

Dag Nikolaus Hasse

Andrea Alpago in Damaskus

Politik und Philosophie um 1517¹

Dieser Vortrag wurde im Jahr 2017 gehalten, im 500. Jubiläum des Jahres 1517, das durch den Thesenanschlag in Wittenberg berühmt geworden ist. Weniger bekannt ist, dass 1517 auch das Jahr der osmanischen Eroberung Ägyptens war. Diese Eroberung bedeutete nicht nur das Ende des über 250 Jahre alten Mamlukenreiches in Ägypten und Syrien und den Beginn von 400 Jahren osmanischer Herrschaft im Nahen Osten, sondern hatte auch weitreichende Folgen für die Kolonialgeschichte des Indischen Ozeans: Die Portugiesen verloren mit dem mamlukischen Sultan den letzten großen Gegner ihrer Expansion im Indischen Ozean und dominierten von nun an den ökonomisch so wichtigen Gewürzhandel auf der maritimen Seidenstraße. Die neuen Seerouten führten um das Kap der Guten Hoffnung nach Lissabon unter Umgehung des von Venedig beherrschten Levantehandels. Das Jahr 1517 markiert damit auch den Anfang vom Ende der Handels- und Kolonialmacht Venedig im östlichen Mittelmeerraum.

Ein besonders aufschlussreicher Zeuge dieser Machtverschiebungen war Andrea Alpago, venezianischer Arzt am Konsulat von Damaskus, Übersetzer aus dem Arabischen, Avicenna-Experte, Handschriftenjäger, politisch und ökonomisch interessierter Intellektueller. Aufschlussreich deshalb, weil Andrea Alpago in doppelter Weise zwischen Ost und West stand: politisch-ökonomisch, als Verfasser von Briefen, in denen er die venezianische Obrigkeit über die neuesten Entwicklungen im Nahen und Mittleren Osten informierte, und wissenschaftlich, als Avicenna-Übersetzer und Verfasser von philosophischen, medizinischen und botanischen Schriften. Er hatte Zugriff auf Informationen von großer räumlicher Reichweite bis nach Persien, Indien und Malakka, und auf wissenschaftliche Schriften auf Arabisch, die im lateinischsprachigen Europa unbekannt waren. Im Folgenden wird der Versuch unternommen, Andrea Alpago, ein sehr frühes Beispiel eines europäischen Wissenschaftler-Diplomaten im Nahen Osten, doppelt zwischen Ost und West einzuordnen: als politischen Beobachter anhand seines letzten erhaltenen Briefes nach Venedig vom April 1514 und als philosophischen Schriftsteller anhand seines Kommentars zu Avicennas ‚Opferfest-Schrift über das jenseitige Leben‘. Ich beginne mit den Nachrichten, die wir über seine Biographie und seine Lebensumstände in Damaskus besitzen,² um mich anschließend den beiden Texten zuzuwenden.

¹ Ich danke Diego d'Angelo, Stefan Georges, Roberta Guzzetti, Malyn Newitt und Michela Summa für Ratschläge und Hilfe.

² Unser gegenwärtiges Wissen über Andrea Alpago basiert ganz wesentlich auf den Archivstudien von Francesca LUCCHETTA, *Il medico e filosofo bellunese Andrea Alpago († 1522) traduttore di Avi-*

1 Damaskus

Andrea Alpago wurde in der Mitte des 15. Jahrhunderts, vermutlich kurz vor 1452, in Belluno geboren; sein genaues Geburtsdatum ist unbekannt. Belluno, nördlich von Venedig in den südlichen Ausläufern der Alpen gelegen, stand seit Anfang des 15. Jahrhunderts unter der Herrschaft von Venedig. Die Familie Alpago gehörte zur Adelschicht der Stadt. Am 12. Mai 1472 wurde Andrea Alpago in das Consiglio dei Nobili seiner Geburtsstadt aufgenommen, vermutlich kurz nach Erreichen des Mindestalters von 20 Jahren. Am 30. Juli 1481 wurde er zum *examen in artibus* an der Universität Padua zugelassen, das er wenige Tage später, am 3. August 1481, bestand: in Anwesenheit von 32 *doctores* der Artes-Fakultät, unter ihnen der berühmte Averroist Nicoletto Vernia.

Padua war die einzige Universitätsstadt im venezianischen Hoheitsgebiet. Die 1470er bis 1490er Jahre sind die Zeit der Hochrenaissance, insbesondere in Florenz. Aber in diesen Jahrzehnten, und dann über weite Strecken des 16. Jahrhunderts, war Padua, nicht Florenz, die heimliche intellektuelle Hauptstadt Europas: die größte Universität ihrer Zeit, ein intellektuelles Zentrum mit großer Anziehungs- und Ausstrahlungskraft, Studienort für viele Ausländer wie Nikolaus Kopernikus. In Padua ausgebildete Philosophen und Mediziner fanden sich überall in Italien, aber auch in England, Flandern, Frankreich oder Deutschland.³

Mit Padua war Andrea Alpagos Leben eng verbunden. Zunächst, nach seinem Magister in den Artes 1481, wandte er sich dem Medizinstudium zu, das er mit dem Doktorgrad abschloss, vermutlich in Padua. 1487 kam es zur entscheidenden Wendung in seinem Leben: Er verließ Padua und Venedig, um das Amt des Arztes beim venezianischen Konsul in Damaskus anzutreten. Erst im Jahr 1517, nach 30 Jahren, verließ Alpago Damaskus wieder, lebte drei Jahre im venezianischen Zypern, um im Dezember 1520 endgültig nach Italien zurückzukehren.

Venezianische Konsuln, wie auch pisanische oder genuesische, gab es im späten Mittelalter in vielen großen Handelsstädten der islamischen Welt: in Syrien nicht nur in Damaskus, sondern auch in Aleppo, Beirut und Tripolis, wobei der Konsul von Damaskus der bedeutendste war und auch für die anderen Konsuln in Syrien handeln konnte. Die früheste Nachricht über einen venezianischen Konsul in Damas-

cenna. Padua 1964. Siehe außerdem: Marie-Thérèse D'ALVERNY, Avicenne et les médecins de Venise. In: Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi. Florenz 1955, S. 177–198; DIES., Andrea Alpago, interprete et commentateur d'Avicenne. In: Aristotelismo padovano. Atti del XII congresso internazionale di Filosofia. Florenz 1960, S. 1–6. Diese Aufsätze sind nachgedruckt in: DIES., Avicenne en occident: Recueil d'articles de Marie-Thérèse d'Alverny réunis en hommage à l'auteur. Paris 1993; siehe auch die in den Fußnoten 21 und 43 zitierten Studien von Raphaela VEIT; zu Alpagos Übersetzungen siehe Dag Nikolaus HASSE, Success and Suppression. Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance. Cambridge MA 2016 (I Tatti Studies in Italian Renaissance History), S. 72 und 96–115.

³ Paul F. GRENDLER, The Universities of the Italian Renaissance. Baltimore/London 2002, S. 36–40. Jonathan WOOLFSON, Padua and the Tudors: English students in Italy 1485–1603. Cambridge 1999.

kus stammt aus dem Jahr 1331.⁴ Die Konsuln wurden vom *Maggior Consiglio* der Stadt Venedig aus den Reihen der Adligen in der Regel für nur zwei Jahre gewählt, um die Interessen und Rechte der venezianischen Kaufleute vor Ort zu vertreten. Ihre Dotation kam anfänglich vom jeweiligen muslimischen Herrscher. Sie mussten ihre Frauen zu Hause lassen und durften keinen Handel treiben. Anders als ihre venezianischen Landsleute, die – wie Alpago als Arzt – viele Jahre in der arabischen Welt lebten, sollten sich die Konsuln nicht die Sichtweise des Landes zueigen machen.⁵

Die ausländischen Kaufleute lebten in Handelsniederlassungen nach eigenem Recht, mit eigener Jurisdiktion, üblicherweise in einem Gebäudekomplex, welcher *fondaco*, von Arabisch *funduq*, genannt und nachts geschlossen wurde. In Syrien wurden diese Gebäude *Ḥān* genannt.⁶ Sie bestanden in der Regel aus zwei, manchmal auch drei Stockwerken mit umlaufenden Bogengängen, die einen großen Innenhof mit Brunnen einschlossen. Im Untergeschoss befanden sich Warenlager, im Obergeschoss Übernachtungsmöglichkeiten, ganz ähnlich den Karawansereien weiter im Osten. Manchen *Fondaci* benachbart oder integriert waren andere Gebäude, wenn die Handelsverträge zwischen den italienischen Seestädten und den muslimischen Autoritäten dies gestatteten: beispielsweise ein Bad, eine Bäckerei oder eine Kirche, in den venezianischen Handelsniederlassungen meist eine Kirche San Marco.⁷ In den größeren Kolonien wie in Alexandria und Damaskus lebte der Konsul außerhalb des eigentlichen *Fondaco*.

In Damaskus fand Andrea Alpago besonders großzügige Bedingungen für die venezianischen Bewohner vor. Damaskus war eine der wenigen islamischen Städte, die das Mieten von Wohnraum außerhalb des venezianischen *Fondaco* erlaubte. In den 1480er Jahren lebten etwa 40 Venezianer dauerhaft in Damaskus, zusätzlich zu den zahlreichen Kaufleuten und Pilgern.⁸ Wie in anderen mamlukischen Gebieten auch war es den Venezianern zu ihrer eigenen Sicherheit gestattet, lokale arabische Kleidung zu tragen, wenn sie auf Reisen waren.⁹ Das findet seinen Niederschlag in den Testamenten von vier Venezianern, die Mitte des 15. Jahrhunderts während ihres

4 Wilhelm HEYD, *Geschichte des Levantehandels im Mittelalter*. Stuttgart 1879. ND Hildesheim u. a. 1984, Bd. 2, S. 463. Die Namen der venezianischen Konsuln in Damaskus ab 1370 bis 1500 sind gelistet in Eliyahu ASHTOR, *Levant Trade in the Later Middle Ages*. Princeton 1983, S. 555–557.

5 Deborah HOWARD, *Venice and the East. The Impact of the Islamic World on Venetian Architecture 1100–1500*. New Haven/London 2000, S. 32–33.

6 Olivia REMIE CONSTABLE, *Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages*. Cambridge 2003, S. 291–296 (zu Damaskus). Der spätantike Vorläufer des *funduq* war das griechische *pandocheion*; siehe ebd., S. 11–39.

7 HOWARD, *Venice and the East* (wie Anm. 5), S. 35–36.

8 Deborah HOWARD, *Death in Damascus. Venetians in Syria in the Mid-Fifteenth Century*. In: *Muqarnas* 20 (2003), S. 143–157, hier S. 143.

9 HOWARD, *Venice and the East* (wie Anm. 5), S. 38.

Aufenthalts in Damaskus starben: In den Testamenten sind viele Textilien gelistet, darunter auch arabische Kleidung aus Musselin und Seide.¹⁰

Die Fassade des Hauses der Familie Alpagò in Belluno schmückt auch heute noch ein Reliefporträt von Andrea Alpagò, das im Jahr 1566, also 44 Jahre nach seinem Tod angefertigt wurde. Zu diesem Zeitpunkt war auch der Neffe Paolo Alpagò bereits gestorben.¹¹ Das Relief zeigt Alpagò mit Turban und orientalischem Bart, vielleicht nach einem Porträt, das sich noch in der Familie fand. Wir wissen nicht, wie authentisch die Darstellung ist. Leider besitzen wir von Alpagò kein ausführliches Testament, da er offenbar sehr schnell starb. Dass er orientalische Kleidung besaß, ist jedenfalls sehr wahrscheinlich. Das Relief zeigt zudem, dass Andrea Alpagò in seiner Heimat als eine Person wahrgenommen wurde, die in die orientalische Kultur von Damaskus integriert war.¹²

Andererseits war Andrea Alpagò in Damaskus keineswegs abgeschnitten von Italien. Aus einem inzwischen verlorenen Dokument, dessen Inhalt Anfang des 19. Jahrhunderts noch bekannt war, lässt sich erkennen, dass Alpagò im Jahr 1506 um die Rückkehr nach Venedig bat. Der neue Konsul Tommaso Contarini brachte daraufhin einen eigenen Arzt nach Damaskus, musste vor Ort aber feststellen, dass Alpagò die Idee wieder verworfen hatte, und beschwerte sich am 21. April 1507 beim Senat: Alpagò sei seit zwanzig Jahren in dieser Position, sei dabei reich geworden, unterschlage Gelder und vernachlässige über seinen spekulativen Geschäften die ärztlichen Pflichten, die er seinem Neffen Paolo Alpagò überlasse, einem Arzt von sehr geringer Erfahrung (*medico di pochissima esperienza*).¹³ Der Senat ließ den Fall untersuchen und entschied am 16. November 1507 zugunsten Andrea Alpagòs: Er habe sich „keines Betrugs und keines Verbrechens“ schuldig gemacht.¹⁴ Der Vorwurf der

¹⁰ HOWARD, Death (wie Anm. 8).

¹¹ Das Todesdatum von Paolo Alpagò ist unbekannt, liegt aber sicher vor 1559; siehe LUCCHETTA, Il medico (wie Anm. 2), S. 66.

¹² Eine weitere mögliche bildliche Quelle zum Leben Alpagòs ist deutlich berühmter: das Bild „Empfang einer venezianischen Gesandtschaft in Damaskus im Jahr 1511“ (Musée du Louvre), eines unbekanntes Malers vom Anfang des 16. Jahrhunderts, ein ikonisches Bild des Orientalismus, das erstmals eine orientalische Stadt aufgrund von Augenzeugenberichten zeigt. Es wurde vermutlich im Auftrag des damaligen Konsuls von Damaskus, Pietro Zen, angefertigt. Unter den fünf venezianischen Bürgern in der Mitte des Bildes, die ihren Konsul begleiten, befindet sich möglicherweise auch Andrea Alpagò als hochrangiger Vertreter Venedigs in Damaskus. Zur Interpretation des Bildes siehe Caroline CAMPBELL, The ‚Reception of the Venetian Ambassadors in Damascus‘. Dating, Meaning and Reception. In: The Renaissance and the Ottoman World. Hg. von Anna CONTADINI/Claire NORTON. London 2013, S. 109–122, mit weiterer Literatur. Zur Identifikation der dargestellten Damaszener Bauten siehe Jean SAUVAGET, Une ancienne représentation de Damas au Musée du Louvre. In: Bulletin d'études orientales 11 (1945–1946), S. 5–12.

¹³ Stefano TICCOZZI, Storia dei letterati e degli artisti del Dipartimento della Piave. Bd. 1. Belluno 1813, S. 67–69; vgl. LUCCHETTA, Il medico (wie Anm. 2), S. 26.

¹⁴ Ebd., S. 83 (Dokument IV): [...] *che se vede manifeste l'antedicto maistro Andrea non esser in fraude o culpa alcuna*.

Bereicherung wurde im Jahr 1512 von einem späteren Konsul in Damaskus wiederholt und wiederum scharf zurückgewiesen: Der Konsul habe die frühere Entscheidung des Senats zu beachten und auszuführen.¹⁵ Offenbar hat auch dieser Konsul versucht, das Gehalt Alpagos an einen anderen Arzt zu zahlen; das sei „eine Sache völlig außerhalb jeglicher Gerechtigkeit und Anständigkeit“, heißt es in einem zweiten Ermahnungsschreiben an den Konsul vom Jahr 1512.¹⁶ Diese Episode ist sehr aufschlussreich: „Einige vornehme Herren“ (*alcuni zentilhomeni*)¹⁷ verteidigten Alpago in Venedig gegen die Anschuldigungen des Konsuls in Damaskus. Andrea Alpago hatte auch nach 20 Jahren Abwesenheit eine Hausmacht in der Regierungsschicht Venedigs, gegen die selbst ein Konsul derselben Schicht nichts ausrichten konnte.

Alpago besaß trotz der großen Entfernung einen ausgezeichneten Ruf in seiner Heimat als „herausragender Arzt und Magister“ (*eximio medico maistro*).¹⁸ Auch war spätestens seit 1510 in Venedig bekannt, dass Alpago in Damaskus „Avicenna aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt“ (*traduse Avicena di arabaco in latim*).¹⁹ Über die Umstände der arabisch-lateinischen *Canon*-Übersetzung berichtete sein Neffe Paolo Alpago im Jahr 1546:

„Ich habe gesehen, mit wieviel Mühe, Aufwand und Risiken dies geschah, als ich, noch ein junger Mann und sein Begleiter im Schreiben und intensiven Studieren, ihm nicht einmal eine Fingerbreite von der Seite wich, wenn er bereits im fortgeschrittenen Alter (*iam longaevus*) nach den Verstecken der arabischen Sprache und nach verlässlichen Handschriften in Zypern, Syrien, Ägypten und beinahe im gesamten Orient suchte (*ac toto pene oriente*).“²⁰

Andrea Alpago hat offenbar viel Zeit und Mühe in seine arabisch-lateinischen Übersetzungen gesteckt und auf Reisen gezielt versucht, an bessere arabische Handschriften zu gelangen. Vielleicht war dies neben seinen finanziellen Geschäften der Grund, warum er seine ärztlichen Pflichten vernachlässigte – falls es denn stimmt, was seine Gegner schrieben.

15 Ebd., S. 86 (Dokument VII): [...] *rechiedendo auctoritate magistratus nostri che la vogli dite lettere ducal scripteve in questa materia exeguir et observar quanto in esse se contien, talmente exeguendo che non habiamo causa da scrivervi in altra forma cum qualche nota del honore vestro.*

16 Ebd., S. 86 (Dokument VII): *cossa estremamente aliena da ogni iustitia et honestade.* Im März 1513 wird der Konsul noch einmal in derselben Sache zum Gehorsam gegenüber den Autoritäten in Venedig ermahnt, siehe ebd., S. 86 (Dokument VIII): *prebere debeat debitam obedientiam.*

17 Ebd., S. 85 (Dokument VI).

18 Ebd., S. 85 (Dokument VI).

19 Ebd., S. 31.

20 Paolo Alpago im Vorwort zu: *Avicenna, Avicennae philosophi praeclarissimi ac medicorum principis Compendium de anima, De mahad idest de dispositione seu loco ad quem revertitur homo vel anima eius post mortem, Aphorismi de anima, De diffinitionibus et quaesitis, De divisione scientiarum.* Hg. von Paolo Alpago. Venedig 1546. Nachdruck Farnborough 1969, *1^v–*2^v: *Quantis laboribus, sumptu ac periculis vidi ego qui adolescens adhuc, dum is iam longaevus in Cypro, Syria, Aegypto, ac toto pene oriente, Arabicae linguae latebras, et codicum fidem perquireret, ab eius latere ne transversum quidem unguem discessi, styli etiam ac lucubrationum socius.*

2 Politik

Andrea Alpagos politische Beobachtungen lassen sich sechs Briefen an Persönlichkeiten in Venedig entnehmen, die in den ‚Diarii‘ des Marino Sanudo (gest. 1536) erhalten sind. In diesen auf Italienisch verfassten Briefen, die aus den Jahren 1504 bis 1514 stammen, berichtet Alpagos über politische und kaufmännische Angelegenheiten.²¹ Sein letzter erhaltener Brief, der vom 7. April 1514 datiert, beschreibt eine Reihe von Einzelbeobachtungen, die sich zu einem für die Republik Venedig sehr ungünstigen Gesamtbild summieren. Ich zitiere ihn vollständig in deutscher Übersetzung (erläuternde Anmerkungen stehen in eckigen, sinngemäße Hinzufügungen zum italienischen Text in spitzen Klammern):

„Abschnitt eines weiteren Briefes des genannten Magister Andrea <Alpagos>, Arzt, vom 7. April <1514>, wie zuvor [nach Zypern an den Grafen von Zapho und von dort nach Venedig] adressiert:

In der Vergangenheit, großer Herr, habe ich Eurer Magnifizienz geschrieben, was mir geschah; im gegenwärtigen <Brief> bestätige ich Ihnen nur, dass die Krankheitsplage mit göttlicher Hilfe in dieser Gegend und in den umliegenden Dörfern weitgehend abgewendet ist, so dass man auf ihre baldige völlige Ausrottung hoffen kann. Die Karawane aus Mekka gelangte sechs Tage vor dem heutigen in dieses Land. Man sagt, sie habe wenig Gewürze transportiert, <nur> ungefähr 300 Saumlasten, von denen der größte Teil Ingwer ist, der Rest ein wenig Gewürznelken und Zimt. Sie sind sehr teuer, weil keine Gewürzschiffe [in Dschidda] angekommen sind, anders als zuvor verbreitet wurde.

Über die Portugiesen wird von denen, die mit dieser Karawane gekommen sind, berichtet, dass keine außer vier Karavellen der genannten Portugiesen untergegangen sind oder Schiffbruch erlitten haben. Der Rest, der von Aden aufgebrochen ist, ging nach Süden, wo sie von Melechais [d. h. Malik Ayāz, Gouverneur von Diu]²² viel Proviant und jede Vergünstigung und Bequemlichkeit zum Ausbessern ihrer Schiffe erhalten haben; die Zahl <dieser Schiffe>, zusammen mit den anderen, die sich in der Gegend von Kalikut [an der indischen Küste] befinden, beträgt ungefähr 20. Diese behindern den Seetransport von Gewürzen von Indien nach Dschidda sehr.

Es wird berichtet, dass ein Choza Benesagior aus Damaskus, kommend aus Kalikut mit einem Schiff voller Ladung mit seinen Gewürzen, von den Karavellen der Portugiesen heftig gejagt wurde, so dass er, wenn er nicht mit günstigem Wind sehr schnell nach Diu geflüchtet wäre und dort umgehend seine Gewürze entladen hätte, vollständig <samt Schiff und Ladung> von den genannten Portugiesen gefangen worden wäre, welche, so heißt es, dieses Schiff im genannten Hafen von Diu belagerten mit der Absicht, das Gewürzschiff <in ihre Gewalt> zu bekommen.

²¹ Zu diesen Briefen siehe auch LUCCHETTA, *Il medico* (wie Anm. 2), S. 16–25 und Raphaela VEIT, *Andrea Alpagos and Schah Ismā‘il. Der Begründer der Safavidendynastie im Zeugnis eines Venezianer Gesandtschaftsarztes, Händlers und Informanten*. In: *Das Charisma – Funktionen und symbolische Repräsentationen*. Hg. von Pavlína RYCHTEROVÁ u.a. Berlin 2008, S. 457–465.

²² Diese Identifikation verdanke ich Malyn Newitt, der mich auf folgende Stelle in den ‚*Cartas de Afonso de Albuquerque*‘ aufmerksam machte, in der Albuquerques Rückkehr nach Diu beschrieben wird: „We repaired our small craft in this port of Malik Ayyaz’s [portugiesisch: Miliquiaz]. He gave us an excellent reception, with an abundance of gifts, foodstuffs and generous hospitality“; siehe Thomas FOSTER EARLE/John VILLIERS, *Albuquerque, Caesar of the East. Selected texts by Afonso de Albuquerque and his son*. Warminster 1990, S. 261 und 263 (portugiesisch S. 260 und 262).

Es wird gesagt und bestätigt, dass alle diese Länder und Herrschaften des Indischen Meeres, angefangen von Hormuz bis Cochin in der Nähe von Kalikut, an genannte Portugiesen Tribut zahlen. Der Herrscher des genannten Kalikut allein widersetzt sich der Zusammenarbeit mit den oben genannten Portugiesen, weil er ein sehr mächtiger Herrscher in der Gegend ist, der von seinem Land weder Pfeffer noch Ingwer abtransportieren lässt, das auf die Karavellen der Portugiesen geladen werden könnte.

Über die Insel von Malakka oder die Insel von Sri Lanka behaupten einige, die aus Mekka kommen, dass diese Inseln in der Gewalt der Portugiesen seien, und einige andere behaupten das Gegenteil. Aber alle stimmen darin überein, dass die Portugiesen nicht in dem Maße Schiffbrüche erlitten haben oder in ihrer Macht gemindert wurden, wie zuvor verbreitet wurde.

Diesbezüglich wird außerdem berichtet, dass der Sultan [d. h. al-Ġūrī, der Sultan des Mamlukenreiches] nach Suez gegangen sei, um seine Armee zum Indischen Meer gegen die Portugiesen zu schicken, und dass der Herrscher von Kalikut mit großer Sehnsucht dieses Heer des Sultans erwarte, um die Portugiesen aus diesem Land zu jagen und um die Herrscher von Cochin und von Cannanore zu stürzen, seine Nachbarn, die den Portugiesen Unterstützung leisten. Ich gebe nur Gehörtes wieder. Schenken Sie dem Vertrauen, wie es Ihnen <gut> erscheint. Ich bitte Gott darum, er möge das Beste für unsere Nation (nation nostra) bewirken.

Über den Herrscher Soffi [d. h. den persischen Schah Ismail] wiederum wurde noch nichts Gewisses vernommen bezüglich seiner Rückkehr nach Tauris [Täbris?]. Der Gesandte des Sultans, der aus Konstantinopel zurückgekehrt ist, ist in Aleppo angekommen und von diesem Ort noch nicht aufgebrochen usw.²³

23 Der Text des Briefes findet sich in: I Diarii di Marino Sanuto: 1496–1533. Hg. von Rinaldo FULIN u. a.. Venedig 1879–1903. Bd. 18, S. 395–396:

Capitolo de una altra letera del sopradito Mo Andrea phisicho, de dì 7 April, drizata ut supra.

Ne li zorni passati, magnifico patron, io scrissi a vostra magnificentia quanto me accadeva; per la presente, se non certificarvi el morbo con lo ajuto divino esser molto declinato in questa terra et in casali circonvicini, per modo che si spera de breve la sua total sradichatione.

La charavana de la Mecha, a dì 6 de l'istante zonse in questa terra; si dice haver portato poche specie, circha some 300, do le qual la mazor parte sono zenzero, lo resto alcuni pochi garofoli et canelle: costano molto care per non esser zonte le nave de spezie, come per avanti fo divulgato.

Cercha ai portogesi se dice, da quelli che son venuti con questa caravana, non esser anegate over naufragate se non 4 caravelle de li ditti portogesi; lo resto che parti de Aden, andono in zoso, dorn da Melechias hanno hauto gran vitalie et ogni favor et comodità per ristaurar le sue nave, lo numero de le quale, insieme con le altre che sono verso Colochut, sono zercha 20, le qual molto impediscono lo navegar de le spezie da la India al Ziden.

Se dice che uno Choza Benesagior damaschino, venendo da Colochut con una nave molto carga de sue spezie, fo molto incalzato da le caravele de'portogesi, per modo che se lui con vento prospero non fuziva presto in Diu et non avesse descargato subito le sue specie, saria stà preso al tutto da' ditti portogesi, li qual, se dice, haver assediato quella nave in dito porto de Diu, intendando haver la nave de lo specie. Se dize et se afferma, che tutte quelle terre et signorie de le marine de India, comenzando da Ormus fin a Cuzi vicino a Colochut, danno tributo a' ditti portogesi; lo signor de ditto Colochut solo è molto renitente in far acordo con li prediti portogesi, per esser signor molto potente fra terra, che non lassa trazer de suo paexe nè peveri ne zenzeri che possino esser cargati sopra le caravelle de' portogesi.

Cercha la isola de Malacha, over isola Taprobana, alcuni venuti da la Mecha affermano quelle ixole esser in potestà de' portogesi, et alcuni altri afirmano el contrario; ma tutti concordano che li portogesi non sono cussì naufragati et diminuiti de le sue forze come per avanti se divulgava.

In diesem Brief bezieht sich Alpagó zunächst auf eine nicht näher spezifizierte ansteckende Krankheit *in questa terra*, die schon im vorangegangenen Brief vom 10. März Erwähnung gefunden hatte und deren Gefahr nun vorüber ist.²⁴ In diesem Brief hatte Alpagó auch seiner Hoffnung Ausdruck gegeben, dass die erwartete Karawane aus Mekka sichere Nachrichten über die Portugiesen bringen würde. Wie wir jetzt sehen, war die Karawane aus Mekka eine Enttäuschung für Alpagó in mehrfacher Hinsicht: Sie war nur schwach mit Gewürzen bestückt, brachte auch keinen Pfeffer, sondern hauptsächlich Ingwer und etwas Nelken und Zimt, dazu noch zu sehr hohen Preisen. Anders als im März verbreitet, waren keine neuen Gewürzschiffe in Dschidda angekommen. Den Grund dafür berichtet Alpagó im nächsten Absatz: Die portugiesische Flotte im Indischen Ozean war keineswegs durch Schiffbruch stark geschwächt worden, wie Berichte kolportiert hatten, sondern umfasste trotz Verlust von vier Karavellen noch immer ungefähr 20 Schiffe – eine weitere schlechte Nachricht für die Venezianer.

Andrea Alpagó war Zeuge einer enormen Machtverschiebung, die sich innerhalb von 16 Jahren, seit Vasco da Gamas Entdeckung des Seewegs nach Indien im Jahr 1498, vollzog.²⁵ Schon 1503 hatten die Portugiesen mit Hilfe lokaler Herrscher Stützpunkte in Cochín und Cannanore an der indischen Westküste errichtet. Die Stadt Kalikut an derselben Küste hingegen war für die Portugiesen seit einem Massaker arabischer Händler an portugiesischen Soldaten im Jahr 1500 feindliches Territorium. Alpagó ist sich dieser Tatsache bewusst, wie der obige Brief zeigt: Er hofft darauf, dass sich der Herrscher von Kalikut gegen die portugiesienfreundlichen Herrscher von Cochín und Cannanore durchsetzt. Denn der arabische Gewürzhandel auf dem Indischen Ozean und der davon abhängige venezianische Gewürzhandel im Mittelmeer war durch die Portugiesen in nur wenigen Jahren schwer beeinträchtigt worden.

Das ägyptisch-syrische Mamlukenreich, das bereits über 200 Jahre Bestand hatte, entsandte 1505 mit Unterstützung der Venezianer eine Flotte in den Indischen Ozean, um die Portugiesen zu bekämpfen. Doch dieses Unternehmen endete 1509 mit einer vernichtenden Niederlage der Mamluken und ihrer indischen Verbündeten in der Seeschlacht bei Diu in der Nähe des heutigen Bombay. Da die Portugiesen 1510 das indische Goa und 1511 sogar Malakka auf Malaysia eroberten, das Zentrum des

In questo, se dice etiam lo Soltan esser andato a Sues per mandar la sua armata in mar de India contro portogesi, et che lo signor de Colochut con grande desiderio aspeta questa armata del Soltan per cazar portogesi de quel paexe e per ruinar quello signor de Cuzi et de Cananor sui convizini, et che danno rechapito a' portogesi. Io relata refero; prestate quella fide ve pare. Prego Dio provedi al meglio de la nation nostra.

De lo signor Soffi ancora non fu inteso certeza alcuna zercha al suo ritorno in Tauris. Lo ambasator del Soltan tornato da Constantinopoli, zonse in Aleppo et ancor non è partito di quel locho etc.

²⁴ Ebd., S. 393–395.

²⁵ Zur portugiesischen Machtausbreitung im Indischen Ozean siehe Bailey W. DIFFIE/George D. WINIUS, *Foundations of the Portuguese Empire, 1415–1580*. Minneapolis 1977; Malyn NEWITT, *A History of Portuguese Overseas Expansion, 1400–1668*. London/New York 2005.

muslimischen und indischen Gewürzhandels auf See, wurde es für arabische Schiffe immer gefährlicher, die alte Seeroute aus Südostasien über Indien bis nach Dschidda zu befahren. Wie gefährlich, illustriert Alpagos Bericht über einen Damaszener Kaufmann, dessen Gewürzschiff von den Portugiesen gejagt wurde und gerade noch Schutz im Hafen von Diu finden konnte.

Alpago erwähnt außerdem, dass eine große portugiesische Flotte vom jemenitischen Hafen Aden aufgebrochen sei. Gemeint ist die Flotte des Generals Afonso de Albuquerque, die im Jahr 1513 die Stadt Aden, das wichtigste Handelszentrum im westlichen Indischen Ozean, belagert hatte, um den Zugang zum Roten Meer zu kontrollieren. Die Belagerung war zwar erfolglos, und Albuquerque zog sich im August 1513, ein halbes Jahr vor Alpagos Brief, nach einem Abstecher ins Rote Meer nach Indien zurück.²⁶ Aber die Präsenz einer portugiesischen Flotte im Roten Meer war immerhin eine Machtdemonstration gegenüber dem Mamlukenreich.²⁷ Erfolgreicher waren die Portugiesen im Persischen Golf: 1507 hatten sie erstmals die strategisch wichtige Inselstadt Hormuz am Eingang des Persischen Golfes besetzt und 1515 endgültig zur Übergabe gezwungen. Auch wenn die Portugiesen den Eingang ins Rote Meer nach der fehlgeschlagenen Operation gegen Aden nicht vollständig kontrollieren konnten, war der Gewürzhandel über den Indischen Ozean nun fast vollständig von ihnen beherrscht. Lissabon avancierte binnen weniger Jahre zum neuen Hauptumschlagplatz für Gewürze, zum großen Nachteil der Mittelmeerhäfen Alexandria, Beirut und Venedig.²⁸

Andrea Alpago war über die Ausbreitung portugiesischer Macht in Asien bemerkenswert gut informiert. Er hat von der Flotte vor Aden gehört, wusste um die portugiesische Herrschaft über Cochinchina, Cannanore und Hormuz und verfügte sogar über Informationen über die portugiesische Landung auf Sri Lanka (ab 1505) und die Eroberung von Malakka durch Albuquerque. Besonders genau sind seine Informationen über die Hilfe, die Albuquerque nach der misslungenen Belagerung von Aden vom Gouverneur von Diu, Malik Ayāz, erhalten hat, denn diese Details werden von portugiesischen Quellen bestätigt.²⁹ Alpago setzte seine Hoffnung auf die portugiesenfeindlichen Zamorin-Herrscher im indischen Kalikut, aber hier hatte die Entwicklung seinen Kenntnisstand überholt: Albuquerque war es noch im Jahr 1513

²⁶ Siehe das Kapitel über die Expedition nach Aden in den ‚Cartas de Afonso de Albuquerque‘ übersetzt bei EARLE/VILLIERS, Albuquerque (wie Anm. 22), S. 207–268. Vgl. auch DIFFIE/WINIUS, Foundations (wie Anm. 25), S. 263–268; NEWITT, A History (wie Anm. 25), S. 87–88.

²⁷ Sie löste (in portugiesischer Darstellung) Panik in Dschidda und einen Tumult in Kairo aus: EARLE/VILLIERS, Albuquerque (wie Anm. 22), S. 256–257. Albuquerque sah in der Herrschaft über das Rote Meer den Schlüssel zu enormer kommerzieller Macht; siehe ebd., S. 259: „In my view, if you [der portugiesische König] establish yourself in strength in the Red Sea you will have the riches of the whole world in your hands [...] You will also prevent merchandise from Europe reaching India by way of Cairo, unless it is carried in your ships.“

²⁸ HEYD, Geschichte (wie Anm. 4), S. 537–540.

²⁹ Siehe Anm. 22.

gelingen, einen Friedensschluss mit den Zamorin in Kalikut zu erreichen, so dass die Portugiesen von indischer Seite nicht mehr viel zu befürchten hatten.³⁰ Alpagó hoffte außerdem auf zwei andere Mächte, die er am Ende seines Briefes anspricht: al-Ġūrī, den Sultan der Mamluken, der angeblich eine neue militärische Aktion gegen die Portugiesen plane, und den „Soffi“, Schah Ismail, den Begründer der Safawiden-Dynastie in Persien.

Ismail entstammte einer Dynastie von Führern eines Sufi-Ordens in Aserbaidschan, der sich unter Ismail offen zum schiitischen Islam bekannte. 1501 ließ er sich zum Schah ausrufen; bis 1510 eroberte er ein Gebiet, das die heutigen Länder Irak, Iran und den Westen Afghanistans umfasste. Alpagó hatte in allen sechs Briefen nach Venedig sehr positiv über Schah Ismail berichtet, der zeitweilig ein Bündnis mit den Venezianern gegen die Osmanen suchte. Im dritten Brief, der vom 25. September 1512 datiert, schildert Alpagó beeindruckt den Durchzug einer prächtigen Delegation Ismails in Damaskus, die mit einem Brief des Schahs auf dem Weg zum Sultan nach Kairo war:

„Über den Herrscher Suffi [Schah Ismail] habe ich bereits vor einigen Tagen geschrieben, dass seine Herrschaft Gesandte zum Sultan [al-Ġūrī] geschickt hat: zwei seiner wichtigsten Barone und einen seiner wissenschaftlichen Sekretäre, die gemeinsam auf sehr ehrwürdige Weise durch dieses Land gezogen sind, mit 200 Pferden und zehn Luchsen, die bei der Jagd auf dem Rücken der Pferde verwendet werden und zum Teil mit Seide, zum Teil mit Goldbrokat bekleidet waren; und alle Leute dieses Landes sagen, dass noch nie von Persien eine so ehrwürdige Gesandtschaft wie diese zum Sultan geschickt worden ist, sowohl was den Status der Personen als auch ihre ungewöhnlich große Zahl angeht.“³¹

Aber ein Bündnis mit dem Sultan in Kairo kam nicht zustande. Das überrascht nicht, denn in seinem Brief führte Schah Ismail, wie Alpagó von armenischen Freunden in Damaskus erfuhr, seinen Stammbaum auf Ali, den Schwiegersohn Muhammads, zurück, erklärte sich zum wahren Erben des Propheten und erhob Anspruch auf die Herrschaft über Mekka, Ägypten und ganz Syrien – zu jener Zeit alles mamlukische Herrschaftsgebiete. Die großen Ambitionen Ismails, und damit auch die venezianischen Hoffnungen auf einen neuen Verbündeten, waren zwei Jahre später bereits zerstoßen. In seinem fünften Brief hatte Alpagó noch die Erwartung ausgedrückt, dass Schah Ismail nach Tauris, d.h. vermutlich seine Hauptstadt Täbris, zurückkehren werde, um sich dann gegen die Osmanen zu wenden. Im sechsten, oben zitierten Brief hatte er dazu noch keine Neuigkeiten. Aber wenige Monate später, im August

³⁰ DIFFIE/WINIUS, Foundations (wie Anm. 25), S. 267–268.

³¹ I diarii (wie Anm. 23), Bd. 15, S. 356: *Quanto al signor Suffi, io scripsi zà molti zorni, che sua signoria havea mandato al Soldan ambadori do de li primi soi baroni et uno suo secretario scientifico, li qual insieme passò per questa terra molto honoratamente con cavali 200, con diexe lovi cervieri usati a la caza in gropa de li cavalli, i qual lovi erano vestiti parte de seda e parte de brochati d'oro, e tutti di questa terra dicono che mai da la Persia è stà mandato al Soldan ambasata cussì honorata come questa, si per la condition di persone come per lo numero di quelle mazor dil consueto.*

1514, wurde Ismail von den Osmanen bei Tschaldiran im Grenzgebiet zwischen der heutigen Türkei und dem heutigen Iran entscheidend geschlagen, und Schah Ismail zog sich aus der Kriegführung und der Politik zurück.

Eine noch größere Machtverschiebung erlebte Andrea Alpago persönlich im mam-lukischen Damaskus selbst. Die Beziehungen zwischen Venedig und dem Mamlukenreich hatten sich zwei Jahrhunderte lang überwiegend positiv entwickelt, auch wenn es gelegentlich zu größeren diplomatischen Krisen kam, wie im Jahr 1510, als mam-lukische Truppen am Oberlauf des Euphrats zwei Venezianer und einen Zypri-er mit kompromittierenden Briefen von Schah Ismail an die venezianischen Konsuln von Alexandria und Damaskus abfingen³² – auch darüber hatte Alpago brieflich berichtet.³³ Im Allgemeinen aber hatten die Venezianer und Mamluken gemeinsame Interessen³⁴ und in den Osmanen auch einen gemeinsamen Rivalen, dem das Mamlukenreich in Alpagos Lebenszeit nicht mehr viel entgegenzusetzen hatte. Im August 1516 unterlag der mam-lukische Sultan den Osmanen in der Schlacht von Marğ Dābiq nördlich von Aleppo. Es folgte am 3. Oktober 1516 der Einzug des osmanischen Sultans Selim I. in Damaskus,³⁵ den Alpago, falls er nicht gerade auf Reisen war, vermutlich mit eigenen Augen erlebte. 1517 folgte die Eroberung Ägyptens und das Ende des Mamlukenreiches. Der seit 1505 von den Mamluken gegen die Portugiesen geführte Seekrieg im nördlichen Indischen Ozean war damit endgültig verloren. Die Basis für die ökonomische Vorherrschaft Venedigs im östlichen Mittelmeerraum wurde dadurch dauerhaft erschüttert. Andrea Alpago war weitsichtig genug, die Gefährlichkeit der Situation zu verstehen und sich um Venedig, die *nation nostra*, Sorgen zu machen: „Ich bitte Gott darum, er möge das Beste für unsere Nation bewirken“.

Alpagos Brief ist kein politisches Memorandum, aber trotzdem ein eindrucksvolles Zeugnis der Vorgänge im Nahen und Mittleren Osten. Woran liegt das? Alpago bietet mehr als eine Sammlung von Einzelbeobachtungen, denn er lässt seine Informationen nicht unkommentiert: 300 Saumlasten sind zu wenig für eine Mekka-Karawane, die Gewürze nicht hochwertig genug, die Preise zu teuer. 20 portugiesische Schiffe auf dem Indischen Ozean reichen aus, um den Seetransport von Gewürzen von Indien nach Dschidda massiv zu behindern. Die Nachrichten über die portugiesische Expansion sind zwar uneindeutig, aber so viel ist klar: Die Portugiesen sind deutlich stärker als zuvor angenommen. Es lohnt sich, auf den Herrscher von Kalikut als Verbündeten zu setzen, da er der mächtigste Herrscher an der indischen Westküste ist und die portugiesischen Schiffe offen boykottiert. Es sind diese Einschätzungen Andrea Alpagos, die den Brief wertvoll machen, sowohl für die venezianische

³² CAMPBELL, The Reception (wie Anm. 12), S. 112.

³³ I diarii (wie Anm. 23), Bd. 15, S. 356.

³⁴ Zur Spätphase der ökonomischen Beziehungen siehe Benjamin ARBEL, The Last Decades of Venice's Trade with the Mamluks. Importations into Egypt and Syria. In: Mamluk Studies Review 8,2 (2004), S. 37–86.

³⁵ Ross BURNS, Damascus. A History. London/New York 2005, S. 224.

Obrigkeit als auch für uns moderne Leser. Denn Alpagos signalisiert, auf Basis von fast 30 Jahren Orientfahrung, wie die Nachrichten des April 1514 zu verstehen sind: als eine sich verschärfende Gefahrenlage für Venedig.

Die Ereignisse dieser Jahre hatten einen Einfluss auf Alpagos Leben. Im März 1517 verlässt er das nun osmanische Damaskus und zieht für mehrere Jahre nach Nicosia im venezianisch beherrschten Zypern, wo er mit demselben Gehalt wie in Damaskus als Arzt arbeitete.³⁶ Es ist wahrscheinlich, dass dieser Wechsel mit der osmanischen Eroberung von Damaskus zu tun hat. Vielleicht waren Alpagos Sympathien für die arabischen und persischen Gegner des Osmanenreiches bekannt und seine Anwesenheit den neuen Machthabern nicht mehr erwünscht.

Warum kehrte Andrea Alpagos nicht bereits im Jahr 1517 nach Venetien zurück? Er hatte ja, wie erwähnt, schon im Jahr 1506 eine Rückkehr erwogen und sich schon lange einen exzellenten Ruf als Arzt und Avicenna-Übersetzer erworben. Aber die Situation für eine Rückkehr war nicht günstig: Die Universität von Padua musste im Jahr 1509 schließen, da Venedig sich im Krieg mit der Liga von Cambrai befand und zeitweilig die Herrschaft über Padua verlor.³⁷ Erst ab 1517 wurde der Lehrbetrieb an der Universität nach und nach wieder aufgebaut. Es ist gut möglich, dass sich Andrea Alpagos schon länger Hoffnungen gemacht hatte, eine medizinische Professur an seiner Heimatuniversität zu erlangen, und 1517 noch wenig Chancen auf Erfolg sah.

Als Andrea Alpagos am 12. Dezember 1520 nach Venedig zurückkehrte,³⁸ hatte sich die Universität von Padua konsolidiert. Alpagos trat offenbar sofort in Kontakt mit der Universität. Er legte seine arabisch-lateinischen Übersetzungen dem *Sacro Collegio* der Philosophen und Mediziner vor, der ihn in einer Sitzung am 21. Januar 1521 mit viel Lob versah und eine vierköpfige Kommission mit der Prüfung seiner Arbeiten betraute. Drei Tage später empfahl die Kommission die Übersetzungen als „nützlich und notwendig“. Der *Sacro Collegio* gab diese Empfehlung an den Dogen von Venedig weiter, unter anderem mit dem Ziel, Alpagos zur Übersetzung weiterer ‚Canon‘-Passagen und anderer Werke Avicennas zu motivieren.³⁹ Im Laufe des Jahres 1521 wurde ihm eine außerordentliche Professur in praktischer Medizin an der Universität Padua angeboten, auf der er seit September 1521 geführt wurde.⁴⁰ Seine Lehrtätigkeit kann allerdings nur wenige Monate gedauert haben, denn im Januar 1522 starb Andrea Alpagos in Padua. Es war sein Neffe Paolo Alpagos, der 1527 im Giunta-Verlag in Venedig

³⁶ TICOZZI, *Storia* (wie Anm. 13), S. 69: „[...] fino al 1517, quando condotto medico in Nicosia di Cipro con lo stesso stipendio che godeva in Damasco, colà si trasferì nel Marzo di quell’anno, e vi rimase fino al 1520, epoca del suo ritorno in patria.“

³⁷ GRENDLER, *The Universities* (wie Anm. 3), S. 31–33.

³⁸ TICOZZI, *Storia* (wie Anm. 13), S. 70, ohne Angabe der Quelle.

³⁹ Die Protokolle der beiden Fakultätssitzungen finden sich bei LUCCHETTA, *Il medico* (wie Anm. 2), S. 88–90 (Dokumente XI und XII), ins Englische übersetzt bei Dag Nikolaus HASSE, *Renaissance Scholars on Why They Translate Arabic Sciences and Philosophy into Latin*, erscheint in: *Akten der Konferenz „Why We (Should) Translate Science/Philosophy“*, Berlin, November 2016.

⁴⁰ LUCCHETTA, *Il medico* (wie Anm. 2), S. 50–53 und Dokument XIII auf S. 91.

die wertvollen Korrekturen der mittelalterlichen ‚Canon‘-Übersetzung in den Druck brachte, wofür er die Unterstützung des venezianischen Senats, des Papstes und des französischen Königs erhielt. Diese Korrekturen wurden in viele spätere ‚Canon‘-Editionen übernommen.⁴¹ 1546 publizierte Paolo wiederum bei Giunta weitere Avicenna-Übersetzungen seines Onkels: sechs philosophische Werke Avicennas, die zuvor in der lateinischen Welt vollkommen unbekannt waren, samt Andrea Alpagos Kommentaren. In diesen Kommentaren, aus denen ich weiter unten zitiere, stoßen wir auf die ausführlichsten Texte, die von Andrea Alpago erhalten sind.

Alpagos Rückkehr nach Venedig nach über 30 Jahren Abwesenheit war in mehrfacher Hinsicht ein eindrucksvoller Erfolg: bei der venezianischen Oberschicht, bei den Professoren der Universität und bei den Lesern des 16. Jahrhunderts. Er kehrte nicht als Außenseiter zurück, sondern als ein hochangesehener Gelehrter, der sofort an seiner Heimatuniversität reüssierte. Seine Korrektur der mittelalterlichen ‚Canon‘-Übersetzung fand begeisterte Zustimmung bei den Paduaner Kollegen der Medizin und Philosophie. Der Buchdruck sorgte für eine weite Verbreitung seiner Version von Avicennas ‚Canon‘, der in manchen italienischen Universitäten bis ins 18. Jahrhundert als Lehrbuch benutzt wurde.⁴² Andrea Alpago hatte seine Heimat richtig eingeschätzt.

3 Philosophie

Wenn wir Andrea Alpago nicht nur als politischen und ökonomischen Beobachter, sondern auch als Mediziner und Philosophen verorten wollen, müssen wir uns seinen Übersetzungen und eigenen Schriften zuwenden. Er hatte in Damaskus Zugang zu ganz anderen Quellen als seine Zeitgenossen im lateinisch-christlichen Europa. Und doch konzentrierte er sich auf Avicenna und Serapion, zwei in der heimatischen Medizin besonders wichtige Autoritäten. Alpago nimmt substantielle und philologisch überzeugende Korrekturen an den mittelalterlichen Übersetzungen von Avicennas ‚Canon‘, Avicennas ‚De viribus cordis‘ und Serapions ‚Practica‘ vor; übersetzt und kommentiert sechs kürzere philosophische Werke Avicennas, die vor allem die Seelenlehre betreffen; übersetzt einen kurzen botanischen Text über Zitronen, zwei kurze medizinische Traktate Avicennas und schließlich Ausschnitte aus zwei arabischen ‚Canon‘-Kommentaren von Ibn an-Nafis und Quṭb ad-Dīn aš-Širāzī.⁴³ Aber Andrea Alpago hat nicht nur übersetzt, sondern auch einige lateinische Werke

⁴¹ Siehe Nancy G. SIRAISI, *Avicenna in Renaissance Italy. The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500*. Princeton 1987, S. 139–141 (zu den Alpago-Rinio Editionen nach 1555 und den Costeo-Mongio Editionen nach 1564). Zur Qualität von Alpagos Korrekturen siehe HASSE, *Success* (wie Anm. 2), S. 96–115.

⁴² SIRAISI, *Avicenna* (wie Anm. 41), S. 120–124.

⁴³ Die Übersetzungen Alpagos sind gelistet in HASSE, *Success* (wie Anm. 2), S. 72.

selbst verfasst: ein Lexikon der arabischen Fachtermini in Avicennas ‚Canon‘ mit dem Titel ‚Interpretatio Arabicorum nominum‘, das insgesamt 2050 Einträge zu Heilmitteln, Pflanzen, Mineralien und Tieren enthält;⁴⁴ einen Index der arabischen Namen einfacher Heilmittel in Serapions ‚Practica‘; und vor allem die erwähnten ausführlichen Kommentare zu sechs philosophischen Werken Avicennas: ‚Kompendium über die Seele‘ (GP10), ‚Opferfest-Schrift über das jenseitige Leben‘ (GM2), Auszüge aus ‚Anmerkungen über die Seele‘ (GS12a), ‚Definitionen‘ (GL6), ‚Antworten zu zehn Fragen‘ (GP9) und ‚Die Aufteilungen der Philosophie‘ (GS1).⁴⁵

Alpago hat diese Kommentare vermutlich nicht in Zypern, sondern noch in Damaskus geschrieben, da er einen arabischen Lehrer erwähnt: Ibn al-Makkī (*Rays Ebenmechi*), „mein Lehrer“ (*praeceptor meus*), „der hervorragendste Mediziner aller Araber“ (*physicus inter omnes Arabes primarius*).⁴⁶ Arabische Quellen kennen Ibn al-Makkī als höchsten Arzt von Damaskus, Leibarzt des Vize-Sultans und als herausragenden Gelehrten in Medizin, Astronomie, Geometrie, Naturphilosophie und Metaphysik.⁴⁷ In der Medizin stützte sich Ibn al-Makkī auf Lehrtexte von Avicenna, Rhazes, Ibn al-Nafis u. a., in der Philosophie vor allem auf al-Abhari’s ‚Hidāya al-ḥikma‘, eine vielgelesene Summe der Philosophie des 13. Jahrhunderts. Ibn al-Makkī, der kein Schiit war, aber verdächtigt wurde, einer zu sein, hat vielleicht zu Alpagos schon erwähnter Begeisterung für den schiitischen Herrscher Persiens Schah Ismail beigetragen. Aber er hat ihn offensichtlich auch mit Avicennas philosophischen Positionen bekannt gemacht. Denn Alpago schreibt über Ibn al-Makkī in seinem Kommentar zur Schrift ‚Anmerkungen über die Seele‘:

„Und obwohl die erste Meinung [von insgesamt drei bei den Muslimen verbreiteten Meinungen] behauptet, dass sich alles aus Notwendigkeit ereigne, ist freilich die Meinung der arabischen Philosophen wie Avicenna und Algazel – wie aus dem Gesagten deutlich wird und wie mir Rays Ebenmechi, mein Lehrer, berichtete – in Übereinstimmung mit der christlichen Position.“⁴⁸

⁴⁴ Zur ‚Interpretatio‘ siehe LUCCHETTA, *Il medico* (wie Anm. 2), S. 39–47; Raphaela VEIT, *Der Arzt Andrea Alpago und sein medizinisches Umfeld im mamlukischen Syrien*. In: *Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*. Hg. von Andreas SPEER/Lydia WEGENER. Berlin/New York 2006 (Miscellanea Mediaevalia 33), S. 305–316; und HASSE, *Success* (wie Anm. 2), S. 176–177.

⁴⁵ Die Werkzahlen beziehen sich auf die Werkliste Avicennas in Dimitri GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna’s Philosophical Works*. Second, Revised and Enlarged Edition, Including an Inventory of Avicenna’s Authentic Works. Leiden/Boston 2014; vgl. D’ALVERNŸ, *Andrea Alpago, interprete* (wie Anm. 2), S. 2–3.

⁴⁶ Avicenna, *Aphorismi* (wie Anm. 20), fol. 109v und 110v. Siehe auch Anm. 48.

⁴⁷ Jean MICHOT, *A Mamlūk Theologian’s Commentary on Avicenna’s Risāla Aḍḥawiyya*. Being a Translation of a Part of the *Dar’ al-ta’āruḍ* of Ibn Taymiyya, with Introduction, Annotation, and Appendices, Part I. In: *Journal of Islamic Studies* 14 (2003), S. 149–203, hier S. 195–198.

⁴⁸ Avicenna, *Aphorismi* (wie Anm. 20), fol. 110v: *Et licet prima opinio dicat omnia de necessitate evenire, tamen opinio philosophorum Arabum sicut Avicennae et Algazel, sicut patet suprascriptis, et sicut retulit mihi Rays ebenmechi praeceptor meus est conformis opinioni Christianae*.

Avicenna und der berühmte Theologe Algazel (al-Ġazālī, gest. 1111 n. Chr.) lehren Alpago zufolge weder die Determination noch die Freiheit des Handelns, sondern eine dritte Position: dass Gott den Menschen den freien Willen geschenkt habe, gleichzeitig aber alle zukünftigen Dinge wisse. So handeln die Menschen in einer Hinsicht frei, in anderer Hinsicht aus Notwendigkeit, da Gott „alles durch die Strahlung und das Licht seines Wesens kennt“ (*Deus radiatione et lumine suae essentiae omnia cognoscit*), wie „die arabischen Sufis sagen“ (*Arabes Suphi dicunt*).⁴⁹ An dieser Stelle gibt Alpago offensichtlich die Lehrmeinung al-Makkīs wieder, denn Avicennas kurzer 12. Abschnitt der ‚Anmerkungen über die Seele‘ lässt diese Schlüsse über Avicennas Freiheitslehre kaum zu. Es handelt sich um eine gewagte Interpretation. Denn in der Metaphysik der Summe *aš-Šifāʾ* spricht Avicenna durchaus nicht davon, dass Gott alles wisse, sondern dass er alles Einzelne „auf eine allgemeine Weise“ wisse. Mit dieser Einschränkung des göttlichen Wissens auf das Allgemeine garantiert Avicenna die Freiheit der kontingenten Einzelereignisse.⁵⁰

Im Folgenden werde ich mich Alpagos Kommentaren zum längsten der sechs Traktate, der ‚Opferfest-Schrift über das jenseitige Leben‘ (*al-Risāla l-aḏḥawīyya fī l-maʿād*), zuwenden.⁵¹ Die ‚Opferfest-Schrift‘ ist Avicennas ausführlichstes Werk über das Leben der Seele nach dem Tod des Körpers.⁵² Sie war im Osten der islamischen Welt sehr populär, aber im islamischen Westen deutlich weniger verbreitet, was erklären mag, warum sie nicht bereits im 12. Jahrhundert in Andalusien ins Lateinische übersetzt wurde. Avicenna argumentiert zunächst gegen drei theologische Theorien über das Jenseits: dass sich im Jenseits erstens Körper, zweitens Seelen oder drittens Körper und Seelen zusammen befinden. Zu den Theologen, die die dritte Position vertreten, gehören in Avicennas Darstellung neben Muslimen auch Christen,⁵³ deren Lehre der muslimischen aber deutlich unterlegen sei.⁵⁴ Im weiteren Verlauf unternimmt Avicenna eine ausführliche Widerlegung verschiedener Theorien der Seelenwanderung (*tanāsuh*): der Idee, dass die Seelen ewig, aber begrenzt an Zahl sind, und dass sie eine unbegrenzte Anzahl von Körpern beleben. Avicennas Hauptargument ist gegen die These gerichtet, die Seele existiere bereits vor der Entstehung des Körpers.

⁴⁹ Ebd., fol. 109v (verdrückt zu „111v“).

⁵⁰ Zu Avicennas Lehre von Gottes Wissen siehe Peter ADAMSON, On Knowledge of Particulars. In: Proceedings of the Aristotelian Society 105 (2005), S. 273–294, hier S. 291–292.

⁵¹ Avicenna, *al-Risāla l-aḏḥawīyya fī l-maʿād*. Hg. von Francesca LUCCHETTA, *Epistola sulla vita futura*. Padua 1969. Die lateinische Übersetzung mit dem Titel ‚*Libellus Avicennae de almahad*‘ ist gedruckt in der Edition von 1546 (wie Anm. 20), fol. 40r–102r.

⁵² GUTAS, Avicenna (wie Anm. 45), S. 472–477. Das Werk ist in ca. 30 arabischen Handschriften überliefert. Zu den wenigen Forschungsarbeiten, die sich mit der ‚*Risāla*‘ beschäftigten, gehören LUCCHETTA, *Epistola* (wie Anm. 51), insbesondere die Einleitung; Tariq JAFFER, Bodies, Souls and Resurrection in Avicenna’s *ar-Risāla al-Aḏḥawīyya fī amr al-maʿād*. In: Before and After Avicenna. Hg. von David C. REISMAN. Leiden/Boston 2003, S. 163–174; MICHOT, *A Mamlūk* (wie Anm. 47).

⁵³ Avicenna, *Risāla* (wie Anm. 51), S. 21 und 31; *Libellus* (wie Anm. 51), fol. 40v und 41r.

⁵⁴ Avicenna, *Risāla* (wie Anm. 51), S. 84 und 95; *Libellus* (wie Anm. 51), fol. 48r und 49v.

Ab Kapitel IV beginnt Avicenna dann mit der Darlegung seiner eigenen Position. Er präsentiert dazu eine Version seines Gedankenexperimentes des „Fliegenden Menschen“, ohne allerdings das Bild eines fliegenden Menschen selbst zu verwenden: Der Mensch kann nicht ohne sein Herz leben, das anders als andere Organe zum Leben unentbehrlich ist. Aber man kann den Menschen ohne Herz imaginieren, *fī al-tawahhum*, in der Vorstellung. Ein solchermaßen imaginierter Mensch „würde wissen, dass sein Wesen (*annīya*) existiert, über das wir hier sprechen, und <gleichzeitig> wäre es möglich, dass er nicht weiß, dass er ein Herz hat“.⁵⁵ Avicenna zieht daraus den Schluss, dass das Wesen des Menschen eine vom Körper abgetrennte, unabhängige Substanz ist, die *per se* existiert.⁵⁶ Als eine immaterielle Substanz sei der rationale Seelenteil des Menschen unsterblich, nicht aber der wahrnehmende. Dafür spreche auch, dass es geistige Selbsterkenntnis gebe, aber keine wahrnehmende.⁵⁷

In den beiden letzten Kapiteln des Traktats behandelt Avicenna den Status der rationalen Seele im Jenseits: Während des diesseitigen Lebens mit dem Körper erfährt die Seele Veränderungen durch ihre guten und schlechten Taten. Von diesen Veränderungen ist abhängig, ob sie im Jenseits das Wesen Gottes erkennen und auf diese Weise Glück erlangen kann. Strafe ist die Entfernung von dieser Erkenntnis. Neben Glück und Strafe gibt es nichts Drittes, keinen ruhenden Zustand.⁵⁸ Avicennas Kritik an der materiellen Seelenauffassung vieler muslimischer Theologen und seine Lehre der immateriellen Existenz der Seele im Jenseits waren ein Stein des Anstoßes für manche muslimischen Theologen. Für al-Ġazālī war die „Leugnung der Auferstehung und Versammlung der Körper“ im Jenseits *kufr*, Unglauben.⁵⁹

Andrea Alpagos ausführlicher Kommentar zu den einzelnen Kapiteln ist vor diesem Hintergrund bemerkenswert unaufgeregt und gelassen. Er wiederholt und paraphrasiert die Inhalte und formuliert sie auf verständliche Weise aus. Sein Text ist flüssig geschrieben, nicht im lateinischen Stil humanistisch, sondern eher akademisch-scholastisch. Allerdings wählt Alpagos auch kein scholastisches Quaestio-Format, sondern kommentiert frei paraphrasierend, interpretierend und diskutierend jeweils einzelne Textlemmata. Alpagos folgt Avicenna in fast allen inhaltlichen Punkten der ‚Opferfest-Schrift‘, auch in religiösen Fragen. So zeigt er keine Distanz zu

⁵⁵ Avicenna, *Risāla* (wie Anm. 51), S. 143; Libellus (wie Anm. 51), fol. 64v. Zum „Fliegenden Menschen“ siehe Dag Nikolaus HASSE, *Avicenna’s De Anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160–1300*. London/Turin 2000 (Warburg Institute Studies and Texts 1), S. 80–92, und Peter ADAMSON und Fedor BENEVICH, *The Thought Experimental Method. Avicenna’s Flying Man Argument*. In: *Journal of the American Philosophical Association* (2018), S. 147–164, mit weiterer Literatur.

⁵⁶ Avicenna, *Risāla* (wie Anm. 51), S. 183; Libellus (wie Anm. 51), fol. 71v.

⁵⁷ Avicenna, *Risāla* (wie Anm. 51), S. 175; Libellus (wie Anm. 51), fol. 71r.

⁵⁸ Zu Avicennas Jenseitslehren siehe Jean MICHOT, *La destinée de l’homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (ma‘ād) et l’imagination*. Louvain 1986.

⁵⁹ Al-Ġazālī, *The Incoherence of the Philosophers*. Tahāfut al-falāsifa. Hg. von Michael E. MARMURA. Provo, Utah 2000, S. 226.

Avicennas Ablehnung eines ruhenden Zwischenzustands zwischen Strafe und Glück, den es, wie Alpago kommentiert, nicht nur in der islamischen, sondern auch in der christlichen Religion gebe: den Limbus für ungetaufte, aber unschuldige Kinder.⁶⁰ Avicennas Kritik am Christentum im 3. Kapitel wird von Alpago nur referiert, ohne Verteidigung christlicher Positionen. Avicenna habe sich nicht ausführlicher zur Überlegenheit des Islam geäußert, erklärt Alpago, weil er Weitschweifigkeit vermeiden wollte.⁶¹ Nur am Ende der Schrift, beim Thema der guten und bösen Dämonen, distanziert sich Alpago von Avicenna: „Gemäß den christlichen Theologen und gemäß der Wahrheit“ seien die Dämonen keine vom Körper getrennte Seelen, die in der irdischen Welt umherwandern, sondern immaterielle geistige Substanzen, die von den rationalen Seelen zu unterscheiden seien.⁶² Im Zuge der Diskussion des Hauptthemas, der Jenseitslehren, betont Alpago mehrfach die Differenz zwischen Avicennas Jenseitskonzeption und der der Juden, Christen und Muslime.⁶³ Es sei die Position Avicennas, dass eine Auferstehung der toten Körper nur auf übernatürliche Weise zustande kommen könne und sich nicht *naturaliter* beweisen lasse und daher eine Sache des Glaubens in den Religionen sei⁶⁴ – anders als die philosophische Theorie des Fortlebens der rationalen Seelen. Alpago äußert seine eigene Meinung in dieser Sache nicht offen, aber seine Sympathie liegt eindeutig bei Avicennas philosophischer Position, die er den Lesern nahezubringen versucht.

In diesem Textabschnitt des 3. Kapitels über die Lehren der Religionen war Alpago mit einer besonders schwierigen Passage konfrontiert, wie er selbst anmerkt: „Mein Lehrer [Ibn al-Makkī] hat sehr viel Mühe investiert bei der Erforschung dieses Lemmas“ (*magister meus multum laboravit in perscrutatione huius litterae*),⁶⁵ und Alpago bietet dem Leser daher zwei verschiedene Auslegungsmöglichkeiten (*expositiones*), die er offensichtlich von Ibn al-Makkī übernommen hat. Es kann also gut sein, dass Alpago seine philosophische und religiös gelassene Einstellung seinem arabischen Lehrer verdankt.

Inwieweit findet Alpagos lateinisch-akademische Universitätsbildung ihren Niederschlag in seinen Kommentaren? Aus den Studien von D'ALVERNY und LUCCHETTA wissen wir, dass Alpago in seinen Kommentaren des 1546 gedruckten Bandes Augustinus, Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus,⁶⁶ Egidius Romanus und Pietro

60 Avicenna, Libellus (wie Anm. 51), fol. 80r. Vgl. Alpagos Bemerkungen zur islamischen Lehre des *barzah*, der Schranke zwischen Diesseits und Jenseits, die er mit *berzach idest purgatorium* übersetzt (fol. 83r und 94r).

61 Ebd., fol. 55v.

62 Ebd., fol. 100v: *secundum theologos Christianos et secundum veritatem*.

63 Ebd., fol. 50r–v, 51v, 52v.

64 Ebd., fol. 54v–55r.

65 Ebd., fol. 51r.

66 Ebd., fol. 42r.

d'Abano⁶⁷ zitiert. Insgesamt handelt es sich aber nur um etwa ein Dutzend Verweise im gesamten Buch. Auf zwei inhaltlich besonders interessante Stellen gehe ich im folgenden genauer ein. Beide stehen im 5. Kapitel, dessen Auslegung Alpagó folgendermaßen beginnt:

„In diesem Kapitel beweist Avicenna, dass die Seele durch sich selbst subsistiert, oder: dass sie ohne den Körper existieren kann und dass sie im Existieren vom Körper befreit ist und ihn nicht benötigt. Anschließend beweist er, dass die Seele nach dem [Tod des] Körpers bestehen bleibt und dass der Körper etwas der Seele Äußerliches ist, was er im vorangegangenen Kapitel zu beweisen versprochen hatte. Avicenna ist darum bemüht, die genannte Schlussfolgerung mit vielen Gründen zu beweisen; aufgrund dieser Gründe wird offensichtlich sein, dass die Seele nach dem [Tod des] Körpers bestehen bleibt und ihn nicht benötigt. Daher kann man leicht einsehen, dass der Mahad allein der Seele zukommt, wie zuvor gesagt wurde und später erläutert werden wird. Dieses Kapitel ist in viele Abschnitte geteilt, entsprechend den vielen Gründen, die angeführt werden; die Abschnitte werden am jeweiligen Platz deutlich werden. Beachte, dass der heilige Thomas in der ‚Summa contra gentiles‘, Buch 2, Kapitel 51, beweist, dass die geistigen Substanzen selbständig existierende Formen sind, und nicht in der Materie existierende, als wenn ihr Sein von der Materie abhinge.“⁶⁸

Alpagó fasst hier auf sehr verständliche Weise den Inhalt des 5. Kapitels zusammen, bevor er mit der Auslegung einzelner Lemmata beginnt. Das Zitat aus Thomas' von Aquin ‚Summa contra gentiles‘ ist korrekt, sogar im Wortlaut.⁶⁹ Die Positionen Avicennas und Thomas' von Aquin sind einander ähnlich, da beide die Unsterblichkeit der rationalen Seele lehren. Allerdings spricht Thomas von Aquin in Kapitel II.51, anders als Avicenna, nicht nur über die menschliche Seele, sondern über geistige Substanzen überhaupt, die er im Verlauf von Buch II der ‚Summa contra gentiles‘ in zwei Gruppen unterteilt: diejenigen geistigen Substanzen, die mit einem Körper vereinigt werden können, nämlich die Seelen, und diejenigen, die nicht mit Körpern vereinigt sind: die separaten geistigen Substanzen wie die Engel, deren Wesen es ist,

⁶⁷ Avicenna, *Compendium de anima* (wie Anm. 20), fol. 15r: *Nota quod conciliator particula 10, problema 15 dixit: In parte enim anteriori fit per sensus particulares perceptio similitudinis formarum extrinsecarum.* Die Verweise auf scholastische Autoren bei Andrea Alpagó hat erstmals LUCCHETTA, *Il medico* (wie Anm. 2), S. 75 gesammelt.

⁶⁸ Avicenna, *Libellus* (wie Anm. 51), fol. 71v–72r: *In hoc capitulo Avicenna probat quod anima sit per se subsistens vel existere possit absque corpore et quod ipsa in esse [existere] suo excusatur a corpore et non indiget eo. Et per consequens [// 72r] probat quod anima remaneat post mortem et corpus est quid extrinsecum ab anima, quod supra in praecedenti capitulo promisit probare. Et Avicenna nititur demonstrare conclusionem praemissam multis rationibus, quibus visis patebit animam post mortem remanere et non indigere corpore. Unde faciliter percipi poterit quod mahad soli animae conveniat, sicut supra affirmatum est et infra melius declarabitur. Et hoc capitulum dividitur in plures partes sicut plures adducit rationes; partes patebunt suis locis. Nota quod Sanctus Thomas contra gentiles libro 2 capitulo 51 probat quod substantiae intellectuales sunt formae per se subsistentes non materiales quasi esse earum non dependeat a materia.*

⁶⁹ Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*. Hg. von Karl ALBERT/Paulus ENGELHARDT. Darmstadt 2005, Bd. 2, Kap. 51, S. 202.

ohne Körper zu sein.⁷⁰ Alpagòs Zitat verdeckelt, dass sich Thomas' von Aquin Lehre der rationalen Seele in einem wesentlichen Punkt von Avicennas Seelenlehre unterscheidet: Thomas betont, dass die Seele Form des Körpers ist, während Avicenna den Formbegriff in seiner Seelenlehre explizit vermeidet, weil der Begriff ‚Form‘ auf die Materie bezogen sei und dadurch die selbstständige Existenzweise der Seele und ihre Substantialität gefährde.⁷¹

Wie weit Andrea Alpagò von Thomas von Aquin entfernt ist, lässt sich an der zweiten scholastischen Stelle des 5. Kapitels erkennen:

„Und obwohl die intellektive Tätigkeit in Hinblick auf ihren Erwerb, Ankunft und Herkunft zu einem gewissen Grad von einem Organ abhängig ist, gemäß dem Satz des Aristoteles im ersten Buch der ‚Zweiten Analytiken‘ [Kap. I.18 und II.19]: ‚Unsere gesamte Erkenntnis nimmt ihren Anfang bei der Wahrnehmung‘, und gemäß seinem Satz in ‚De anima‘: ‚Der Erkennende muss notwendigerweise die Vorstellungsbilder [phantasmata] betrachten‘ usw., kann die Seele dennoch, wenn sie Wissen erworben hat, zum Beispiel eine Schlussfolgerung über irgendeinen Allgemeinbegriff, und wenn dieser Wissenszustand der Seele dauerhaft geworden ist, in die aktuelle Erkenntnis dieses Wissens allein durch sich selbst übergehen ohne irgendeine Abhängigkeit vom Körper und den Vorstellungsbildern.“⁷²

Avicenna argumentiert in dem hier kommentierten Textabschnitt zwar dafür, dass die Seele eine intellektive Tätigkeit besitze, die von der Materie und jeglichem Organ getrennt sei.⁷³ Aber die von Aristoteles in ‚De anima‘ (431a14–17, 431b1–5) aufgeworfene Frage, ob der Intellekt ohne Vorstellungsbilder (*phantasmata*) erkennen könne, diskutiert Avicenna in der ‚Opferfest-Schrift‘ nicht. Sie wurde überhaupt in arabischen Quellen viel seltener thematisiert als in lateinischen Quellen des Mittelalters und der Renaissance. Um nur zwei lateinische Beispiele zu nennen: Es ist eine zentrale epistemologische Position des Thomas von Aquin, dass der menschliche Verstand im diesseitigen Leben ohne „die Hinwendung zu den Vorstellungsbildern“ (*conversio ad phantasmata*) nichts erkennen könne (‚Summa theologiae‘, I.84.7). In der ‚Summa contra gentiles‘ heißt es daher: Aufgrund der natürlichen Gebundenheit des Verstandes an die Vorstellungsbilder ist es dem Menschen im diesseitigen Leben nicht möglich, das Wesen der getrennten geistigen Substanzen oder gar Gottes zu erkennen.⁷⁴ Pietro

⁷⁰ Ebd., Bd. 2, Kap. 91, S. 464.

⁷¹ Avicenna, *De Anima* (Arabic Text). Being the Psychological Part of *Kitāb al-Shifā'*. Hg. von Fazlur RAHMAN. London u.a. 1959, Kap. 1.1, S. 7, Zeile 2–9.

⁷² Avicenna, *Libellus* (wie Anm. 51), fol. 76v: *Et licet operatio intellectiva quantum ad eius acquisitionem et adventum et originem suam dependeat alicqualiter ab organo, iuxta dictum philosophi primo posteriorum „omnis nostra cognitio ortum habet a sensu“ et in libro de anima „necesse est intelligentem phantasmata speculari“ etc., tamen acquisita scientia, ut alicuius conclusionis de aliquo universali, et habituata anima circa talem scientiam, tunc anima exire potest in actum cognitionis illius scientiae per se absque dependentia a corpore et phantasmatis.*

⁷³ LUCCHETTA, *Epistola* (wie Anm. 51), S. 167, Zeile 5; *Libellus* (wie Anm. 51), fol. 70r: *Et ex eis quae verificant [...].*

⁷⁴ Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* (wie Anm. 69), Buch 3, Kap. 45 und 48.

Pomponazzi, der nur wenige Jahre nach Alpago in Padua ebenfalls Philosophie und Medizin studierte, publizierte im Jahr 1516 den Traktat ‚De immortalitate animae‘, der einen philosophischen Skandal provozierte. In diesem Text wird der aristotelische Satz, der Verstand erkenne nie ohne Vorstellungsbilder, zum wichtigsten Argument für die Hauptthese, dass die menschliche Seele wesentlich sterblich sei.⁷⁵

Andrea Alpago kennt ganz offensichtlich die lateinischen Diskussionen dieser aristotelischen Passage; er ist philosophisch auf der Höhe der Zeit, wie überhaupt bei der Wahl von Seelentraktaten für die Übersetzung, die zur Konjunktur von ‚De anima‘-Kommentierungen um 1500 passen. Alpago betont aber gerade nicht, wie Thomas von Aquin oder noch stärker Pietro Pomponazzi, die Gebundenheit des Verstandes an den Körper, sondern die Möglichkeit des Verstandes, aus der Wahrnehmung abstrahierte Allgemeinbegriffe erneut zu denken, ohne immer noch auf Vorstellungsbilder angewiesen zu sein. Dies ist tatsächlich eine sehr avicennische Theorie, auch wenn Avicenna sie nicht explizit in der ‚Opferfest-Schrift‘ ausführt. In den psychologischen Teilen von ‚aš-Šifā‘ und ‚an-Nağāt‘ entwickelt Avicenna diese Theorie und illustriert sie mit einem Vergleich: Die niederen Seelenkräfte sind wie ein Reittier, das man benötigt, um zu einem bestimmten Ziel zu gelangen, und das danach nutzlos und hinderlich wird.⁷⁶ Andrea Alpago kennt die avicennische Theorie vielleicht aus eigener Lektüre arabischer oder lateinischer Versionen der Schriften Avicennas – den psychologischen Teil von ‚aš-Šifā‘ zitiert er an anderer Stelle⁷⁷ – oder direkt von seinem Lehrer Ibn al-Makkī. Er kann sie freilich auch in lateinischen Werken kennengelernt haben. Nicht bei Thomas von Aquin, der die avicennische Position ausdrücklich ablehnte: Der Verstand benötige die Vorstellungsbilder nicht nur beim Erwerb von Wissen, sondern auch bei dessen Wiederverwendung, argumentiert Thomas von Aquin; nur im Jenseits könne der Verstand auf die niederen Seelenkräfte verzichten (‚Quaestiones de veritate‘ 18.8. ad 4). Ein einflussreicher Autor, bei dem Alpago die avicennische Theorie hätte finden können, ist Albertus Magnus (gest. 1280), der in seiner ‚De anima‘-Paraphrase schreibt: „Wer schon Wissen erlangt hat [...] macht von den Vermögen der sinnlichen Seele keinen Gebrauch mehr – genauso wie jemand, der ein Transportmittel benötigt, wie Avicenna sagt, um in seine Heimat zu kommen, aber nicht mehr, wenn er dort angekommen ist.“⁷⁸ Hier wie an vielen Stellen ist Albertus Magnus der avicennischen Position näher als Thomas von Aquin.

⁷⁵ Pietro Pomponazzi, Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele. Hg. von Burkhard MOJSISCH. Hamburg 1990, Kap. 9, S. 82–83.

⁷⁶ Avicenna, De Anima (Arabic Text) (wie Anm. 71), Kap. V.3, S. 223; Avicenna, Liber de anima seu Sextus de naturalibus. Hg. von Simone VAN RIET. Louvain/Leiden 1968–1972, Bd. 2, S. 105; Fazlur RAHMAN, Avicenna’s Psychology. An English Translation of *Kitāb al-nağāt*. London 1952, Book II, Chapter VI, S. 56.

⁷⁷ Avicenna, Compendium de anima (wie Anm. 20), fol. 3v und 16r.

⁷⁸ Albertus Magnus, De anima. Hg. von Clemens STROICK. Münster 1968, Kap. 3.2.19, S. 206b: *Cum autem iam habeat scientiam, vocatur intellectus adeptus, et tunc non indiget amplius virtutibus sensibi-*

Wenn wir Andrea Alpago innerhalb der lateinischen Philosophie einordnen wollen, sollten wir trotz dieser Nähe zum Avicennismus des Albertus Magnus mit dem Etikett „Avicennismus“ vorsichtig sein. D'ALVERNY und LUCCHETTA haben vorgeschlagen, Alpago als Teil einer Strömung eines philosophischen Renaissance-Avicennismus in Italien zu sehen, dessen wichtigste Protagonisten Marsilio Ficino und Andrea Cattani seien.⁷⁹ Doch die Evidenz der Quellen für die Existenz einer solche Strömung ist zu schmal, wie die Forschung inzwischen sehen kann. Anders als im 13. Jahrhundert ist Avicenna nicht mehr die Hauptautorität für fast die gesamte Bandbreite metaphysischer und psychologischer Theorien, sondern nur noch Referenzpunkt für einzelne Themen wie die natürliche Erklärung von Prophetie und Wundern oder für die ‚Generatio spontanea‘.⁸⁰ Avicenna wird in der Renaissance in erster Linie als Mediziner gelesen, seine philosophischen Schriften sind kaum mehr verbreitet – im großen Unterschied zu den Aristoteleskommentaren des Averroes.⁸¹ Alpagos philosophische Position ist im Vokabular des lateinischen Aristotelismus formuliert, wie Alpago es in Padua kennengelernt hatte, und ist weit entfernt vom Vokabular platonischer oder neuplatonischer Autoren der Zeit wie Ficino oder Pico. Inhaltlich erinnert die Position an Albertus Magnus: der intellektive Erkenntnisoptimismus im Diesseits, die Betonung der Unabhängigkeit des Intellekts von den Sinnen und der Seele vom Körper, der Verzicht auf eine starke Auslegung des aristotelischen Begriffs der Seele als Form. In den verschiedenen Ausprägungen des lateinischen Aristotelismus um 1500, der in der Seelenlehre stark von Averroes, Alexander von Aphrodisias, Thomas von Aquin und Duns Scotus geprägt ist, hat eine solche Philosophie allerdings kaum Anhänger.

Bezieht Andrea Alpago ähnliche Positionen beim Kommentieren der anderen Avicenna-Traktate des Drucks von 1546? Diese Frage würde eine viel umfangreichere Studie verdienen. Vorläufig lässt sich beobachten, dass Alpago auch beim Kommentieren des ‚Kompendiums über die Seele‘ die avicennische These vertritt, dass der Intellekt nach dem Erwerb von Wissen nicht mehr auf die Sinne angewiesen sei;⁸² auch erwähnt er die *forma*-Definition der Seele, zieht aber mit Avicenna die *perfectio*-Definition als die „vollständige“ Definition vor.⁸³ Er kommentiert sehr positiv andere

lis animae, sicut qui quaerit vehiculum, ut dicit Avicenna, ad vehendum se ad patriam, cum pervenerit ad patriam, non indiget amplius vehiculo.

79 Marie-Thérèse D'ALVERNY, *Survivance et renaissance d'Avicenne à Venise et Padoue*. In: Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento. Hg. von Agostino PERTUSI. Florenz 1966, S. 75–102, hier S. 78–79, nachgedruckt in: DIES., *Avicenne en occident* (wie Anm. 2); LUCCHETTA, *Il medico* (wie Anm. 2), S. 71–78.

80 Dag Nikolaus HASSE, *Arabic philosophy and Averroism*. In: *Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Hg. von James HANKINS. Cambridge 2007, S. 113–136, hier S. 121–125.

81 Zur Rezeption des Mediziners Avicenna in der Renaissance siehe SIRAI, *Avicenna* (wie Anm. 41); zur Verbreitung von Avicennas und Averroes' Werken siehe HASSE, *Success* (wie Anm. 2), S. 357–360, S. 7–10.

82 Avicenna, *Compendium de anima* (wie Anm. 20), fol. 33r.

83 Ebd., fol. 5v–6r. Vgl. auch die Erwähnung der Formel *anima forma corporis* in: Avicenna, *Tractatus de diffinitionibus et quaesitis* (wie Anm. 20), f. 126r.

typisch avicennische Positionen wie die Ablehnung eines materiellen Gedächtnisses für intelligible Inhalte⁸⁴ oder die Lehre vom aktiven Intellekt oder Geber der Formen.⁸⁵ Bemerkenswerterweise ist er aber – mehr als im Kommentar zur ‚Opferfest-Schrift‘ – um eine christliche Interpretation bemüht: „Was Avicenna über die universale Intelligenz [d.h. den aktiven Intellekt] sagt, können Christen dem Heiligen Geist zuordnen“.⁸⁶ Auch mit diesen inhaltlichen Positionierungen steht er in der lateinischen Renaissancephilosophie weitgehend singulär da.

Überhaupt nicht singulär sind Alpagos philosophische Positionen im islamischen Osten. Viele finden sich in al-Abharīs ‚Hidāya‘, dem Lehrbuch, das Ibn al-Makkī verwendet. Avicennas Schriften über das Jenseits, die Alpago übersetzt, haben – anders als im lateinischen Westen – bereits im 13.–15. Jahrhundert in der arabischen Welt viele Leser gefunden.⁸⁷ Dies wird sich im Iran des 16.–17. Jahrhunderts noch einmal steigern, wenn unter den Nachfolgern Schah Ismails die avicennische Philosophie, auch seine philosophische Theorie des Jenseits, eine besondere Blüte erlebt.⁸⁸ Ibn al-Makkī, Alpagos Lehrer, stand an der Schwelle zu dieser Blütephase.

In der Medizin, mit seiner ‚Canon‘-Korrektur, erreichte Andrea Alpago seine lateinischen Leser, die Avicennas medizinisches Hauptwerk ebenso schätzten wie die arabischen Mediziner, die Alpago im Nahen Osten kennenlernte. In der Philosophie hingegen war Alpago in der lateinischen Welt ein Außenseiter, und seine 1546 gedruckten Übersetzungen fanden – soweit man das beim jetzigen Stand der Forschung sagen kann – wenig Resonanz. Sein medizinischer Avicennismus war ein internationaler und west-östlicher, sein philosophischer Avicennismus hingegen ein im Wesentlichen östlicher.

Die enorme räumliche Reichweite von Alpagos wissenschaftlichem Blick ist die eine Seite seiner bemerkenswerten Sonderstellung unter den Zeitgenossen. Die andere Seite beruht auf der Verständnistiefe seiner Texte. In Andrea Alpago begegnet uns nicht ein Spiegel, sondern ein Interpret seiner Zeit: ein politisch-ökonomischer Beobachter, der seinen Lesern ein Verständnis der Lage im Nahen und Mittleren Osten anbietet, und ein Philosoph, dessen Interpretation der avicennischen Jenseitslehren ein Fenster in die Philosophie der islamischen Welt des frühen 16. Jahrhunderts öffnet.

84 Ebd., fol. 38v.

85 Ebd., fol. 16v und 36r.

86 Ebd., fol. 36v: *Et quod dixit Avicenna de intelligentia universali, Christiani applicare possunt spiritui sancto*; vgl. ebd., fol. 38r.

87 Siehe hierzu MICHOT, A Mamlūk (wie Anm. 47), S. 152–156.

88 Siehe das Kapitel über die Eschatologie des Mullā Ṣadrā, des bekanntesten Philosophen der Safawidenzeit in Fazlur RAHMAN, *The Philosophy of Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Dīn al-Shirāzi)*. Albany 1975, S. 247–262.