, ab aliquo movetur* („alles, was bewegt wird, wird von irgendwem bewegt“). Jede Bewegung benötigt also jemanden oder etwas, das diese Bewegung auslöst. Demnach müsste jemand oder etwas vor der Zeit eine Bewegung ausgelöst haben, damit diese beginnt. Damit wäre sie jedoch nicht mehr ewig, weil sie über einen Anfang verfügt. Das Problem umgeht Aristoteles mit dem „unbewegten Bewegter“, einem Konzept, das eher als Metapher verstanden werden sollte. Ähnlich wie bei einem Wohlgefühl existiert etwas (z. B. eine Blume), das dieses Wohlgefühl auslöst, ohne weder selbst das Auslösen zu beabsichtigen noch dieses Wohlgefühl aktiv anzustoßen (so wird dieses Wohlgefühl beim Anblick einer Blume in einem selbst ausgelöst, ohne dass die Blume sich dessen bewusst ist). Siehe hierzu Assmann u. a., *Zeit*, Sp. 1199; Courtenay, *Critique*, S. 79–80; Kaulbach und Meyer, *Bewegung*, Sp. 865–866; Müller, *Beweger*, Sp. 864.

<sup>28</sup> Assmann u. a., *Zeit*, Sp. 1212–1213; Kaulbach und Meyer, *Bewegung*, Sp. 869–870.

<sup>29</sup> Ibn Rušd [Averroes], *Destructio*, ed. Zedler, S. 24–26; Mahmud, *Jewish Averroists*, S. 221–222.

von Michael Scotus (ca. 1180–1235) in Toledo weitergeführt. Im frühen 13. Jahrhundert entdeckten lateinisch-christliche Gelehrte dann, dass Ibn Rušd / Averroes das gesamte ihm zur Verfügung stehende Corpus aristotelischer Schriften sowohl zusammengefasst als auch ausführlich kommentiert hatte. Die ersten Übersetzungen aus dem Arabischen wurden von dem schon in Toledo tätigen Michael Scotus sowie von Theodor von Antiochia (gest. vor 1250) ausgeführt, die beide am Hof Friedrichs II. (r. 1198/1212/1220–1250) tätig waren. Ihr Werk wurde dann bis in die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts von Wilhelm von Luna (fl. 1263) in Neapel und Hermann dem Deutschen (gest. 1272/1273) in Toledo weitergeführt. Ferner erfreuten sich die Aristoteleskommentare auch im jüdischen Milieu Südfrankreichs großer Beliebtheit, wo im 13. und 14. Jahrhundert viele Texte aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt wurden.<sup>30</sup>

[§12] Ab der Mitte des 13. Jahrhunderts stand den Gelehrten an allen mittlerweile etablierten europäischen Universitäten ein Corpus aristotelischer Schriften zur Verfügung, das mit Texten oder Exzerpten aus Ibn Rušds / Averroes' Werk angereichert war. Averroistische Ideen wurden dabei v. a. in Paris debattiert, wo es aufgrund der Unvereinbarkeit zwischen aristotelischen und christlichen Ansichten 1270 und 1277 zur Verurteilung mehrerer Aussagen des Aristoteles und ihrer Kommentierung durch Ibn Rušd kam, nachdem bereits 1210 und 1215 aristotelische Werke bis 1255 aus dem Pariser Lehrkanon verbannt worden waren. Zu den verurteilten Thesen gehört auch das Dogma der Ewigkeit der Welt, das als Angriff auf das biblische Dogma der göttlichen Schöpfung gesehen wurde.<sup>31</sup> Da sich aristotelisch-averroistische Thesen mittlerweile weit verbreitet hatten, sprachen sich nicht nur die Verantwortlichen der Verurteilungen von 1270 und 1277, sondern auch prominente Gelehrte wie Thomas von Aquin (1225–1274) gegen die Lehren des Ibn Rušd / Averroes und seiner Anhänger aus. In diesem Zusammenhang ist u. a. Thomas' Traktat „Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten“ (*De unitate intellectus contra Averroistas*) zu nennen.<sup>32</sup> Jedoch verhinderten weder Verurteilungen noch Gegenargumentationen, dass averroistische Ideen weiter diskutiert wurden und von Paris aus u. a. an italienische Universitäten gelangten.<sup>33</sup> Hierdurch lässt sich erklären, warum die vollständige lateinische Übersetzung des *Tahāfut al-tahāfut* in Italien entstand.

[§13] Die Debatte um die im hier zitierten Quellenexzerpt verwendeten Konzepte „Bewegung“, „Zeit“ und „Dauer“ hatte allerdings schon unabhängig von Ibn Rušds Thesen um 1200 begonnen. Die frühesten lateinisch-christlichen Autoren, die sich wie William von Durham (gest. 1249) mit diesem Themenkomplex beschäftigten, setzten sich zunächst mit Platos *Timaios* und Boethius' „Vom Trost der Philosophie“ (*De consolatione philosophiae*) auseinander. Erst später griffen Gelehrte wie etwa Robert Grosseteste (ca. 1170–1253) auf Aristoteles zurück.<sup>34</sup> In seinem in den 1230ern verfassten Traktat „Von der Endlichkeit von Bewegung und Zeit“ (*De finitate motus et temporis*) widerspricht er aktiv sowohl Aristoteles' als auch Ibn Rušds / Averroes' Ansicht einer ewigen Welt.<sup>35</sup> Ebenfalls bestand zu Beginn des 13. Jahrhunderts Unstimmigkeit darüber, was der Begriff „Dauer“ genau bezeichnet. Im

<sup>30</sup> Borrowman, *Islamization*, S. 342; Burnett, *Aristotle*, S. 1308–1310; Ibn Rušd [Averroes], *Destructio*, ed. Zedler, S. 18–20; Schmieja, *Secundum aliam translationem*, S. 316. Eine andere Darstellung bei Marenbon, *Bonaventure*, S. 226.

<sup>31</sup> Piché, *Parisian Condemnation*; Thijssen, *Condemnation*; Wippel, *Parisian Condemnations*; für weitere Informationen auch Bianchi, *Students*. Die Lehre einer ewigen Welt zu vertreten, brachte deren Vertreter auch in Konflikt mit der Kirche, wie die Exkommunikation Biagio Pelacani da Parmas (ca. 1347–1416) 1396 beweist, der diese Lehre geradezu dogmatisch auffasste. Siehe hierzu Connell, *Eternity*, S. 9–10.

<sup>32</sup> Rokay, *De Unitate Intellectus*, S. 65. Siehe zur Einheit der Seele auch Zagal Arreguín, *Separate Substances*.

<sup>33</sup> Ibn Rušd [Averroes], *Destructio*, ed. Zedler, S. 31–34; Taylor, *Averroes*, S. 182, 196; weiterführend Geoffroy, *Ibn Rushd*; Matner, *Arabismus*; Renan, *Averroès*; Zanner, *Konstruktionsmerkmale*; Auflistung der lateinischen Renaissance-Übersetzungen der Werke Ibn Rušds / Averroes im Appendix bei Hasse, *Success*, S. 341–357.

<sup>34</sup> Dales, *Early Latin Discussions*, S. 171.

<sup>35</sup> Dales, *Robert Grosseteste's Place*, S. 552; Dales, *Early Latin Discussions*, S. 183–187.

aufgeführten Exzerpt taucht das Wort „Dauer“ an sich nicht direkt auf, sondern wird mit den Begriffen „Maß der Entsendung“ (*mensura dimissionis*) oder „Zeitmaß“ (*mensura temporalis/temporis*) umschrieben, beides im Sinne eines „Zeitraums der Schöpfung“ zu verstehen. Die Frage, wie lange das zeitliche Ausmaß der Schöpfung anzusetzen sei, spielte schon im 13. Jahrhundert eine wichtige Rolle für die Frage nach der Ewigkeit der Welt. In dieser Debatte bezog Grosseteste dahingehend Position, dass das Nicht-Sein der Welt Bestandteil der Schöpfungsgeschichte Gottes sei und erst die Existenz der Welt auch eine zeitliche Realität ermögliche.<sup>36</sup> Für die nachfolgende Philosophengeneration bildete Grossetestes Standpunkt zwar einen wichtigen Bezugspunkt, darunter für Matthäus von Acquasparta (ca. 1240–1302), der sich Grossetestes Meinung anschloss, dass unendliche Zeit in den Bereich des Unmöglichen zu verweisen sei. Dennoch war Ibn Rušds / Averroes' aristotelisch inspirierte Zeitvorstellung in der Scholastik spätestens seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts maßgebend, sodass jüngere Denker Aristoteles' Ideen aufgeschlossener gegenüberstanden als noch Grosseteste.<sup>37</sup> Weder Albertus Magnus (ca. 1200–1280) noch Thomas von York (fl. 1253–1256) scheuten sich, Grosseteste unter Nutzung Ibn Rušds zu widersprechen und sich in ihrer eigenen Argumentation auf den muslimischen Philosophen zu beziehen.<sup>38</sup> Hierauf folgten mehrere Widerlegungsversuche: Bonaventura (1221–1274) bemühte sich, die Unendlichkeit der Welt mit aristotelischen Argumenten zu widerlegen.<sup>39</sup> Auch Thomas von Aquin beschäftigte sich mit der Frage nach der Ewigkeit der Welt, stellte die Frage aber rein hypothetisch, ob Gott die Welt als ewig hätte erschaffen können.<sup>40</sup> Weil er aber auf unterschiedliche Weise an diese Frage heranging,<sup>41</sup> kam er auch zu anderen Antworten.<sup>42</sup> Zu Beginn des 14. Jahrhunderts versuchte schließlich Duns Scotus (ca. 1266–1308), zwischen den Ansichten Bonaventuras und den bei Thomas von Aquin formulierten Positionen zu vermitteln.<sup>43</sup>

[§ 14] In diesen zeitlichen Kontext zu Beginn des 14. Jahrhunderts fiel auch die erste hebräische Übersetzung des *Tahāfut al-tahāfut* durch Calonymos ben David ben Todros. Ähnlich wie ihre christlichen Kollegen beschäftigten sich jüdische Philosophen bereits seit Längerem mit Ibn Rušds / Averroes' Aristoteleskommentaren.<sup>44</sup> Im Hinblick auf die Zeit- und Ewigkeitsproblematik setzten sie aristotelisches und (neu)platonisches Gedankengut in Beziehung zu religiös-philosophischen Elementen der jüdischen Tradition. Da das aristotelische Paradigma der Ewigkeit der Welt auch im Judentum das Schöpfungsdogma in Frage stellt, hatten sich jüdische Denker seit etwa 900 mit dem Problem der Vereinbarkeit aristotelischer und biblischer Vorstellungen beschäftigt und ab der Mitte des 12. Jahrhunderts auch den Schriften al-Ġazālīs Aufmerksamkeit geschenkt.<sup>45</sup> Von Calonymos ben David ist durch eigene Aussagen belegt, dass er sowohl mit al-Ġazālī als auch Ibn Rušd aufgrund ihrer Erziehung „in einer fingierten [*sic*] Religion“<sup>46</sup> fremdelte. Dennoch übertrug er den *Tahāfut al-tahāfut* sowohl auf Bitten seiner Kollegen als auch aus dem Wunsch heraus, al-Ġazālīs *Tahāfut al-falāsifa* in seiner Darstellung durch Ibn Rušd / Averroes genauer zu studieren.<sup>47</sup> Seine

<sup>36</sup> Dales, *Time*, S. 28, 34, 44–45.

<sup>37</sup> Assmann u. a., *Zeit*, Sp. 1214.

<sup>38</sup> Dales, *Early Latin Discussions*, S. 192.

<sup>39</sup> Cross, *Eternity*, S. 403, 405–407; Marenbon, *Bonaventure*, S. 228.

<sup>40</sup> Wilks, *Aquinas*, S. 300–301.

<sup>41</sup> Cross, *Eternity*, S. 407–410.

<sup>42</sup> Wilks, *Aquinas*, S. 314–315.

<sup>43</sup> Cross, *Eternity*, S. 412–413.

<sup>44</sup> Steinschneider, *Uebersetzungen*, S. XXI, 49–52.

<sup>45</sup> Assmann u. a., *Zeit*, Sp. 1220–1222; Steinschneider, *Uebersetzungen*, S. 297.

<sup>46</sup> Steinschneider, *Uebersetzungen*, S. 332.

<sup>47</sup> Nach Steinschneider, *Uebersetzungen*, S. 327–328, war al-Ġazālīs *Tahāfut al-falāsifa* erst wieder in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts zugänglich und wurde in dieser Zeit auch das erste (und wohl einzige) Mal ins Hebräische übersetzt.

Motivation lag wohl darin begründet, dass er al-Ġazālīs Versuch, religiöse Grundsätze durch Widerlegung der Philosophen zu verteidigen, für das Judentum nutzbar machen wollte. Daher verwundert es nicht, dass Calonymos ben David die im Text vorhandenen Koran- und Ḥadīṭ-Zitate durch solche aus der Bibel ersetzte.<sup>48</sup> 1328 erfolgte eine weitere, allerdings unvollständige Übersetzung des *Tahāfut al-tahāfut* aus dem Arabischen ins Lateinische.<sup>49</sup> Diese erfuhr jedoch keinerlei Rezeption, bis 1497 Agostino Nifo diese Übersetzung mitsamt einem eigenen Kommentar veröffentlichte und damit einen weiteren Diskussionsbeitrag zur florierenden Aristoteles- und Ibn Rušd- / Averroes-Rezeption der Renaissance leistete,<sup>50</sup> auch wenn er sich schon 1508 von den Lehren Ibn Rušds / Averroes' distanzierte.<sup>51</sup> Weniger diese unvollständige lateinische, sondern v. a. die hebräische Übersetzung des Calonymos ben David<sup>52</sup> diente dem späteren Calo Calonymos als Vorlage für seine eigene, 1527 erschienene lateinische Übersetzung.

[§15] Ab der Mitte des 16. Jahrhunderts setzte der allmähliche Niedergang averroistischer Ideen in Europa ein. Ibn Rušds / Averroes' Überlegungen, die vorher noch elementarer Bestandteil der Aristotelesrezeption waren, wurden im Rahmen einer neuartigen Auseinandersetzung mit Aristoteles im 17. Jahrhundert entbehrlich.<sup>53</sup> Aus dieser Perspektive erscheint Calo Calonymos' Übersetzung von 1527 als ein letzter Höhepunkt der europäischen Auseinandersetzung mit Aristoteles durch die Brille Ibn Rušds / Averroes'. Der *Tahāfut al-tahāfut* hatte erst mit Nifos Kommentar am Ende des 15. Jahrhunderts begonnen, einen Beitrag zur lateinisch-christlichen Debatte um „Zeit“ und „Dauer“ zu leisten, die übrigens bis heute geführt wird.<sup>54</sup> Obwohl zwischen der Nifo-Ausgabe und Calo Calonymos' Übersetzung von 1527 nur wenige Jahrzehnte liegen, spiegelt Letztere die Vielfalt der Diskussion wider, u. a. deswegen, weil sie eben keine direkte Übersetzung aus dem Arabischen darstellt. Zwar sind laut Zedler nur geringfügige Fehler bei der Übertragung vom Arabischen ins Hebräische und anschließend ins Lateinische zu beobachten.<sup>55</sup> Blumberg weist allerdings darauf hin, dass ein Vergleich der lateinischen mit der ursprünglichen arabischen Version bedeutende Varianten ans Licht bringt. Zudem seien viele der philosophischen lateinischen Termini nicht ohne Rückbezug auf deren hebräischen und arabischen Pendant zu verstehen.<sup>56</sup> Konkret bedeutet dies, dass mit Ibn Rušds / Averroes' und al-Ġazālīs Ansichten auch Überlegungen jüdischer Philosophen, vornehmlich die Calonymos ben Davids, Gegenstand der lateinisch-christlichen Diskussion wurden.

[§16] Im Rückgriff auf die verschiedenen Dimensionen des Quellenexzerpts lässt sich abschließend konstatieren, dass die arabisch-hebräisch-lateinische Übersetzungsgeschichte des *Tahāfut al-tahāfut* und das von Calo Calonymos geschaffene lateinische „Endprodukt“ die in anderen Bereichen durchaus stark markierten Religionsgrenzen zwischen vormonothelistischer klassischer Antike und den drei abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam, in gewisser Weise unterlaufen. Calo Calonymos' lateinische Version des *Tahāfut al-tahāfut* gibt schließlich den Blick auf die früheren Schichten dieses Textes, nämlich die hebräischen und lateinischen Übersetzungen des arabischen Originals frei. Die in der mehrsprachigen Übertragung dieses Textes enthaltenen Interpretations- und

<sup>48</sup> Ibn Rušd [Averroes], *Destructio*, ed. Zedler, S. 25-26; Mahmud, *Jewish Averroists*, S. 221–222; Steinschneider, *Uebersetzungen*, S. 332–333, 335.

<sup>49</sup> Steinschneider, *Uebersetzungen*, S. 330–333.

<sup>50</sup> Hasse, *Aufstieg*, S. 447–448.; Minnema, *Algazel*, S. 156, 176.

<sup>51</sup> Hasse, *Aufstieg*, S. 457, 460–461.

<sup>52</sup> Neben dieser hebräischen Übersetzung soll es noch eine weitere anonyme geben, deren Entstehung jedoch ungeklärt ist. Siehe hierzu Steinschneider, *Uebersetzungen*, S. 333–334.

<sup>53</sup> Hasse, *Aufstieg*, S. 466, 473.

<sup>54</sup> Assmann u. a.: *Zeit*; Wieland, *Dauer*.

<sup>55</sup> Ibn Rušd [Averroes], *Destructio*, ed. Zedler, S. 29–31.

<sup>56</sup> Blumberg, *Review*, S. 471.

Assoziationsräume eröffnen damit ein Kaleidoskop untrennbar miteinander verbundener islamischer, jüdischer und christlicher Einflüsse und Überlegungen zum Thema der Ewigkeit der Welt.

---

## Edition(en) & Übersetzung(en)

Ibn Rušd [Averroes], *Destructiones destructionum Averrois cum Augustini Niphi de Suessa expositionem. Eiusdem Augustini question de sensu agente*, Venedig: Ottaviano Scoto, 1497 [Erste Ausgabe der ersten unvollständigen lateinischen Übersetzung des arabischen Originals mit der Kommentierung Agostino Nifos].

*Subtilissimus liber Auerois qui dicitur Destructio destructionum philosophie Algazelis nuperrime traductus ... Cui additus est libellus seu epistola Auer. de connexione intellectus abstracti cum homine ab eximio artium et medicine doctore Calo Calonymos hebreo Neapolitano atque preclarum eiusdem volumen de mundi creatione physicis probata rationibus*, Venedig: Giovanni Battista Peterzano, Bernardino Vitali, 1527 [Erstdruck der Calonymos-Übersetzung].

Ibn Rušd [Averroes], *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis in the Latin Version of Calo Calonymos*, ed. Beatrice H. Zedler, Milwaukee: The Marquette University Press, 1961.

Ibn Rušd, *Tahāfut al-Tahāfut*, ed. Maurice Bouyges, Beirut: Imprimerie Catholique, 1930 [Edition des arabischen Originals].

*Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, übers. Simon van den Bergh, 2 Bde., London: Luzac & Co., 1952 [englische Übersetzung des arabischen Originals].

*Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali*, übers. Max Horten, Bonn: A. Marcus & E. Webers, 1913 [deutsche Übersetzung des arabischen Originals].

al-Qādī Abū l-Walīd Muḥammad b. Rušd, *Tahāfut al-Tahāfut*, ed. Sulaymān Dunyā, 2 Bde., Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1965 [Edition des arabischen Originals].

## Zitierte Quellen

Abū Rīdah, Muḥammad 'Abd Al-Hādī: *Al-Ghazālī und seine Widerlegung der griechischen Philosophie (Tahāfut al-Falāsifah)*, Madrid: Blass, 1952.

al-Ġazālī, *The Incoherence of the Philosophers*, übers. Michael E. Marmura, Provo: Brigham Young University Press, 2000 [arabisch-englische Edition].

## Zitierte & weiterführende Literatur

Arnaldez, Roger: Ibn Rushd, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* 3 (1971), S. 909–920, DOI: [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_0340](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0340).

Arnaldez, Roger: Falsafa, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* 2 (1965), S. 769–775, DOI: [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_0210](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0210).

Assmann, Jan u. a.: Zeit, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, Sp. 1186–1262.

Bazzana, André; Bériou, Nicole; Guichard, Pierre (Hrsg.): *Averroès et l'averroïsme. Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et Padoue*, Lyon: Presses universitaires de Lyon, 2005.

- Ben-Abdeljelil, Jameleddine: *Ibn Ruschds Philosophie interkulturell gelesen*, Nordhausen: Traugott Bautz, 2005.
- Bianchi, Luca: Students, Masters, and ‚Heterodox‘ Doctrines at the Parisian Faculty of Arts in the 1270s, in: *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 1 (2009), S. 75–109.
- Blumberg, Harry: Review of Averroes’ *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis* in the Latin Version of Calo Calonymos, ed. Beatrice H. Zedler, in: *Speculum* 37/3 (1961), S. 469–472.
- Borrowman, Shane: The Islamization of Rhetoric. Ibn Rushd and the Reintroduction of Aristotle into Medieval Europe, in: *Rhetoric Review* 27.4 (2008), S. 341–360.
- Bujis, Joseph A.: Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas, in: *Medieval Encounters* 8.2–3 (2002), S. 160–183.
- Burnett, Charles: The Institutional Context of Arabic-Latin Translation of the Middle Ages: A Reassessment of the ‚School of Toledo‘, in: Olga Weijers (Hrsg.), *Vocabulary of Teaching and Research between the Middle Ages and Renaissance*, Turnhout: Brepols, 1995, S. 214–235.
- Burnett, Charles: The „Sons of Averroes with the Emperor Frederick“ and the Transmission of the Philosophical Works by Ibn Rushd, in: Gerhard Endress und Jan A. Aertsen (Hrsg.), *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126–1198)*, Leiden: Brill, 1999, S. 259–299.
- Burnett, Charles: Aristotle in Translation in Medieval Europe, in: Harald Kittel u. a. (Hrsg.), *Übersetzung. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung*, Bd. 2, Berlin: De Gruyter, 2007, S. 1308–1310.
- Burnett, Charles: Translation from Arabic to Latin in the Middle Ages, in: Harald Kittel u. a. (Hrsg.), *Übersetzung. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung*, Bd. 2, Berlin: De Gruyter, 2007, S. 1231–1237.
- Burnett, Charles: Translation and Transmission of Greek and Islamic Science to Latin Christendom, in: Charles Burnett, David Lindberg, Michael Shank (Hrsg.), *The Cambridge History of Science, Bd. 2: Medieval Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, S. 341–364.
- Butterworth, Charles E.: Translation and Philosophy: The Case of Averroes’ Commentaries, in: *International Journal of Middle East Studies* 26.1 (1994), S. 19–35.
- Connell, William J.: The Eternity of the World and Renaissance Historical Thought, in: *California Italian Studies* 2.1 (2004), URL: <https://escholarship.org/uc/item/3qx3j1nb> (Zugriff: 24.10.2022).
- Courtenay, William: The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism, in: *Harvard Theological Review* 66/1 (1973), S. 77–94.
- Cross, Richard: The Eternity of the World and the Distinction between Creation and Conservation, in: *Religious Studies* 42.4 (2006), S. 403–416.
- Dales, Richard C.: Robert Grosseteste’s Place in Medieval Discussion of the Eternity of the World, in: *Speculum* 61.3 (1986), S. 544–563.
- Dales, Richard C.: Early Latin Discussions of the Eternity of the World in the Thirteenth Century, in: *Traditio* 43 (1987), S. 171–197.
- Dales, Richard C.: Time and Eternity in the Thirteenth Century, in: *Journal of the History of Ideas* 49/1 (1988), S. 27–45.

- Gardet, Louis: 'Ilm al-Kalām, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* 3 (1971), S. 1141–1150, DOI: [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_0366](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0366).
- Geoffroy, Marc: Ibn Rushd (Averroes), Latin Translation of, in: *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Wiesbaden: Springer, 2011, S. 501–507.
- Gottheil, Richard, Broydé, Isaac: Kalonymos Ben Kalonymos Ben Meir, in: *Jewish Encyclopedia*, URL: <http://jewishencyclopedia.com/articles/9173-kalonymus-ben-kalonymus-ben-meir> (Zugriff: 24.10.2022).
- Gottheil, Richard, Broydé, Isaac: Kalonymos Ben David Ben Todros, in: *Jewish Encyclopedia*, URL: <http://jewishencyclopedia.com/articles/9170-kalonymus-ben-david-ben-todros> (Zugriff: 24.10.2022).
- Griffel, Frank: *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Ġazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktion der Philosophen*, Leiden: Brill, 2000.
- Gutas, Dimitri: *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2<sup>nd</sup>–4<sup>th</sup>/8<sup>th</sup>–10<sup>th</sup> Centuries)*, London u. a.: Routledge, 1998.
- Haskins, Charles H.: *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge: Harvard University Press, 1924.
- Hasse, Dag Nikolaus: Aufstieg und Niedergang des Averroismus in der Renaissance: Niccolò Tignosi, Agostino Nifo, Francesco Vimercato, in: Jan A. Aertsen und Martin Pickavé (Hrsg.), „Herbst des Mittelalters“? *Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts*, Berlin: De Gruyter, 2004, S. 447–473.
- Hasse, Dag Nikolaus: Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century, in: Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale (Hrsg.), *Universalità della ragione. Pluralità delle Filosofie nel Medioevo*, Palermo: Officina di Studi Medievali, 2012, S. 149–177.
- Hasse, Dag Nikolaus: *Success and Suppression. Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance*, Cambridge u. a.: Harvard University Press, 2016.
- Hasse, Dag Nikolaus: The Social Conditions of the Arabic-(Hebrew-)Latin Translation Movements in Medieval Spain and in the Renaissance, in: Andreas Speer und Lydia Wegener (Hrsg.), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Berlin: De Gruyter, 2006, S. 68–88.
- Horowitz, Irving L.: Averroism and the Politics of Philosophy, in: *The Journal of Politics* 22.4 (1960), S. 698–727.
- Iskandar, Albert Z.: Ibn Rushd (Averroës), in: *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, Wiesbaden: Springer, 2008, URL: [https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-1-4020-4425-0\\_9240](https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-1-4020-4425-0_9240) (Zugriff: 24.10.2022).
- Kaulbach, Friedrich; Meyer, Gerbert: Bewegung, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, Sp. 864–879.
- Kukkonen, Taneli: Possible Worlds in the *Tahâfut al-tahâfut*: Averroes on Plenitude and Possibility, in: *Journal of the History of Philosophy* 38/3 (2000), S. 329–347.
- Ley, Hermann: Ibn Rushd, in: *Philosophenlexikon*, Berlin: Das europäische Buch, 1986, S. 421–426.

- Mahmud, Basem: Jewish Averroists Between Two Expulsions (1306–1492): From Conflict to Reconciliation, in: *Revista Española de Filosofía Medieval* 24 (2017), S. 215–231.
- Marenbon, John: Bonaventure, the German Dominicans and the New Translations, in: John Marenbon (Hrsg.), *Routledge History of Philosophy*, London: Routledge, 2003, S. 225–240.
- Matner, Andreas: *Arabismus und Apologetik. Motive der Rezeption arabisch-islamischer Philosophie im Vorfeld des lateinischen Averroismus bis Albertus Magnus*, Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2018.
- Minnema, Anthony: Algazel Latinus: The Audience of the „Summa Theoricae Philosophiae“, 1150–1600, in: *Traditio* 69 (2014), S. 153–215.
- Müller, A: Beweger, unbewegter, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, Sp. 863–864.
- O’Leary, Delacy: *How Greek Science Passed to the Arabs*, London: Routledge, 3. Aufl. 1957.
- Pfister, Friederike: 1107–1137: Die Questiones naturales Adelards von Bath bewerben „die Studien der Araber“, in: *Transmediterrane Geschichte* 2.2 (2020), DOI: <https://doi.org/10.18148/tmh/2020.2.2.32>.
- Piché, David: Parisian Condemnation of 1277, in: *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, URL: [https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-1-4020-9729-4\\_370](https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-1-4020-9729-4_370) (Zugriff: 24.10.2022).
- Renan, Ernest, *Averroès et l’averroïsme*, Paris: Maisonneuve & Larose, 1997.
- Rokay, Zoltán: De Unitate Intellectus. Die Gleichnamige Schrift des Lehrers (Albertus Magnus) und des Schülers (Thomas von Aquin), in: *Verbum* 6.1 (2004), S. 61–66.
- Rudavsky, T. M.: Creation and Temporality in Medieval Jewish Philosophy, in: *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 14.4 (1997), S. 458–477.
- Rudolph, Ulrich: *Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München: C. H. Beck, 2013.
- Schmieja, Horst: Secundum aliam translationem. Ein Beitrag zur arabisch-lateinischen Übersetzung des Großen Physikkommentars von Averroes, in: Gerhard Endress und Jan A. Aertsen (Hrsg.), *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126–1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996)*, Leiden: Brill, 1999, S. 316–336.
- Starczewska, Katarzyna: *A Latin Translation of the Qur’an (1518/1621) Commissioned by Egidio da Viterbo: Critical Edition and Introductory Study*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2018.
- Steinschneider, Moritz: *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters, meist nach handschriftlichen Quellen*, Berlin: Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus, 1893.
- Taylor, Richard C.: Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thought, in: Peter Adamson und Richard C. Taylor (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, S. 180–200.
- Thijssen, Hans: Condemnation of 1277, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <https://plato.stanford.edu/entries/condemnation/> (Zugriff: 24.10.2022).
- Thomson, William: Review zu Averroes’ *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, übers. Simon van den Berg, in: *Speculum* 33.2 (1958), S. 322–325.

- Urvoy, Dominique: Ibn Rushd, in: Seyyed Hossein Nasr und Oliver Leaman (Hrsg.), *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 2007, S. 602–629.
- Walzer, Richard: The Rise of Islamic Philosophy, in: *Oriens* 3.1 (1950), S. 1–19, URL: [www.jstor.org/stable/1578791](http://www.jstor.org/stable/1578791) (Zugriff: 24.10.2022).
- Watt, W. Montgomery: al-Ghazālī, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition* 2 (1965), S. 1038–1041, DOI: [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_0233](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0233).
- Wieland, Wolfgang: Dauer, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, Sp. 1196–1207.
- Wilks, Ian: Aquinas on the past Possibility of the World's Having Existed Forever, in: *The Review of Metaphysics* 48.2 (1994), S. 299–329.
- Wippel, John F.: The Parisian Condemnations of 1270 und 1277, in: Jorge J. E. Gracia und Timothy B. Noone (Hrsg.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Malden: Blackwell, 2002, S. 65–73.
- Yousefi, Hamid Reza: *Einführung in die islamische Philosophie. Eine Geschichte des Denkens von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Paderborn: Fink, 2014.
- Zagal Arreguín, Héctor: The Separate Substances and Aquina's Intellectus Agens, in: *Revista Portuguesa de Filosofia* 64.1 (2008), S. 359–377.
- Zanner, Markus: *Konstruktionsmerkmale der Averroes-Rezeption. Ein religionswissenschaftlicher Beitrag zur Rezeptionsgeschichte des islamischen Philosophen Ibn Ruschd*, Frankfurt am Main: Lang, 2002.