

# DER DÄMON IM TEXT: LATEINISCHE LESARTEN VON *DE SOMNO* 453B22 UND *DE DIVINATIONE PER SOMNUM* 463B12 ZWISCHEN 1150 UND 1650

Christoph SANDER

## *Abstract*

In his short treatise *De divinatione per somnum* (463b12-15), Aristotle claims that dreams, though not sent by a god, are nonetheless “demonic” because “nature is demonic.” This statement has puzzled Aristotle’s commentators since the Middle Ages, being interpreted in a variety of ways even today. The present article traces interpretations of the passage from the twelfth century, when the work was translated into Latin for the first time, until the seventeenth century, when Aristotle’s works were re-translated by the humanists. The aim of the study is to reconstruct how scholars over the course of 500 years dealt with the meaning of the expression “demonic.” The article takes into account not only commentaries on Aristotle, but also several translations of Aristotle’s work, different manuscripts of the work, and hand-written glosses in incunabula. In this way — taking a *longue-durée*-perspective — the study aims to reveal hermeneutical currents in dealing with Aristotle’s pagan and naturalist theory of dreams within a Christian context which presupposed God as a possible cause of dreams.

## 1. *Einleitung\**

In den beiden den Traum behandelnden Schriften des Aristoteles ist der Traum bereits Objekt der Psychologie geworden. Wir hören, der Traum sei nicht gottesandt, nicht göttlicher Natur, wohl aber dämonischer, da ja die Natur dämonisch, nicht göttlich ist, d. h. der Traum entstammt keiner

\* Ich danke Angel Escobar, Sven K. Knebel, Roberto Lo Presti, Malte H. Meyer, András Németh und Philip J. van der Eijk für ihre hilfreichen Anmerkungen zu früheren Versionen dieses Aufsatzes. Besonderer Dank gilt den anonymen Gutachtern der *RTPM* für ihre Korrekturen und Anmerkungen. Außerdem danke ich den in Appendix B genannten Bibliotheken für die Gewährung der Abdruckgenehmigungen einiger Bilder.

übernatürlichen Offenbarung, sondern folgt aus den Gesetzen des allerdings mit der Gottheit verwandten menschlichen Geistes<sup>1</sup>.

So interpretiert Sigmund Freud ganz zu Beginn seiner *Traumdeutung* folgenden Satz aus der aristotelischen Schrift *De divinatione per somnum* (463b12-15)<sup>2</sup>:

Im Allgemeinen, da auch andere Lebewesen träumen, sind Träume nicht von den Göttern gesandt worden, und sie existieren auch nicht zu diesem Zweck; dämonisch sind sie aber durchaus, denn die Natur ist dämonisch, nicht aber göttlich<sup>3</sup>.

Die drei schlaf- und traumtheoretischen Schriften *De somno*, *De insomniis* und die bereits genannte stehen innerhalb des *Corpus Aristotelicum* im Kontext eines psycho-physiologischen Forschungsprogramms, das als Teil der *Parva naturalia* eng an Aristoteles' Schrift *De anima* angelehnt ist und somit im weitesten Sinne der ‚Psychologie‘ angehört<sup>4</sup>.

1 S. FREUD, *Die Traumdeutung. Über den Traum*, hg. von A. FREUD (Gesammelte Werke, chronologisch geordnet 2), London 1942, S. 3.

2 Diese Stelle hat im 19. Jahrhundert eine reiche Beachtung gefunden, z.B. existenzialphilosophisch bei Schopenhauer. Vgl. A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zweiter Band, Ergänzungen zum zweiten Buch, Kap. 28 („Charakteristik des Willens zum Leben“), Wiesbaden 1949, S. 398-399: „Man sehe sie doch nur ein Mal darauf an, diese Welt beständig bedürftiger Wesen, die bloß dadurch, daß sie einander auffressen, eine Zeitlang bestehen, ihr Daseyn unter Angst und Noth durchbringen und oft entsetzliche Quaaen erdulden, bis sie endlich dem Tode in die Arme stürzen: wer dies deutlich ins Auge faßt, wird dem Aristoteles Recht geben, wenn er sagt: ἡ φύσις δαίμονια, ἀλλ' οὐ θεία ἐστὶ (natura daemonia est, non divina); de divinac., c. 2, p. 463; ja, er wird gestehn müssen, daß einen Gott, der sich hätte beugehn lassen, sich in eine solche Welt zu verwandeln, doch wahrlich der Teufel geplagt haben müßte.“ Philologisch und religionswissenschaftliche Deutungen finden sich z.B. in K. F. UDEN, *Archiv für Freimäurer und Rosenkreuzer*, Bd. 2, Berlin 1785, S. 184-185; R. GEIER, *Alexander und Aristoteles in ihren gegenseitigen Beziehungen*, Halle 1856, S. 182; L. F. GÖTZ, *Der aristotelische Gottesbegriff mit Beziehung auf die christliche Gottesidee*, Leipzig 1870, S. 14, Anm. 3.

3 Leicht angepasste Übersetzung nach ARISTOTELES, *Parva Naturalia III: De insomniis. De divinatione per somnum*, übers. von P. J. VAN DER EIJK (Werke in deutscher Übersetzung 14.3), Darmstadt 1994, S. 29. Siehe hierzu unten Anm. 19.

4 So z.B. P. J. VAN DER EIJK, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge, UK / New York 2005, S. 175: „The *Parva naturalia* are closely linked to Aristotle's work *On the Soul*, and the psycho-physiological explanation of dreams which Aristotle expounds in *On Dreams* [...] heavily draws upon Aristotle's general theory of the soul.“ Zur Einheit der *Parva naturalia*, vgl. für Literatur insbes. R. LO PRESTI, „For Sleep, in Some Way, Is an Epileptic Seizure“ (Somn.Vig. 3, 457 a9-10): Empirical Background, Theoretical Function, and

Die Interpretation der oben zitierten und von Freud paraphra-sierten Stelle ist schwierig. In jedem Fall hängt das, was Freud über die aristotelische Traumtheorie sagt, maßgeblich davon ab, was er unter „dämonisch“ versteht. Für den Vater der Psychoanalyse ereignen sich die von Aristoteles offenbar „dämonisch“ genannten Träume aus den „Gesetzen des menschlichen Geistes“. „Dämonisch“ scheinen die Träume somit deshalb, weil sie zwar nicht göttlich, aber auch nicht völlig profan sind, da der menschliche Geist eine Verwandtschaft zum Göttlichen habe.

Was Aristoteles in diesem Kontext mit „dämonisch“ hingegen genau meint, bringt er weder an dieser noch an anderer Stelle klar zum Ausdruck. Seit dem Mittelalter hat diese schwierige Textstelle somit ganz verschiedene Auslegungen erfahren. In diesem Aufsatz sollen daher einige unterschiedliche Interpretationen dieser Textstelle ausgehend von lateinischen Übersetzungen und Kommentaren daraufhin untersucht werden, was Aristoteles mit „dämonisch“ gemeint haben könnte. Dieser Zugang wirft nicht nur ein Licht auf die hermeneutischen Strategien, mit denen die aristotelischen Texte erschlossen wurden, sondern beleuchtet auch, wie vor allem christliche Autoren die antike aristotelische Theorie über den Ursprung und die Natur der Träume aufgriffen und mithin sogar umdeuteten<sup>5</sup>. Immerhin hatte die Stelle direkte theologische Relevanz, da Gott abgesprochen wurde, Träume zu senden — ganz im Gegensatz zu einigen Bibelstellen, in denen Gott auserwählten Menschen Träume sendet<sup>6</sup>.

Transformations of the Sleep-Epilepsy Analogy in Aristotle and in Medieval Aristotelianism“, in: K.-D. FISCHER – B. HOLMES (Hgg.), *The Frontiers of Ancient Science. Essays in Honor of Heinrich von Staden*, Berlin 2015, S. 339-396, auf S. 340, Anm. 1. Für die Einstufung der Werke als kodikologische Einheit, vgl. P. SIWEK, *Les manuscrits grecs des Parva naturalia d'Aristote*, Rom / New York 1961. Ich spreche mit Thomas Ricklin im Folgenden von den „drei schlaf- traumtheoretischen Schriften“. Vgl. T. RICKLIN, *Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert. Traumtheorien zwischen Constantinus Africanus und Aristoteles*, Leiden / Boston 1998, S. 294. Die drei Schriften bilden im Mittelalter eine Überlieferungs- und Texteinheit, die Aufteilung ist eine Neuordnung der frühen Neuzeit. Siehe unten Anm. 54. Zur historischen Ausformung der ‚Psychologie‘, vgl. F. VIDAL, *The Sciences of the Soul. The Early Modern Origins of Psychology*, übers. von S. BROWN, Chicago / London 2011.

<sup>5</sup> Die arabische Deutungstradition wird hier nur insoweit berücksichtigt, wie sie über lateinische Quellen zugänglich ist.

<sup>6</sup> Zu biblischen Traumsendungen, vgl. etwa Daniel 7:1-3, 17 sowie Matthäus 2:13-15, 19-23. Die genannte theologische Relevanz ist nicht genuin christlich oder monotheistisch und betrifft sicher bereits antike Vorstellungen über das Einwirken von Gottheiten

Bereits Roger Bacon berichtete, dass die Pariser Universität schon vor 1237 *De divinatione* aufgrund solcher heterodoxer Tendenzen zu lesen verbot<sup>7</sup>. Und noch Mitte des 16. Jahrhunderts kreidete der Dominikaner Melchior Cano in seinem einflussreichen Werk *De locis theologicis* (1563) Aristoteles an, dass er der Heiligen Schrift in der Behauptung widerspreche, dass Gott keine Träume sende<sup>8</sup>. Doch tatsächlich wurde *De divinatione* schon im 13. Jahrhundert reichlich studiert und kommentiert. Und auch Cano wurde widersprochen, etwa vom Jesuiten Antonio Possevino, der betonte, dass Aristoteles nicht bestreite, dass mitunter Träume von Gott kämen, sondern richtigerweise nur, dass Gott nicht alle Träume schicke<sup>9</sup>.

Die Analyse solcher christlich dominierten Interpretationsansätze trägt also dazu bei, besser zu verstehen, unter welchen Voraussetzungen und mit welchen Zielen eine christliche Gelehrtenwelt antike Texte paganer Autoren rezipierte und mithin den eigenen religiösen oder disziplinären Anforderungen anpasste<sup>10</sup>.

auf die Träume der Menschen. Da jedoch kaum antike, nicht-christliche Interpretationen der genannten Aristotelesstelle überliefert sind, soll die antike Auseinandersetzung mit der ‚Göttlichkeit‘ der Träume hier unberücksichtigt bleiben. Vgl. hierzu auch im Schlussteil dieses Aufsatzes.

7 Vgl. hierzu Anm. 50.

8 Vgl. M. CANO, *De locis theologicis libri duodecim*, X, 5, Salmanticae 1563, S. 312: „Primus quidem locus, ubi contra scripturarum fidem errasse Aristotelem existimo, habetur de somno et vigilia, quo loco negat Deum immittere somnia redditque eius rei causam, quod si Deus eorum esset auctor, sapientibus vel maxime, et his quidem vigilantibus ea immitterentur.“ Vgl. hierzu auch B. KÖRNER, *Melchior Cano, De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Graz 1994, S. 247-264; C. MARTIN, *Subverting Aristotle. Religion, History, and Philosophy in Early Modern Science*, Baltimore 2014, S. 93-94.

9 Vgl. A. POSSEVINO, *Bibliotheca selecta: qua agitur de ratione studiorum in historia, in disciplinis, in salute omnium procuranda*, pars 2, XIII, 18, Romae 1593, S. 89-90: „At ii qui defendunt Aristotelem adversus Canum, aiunt, eum loqui universe, qui omnia somnia neget a Deo proficisci, quod manifestum est ex illius argumentis. Altero in primo capite libri De divinatione per somnium [...] propterea quod quilibet homines, vel etiam pessimi somniant; Altero in secundo capite, quoniam reliqua quoque animalia somniant; quibus credendum non est, Deum suppeditare somnia. Id vero sacris litteris non solum non adversatur, sed maxime potius consentaneum est, nam pluribus locis prohibent fidem somnis adhibere [...]. Quid si a Deo, qui nec mentiri, nec fallere nos potest, perpetuo essent, nimirum esset illis semper fides adhibenda. Non ergo negavit Aristoteles, somnia interdum a Deo immitti, sed verissime affirmavit, omnia ex eo fonte non manare. Primum illud fuisset falsum, hoc posterius est verissimum.“

10 Zu diesem Themenkomplex besteht viel Forschungsliteratur. Ich verweise hier nur auf C. G. STEEL – J. MARENBOON – W. VERBEKE (Hgg.), *Paganism in the Middle Ages. Threat and Fascination*, Leuven 2012. Zum arabischen Kontext, vgl. Anm. 14.

### 1.1. Methode, Aufbau und These

Die hier angestrebte Untersuchung möchte verschiedene Interpretationen des oben zitierten Passus aus *De divinatione* darstellen und nimmt hierfür lateinische Quellen von etwa 1150 bis 1650 in den Blick. Hierbei geht es vor allem darum, die Vielfalt verschiedener Deutungsmöglichkeiten vor ihren je individuellen philosophischen, theologischen und philologischen Voraussetzungen zu analysieren.

Eine besondere Berücksichtigung sollen hierbei ‚Lesarten‘ der verschiedenen lateinischen Übersetzungen und Paraphrasen finden. Hiermit ist im engen philologischen Sinne eine Textvariante gemeint und im etwas weiter gefassten Sinne der Inhalt einer erläuternden Paraphrase oder kommentierenden Wiedergabe. Dieser detailorientierte Zugang zu den lateinischen Übersetzungen des *Corpus Aristotelicum* schließt an Pieter De Leemans Studien an<sup>11</sup>. Das Wesentliche dieser Herangehensweise ist, die Stoßrichtung und Programmatik einer Übersetzung zu ermitteln. Eine solche Stoßrichtung ist in vielen Fällen nicht über direkte Aussagen eines Übersetzers greifbar, sondern lässt sich oftmals nur als kontextueller Indizienbeweis führen.

Die für die aristotelische Naturphilosophie zwei zentralen Fragen lauten<sup>12</sup>: 1. Wie werden die neu übersetzten Texte und die darin entwickelten Konzepte und Theorien in einen bestehenden Wissenskanon und ein bereits etabliertes Begriffssystem integriert? 2. Wie entwickeln sich diese Konzepte und Theorien weiter, nachdem sie einmal

11 Ich beziehe mich hier auf P. DE LEEMANS, „Aristotle Transmitted: Reflections on the Transmission of Aristotelian Scientific Thought in the Middle Ages“, in: *International Journal of the Classical Tradition* 17.3 (2010), S. 325-353 und P. DE LEEMANS, „*Secundum viam naturae et doctrinae*. Lire le *De motu animalium* et les *Parva naturalia* d'Aristote au Moyen Âge“, in: C. GRELLARD – P.-M. MOREL (Hgg.), *Les Parva naturalia d'Aristote: fortune antique et médiévale*, Paris 2010, S. 197-220.

12 So DE LEEMANS, „Aristotle Transmitted“, S. 325-326: „Its [i.e. the article's] central idea is, to use an Aristotelian term, the teleology of a translation [...] 'Transmission' refers both to a process and to the result of that process. As a process, it signifies the transfer of certain (in *casu scientific*) knowledge from one group to another; a translation is one of the means by which this transmission process can take place. As a result, then, transmission is the incorporation of this knowledge into its new environment. [...] In what follows, I will examine the relation between translation and transmission.“ Vgl. hierzu auch M. GOYENS – P. DE LEEMANS – A. SMETS (Hgg.), *Science Translated. Latin and Vernacular Translations of Scientific Treatises in Medieval Europe*, Leuven 2008; R. WISNOVSKY – F. WALLIS – J. C. FUMO – C. FRAENKEL (Hgg.), *Vehicles of Transmission, Translation, and Transformation in Medieval Textual Culture*, Turnhout 2011.

Teil der Wissensordnung geworden sind? Diese beiden Fragen allein auf Grundlage weniger kurzer Textstellen zu beantworten, erfordert auf der einen Seite große Aufmerksamkeit für philologische Details<sup>13</sup>. Auf der anderen Seite setzt es voraus, den Rezeptions- und Übersetzungskontext soweit zu rekonstruieren, dass die individuellen Voraussetzungen und Motivationen einer bestimmten Lesart deutlich werden<sup>14</sup>.

Der Startpunkt der in diesem Aufsatz angestrebten Untersuchung ist in etwa auf das Jahr 1150 festgelegt, da in dieser Zeit die erste lateinische Übersetzung der traumtheoretischen Schriften *De somno*, *De insomniis* und *De divinatione per somnum* entstanden sein dürfte<sup>15</sup>. Ab etwa 1500 rücken die drei aristotelischen Schriften dann verstärkt in die Aufmerksamkeit medizinisch-philosophischer Analysen und

13 Die wichtigsten Indizienbeweise sind im Appendix versammelt. Bei allen Transkriptionen aus historischen Quellen wurde versucht, möglichst geringfügig einzugreifen. Allerdings wurden Abkürzungen und bspw. &-Ligaturen aufgelöst, sowie die Interpunktion an moderne typographische Symbole angepasst.

14 Mit Blick auf das Thema der Untersuchung ist natürlich auch eine rudimentäre Darstellung der vor-scholastischen, primär patristischen Erklärung von Träumen notwendig — aus Platzgründen kann dies hier jedoch nur ansatzweise und weitestgehend in Fußnoten geschehen. Ganz grundlegend stütze ich mich für die Antike hier auf VAN DER EIJK, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*; M. HOLOWCHAK, *Ancient Science and Dreams. Oneirology in Greco-Roman Antiquity*, Lanham, MD 2002. Für das Mittelalter siehe S. F. KRUGER, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge, UK / New York 1992; RICKLIN, *Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert*. Für die Frühe Neuzeit, vgl. C. GANTET, *Der Traum in der Frühen Neuzeit. Ansätze zu einer kulturellen Wissenschaftsgeschichte*, Tübingen 2010; A. BAHR, „Abhandlungen und Aufsätze — Furcht, divinаторischer Traum und autobiographisches Schreiben in der Frühen Neuzeit“, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 34.1 (2007), S. 1-32. Besondere Aufmerksamkeit verdient die Studie A. GOWLAND, „Melancholy, Imagination, and Dreaming in Renaissance Learning“, in: Y. HASKELL (Hg.), *Diseases of the Imagination and Imaginary Disease in the Early Modern Period*, Turnhout 2011, S. 53-102. Die hier nur am Rande berücksichtigte arabische Tradition lässt sich erschließen ausgehend von L. MARLOW (Hg.), *Dreaming Across Boundaries. The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*, Boston, Mass. / Washington, D.C. / Cambridge, Mass. / London 2008; I. R. EDGAR, *The Dream in Islam. From Qur'anic Tradition to Jihadist Inspiration*, New York 2011; E. SIRRIYEH, *Dreams & Visions in the World of Islam. A History of Muslim Dreaming and Foreknowing*, London / New York 2015. Vgl. hierzu auch Anm. 173. Spezifischere Angaben an Ort und Stelle.

15 Zur Datierung der Übersetzungen im Mittelalter, vgl. B. DOD, „Aristoteles Latinus“, in: N. KRETZMANN – A. KENNY – J. PINBORG – E. STUMP (Hgg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, S. 43-79, auf S. 76. Zur Übersetzung der *Epitome* des Averroes, siehe AVERROES, *Averrois Cordubensis Compendia librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur*, hg. von H. BLUMBERG – E. L. SHIELDS, Cambridge, Mass. 1949; D. N. HASSE, *Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century*, Hildesheim / New York 2010.

stehen fortan in zahlreichen, neu aus dem Griechischen in humanistisches Latein übersetzten Fassungen zur Verfügung<sup>16</sup>. Ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts geht das Interesse an der aristotelischen Traumtheorie zunehmend zurück.

Meine These ist, dass die verschiedenen Lesarten der Stellen 463b12-15 und 453b22-24 (*De somno*), die hier erklärend hinzugenommen wird, nicht nur je individuell vor dem Hintergrund der entsprechenden Paraphrase oder Kommentars zu erklären sind, sondern darüber hinaus Anhaltspunkte liefern, wie und zu welchem Zweck die aristotelische Schrift überhaupt gelesen wurde. An dieser Einzelfallanalyse lassen sich *en passant* wesentliche Etappen der Aristotelesrezeption illustrieren: die Übersetzung weiter Teile des *Corpus Aristotelicum* im 12. Jahrhundert, die universitäre Kanonisierung in den folgenden drei Jahrhunderten, die humanistische Wiederaneignung derselben Texte unter anderen Voraussetzungen im 15. und 16. Jahrhundert, sowie die fortschreitende Historisierung der aristotelischen Texte im 17. Jahrhundert.

Dieser Chronologie folgt auch der Aufbau des Aufsatzes in vier Teilen: (1) Zunächst sollen zum besseren Verständnis knapp verschiedene Interpretationen der Stellen 453b22-24 und 463b12-15 auf Grundlage des griechischen Originals vorgestellt werden. (2) Danach soll die Lesart der frühesten lateinischen Übersetzung präsentiert und analysiert werden. Mit Hilfe der Kommentare des Albertus Magnus und Adam von Buckfield soll gezeigt werden, wie die Lesarten der

16 Ganz allgemein hierzu: N. G. SIRAI, *Medieval & Early Renaissance Medicine. An Introduction to Knowledge and Practice*, Chicago 1990; D. C. LINDBERG, „The Perfect Physician: 16th Century Perspectives from the Iberian Peninsula“, in: *Sudhoffs Archiv* 84.2 (2000), S. 222-231; E. KESSLER – K. PARK, „Psychology: The Concept of Psychology“, in: C. SCHMITT – Q. SKINNER – J. KRAYE (Hgg.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1988, S. 455-463; K. PARK, „Psychology: The Organic Soul“, in: C. SCHMITT – Q. SKINNER – E. KESSLER – J. KRAYE (Hgg.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, S. 464-484; V. WORTH-STYLIANOU, „Translatio and Translation in the Renaissance: From Italy to France“, in: G. NORTON – G. P. NORTON (Hgg.), *The Renaissance* (The Cambridge History of Literary Criticism 3), Cambridge 1999, S. 127-135; B. COPENHAVER, „Translation, Terminology and Style in Philosophical Discourse“, in: C. SCHMITT – Q. SKINNER – E. KESSLER – J. KRAYE (Hgg.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, S. 75-110; G. FRANK – A. SPEER (Hgg.), *Der Aristotelismus in der Frühen Neuzeit. Kontinuität oder Wiederaneignung?*, Wiesbaden 2007; P. BEULLENS – A. GOTTHELF, „Theodore Gaza's Translation of Aristotle's *De Animalibus*: Content, Influence, and Date“, in: *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 47.4 (2010), S. 469-513.



Handschriften in eine kohärente Aristotelesinterpretation überführt wurden. (3) Eine Synopse der spätmittelalterlichen Kommentare, die zeitlich nach der Verfügbarkeit von Moerbekes *Translatio nova* verfasst wurden, wird verdeutlichen, dass sich die Problemkonstellation in der aristotelischen Traumtheorie auf den ersten Blick verschoben zu haben scheint, nämlich von physiologischen Erklärungen hin zu astrologischen. Eine genauere Analyse von Quellen aus dem späten 15. und frühen 16. Jahrhundert soll jedoch zeigen, dass eine Verbindung zu den ersten Lesarten aus dem 12. Jahrhundert rekonstruiert werden kann. (4) Schließlich sollen die humanistischen Übersetzungen und einige medizinisch-philosophische Kommentare der Renaissance vorgestellt werden, die sich der Passage ausführlich annehmen. Bei Autoren wie Agostino Nifo, Andrea Cesalpino, Lodovico Buccaferrea oder Francisco Sanchez steht die Passage 463b12-15 nun im Kontext einer weiter ausgearbeiteten Dämonen- oder medizinischen Säftelehre.

## 2. *Der Dämon im Text des Aristoteles: 453b22-24 und 463b12-15 auf Griechisch*

Aristoteles beginnt die drei schlaf- und traumtheoretischen Schriften in *De somno* mit einer Art Einleitung in Form von Fragen, die er im Verlauf der Untersuchung beantworten möchte<sup>17</sup>. Zuletzt fragt er dort (A=453b22-24), „ob nur Dinge vorausgesehen werden können, die in der Zukunft von Menschen getan werden, oder auch Dinge, deren Ursache zum Dämonischen gehört und welche entweder natürlich oder von selbst geschehen“<sup>18</sup>. Eine Teilantwort auf diese Frage oder wenigstens einen Rückbezug, so könnte man argumentieren, gibt Aristoteles zu Beginn des zweiten Kapitels von *De divinatione* (B=463b12-15): „Im Allgemeinen, da auch andere Lebewesen träumen, sind Träume nicht von den Göttern gesandt worden, und sie existieren auch nicht

17 Ich gehe hier nicht näher auf die aristotelische Traum- und Schlaftheorie ein, da mir dies für das Ziel dieser Arbeit nicht nötig scheint. Eine gute Zusammenfassung findet sich in VAN DER EIJK, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*, S. 169-205.

18 Übersetzung nach ARISTOTELES, *Parva Naturalia* III, S. 292. Der Griechische Text der Stelle 453b22-24 lautet: „καὶ πότερον τὰ μέλλοντα ὑπὲρ ἀνθρώπου πράσσεισθαι μόνον, ἢ καὶ ὧν τὸ δαιμόνιον ἔχει τὴν αἰτίαν, καὶ φύσει γίγνεται ἢ ἀπὸ ταῦτομάτου.“ Zitiert nach ARISTOTELES, *Aristotelis Parva naturalia. Graece et Latine*, hg. von P. SIWEK, Rom 1963, S. 2. Ich zitiere nicht nach Ross, sondern nach P. Siweks Edition, die neuer ist und auch der deutschen Übersetzung zugrunde liegt.



zu diesem Zweck; dämonisch sind sie aber durchaus, denn die Natur ist dämonisch, nicht aber göttlich.“<sup>19</sup>

Die Stellen A und B sind zunächst philologisch verbunden, da *δαιμόνιον* (in A), *δαιμόνια* (in B) und *δαιμονία* (in B) als Formen des Lexems \**δαιμον*\* innerhalb der *Parva naturalia* nur an drei Stellen überhaupt anzutreffen sind<sup>20</sup>. Systematisch hängen die beiden Stellen jedoch nicht unmittelbar zusammen, da Aristoteles in A nach dem Objekt des Traums (das geträumte Ereignis) und dessen Modalität (,natürlich‘ oder ,von selbst‘) fragt, in B jedoch Aussagen über Ursache (nicht gottgesandt) und Subjekt des Traums (der/das Träumende) macht<sup>21</sup>. Wenn es jedoch in B von den Träumen heißt, dass sie dämonisch seien, scheint sich die Bedeutung von ,dämonisch‘ mit Rückbezug auf A als Gegensatz zu ,menschlich‘ beschreiben zu lassen. In dieser Interpretation, die ich von Philip van der Eijk übernehme, sind die Träume nach B deshalb dämonisch, weil sie sich der Kontrolle menschlicher Handlungen entziehen, also ein Traum nicht einfach willentlich herbeigeführt werden kann und während des Traums der Träumende weitestgehend ohnmächtig ist<sup>22</sup>.

Nach dieser Interpretation muss die Begründung „denn die Natur ist dämonisch“ so verstanden werden, dass von der Natur der Träumenden, also seiner physiologischen Konstitution die Rede ist. Hierfür

19 ARISTOTELES, *Parva Naturalia III*, S. 29. = 463b12-15. Griechisch nach ARISTOTELES, *Aristotelis Parva naturalia*, S. 240: „Ὅλως δὲ ἐπεὶ καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὀνειρώττει τινά, θεόπεμπτα μὲν οὐκ ἂν εἴη τὰ ἐνύπνια, οὐδὲ γέγονε τούτου χάριν, δαιμόνια μὲντοι· ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ’ οὐ θεία.“ Eine ausführliche Analyse dieser Stelle findet sich in P. J. VAN DER EIJK, „Anmerkungen“, in: ARISTOTELES, *Parva Naturalia III*, S. 289-296. Ich habe leicht in die Übersetzung eingegriffen, „allgemeinen“ und „dessentwillen“ habe ich zu „Allgemeinen“ (NdR) und „zu diesem Zweck“ (das Pronomen τούτου steht im Singular, jedoch mit semantischem Bezug auf „Götter“, daher im Deutschen als Adverb mit finalem Sinn übersetzt) korrigiert.

20 So auch VAN DER EIJK, „Anmerkungen“, S. 292: „Der einzig sichere Ansatzpunkt zur Deutung von *δαιμόνιος* findet sich an der Stelle Somn. 453b 22-24, in der Einleitung zu den Abhandlungen über Schlaf und Traum.“

21 Diese Beobachtung macht auch VAN DER EIJK, „Anmerkungen“, S. 292: „Auffällig ist übrigens, dass das Wort *δαιμόνιος* hier (463b 14) auf den Ursprung der *Träume*, also nicht (wie in Somn. 453b 22) auf den Ursprung der im Traum vorausgesehenen *Ereignisse* angewandt wird; hier zeigt sich ein Perspektivenwechsel zwischen dem ersten Kap. von Div. in dem das Verhältnis zwischen Traum und Ereignis zentral steht, und dem zweiten Kap., in dem Aristoteles vorwiegend nach der Ursache der Weissagung fragt.“

22 Siehe hierzu VAN DER EIJK, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*, S. 191; VAN DER EIJK, „Anmerkungen“, S. 293. Dort auch weitere Literatur.

spricht, dass diese Begründung durch zwei Aussagen über die träumenden Subjekte gerahmt ist, denn das Auftreten der Träume bei Tieren wie auch bei Melancholikern begründet nicht nur, dass nicht ein Gott die Träume sendet, sondern vor allem, dass die Konstitution des Träumenden notwendige und hinreichende Ursache für das Auftreten eines Traumes ist<sup>23</sup>. Diese Lesart (B1) kann als psycho-physiologische Lesart bezeichnet werden und sie passt sehr gut in das Projekt der *Parva naturalia*: Als direkter Anschluss an die Schrift *De anima* untersucht Aristoteles auch Schlafen, Wachen und Träumen primär als Zustände oder Tätigkeiten eines Sinnenwesens, die *materia in qua* ist also ein lebendiger Körper<sup>24</sup>. Der Schlaf hat demnach zumindest eine physiologische Voraussetzung und das Auftreten von Träumen hängt von ebendieser physiologischen Verfasstheit des Träumenden ab<sup>25</sup>.

Es sind jedoch mindestens zwei weitere Interpretationen der Begründung („denn die Natur ist dämonisch“) denkbar: (B2) Die Natur *im Allgemeinen* ist dämonisch und (B3) die Natur *des Traums* ist dämonisch. Je nach Interpretation verschiebt sich auch die Bedeutung von ‚dämonisch‘, nämlich von ‚übermenschlich‘ (B1) zu ‚wunderlich‘ (B2/3), ‚übernatürlich‘ (in Bezug auf die Natur des Traums) (B3) bis zu ‚von Dämonen bewirkt/bewohnt‘ (B2/3). Van der Eijk gibt gute Gründe gegen B2 und B3 und damit auch gegen eine Hypostasierung von Dämonen<sup>26</sup>. Doch allein die Tatsache, dass es auch in einem

23 Zu den träumenden Melancholikern, vgl. P. J. VAN DER EIJK, „Aristoteles über die Melancholie“, in: *Mnemosyne* 43.2 (1990), S. 33-72. Dass ein Gott nicht Ursache ist, wiederholt Aristoteles in 462b20-22 und 464a21-24. Zur Frage nach der Ursache, vgl. insbes. M. LOWE, „Aristotle's ‚De Somno‘ and His Theory of Causes“, in: *Phronesis* 23.3 (1978), S. 279-291. Die Begründung, warum kein Gott die Träume sendet, lasse ich hier aus. Wichtige frühneuzeitliche Interpretationen diskutiert GOWLAND, „Melancholy, Imagination, and Dreaming“.

24 Zu Beginn der ersten Schrift der *Parva naturalia*, in *De sensu et sensato* 463a1-22, erläutert Aristoteles den Anschluss an *De anima*, gibt einen Überblick über die psycho-physiologischen Untersuchungsgegenstände und erwähnt die Zuständigkeit von Naturphilosoph und Arzt.

25 Diese physiologischen Theorien finden sich verdichtet am Ende von *De somno* (458a25-34) und *De insomniis* (462b1-11).

26 Gegen B2 spricht vor allem, dass es hierfür „keine einzige Parallele“ in den Schriften des Aristoteles gebe, ja meist sogar etwas gänzlich anderes über die Natur im Allgemeinen gesagt werde. Vgl. VAN DER EIJK, „Anmerkungen“, S. 292. Gegen B3 spricht, soweit ich sehe nur, dass B1 naheliegender ist. Gegen die Wiedergabe von „dämonisch“ mit „übernatürlich“ spricht, dass nach Aristoteles „auch natürliche Vorgänge ihren Ursprung im Dämonischen haben“. Vgl. VAN DER EIJK, „Anmerkungen“, S. 292. Gegen die Wiedergabe

modernen Kommentar einige Sätze und Argumente kostet, B1 zu rechtfertigen, zeigt bereits, dass die Stellen A und B einigermaßen problematisch sind, da sich nur schwerlich eine wirklich univoke Bedeutung der Bestimmung ‚dämonisch‘ finden lässt.

### 3. Der Dämon im Mittelalter

Ehe die aristotelischen Schriften zu Schlaf und Traum in lateinischen Übersetzungen zur Verfügung standen, erfolgte die theoretische Auseinandersetzung mit Träumen und deren Weissagung vor einem christlich-neuplatonischen, patristischen Hintergrund<sup>27</sup>. Eine besondere Stellung kommt hier den Autoren Macrobius, Chalcidius und Augustin zu<sup>28</sup>. Doch erwähnt Chalcidius bereits Aristoteles' Traumtheorie in seinem Kommentar zu Platons *Timaeus*: Aristoteles lasse die göttliche Einflussnahme auf Erden nicht gelten, ein Vorherwissen der Dämonen (*daemonum prospicientia*) billige er ebenso wenig<sup>29</sup>.

mit „von Dämonen verursacht/vermittelt“ spricht, dass sich diese Lesart „gar nicht mit dem Kontext vereinbaren lässt“. Vgl. VAN DER EIJK, „Anmerkungen“, S. 295.

27 Zu Traumtheorie im Mittelalter allgemein: M. E. WITTMER-BUTSCH, *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter*, Krems 1990; R. HIESTAND (Hg.), *Traum und Träumen. Inhalt, Darstellung, Funktionen einer Lebenserfahrung in Mittelalter und Renaissance*, Düsseldorf 1994. Für den christlich-neuplatonischen, patristischen Hintergrund: KRUGER, *Dreaming in the Middle Ages*, S. 21-82; N. CONSTAS, „To Sleep, Perchance to Dream: The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature“, in: *Dumbarton Oaks Papers* 55 (2001), S. 91-124; P. C. MILLER, „A Dubious Twilight: Reflections on Dreams in Patristic Literature“, in: *Church History* 55.2 (1986), S. 153-164.

28 Zu Chalcidius' Rolle, vgl. P. DRONKE, *The Spell of Calcidius. Platonic Concepts and Images in the Medieval West*, Impruneta (Florenz) 2008; C. MILITELLO, „Il divino nella traduzione calcidiana del ‚Timeo‘“ in: C. MARTELLO – C. MILITELLO – A. VELLA (Hgg.), *Cosmogonie e cosmologie nel medioevo: atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.)*, Catania, 22-24 settembre 2006, Turnhout 2008, S. 253-268; P. E. DUTTON, „Medieval Approaches to Calcidius“, in: G. J. REYDAMS-SCHILS (Hg.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame, Ind. 2003, S. 183-205. Zu Augustin, vgl. C. KÖNIG-PRALONG, „Corps rêvés et corps infernaux. Le sommeil d'Augustin. Le sommeil et les rêves dans les savoirs antiques“, in: *Revue de Théologie et de Philosophie* 143.2 (2011), S. 145-160. Insgesamt vgl. RICKLIN, *Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert*, S. 21-124.

29 Von mir stark verkürzt paraphrasiert, aus CHALCIDIUS, *Commentarius in Platonis Timaeum*, II, 250, hg. von J. H. WASZINK (Plato Latinus 4), London 1975, S. 260: „Aristoteles, ut qui dei prouidentiam usque ad lunae regionem progredi censeat, infra uero neque prouidentiae scitis regi nec angelorum ope consultis que sustentari nec uero daemonum prospicientiam putet interuenire proptereaue tollat omnem diuinationem negetque praenosci futura, unum genus somniorum admittit atque approbat, quod ex his quae uigilantes agimus aut cogitamus residens in memoria mouet interpellat que per

In der Tat spielen bis ins 12. Jahrhundert Dämonen (und Engel) eine entscheidende explanatorische Rolle für das Auftreten und die Bedeutung von Träumen<sup>30</sup>. Vor dem Hintergrund dieser nur grob angedeuteten ideengeschichtlichen Zusammenhänge konnte die aristotelische Theorie kaum als völlig unproblematisch gelten.

### 3.1. Der Dämon auf Latein: Die *translatio vetus* um 1150

Aufgrund kodikologischer Befunde wird die früheste lateinische Übersetzung der aristotelischen Schriften zu Schlaf und Traum vor das Jahr 1175 datiert<sup>31</sup>. Die beiden ältesten handschriftlichen Zeugnisse

quietem gestarum deliberatarumque rerum conscias animas.“ Zu dieser Stelle siehe auch KRUGER, *Dreaming in the Middle Ages*, S. 24. Zu Chalcidius' Dämonentheorie siehe A. SOMFAI, „The Nature of Daemons: A Theological Application of the Concept of Geometrical Proportion in Calcidius' Commentary to Plato's Timaeus (40d-41a)“, in: R. W. SHARPLES – A. D. R. SHEPPARD (Hgg.), *Ancient Approaches to Plato's Timaeus*, London 2003, S. 129-142. Vgl. hierzu auch CHALCIDIUS, *Commentaire au Timée de Platon*, hg. von B. BAKHOUCHE, 2 Bde., Paris 2011.

30 So z.B. Aelred von Rievaulx (†1167) nach AELREDUS RIEUALLENSIS, *Homelieae de oneribus prophetis Isaiæ*, hom. 2, § 7, hg. von G. RACITI (Opera omnia 2.5), Turnhout 2005, S. 33, 69: „Quod autem a daemonibus somnia multa formentur, nulli incredibile est.“ So auch schon Hieronymus nach HIERONYMUS, *Commentariorum in Esaiam libri*, XV, 56, hg. von M. ADRIAEN (Opera 1.2), Turnhout 1963, S. 637, 32: „qui enim gregem domini custodire debebant, et lupos abigere, et latrare pro domino, diligunt somnia, et daemoniacis uisionibus delectantur.“ Ganz besonders elaboriert in Ps.-AUGUSTINUS, „De diuinatione daemonum“, in: AUGUSTINUS, *Sancti Aurelii Augustini opera. Sect. 5, pars 3*, Kap. 3, § 7 und Kap. 4, § 8, hg. von J. ZYCHA, Prag / Wien 1900, S. 599–618, auf S. 604, 4 u. 606, 3: „per has efficacias, quas aerii corporis natura sortita est, non solum multa futura praedicunt daemones, uerum etiam multa mira faciunt“; „quod uero non solum quaedam daemones futura praedicunt, uerum etiam quaedam mira faciunt, pro ipsa utique sui corporis excellentia, cur non contemnatur a prudentibus, cum plerique iniqui ac perditii homines ita exerceant corpora sua tanta que diuersis artibus possint, ut ea qui haec nesciunt nec aliquando uiderunt, etiam narrata uix credant?“ Zu dieser Schrift, vgl. K. KUHN, „Augustins Schrift ‚De diuinatione daemonum‘“, in: *Augustiniana* 47 (1997), S. 291-337. Es gäbe dutzende weitere Stellen, aus Platzgründen verzichte ich auf deren Wiedergabe, sowie auf die Darstellung der kosmologischen Begründung und ihrer biblischen Absicherung. Hierzu siehe B. EASTWOOD, *Ordering the Heavens. Roman Astronomy and Cosmology in the Carolingian Renaissance*, Leiden / Boston 2007, S. 201; C. BAEUMKER, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, Münster 1908, S. 524-546; R. MIKOLAJCZYK, „Non sunt nisi phantasiae et imaginationes: A Medieval Attempt at Explaining Demons“, in: É. PÓCS – G. KLANICZAY (Hgg.), *Communicating with the Spirits*, Budapest / New York 2005, S. 40-52. Baeumker gibt eine überaus hilfreiche Darstellung der Problematik.

31 Zur Datierung, vgl. RICKLIN, *Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert*, S. 207-322. Eine Beschreibung der Handschriften und ein *stemma* findet sich in A. ESCOBAR, *Die Textgeschichte der aristotelischen Schrift Peri enypnion. Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte der Parua Naturalia*, Diss. FU Berlin 1990. Hierzu siehe aber auch G. LACOMBE,

sind Oxford, Bib. Bodl., Digby 103 und St. Florian, Bibl. Mon., XI, 649<sup>32</sup>. Letztere Handschrift enthält ebenso die Jakob von Venedig zugeschriebene *Translatio vetus* von *De anima* sowie von *De memoria*, doch wurden die drei Schriften zu Schlaf und Traum (*De somno*, *De insomniis* und *De divinatione*) nicht von Jakob von Venedig übersetzt, woraus eine spätere Kompilation der lateinischen Übersetzungen von *De anima* und den assoziierten *Parva naturalia* geschlossen werden kann<sup>33</sup>. Wenn dieser anonyme Übersetzer nun die Stellen A und B in das Lateinische überträgt, sieht das nach dem Zeugnis der Handschrift aus St. Florian so aus<sup>34</sup>:

[A] et utrum futura ab homine prospiciantur solum, vel quorundam demonum habet causam, et natura fiunt vel ab eventu<sup>35</sup>.

[B] Omnino autem quoniam et aliorum animalium sompniant quedam, missa a deo utique non sunt sompna, neque facta gratia huius, determinatus quidem: natura enim scientia [vel scia] est non divina<sup>36</sup>.

Beide Lesarten weichen nur im Detail vom Text der modernen kritischen Edition ab und liegen so oder ähnlich in etwa 102 Handschriften vor<sup>37</sup>.

„Mediaeval Latin Versions of the *Parva Naturalia*“, in: *The New Scholasticism* 5 (1931), S. 289-311.

32 Ms. Digby 103 wurde von Lulofs nicht für seine Edition konsultiert. Zur Beschreibung von St. Florian XI, 649 vgl. ARISTOTELES – THEODORUS METOCHITES, *Aristotelis De somno et vigilia liber: adiectis veteribus translationibus et Theodori Metochitae commentario*, hg. von H. J. DROSSAART LULOFS, Leiden 1943, S. XX.

33 Zur Zusammenstellung, vgl. RICKLIN, *Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert*, S. 316. Zur Frage des Übersetzers, vgl. L. MINIO-PALUELLO, „Jacobus Venetus Graecus. Canonist and Translator of Aristotle“, in: *Traditio* 8 (1952), S. 265-304.

34 Ich hatte keinen Zugang zu Florianensis XI, 649 und zitiere daher nach Sigel a aus Lulofs' Edition.

35 ARISTOTELES – THEODORUS METOCHITES, *Aristotelis De somno et vigilia liber*, S. 1\*. Die Lesart ist aus dem kritischen Apparat rekonstruiert. Die Edition liest: „et utrum futura ab homine comprehendantur vel prospiciantur solum, vel quorundam demonum habet causam, et natura fiunt vel ab eventu.“

36 ARISTOTELES, *Aristotelis de insomniis et de divinatione per somnum. A New Edition of the Greek Text with the Latin Translation*, hg. von H. J. DROSSAART LULOFS, Leiden 1947, S. 38. Die Lesart ist aus dem kritischen Apparat rekonstruiert. Die Edition liest: „Omnino autem quoniam et aliorum animalium sompniant quedam, missa a deo utique non sunt sompna, neque facta huius gratia, divinitus quidem: natura enim scientia est, non divina.“ Vgl. zur Lesart „scia“ auch Anm. 39.

37 Die Anzahl der Handschriften entnehme ich DOD, „Aristoteles Latinus“, S. 76. Ausführlicher und differenzierter in J. BRUMBERG-CHAUMONT, „La première réception du

In A fällt auf, dass es nun nicht mehr um die vorauszusehenden Ereignisse geht, die von einem Menschen *bewirkt* werden, sondern darum, ob sie von einem Menschen *vorhergesehen* werden können<sup>38</sup>. Es scheint nun recht asymmetrisch, die Frage anzuschließen, ob die Ursache (*causa*) der Träume bei Dämonen liegen könne.

In B zeigt sich eine noch viel deutlichere Textänderung: δαιμόνια und δαιμονία verwandeln sich in *determinatus* („bestimmt“) und *scientia* („Wissen“) — wobei man anstatt *scientia* möglicherweise auch die lateinische Form *scia* („wissend“) als Lesart vermuten könnte<sup>39</sup>. Dämonisch ist hier also nichts mehr, weder die Natur von etwas noch der Traum selbst. Vielmehr ergibt sich eine Aussage, deren Sinn vielleicht noch dunkler ist: „Die Natur ist nämlich Wissen (bzw. wissend), nicht göttlich.“ Auffallend ist daneben, dass das Lexem \*sci\* in allen drei Schriften dieser ältesten Übersetzung ein *hapax legomenon* ist, wie auch das Lexem \*demon\*<sup>40</sup>.

Die weitestgehend *verbum ad verbum* übersetzte Schrift des Aristoteles ist zudem in der Übersetzung von δαιμόνιον mit *demon* und der Übersetzung von δαιμόνια/δαιμονία mit *determinatus/scientia* nicht einheitlich. Unter der Annahme, dass die griechische Übersetzungsvorlage dem modernen, edierten griechischen Text in etwa entsprach und die moderne Edition des lateinischen Textes der St. Florianer Handschrift fehlerfrei ist, wird nämlich ein griechisches Lexem (\*δαιμόν\*) mit drei lateinischen Lexemen übersetzt wurde, nämlich *demon* (in A) und *determinatus* und *scientia/scia* in B<sup>40</sup>.

*De memoria et reminiscencia* au Moyen Âge latin: le commentaire d'Adam de Buckfield“, in: C. GRELLARD – P.-M. MOREL (Hgg.), *Les Parva naturalia d'Aristote: fortune antique et médiévale*, Paris 2010, S. 121-142, auf S. 125-127.

<sup>38</sup> Die meisten späteren Hss. lesen sogar „comprehendantur vel prospiciantur“. Vgl. Appendix A.

<sup>39</sup> Lulofs' kritische Edition liest mit den meisten Handschriften *divinitus* anstatt *determinatus*. Welche der Lesarten dem ursprünglichen Text besser entspricht, lässt sich nicht sagen — nur, dass die Handschrift aus St. Florian der am frühesten zu datierende Textzeuge ist, den Lulofs berücksichtigt. An dieser Stelle folge ich daher ebenfalls nur der Handschrift aus St. Florian. Die Konjekturen *scia* anstatt *scientia* verdanke ich Guy Gulden-tops. Bis zur Publikation der neuen kritischen Edition des Textes im Rahmen der Aristoteles-Latinus-Reihe (ed. Ángel Escobar) bleiben also Fragen offen, die hier nicht geklärt werden können.

<sup>40</sup> Für Literatur zur Übersetzungsmethode im Mittelalter, vgl. DE LEEMANS, „Aristotle Transmitted“, S. 326, Anm. 2. Ich kann die Inkonsistenz bezüglich *determinatus* nicht erklären. Auch weiß ich nicht, ob die von Lulofs offenbar bevorzugte *lectio* angemessen ist, wenn er *divinitus* der Lesart *determinatus* vorzieht. Für die Lesart *determinatus*

Anstatt *determinatus* findet sich bei anderen, später datierten Textzeugen derselben Übersetzung in Stelle B das Adjektiv *divinitus*, was in diesem Kontext zumindest dem Sinn nach deutlich konsistenter scheint, da es ja um das quasi-göttliche Wesen der Träume geht. Es ließe sich auch darüber spekulieren, ob der Übersetzer/Schreiber, der *divinitus* für *δαίμονια* las, hierfür auf Ciceros traumtheoretische Schrift *De divinatione* zurückgriff. Cicero sagte dort nämlich, dass das *divinum quiddam* im Griechischen *δαίμόνιον* genannt werde<sup>41</sup>. Diese Übersetzung könnte also auf dem Versuch beruhen, im bekannten Werk Ciceros ein lateinisches und in der Antike womöglich gängiges Synonym für *δαίμονια* zu finden. Über die erhaltenen griechischen Handschriften lassen sich beide Lesarten (*determinatus/divinitus*) jedenfalls nicht erklären, denn die Problematik auflösende Varianten finden sich im kritischen Apparat der Editionen nicht<sup>42</sup>. Dass der lateinische Übersetzer seine Übersetzung auf eine bestimmte Lesart seiner griechischen Vorlage stützte, die heute nicht überliefert ist, lässt sich somit zwar nicht ausschließen, scheint jedoch ebenso wenig durch weitere Indizien gestützt.

Interessanter ist jedoch, was sich gut erklären lässt, nämlich die Übersetzung von *δαίμονια* mit *scientia*: Hier hat der Übersetzer die alte Etymologie *δαίμων* von *δάω* beherzigt: Die Dämonen heißen Dämonen, weil sie Wissen (*scientia*) haben oder wissend (*sciens*) sind. Diese Etymologie ist etwa über Laktanz, Augustin und Isidor überliefert und rechtfertigt sich gerade durch das Wissen der Dämonen um

finde ich im Textcorpus des *Aristoteles Latinus* nur eine Stelle in *Analytica posteriora* (*translatio Iacobi, translatio anonymi*), in der die Worte *scientia* und *determinata* eng aufeinander bezogen werden, aber in ganz anderer Weise. Vgl. ARISTOTELES, *Analytica posteriora: translationes Iacobi, Anonymi sivi „Ioannis“, Gerardi, et recensio Guillelmi de Moerbeka*, I, 12 (77b), hg. von L. MINIO-PALUELLO – B. G. DOD (Aristoteles Latinus 4), Brügge 1968, S. 27, 17 u. 127, 24: „Neque omnem est itaque unumquemque scientem interrogationem interrogare, neque secundum omne interrogatum respondere de unoquoque; sed que sunt secundum scientiam determinata. [...] Neque omnis igitur interrogatio interroganda est neque omne interrogatum respondendum de unoquoque, sed ea que secundum scientiam sunt determinata.“

41 Vgl. CICERO, *De divinatione*, I, 122, hg. von R. GIOMINI (Scripta quae manserunt omnia 14.46), Leipzig 1975, S. 70, 8: „Hoc nimirum est illud, quod de Socrate accepimus, quod que ab ipso in libris Socraticorum saepe dicitur, esse divinum quiddam, quod *δαίμόνιον* appellat, cui semper ipse paruerit numquam impellenti, saepe revocanti.“ Es ließe sich darüber spekulieren, ob jenes *divinum quiddam* dann als Ganzes dem *divinitus quidem* der Lesart aus Stelle B entspricht. Zu Cicero im Kontext der Traumtheorie, siehe unten Anm. 151 und 169.

42 Ich habe Ross', Lulofs' und Siweks Apparate überprüft.



die Zukunft, also in direktem Zusammenhang mit dem Thema der Stelle B<sup>43</sup>. Der unmittelbarste, neuplatonische Zugang zu dieser Etymologie könnte jedoch über Chalcidius und Wilhelm von Conches vonstattengegangen sein, da beide wichtige Autoren der Traumtheorie des 12. Jahrhundert waren und in der Handschrift aus St. Florian in die lateinische Übersetzung zu *De somno* 456a6 ein längerer Glossenkommentar nach Chalcidius eingewoben ist<sup>44</sup>.

43 Die früheste Anspielung auf die Etymologie findet sich wohl in Platons *Kratylos* (398b), nach Schleiermachers Übersetzung: „Weil sie vernünftig und sinnig (δαήμονες) waren, nannte er sie Dämonen (δᾰήμονες). Auch findet sich in unserer alten Sprache so das Wort [ἔτι φρόνιμοι καὶ δᾰήμονες ἦσαν, δᾰήμονας αὐτοὺς ὠνόμασεν.]“ Zum Bedeutungsspektrum des Wortes „Dämon“ im Griechischen, vgl. P. CHANTRAINE, „Aspects du vocabulaire grec et de sa survivance en français“, in: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 98.4 (1954), S. 449-456. Bei Laktanz heit es nach LACTANTIUS, *Divinae institutiones et epitome divinarum institutionum*, II, 14, 6, hg. von S. BRANDT – G. VON LAUBMANN (Opera omnia 1), Wien 1890, S. 169, 13: „daemonas autem grammatici dictos aiunt quasi δᾰήμονας id est peritos ac rerum scios: hos enim putant deos esse.“ Vgl. auch AUGUSTINUS, *De civitate dei libri I - X*, IX, 20, hg. von B. DOMBART – A. KALB, Turnhout 1955, S. 267, 3: „daemones enim dicuntur (quoniam uocabulum graecum est) ab scientia nominati.“ Vgl. auch ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiarum sive originum libri XX*, XIII, 11, § 15, hg. von W. M. LINDSAY, Oxford 1911, S. 34: „Daemonas a Graecis dictos aiunt, quasi δᾰήμονας, id est peritos ac rerum scios. Praesciunt enim futura multa, unde et solent responsa aliqua dare.“ Vgl. auch PETRUS LOMBARDUS, „Collectanea in omnes Pauli apostoli Epistulas“, in: PETRUS LOMBARDUS, *Opera omnia 1*, I ad Cor., c. 8, v. 1, hg. von J. P. MIGNE, (PL 191), Paris 1879, Sp. 1297-1696, in Sp. 1601, 46.

44 Zu Chalcidius' Traumtheorie, siehe Anm. 29 und 48. Zur Etymologie, siehe CHALCIDIUS, *Timaeus*, II, 132, S. 173, 21: „daemones, opinor, tamquam daemones dicti; daemonas porro Graeci scios rerum omnium nuncupant.“ Diese Etymologie spielte schon für Ciceros Übersetzung des *Timaeus* eine Rolle, vgl. C. FRIES, „Untersuchungen zu Ciceros *Timaeus* (Schluss)“, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 55 (1900), S. 18-54, auf S. 29-32. Dort auch einige weitere Quellenangaben. Wilhem von Conches knüpft an Chalcidius an. Vgl. WILLIAM VON CONCHES, *Dragmaticon philosophiae*, I, 5, hg. von I. RONCA – L. BADIA, Turnhout 1997, S. 17, 10: „Daemon enim dicitur omne inuisibile quod ratione utitur, quasi ‚sciens‘. Vnde superiores dicuntur calodaemones, id est ‚boni scientes‘, inferior caco-daemon, idest ‚malus sciens‘: calos enim est ‚bonus‘, cacos ‚malus‘. Et quid inde turbaris, cum et isti et illi angeli nuncupantur?“ Vgl. auch WILLIAM VON CONCHES, *Glosae super Platonem*, II, 110, hg. von É. JEAUNEAU, Turnhout 2006, S. 199, 24: „Quae tria dicuntur daemones id est scientes: daemon enim interpretatur sciens. Nec abhorreas communitatem nominis, cum etiam in diuina pagina et boni et mali dicantur angeli. Iterum, ne mireris si Plato bonos angelos diuidit in duo genera, cum diuina pagina diuidat in nouem ordines: ille enim secundum loca, illa secundum officia distinxit.“ Hierzu siehe auch RICKLIN, *Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert*, S. 192. Zu Chalcidius in der Handschrift auf f. 131v, vgl. ARISTOTELES – THEODORUS METOCHITES, *Aristotelis De somno et vigilia liber*, S. XX. Der Glossenkommentar bezieht sich auf „omnia enim sanguinem habentia cor habent et principium motus et proprium sensus hinc est“ und

Der Rückgriff auf erklärende Etymologien in den lateinischen Aristotelesübersetzungen ist selten, aber kein Einzelfall<sup>45</sup>. Auch etwa in den so genannten *Quaestiones Nicolai Peripatetici* findet die *demon/sciens*-Etymologie Anwendung, wenngleich nicht in traumtheoretischem, sondern in meteorologischem Kontext<sup>46</sup>.

Dem Übersetzer der traumtheoretischen Schriften lässt sich jedenfalls möglicherweise ein systematisches Kalkül für seine Lesart unterstellen, denn er scheint Aristoteles auf eine bestimmte Art verstehen zu wollen und seine Übersetzung dieser Interpretation aller Konsistenz und Wortreue zum Trotz anzupassen. Es geht hier um das, was De Leemans *internal criteria of transmission* nennt, das heißt die hermeneutische Strategie eines Übersetzers, die *Identität des Gemeinten* zwischen zwei Einzelsprachen zu erhalten<sup>47</sup>. Die hier vertretene These lautet daher: Der Übersetzer sieht in der Wortform *δαίμων*\* weder einen aristotelischen Fachjargon, den er einfach übernimmt, noch nimmt er eine Annäherung an das christlich geprägte Konzept von *demon* vor, das heißt Dämon im Sinne einer intelligiblen Substanz

beginnt mit „caldidius retinens auctoritate<m> crissippi dicit.“ Hierzu RICKLIN, *Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert*, S. 317: „Die Stelle belegt auch, dass vor der Entstehung des heute im Codex St. Florian, XI, 649 überlieferten Textes bereits jemand die Zeit gefunden hat, sich über den Satz des Aristoteles ‚omnia enim [...]‘ Gedanken zu machen. Dieser Jemand hat es schließlich für nützlich befunden, in seinem Exemplar von *De somno et vigilia* eine Bemerkung anzubringen, die darauf hinweist, dass sich bei Calcidius eine auf Chrysippus zurückgehende Stelle findet, wo erklärt wird, dass die Seele im Herzen sitze, wie die Spinne in der Mitte ihres Netzes.“

45 Hierzu siehe DE LEEMANS, „Aristotle Transmitted“, S. 337-339. Es geht in den von De Leemans besprochenen Stellen jedoch vor allem um technisch-biologisches Vokabular. Für den Fall der lateinischen Übersetzung von *epilepticus* aus dem Arabischen mit Rückgriff auf Isidor, siehe LO PRESTI, „For Sleep, in Some Way, Is an Epileptic Seizure“, S. 374-375.

46 Vgl. S. WIELGUS, „Quaestiones Nicolai Peripatetici“, in: *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 17 (1973), S. 57-155, auf S. 80: „Et bene dicitur iste arcus, id est iris, arcus daemonis, eo quod eius generatio et eius essentia non scitur nisi per daemonem, id est per scientem.“ Eine Version des kritischen Apparats lautet: „eo quod non nisi a daemone, hoc est, a sciente et perito scitur: quia daemon a Graece, Latine interpretatur sciens.“ Somit dann auch in ALBERTUS MAGNUS, *Meteora*, III, 4, 26, hg. von W. KÜBEL – B. GEYER – P. HOSSFELD (Opera Omnia 6.1), Münster 2003, S. 202, 36: „Dicit etiam quod ‚dicitur iris arcus daemonis, eo quod non nisi a ‚daemone‘, hoc ‚est‘ a ‚sciente‘ et perito ‚scitur‘, quia daemon Graece Latine interpretatur sciens.“

47 So DE LEEMANS, „Aristotle Transmitted“, S. 336: „The correct understanding of the translation is what I call the internal criterion of transmission. Only when a reader is capable of getting the meaning of the text, as it was meant by the translator and, *idealiter*, by the author himself, is an accurate transmission possible.“

(bspw. einem Engel) oder als heidnische Gottheit<sup>48</sup>. Er sieht in der Etymologie vielmehr einen Zugang zum paganen, griechischen *usus loquendi*. Dass diese Etymologie vielleicht gerade neuplatonisch motiviert ist, also in einem Dämon eine wissende Substanz sieht, scheint hier unberücksichtigt — die Übersetzung scheint vielmehr allein auf die linguistische Evidenz der Etymologie beschränkt.

Die interpretative Tendenz in dieser Übersetzung scheint darin zu bestehen, den aristotelischen Text aristotelisch zu lesen: Kein Gott schickt Träume, sondern Träume sind eine Art physiologisches Emergenzphänomen. Für die Stelle A ist es soweit unproblematisch, den Dämon im Text zu lassen, da eine Frage ja gestellt werden kann, aber nicht beantwortet werden muss<sup>49</sup>. Für die Stelle B, wenngleich hier die Indizien vage werden, scheint der Hintergrund in der nun linguistisch zu rechtfertigenden Verbindung von *natura* und *scientia* (oder *scia*) zu bestehen. „Dämonen“ oder „Dämonisches“, in welchem Sinne auch immer, spielen hier jedenfalls keine Rolle und werden aus dem lateinischen Text geradezu entfernt, insofern sie ihrer eigenen Etymologie zum Opfer fallen.

### 3.2. Der Dämon in Oxford und Paris: 1200-1260

Dass diese soeben skizzierte Interpretation nicht allzu weit hergeholt ist, belegen und differenzieren die mittelalterliche Rezeption und die handschriftliche Folgeüberlieferung der beiden ‚Dämon-Textstellen‘.

48 So z.B. CHALCIDIUS, *Timaeus*, II, 135, S. 175, 16: „Erit ergo definitio daemonis talis: Daemon est animal rationabile immortale patibile aethereum diligentiam hominibus impertiens. Animal quidem, quia est anima corpore utens; rationabile uero, quia prudens; immortale porro, quia non mutat corpus aliud ex alio, sed eodem semper utitur; patibile uero propterea quia consulit, neque enim dilectus haberi potest sine affectus perpersione; aethereum item ex loco uel ex qualitate corporis cognominatum; diligentiam uero hominibus impertiens propter dei uoluntatem qui custodes dedit.“ Siehe auch Ps.-AUGUSTINUS, „De diuinatione daemonum“, Kap. 2, § 6, S. 603, 1: „sed aliud iam esse tractandum, unde sint diuinationes uel daemonum uel quilibet illi sint, quos deos pagani uocant“. Die vielleicht wichtigste Quelle ist hier Apuleius. Vgl. APULEIUS, „De deo Socratis“, in: APULEIUS, *De philosophia libri*, Kap. 13, hg. von C. MORESCHINI (Opera quae supersunt 3), Stuttgart / Leipzig 1991, S. 7-38, auf S. 23, 9: „quippe, ut fine comprehendam, daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiva, corpore aëria, tempore aeterna“. Seine Schrift *De deo Socratis* wird sehr häufig herangezogen, wenn es um Dämonen geht. Vgl. etwa Anm. 72 und 89.

49 Siehe hierzu auch Anm. 63.

Angesichts der Hypothese, dass die aristotelischen Schriften zu Schlaf und Traum auch in ihrer lateinischen Übersetzung die christliche Offenbarungs- und Traumlehre ein Stück weit unterlaufen, mag es wenig verwundern, dass die Pariser Universität, nach dem Zeugnis des Roger Bacon, jene Traktate schon vor 1237 verbietet und ihr erster Kommentator und nebenbei zweiter Übersetzer, David von Dinant 1210 in Ungnade fällt<sup>50</sup>. David von Dinants Paraphrase der

50 Vgl. ROGER BACON, *Compendium of the Study of Theology*, I, 2, hg. von T. S. MALONEY, Leiden / New York 1988, S. 46: „Tarde vero venit aliquid de philosophia Aristotelis in usum latinorum quia philosophia naturalis ejus et Metaphysica cum commentariis Averrois et aliorum similiter his temporibus nostris translata sunt. Et Parisius excommunicabantur ante annum Domini 1237 propter aeternitatem mundi et temporis, et propter librum De divinatione sompniarum qui est tertius De somno et vigilia et propter multa alia erronee translata.“ Hierzu auch M. GRABMANN, *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts*, Münster 1916, S. 66; C. GRELLARD, „La réception médiévale du *De somno et vigilia*. Approche anthropologique et épistémologique du rêve, d'Albert le Grand à Jean Buridan“, in: C. GRELLARD – P.-M. MOREL (Hgg.), *Les Parva naturalia d'Aristote: fortune antique et médiévale*, Paris 2010, S. 221-238, auf S. 222. Das offizielle Dokument verbietet 1210 die öffentliche oder geheime Lektüre der *Quaternuli* des David von Dinant: „Quaternuli magistri David de Dinant, infra natale Episcopo Parisiensi afferantur at comburantur, nec libri Aristotelis de naturali philosophia, nec commenta legantur Parisius publicè vel secreto.“ Zitiert nach RICKLIN, *Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert*, S. 326, Anm. 10. So schließt RICKLIN, *Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert*, S. 325: „Daß das Jahr 1210 zu einem Schlüsseldatum für die lateinische Geschichte der naturphilosophischen Werke des Aristoteles geworden ist, beruht in erster Linie auf der Tatsache, daß das Provinzkonzil von Sens in diesem Jahr eine Verbindung hergestellt hat zwischen den Lehren eines gewissen Amalrich von Bena, den Texten Davids von Dinant und den naturwissenschaftlichen Büchern des Aristoteles.“ Zu diesem Rezeptionskontext und dem Häresievorwurf, vgl. auch RICKLIN, *Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert*, S. 324-356; R. E. LERNER, *Himmelsvision oder Sinnendelirium? Franziskaner und Professoren als Traumdeuter im Paris des 13. Jahrhunderts*, München 1995; M. GRABMANN, „Aristoteles im zwölften Jahrhundert“, in: *Mediaeval Studies* 12 (1950), S. 123-162; KRÜGER, *Dreaming in the Middle Ages*, S. 86-89; J. M. M. H. THIJSEN, „Master Amalric and the Amalricians: Inquisitorial Procedure and the Suppression of Heresy at the University of Paris“, in: *Speculum* 71 (1996), S. 43-65; J. BRAMS, „Der Einfluß der Aristoteles-Übersetzungen auf den Rezeptionsprozeß“, in: L. HONNEFELDER – R. WOOD – M. DREYER (Hgg.), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter*, Münster 2005, S. 27-44. Besonders LERNERS Aufsatz gibt, wenn auch eher prosaisch, einen guten Überblick über die Traumtheorien. Das reichste Quellenmaterial trägt Ricklin zusammen. Die beste Kenntnis der Situation in Paris um 1210 hat Thijssen. Grabmann und Brams besprechen die Aristotelesübersetzungen allgemein. Seit 2003 ist gesichert, dass David von Dinant in seiner Paraphrase der traum- und schlaftheoretischen Schriften neu aus dem Griechischen übersetzt. Vgl. G. VUILLEMIN-DIEM, „Zum Aristoteles Latinus in den Fragmenten der *Quaternuli* des David von Dinant“, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 70 (2003), S. 27-136, auf S. 65: „Obgleich es von *De somno*, *De insomniis* und *De divinatione per somnum* eine Übersetzung

aristotelischen Traumschriften ist jedoch sehr selektiv und lässt die beiden dämonischen Stellen schlichtweg aus<sup>51</sup>. Auch die Schrift *De motu cordis* des Alfreds von Sarashel, in der um 1200 *De somno* in lateinischer Sprache erstmals erwähnt wird, spricht nicht von den beiden Stellen<sup>52</sup>. Zwar steht frühestens ab 1220 die *Epitome* des Averroes in der lateinischen Übersetzung durch Michael Scotus zu Verfügung, doch auch dort gibt es keinen philologisch-unmittelbaren Bezug auf die Stellen, wenngleich Averroes die Verursachung von weissagenden Träumen durch Dämonen erwähnt<sup>53</sup>. Unter den zahlreichen lateinischen Kommentaren zu den *Parva naturalia* im Mittelalter sind vermutlich, soweit ediert, Adam von Buckfield und Albertus Magnus

gibt, die aus der Mitte des 12. Jahrhunderts stammt und den Exzerpten Davids chronologisch vorausgeht, hat der Vergleich gezeigt, dass David diese Übersetzung nicht benutzt hat. Seine Exzerpte stehen in direkter Beziehung zum griechischen Text. Es kann sich bei diesen Exzerpten nicht um eine Verbesserung (Revision) der *Vetus* nach dem Griechischen handeln. Die Übereinstimmungen beziehen sich nur auf allgemein gebräuchliche Übersetzungstermini, es gibt keine Stelle, die einen Einfluß der älteren Übersetzung bezeugen könnte.“ Zu dieser Übersetzung siehe auch H. ANZULEWICZ, „Die Aristoteles-Übersetzung des David von Dinant“, in: L. HONNEFELDERB – R. WOOD – M. DREYER (Hgg.), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter*, S. 71–113.

51 Die *Quaternuli* sind ediert in DAVID VON DINANT, „Dawid z Diant: Quaternulorum fragmenta“, hg. von M. KURDZIAŁK, in: *Studia Mediewistyczne* 3 (1963), S. 3–95. Die Handschriften tauchten erst Anfang des 20. Jahrhunderts auf, vgl. A. BIRKENMAJER, „Découverte de fragments manuscrits de David de Dinant“, in: *Revue néo-scholastique de philosophie* 35.38 (1933), S. 220–229.

52 Die Schrift ist ediert und analysiert in ALFRED VON SARESHEL, *Des Alfred von Sareshels Schrift De motu cordis*, hg. von C. BAEUMKER, Münster 1923. Zur neueren Datierung siehe RICKLIN, *Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert*, S. 325.

53 So schreibt Averroes, laut *Vulgata*: „Dicunt enim quod sompnia sunt ab angelis et divinationes a demonibus et prophetie a Deo, aut cum medio aut sine medio.“ *Parisina*: „Et dicunt aliqui quod sompnia vera sint ab angelis, divinationes vero a demonibus, et prophetie a Deo.“ Vgl. AVERROES, *Averrois Cordubensis Compendia librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur*, S. 94–95. Diese Stelle findet auch Eingang in das wichtige Florilegium der *Auctoritates Aristotelis* nach J. HAMESSE (Hg.), *Les Auctoritates Aristotelis: un florilège médiéval, étude historique et édition critique*, Louvain 1974, S. 204, 11: „(102) Vulgus dicit quod somnia fiunt ab angelis, deviationes [sic] sive vexationes a daemonibus, prophetiae a deo.“ Anstatt *deviationes* ist hier womöglich mit dem *Averroes Latinus* *divinationes* zu lesen, vielleicht könnte aber auch *delirationes* konjiziert werden. Es handelt sich hier jedoch nicht um Averroes' Position im strengen Sinne, sondern eher um einen Gemeinplatz, auf den er verweist. Zu *Averroes Latinus*, vgl. HASSE, *Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century*. Für weitere Literatur siehe LO PRESTI, „For Sleep, in Some Way, Is an Epileptic Seizure“, S. 348, Anm. 23. Zur Stelle bei Averroes, vgl. auch GOWLAND, „Melancholy, Imagination, and Dreaming“, S. 87.

die ersten beiden Autoren, die die Stellen A und B besprechen und daher hier besondere Aufmerksamkeit verdienen<sup>54</sup>.

Adam von Buckfields Kommentare zu den drei aristotelischen Texten zu Schlaf und Traum, die in späterer Zeit Thomas von Aquin zugeschrieben wurden, stammen aus seiner Lehrtätigkeit in Oxford um 1244 und stützen sich dementsprechend auf die *Translatio vetus*<sup>55</sup>. Der Kommentar ist recht textnah und enthält kaum Verweise zu Schriften anderer Autoren. Direkt zu Begin macht er auf den physiologischen Zugang zu Schlaf und Traum in Aristoteles' Text aufmerksam<sup>56</sup>.

Die einleitende Frage der Stelle A gibt Adam leicht paraphrasiert, aber gewiss nach der *Vetus* wieder, da auch hier nicht nach den vorherzusehenden Werken, sondern nach den vorhersehenden Subjekten

54 Zu den mittelalterlichen Kommentaren zu den *Parva naturalia*, siehe J. PINBORG, „An Addition for the Catalogue des commentaires sur les «Parva Naturalia» (Bulletin 7, pp. 95-108)“, in: *Bulletin de Philosophie Médiévale* 8-9 (1966), S. 126-127; J. DE RAEDEMAER, „Une ébauche de catalogue des commentaires sur les «Parva Naturalia», parus aux XIII<sup>e</sup>, XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles“, in: *Bulletin de Philosophie Médiévale* 7 (1965), S. 95-108. Das meiste hiervon ist unediert. Siehe auch jüngst: S. EBBESEN – C. T. THÖRNQVIST – V. DECAIX, „Questions on *De sensu et sensato*, *De memoria* and *De somno et vigilia*. A Catalogue“, in: *Bulletin de Philosophie Médiévale* 57 (2015), S. 59-115. Dieser Katalog wurde erst nach den Recherchearbeiten für diesen Aufsatz publiziert. Ausgehend dieser Synopse scheint allein ein anonymes Kommentar, vermutlich englischen Ursprungs aus dem späten 13. oder frühen 14. Jahrhundert, für diese Studie einschlägig: ANONYMUS METROPOLITANUS, *Quaestiones super librum De somno et vigilia*, in: Praha, KMK, Cod. M.80, ff. 109ra-119rb (in der zit. Studie beschrieben auf S. 98-100). Der anonyme Autor zitiert dort aus der *Vetus* und schreibt in seiner Werkeinleitung: „<III.3> et utrum futura ab homine proficiantur solum vel quorundam daemonum habeant causam, <III.4> et utrum a natura sint vel ab eventu.“ (S. 99). Er disputiert auf f. 118va entsprechend: „Utrum futura ab homine prospiciantur solum vel quorundam daemonum habent causam.“ Die Autoren der Studie weisen auch darauf hin, dass der Anonymus Albertus Magnus nicht zitiert. Eine Übersicht über weitere Kommentare gibt auch BRUMBERG-CHAUMONT, „La première réception“, S. 132-133. Zu den *Parva naturalia* als einem festen bzw. nicht allzu festen Text-Corpus, vgl. LO PRESTI, „For Sleep, in Some Way, Is an Epileptic Seizure“, S. 350, Anm. 30.

55 Die Datierung entnehme ich BRUMBERG-CHAUMONT, „La première réception“, S. 122. Literatur zu Adam von Buckfield und seiner Rolle im *Corpus Thomisticum*, vgl. LO PRESTI, „For Sleep, in Some Way, Is an Epileptic Seizure“, S. 349, Anm. 27. Den Nachweis über die Textgrundlage erbringt ebenfalls Brumberg-Chaumont. Dort auch weitere Literatur zu Ort und Zeit.

56 Vgl. ADAM VON BUCKFIELD, „Commentarium in De somno et vigilia, Commentarium in De divinatione per somnum“, in: THOMAS VON AQUIN, *Commentaria: volumen tertium* (Opera omnia 20), Parma 1866, S. 216: „in hoc libro determinat de quibusdam proprietatibus consequentibus sensum ex parte corporis, et insunt omni animali et soli: quae sunt somnus et vigilia.“

gefragt wird. Genauer gesagt lautet seine Lesart der Frage: Kann ein Mensch als Mensch Zukünftiges voraussehen oder nur mit Hilfe einer Eingebung durch einen Geist (*spiritus*)?<sup>57</sup> Diesen Geist identifiziert er klassischerweise als Dämon, mit Rückgriff auf die Etymologie zu *demon*, allerdings etwas präziser nicht als *scientia*, sondern als *sciens*, und rekurriert hier auf die augustinische Unterscheidung zwischen guten und bösen Dämonen<sup>58</sup>.

Hieran zeigt sich, dass auch ohne einen Hinweis in der Vorlage der *Vetus* — diese liest schließlich einfach *demon* — die Etymologie direkt bei der Hand ist, um dieses Wort zu deuten. Man muss hieraus wohl schließen, dass es vor dem Hintergrund einer christlich-neuplatonisch gefärbten Traumtheorie nahe gelegen haben mag, Träume kausal mit Geistern oder Dämonen in Verbindung zu bringen. Adam scheint hierauf zurückzukommen, wenn er Stelle B kommentiert: Wenn jemand sagen würde, Träume kämen natürlicherweise von Gott und würden die Zukunft verheißen, hätte Aristoteles zwei Gründe dagegen, nämlich dass erstens auch Tiere und zweitens auch schlechte Menschen träumen und die Zukunft sehen<sup>59</sup>. Dämonen werden hier jedoch nicht erwähnt, vielmehr scheint Adam den Sinn der Stelle B so getroffen zu haben, wie dies auch auf Grundlage des Originaltextes plausibel scheint.

57 Vgl. ADAM VON BUCKFIELD, „Commentarium“, S. 216: „Tertium est, utrum contingat praevidere futura in somno, vel non. Et, si sic, qualiter contingit: scilicet utrum homo inquantum homo potest praevidere futura per revelationem spirituum, et utrum hoc a natura vel a casu.“

58 Vgl. ADAM VON BUCKFIELD, „Commentarium“, S. 216: „Et notandum quod daemon graece, idem est quod sciens latine. Est etiam nomen commune cuiuslibet intelligentiae, et componitur cum calodaemon [*sic*] quod est bonus daemon, a calo, quod est bonum, et daemon, quasi bonus daemon. Deinde cum dicit primum quidem prosequitur intentum.“ Eine kritische Ausgabe dieses Textes liegt nicht vor. Dieses *notandum* wurde auch gerne glossiert, siehe unten Anm. 95. Zur moralischen Unterscheidung siehe oben Anm. 44 und KRUGER, *Dreaming in the Middle Ages*, S. 46.

59 Vgl. ADAM VON BUCKFIELD, „Commentarium“, S. 241: „Removet dubitationem contra conclusionem ultimam. Diceret enim aliquis, huiusmodi somnia quae transcendent scientiam humanam et fiunt de valde remotis, cum sint causa, et naturaliter immittuntur a Deo, etiam per ipsa possunt futura cognosci. Et hoc removet per duas rationes. Prima est. Huiusmodi somnia fiunt in aliis animalibus, ergo non sunt missa a Deo, nec fiunt per gratiam divinam. Deinde cum dicit signum autem ponit secundam rationem, quae talis est. Homines mali et infirmi somniant et praevident futura per somnia; sed talibus non immittit Deus aliquam gratiam sive cognitionem: ergo solum a casu, et non per immisionem divinam, sic somniant. Deinde cum dicit sed quorumcumque subjungit causam quare quidam multum somniant.“



Etwa zur gleichen Zeit in Paris, um das Jahr 1242, verfasst Albertus Magnus seine *Summa de creaturis (De homine)*, in der auch ein längerer Abschnitt über die aristotelische Traumtheorie enthalten ist<sup>60</sup>. Auch Albert arbeitet mit der *Vetus*, hatte jedoch ebenso Zugang zu David von Dinants Übersetzung<sup>61</sup>.

Im Zuge seiner ausführlichen Besprechung der aristotelischen Schriften kommt Albert auf Stelle A zu sprechen<sup>62</sup>: Aristoteles stelle zwar die Frage, ob die Zukunft nur vom Menschen vorhergesehen werden könne oder ob das Vorherwissen durch einen Dämon zustande komme, beantworte sie aber nicht<sup>63</sup>. Vielmehr, so scheine es, kommen Träume sehr wohl mittels Eingebung durch gute wie schlechte Engel

60 Zu Datierung und Format von *De homine*, vgl. H. ANZULEWICZ, „Einleitung“, in: ALBERTUS MAGNUS, *Über den Menschen: lateinisch - deutsch = De homine*, übers. und hg. von H. ANZULEWICZ, Hamburg 2004, S. IX-XXIX, auf S. XXXII. Eine chronologische Einordnung in das ganze Opus erfolgt in J. A. WEISHEIPL, „Appendix 1. Albert's Works on Natural Sciences (*libri naturales*) in Probable Chronological Order“, in: J. A. WEISHEIPL (Hg.), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, Toronto 1980, S. 565-577; C. RIGO, „Zur Redaktionsfrage der Frühschriften des Albertus Magnus“, in: L. HONNEFELDER – R. WOOD – M. DREYER (Hgg.), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter*, Münster 2005, S. 325-374. Zur Datierungsfrage siehe auch GRELLARD, „La réception médiévale“, S. 223. *De homine* bildet den zweiten Teil der *Summa de creaturis*. Zur Frage der Weissagung bei Albert, vgl. auch H. ANZULEWICZ, *De forma resultante in speculo. Die theologische Relevanz des Bildbegriffs und des Spiegelbildmodells in den Frühwerken des Albertus Magnus*, Münster 1999, Teil II, S. 266-268; A. PALAZZO, „Philosophi aliter loquuntur de prophetia quam sancti: Alberto il Grande e la profezia naturale“, in: M. BETTETINI – F. D. PAPARELLA (Hgg.), *Immaginario e immaginazione nel Medioevo*, Turnhout / Louvain-La-Neuve 2009, S. 179-201; V. PERRONE COMPAGNI, „«Evidentissimi avvertimenti dei numi». Sogni, vaticini, profezie in Pomponazzi“, in: *Annali del Dipartimento di Filosofia* (Nuova Serie) [Florenz] 17 (2011), S. 21-59, bes. 29-31; T. W. KÖHLER, „*Homo animal nobilissimum*“. Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts (2 Bde.), Leiden / Boston 2014, Bd. 2, S. 215-229.

61 Zu Alberts Textquelle, vgl. VUILLEMIN-DIEM, „Zum Aristoteles Latinus in den Fragmenten der *Quaternuli* des David von Dinant“, S. 29; H. ANZULEWICZ, „Person und Werk des David von Dinant im literarischen Zeugnis Alberts des Großen“, in: *Medievalia Philosophica Polonorum* 34 (2001), S. 15-58.

62 Der Aufbau orientiert sich unmittelbar an den einleitenden Fragen, die Aristoteles zu Beginn von *De somno* formuliert hatte. Anschaulich dargestellt in KRUGER, *Dreaming in the Middle Ages*, S. 101-103.

63 In q. 51 nach ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, 2, 6, hg. von H. ANZULEWICZ – H. SÖDER (Opera omnia 27.2), Münster 2008, S. 389, 43: „Deinde quaerendum est de sexta quaestione, scilicet utrum futura ab homine prospiciantur solum, vel quorundam daemonum habent causam? Hanc enim movet Aristoteles et non disputat eam.“

zustande — und ‚Engel‘ heißen bei Aristoteles *demonēs*<sup>64</sup>. Dies werde durch Augustins Autorität belegt<sup>65</sup>. Er diskutiert die Frage mit Rückgriff auf zahlreiche jüdische, arabische und christliche Autoren, kommt jedoch zum Ergebnis, dass Augustin zuzustimmen sei und in der Tat Eingebung durch geistige Wesen (*intelligentia*) in Träumen stattfinde<sup>66</sup>. Albert vollführt eine doppelte Substitution: Aus Dämonen werden Intelligenzen und aus diesen werden Engel<sup>67</sup>. Hieran zeigt sich, dass Albert den aristotelischen Text eher als Folie zur Erörterung eines die christliche Lehre betreffenden Themas benutzt. Die Autorität des Aristoteles fehlt hier völlig, zumal er ja laut Albert auch keine Antwort gegeben hatte.

Auch in Vinzenz von Beauvais' *Speculum naturale*, dessen Bücher über Psychologie der Dominikaner in der Zeit zwischen 1240 und

64 Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, S. 389, 47: „Videtur enim quod non solum futura prospiciantur ab homine, sed etiam fiunt per revelationem Angelorum bonorum vel malorum, qui a Philosopho daemones vocantur.“

65 Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, S. 389, 50: „Dicit enim Augustinus in libro in xii super Genesim ad litteram, quod ‚per corporalem visionem et per imagines corporalium quae demonstrantur in spiritu, et boni Angeli instruunt et mali fallunt.‘ Cum igitur imagines corporalium fiant in somniis, per ipsas imagines et boni Angeli instruunt et mali fallunt homines.“ Vgl. AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram libri duodecim, eiusdem libri capita. De Genesi ad litteram imperfectus liber. Locutionum in Heptateuchum libri septem*, XII, 9, hg. von J. ZYCHA, Wien / Prag / Leipzig 1894, S. 391, 17: „minus ergo propheta, qui rerum, quae significantur, sola ipsa signa in spiritu per rerum corporalium imagines uidet, et magis propheta, qui solo earum intellectu praeditus est; sed maxime propheta, qui utroque praecellit, ut et uideat in spiritu corporalium rerum significatiuas similitudines et eas uiuacitate mentis intellegat, sicut danielis excellentia temtata est et probata qui regi et somnium, quod uiderat, dixit et, quid significaret, aperuit. et ipsae quippe imagines corporales in spiritu eius expressae sunt et earum intellectus reuelatus in mente. ex hoc ergo modo, quo appellatur in ista distinctione spiritus, secundum quem dixit apostolus: orabo spiritu, orabo autem et mente.“ Vgl. auch AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, XII, 14, S. 398, 24.

66 Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, S. 390, 56: „Solutio: Dicendum, quod in somniis fiunt revelationes ab intelligentiis quae dicuntur Angeli, et fiunt illo modo quo supra expeditum est in tractatu de Angelis, et fiunt a bonis et malis, sicut dicit Augustinus.“

67 Die Frage danach, ob Albert Engel und Intelligenzen miteinander identifizierte, lässt sich nicht pauschal beantworten. Ein anonymer Gutachter dieses Aufsatzes hat zu Recht darauf hingewiesen, dass Albert seine Position in seinen späteren (insbesondere philosophischen) Werken dahingehend verändert zu haben scheint, eine solche Gleichsetzung, wie sie in der hier besprochenen Passage aus *De homine* angedeutet wird, ausdrücklich zu verneinen. Vgl. auch L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo*, Florenz 1990, S. 95. Diese interessante Frage ist jedoch für das Anliegen dieses Aufsatzes nicht zentral und wird daher nicht weiter verfolgt.

1260 mehrfach redigiert und weitestgehend aus den Traktaten seines Ordensbruders Albert kompiliert hat, stellt man fest, dass hier zwar die Stelle B nicht vorkommt, aber der albertische Weg aus der *Summa de creaturis* weiter verfolgt wird<sup>68</sup>. So knüpft Vinzenz an Alberts augustinische Erweiterung der Stelle A an und behauptet, wie Albert, einen augenscheinlichen Konflikt zwischen dem Kirchenvater Gregor und Aristoteles hinsichtlich der göttlichen Eingebung im Schlaf<sup>69</sup>.

Ein etwas anderes Bild entsteht jedoch vor den Hintergrund der Auslegung der Aristotelesstellen in Alberts Kommentar zu den drei traum- und schlaftheoretischen Schriften des Aristoteles. Diese werden nämlich keineswegs primär durch ein theologisches Interesse bestimmt, und die Autoritäten, mit denen Albert sich auseinandersetzt, sind Peripatetiker, und hier vor allem arabische Philosophen, aber nicht etwa Zeitgenossen<sup>70</sup>. So fehlt in der Frage aus Stelle A nun auch der Verweis auf Augustin, vielmehr sind die Dämonen nun Himmelswesen (*animae*

68 Die Bücher 23 bis 27 sind Kompilationen. Zu *De somno* schreibt Vinzenz in Buch 26. Zu diesen Kompiliationsverfahren, vgl. vor allem E. ALBRECHT, *De ontstaansgeschiedenis en de compilatie van het Speculum Naturale van Vincent van Beauvais* (†1264), Leuven 2007. Zu Alberts Anteil hieran, vgl. A. NADEAU, „Le statut des extraits du *De homine* dans le *Speculum Naturale* de Vincent de Beauvais“, in: F. CHENEVAL – R. IMBACH – T. RICKLIN (Hgg.), *Albert le Grand et sa réception au moyen âge. Hommage à Zénon Kaluza*, Fribourg 1998, S. 84-95. Eine Synopse der Kapitel gibt KRUGER, *Dreaming in the Middle Ages*, S. 101-103.

69 Vgl. VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum naturale* (Speculum quadruplex sive speculum maius I), XXVI, 56, Graz 1964 (ND 1624), Sp. 1874: „Sexta quaestio est Aristotelis, utrum futura perspiciantur ab homine solum, vel causam habeant quosdam dæmones. Et nos dicimus quod in somniis fiunt revelationes ab intelligentiis, quæ dicuntur Angeli, fiuntque a bonis et malis iuxta sententiam Augustini. Dicit enim in duodecimo libro super Genesim, quod per corporalem visionem ac per corporalium imagines, quæ in spiritu demonstrantur, et Angeli boni instruunt et mali fallunt.“ Die Gegenüberstellung lautet nach VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum naturale*, XXVI, 59, Sp. 1875: „Videtur autem esse contrarietas inter Gregorium et Aristotelem, quoniam Aristoteles probat somnia non esse a Deo, Gregorius dicit ea quandoque esse ab illo. [...] Porro Aristoteles tangit causam somnii frequentis, et hoc probat esse nature melancholicæ infirmitatis, non a merito gratiæ ac virtutis. Dicit autem quod non semper hoc falsum est, quod somnia a Deo sint, ac per hoc innuit quandoque per divinam revelationem esse ab ipso.“ Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, S. 392, 31-34 und 56-68.

70 Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, I, 1, 1, hg. von A. BORGNET (Opera omnia 9), Paris 1890, S. 123: „Nos autem omissis operibus quorundam modernorum, sequemur tantum Peripateticorum sententias et præcipue Avicennæ et Averrois et Alfarabii et Algazelis, quorum libros de hac materia vidimus concordantes: tangemus etiam quandoque opinionem Galeni, etc.“ Zur Erwähnung Galens, vgl. LO PRESTI, „For Sleep, in Some Way, Is an Epileptic Seizure“, S. 381-382.

*coelestes*) bzw. Intelligenzen<sup>71</sup>. Das mag der Sache nach keinen großen Unterschied machen, es ist jedoch wichtig anzumerken, dass er hier weder Augustins Genesiskommentar noch christliche konnotierte Engel offen anspricht.

Auf diese Himmelswesen kommt er jedoch zurück, wenn er gegen die stoische und epikureische Schule argumentiert und dort auch auf die *demon/sciens*-Etymologie rekurriert<sup>72</sup>. Die Stelle B liest Albert daher frontal gegen die ‚Stoiker‘: Nicht Gott schickt die Träume, weil Gott sie zur Lebensführung (*regimen vitae*) schicken würde, und da Tiere träumen, kann das nicht zutreffen — sie entstammen also natürlichen Ursachen<sup>73</sup>. Zwar gibt Albert Stelle B nicht wörtlich wieder, aber seine Paraphrase könnte ein direktes Echo der *scientia*-Lesart der *Vetus* sein, wenn er sagt, dass es natürliches Wissen (*scientia et eruditio naturalis*) von Träumen gebe und sie nicht durch göttliche, sondern natürliche Ursachen zustande kommen<sup>74</sup>. Für Albert gilt daher, dass

71 Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, I, 1, 1, S. 124: „Quaeremus etiam, utrum contingat praevidere futura et causata ab homine solum, vel aliqua virtute quae in ipso naturaliter sit vel non sit, sed habeant causam ex quibusdam daemonibus, qui sunt animae coelestes, quas quidam intellectus vel intelligentias vocant. Et oportet iterum quaerere, utrum haec somnia habeant causam determinatam in natura, vel fuerint casu, vel eventu, ut quidam dicunt.“ Vgl. auch oben Anm. 48.

72 Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III, 1, 8, S. 187-188: „Dicunt autem isti somnia animarum esse per substantias quae daemones ab eis vocantur: visiones autem per deos corporeos, et prophetias per deos incorporeos, qui solo intellectu (ut dicit Apuleius in libro de Deo Socratis) vix contemplatur homines mortales. Daimôn autem sapiens in Graeco dicitur: et, sicut videtur Apuleius velle, dogma Platonis est esse quasdam substantias separatas in aere, quae mortalium animas ad conceptum irae et concupiscentiae immutant, et imprimunt in eas formas quas volunt.“

73 Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III, 2, 4, S. 200: „Quod autem quidam Stoicorum et Epicureorum dicunt, quod nisi a Deo immissa esse somnia, et nullum somnium ab aliquo fieri nisi a Deo, non habet veritatem. Cujus probatio est, quod quaedam etiam alia ab homine alia somnia habent: quod non fieret si a Deo immissa essent, et aliam causam physicam non haberent. Si enim a Deo immitterentur somnia, et causam naturalem non haberent, tunc constat quod non mitterentur ad regimen vitae. Causa autem talis regiminis non est in aliis animalibus: non enim est aliquod animal legale vel civile, nisi homo sicut in civilibus habet ostendi: et ideo si a Deo immitterentur ad regimen vitae, non nisi homini immitterentur [...] horum enim somnia sunt vaticinium habentia: propter quod a Deo sapiente ad regimen vitae non videntur esse immissa, sed a natura causata.“

74 Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III, 2, 4, S. 200: „igitur non sunt facta divinitus huius, quod dictum est. Somniorum enim scientia et eruditio naturalis est, et ex naturalibus causata principiis, et non divina, quae non nisi ex principiis causatur divinis, ut est Simonides [sic].“ Zu Simonides, vgl. auch ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III, 1, 2, S. 179: „et quia, ut dicit Simonides, ‚Deus invidet hanc scientiam

er als Physiker nicht zu dem Schluss kommen kann, dass Dämonen die Zukunft flüstern<sup>75</sup>. Es geht ihm also um einen naturwissenschaftlichen Ansatz, nicht um eine okkulte Geheimlehre<sup>76</sup>.

#### 4. *Der Dämon im Spätmittelalter*

Mit seinem als ‚naturalistisch‘ zu bezeichnenden Interpretationsansatz gibt Albert einen wichtigen Trend für den naturphilosophischen Diskurs im 13. und 14. Jahrhundert vor. So findet sich beispielsweise

homini, et ideo velat eam sub metaphora et deceptione tunc occurrit ab altera parte, quod si dicamus Deum mittentem hanc scientiam fatuis et melancholicis et aliis amentiam patientibus, et quod non immitteret eam prudentissimis et optimis viris, et quod immittat eam quibuslibet indifferenter et idiotis hominibus, magnum videbitur esse inconueniens: dictum enim et inuidum nequaquam dici potest. [...] Propter quod mentitur Simonides, nisi forte secundum poematium modum fabulose dicat similitudinem esse inuidiae ex hoc quod velatur haec scientia: ‚invidia enim, ut ait Plato, a Deo longe relegata est.‘ Si autem affertur huiusmodi causa, quod videlicet dicatur Deus non esse causa et immittens huiusmodi scientiam, tunc nulla aliarum causarum videtur esse conueniens. Scimus enim omnis scientiae esse proprium, quod fiat ex praeexistenti cognitione.“ Nach Aristoteles, *Metaphysik* I, 2 (982b29-32). Vgl. ARISTOTELES, „Metaphysica: libri I-IV.4 (siue translatio ‚uctustissima‘)“, in: ARISTOTELES, *Metaphysica*, hg. von G. VUILLEMIN-DIEM (Aristoteles Latinus 25.1), Paris 1970, S. 5-73, auf S. 10: „Ex quo et iuste non humana existimata est ipsius possessio; multiplex enim natura ancilla hominum est, quare secundum Simonidem ‚deus utique solus hoc habet senium‘, virum autem non dignum est non querere secundum se ipsum scientiam.“ Zur Bedeutung von *eruditio* in diesem Zusammenhang, vgl. P.B. ROSSI, „Note sulla tradizione della ‚Translatio Guillelmi‘ del ‚De partibus animalium‘“, in: R. BEYERS – J. BRAMS – D. SACRÉ – K. VERRYCKEN (Hgg.), *Tradition et traduction. Les textes philosophiques et scientifiques grecs au Moyen Âge latin. Hommage à Fernand Bossier*, Leuven 1999, S. 167-197, auf S. 180, Anm. 47.

75 Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III, 1, 8, S. 187: „Nos autem in hoc opere tantum physice loquentes, videmus ex physicis nullo modo posse probari a diis vel intelligentiis huiusmodi influentias somniorum venire in animas. [...] Sic igitur nihil fit, ut videtur, per deos: et inutiles sunt ad praevisionem futurorum. Ponere autem daemones in aere habitantes, et ad nos venire, et nobis praecostendere futura, omnino absurdum est: substantiae enim illae non ponuntur, nisi ut principia quaedam generatorum.“

76 Vgl. ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III, 1, 8, S. 187: „Igitur huiusmodi praesignatio occultorum non est a diis, vel daemonibus, sed a causis naturae, aut per se, aut per accidens evenire.“ Vgl. auch ALBERTUS MAGNUS, *De somno et vigilia*, III, 1, 10, S. 197: „et inde est dictum Hermetis, quod talis homo habet spiritum divinum: et Socrates dicit omnino divinam esse hanc occultorum scientiam.“ So auch z.B. Peter von Auvergne: „Intelligendum quod de somno est scientia naturalis, quia somnus et vigilia habent causas naturales, sicut infrigidationes organorum sentiendi.“ Ediert in K. WHITE, *Two Studies Related to St. Thomas Aquinas' Commentary on Aristotle's De sensu et sensato, Together with an Edition of Peter of Auvergne's Quaestiones super parva naturalia*, Ottawa 1987, S. 206.

Ende des 14. Jahrhunderts in einer Pariser Abschrift (Bibliothèque de Genève, Ms. lat. 76) der *Vetus* eine Lesart der Stelle B, die schlicht den Text so ändert, dass nun die Träume nicht göttlich (*divina*), sondern natürlich (*naturalia*) genannt werden<sup>77</sup>. Die Dämonen ihrerseits werden, in ganz unterschiedlichen Kontexten, oft entweder in die Theologie oder Folklore sortiert, und mitunter auch naturphilosophisch eingegliedert<sup>78</sup>.

Es lässt sich jedoch mit Blick auf die Rezeption der aristotelischen Traumtheorie feststellen: „Le principal acquis albertien pour le traitement médiéval du songe divinatoire est l'introduction de la causalité astrale.“<sup>79</sup> Seit Albert ist nun die Konstellation des Himmels ein wesentliches Moment der Ursachenanalyse von Träumen über die

77 Ich lese in Genève, Bibliothèque de Genève, Ms. lat. 76, f. 314r (vgl. Appendix B: Nr. 1): „Omnino autem quoniam et aliorum animalium sompniant quedam a deo missa non sunt utique sompna, neque facta huius gratia dei, diuinitus quemadmodum naturalia enim non sunt diuina.“ Zum Kodex selber, vgl. C. H. LOHR, *Aristotelica Helvetica. Catalogus codicum latinorum in bibliothecis Confederationis Helveticae asservatorum quibus versiones expositionesque operum Aristotelis continentur*, Freiburg, Schweiz 1994, S. 221 u. 383; B. M. VON SCARPATETTI (Hg.), *Katalog der datierten Handschriften in der Schweiz in lateinischer Schrift vom Anfang des Mittelalters bis 1550*, Bd. 2.1, Dietikon / Zürich 1983, S. 210, n° 651. Siehe dort auch zu Provenienz und Entstehungskontext der Handschrift. Die Handschrift stammt offenbar aus dem Besitz eines Arztes, auf f. 1r steht: „Isti textus philosophie naturalis sunt magistro Dionisio de Salavert medico commoranti in preclara civitate Claro<mo>n<te> [coni: clarontis (?) cod.], oriundo in comitatu Marchie [...] Anno domini M° IIIImo XLmo octavo in mense septembris. De Salavert.“ Denis Salavert war ein französischer *baccalaureus* der Medizin, der Mitte des 15. Jahrhunderts tätig war. Sein Wirken scheint bisher unerforscht. Vgl. E. WICKERSHEIMER – D. JACQUART, *Dictionnaire biographique des médecins en France au Moyen Âge* (3 Bde.), hg. von G. BEAUJOUAN, Paris / Genf 1979, Bd. 2, S. 60.

78 Für die Folklore und die dämonische Traumdeutung z.B. bei Dante, vgl. S. A. GILSON, „Medieval Magical Lore and Dante's ‚Commedia‘: Divination and Demonic Agency“, in: *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society* 119 (2001), S. 27–66. Witelo erarbeitet einen Ansatz, mit den Dämonen *secundum viam naturalem* zu operieren, vgl. MIKOLAJCZYK, „Non sunt nisi phantasiae et imaginationes: A Medieval Attempt at Explaining Demons“. Edition des Werkes von Witelo in BAEUMKER, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*. Für einen umfassenderen Überblick, siehe auch M. VAN DER LUGT, *Le ver, le démon et la Vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire. Une étude sur les rapports entre théologie, philosophie naturelle et médecine*, Paris 2004; M. OSTORERO – J. VÉRONÈSE (Hgg.), *Penser avec les démons: démonologiques et démonologies (XIII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Florenz 2015.

79 GRELLARD, „La réception médiévale“, S. 231. Hierzu vgl. auch N. WEILL-PAROT, „Causalité astrale et «science des images» au Moyen Âge: Éléments de réflexion“, in: *Revue d'histoire des sciences* 52.2 (1999), S. 207–240; ID., „Astrology, Astral Influences, and Occult Properties in the Thirteenth and Fourteenth Centuries“, in: *Traditio* 65.1 (2010), S. 201–230.

Zukunft, zumal Albert zumindest die Ansicht referiert hatte, nach der die Dämonen mit den so genannten separaten Intelligenzen identifiziert wurden, die als Bewegungsprinzipien der Himmelskörper verstanden wurden<sup>80</sup>. Die These, dass Weissagung mittels der Himmelskörper auf natürliche Weise möglich sei, war bereits in den Verurteilungen von 1277 in Paris eine zensierte Lehre, wenigstens dann, wenn behauptet wurde, dass auch Gott sich der Sterne bedienen müsse, um eine Botschaft zu schicken<sup>81</sup>. Boethius von Daciens Kommentar zu *De somno*, der in den unmittelbaren Anklagezusammenhang von 1277 gehört, schweigt sich über Dämonen jedoch aus<sup>82</sup>.

Die Interpretation der Stellen A und B, nach denen denen Dämonen keine kausale Rolle in der Sendung von Träumen zukommt, hatte in der neuen Übersetzung, die Wilhelm von Moerbeke als Revision der *Vetus* (nach 1260) anfertigte, auf den ersten Blick keine direkte Entsprechung. Moerbeke stellt in Stelle A den ursprünglichen Sinn des Originals insofern wieder her, als nicht nach den vorhersehenden Subjekten, sondern nach den vorhergesehenen Ereignissen gefragt wird<sup>83</sup>. Hier spricht die Übersetzung jedoch weiterhin vorlagentreu von den *demonēs*. In Stelle B transliteriert die Übersetzung hingegen *δαίμόνια/δαίμονια* mit dem Adjektiv *daimonia*.

80 Zu diesem astrologischen Ansatz, vgl. auch KRUGER, *Dreaming in the Middle Ages*, S. 89-99.

81 Die verurteilte These lautet nach D. PICHÉ – C. LAFLEUR (Hgg.), *La condamnation parisienne de 1277*, Paris 1999, S. 296: „37 (65). Quod Deus uel intelligentia non infundit scientiam animae humanae in sompno, nisi mediante corpore coelesti.“ Ein mittelalterlicher Kommentar zu dieser These findet sich in T. BRADWARDINE, *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses libri tres*, II, 20, hg. von H. SAVILE, London 1618, S. 543. In einem anderen Kommentar aus dem 15. Jahrhundert wurde hieraus: „Quod deus uel intelligentia non infundit scientiam animae humanae in sono nisi mediante corpore caelesti“. Vgl. H. WELS, *Aristotelisches Wissen und Glauben im 15. Jahrhundert. Ein anonymer Kommentar zum Pariser Verurteilungsdekret von 1277 aus dem Umfeld des Johannes de Nova Domo. Studie und Text*, Amsterdam / Philadelphia 2004, S. 42. Der Kommentar erörtert hier witzigerweise nicht die Weissagung im Traum (*somno*), sondern im Klang (*sono*).

82 Vgl. BOETHIUS VON DACIEN, „De somniis“, in: BOETHIUS VON DACIEN, *Opuscula: De aeternitate mundi; De summo buono; De somniis*, hg. von N.J. GREEN-PEDERSEN (Opera 6.2), Kopenhagen 1976, S. 381-391. Zu Siger von Brabant, vgl. B. C. BAZÁN, „Radical Aristotelianism in the Faculties of Arts. The Case of Siger of Brabant“, in: L. HONNEFELDER – R. WOOD – M. DREYER (Hgg.), *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter*, Münster 2005, S. 585-630.

83 Er ersetzt *futura* passenderweise durch *agenda* und tilgt das nun überflüssige *prospiciantur* (vgl. Tabelle).



[A]: et utrum agenda ab homine solum, vel quorum demonum habet causam et natura fiunt aut ab eventu<sup>84</sup>.

[B]: Omnino autem quoniam et aliorum animalium sompniant quedam, a deo utique missa non erunt sompnia, neque facta sunt huius gratia, daimonia tamen: natura enim daimonia, non divina<sup>85</sup>.

Diese Lesarten lösen die der *Vetus* ab, die *Nova* liegt gar in rund 170 Handschriften vor<sup>86</sup>. Doch der Gestus der Transliteration ist nicht nur philologisch treuer und weniger interpretativ, wichtiger ist, dass sich in Stelle B offenbar kein Bemühen ausdrückt, *daimonia* irgendwie an die Dämonen (aus Stelle A oder aus einem ganz anderen, christlich-neuplatonischen Text) zu koppeln. Hieran zeigt sich jedoch auch, dass dieser Zugang der *Nova* den eher naturalistischen Interpretationsansatz seiner zeitgenössischen Aristoteleskommentatoren nicht zwingenderweise untergräbt. Vielmehr trennt diese Übersetzung das aristotelische Konzept von ‚Dämon‘ nun umso deutlicher vom christlich-neuplatonischen, insofern beide Wörter nun sogar unterschiedlich buchstabiert werden: *demon* vs. *daimonia*<sup>87</sup>.

Um diese Interpretation weiter zu stützen, bedürfte es Analysen der beiden Stellen in mittelalterlichen Kommentaren nach 1260. Stichproben aus diesen oftmals uneditierten Kommentaren zeigen jedenfalls, dass vor allem die Einwirkung der Himmelskörper auf den Schlaf von einigen Autoren des 14. und 15. Jahrhunderts sehr bereitwillig diskutiert wurde. Als Beispiele wären hier etwa die Kommentare von Johannes Buridan, Johannes von Jandun oder Johannes Versor zu nennen<sup>88</sup>. Diese Beiträge der spätmittelalterlichen Traumtheorie halten sich

84 ARISTOTELES – THEODORUS METOCHITES, *Aristotelis De somno et vigilia liber*, S. 1\*.

85 ARISTOTELES, *Aristotelis de insomniis et de divinatione per somnum. A New Edition of the Greek Text with the Latin Translation*, S. 38.

86 Vgl. DE LEEMANS, „*Secundum viam naturae et doctrinae*. Lire le *De motu animalium* et les *Parva naturalia* d’Aristote au Moyen Âge“, S. 206-207.

87 Die Hypothese, dass die beiden Wörter tatsächlich unterschiedlich buchstabiert wurden, ist natürlich von der Akkuratess der kritischen Edition abhängig, die hier jedoch nicht evaluiert werden kann. Diese Hypothese scheint jedoch stimmig, wenn man die Wiedergabe der Stellen in den Frühdrucken (vgl. Appendix A: Nr. 9-11) berücksichtigt, in denen klar zwischen den Schreibweisen *demon* und *daimonia* unterschieden wird.

88 Für Buridan und Jandun siehe auch GRELLARD, „La réception médiévale“, S. 232-234. Bei Jandun siehe z.B. JOANNES DE JANDUNO, *Quaestiones super Parvis naturalibus: cum Marci Antonii Zimarae De movente et moto*, q. 23, Venetiis 1570, S. 80.

jedoch an den Stellen A und B des aristotelischen Textes und der „dämonischen Natur“ von Traum oder Träumendem nicht lange auf, oder folgen Alberts Kommentar recht nahe und sind somit im Kontext dieser Studie zu vernachlässigen.

So verweist Jandun etwa wie schon Albert auf die Lehre des Apuleius, der belebte Wesen als Traumursachen angenommen habe, die er *daemones* nannte<sup>89</sup>. Versor greift beispielsweise eine Lehre von Thomas von Aquin auf, nach der zwischen der inneren und der äußeren Ursache des Traums unterschieden werden müsse<sup>90</sup>. Mitunter senden

89 Vgl. JOANNES DE JANDUNO, *Quaestiones super Parvis naturalibus*, q. 23, S. 80: „Quidam autem dixerunt, quod illa somnia causantur a dæmonibus, sicut fuit Apuleius Platonius, qui posuit quasdam substantias animatas, quas dæmones vocavit [...]“. Zu Apuleius, vgl. auch Anm. 48 und 72. Das Interesse an Alberts Kommentaren spiegelt sich auch im Publikationskontext der Ausgabe, die auch *De movente et moto* des Paduaner Arztes Marco Antonio Zimara (1460-1532) enthält. Besonders in Padua war das Interesse an den *libri naturales* des Albert groß. Vgl. hierzu E. P. MAHONEY, „Albert the Great and the Studio Patavino in the Late Fifteenth and Early Sixteenth Centuries“, in: J. A. WEISHEIPL (Hg.), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, Toronto 1980, S. 537-564.

90 Vgl. JOHANNES VESOR, *Quaestiones super parva naturalia Aristotelis*, Köln 1485, f. 20v. Zur Stelle (IIa-IIae, q. 95, a. 6 co.) bei Thomas, vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summae theologiae secunda secundae* (Qq. 57-122), (Opera omnia, ed. Leonina 9), Rom 1897, S. 323: „Sciendum est ergo quod somniorum causa quandoque quidem est interius, quandoque autem exterius. Interior autem somniorum causa est duplex. Una quidem animalis, inquantum scilicet ea occurrunt hominis phantasie in dormiendo circa quae eius cogitatio et affectio fuit immorata in vigilando. Et talis causa somniorum non est causa futurorum eventuum. Unde huiusmodi somnia per accidens se habent ad futuros eventus, et si quandoque simul concurrant, erit casuale. Quandoque vero causa intrinseca somniorum est corporalis. Nam ex interiori dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia conveniens tali dispositioni, sicut homini in quo abundant frigidi humores, occurrit in somniis quod sit in aqua vel nive. Et propter haec medici dicunt esse intendendum somniis ad cognoscendum interiores dispositiones. Causa autem somniorum exterior similiter est duplex, scilicet corporalis, et spiritualis. Corporalis quidem, inquantum imaginatio dormientis immutatur vel ab aere continenti vel ex impressione caelestis corporis, ut sic dormienti aliquae phantasie appareant conformes caelestium dispositioni. Spiritualis autem causa est quandoque quidem a Deo, qui ministerio Angelorum aliqua hominibus revelat in somniis, secundum illud num. xii, si quis fuerit inter vos propheta domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. Quandoque vero operatione Daemonum aliquae phantasie dormientibus apparent, ex quibus quandoque aliqua futura revelant his qui cum eis habent pacta illicita. Sic ergo dicendum quod si quis utatur somniis ad praecognoscenda futura secundum quod somnia procedunt ex revelatione divina; vel ex causa naturali, intrinseca sive extrinseca, quantum se potest virtus talis causae extendere, non erit illicita divinatio. Si autem huiusmodi divinatio causetur ex revelatione Daemonum cum quibus pacta habentur expressa, quia ad hoc invocantur; vel tacita, quia huiusmodi divinatio extenditur ad quod se non potest extendere, erit divinatio illicita et superstitiosa.“

Gott oder die Engel Träume, deren Weissagung moralisch unbedenklich sei (*licita*), wohingegen die von Dämonen (*ex operationibus demonum*) bewirkten Träume eine verbotene Weissagung darstelle (*divinatio illicita*)<sup>91</sup>. Doch weder Versor noch Jandun rekurren bei ihrer Erwähnung von Dämonen ausdrücklich auf die Textstellen A oder B aus den aristotelischen Traumschriften.

#### 4.1. Der Dämon zwischen den Zeilen: 1400-1550, Marginal- und Interlinearglossen

Es gibt jedoch eine Lesepraxis des ausgehenden Mittelalters, bei der die Dämonen am Seitenrand und zwischen den Zeilen der Stellen A und B gewissermaßen überleben, auch wenn Moerbekes Übersetzung mit *daimonia* diese Assoziation zumindest philologisch nicht nahelegte, ja möglicherweise sogar umgehen wollte.

Handschriftliche Interlinear- oder Marginalglossen berichten aussagekräftig von der Lese- und Interpretationspraxis einer Zeit, und daher soll an einigen Beispielen illustriert werden, was diese Spuren über die beiden Dämon-Textstellen verraten können<sup>92</sup>. So schreibt beispielsweise in der oben bereits erwähnten Handschrift (Bibliothèque de Genève, Ms. lat. 76) eine Hand zu Stelle A über *demonum* die Worte *spiritum vel angelorum*. Dies weist ganz deutlich darauf hin, dass das Wort *demon* nicht ohne christliche Konnotationen gelesen wurde.

Doch besonders illustrativ scheinen Inkunabeln und frühe Drucke, die aus der Unterrichtspraxis des späten 15. und frühen 16. Jahrhunderts stammen. So finden sich in solchen absichtlich mit größerem Zeilenabstand gesetzten Schulausgaben des aristotelischen Textes (ausgehend von der *Nova*) zahlreiche handschriftliche Kommentare zu den Stellen A und B<sup>93</sup>. Meistens handelt es sich hierbei um Zitate aus dem Kommentar des Albertus Magnus oder des Adam von Buckfield, der als Thomas von Aquin gelesen wurde<sup>94</sup>. Die Erwähnung der

91 Vgl. hierzu auch in Anm. 100.

92 Zum Wert solcher *marginalia*, vgl. D. JACQUART – C. BURNETT (Hgg.), *Scientia in margine. Études sur les marginalia dans les manuscrits scientifiques du Moyen Âge à la Renaissance*, Genève 2005. Meine Beispiele habe ich in Appendix B versammelt.

93 In Appendix B: Nr. 3-5.

94 Zu Adams Identifizierung mit Thomas siehe oben Anm. 55.

*demon/sciens*-Etymologie zu Stelle A und der Hinweis auf den *error Stoicorum vel Epicureorum* zu Stelle B sind gute Beispiele hierfür<sup>95</sup>.

An diesen Beispielen sieht man, dass Leser insbesondere das aristotelischen Konzept von ‚Dämon‘ enger an das christliche Konzept ‚Engel‘ koppeln, als dies etwa die Übersetzung nahelegen würde. Auch zeigt sich, dass die *demon/sciens*-Etymologie auch noch herangezogen wurde, nachdem Moerbekes neue Übersetzung diese gerade überwunden oder zumindest übergangen zu haben schien.

#### 4.2. Der Dämon in der Schule: Thomisten und Albertisten in Köln um 1500

Besonders prägend für einen solchen universitären Kontext, aus dem auch die gerade erwähnten Textausgaben stammen, ist im späten 15. Jahrhundert die Bildung von so genannten ‚Schulen‘, etwa die Schule der Skotisten, der Albertisten und der Thomisten<sup>96</sup>. Diese institutionelle Ausdifferenzierung nach Lehrmeinung und „Gründungsvater“ spiegelt sich auch im Unterrichtsmaterial wieder, etwa wenn die Auslegung der aristotelischen Texte für eine albertistische Schule anders als in einer thomistischen erfolgt — nämlich auf Grundlage verschiedener Lehrbücher<sup>97</sup>.

Anschaulich, und daher hier exemplarisch darzustellen, ist dies für den Fall der Universität Köln, denn dort wurden die *Parva naturalia* einmal thomistisch in der *Bursa montis* gelesen, ein andermal

95 Dies zeigt sich etwa in 3a) und 3b) des Appendix B.

96 Für die Schulbildung im späten Mittelalter, siehe M. J. F. M. HOENEN, „Albertistae, thomistae und nominales: Die philosophisch-historischen Hintergründe der Intellektlehre des Wessel Gansfort († 1489)“, in: F. AKKERMAN – G.C. HUISMAN – A.J. VANDERJAGT (Hgg.), *Wessel Gansfort (1419-1489) and Northern Humanism*, Leiden / New York 1993, S. 71-96; ID., „Thomismus, Skotismus und Albertismus. Das Entstehen und die Bedeutung von philosophischen Schulen im späten Mittelalter“, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 2 (1997), S. 81-103.

97 Für Thomisten und Albertisten als konkurrierende Schulen, vgl. M. J. F. M. HOENEN, „The *Reparationes totius philosophiae naturalis* (Cologne 1494) as a Source for the Late-Medieval Debates between Albertistae and Thomistae“, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 4 (1993), S. 307-344; ID., „Albertism“, in: H. LAGERLUND (Hg.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, Dordrecht / London 2010, S. 44-51; ID., „How the Thomists in Cologne Saved Aristotle. The Debate over the Eternity of the World in the Late-Medieval Period“, in: K. EMERY – W. J. COURTENAY – S. M. METZGER (Hgg.), *Philosophy and Theology in the studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, Turnhout 2012, S. 181-218.

albertistisch in der *Bursa laurentiana*. So besorgt Johannes Hulshout von Mechelen (†1475) die *Parva naturalia* mit einem an Albertus Magnus angelehnten Kommentar, und hält die albertistische Linie, dass man philosophisch (*philosophice loquens*) nicht zu dem Ergebnis gelangen könne, ein Dämon teile die Zukunft im Traum mit<sup>98</sup>. In einem Schulbuch für die thomistische Burse erfolgt zunächst eine textnahe Auslegung, bevor in einem eher theologischen Teil die Meinung des *Doctor sanctus* zur Frage der göttlichen Eingebung im Traum erörtert wird. Hier heißt es etwa, dass einige Autoren von Aristoteles abwichen (*erraverunt a via Aristotelis*), wenn sie annahmen, dass Träume immer von Gott gesendet würden, oder dass diese Träume vor allem göttlichen Menschen zuteil würden<sup>99</sup>. Doch knüpft der

98 Der Wiegendruck (ARISTOTELES, *Textus paruorum naturalium Arestotelis cum commentario clarissimo secundum doctrinam Alberti magni*, hg. von JOHANNES DE MECHLINIA, Köln 1498) ist unfoliiert. Die Frage „utrum agenda ab homine solum vel quorum demonum habet causam“ wird erläutert durch „causata vel ab aliqua virtute que naturaliter est in ipso vel non sed a quibusdam demonibus“ und „que ex nobis causam habent vel ab immissione demonum.“ Zur Formulierung *ab immissione demonum*, vgl. auch Adam von Buckfields Text (*per immissionem divinam*) in Anm. 59. Im 1. *dubium* („Utrum sit aliqua ars seu scientia diuinandi per somnia“) heißt es „nullus ut dicit Albertus adhuc apparuit qui de modo diuinandi per somnia scientialiter satisfaceret studiosis, immo in hoc ipsorum peripateticorum verba intantum variantur quod fere a propria secta recedant afferentes documenta ad propositum que sunt de schola et stoicorum et epicurorum [*sic*].“ Und weiter im 11. *dubium*: „Preterea ponere demones in aere habitantes ad nos venire futura ostendendo omnino absurdum est [...]. Ex quibus concludit Albertus tamquam philosophus philosophice loquens quod somnia huiusmodi non sunt a diis vel a demonibus [...]“.“

99 Der Band (*Expositiones textuales dubiorum atque luculentissime explanationes in libros de Celo et mundo, de Generatione et corruptione, Methereologorum ac Paruorum naturalium Arestotelis: varijs ex ingenijs, primum tamen et potissime ex probatissimis commentarijs angelici doctoris Thome aquinatis compendiaro sermone transumpte ad profectum studentium ingenuarum artium famosissimi gymnasij Coloniensis quod vulgo bursa Montis dicitur*, Köln 1497) ist, wie der Titel zeigt, klar für den Kölner Betrieb ausgewiesen. Die Stelle A findet sich auf f. 29v, Stelle B auf f. 41v. *Expositiones*, f. 41vb: „Hic consequenter remouet duos errores. Primus est quia aliqui dicebant diuinationem que fit per somnia nobis esse immisam a deo. Sed philosophus istud remouet dupliciter. [...] Neque etiam diamonia, id est substantie diuine, sunt facte huius gratia, scilicet vt immittant somnia; ergo ipsa somnia fiunt a natura et non immittuntur a substantia diuina.“ *Expositiones*, f. 30ra: „Et utrum contigat vel non contigat per somnia prouidere futura agenda solum contingat ab homine, i.e. per principium existens in homine vel per impressiones demonum, i.e. substantiarum imaterialium.“ Die theologische Debatte findet vor allem auf f. 42v und 43r statt, vgl. auf f. 43ra: „Dicendum quod illa preuisio futurorum non dicitur diuinatio quasi sit secundum veritatem et necessario, vel semper immediate a deo data, sed quia plures philosophorum dixerunt eam sic esse datam ab aliqua substantia divina vel quia maxime datur hominibus diuinis, sed isti errauerunt a via Arestotelis.“ Hier steht wohl die verurteilte These von 1277 (vgl. oben Anm. 81) im Hintergrund. So steht dem Band auch die sog. *Revocatio*

Autor auch ausdrücklich an die bereits genannte Stelle aus Thomas' *Summa theologiae* an<sup>100</sup>. Körperliche Ursachen, etwa die Luft in der Umgebung des Träumenden, können Traum Inhalte bestimmen, wie auch mitunter Gott mit Hilfe der Engel den Menschen Träume sende. Doch auch solchen, die einen vorbotenen Pakt mit dem Teufel eingegangen seien, widerfahre mitunter eine verbotene Weissagung (*divinatio illicita*) durch die Erscheinung von Dämonen (*apparitio demonum*). Entscheidend sind hier weniger die theologischen Subtilitäten, sondern eher, dass die Theologie — anders als *secundum viam Alberti* — überhaupt eine so große Rolle spielt.

Ohne hier weiter ins Detail zu gehen, lässt sich sagen, dass die theologisch heikle Frage nach der dämonischen oder göttlichen Ursache der Weissagung auch die Differenzen konkurrierender philosophischer Schulen abbildet, die in der Konsequenz je unterschiedlich mit der aristotelischen Lehre umgehen<sup>101</sup>.

## 5. Der Dämon in der Frühen Neuzeit: Neue Konzepte, neue Kontexte

### 5.1. Der Dämon im Zeichen: Die Schreibweise des Wortes *demon*

Es wurde bereits erwähnt, dass Moerbeke in seiner Neuübersetzung der drei aristotelischen Schriften zu Schlaf und Traum in Stelle B nicht nur die *demon/scientia*-Etymologie übergang und sie durch die Transliteration *daimonia* ersetzte, jedoch gleichzeitig in Stelle A weiterhin von *demon* sprach. Auch die Kommentare zu diesen beiden Textstellen

voran, das Dokument mit dem der Bischof von Paris 1325 nach der Heiligsprechung Thomas' auf den Vorwurf reagiert, Thomas habe einige der bischöflich verurteilten Thesen von 1277 behauptet. In diesem Dokument wird im Zweifelsfalle Thomas in Schutz genommen.

100 Vgl. ARISTOTELES, *Expositiones textuales*, f. 43ra: „Et dicitur notanter ‚necessario vel semper‘, quia secundum theologos non negatur quin causa diuinationis sit quandoque a deo qui quandoque ministerio angelorum hominibus aliqua reuelat in somnijs. Hoc etiam apparitione demonum fieri potest his qui cum eis habent pacta illicita vt dicit sanctus Thomas clare in secunda secunde [q. 95, a. 6, corp.]“ Zur Stelle bei Thomas, vgl. Anm. 90.

101 Dieser Streit um die Auslegung des Aristoteles im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert ist auch ein wesentlicher Kampfplatz des Wegestreits. Ein anschauliches Beispiel hierfür beschreibt M. J. F. M. HOENEN, „Secundum vocem concordare, sensu tamen discrepare: Der Streit um die Deutung des Aristoteles an der Universität Ingolstadt im späten 15. und frühen 16. Jahrhundert“, in: A. FIDORA (Hg.), *Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin 2007, S. 67-87.

Stellen haben gezeigt, dass in Bezügen zu christlichen oder neuplatonischen Dämonen stets von *demones* die Rede war — das Wort *daimonia* kennt das (von christlichen Autoren geprägte) Mittellatein so nicht. In einigen Frühdrucken wird aus jenem *daimonia*, möglicherweise in Analogiebildung, sogar *diamonia*<sup>102</sup>. Auch zeichnen sich sämtliche hier bisher berücksichtigten Zeugnisse dadurch aus, dass sie keineswegs Dämon mit æ-Ligatur oder e-caudata (e) schreiben, sondern wie auch in anderen frequenten Gräzismen wie *hereticus* nur ein ‚e‘ schreiben bzw. setzen<sup>103</sup>. In einer Druckausgabe der *Nova* wurde Moerbekes vorsichtige *daimonia*-Transliteration kurzum durch *demonia* handschriftlich korrigiert, in anderen Ausgaben von vornherein so gedruckt<sup>104</sup>.

Dieses paläographische (bzw. paläotypische) Detail begünstigte natürlich die Identifikation zwischen den quasi-christlichen Dämonen und dem quasi-aristotelischen Ausdruck *daimonia*, oder anders gesagt: Immer wenn in Bezug auf den aristotelischen Text von *demones* die Rede ist, scheint in der Praxis oft nicht zwischen der Bedeutung dieses Wortes bei klassischen Autoren und dem christlich-neuplatonischen Wortsinn unterschieden worden zu sein.

Für sich genommen mag dies wenig aussagen, doch hieran lässt sich zumindest in Teilen zeigen, warum ab dem frühen 16. Jahrhundert so viele Neuübersetzungen aristotelischer Texte angefertigt wurden<sup>105</sup>.

102 Diese Schreibweise findet sich in den beiden Kölner Schulbüchern: ARISTOTELES, *Expositiones textuales*; ARISTOTELES, *Textus paruorum naturalium*. Vermutlich hatte der für beide Drucke verantwortliche Drucker Quentell dieselben Typen benutzt. Wenn es sich hierbei nicht um einen Druckfehler handelt, dann wohl in Analogie zu bekannteren lateinischen Lehnwörtern wie *dialogus*, *diagramma* oder *dialectica*. Das wäre nicht so erstaunlich, so findet sich etwa im Sprachgebrauch der Logik des späten Mittelalters, z.B. bei Petrus Hispanus, die Schreibweise *dialectica*, wohl in Analogie zu *arithmetica*. Vgl. PETRUS HISPANUS, *Tractatus: Called Afterwards Summule logicales*, tr. 1, hg. von L. M. DE RIJK, Assen 1972, S. 1. Kurzum, man ist schreibweisetolerant.

103 Zur Schreibweise des Wortes „demon“ in Handschriften, vgl. P. STOTZ, *Lautlehre* (Handbuch zur lateinischen Sprache des Mittelalters 3), München 1996, S. 84.

104 Die Korrektur in Appendix B: Nr. 3b. Die e-Drucke in Appendix B: Nr. 4ab und 5ab.

105 Ganz deutlich und in Zahlen laut COPENHAVER, „Translation, Terminology and Style in Philosophical discourse“, S. 77: „Between Roberto Rossi’s translation of the *Posterior Analytics* in 1406 and Niccolò Leonico Tomeo’s rendering of the *Parva naturalia* in 1522-5, eighteen Italian and Byzantine scholars produced nearly fifty different Latin versions of half as many of Aristotle’s works — including spurious works and counting the *Parva naturalia* as one work. In the sixteenth century more than fifty scholars from



Allein von den *Parva naturalia* entstehen zwischen 1518 und 1552 sieben verschiedene Übersetzungen, solche griechischer Kommentatoren nicht eingeschlossen<sup>106</sup>. Soweit ersichtlich ist der Schreibweise nach von *demon*\* in keiner einzigen dieser Übersetzungen mehr die Rede, und auch nicht in den Kommentaren, die auf Grundlage oder im Zusammenhang mit einer der neuen Übersetzungen publiziert wurden. Alle greifen entweder auf die Zeichen ,æ‘ oder ,ε‘ anstelle von ,ε‘ zurück oder setzen einfach das griechische Wort δαιμόνια<sup>107</sup>. Auch das ,p‘ in *sompn*\* wird sorgfältig ausgemerzt. Der Hintergrund für diese Striktheit ist, mehr philologische Texttreue zu gewährleisten<sup>108</sup>. Dahinter steht auch eine polemische oder wenigstens kritische Haltung der Humanisten gegenüber der orthographischen und terminologischen Praxis scholastischer Autoren<sup>109</sup>. Auch das Vokabular ändert sich, in Stelle A wird aus *ab eventu* oft *casu* oder *temeritate*, in Stelle B werden die *animalia* nun oft *animantes* oder *bruta*<sup>110</sup>. Zwei Anforderungen

various parts of Europe produced nearly 200 Latin translations of over forty texts ascribed to Aristotle.“ Zu Aristoteles um 1500, vgl. FRANK – SPEER (Hgg.), *Der Aristotelismus in der Frühen Neuzeit*.

106 Vgl. KESSLER – PARK, „Psychology“, S. 458, Anm. 16: „Translators of the *Parva naturalia* included François Vatable (first edition 1518), Alcionio (1521), Juan Gines de Sepulveda (1522), Niccolò Leonico Tomeo (1523), Nifo (1523) and Perion (1550, with Grouchy’s revisions 1552).“ Für eine umfangreichere Auflistung, vgl. F. E. CRANZ – C. B. SCHMITT, *A Bibliography of Aristotle Editions, 1501-1600*, S. 204-207. Einige dieser Übersetzungen finden sich in Appendix A.

107 Siehe hierfür ebenfalls Appendix A. Auch zweisprachige Ausgaben finden sich, z.B. ARISTOTELES, *Aristotelis De Coelo lib. IIII. De Ortu & interitu II. Meteorologicorum IIII. De Mundo I. Parua (ut vocant) naturalia*, hg. von G. PACE, Frankfurt 1601.

108 So z.B. in WORTH-STYLIANOU, „Translatio and Translation in the Renaissance“, im abstract: „The rediscovery of Greek and Latin manuscripts was a preliminary stage in the *translatio studiorum*, leading to the philologists’ quests for the most accurately emended text, and thence to a process of commentary, as each scholar sought to interpret a work anew.“

109 Besonders markant z. B. Agrippa von Nettesheim in einer Replik auf seine Anklageschrift seitens Löwener Theologen (*Articuli Lovaniensium*), nach AGRIPPA VON NETTESHEIM, *Apologia aduersus calumnias propter declamationem de vanitate scientiarum, & excellentia uerbi Dei, sibi per aliquos Louanienses theologistas intentatas*, Colonia 1533, f. B4v u. B5v: „[ad 7] Fratralis orthographia, uidelicet dampnat cum p“; „[ad 26] Ydolatric per ypsilon, quia græcum est uocabulum, tam sciunt etiam græce magistri nostri“. Zu dieser spöttischen Replik mit Blick auf die Orthographie, vgl. M. VAN DER POEL, *Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and His Declamations*, Leiden / New York / Köln 1997, S. 125.

110 Auch hier verweise ich auf Appendix A. Für den Fall der *animantes*, vgl. K. OSTBERG, „Interpretations and Translations of *animall/animans* in the Writings of Notker

werden hier befriedigt: Die Abkoppelung vom Schulsprachegebrauch nicht völlig zu vollziehen und gleichzeitig Aristoteles in eleganteres, klassizistisches Latein zu kleiden<sup>111</sup>.

## 5.2. Der Dämon in den Neuübersetzungen griechischer Kommentatoren

Die wichtigste Neuentwicklung für die Stellen A und B vollzieht sich jedoch 1481 durch die Übersetzung der Paraphrase des Pseudo-Themistius (d.h. Sophonias, um 1300) durch Ermolao Barbaro (1454-1493)<sup>112</sup>. In der griechischen Vorlage der Stelle A folgt diese dem griechischen Aristotelestext nahezu im Wortlaut, doch der Paduaner Barbaro entfernt in seiner Übersetzung den Dämon und fragt danach, ob nur vorausgesehen werden könne, was durch einen Menschen getan wird, oder auch, was durch (einen) Gott (*deus*) getan wird<sup>113</sup>. In

Labeo“, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (PBB)* 81 (1959), S. 16-42.

111 Vgl. KESSLER – PARK, „Psychology“, S. 458: „Academic philosophers, however, had different requirements; [...] Vatable's *Parva naturalia* — that managed to combine a more up-to-date style with the medieval terminology.“ Vgl. COPENHAVER, „Translation, Terminology and Style in Philosophical Discourse“, S. 77: „Perion wanted to find a Ciceronian equivalent for everything the Stagirite had said.“

112 Der griechische Text stammt ursprünglich von Sophonias, ediert in THEMISTIUS, *Themistii (Sophoniae) in Parva naturalia commentarium*, hg. von P. WENDLAND (CAG 5.6), Berlin 1903. Der Text wurde Themistius aber durch die Kompilierung thematisch gestützter Sammelhandschriften im 14. Jahrhundert an der Seite von Themistius' *De anima*-Kommentar fälschlicherweise zugeschrieben. Dies erläutert C. H. Lohrs Vorwort in THEMISTIUS, *Themistii libri paraphraseos*, hg. von C.H. LOHR, übers. von E. BARBARO, Frankfurt 1978 (ND 1499). Die Übersetzung von Themistius' Kommentaren zu *Analytica posteriora*, *Physica* und *De anima* sowie Sophonias' Kommentar zu *De memoria*, *De somno*, *De insomniis* und *De divinatione* stammt von Ermolao Barbaro. Barbaro war ein venezianischer Patrizier, der in Padua Philosophie studiert hatte. Sein Übersetzer Vorbild war Theodor Gaza, wie das Vorwort mitteilt. Vgl. THEMISTIUS, *Themistii libri paraphraseos*, f. 1v. Barbaro drückt darin auch seine Unzufriedenheit mit bestehenden lateinischen Übersetzungen aus. Der Erstauflage von Barbaros Übersetzung von 1481 folgten bis 1570 sechzehn weitere Auflagen. Siehe auch BEULLENS – GOTTHELF, „Theodore Gaza's Translation of Aristotle's *De Animalibus*“.

113 Vgl. THEMISTIUS, *Themistii libri paraphraseos*, f. 8r: „Utrum ex eo numero sint quæ aguntur ab homine, an quorum causa sit aliquis deus, aut natura, aut temeritas.“ Wortgleich in THEMISTIUS, *Paraphrasis Themistii Peripatetici Acutissimi, In Aristotelis Posteriora, & Physica. In libros item de Anima, Memoria & Reminiscentia, Somno & Vigilia, Insomnijs, & Divinatione per somnum*, übers. von E. BARBARO, Basileae 1533, f. 634.

dieser Lesart folgen ihm mit zwei Ausnahmen alle neuen Übersetzungen<sup>114</sup>. In Stelle B nennt er die Träume nicht schlechthin „dämonisch“, sondern betont, dass sie „dämonisch“ genannt werden können (*possis daemonia dicere*), da auch die Natur dämonisch sei<sup>115</sup>. Ebenso wird nicht bestritten, dass Gott die Träume schickt, sondern dass er sie vom Himmel her sendet (*coelitus somnia delegante deo*)<sup>116</sup>. Beides rechtfertigt die griechische Vorlage nicht, doch zeugt es von einer Reflexion über die Schwierigkeit der Übersetzung von Stelle B<sup>117</sup>.

Pseudo-Themistius ist nicht der einzige griechische Kommentator, der neu ins Lateinische übertragen wird. 1541 folgen Michael von Ephesus (~1150) in einer Basler Ausgabe, besorgt durch den berühmten Arzt Konrad Gesner (1516-1565), und 1559 eine Übersetzung des Kommentars von Theodoros Metochites (1270-1332) durch Philipp Bechius (1521-1560)<sup>118</sup>. Die Übersetzung von Michaels Kommentar lehnt sich für den Aristotelestext von Stelle B stark an Barbaros

114 Nach Appendix A: Nr. 14, 19, 20, 21. Die Ausnahmen sind Nifo und Tomeo (Nr. 15, 18). Dasselbe gilt für die Übersetzung von ἀπὸ ταῦτομάτου („durch Zufall“) mit *temeritas* („Zufall“). Für den griechischen Text, vgl. THEMISTIUS, *Themistii (Sophoniae) in Parva naturalia commentarium*, S. 17: „καὶ πότερον τὰ μέλλοντα ὑπ’ ἀνθρώπου πράσσεσθαι μόνον, ἢ καὶ ὧν τὸ δαιμόνιον τὴν αἰτίαν ἔχει, καὶ φύσει γίνεται ἢ ἀπὸ ταῦτομάτου.“

115 Vgl. THEMISTIUS, *Themistii libri paraphraseos*, f. 14r: „Generatim uero quom et bruta quoque somniant, dici non potest uenire coelitus somnia delegante deo, neque ad eam finem adiuncta hominibus fuisse. Sane quanquam diuinitus non mittuntur, sunt tamen quæ possis daemonia dicere, nam et natura daemonia est, non diuina.“

116 Hier ließe sich ein Echo des Verbots von 1277 vermuten. Siehe oben Anm. 81.

117 Für den Vergleich zum griechischen Text siehe Appendix A: Nr. 12.

118 Umfangreiche Beschreibungen der beiden Drucke sind online verfügbar, vgl. UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK BASEL, „G 133: Michaelis Ephesii Scholia in Aristotelis libros aliquot“, in: *Griechischer Geist aus Basler Pressen*, <http://www.ub.unibas.ch/cmsdata/spezialkataloge/gg/higg0133.html>, zugegriffen am 30.09.2016; UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK BASEL, „G 134: Theodori Metochitae in Aristotelis Physicorum“, in: *Griechischer Geist aus Basler Pressen*, <http://www.ub.unibas.ch/cmsdata/spezialkataloge/gg/higg0134.html>, zugegriffen am 30.09.2016. Ich beziehe mich auf: MICHAEL VON EPHEsos, *Scholia In Aristotelis Libros aliquot: nempe, De Iuuentute, senectute, uita et morte; De longitudine ac breuitate uitae; De diuinatione per somnum*, übers. von C. GESNER, Basileae 1541; THEODORUS METOCHITES, *In Aristotelis physicorum, sive naturalium auscultationum libros octo, & Parua (quae vocantur) naturalia, paraphrasis longe doctissima, & quae prolixi vicem explere queat*, übers. von G. HERVET, Basileae 1559. Griechische Editionen in MICHAEL VON EPHEsos, *In Parua naturalia commentaria*, hg. von P. WENDLAND (CAG 22.1), Berlin 1903; ARISTOTELES – THEODORUS METOCHITES, *Aristotelis De somno et vigilia liber*. Gesner weist in dem Vorwort der Ausgabe jede abergläubische Praxis der Weissagung zurück, betont aber den medizinisch-diagnostischen Wert der Träume.

Übersetzung von Pseudo-Themistius an<sup>119</sup>. Interessant ist jedoch, dass die dämonische Natur in Michaels Kommentar konkretisiert wird: Unsere Natur (*natura nostra*) sehe nämlich die Zukunft voraus, weil sie dämonisch sei<sup>120</sup>. Im Kommentar des Theodoros findet sich ebenso eine Interpretation der Stelle B: Träume werden durch eine gewisse dämonische Bewegung (*daemoniaco quodam motu*) verursacht, durch die auch die Natur zum großen Teil bewegt werde<sup>121</sup>. Platon, Aristoteles und viele andere heidnische Philosophen würden hierfür eine Herrschaft der Dämonen (*dominatus Daemonum*) über die materielle, von den Göttern weit entfernte Natur annehmen<sup>122</sup>.

### 5.3. Der Dämon in den Werken aus der Frühen Neuzeit

Dass die genannten byzantinischen Kommentare im 15. und 16. Jahrhundert ins Lateinische übersetzt und im humanistischen Europa gedruckt wurden, deutet auf ein spezifisches Interesse an der aristotelischen Psychologie und Physiologie hin, das ganz besonders bei Ärzten der Frühen Neuzeit zu Tage tritt. Auch für diese Autoren spielen christliche Autoritäten, Bibelstellen und orthodoxe Prämissen innerhalb jener medizinischen Kommentarpraxis weiterhin eine wesentliche Rolle und werden zur Interpretation der Stellen A und B herangezogen. Dies

119 Vgl. MICHAEL VON EPHESES, *Scholia*, S. 91: „In summa, cum et bruta animalia somnient aliqua, non verisimile est somnia divinitus immitti, aut quod appareant in causa deum esse. Dæmonia tamen dici possunt. Natura enim dæmonia, non divina est.“ Die Vorlage für diesen Passus ist ungewiss, denn der griechische Text von Michaels Kommentar (in der modernen Edition) enthält dieses Zitat nicht.

120 Vgl. MICHAEL VON EPHESES, *Scholia*, S. 92-93: „Porro multas animantium insomnia percipere constat. Siquidem canes dormiendo immurmurant. Visa igitur in somnis non cœlitus elegante Deo mittuntur, neque divina, sed dæmonia sunt. Natura namque nostra cum dæmonia sit, ut dictum est, futura prævidet.“ Ich lese *cum* hier kausal. Der griechische Text liest: „Ὅτι δὲ πολλὰ τῶν ζώων ὀνειρώττει, ὃντων κύνες γὰρ κοιμώμενοι μινυρίζουσιν. εἰσὶν οὖν τὰ ὄντα θεάματα θεόπεμπτα μὲν οὐδαμῶς, ὥσπερ εἴρηται, δαιμόνια μέντοι· ἡ γὰρ φύσις ἡμῶν δαιμονία οὖσα προορᾷ τὰ μέλλοντα, ὥσπερ εἴρηται.“ Vgl. MICHAEL VON EPHESES, *In Parva naturalia commentaria*, S. 81.

121 Vgl. THEODORUS METOCHITES, *Commentarii*, S. 525: „somnia a Deo [non fuerint] missa, ut quidam dicunt, sed dæmoniaco quodam motu, quo natura, inquit, magna ex parte movetur.“ Theodoros legt hier den aristotelischen Text aus und bezieht nicht selber Stellung.

122 Vgl. THEODORUS METOCHITES, *Commentarii*, S. 525-526: „Nam et Aristoteles et Plato, et multi ex philosophis externis, hic phantasia apprehenderunt quendam dominatum Dæmonum in hanc materialem naturam in quam cadit ortus et quæ est a Diis alienissima.“

geschieht jedoch nicht mehr so sehr, um die Textstellen vor diesem Hintergrund zu deuten, sondern eher als Kontrastfolie, das heißt, um aristotelische Position gerade von einer christlich-neuplatonischen Dämonenlehre abzugrenzen.

Die meisten Autoren der Renaissance sind sich nämlich einig: Aristoteles spricht in seinem Traumschriften nicht von Engeln oder „bösen“ Dämonen<sup>123</sup>. Vielmehr entwickelt sich in der Frühen Neuzeit eine Dämonenlehre, die nicht so sehr theologisch, sondern primär naturphilosophisch motiviert ist<sup>124</sup>. Dämonen sind Teil der natürlichen Ordnung und unterliegen den Naturgesetzen<sup>125</sup>. Magie und Medizin bildeten in der Entwicklung wundersamer Heiltechniken eine Schnittmenge, in der Dämonen einen festen Platz hatten<sup>126</sup>. Dämonen waren dort ein möglicher Zugang zu Wissen, das in der Magie Anwendung finden konnte<sup>127</sup>.

123 Hierzu ein ausdrückliches Zitat in Anm. 169. Auch muss dies natürlich eingeschränkt werden, aber sowohl für das Mittelalter wie für die Frühe Neuzeit. Ich werde dies im Schlusskapitel differenzieren.

124 Das große Interesse an Träumen in der Frühen Neuzeit ist gut dokumentiert in GANTET, *Der Traum in der Frühen Neuzeit*. Eine Umfassende Studie zu Dämonen in der Frühen Neuzeit bietet S. CLARK, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford 1997.

125 Die Unterordnung von Dämonen unter Naturgesetze ist gut greifbar in Benito Pereras (Benedictus Pererius) magiekritischem Handbuch: B. PERERA, *Adversus fallaces et superstitiosas artes: Id est, de magia, de observatione somniorum, et de divinatione astrologica libri tres*, I, 6 und I, 7, Lugduni 1592, S. 38 u. 49: „Quæ opera admiranda possint facere dæmones vel per se ipsos vel per magos“; „Quas res dæmon nec per magos nec per se ipsum possit efficere“. So auch CLARK, *Thinking with Demons*, S. 151: „Demonology was the study of a natural order in which the existence of demonic actions and affects was, largely, presupposed.“ Mentalitätsgeschichtlich auch untersucht in F. A. CAMPAGNE, „Witchcraft and the Sense-of-the-Impossible in Early Modern Spain: Some Reflections Based on the Literature of Superstition (ca. 1500-1800)“, in: *The Harvard Theological Review* 96.1 (2003), S. 25-62.

126 Eine gute Darstellung dieser Tendenz findet sich in W.-D. MÜLLER-JAHNCKE, *Astrologisch-Magische Theorie und Praxis in der Heilkunde der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 1985, S. 89-134. So z.B. laut MÜLLER-JAHNCKE, *Astrologisch-Magische Theorie und Praxis*, S. 93: „Es verwundert nicht, daß insbesondere diejenigen Autoren, die sich eher der aristotelisch-thomistischen als der platonisch-hermetischen Tradition verbunden fühlen, die Existenz von Dämonen bei magischen Operationen bejahen und auf die von ihnen ausgehenden Gefahren verweisen.“ Hierzu siehe auch L. DASTON, „Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe“, in: *Critical Inquiry* 18.1 (1991), S. 93-124.

127 Vgl. PERERA, *Adversus fallaces et superstitiosas artes*, I, 3, S. 21 u. 29: „Naturalis autem Magia rursus triplex tradi potest: alia enim dici potestas humana, quia humano studio et diligentia comparatur; altera Divina, quæ per revelationem vel a Deo, vel ab

Diese ideengeschichtliche Konstellation zeichnet sich auch im Umgang mit der aristotelischen Traumtheorie ab. Der in dieser Arbeit zentrale Kontext für die Auseinandersetzung mit den Stellen A und B ist nach wie vor insbesondere der Kommentar zu den *Parva naturalia*<sup>128</sup>. Diese Kommentare sind jedoch oftmals von oder für Mediziner verfasst und zeichnen sich daher durch ein Interesse an medizinisch relevanten Zusammenhängen aus<sup>129</sup>.

Angelis bonis percipitur. Tertia dæmonica quam dæmones tradunt iis hominibus, qui se illis impia societate et fœdere devinxerunt“, „Nonnumquam etiam Magiam naturalem discunt homines a dæmonibus. [...] Immo fere qui hanc Magiam tenent, cum sint homines minime probi et Philosophiæ aliorumque liberalium doctrinarum rudes et imperiti non dubium est, quin vel ipsi eam artem a dæmonibus didicerint, vel ab his, quibus eam dæmones traderint.“ Siehe auch M. DELRIO, *Disquisitionum magicarum libri sex*, II, 1, Moguntiae 1624, S. 95: „An sit aliqua magia dæmonica“. Pereras Einteilung ist von Giacomo Pignatelli wörtlich übernommen worden; siehe J. PIGNATELLI, *Novissima Consultationes Canonice* [...]. Tomus Prior, Coloniae Allobrogum 1719, S. 218a-b.

128 So für den Zusammenhang der Träume im Kontext der Aristoteleskommentare der Jesuiten aus Coimbra nach COLLEGIUM CONIMBRICENSE, *In libros Aristotelis, qui Parva naturalia appellantur*, De somniis, Kap. 4, De divinatione, Kap. 3, Lugduni 1593, S. 41, 42 u. 52: „De somniis divinis, dæmoniacis, Naturalibus et animalibus“; „Dæmoniaci somnia dicuntur ea, quæ a Dæmonibus inducuntur, possunt vero ab illis induci eo pacto, quo ab Angelis, cum utrique similem naturam, ac virtutem habeant“; „Quantum pronunciatum. Vanum est, ac superstitiosum velle quidpiam scire per insomnia a Dæmone iniecta“. Zum medizinischen Interesse dieser Kommentarbände, vgl. C. SANDER, „Medical Topics in the *De anima* Commentary of Coimbra (1598) and the Jesuits' Attitude towards Medicine in Education and Natural Philosophy“, in: *Early Science and Medicine* 19.1 (2014), S. 76-101. Zur Haltung der Conimbricenser gegenüber der Weissagung, vgl. auch GOWLAND, „Melancholy, Imagination, and Dreaming“, S. 76.

129 Neben den im Folgenden berücksichtigten Autoren wäre weitere Beispiele zu nennen: F. PONZETTI, *Tertia pars Naturalis philosophiae*, Romae 1515, S. 110r; L. RICCHIERI, *Lectionum antiquarum libri XXX: recogniti ab auctore*, Basileae 1542, S. 1033; G. ARGENTERIO, *De somno et vigilia libri duo, in quibus continentur duæ tractationes de calido nativo, et de spiritibus*, Florentiae 1556, S. 121-126. Alle drei widmen sich ausführlich der aristotelischen Lehre von Schlaf, Traum und Weissagung. Zu dem Interesse norditalienischer Ärzte an Aristoteles, siehe ganz allgemein SIRAISI, *Medieval & Early Renaissance Medicine*; A. GRAFTON – N. G. SIRAISI (Hgg.), *Natural Particulars. Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, Cambridge, Mass. 1999; D. A. LINES, „Natural Philosophy in Renaissance Italy: The University of Bologna and the Beginnings of Specialization“, in: *Early Science and Medicine* 6.4 (2001), S. 267-320. Doch auch in anderen Kontexten tauchen die traumtheoretischen „Dämon-Passagen“ auf, etwa mit Blick auf eine quasi-aristotelische Dämonenlehre. Schriften, die zwar auf die hier zentrale Aristotelesstelle B zu sprechen kommen, deren Inhalt sich jedoch nicht übergeordnet mit den Themen der Traumtheorie oder Dämonologie in Verbindung bringen lässt, sollen hier nicht eigens verhandelt werden. So etwa in T. CAMPANELLA, *De sensu rerum et magia, libros quatuor*, I, 7, Parisiis 1637, S. 14: „Et in libro de insomniis dixit Aristoteles Deum non immittere somnia, sed naturam, quoniam dæmonia est, hoc est, sapiens, multa in somnis nos docere.“ Siehe auch

#### 5.4. Der Dämon im Körper: Medizinische Lesarten des 16. Jahrhunderts

Einer der frühesten Kommentatoren, bei dem sich sowohl ein humanistischer als auch medizinisch orientierter Zugang zum aristotelischen Text beobachten lässt, ist der Mediziner Agostino Nifo (1473-1538)<sup>130</sup>. Nifos Kommentar zu den *Parva naturalia* (1523) zeichnet sich zunächst philologisch aus. Er kommentiert Aristoteles Satz für Satz und führt jeweils die Übersetzung von François Vatable (1518) und eine selbst angefertigte an<sup>131</sup>.

Zu Stelle A, in der er von *dæmonium* spricht, erläutert er, dass Aristoteles hiermit das meine, was jenseits des menschlichen Vermögens liege<sup>132</sup>. Dann erläutert er, dass Thomas von Aquin unter *dæmonium* ‚Engel und Dämonen‘ verstanden habe, die Träume schickten,

F. LICETI, *De natura primo-mouente libri duo*, II, 10, Patau 1634, S. 181-184: „Nomen et rationem Naturæ non interdicti summo Deo ab Aristotele, cui Natura dicitur esse Dæmonia, non autem Divina.“ Liceti bezieht sich dort auch auf ALEXANDER VON APHRODISIAS, *Quæstiones naturales, morales, et de fato*, de fato, Kap. 4, Venetijs 1541, S. 91-92 (= *Über das Schicksal*. Übersetzt und kommentiert von A. ZIERL, Berlin 1995, S. 38-39 [= CAG, Suppl. II.2, S. 170, 18-21]): „Mos est hominum Dæmon, hoc est Natura secundum Heraclitum, nam ut plurimum ad naturales constitutiones, et dispositiones consequenter et actiones, et vitas, et ipsorum exitus videre licet.“ Ebenso wird nicht eigens untersucht, dass die *demon/sciens*-Etymologie auch ganz unabhängig von ihrer Relevanz für die aristotelische Traumtheorie weiter Anwendung fand. Vgl. etwa J. KEPLER, *Somnium seu Astronomia lunaris*, hg. von V. BIALAS – H. GRÖSSING (Gesammelte Werke 11.2), München 1993, S. 336: „Spiritus hi sunt scientiae, in quibus aperiuntur rerum causae. Admonuit me hujus allegoriae vox Graeca Daemon, quae à δαίμων deducitur, quod est Scire, quasi δαίμων.“

130 Zu Nifo siehe R. HISSETTE, „Note sur deux éditions latines d’Aristote avec commentaires d’Averroès par Agostino Nifo et Marcantonio Zimara“, in: *Bulletin de Philosophie Médiévale* 45.1 (2003), S. 189-204; D. N. HASSE, „Aufstieg und Niedergang des Averroismus in der Renaissance: Niccolò Tignosi, Agostino Nifo, Francesco Vimercato“, in: J. AERTSEN – M. PICKAVÉ (Hgg.), *Herbst des Mittelalters? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts*, Berlin 2004, S. 447-473; E. P. MAHONEY, *Two Aristotelians of the Italian Renaissance: Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, Aldershot 2000. Alle dort versammelten Aufsätze betreffen (auch) Nifo, außer Aufsatz Nr. III und IV. Ich beziehe mich auf A. NIFO, *Parva naturalia Augustini Niphi Medices philosophi Suessani*, Venetijs 1523.

131 Siehe hierfür Appendix A: Nr. 14 u. 15 für die Stellen A und B. Seine eigene Übersetzung zeichnet sich durch eine große Nähe zur *Nova* des Moerbeke aus.

132 Vgl. NIFO, *Parva naturalia*, f. 85r: „per ea, quæ sunt a dæmonio, intelligit ea: quæ sunt ultra humanam potentiam, veluti sunt somnia prophetica, per quæ prævidentur ea, quæ sunt supra nos.“ Er eröffnet im Folgenden einen Gegensatz zwischen *dæmonium* und *natura*: „Ultimo, an ea somnia, quorum dæmonium habet causam, etiam esse possint a natura, et non a dæmonio, aut omnia talia sint ab eventu ac sortuita: ita, ut nulla sint prophetica somnia.“



Themistius hierunter jedoch einen Gott (*deus*) verstehe, der Träume sende, und Avicenna schließlich meine mit *demonium* die physiologische Verfassung eines Melancholikers (*humor melancholicus*)<sup>133</sup>. Aristoteles rückt er in die Nähe zu Avicenna, da er Dämonen nicht kannte (*non cognovit*) und die Melancholiker — wie Avicenna — unmittelbar im Anschluss thematisiere<sup>134</sup>. Dies führt Nifo in Bezug auf Stelle B näher aus. Aristoteles verstehe unter der dämonischen Natur (*dæmonia natura*) eben jene humoralpathologische Erklärung des Avicenna, nämlich dass die Melancholie den antiken Autoren als dämonisch galt und dass sie allerlei Visionen erzeuge<sup>135</sup>.

Ludovicus Buccaferrea (1482-1545) aus Bologna gibt eine ähnliche Deutung<sup>136</sup>. Zu Stelle A erläutert er wie auch Nifo, dass hier gefragt

133 Vgl. NIFO, *Parva naturalia*, f. 85r: „Per dæmonium vero, divus Thomas spiritum intelligit, quod est quid commune angelis et dæmonibus, nam nonnulli putaverunt somnia ab angelis, alii a dæmonibus mitti. Themistius vero per dæmonium deum intelligit, cum nonnulli dixerunt somnia a deo proficisci: ut postea Aristoteles disputabit. Avicenna vero per dæmonium humorem melancholicum intellexit.“ Auf welche Thomasstelle er sich bezieht, ist unsicher, denkbar wäre jedoch, dass er hier den Kommentar Adam von Buckfields vor Augen hat, siehe Anm. 58. Themistius hatte hier tatsächlich den Dämon als „Gott“ angeführt, vgl. Anm. 113. Die Stelle aus Avicennas *Canon* lautet nach AVICENNA, *Liber canonis totius medicinae*, III, 1, 4, 19, Lugdunum 1522, f. 150r: „Et quibusdam medicorum visum est quod melancholia contingat a demonio: sed nos non curamus cum physicam docemus, si illud contingat a demonio, aut non contingat, postquam dicimus, quod si contingat a demonio sufficit nobis.“ Zu dieser Stelle siehe auch GOWLAND, „Melancholy, Imagination, and Dreaming“, S. 69-70; ID., *The Worlds of Renaissance Melancholy. Robert Burton in Context*, Cambridge / New York 2006, S. 86; R. KLIBANSKY – E. PANOFSKY – F. SAXL, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*, New York 1964, S. 93. Allgemeiner zur Melancholie im 16. Jahrhundert siehe D. E. J. LINDEN, „The Natural and the Supernatural in Melancholic Genius. A Debate in Sixteenth Century Spanish Medicine and Its Antecedents“, in: *Medizinhistorisches Journal* 34.3-4 (1999), S. 227-243.

134 Vgl. NIFO, *Parva naturalia*, f. 85r: „Quod [i.e. placitum Avicennae] videtur consonum his, quæ [sic!] Aristoteles dicet, Aristoteles enim dæmones non cognovit, somnia a deo venire negat, ab humore melancholico concedit, ut postea disputabit.“ Zum Zusammenhang mit der Melancholie, vgl. Anm. 23, 69, 74.

135 Vgl. NIFO, *Parva naturalia*, f. 107r: „Et ne quis credat esse dæmonia, quæ sint a spiritu dæmonico, exponit quid per dæmonia intelligat et dicit. Natura enim dæmonia est, et non divina, ut humor melancholicus ab Avicenna demonium dicitur, ergo vult habere somnia evenire propter dæmoniam naturam, hoc est propter humorem melancholicum, qui apud antiquos dæmon dicebatur, eventit dico quatenus excitat species reservatas ad multiplicem phantasmatum generationem.“

136 Zu Buccaferrea, vgl. C. H. LOHR, „The Aristotle Commentaries of Ludovicus Buccaferrea“, in: *Nouvelles de la République des Lettres* 1 (1984), S. 107-118, und L. BIANCHI, „Ludovico Boccadiferro, commentateur du *De generatione*“, in: J. DUCOS – V. GIACOMOTTO-CHARRA (Hgg.), *Lire Aristote au Moyen Âge et à la Renaissance. Réception du*

werde, ob nur vorausgesehen werden könnte, was innerhalb menschlicher Möglichkeiten (*in potestate hominis*) läge, oder auch das, was durch eine bestimmte (humoralbiologische oder astrologische) Dominanz (*a prædominiis*) oder durch separate Substanzen (*a formis abstractis*) bewirkt werde<sup>137</sup>. Veridische Träume (*veridica somnia*) jedoch übersteigen die Fassungskraft der Menschen (*captus humanus*), das heißt, sie können nicht auf irgendeine Ursache reduziert werden, zumindest, wenn man Gott und die Engel außen vor lasse, wie dies Aristoteles tue<sup>138</sup>. Buccaferrea scheint hier Aristoteles kritisch zu fragen: Wenn man keine Dämonen annimmt, die Träume senden, und auch Gott nicht der Ursprung ist, wie kann dann die Ursache der Weissagung jenseits dessen liegen, was der Mensch begreifen kann? Für Aristoteles kommt er jedoch zu dem Schluss, dass die Träume, die von der Natur und demnach nicht von Gott ausgehen, eher dämonisch als göttlich heißen müssen, und das werde dadurch bewiesen, dass die Melancholiker solche Träume aufgrund der *complexio* empfangen — also aufgrund der humoral-theoretischen Konstitution ihres Körpers<sup>139</sup>. Da die Natur im Gegensatz zu Gott komplex ist, sei sie eben nicht göttlich, sondern dämonisch, habe aber an der Weisheit (*prudentia*) ihres Schöpfers teil. Diese Weisheit identifiziert Buccaferrea nun durch

*traité* Sur la génération et la corruption, Paris 2011, S. 249-258. Er studierte vermutlich bei Pomponazzi. Ich beziehe mich auf L. BUCCAFERREA, *Lectiones in Aristotelis Stagiritae libros quos vocant parva naturalia, nunc primum in lucem editae*, Venetiis 1570.

137 Vgl. BUCCAFERREA, *Lectiones*, lect. 1, f. 73r: „Tertio quærit nunquid per somnia homo possit prævidere futura, et si sic, nunquid possit prævidere illa sola, quæ sunt in potestate hominis, id est ea quorum principium est homo, an ea quæ efficiuntur a prædominiis, an a formis abstractis an ab aliis.“

138 Vgl. BUCCAFERREA, *Lectiones*, lect. 23, f. 94r: „Dico quod philosophus non ponit angelos neque demones, ut ostendemus. Quid ergo vult intendere philosophus, aliquos homines prævidere futura est ultra captum humanum, dico si illa causa non sit Deus, non potest capi a captu humano, quasi non erit aliqua causa ad quam homo possit reducere veridica somnia, et sic ille effectus habet causa supra captum humanum, nisi ponas Deum esse causam etc.“

139 Vgl. BUCCAFERREA, *Lectiones*, lect. 23, f. 95r: „Unde sic ex doctrina Aristotelis formo consequentiam: si quidem ista somnia, quia sunt a natura, ergo non a Deo, ideo non debent dici divina sed dæmoniaca potius, quia quæ natura sunt, debent dici dæmoniaca potius quam divina et philosophus probat, quod sunt in melancholicis, ergo complexio persimilis est hominibus multa loquentibus.“ Zum medizinischen Verständnis der *complexio*, vgl. T. W. KÖHLER, „Fächerübergreifendes Denken in der Philosophie des dreizehnten Jahrhunderts: die Rolle der Complexio-Theorie“, in: H. BÜRKLE – D. PINTARIČ (Hgg.), *Denken im Raum des Heiligen. Festschrift für P. Ansgar Paus OSB*, St. Ottilien 2007, S. 47-88.

die Dämon-Etymologie als *sapiens*: Die Natur ist also in ihrer Weisheit dämonisch und Ursache der Voraussicht der Zukunft im Traum<sup>140</sup>. Das Argument scheint ein genetisches zu sein. Die Natur ist *sapiens*, weil ihr Schöpfer *sapiens* ist. Dämonisch heißt sie, weil *demon* von *sapiens* herrührt. Träume, die von Natur aus geschehen, heißen demnach ‚dämonisch‘ und haben ihre Ursache nicht im Schlaf selber, sondern in der Natur. Dieser Exegese folgt demnach die Einsicht, dass Aristoteles (und auch Platon) keine Dämonen als Wesen annehmen. Als Christ heißt es jedoch auch für Buccaferrea zu bekennen, dass Aristoteles hier irrt und mit dem Heiligen Thomas daran festzuhalten ist, dass Traumvisionen sehr wohl auch durch Dämonen bewirkt sein können<sup>141</sup>.

Eine Mischung aus Nifos physiologischer und Buccaferreas genetischer Lesart findet sich bei dem Juristen Alessandro Cariero (1548?-1626?) aus Padua<sup>142</sup>. Er erklärt, die Träume heißen für Aristoteles deshalb dämonisch, weil die Natur (des Träumenden) dämonisch sei, das heißt weil die Träume oft durch schwarze Galle hervorgerufen würden (*ab atra bile excitantur*) und dieser Saft bei den Alten ein Dämon genannt wurde (*demon nuncupabatur*)<sup>143</sup>. Dass Aristoteles die Träume

140 Eine verkürzte Fassung von BUCCAFERREA, *Lectiones*, lect. 23, f. 95r: „et ista natura id est naturalis complexio corporis, ergo debent dici dēmonia et non divina, ut ex Aristotelis verbis colligitur in textu, quia Deus est summe simplex, natura vero non sic simplex, natura ergo non divina, quia naturaliter agens non est Deus, sed dicitur dēmonia, quatenus directa est in operibus ab artifice prudentissimo cuius ipsa natura est ministra, quæ agit mediante motu superiorum, convenit naturæ esse dēmonia, id est prudens et sapiens, quæ omnia facit cum prudentia et sapientia, dēmon enim græce, latine interpretatur sapiens, aliq̄ ergo prævisiones causam habent, quæ fiunt a natura, ista vero prævisio in somnio non habet causam, ergo etc. Et addit philosophus exemplum de melancholicis ibi.“

141 Vgl. BUCCAFERREA, *Lectiones*, lect. 29, f. 105r: „Ad aliud dico, quod Aristoteles negat Dæmones, sed Plato posuit, dico, quod forte Plato non posuit, neque Socrates, sed voluerunt innuere substantias abstractas, videlicet de genio bono vel malo. [...] Domini debemus dicere, quod doctrina Aristotelis in hoc manca est et falsa, sed veritati credendum est, et etiam quod isti effectus a natura possunt fieri, et a Dēnone, ut Sanctus Thomas dicebat, et quod Dēmon sub aliqua constellatione vocatus venit et præsto est, et magis Dēmon operatur cum illa constellatione.“

142 Zu Cariero ist wenig bekannt; siehe u.a. J. M. VIEJO-XIMÉNEZ, „El tratado ‘De Sponsalibus et Matrimonio’ de Alessandro Cariero“, in: *Revista Española de Derecho Canónico* 50 (1993), S. 623-641. Ich beziehe mich auf A. CARIERO, *De somnijs deque diuinatione per somnia brevis consideratio*, Patauii 1575.

143 Vgl. CARIERO, *De somnijs*, f. 11v: „Tertio somnia ab Aristotele in libro de diuinatione dicuntur Dæmonia, quia natura Dæmonia est, et non divina, ac insuper quia

dämonisch nenne, sei jedoch mit Blick auf ihre unmittelbare Ursache zu verstehen, das heißt, die Natur, aus der sie entspringen, sei dämonisch, wohingegen die Träume mit Blick auf die erste Ursache sehr wohl ‚göttlich‘ heißen könnten<sup>144</sup>.

Die Erläuterung, warum Träume dämonisch genannt würden, geschieht bei den drei vorgestellten Autoren, grob gesagt, unter Rückgriff auf die physiologische Disposition der Träumer (Melancholiker) und die metaphysische Konstitution der Natur, insofern diese von Gott geschaffen wurde. Darüber hinaus zeigt sich das Bemühen, eher historisch zu erwägen, was Aristoteles und die Alten mit „dämonisch“ meinten und ob sie an Dämonen glaubten.

### 5.5. Dämonen in Athen und Rom? Tomeo, Sanchez und Cesalpino

Die Frage danach, was Aristoteles und die antiken Autoren unter „Dämon“ verstanden, steht auch im Zentrum von Nicolò Leonico Tomeos (1456-1531) Kommentar zu Stelle B, der mit seiner Übersetzung der *Parva naturalia* von 1523 vielleicht die Fassung vorgelegt hatte, die die meisten Autoren nach ihm benutzten<sup>145</sup>. Tomeo erläutert zunächst in seinem Kommentar zur Stelle B, dass Aristoteles zwar nicht zugestehet, dass Gott die Träume sende, diese wohl aber „dämonisch“ nenne, worunter natürliche Vorzeichen (*naturales praemonstrationes*) zu verstehen seien, da ihm die Natur selbst, aus der die Träume hervorgehen, als dämonisch gelte.<sup>146</sup> Tomeo möchte hieraus schließen, dass

frequenter ab atra bile excitantur, qui humor apud antiquos Demon nuncupabatur, non itaque somnia a Deo demittuntur.“ Die „atra bilis“ ist der Saft der Melancholiker, vgl. Kap. 4 in GALEN, *De atra bile, liber. De tumoribus praeter naturam, liber*, Parisiis 1529.

144 Vgl. CARIERO, *De somnijs*, f. 12v: „Ad tertiam dum dicebatur, somnia dici Dæmonia ab Aristotele. Respondeo, Aristotelem respexisse ad causam proximam, non ad primam, somnia sunt Dæmonia, hoc est per naturam excitata ratione causæ proximæ, at ratione causæ primæ possunt esse divina.“

145 Die Übersetzungen siehe in Appendix A: Nr. 18 u. 21. Für den Kommentar zu Stelle B siehe außerdem Appendix B: Nr. 5a. Zu Tomeo siehe D. DE BELLIS, „Nicolò Leonico Tomeo, interprete di Aristotele naturalista“, in: *Physis* 17 (1975), S. 71-93; E. RUSSO, „Leonico Tomeo, Niccolò“, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 64 (2005), [http://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-leonico-tomeo\\_\(Dizionario\\_Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/niccolo-leonico-tomeo_(Dizionario_Biografico)/), zugegriffen 04.11.2012.

146 Vgl. N. L. TOMEO, *Aristotelis stagiritae Parva naturalia*, Venedig 1546, f. 125r: „Nocturna igitur visa hanc ob causam minime quidem à Deo missa existimandum esse. Dæmonias autem esse, id est naturales, praemonstrationes credendum, cum natura ipsa a qua sanè isthęc proveniunt somnia, Dæmonia existimet et non divina. Ex quibus philosophi

Aristoteles eine gewisse Art göttlicher Träume (*diuinorum quoddam somniorum genus*) gekannt habe. Im Folgenden reflektiert er dann über den aristotelischen Sprachgebrauch mit einer eher historischen Perspektive auf Aristoteles' platonischen Hintergrund der Akademie:

Aristoteles nennt die Natur in diesem Text „dämonisch“, entweder weil sie Werkzeug und eine gewisse Dienerin der Götter ist, oder weil die Philosophen dasjenige mit dem Wort „Dämon“ bezeichneten, was bestimmten Dingen direkt vorgeordnet zu sein scheint, wie die Natur den natürlichen Dingen [vorgeordnet zu sein scheint], oder [aber] weil die Antike das mit diesem Wort benannte, was durch eine gewisse Ähnlichkeit zur Gattung der Dämonen gewisse wundersame und den Menschen übersteigende Tätigkeiten hervorbringt. Und tatsächlich verhält es sich so, denn die gesamte Akademie vertrat folgende These: Weil die Natur ein gewisses unkörperliches Wesen ist, ohne dass sie von den Körpern abtrennbar wäre, deren allgemeine Prinzipien sie enthält, hat sie selber deswegen nicht zu Unrecht den Namen der „Dämonen“ erhalten, weil sie [die Natur] überhaupt ein werktätiges Vermögen in sich hat, das selbstverständlich, wie man meint, den besonderen [Vermögen] der Gattungen der Dämonen zugeschrieben wird<sup>147</sup>.

Tomeos lexikologische Optionen für die Bedeutung von ‚dämonisch‘ gelten jedoch offenbar in Bezug auf die Natur als solche, nicht auf die Natur des Traums oder des Träumenden.

Diese lexikalische Reflexion wurde für christliche Ausleger des aristotelischen Textes oft von einer heilsgeschichtlichen Überlegung begleitet: Aristoteles lebte und schrieb zeitlich vor der christlichen Offenbarung und hatte daher keine Kenntnis der christlichen Dämonologie. Gleichzeitig war diese theologische Reflexion mitunter relevant für medizinische Bereiche, etwa im Falle des Wahnsinns, der in frühneuzeitlichen Theorien oft als Besessenheit durch einen „teuflischen“

dictis animaduertendum esse censeo Aristotelem diuinorum quoddam somniorum genus etiam nouisse [...].“ Siehe hierzu auch in GOWLAND, „Melancholy, Imagination, and Dreaming“, S. 78-79. Vgl. auch Anm. 155.

147 TOMEIO, *Parua naturalia*, f. 125r: „Naturam autem hoc in textu dæmoniam vocat Aristoteles vel quia deorum est instrumentum et veluti ministra quædam vel quia quid proxime aliquibus præesse videtur vt natura rebus naturalibus dæmonis nomine vocauere philosophi, vel quia id quod similitudine quadam ad dæmonum genus mirabiliores quasdam et supra hominem actiones ederet, hoc nomine insigniuit antiquitas. Et profecto ita res se habent, nam ut vniuersa voluit Academia, Cum natura sit incorporea quædam essentia, a corporibus haudquaquam separabilis illorum rationes continens vniuersas, non immerito dæmonum sortita est nomen cum alioquin opificiam [ich übersetze *opificam*] etiam in se habeat potestatem quæ inter præcipuas dæmonum generi nimirum ascribi censetur.“

Dämon charakterisiert wurde<sup>148</sup>. Zwei Autoren, die im Zuge einer solchen medizinisch-theologischen Reflexion auf *De divinatione* rekurrieren, sind Francisco Sanchez und Andrea Cesalpino<sup>149</sup>.

Francisco Sanchez (1550-1623) setzte sich vermutlich 1585 als Professor für Philosophie in Toulouse in einer kleinen Schrift mit dem Thema der Weissagung im Schlaf auseinander, vor allem in Polemik gegen den italienischen Naturphilosophen Gerolamo Cardano<sup>150</sup>. Sanchez hält sich dabei nur vage und eklektisch an den aristotelischen Text, den er für dunkel erachtet, und zitiert vor allem Cicero zum Thema der Weissagung<sup>151</sup>. Letztlich geht es Sanchez nicht so sehr um eine doxographische Aufbreitung des Themas oder eine textkritische Analyse, sondern um eine skeptische Kritik am epistemischen Status

148 Hierzu allgemein Y. PETRY, „Many things surpass our knowledge‘: An Early Modern Surgeon on Magic, Witchcraft and Demonic Possession“, in: *Social History of Medicine* 25.1 (2012), S. 47-64; S. KEMP – K. WILLIAMS, „Demonic Possession and Mental Disorder in Medieval and Early Modern Europe“, in: *Psychological Medicine* 17.1 (1987), S. 21-29.

149 Für die Rolle der Dämonen im Falle der Epilepsie und der Demenz in Bezug auf Sanchez und Cesalpino, vgl. M.-L. DEMONET, „L'épilepsie chez Francisco Sanchez, médecin sceptique“, in: *Epilepsies* 20 (2008), S. 33-39; M. E. CLARK – K. M. SUMMERS, „Hippocratic Medicine and Aristotelian Science in the ‚Daemonum investigatio peripatetica‘ of Andrea Cesalpino“, in: *Bulletin of the History of Medicine* 69.4 (1995), S. 527-541. Besonders Demonets Aufsatz ist jedoch eher medizin- als theologiehistorisch. Vgl. zur Geschichte der Epilepsie auch O. TEMKIN, *The Falling Sickness. A History of Epilepsy from the Greeks to the Beginnings of Modern Neurology*, Baltimore 1971.

150 Ich beziehe mich auf F. SANCHEZ, *Quod nihil scitur. De divinatione per somnum ad Aristotelem. In libr: Aristotelis Physiognomicôn Commentarius. De longitudine & brevitate vitae*, Roterodami 1649. Das zusammen mit *Quod nihil scitur* 1623 von seinem Sohn erstmals herausgegebene Opuskel *De divinatione per somnum ad Aristotelem* wird gefolgt von einem Kommentar zu *Physiognomica* und *De longitudine et brevitate vitae*. Alle drei Kommentare sind keine echten exegetischen Kommentare und entstammen verschiedenen Entstehungskontexten. Dennoch sind sie wichtig, nicht zuletzt, weil sie mit dem oft als skeptisch bezeichneten, philosophischen Hauptwerk *Quod nihil scitur* zusammen publiziert wurden. Zu letzterem siehe D. CALUORI, „The Scepticism of Francisco Sanchez“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 89.1 (2007), S. 30-46. Zu den drei Aristoteleskommentaren siehe K. HOWALD, „Einleitung“, in: F. SANCHEZ, *Quod nihil scitur*, hg. und übers. von K. HOWALD, Hamburg 2007, S. XXX-XXXIV. Dort auch zu Sanchez' Biographie. Zu Sanchez' Theorie über die Weissagung, vgl. GOWLAND, „Melancholy, Imagination, and Dreaming“, S. 89-90. Zur Polemik gegen Cardano, vgl. bspw. SANCHEZ, *De divinatione*, S. 193. Zu Cardanos Position zur Weissagung im Schlaf, vgl. G. GIGLIONI, „Man's Mortality, Conjectural Knowledge, and the Redefinition of the Divinatory Practice in Cardano's Philosophy“, in: M. BALDI – G. CANZIANI (Hgg.), *Cardano e la tradizione dei saperi*, Milano 2003, S. 43-66.

151 Vgl. SANCHEZ, *De divinatione*, S. 186-192.

der Gewissheit dieser im Schlaf erfolgten Weissagung. Zunächst unterscheidet er Wissen (*scientia*) von Weissagung, und letztere dann weiter in eine göttliche und eine natürliche Weissagung<sup>152</sup>. Allein der göttlichen Weissagung komme höchste Gewissheit zu, das heißt, allein diese sei übernatürlich und unfehlbar, lasse sich jedoch mit natürlichem Verstand nicht ergründen. Mitunter erscheine die Leistung eines scharfen Verstandes den weniger gesegneten Geistern als „Weissagung“, habe aber mit einer übernatürlichen Eingebung nichts zu tun. Diese epistemologische Analyse des Weissagungsbegriffs bestimmt im Folgenden seine skeptische Haltung gegenüber der Gewissheit, die der natürlichen Weissagung in der Praxis ärztlicher Prognose zugemessen wird<sup>153</sup>. Sanchez' Dämon-Begriff (*dæmonium*) lehnt sich hierbei an den sokratischen Dämon an, also eine Art Quelle subjektiver Inspiration, ein Dämon im Menschen (*humanum dæmonium*), den Sanchez ambivalent sowohl als scharfsinnig als auch als trügerisch bestimmt<sup>154</sup>.

Aristoteles sei für den medizinisch-diagnostischen Wert der Traumvisionen eine wichtige Autorität, da er nicht Gott als Ursache der Träume behaupte, sondern Träume natürlicherweise Zeichen oder Ursachen von Zukünftigem seien<sup>155</sup>. Der antike Philosoph behaupte somit weder die Existenz von Dämonen, noch verneine er sie klar, sondern spreche nur von „dämonisch“ als dem, was unterhalb des Göttlichen stehe<sup>156</sup>. Vielmehr sei Aristoteles recht zurückhaltend in

152 SANCHEZ (*De divinatione*, S. 193-200) zitiert Cardano folgendermaßen: „Divinatio [...] est coniectura vera de futura non certa ratione habita.“ Er verfeinert diese Definition durch Angabe von Kriterien für *scientia* und unterscheidet die *divinatio* weiter in *divinal/naturalis*, und *naturalis* weiter in *artificial/inartificialis*.

153 Vgl. SANCHEZ, *De divinatione*, S. 200-204.

154 Vgl. SANCHEZ, *De divinatione*, S. 206-210.

155 Vgl. SANCHEZ, *De divinatione*, S. 230: „Aristoteles vero cum initio huius operis, quod est de divinatione per somnum, recte dixisse videtur divinationes non a Deo esse, (quod tamen eius interpres quidam male intorquens divinationem aliquam a Deo immitti eum credidisse asserit) [*in marg.* Nicolaus Leonicus com. in lib. hunc] et somnia naturaliter quandoque signa esse, quandoque etiam causas, et quandoque neque signa, neque causas eorum quæ sint, tandem sub finem ad idola et effluxiones quasdam Democriti accedere videtur, aut ad dæmonas, ut quidam putant, qui hominibus in somnis futurorum imagines obijciunt, quorum utrumque absurdum videtur et mera divinatio.“ Für den Verweis auf Tomeo, vgl. auch F. SANCHEZ, *Tutte le opere filosofiche*, hg von C. BUCCOLINI – E. LOJACONO, Mailand 2011, S. 282 (Endnote 89). Der Verweis in Sanchez' Text richtet sich auf TOMEIO, *Parva naturalia*, fol. 125r. Für den Text, siehe oben Anm. 146

156 Vgl. SANCHEZ, *De divinatione*, S. 239: „Non videtur Aristoteles dæmonas aperte asserere, neque negare, sed solum dæmonium vocare quod infra divinum est. Academici



Bezug auf Dämonen, für Sanchez und Leser seiner Zeit stehe die Existenz von guten und bösen Dämonen durch die Heilige Schrift jedoch fest, wenn dies auch nicht durch die Vernunft eingesehen werden könne<sup>157</sup>. Für den Naturphilosophen hingegen sei es eher plausibel, auf die Annahme der Existenz von Dämonen zu verzichten<sup>158</sup>. Letztlich wichtiger als Sanchez' eigene Position ist für diese Studie der Kontext, in den er Aristoteles' Aussagen über die Weissagung nun integriert, nämlich in eine skeptische Programmschrift gegen die medizinisch-magische Praxis seiner Zeit<sup>159</sup>. In diesem Problemzusammenhang geht es vorrangig um die Existenz der Dämonen als kausale Agenten in der natürlichen Welt und um den hiermit zusammenhängenden epistemischen Status der Gewissheit weissagender Träume.

1580 erscheint in Venedig die Abhandlung *Daemonum investigatio peripatetica* des Arztes Andrea Cesalpino (1559-1603) aus Pisa<sup>160</sup>.

quidam et Philosophi nonnulli alii multa de dæmonibus commenti sunt, et Cardanus, de quo antea, eo dementia pervenit, ut tractabiles, visibilesque dæmonas dixerit, et patrem suum familiarem unum habuisse, et quasi asseclam, imo subditum.“

157 Vgl. SANCHEZ, *De divinatione*, S. 240: „Aristoteles vero magis catus [*sic!*] sobrie admodum de dæmonibus, ut de Deo loquutus est et difficultatem et discrimen vitans. At nos, quibus illuxit veritas per Evangelium Domini Jesu Christi, et fatemur bonos et malos dæmones esse, ut tales agnoscimus quales sacra scriptura depingit, idque nullo rationis lumine, quæ in hoc ut in aliis naturæ miraculis caligat omnino, sed sola fide victi, captivantes intellectum ad illius obsequium, ut ait divus Paulus.“ Sanchez verweist hier auf 2 Kor 10:5.

158 Vgl. SANCHEZ, *De divinatione*, S. 172-173: „Ratione ergo naturali non convincitur esse dæmones, imo potius contrarium [...] Non ergo per dæmones fit divinatio. [...] Nos autem non Theologicam hic, ut ait Cardanus, sed naturalem scientiam tradimus.“ Sanchez' Argument bei seiner Ablehnung der Dämonen aus naturwissenschaftlicher Perspektive richtet sich gegen Cardano, der die Existenz von Dämonen vertrat.

159 Sanchez gibt am Ende seines Werkes eine medizinische Erklärung für Traumbilder und stützt sich hier vor allem auf Hippokrates' *Liber de insomniis*. Vgl. SANCHEZ, *De divinatione*, S. 286-294.

160 Ich hatte keinen Zugang zur Ausgabe von 1580 und beziehe mich auf A. CESALPINO, *Quæstionum peripateticarum libri V. [...] Daemonum inuestigatio Peripatetica*, Venetiis 1593. Alle Stellenangaben beziehen sich auf *Daemonum inuestigatio Peripatetica*. Die Ausgaben unterscheiden sich jedoch nicht unwesentlich. So etwa CLARK – SUMMERS, „Hippocratic Medicine and Aristotelian Science in the ‚Daemonum investigatio peripatetica‘ of Andrea Cesalpino“, S. 528, 536 u. 538: „The second edition of Cesalpinos treatise in 1593 takes a line of inquiry different from the first edition of 1580 [...] In the first edition of his treatise, he particularly relies upon Plato to lend authority to the assertion that demons occupy a position in nature midway (*natura media*) between gods and mortals. [...] In the second edition, the discussion of Aristotle's personal beliefs is relegated to a later, and less prominent, position in the treatise, and in its place is a more substantive attempt to unite Aristotle's theories about matter with Hippocratic medicine.“ Dort wird der Kontext

Dort, so heißt es weiter im Titel, werde ausgehend von Hippokrates' *Prognosticon* erläutert, ob es etwas Göttliches in den Krankheiten gebe<sup>161</sup>. Konkreten Anlass zu dieser Schrift gab offenbar der Bischof von Pisa, der Cesalpino um eine Untersuchung der dämonischen Besessenheit ersucht hatte<sup>162</sup>. Die Frage war nämlich, wie geistige Krankheiten wie Epilepsie oder Melancholie zu erklären seien: Waren sie natürlich, etwa durch schwarze Galle (*atra bile*) verursacht, oder übernatürlich (*supra naturam*) und dann nur mit Gottes Hilfe heilbar (*divinis auxiliis tolleretur*)?

Cesalpino möchte diese Frage nach der ursächlichen Mitwirkung von Dämonen in bestimmten Krankheiten unter anderem klären, indem er die Existenz von Dämonen auch in Theorien klassischer Autoren wie Platon und Aristoteles nachweist. Cesalpino recurriert für Aristoteles auf Stelle B, um den Nachweis zu erbringen, dass auch Aristoteles Dämonen annehme<sup>163</sup>. Dort nenne der griechische

der Schrift sehr gut erläutert. Etwas allgemeiner zu Cesalpino, vgl. M. O. HELBING, „Mechanics and Natural Philosophy in Late 16th-Century Pisa: Cesalpino and Buonamici, Humanist Masters of the Faculty of Arts“, in: W. R. LAIRD – S. ROUX (Hgg.), *Mechanics and Natural Philosophy Before the Scientific Revolution*, Boston 2007, S. 185-193.

161 Der Titelfortsatz lautet: „in qua explicatur locus Hippocratis in Progn. Si quid divinum in morbis habetur“. Einige Stellen aus *Über die Heilige Krankheit* werden ebenfalls länger zitiert. Es ist interessant, dass Cesalpinos Interpretation hier der von P. J. van der Eijk ähnelt, der in Bezug auf Stelle B ebenfalls eine Nähe zu einigen Passagen aus *Über die Heilige Krankheit* bemerkt; vgl. VAN DER EIJK, „Anmerkungen“, S. 294-295.

162 So auch die Widmung der Schrift *ad Petrum Iacobum Borboninum Archiepiscopum Pisanum*. Vgl. CESALPINO, *Quaestionum peripateticarum libri V*, f. 145r: „Postquam, Reverendissime Antistes, convocatis Pisanæ Academiæ Theologis, Philosophis, ac Medicis curasti, ut religiosius quibusdam virginibus a Dæmone vexatis, dum a Sacerdote adiurarentur, interesset, quo signis optime notatis iudicaret, utrum morbus a causis naturalibus penderet, ut sunt vapores ab utero ascendentes, quibus pleræque virgines infestari solent, aut atra bilis, cæterique pravi humores modo mentem modo corpus lædentes, ut in Epilepticis convulsionibus, et Melancholicis deliramentis contingit: an altera lateret causa supra naturam, quæ Medico naturæ ministro nequaquam obediret, sed tantum divinis auxiliis tolleretur: Mihi subiit in mentem quasi divinum Hippocratis præceptum in Prognosticis, ubi inquit: Et si quid Divinum in morbis habetur, illius quoque ediscere providentiam.“ Vgl. HIPPOKRATES, *Prognosticon*, 1, 2, hg. von J. JOUANNA – A. ANASTASSIOU – C. MAGDELAINE, Paris 2013, S. 3, 4-5.

163 Dies ist als direktes Manöver gegen Pomponazzis *De incantationibus* zu verstehen. Gut herausgestellt in E. BREIT, „Die Engel- und Dämonenlehre des Pomponatius und des Cesalpino“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 25 (1912), S. 337-352. Vgl. Kapitel 9 (zur Frage, ob Aristoteles die Existenz von Engeln und Dämonen leugnete) in P. POMPONAZZI, *De naturalium effectuum causis sive De incantationibus*, Hildesheim / New York 1970 (ND 1567), S. 106-110. Eine kritische Edition liegt vor in P. POMPONAZZI, *De incantationibus*, hg. von V. PERRONE COMPAGNI, Florenz 2011 (hier S. 63-65). Pomponazzi

Philosoph Träume und Natur zwar „dämonisch“, was er aber hierunter verstehe, gebe er nicht an<sup>164</sup>. Dennoch müsse man mit Sokrates paronymisch schließen, wer etwas „dämonisch“ nennt, nimmt auch Dämonen an<sup>165</sup>. Er bezeichne die Natur als dämonisch, weil sie zwischen den vergänglichen und den göttlichen Dingen angesiedelt sei, und auch, wenn er die Träume nicht als von Gott geschickt erachte, sei in der Natur etwas Göttliches enthalten, die er eben nur nicht so nenne, sondern die aufgrund der Weisheit der Schöpfungintelligenz „dämonisch“ heiße<sup>166</sup>. Cesalpino unterstellt Aristoteles einen konzisen Begriff von ‚Dämon‘, geht jedoch nicht so weit, dies mit der katholischen Lehre von Dämonen innerhalb der Angelologie zu identifizieren<sup>167</sup>. Auch Cesalpino betont jedoch bei aller Orthodoxie und bischhöflicher Bitte, dass er nicht als Theologe angestellt sei, sondern dass er *peripatetice* fortfahren werde<sup>168</sup>.

nennt eine Reihe von Stellen, in denen Aristoteles von Dämonen zu sprechen scheint, aber *De divinatione* führt er dort nicht an.

164 Vgl. CESALPINO, *Quaestionum peripateticarum libri V*, Kap. 7, f. 151v: „Reperio autem in lib. de Divinatione per insomnia Dæmonia dici ab eo ipsa insomnia et naturam Dæmoniam. Dæmonis quoque meminit aliquando obiter, sed quid senserit de eo, non aperuit.“

165 Vgl. CESALPINO, *Quaestionum peripateticarum libri V*, Kap. 7, f. 151v: „At Dæmones esse eo argumento colligere possumus apud ipsum, ut Socrates colligebat. Qui asserit Dæmonia esse, ex necessitate fateri cogitur Dæmones esse. Aristoteles asserit Dæmonia esse, scilicet insomnia et naturam, ergo Dæmones esse a quibus denominata sint, fateri necesse est.“

166 Vgl. CESALPINO, *Quaestionum peripateticarum libri V*, Kap. 7, f. 151v: „Videtur autem Philosophus intellexisse naturam illam mediam inter Deum et res mortales, quam prædiximus, Dæmonem esse: cum enim negasset insomnia a Deo mitti, ut quidam putabant, quia contingunt non solum prudentissimis, sed quibuscunque etiam stultis, et aliorum animalium quibusdam: esse tamen, inquit, insomnia Dæmonia, quia natura Dæmonia est non Divina. Quamvis igitur in natura contineatur Divinum quid, non tamen meretur nomen divini, sed Dæmonii, quia insequitur sapientiam intelligentiæ, unde admirabilis redditur etiam in minimis quibusque, et insomnia Dæmonia ob admirabilem vim imaginationis.“ Hier klingt durch das *insequitur sapientiam* wieder die *demon-sapiens*-Etymologie an. Zur Rolle der *intelligentia* vgl. oben Anm. 58, 66, 69, 71, 75 und 81. Buccaferrea und Cesalpino argumentieren hier recht ähnlich in Bezug auf das genetische Argument, vgl. oben Anm. 140.

167 Vgl. CESALPINO, *Quaestionum peripateticarum libri V*, Kap. 7, f. 152v: „Quid igitur mirum, si Aristoteles ob prædictas causas disputationem huiusmodi prætermiserit? Nobis autem ac cæteris omnibus Christianam fidem sequentibus gratiæ præ cæteris Deo optimo maximo habendæ sunt, quod divina quadam sorte datum est ea nosse, in quibus tot Philosophi propriis viribus nixi veluti balbutientes hæsitaverunt.“ Ganz ähnlich argumentiert auch Sanchez, vgl. oben Anm. 157, aber auch Anm. 69.

168 Vgl. CESALPINO, *Quaestionum peripateticarum libri V*, Kap. 7, f. 153r: „Sed nostrum institutum non est, ea percensere, quæ clarissime a Theologis explicantur. Satis

Der aristotelische Text der Stelle B scheint bei Sanchez wie auch bei Cesalpino letztlich in teils neuartige argumentative Zusammenhänge gestellt worden zu sein — jedenfalls wurde die Auseinandersetzung mit Aristoteles' Aussagen nicht mehr in textnahen Kommentaren gesucht. Offenbar bestand überdies ein synkretistisches Interesse daran, eine pagane Dämonenlehre zu entdecken, die mitnichten mit der christlichen identifiziert werden musste. Der ursprünglich psychophysiologische Duktus des aristotelischen Arguments in Stelle B geht jedoch auch hier nicht gänzlich verloren, da für frühneuzeitliche Autoren das Interesse an Dämonen und ihrer Wirkweise in der virulenten medizinischen Frage nach mentaler Gesundheit relevant war oder der epistemische Status der physiologisch erklärbaren Weissagung neu verhandelt wurde.

Im späten 17. Jahrhundert hat sich diese Spannung zwischen paganer und biblischer Dämonenlehre längst gefestigt. Sieht man etwa in eine 1698 publizierte Königsberger Disputationsschrift mit dem Titel *An detur divinatio per somnum*, findet man dort auch unter Verweis auf Nifo und Cesalpino eine zusammenfassende Darlegung der Stelle B<sup>169</sup>:

enim visum fuit, si ea principiis rerum naturalium consentire ostenderimus: quod cum hucusque factum sint, reliqua eodem modo Peripatetice persequamur.“ Auch dieses „letzte Wort“ ist klassisch, siehe oben Anm. 75.

169 Vgl. A. HEDIO – A. H. SAHME, *Quaestionem physicam an detur divinatio per somnum nec ne? [...] sub presidio Dn. M. Andreae Hedionis [...] exponit Arnoldus Henricus Sahme*, § 9, Regiomontum 1698, S. 13-14: „[...] nihilominus tamen libro de divinatione cap. 2 *δαιμόνια* appellat, cum et natura dæmonia sit, non quidem eo sensu, quo hodie mali spiritus et Angeli Dæmones vocantur, de his enim Dæmonibus sive Angelis tam malis quam bonis Aristoteli ex lumine naturæ et ex principiis naturæ, tanquam Philosopho nihil prorsus constitit, sed harum substantiarum cognitio ex lumine superiori, gratiæ nempe et revelationis, sive ex Sacra Scriptura petenda erit, atque adeo, quemadmodum Aristoteles ipsos hos ex Scriptura Sacra cognoscendos Dæmones ignoravit, ita quoque insomnia Dæmonia vel diabolica ipsi incognita fuerunt. Verum hoc sensu accipi hæc oportet, prout Cæsalpinus libro de investigatione dæmonum Peripatetica c. 7 exponit, dæmonem ac dæmonium dicens omne id, quod mediæ conditionis et naturæ est inter Deum et mortales; unde insomnia ea quæ naturales habent causas, dæmonia vocat, non divina, quia quamvis τὸ θεῖον aliquando tam late accipiat, ut etiam forma quævis θεῖον τι, libro 1. Physicorum c. 9. et principium generandi in mare, libro 2. de generatione animalium c. 1. et corpus cœleste *θειότερον* quam elementa, libro 2. de generatione animalium c. 3. ac divinum et dæmonion apud Ciceronem libro 1. de divinatione c. 54. pari modo dicantur, proprie tamen hæc divina vocari non merentur, eaque de causa insomnia etiam et natura hoc loco non divina sed dæmonia dicuntur, quia ipsam divinitatem in se non habent, neque immediate ab ea sola, sed aliis quoque causis dependent, atque ita mediante insequuntur sapientiam intelligentiæ, indeque tam natura admirabilis redditur in minimis quibusque, quam insomnia admirabilia fiunt propter vim imaginationis, uti verba Cæsalpini loco citato

Aristoteles habe keinen Zugang zur christlichen Offenbarung gehabt und daher keine Dämonen im biblischen Sinne gekannt, und auch dämonische oder teuflische Träume seien ihm fremd gewesen. Im aristotelischen Weltbild meine ‚dämonisch‘ jene Mittelposition zwischen Gott und den Sterblichen, und das lasse sich exegetisch durch zahlreiche Aristotelesstellen untermauern.

Versucht man, die Deutungslinien und Interpretationstendenzen der Autoren im 16. und 17. Jahrhunderts etwas zuzuspitzen und zu verallgemeinern, lässt sich zunächst festhalten, dass Dämonen als Wesen dort eingesprungen waren, wo kausale Beziehungen auf rein natürliche Weise schwerlich erklärbar schienen. Die Merkwürdigkeit der Tatsache, ab und an die Zukunft im Traum zu sehen, bildete eine solche Lücke. Den Träumen einen dämonischen Ursprung zuzusprechen, verwehrte ihnen somit auch den Status einer rein göttlichen Intervention und hob sie gleichzeitig von anderen, leichter erklärbaren natürlichen Phänomenen ab. Doch indem die Dämonen aus den Engelschören heraus in die natürliche Ordnung degradiert wurden, machten sie auch einer physiologischen Teilerklärung des Phänomens ‚Traum‘ Platz. Wenn die dämonische Natur des Traums etwa mit dem Überschuss eines Körpersaftes im Körper des Träumenden identifiziert wurde, ließ sich dies mit Leichtigkeit in eine physiologische Traumtheorie integrieren. Ausgehend von anderen Beispielen, aber zu den selben Beobachtungen führend spitzt die Wissenschaftshistorikerin Lorraine Daston diese ideengeschichtliche Tendenz als Substitutionsvorgang folgendermaßen zu: „To simplify the historical sequence somewhat: first, preternatural phenomena were demonized and thereby incidentally naturalized; then the demons were deleted, leaving only the natural causes.“<sup>170</sup>

habent.“ Den Vorsitz der Disputation hatte Hedio und daher kann er womöglich eher als Autor der Schrift gelten als Sahme. Vgl. zu dieser Autorenproblematik auch O. WEIJERS, *In Search of the Truth. A History of Disputation Techniques from Antiquity to Early Modern Times*, Turnhout 2013, S. 219. Siehe zu dieser oft nur im Einzelfall entscheidbaren Frage ausführlich in H. MARTI, „Von der Präses- zur Respondentendissertation: Die Autorschaftsfrage am Beispiel einer frühneuzeitlichen Literaturgattung“, in: R. C. SCHWINGES (Hg.), *Examen, Titel, Promotionen. Akademisches und staatliches Qualifikationswesen*, Basel 2007, S. 251-274. Zu Sahme, vgl. H.-H. DECKER, „Der Königsberger Pfarrer Arnold Heinrich Sahme (gest. 1734) und sein schriftstellerisches Werk“, in: C. FECKER – R. WENZEL (Hgg.), *Landesgeschichte und Familienforschung in Altpreußen. Festschrift für Reinhold Heling zum 80. Geburtstag*, Hamburg 2007, S. 145-154.

<sup>170</sup> DASTON, „Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe“, S. 107.

## 6. Ergebnisse

In 500 Jahren Lektüre der aristotelischen Texte *De somno*, *De insomniis* und *De divinatione* lassen sich kaum gänzlich gradlinige Interpretationsentwicklungen beschreiben. Vielmehr hängt die Aneignung der Texte von bestimmten Voraussetzungen und Zielen ab, die eine bestimmte Interpretation begünstigen, lenken oder ausblenden. Für die Stellen 463b12-15 und 453b22-24 wurde versucht, die Spur verschiedener Deutungen zu lesen.

In diesen Stellen spricht Aristoteles von δαιμόνιον und δαιμόνια. Schon rein textimmanent und unter Außerachtlassung etwaiger Assoziationen und Übersetzungsschwierigkeiten ist nicht unmittelbar deutlich, was hiermit gemeint ist. Im Kontext der aristotelischen Argumentation lässt sich jedoch vermuten, dass es darum geht, den Traum als ein Phänomen zu bestimmen, das sich der menschlichen Kontrolle entzieht. Im Rahmen der aristotelischen Traumtheorie, die nicht hermeneutisch, sondern physiologisch entwickelt wird, steht somit die medizinische Konstitution des Träumenden im Zentrum des Arguments: Träume sind dämonisch, weil sie in Organismen auftreten, die in bestimmter Hinsicht von dämonischer Natur sind<sup>171</sup>.

Schon E. R. Dodds stellte diesen aristotelischen Zugang zur Traumtheorie eher als Ausnahme der griechischen Philosophie und Theoriebildung lobend heraus: „His [i.e. Aristotle's] whole approach to the problem [of dreaming] is scientific, not religious; and one may in fact doubt whether in this matter modern science has advanced very far beyond him.“<sup>172</sup> Nun waren gottgesandte Träume nicht nur in der heidnischen Kultur der griechisch-römischen Antike, sondern insbesondere auch in monotheistischen Offenbarungsreligionen wie dem Judentum, dem Christentum und dem Islam von entscheidender Bedeutung. Man glaubte an einen Gott, der sich zuweilen selbst oder durch Engel im Traum den Menschen offenbarte und die Zukunft verkündete.

171 In dieser Interpretation folge ich P. J. VAN DER EIJK, vgl. Anm. 22.

172 E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, S. 120. Den Hinweis auf Dodds' Studie verdanke ich einem anonymen Gutachter. Für den Kontext der antiken Traumtheorien, die sich von der aristotelischen unterscheiden, weil sie etwa Götter oder Dämonen als Ursache akzeptieren, oder genuin religiös motiviert sind, vgl. H.-J. KLAUCK, *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religions*, übers. von B. McNEIL, Edinburgh 2000, S. 179; VAN DER EIJK, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*, S. 172, 191-192.

In den mittelalterlichen Gelehrtenkulturen aller drei Konfessionen wurde die aristotelische Theorie, in der Götter als Traumursache ausdrücklich ausgeschlossen wurden, dennoch rezipiert<sup>173</sup>. Dies mag auf den ersten Blick verwundern oder zumindest zu weiteren Fragen drängen: Wie wurde die aristotelische Theorie aufgenommen? Wurde ein Widerspruch zwischen den heiligen Texten und dem aristotelischen konstatiert, oder wurde der aristotelische Text modifiziert? Der arabische Text der drei Traumschriften des Aristoteles wurde beispielsweise stark verändert — so sehr, dass am Ende sogar Aristoteles and gottgesandte Träume glaubte<sup>174</sup>.

Bereits frühmittelalterliche christliche Autoren hatten eine Traumtheorie entwickelt, die die Interaktion zwischen Gott und Mensch im Schlaf ebenfalls philosophisch abbilden konnte oder zumindest keine Widersprüche zwischen Philosophie und Theologie annehmen musste. Als die Autoren des 12. Jahrhunderts jedoch die aristotelischen Texte zu lesen begannen, wählten sie offenbar zunächst keinen bemüht harmonisierenden Weg. Die früheste Übersetzung folgt dem griechischen Original vielleicht auch nicht immer ganz akkurat, doch der hier relevante Punkt des Ursprungs der Träume ist glasklar: Sie kommen nicht und niemals von Gott. Der mögliche Bezug zu einem christlichen Kosmos voller Engel und Dämonen, der im griechischen Text durchaus als angedeutet verstanden werden konnte (und später auch genau so aufgefasst wurde), wird in der Übersetzung der Stelle 463b12-15 sogar philologisch gewaltsam blockiert. Der Übersetzer denkt den Sinn des griechischen Wortes *δαίμόνια* unter Rückgriff auf eine Etymologie mit *scientia* am besten zu treffen.

173 Für die hebräische Rezeption der aristotelischen Traumtheorie, vgl. H. KAHANA-SMILANSKY, „Aristotle on Sleep and Wakefulness: A Medieval Hebrew Adaptation of an Unknown Latin Treatise“, in: *Aleph. Historical Studies in Science and Judaism* 10.1 (2010), S. 67-118. Für eine arabische Rezeption durch Avicenna, vgl. R. E. HANSBERGER, „How Aristotle Came to Believe in God-Given Dreams: The Arabic Version of *De divinatione per somnum*“, in: L. MARLOW (Hg.), *Dreaming across Boundaries. The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*, Boston, Mass. / Washington, D.C. / Cambridge, Mass. / London 2008, S. 50-77.

174 Dies ist herausgearbeitet in HANSBERGER, „How Aristotle Came to Believe in God-Given Dreams“. Vgl. auch H. KAHANA-SMILANSKY, „The Mental Faculties and the Psychology of Sleep and Dreams“, in: G. FREUDENTHAL (Hg.), *Science in Medieval Jewish Cultures*, Cambridge 2011, S. 230-254, auf S. 232-233; LO PRESTI, „For Sleep, in Some Way, Is an Epileptic Seizure“, S. 362.



Von dort an, und das verbindet nahezu alle präsentierten Lesarten dieser Stelle von 1150 bis 1650, ist man auf der Suche nach der Bedeutung dieses griechischen Wortes. Lateinische Autoren reflektieren stets darüber, kommen jedoch zu unterschiedlichen Ergebnissen. Die verschiedenen Interpretationen setzen sich jedoch nicht nur damit auseinander, dass die aristotelische Lehre womöglich der christlichen Theologie widerspricht. Hinzu kommt, dass die Interpretationen des aristotelischen Textes den spezifischen disziplinären Rahmenbedingungen ihrer Autoren unterlagen. Ob ein Mediziner oder ein Theologe den Text von *De divinatione* las und kommentierte, machte hier keinen geringfügigen Unterschied. Für Mediziner oder Naturphilosophen, die nur die natürlichen, etwa physiologischen Ursachen von Träumen untersuchten, erschien es somit weniger relevant, ob manche Träume auch durch Gottes Eingreifen bewirkt werden können. In dieser Linie konnte vielmehr die „dämonische Natur“ der Träumenden schlicht humoralbiologisch aufgefasst werden. Wenn hingegen in einem theologischen Kontext oder mit Blick auf eine theologisch relevante Frage die Stelle 463b12-15 gelesen wurde, war es für die Autoren beispielsweise hoch relevant, dass auch Aristoteles scheinbar eine übernatürliche „dämonische“ Ursache der Träume einräumte — oder es war gerade relevant, darauf hinzuweisen, dass Aristoteles unter „Dämon“ etwas grundsätzlich anderes verstand, als christlich-theologische Entwürfe.

Diese zum einen religiös motivierte, zum anderen disziplinär mitbestimmte Rezeption bemühte somit verschiedene Typen von Interpretationsstrategien. Eine erste Strategie bestand darin, vom Bekannten auszugehen, um das Unbekannte zu erklären: Der Rückgriff auf die geradezu naturalistische *scientia*-Etymologie war hier nur der subtilste Weg, noch deutlicher war es, einfach Dämonen mit den Engeln oder den kosmischen Intelligenzen zu identifizieren oder in Verbindung zu bringen<sup>175</sup>. Dieser Weg war vor allem der erste Sprung ins kalte Wasser, also bei Autoren anzutreffen, die vor 1250 schrieben. In einer Überarbeitung der Übersetzung um 1260 wurde eine zweite Strategie bemüht, bei der das griechische Wort schlichtweg transliteriert und so dem Leser eine Terminologie zugemutet wurde, die sich weder vor

175 Vgl. hierzu jedoch auch Anm. 67.

dem Hintergrund von Parallelstellen im *Corpus Aristotelicum*, noch eindeutig vor dem Hintergrund christlicher Theorien entschlüsseln ließ. Viele Leser dieser Übersetzung übergangen die Stellen entweder oder fielen zurück in die konservative Strategie, wenn sie etwa die *daimonia* zu *demonia* korrigieren und hier abermals auf Engel und Geister verwiesen. Eine dritte Strategie ergab sich als Kombination der beiden ersten: Ende des 15. Jahrhunderts bemühte sich die gelehrte Welt darum, erneut den griechischen Text zu übersetzen und mit neuer philologischer und historisch-kritischer Präzision zu übertragen. Hier wurde das transliterierte Wort in Kommentaren vor dem Hintergrund eines weitaus breiteren Quellenkanons interpretiert. Es wird nun oft die Distanz zum christlichen Dämonenbegriff betont und der Versuch unternommen, den ‚Dämon‘ vor dem Hintergrund medizinischer Theorien zu verstehen.

Genauere Analysen der jeweiligen Kontexte dieser Deutungen würden die Ergebnisse noch differenzieren, vermehren und vielleicht auch korrigieren. Doch eine Stelle dutzende Male über Jahrhunderte hinweg zu lesen, hat nicht zuletzt auch einen methodologischen Wert. Dieser Zugang belehrt vielleicht weniger konzise oder nur selektiv über mittelalterliche Traumtheorien, dafür aber sehr deutlich über die Art und Weise, in der ein Text gelesen, übersetzt und kommentiert wurde. Dies lässt sich dann besonders konturiert darstellen, wenn allein die Interpretationen stets derselben Aristotelesstelle untersucht werden.

Doch muss sich die Philosophiegeschichtsschreibung hier mit dem Problem auseinandersetzen, wann es, aristotelisch gesagt, „nur noch dem Namen nach“ um denselben Satz geht<sup>176</sup>. Eine Quellenkritik ist der einzige Weg, hier Klarheit zu schaffen. Es ist nämlich möglicherweise fraglich, ob 463b12-15 im Jahr 1150 derselbe Text ist wie 463b12-15 im Jahr 1650. Dieselbe Textstelle ist nicht nur unterschiedlich interpretiert worden, sondern oft fußen die unterschiedlichen Interpretationen auf ganz unterschiedlichen Textgrundlagen, das heißt auf unterschiedlichen Übersetzungen oder Überlieferungstraditionen. Die ‚Traumtheorie des Aristoteles‘ ist dann auch eine Frage nach dem ‚Text des Aristoteles‘. Besonders relevant und spannend

176 Vgl. ARISTOTELES, *Meteorologica* IV, 12, 389b31, *Metaphysica*, VII, 10, 1035b24 und *De anima*, II, 1, 412b21-23.

erscheint dieses Verhältnis zwischen Textgrundlage und kommentierender Interpretation im hier untersuchten Beispiel, weil sich vielfach zeigen ließ, dass eine Deutung nur aufgrund einer ganz bestimmten Textgrundlage ermöglicht wurde, oder umgekehrt eine Übersetzung bereits auf einer bestimmten Textinterpretation fußte, die in zeitgenössischen Kommentaren besser greifbar erscheint.

\* \* \*

APPENDICES

A: Übersetzungen und Paraphrasen

	<i>De somno</i> 1 (453b22-24=Stelle A)	<i>De divinatione</i> 2 (463b12-15=Stelle B)
1. ARISTOTELES, <i>Aristotelis Parva naturalia: Graece et Latine</i> , hg. von P. SIWEK, Rom 1963, S. 2/240.	πότερον τὰ μέλλοντα ὑπ’ ἀνθρώπου πράσσεσθαι μόνον, ἢ καὶ ὧν τὸ δαιμόνιον ἔχει τὴν αἰτίαν, καὶ φύσει γίγνεται ἢ ἀπὸ ταῦτομάτου.	Ὅλως δὲ ἐπεὶ καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὀνειρώττει τινά, θεόπεμπτα μὲν οὐκ ἂν εἴη τὰ ἐνύπνια, οὐδὲ γέγονε τοῦτου χάριν, δαιμόνια μέντοι· ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ’ οὐ θεία.
2. ARISTOTELES, <i>Aristotelis Parva naturalia: Graece et Latine</i> , hg. von P. SIWEK, Rom 1963, S. 3/241.	utrum [praevideri possint] ea sola futura, quae ab homine complenda sunt, an etiam ea, quae divinitati imputantur et quae sive naturaliter sive casu eveniunt.	Generatim loquendo, quia etiam quaedam animalia divers [ab homine] insomnia habent, inde [concludendum est] ea non mitti a Deo nec ea intentione fieri [ut aliquid revelent]. Nihilominus aliquid divini in se habent nam Natura habet aliquid divini, licet non sit simpliciter divina.
3. Aristoteles, <i>Parva Naturalia III: De insomniis. De divinatione per somnum</i> , übers. von P. J. VAN DER EIJK (Werke in deutscher Übersetzung 14.3), Darmstadt 1994, S. 292/29.	ob nur Dinge vorausgesehen werden können, die in der Zukunft von Menschen getan werden, oder auch Dinge, deren Ursache zum Dämonischen gehört und welche entweder natürlich oder von selbst geschehen.	Im allgemeinen, da auch andere Lebewesen träumen, sind Träume nicht von den Göttern gesandt worden, und sie existieren auch nicht um dessentwillen; dämonisch sind sie aber durchaus, denn die Natur ist dämonisch, nicht aber göttlich.

	<i>De somno 1</i> (453b22-24=Stelle A)	<i>De divinatione 2</i> (463b12-15=Stelle B)
<p>4. Translatio vetus ARISTOTELES – THEODORUS METOCHITES, <i>Aristotelis De somno et vigilia liber: adjectis veteribus translationibus et Theodori Metochitae commentario</i>, hg. von H. J. DROSSAART LULOFS, Leiden 1943, S. 1*.</p> <p>ARISTOTELES, <i>Aristotelis de insomniis et de divinatione per somnum. A New Edition of the Greek Text with the Latin Translation</i>, hg. von H. J. DROSSAART LULOFS, Leiden 1947, S. 38.</p>	<p>utrum futura ab homine comprehendantur vel prospiciantur solum, vel quorum[dam] demonum habet causam, et natura fiunt vel ab eventu.</p>	<p>Omnino autem quoniam et aliorum animalium sompniant quedam, missa a deo utique non sunt sompnia, neque facta huius gratia, divinitus quidem: natura enim scientia est, non divina.</p>
<p>5. Translatio nova ARISTOTELES – THEODORUS METOCHITES, <i>Aristotelis De somno et vigilia liber: adjectis veteribus translationibus et Theodori Metochitae commentario</i>, hg. von H. J. DROSSAART LULOFS, Leiden 1943, S. 1*.</p> <p>ARISTOTELES, <i>Aristotelis de insomniis et de divinatione per somnum. A New Edition of the Greek Text with the Latin Translation</i>, hg. von H. J. DROSSAART LULOFS, Leiden 1947, S. 39.</p>	<p>utrum agenda ab homine solum, vel quorum demonum habet causam et natura fiunt aut ab eventu.</p>	<p>Omnino autem quoniam et aliorum animalium sompniant quedam, a deo utique missa non erunt sompnia, neque facta sunt huius gratia, daimonia tamen: natura enim daimonia, non divina.</p>
<p>6. Florianensis XI, 649 (nach Sigel a, ed. LULOFS).</p>	<p>utrum futura ab homine prospiciantur solum, vel quorumdam demon habet causam et natura fiunt vel ab eventu.</p>	<p>Omnino autem quoniam et aliquorum animalium sompniant quedam, missa a deo utique non sunt sompnia, neque facta gratia huius, determinatus quidem: natura enim scientia est non divina.</p>
<p>7. Genève, Bibliothèque de Genève, Ms. lat. 76, f. 306v/314r.</p>	<p>utrum futura ab homine prospiciantur, uel demonum quorumdam habet causam, utrum natura fiunt uel ab aduentu [corr. <i>supr.</i> euentu].</p>	<p>Omnino autem quoniam et aliorum animalium sompniant quedam a deo missa non sunt utique sompnia, neque facta huius gratia dei, diuinitus quemadmodum naturalia enim non sunt diuina.</p>

	<i>De somno 1</i> (453b22-24=Stelle A)	<i>De divinatione 2</i> (463b12-15=Stelle B)
8. Cologny, Fondation Martin Bodmer, Cod. Bodmer 10, f. 232r/238r.	utrum futura ab homine prospiciantur solum, uel quorumdam demonum habet causam et utrum a natura fiunt uel ab euentu.	Omnino autem quoniam et aliorum animalium sompniant quedam a deo missa non sompnia, neque facta sunt huius gratia, diuinitus quidem: natura enim scientia est, non diuina.
9. ARISTOTELES, <i>Textus Paruorum naturalium Arestotelis per tractatus [et] capitula distinct[us] De nouo emendat[us]</i> , Leipzig 1496, unfol.	utrum agenda ab homine solum, vel quorum demonum habet causam, et utrum a natura fiunt aut ab euentu.	Omnino autem quoniam et aliorum animalium somniant quedam a deo utique missa non erunt somnia, neque facta sunt huius gracia, daimonia [ <i>corr. supr.</i> demonia] tamen natura enim daimonia non diuina.
10. ARISTOTELES, <i>Textus paruorum naturalium Arestotelis cum commentario clarissimo secundum doctrinam Alberti magni</i> , hg. von JOHANNES DE MECHLINIA, Köln 1498, unfol.  <i>ARISTOTELES, Expositiones textuales dubiorum atque luculentissime explanationes in libros de Celo et mundo, de Generatione et corruptione, Methnologorum ac Paruorum naturalium Arestotelis: varijs ex ingenijs, primum tamen et potissime ex probatissimis commentarijs angelici doctoris Thome aquinatis compendiaro sermone transsumpte ad profectum studentium ingenuarum artium famosissimi gymnasij Coloniensis quod vulgo bursa Montis dicitur</i> , Köln 1497, f. 29v/41v.	utrum agenda ab homine solum vel quorum demonum habet causam, et an natura fiunt aut ab euentu.	Omnino autem quoniam et aliorum animalium somniant quedam, a deo utique missa non erunt somnia neque facta sunt huius gratia diamonia tamen natura enim diamonia non diuina.
11. ARISTOTELES, <i>Paruorum naturalium Aristotelis octo libelli</i> , Leipzig 1510, unfol.	utrum agenda ab homine solum, vel quorum demonum habet causam: et utrum a natura fiunt aut ab euentu.	Omnino autem quoniam et aliorum animalium somniant quedam a deo utique missa non erunt somnia, neque facta sunt huius gratia: demonia tamen: natura enim demonia non diuina.

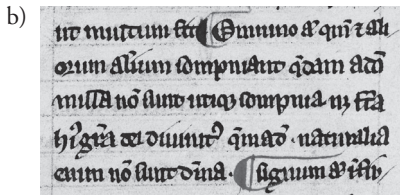
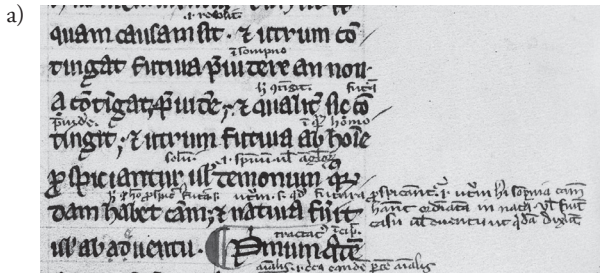
	<i>De somno 1</i> (453b22-24=Stelle A)	<i>De divinatione 2</i> (463b12-15=Stelle B)
12. THEMISTIVS, <i>Themistii (Sophoniae) in Parva naturalia commentarium</i> , hg. von P. WENDLAND (CAG 5.6), Berlin 1903, S. 17/42.	πότερον τὰ μέλλοντα ὑπ' ἀνθρώπου πράσσεσθαι μόνον, ἢ καὶ ὧν τὸ δαιμόνιον τὴν αἰτίαν ἔχει, καὶ φύσει γίνεται ἢ ἀπὸ ταῦτομάτου.	Ὅλως δὲ ἐπεὶ καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὀνειρώττει τινά, θεόπεπτα μὲν οὐκ ἂν εἴη τὰ ἐνύπνια οὐδὲ γέγονε τούτου χάριν, δαιμόνια μέντοι· ἢ γὰρ φύσις δαιμονία, οὐ θεία.
13. THEMISTIVS, <i>Paraphrasis Themistii Peripatetici Acutissimi, In Aristotelis Posteriora, &amp; Physica. In libros item de Anima, Memoria &amp; Reminiscentia, Somno &amp; Vigilia, Insomnijs, &amp; Diuinatione per somnum</i> , übers. von E. BARBARO, Basilae 1533, S. 634/671.  THEMISTIVS, <i>Themistii libri paraphraseos</i> , hg. von C. H. LOHR, übers. von E. BARBARO, Frankfurt 1978 (ND 1499), f. 8r/14r.	utrum ex eo numero sint quæ aguntur ab homine, an quorum causa sit aliquis deus, aut natura, aut temeritas.	Generatim uero quom et bruta quoque somnient, dici non potest uenire cœlitus somnia delegante deo, neque ad eam finem adiuncta hominibus fuisse. Sane quanquam diuinitus non mittuntur, sunt tamen quæ possis dæmonia dicere, nam et natura dæmonia est, non diuina.
14. A. NIFO, <i>Parva naturalia Augustini Niphi Medices philosophi Suessani</i> , Venetiis 1523, f. 84v-85r/107r.  ARISTOTELES, <i>Aristotelis De Coelo lib. IIII. De Ortu &amp; interitu II. Meteorologicorum IIII. De Mundo I. Parua (ut vocant) naturalia</i> , hg. von G. PACE, Frankfurt 1601, S. 665/707.  ARISTOTELES. <i>Philosophiae naturalis tomus alter</i> , übersetzt von F. VATABLE. Coloniae 1580, S. 337/360.	utrum ea solum quæ agantur ab homine: an etiam quorum causa sit deus, et natura fiant, temeritateue aliqua.	Ad summam, cum e cæteris quoque animantibus aliqua somnient, haudquaquam insomnia a deo missa ueniunt, aut ad eum finem nobis adiuncta fuere, dæmonia tamen haberi debent, nam et natura, dæmonia est, non diuina.
15. A. NIFO, <i>Parva naturalia Augustini Niphi Medices philosophi Suessani</i> , Venetiis 1523, f. 85r/107r.  ARISTOTELES – AVERROES, <i>De anima. Parua (quae vocant) naturalia, cum Aver. Commentatione</i> (Omnia quae extant opera 7) Venedig 1560, f. 159v/167r.	utrum agenda ab homine solum: an ea quorum dæmonium [Dæmonium] habet causam, et natura fiunt, aut ab euentu.	Omnino autem quoniam et aliorum animalium somniant quædam, a deo utique missa non erunt somnia, neque facta sunt huius gratia, dæmonia tamen, natura enim, dæmonia, non diuina.

	<i>De somno 1</i> (453b22-24=Stelle A)	<i>De divinatione 2</i> (463b12-15=Stelle B)
16. MICHAEL VON EPHEsos, <i>Scho-lia In Aristotelis Libros aliquot: nempe, De Iuuentute, senectute, uita et morte; De longitudine ac breuitate uitae; De diuinatione per somnum</i> , übers. von C. GESNER, Basileae 1541, S. 90.		In summa, cum et bruta animalia somnient aliqua, non uerisimile est somnia diuinitus immitti, aut quod appareant in causa deum esse. Dæmonia tamen dici possunt. Natura enim dæmonia, non diuina est.
17. L. RICCHIERI, <i>Lectionum antiquarum libri XXX: recogniti ab auctore, atque...locupletati</i> , Basileae 1542, S. 1033.		Quamquam uero diuinitus non mittuntur, sunt tamen quae possis dæmonia dicere, nam et natura dæmonia sunt, non diuina.
18. N.L. TOMEO, <i>Aristotelis stagiriae Parua naturalia</i> , Venedig 1546, f. 96r/124v.	utrum ea quae ab hominibus effici debent. An illa quorum Dæmonium est in causa. Et quæ natura fiunt aut casu.	Omnino autem quoniam etiam somniant animalium á Deo certa missa non erunt somnia neque huius gratia fiunt, sed Dæmonia sanè erunt, siquidem natura Dæmonia est, non Diuina.
19. ARISTOTELES, <i>Libelli Qui Parua naturalia Appellantur</i> , übers. von J. PÉRION, Paris 1552, f. 23v/36v.	eáne futura sint, quæ ab hominibus modò generantur, áne ea quorum Deus causam habeat et utrum hoc natura eueniat, an temerè et casu.	Omninóque somnia quoniam aliis etiam quibusdam animantibus videntur, à Deo non mittuntur, nec eo auctore veniunt. Sunt tamen δαιμόνια. Siquidem natura δαιμόνια non diuina est.
20. ARISTOTELES, <i>Aristotelis libelli, qui Parua naturalia vulgo appellantur [...]</i> Joachimo Perionio interprete, per Nicolaum Grouchium correcti et emendati, übers. von J. PÉRION, Colonia 1564, S. 48/74.	eáne futura sint, quae ab hominibus modo generantur, áne ea quorum Deus causam habeat et naturâ fiunt, aut temere et casu.	Omninoque somnia quoniam alijs etiam quibusdam animantibus videntur, à Deo non mittuntur, nec ad eum finem nobis mittuntur. Sunt tamen δαιμόνια. Siquidem natura δαιμόνια non diuina est.
21. ARISTOTELES, <i>Julii Cæsaris Scaligeri, De insomniis Commentarius In Librum Hippocratis: Accessit in fine Aristotelis de somno &amp; vigilia, insomniis &amp; divinatione Libellus [cum latina interpretatione Nicolai Leonici]</i> , hg. von J. C. SCALIGER, übers. von N. L. TOMEO, Giessae 1610, S. 3/65.	utrum ea solum quæ agantur ab homine an etiam quorum causa sit Deus et naturâ fiant temeritatéue aliqua.	Omnino autem quoniam et aliorum animalium somniant quedam, à Deo utique missa non erunt somnia, neque facta sunt huius gratia dæmonia tamen. natura enim dæmonia non diuina.

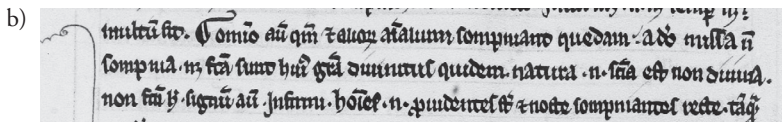
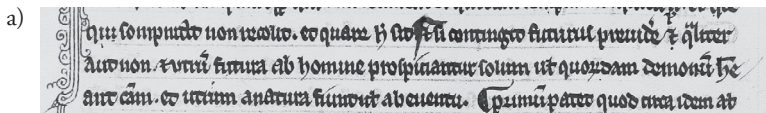


B: Zeugnisse aus Handschriften und alten Drucken

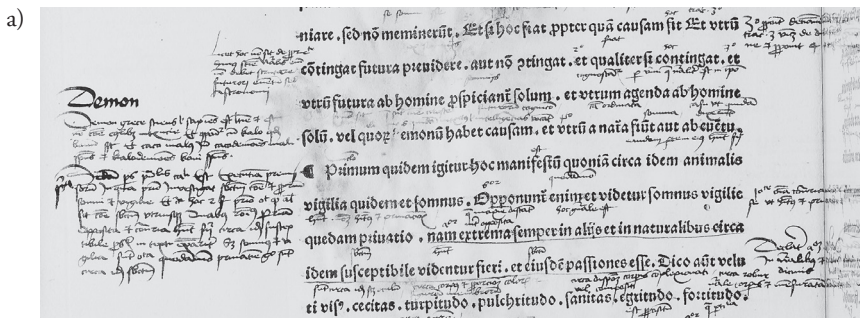
1. Genève, Bibliothèque de Genève, Ms. lat. 76, f. 306v/314r.

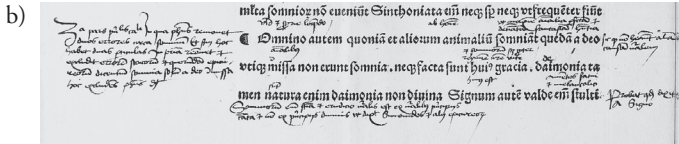


2. Cologny, Fondation Martin Bodmer, Cod. Bodmer 10, f. 232r/238r.

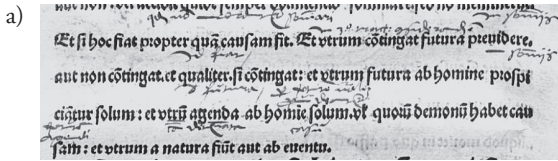


3. ARISTOTELES, *Textus Parvorum naturalium Aristotelis per tractatus <et> capitula distinct<us> De nouo emendat<us>*, Leipzig 1496-99. Provenienz: HAB Wolfenbüttel (A: 95.7 Quod. 2° (2))

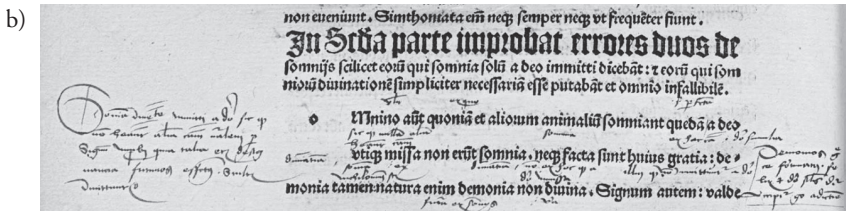
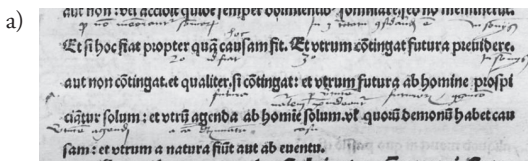




4. ARISTOTELES, *Parvorum naturalium Aristotelis octo libelli*, Leipzig 1510. Provenienz: Bayerische Staatsbibliothek (2 A.gr.b. 216)



5. ARISTOTELES, *Parvorum naturalium Aristotelis octo libelli*, Leipzig 1510. Provenienz: Bayerische Staatsbibliothek (2 A.gr.b. 214)



6. N. L. TOMEO, *Aristotelis stagiritae Parva naturalia*, Venedig 1546, f. 125r.  
Provenienz: Max Planck Institute for the History of Science, Library (Rara A7175pa)

- a)
- Q d aut nōnulla aīaliū somniēt/ Clarius certe est q̃ vt vllis ostēsiōnū indigeat  
splēdorib⁹: Canes.n.dormiētes sēpi⁹ sublatrare audiunt/ & veluti adferē cuius  
dā pūtiā patulo oris hiatu appetere q̃piā/ inaniterq; faucib⁹ cōcrepitare aīad  
uertunt: Similīq; mō somniare Equos/boues/capras/pecora Plin.ii.grauiū sanē  
aūthor palām esse dicit: crediq; asserit istuc ip̃m p̃pea quā dixim⁹/ oībus ēt acci  
dere quā aīal pariāt: Nocturna igī vīla hāc ob cām minime qdē a deo.mīsa ēē  
existimādū est: Dēmonias āt esse.i.naturales p̃mōstratōes credendū/ cū natura  
īpla a qua sanē isthēc pueniūt somnia/ Dēmonia existimet & nō diuina. Ex qbus  
phī dictis aīaduertēdū ēē cēleo Aristotelē diuinorū qdā somniorū genus ēt nō  
uisse/ qd in p̃cipio hui⁹ cōmētarioli rāgere magisq; explicare illū dixim⁹: Vēg  
cū phisicas id sup̃emineat cās/ ad p̃stātiorēq; illoꝝ p̃crutatio spectat artificē/  
De naturalīū solūmō diuinatiōe p̃mōstratiōeq; sōniorū hoc ī loco verba facere  
voluisse/ quā in cās/signa & accētia siue casus/nō minus vere q̃ cōmode distē  
minauit: Naturā āt hoc ī textu dāmonia vocat Arist. vel qā deorū est īstfm/ &  
veluti ministra quēdā: vel qā qd p̃xīe aligb⁹ p̃esse videt/ vt natura reb⁹ natura  
lib⁹/ dēmonis noīe vocauere phī: vel qā id qd similitudine qdā ad dēmonū ge  
nus/mirabiliores qdā & supra hominē actiōes ederet/ hoc noīe īsigniuit anti  
qras. Et p̃fecto ita res se hēt/nā vt vniuersa voluit Academia/ Cū natura sit ī  
corporea quēdā essentia/ a corpib⁹ haud q̃q; sepabilis illoꝝ rōnes cōtinēs vni  
uersas/nō īmerito dēmonū sortita ē nomē/ cū aliqñ opificiā ēt ī se hēat p̃tātē/  
q̃ īter p̃cipuas dēmonū gñī nimis ascribi cēset. Subdit postmodū phs q̃ quorū  
dā hoīum natura ē veluti loq̃x & garrula/ vt illa melācholicorū ēē existiat: mul  
ra nāq; ii (vt retro dictū) q̃etis t̃pe cernūt vīla/ ceu loq̃ces & garruli multa lo  
quūtur & garrūt: hoc āt iccirco/ qm̃ multē & vehemētes melācholicis sūt mō  
rōes/ cū melācholia sit (vt dictū ē) ī multa & vehemētī semp spiritū cōmōti  
ne & cōturbatiōe: qm̃ āt ii multis excitant & mouent moriōibus/ sempq; ī sp̃i  
rui verlanē astu/ verisimile sanē est illos nōnulla asseq & p̃uidere posse de futu  
rorū euentis: qd statim similitudinū q̃rūdā exēplis ostēdere nitit: Qui.n.cōtēdūt  
īngt & certāt vt nō solū vñ pueniēdo rapiāt/ siue coronā sint (verbi cā) siue  
numismata/ seu alia quēpiā quā p̃iciunt/ sed multa appetūt/ & rape cōtēdūt  
multatū nimis/ qd quā p̃iciāt sint multa/ nō vacuis redire solēt manib⁹/ sed ali
- Quod rōne ca  
rētia animalia  
somniauēt.  
Plinius.ii.  
Diuinā gē  
nus somniorū  
Aristote. Nos  
nūq̃.  
Natura cur somniant  
di. lator.  
Quid natura  
de Academiā  
corū sentētia.  
Melancholiam  
in uehementi  
spiritū cōmō  
tione uersari.

Christoph SANDER  
c-sander@heimat.de