

Mansfeld, J.: Die Vorsokratiker I und II, Griechisch/Deutsch. Reclam, Stuttgart 1983.

Meyer, H.: Geschichte der abendländischen Weltanschauung, 1. Bd. Die Weltanschauung des Altertums, Würzburg 1947.

Meyerhöfer, H.: Das Erwachen des kritischen Bewusstseins bei den Griechen, Donauwörth 1976.

Nietzsche, F.: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. In: Die Geburt der Tragödie, Stuttgart 1955.

Payne, R.: Der Triumph der Griechen. Das antike Griechenland und seine Kultur. Stuttgart 1966.

Precht, R. D.: Wer bin ich und wenn ja: wie viele? München 2007.

Reis, Burkhard (Hg.): Zwischen PISA und Athen - Antike Philosophie im Schulunterricht, Göttingen 2006.

Ricken, F. (Hg.): Philosophen der Antike I, Stuttgart/Berlin/Köln 1996.

Russell, B.: History of Western Philosophy, London 1961.

v. Schirnding, A.: Am Anfang war das Staunen. Über den Ursprung der Philosophie bei den Griechen. München 1978.

Snell, B.: Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens, Hamburg 1955.

Spierling, V.: Kleine Geschichte der Philosophie. Große Denker der Antike bis zur Gegenwart, München/Zürich 2007.

Stahl, M.: Sokrates. In: Brodersen, K.: Große Gestalten der griechischen Geschichte. München 1999, S. 237 ff.

Steinmetz, R.: (Hg.): Das Erbe des Sokrates. Wissenschaftler im Dialog über die Befriedung der Welt, München 1986.

Taplin, O.: Feuer vom Olymp. Die moderne Welt und die Kultur der Griechen, Hamburg 1991.

Vamvacas, C. J.: Die Geburt der Philosophie. Der vorsokratische Geist als Begründer von Philosophie und Naturwissenschaften, Düsseldorf 2006.

Weisedel, W.: Die philosophische Hintertreppe. 34 Philosophen in Alltag und Denken, München 1973.

Zintzen, C.: Griechenland und Europa. In: Kühnhardt L./Rutz, M. (Hg.): Die Wiederentdeckung Europas. Ein Gang durch Geschichte und Gegenwart, Stuttgart 1999, 24ff.

FRIEDRICH MAIER, München-Puchheim

Die Bedeutung des Aristoteles vom Mittelalter bis zur Renaissance

Es gibt Philosophiehistoriker, die die wirksamste Zeit des ARISTOTELES nicht in der Antike sehen, sondern, obwohl die Wirksamkeit jeweils eine ganz verschiedene war, im Hochmittelalter und in der Renaissance. Worin lag die Wirkung der aristotelischen Philosophie in diesen beiden Epochen, die zwar je auf ihre eigene Weise Autoren der Antike rezipierten, sich aber andererseits, ebenso je auf ihre eigene Weise, von Autoren der Antike distanzieren?

1) Ein schöpferischer Neubeginn

Als in der Spätantike einerseits antikes Kulturgut allmählich mit dem Verlust der antiken Staats- und Kulturgemeinschaft auch deren geltenden Wertekosmos verlor, andererseits das Christentum zwar mit einer neuen Wertordnung auftrat, aber im karolingischen Reich noch vieler Kulturgüter für die Bildung entbehrte, ereignete sich in einer Synthese ein alternativloser schöpferischer Neubeginn dank des Potentials der antiken Kul-

turgüter, auch den neuen Werten des Christentums dienlich sein zu können.

Neben der Patristik, deren ständige Nachwirkung sich versteht, las man, über die Rezeption der *artes liberales* hinausgehend, profanantike Literatur aus dem Zeitraum seit CICERO und VERGIL. Das Kriterium für diese Wahl lag natürlich jetzt nicht mehr nur in der antiken Vorbildlichkeit dieser Autoren begründet, sondern vornehmlich in den Vorstellungen von christlichem Glaubensverständnis und der zugehörigen Bildung.

Die christliche Wertordnung und die mittelalterlichen Wertvorstellungen verschmolzen zu einer theozentrischen Wertordnung einer neuen Weltanschauung. Auf ihrer höchsten Stufe stand der Gott der christlichen Offenbarung. In der aus dieser höchsten Wertstufe abgeleiteten Rangordnung erhielten Staat und Gesellschaft, ja, die ganze Welt ihre Bewertung. Jeder Mensch hatte einen daraus abgeleiteten und folglich einen

entweder übergeordneten oder untergeordneten Platz.

Etwas Bedeutsames gab dieser neuen Weltanschauung die biblische Offenbarung: Sie offenbarte dieses oberste Prinzip nicht etwa als einen gedachten Demiurgen, eine abstrakte Idee oder einen erfundenen Mythos, sondern als lebendigen, tätigen, die Menschen führenden und sie liebenden Gott. Dadurch wurde dieser Gott von den Menschen nicht nur in ihren Köpfen anerkannt, sondern auch in ihren Herzen angenommen. Es war ein weltlenkender Gott, von dem aus man die Geschehnisse auf dieser Welt nicht nur wie in der Antike teleologisch, sondern jetzt auch eschatologisch deuten konnte. Das waren Voraussetzungen für die Lebensgestaltung, insbesondere aber für die Entwicklung der Theologie und der Philosophie im Mittelalter.

2) Die Heilige Schrift und die Philosophie

JOHANNES SCOTUS ERIUGENA (9. Jahrh.) sagte, dem Menschen stehe die Wahrheit über die gesamte Wirklichkeit in der Hl. Schrift zur Verfügung, allerdings in Bildern verschlüsselt. Deshalb sei es die Aufgabe der Philosophie, die Entschlüsselung zu begrifflicher Eindeutigkeit im Einzelnen und innerer widerspruchsfreier wissenschaftlicher Systematik im Ganzen zu führen. Ein Widerspruch zwischen der Autorität der Schrift und der Vernunft der Philosophie sei ausgeschlossen, da beide einer Quelle entstammten: der göttlichen Weisheit.¹

3) Die Bibelauslegung in der Frühscholastik

Die Frühscholastik sah ihre Aufgabe darin, die Bibel mit Hilfe der Philosophie zu entschlüsseln. Was man an philosophischen Werken zur Auslegung der Hl. Schrift kannte, waren Teile des aristotelischen „Organon“, die BOETHIUS († 525) in die lateinische Sprache übersetzt hatte: Er war niemals Aristoteliker und wurde es auch später nicht, aber es war im Neuplatonismus üblich, sich mit der Logik des Aristoteles zur Grundlegung des eigenen Systems zu befassen. Diese Entscheidung für Aristoteles bestimmte fortan die Entwicklung der Theologie und der Philosophie im Mittelalter. Die übrigen Schriften zur Logik übersetzte 1128 JACOBUS VON VENEDIG.

Sie bildeten zusammen das Handbuch der Logik des Mittelalters.

4) Bibelauslegung mit oder ohne aristotelische Texte?

Schon im 11. Jahrhundert ändert sich die philosophische Einstellung. Es geht nicht mehr um die Texte und ihre autoritativen Aussagen, sondern primär um Argumente. „So will man das, was man durch Glauben weiß, soweit wie möglich durch ‚notwendige Gründe‘ beweisen“ – so schon ANSELM, der Benediktiner-Theologe und spätere Bischof von Canterbury (1033 -1109) — „d. h. durch solche Gründe beweisen, die unter methodischer Ausgrenzung theologischer Autoritäten reiner Vernunft einleuchten, um es auf diese Weise auch dem Nichtgläubigen zugänglich zu machen.“² Man geht jetzt davon aus, dass nicht unwichtige Teile der Glaubensinhalte auch bloßer Vernunft zugänglich sind („*fides quaerens intellectum*“).

Schon BOETHIUS wandte in seinen Abhandlungen das Prinzip an: „*Fidem si poteris rationemque coniunge*“,³ setzte dabei die Offenbarung als Autorität voraus und beachtete die Grenzen menschlicher Erkenntnisleistung. Die angewandten Mittel entlehnte er natürlich der aristotelischen Logik. Vermöge seiner aristotelischen Schulung unterschied er die Begriffe *fides* und *ratio* klarer als manche Scholastiker nach ihm. Die ihm noch fehlende aristotelische Erkenntnislehre sollte später THOMAS V. AQUIN befähigen, die Grenzen dieser Begriffe auch praktisch zu umschreiben, meint F. SASSEN.⁴

Doch Anselms Vorhaben erwies sich als ein nicht leichtes Unterfangen. Das Misstrauen mancher Theologen gegenüber der kühlen und selbstbewussten Rationalität der Philosophie und die Befürchtung, durch sie könne es zu falscher Auslegung der Hl. Schrift kommen, waren nicht gering. Andererseits schien ein theologischer Fortschritt in ihrer Auslegung ohne Aristoteles aussichtslos zu sein.

Im 13. Jahrhundert gab es eine Sensation in der Übersetzung aristotelischer Werke. Jetzt lag nicht nur die (seit 1128 durch JACOBUS VON VENEDIG) vervollständigte Übersetzung der aristotelischen Schriften zur Logik und Erkenntnis vor, sondern

auch die Übersetzung der Gott, Mensch und Welt gewidmeten Schriften des Aristoteles mit einer eigenen gefestigten Weltsicht, also nicht nur „seine formalen Denk-Instrumentarien für beliebige Inhalte, sondern auch seine inhaltlichen Denk-Elemente einer vollständigen Weltsicht“ (Metaphysik, Physik, Ethik etc.). Damit stellte sich die Frage, ob die Bibel nun mit oder ohne aristotelische Texte auszulegen sei, noch schärfer. Aber die Entscheidung für oder gegen diese aristotelischen Texte wurde zunächst von einer ganz anderen Entwicklung aus getroffen:

5) Das neue Lebensgefühl

Im 13. Jahrhundert änderte sich die geistesgeschichtliche Situation. Es verbreitete sich ein neues Lebensgefühl, das auf eine größere Selbstbestimmung der Welt drängte und von der herrschenden Abwertung der Welt wegführen wollte. Diese Abwertung der Welt ging aus AUGUSTINS philosophischem System hervor: In diesem war die Welt die unterste und schwächste Emanationsstufe der neuplatonischen Seinshierarchie. Im Blick auf diese jahrhundertelange augustinische Betrachtungsweise der Welt sagt R. HEINZMANN: „Dieser spiritualistische Symbolismus führte, verbunden mit manichäischen Einflüssen und einem entsprechenden Verständnis bzw. Missverständnis der Lehre von der Erbsünde, zu einer Minderbewertung des Natürlichen, der Weltwirklichkeit, bis hin zur Weltverachtung.“⁵ J. PIEPER bemerkt dazu, „dass die Christenheit, aus einer sozusagen rein vitalen Reaktion heraus, schlichtweg dessen überdrüssig geworden war, die Welt so zu sehen und zu benennen.“⁶

6) Ein neuer Geist der Zeit

Aus dem neuen Lebensgefühl heraus entfaltete sich ein neuer Geist der Zeit. Er dokumentierte sich schon durch Kaiser FRIEDRICH II. (1212-1250) in seiner modernen Staatsgestaltung, seiner Architektur, seinen modernen Denk- und Verhaltensweisen. An seinem Hofe in Palermo hielt sich der Gelehrte MICHAEL SCOTUS auf, der vorher in der berühmten spanischen Übersetzerschule von Toledo tätig gewesen war, in der u. a. ins Arabische gelangte Texte des Aristoteles ins Lateinische übersetzt wurden. Hier in Palermo fertigte

Michael Scotus schon nach 1230 die Wiedergabe des Aristoteles-Kommentators AVERROES in lateinischer Sprache an, die ihren Weg nach Paris nahm und Aufsehen erregte. „Es lässt sich nicht leugnen, dass die Übersetzertätigkeit am Hofe Friedrichs II., namentlich soweit sie die Werke des Averroes ... dem lateinischen Abendland zugänglich machte, für den Werdegang der Hochscholastik ... von allergrößter Bedeutung ist.“⁷

Unter König MANFRED, Sohn und Nachfolger Friedrichs II., wurden die Übersetzungen in erheblichem Umfange fortgesetzt und nach Paris gesandt. Er ließ PETRUS VON HIBERNIA, einen Gelehrten der neuen Richtung und Lehrer des THOMAS VON AQUIN, an seinem Hof vortragen. Auch Friedrich II. war nicht nur der Stifter und Mäzen gewesen, sondern hatte sich selbst mit den philosophischen Fragen befasst und mit den Gelehrten debattiert.

Dieses allgemeine neue Lebensgefühl wandte sich auch dem gerade erst durch Übersetzung bekannt gewordenen und vom Inhalt her Affinität besitzenden philosophischen System des Aristoteles zu (das wir oben schon vorstellten). Dieses System schien geeignet zu sein, die erstrebte Ablehnung der bisherigen augustinischen Weltabwertung theoretisch zu begründen. Das neue Lebensgefühl steigerte das allgemeine Interesse an den Schriften dieses Philosophen und versuchte, durch deren Rezeption eine Richtungsänderung zu erreichen: Es versuchte nicht erfolglos, das bisherige philosophische Denken der Rezipienten kraftvoll auf eine größere Selbstbestimmung der Welt hin zu konzentrieren.

Das Ergebnis der Rezeption dieser neuen aristotelischen Texte „stellt dem Mittelalter eine durchgeführte Philosophie vor Augen, die allein auf den Prinzipien der Vernunft, der Erfahrung und der Natur gründet und diese auf eine ungeheure Fülle von Phänomenen und Sachverhalten anwendet.“⁸

7) Von kirchlichen Institutionen erlassene Verbote gegen Aristoteles-Texte

Dieses Ergebnis der Rezeption der jüngsten aristotelischen Texte war für die Theologie unannehmbar. Das Interesse an diesen Texten kam ja jetzt nicht von der ursprünglichen Frage

ihrer Verwendung zur Entschlüsselung der Hl. Schrift und war nicht auf diese abgestimmt, sondern es kam aus dem entstandenen allgemeinen Lebensgefühl der Zeit, das ein ganz anderes Ziel verfolgte. Die Verwendung der neuen aristotelischen Texte für die Hl. Schrift war weiterhin offen, aber eine Nichtbeachtung dieser Texte war jetzt nicht mehr möglich. Eine grundlegende Entscheidung sollte aber erst durch THOMAS VON AQUIN fallen.

Dieses neue Lebensgefühl entwickelte sich also mit seinem Ergebnis der Aristoteles-Rezeption wider alle bisherigen Optionen der Theologie und der kirchlichen Institutionen. Es vertiefte zusätzlich die Spannung zwischen der Philosophie und den bisherigen theologischen Positionen, an denen man zäh festhielt. Wie sollten beide nun in ein Verhältnis zueinander kommen? Diese Schwierigkeiten offenbart ein Blick auf erlassene Verbote gegen Aristoteles-Texte:

- Schon 1210 hatte eine Pariser Synode durch Androhung der Exkommunikation die öffentliche Lesung über die naturphilosophischen Werke des Aristoteles und ihre Kommentare verboten. Diese Synode leitete der Erzbischof v. Sens, der frühere Professor PETER V. CORBEIL.
- Über INNOZENZ III., der selbst in Paris theologische Studien absolviert hatte, wird uns u. a. berichtet: „Im Jahre 1215 hat Kardinal ROBERT VON COURSON als päpstlicher Legat im Auftrage des Papstes Innozenz III. die Studienverhältnisse an der *artes*-Fakultät und an der theologischen Fakultät der Pariser Universität geregelt. Bezüglich der aristotelischen Schriften ist in diesem Universitätsstatut angeordnet, welche derselben bei den Vorlesungen als Textbücher zu benutzen sind und über welche keine Vorlesungen abgehalten werden dürfen. Unter den ersteren sind genannt die *libri Aristotelis de dialectica tam de veteri quam de nova, de ethica, si placet, und quartus topicorum*. Bezüglich der Bücher, über die keine Vorlesungen gehalten werden dürfen, ist unter der Strafe der Exkommunikation angeordnet: „*Non legantur libri Aristotelis de metaphisica et de naturali philosophia nec summe de eisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant aut Amalrici heretici aut Mauricii hyspani.*“⁹

- Als die 1229 gegründete Universität von Toulouse den aus Paris abwandernden Professoren und Studenten die Lesung der verbotenen Lektüre in Aussicht stellte, traf auch sie das Verbot. Papst GREGOR IX., der selbst in Paris Theologie studiert hatte, bekräftigte das Verbot, das für alle Universitäten, für alle kirchlichen und klösterlichen Hochschulen des Abendlandes verbindlich sei, so lange bis ein (durch WILHELM VON AUXERRE u. a.) von Irrtümern gereinigter Aristoteles vorliege.
- Die Lektüre der naturphilosophischen Schriften des Aristoteles verbreitete sich dennoch rasch, auch bei Theologen. 1252 wurde die Lektüre offiziell, 1255 gehörte sie zum Lehrplan.¹⁰
- Das 8. Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts stellte mit seinen bischöflichen Verurteilungen den Höhepunkt einer Entwicklung dar. 1270 u. 1277 kam das Verbot der 277 Lehrsätze, die u. a. auf der aristotelischen Naturphilosophie basierten. Das Verbot wirkte wie ein kräftiger Donnerschlag mit langem Nachhall.

Die gesamte Entwicklung von 1210 bis 1277 charakterisiert die Furcht auf Seiten der Theologie vor einer rein naturalistischen Philosophie, auf Seiten der kirchlichen Hierarchie vor einem Neuheidentum. Aber die Maßnahmen der Kurie waren nicht gegen das neue Lebensgefühl etwa in Form einer Gegenbewegung gerichtet, sondern direkt gegen das philosophische System in Form von Disziplinierungen. Diese konnten nicht von anhaltender Wirkung sein. Denn die vorwärtstreibende geistige Kraft dieses Prozesses lag zu keiner Zeit in der Philosophie, sondern allein im neuen Lebensgefühl der Zeit.

Entscheidend wurde jetzt, ob man sich mit diesen neuen Werken des Aristoteles und ihrem Verhältnis zur Offenbarung auseinandersetzte oder sie neben oder gar gegen die Offenbarung stellte.

8) Thomas v. Aquin und seine Rezeption der aristotelischen Philosophie

In dieser geistesgeschichtlichen Entwicklung erreichte der Idealismus des Hochmittelalters seinen Gipfel nicht nur in der architektonischen Synthese der gotischen Dome, die Materialität

und Spiritualität zusammenführte, sondern auch in der Synthese des Aquinaten, die Theologie und Philosophie in ein Verhältnis zueinander brachte. Thomas rezipierte nicht die neuplatonisch-augustinische Abwertung der Welt und sah im rationalen Denken der Philosophie nicht Teufels Werk, sondern Gottes Schöpfung. Das waren grundsätzliche und wegweisende theologische Vorentscheidungen vor der kritischen Rezeption.

In Neapel war Thomas Student an der von Kaiser Friedrich II. gegründeten (und kirchlicher Kontrolle nicht unterstehenden) Staatsuniversität gewesen. Bei PETRUS VON HIBERNIA hatte er Philosophie studiert und konnte aus grundlegenden Erkenntnissen zu einem eigenen Urteil über die Auslegungsrichtungen des aristotelischen Werkes kommen.

Ein weiteres vertieftes Studium der Werke des Aristoteles nahm Thomas in Köln bei ALBERTUS MAGNUS auf. „Alberts Ansehen und Gewicht als Philosoph beruht im Wesentlichen auf der kommentierenden und interpretierenden Arbeit an den Werken des Aristoteles.“¹¹ Hier macht Albert die Möglichkeiten und Grenzen der Philosophie deutlich: „Philosophieren heißt, für eine bekannte Wirkung die richtige Ursache klar und sicher festzustellen, den Beweis für dieses ursächliche Verhältnis beizubringen wie auch dafür, dass es gar nicht anders sein kann.“¹²

Das Studium befähigte Thomas dazu, in genialer Zusammenschau ein fruchtbares Verhältnis zwischen *fides* und *ratio*, zwischen Theologie und aristotelischer Philosophie als Lösung des jahrzehntelang dauernden Konfliktes vorzulegen. Die bereits erwähnte architektonische und diese theologisch-philosophische Synthese waren der klassische geistesgeschichtliche Höhepunkt des Hochmittelalters. Er brachte die kategoriale geistesgeschichtliche Wende zur Weiterentwicklung der Theologie und Philosophie.

9) Rückblick

Es kam natürlich bei den Theologen und ihren Lehren einerseits immer auf den ausgewählten Text des antiken Autors an, andererseits immer auf das aller Forschung vorausgehende, persönlich wertende Vorverständnis (z. B. der

Philosophie) in seinen verschiedenen Arten und Formen, in denen nicht nur die allgemeine, sondern auch die persönliche Weltanschauung und – hier als besonders wirksam hinzukommend – die ganz individuelle Religiosität des Einzelnen eine entscheidende Rolle spielten. Hier liegt der Ausgangspunkt alles Verstehens. Die vielen feinen Unterschiede in den Persönlichkeitsstrukturen dokumentieren sich z. B. in den unterschiedlichen Positionen, die zu Aristoteles bezogen wurden. Selbst innerhalb des Dominikanerordens und innerhalb des Franziskanerordens gab es in der von ihnen hart umkämpften Aristoteles-Auslegung keinen *Consensus*. Das macht die geschichtlichen Zusammenhänge in der Rezeption des Aristoteles nicht gerade einfach, aber hochinteressant.

10) Der Übergang zum Renaissance-Humanismus

In Italien setzte sich im Renaissance-Humanismus die aus dem Hochmittelalter aufgrund des neuen Lebensgefühls hervorgegangene Richtung zu einer größeren Selbstbestimmung der Welt ohne Bruch und Unterbrechung fort. Die Tendenz ging dahin, die Dinge dieser Welt nicht mehr in theozentrischer Wertung und in Herleitung aus der christlichen Offenbarung zu deuten, sondern sie als etwas Individuelles zu betrachten und auf das ihnen eigene Wesen hin zu untersuchen. Damit verließ der Renaissance-Humanismus bewusst die weltanschaulich festgefügte Ordnung des Hochmittelalters, weil er an sie nicht mehr glaubte. Ein untrügliches Kennzeichen des Beginns einer neuen Epoche.

„Die Entdeckung der Welt und des Menschen“ geschah jetzt immer weniger auf herkömmliche Weise. Wenn das Mittelalter keine Lebensinhalte zu bieten habe, dann sei es jetzt erforderlich, so waren die Renaissance-Humanisten überzeugt, auf diejenige Zeit zurückzublicken, mit der sich das Mittelalter zwar selbst beschäftigt, die es aber nicht nachvollziehbar behandelt habe: Italiens Vergangenheit. Das bedeutete natürlich nichts anderes als die römische Antike und über sie die der Griechen.

Geschichtstheoretisch sah die Renaissance jetzt die Antike und die eigene Zeit bekanntlich

als die großen Epochen an und bezeichnete die dazwischen liegende Zeit lediglich als „mittlere“ Zeit. Sie selbst schuf damit die bis zum heutigen Tage übliche Epocheneinteilung.

11) Der Aristotelismus der Renaissance

Die humanistische Bewegung der Renaissance erweckt durch ihr neues Zeitbewusstsein, ihre Dynamik und ihre harte Kritik an der Aristoteles-Auslegung oft in modernen historischen Darstellungen den Eindruck, den Aristotelismus ihrer Zeit, den die Gelehrten der Universität vertraten, völlig verdrängt zu haben. Eine solche Verdrängung fand geistesgeschichtlich aber nicht statt. Beide Richtungen blieben gleichberechtigt nebeneinander bestehen. Vielmehr lebte die humanistische Bewegung u. a. von ihrer Kontraststellung gegen den scholastischen Aristotelismus und empfing auch aus ihr produktive Impulse zur Werk- und Lebensgestaltung. Der Aristotelismus aber überstand seinerseits die Kritik der Humanisten unbeschadet, repräsentierte weiterhin die Wissenschaft und setzte sich unvermindert fort, und zwar in Bologna, an der ältesten Universität Italiens, während der Averroismus an der Universität Padua gelehrt wurde.

Mit griechischen Texten beschäftigten sich die Humanisten AURISPA, BRACCIOLINI, BRUNI, FILELFO, GUARINI, POLIZIANO u. a. Aus kirchenpolitischen Gründen hatte auch die römische Kurie der Ausbreitung des Renaissance-Humanismus die Tore des Vatikanpalastes geöffnet. Hier wurde rege Übersetzertätigkeit betrieben, und der Papst NIKOLAUS V. (1447-1455) selbst initiierte sogar eine neue Gesamtübersetzung des Aristoteles ins Lateinische.¹³ Vor seiner Wahl zum Papst war sein Lehrer des Griechischen der erste gelehrte Grieche auf italienischem Boden: MANUEL CHRYSOLORAS (1350-1415), der auf Initiative des Florentiner Kanzlers COLUCCIO SALUTATI nach Florenz berufen worden war.

Eine Begegnung von elementarer Bedeutung erfuhr der Aristotelismus in personaler Weise. LORENZO VALLA (1406-1457) war ein Renaissance-Humanist von außerordentlicher Geistesschärfe, wissenschaftlichem Spürsinn und schöpferischer Phantasie. Gerühmt wird meistens – anders als die kirchenpolitische Argumentation

des NIKOLAUS V. KUES – Vallas philologisch-historische Argumentation bei der sensationellen Entdeckung einer bedeutenden Urkundenfälschung, der sog. Konstantinischen Schenkung weltlicher Herrschaftsgebiete an den Papst.

Valla lernte Latein und Griechisch bei humanistischen Lehrern, war aber ansonsten ein mit großem Selbstbewusstsein und Selbstvertrauen ausgestatteter Autodidakt in der Philosophie wie in der Philologie. Er war nicht nur Humanist, sondern wurde auch einige Jahre Professor für Rhetorik an der Universität Pavia. Ein Mann seiner Begabung kommentiert daher nicht nur Überliefertes, sondern legt auch eigene Entwürfe und sogleich neue Fundamente vor. „*Repastinatio dialectice et philosophie*“ heißt das berühmteste seiner Werke: „Umpflügen der Dialektik und der Philosophie“. In ihm erhebt er den Anspruch, „die Dialektik und mit ihr die Philosophie umzupflügen und neu zu ordnen und fruchtbar zu machen.“¹⁴

12) Die philosophische Lebensgestaltung der Renaissance-Humanisten

Die strenge philosophische Spekulation lag bei den Aristotelikern der Universität. Gegenüber ihrer Philosophie fällt M. SEIDLMEYER auf „den unphilosophische Zug des Humanismus in seiner Gesamtheit, die starke Verlagerung des Schweregewichts von der Spekulation weg auf die ‚*poetae et oratores*‘ hin.“¹⁵ Programm der Renaissance-Humanisten war es, keinen spekulativen philosophischen Interessen nachzugehen, sondern in ihrer neuen individuellen Weltanschauung zu leben und von ihr aus die Möglichkeiten der neuen, der nachmittelalterlichen Gestaltung des Lebens durch ein vertieftes Studium der antiken Literatur zu erforschen. Die Bezeichnung mit dem Attribut „unphilosophisch“ (so Seidlmayer), ist eine terminologische Einseitigkeit. Was neue und noch nicht vollendete Philosophie ist, muss darum nicht gleich „unphilosophisch“ sein. Dass es hier auch Dilettantismus gab, ist kein Gegenargument.

In der Stellung zu Aristoteles ist nun genauestens zu unterscheiden: In der Methode lehnten die Renaissance-Humanisten den zu ihrer Zeit an den italienischen Universitäten praktizierten

Scholastizismus bei der Behandlung aristotelischer Schriften kategorisch ab. Sie verzichteten aber keineswegs auf eine der mittelalterlichen gegenüber eigene Auslegung ausgewählter Schriften des Aristoteles. So schrieben sie Traktate, denen sie die Bezeichnung „Moralphilosophie“ gaben. Das nicht etwa wegen spekulativen Denkens, sondern wegen der neuen Auslegung philosophischer Gedanken aus der Ethik und der Politik des Aristoteles.

G. BÖHME setzt sehr schön gegen jene scholastizistische Art diese neue humanistische Art der Aristoteles-Auslegung ab: „Jene ergreift Besitz vom Aristoteles des ‚Organon‘, der logischen und der erkenntniskritischen sowie der naturphilosophischen Schriften, diese vom Aristoteles der ‚Politik‘ und der ‚Ethik‘, in welche seine Pädagogik eingeschlossen ist. Jene nimmt Aristoteles für die Entwicklung des wissenschaftlich-empirischen Denkens, diese Aristoteles für die Postulate eines moralisch-praktischen Denkens in Anspruch. Jene beruft sich für ihren deduktiven Forschungsprozess, diese für ihr individualisierendes Denken auf Aristoteles.“¹⁶

13) Byzantinische Kommentatoren in der italienischen Renaissance

Auch in Konstantinopel gab es Experten der aristotelischen Philosophie. 1453 kamen nach dem Fall der Hauptstadt des besiegten byzantinischen Reiches die dortigen Gelehrten und brachten mit den Texten ihre Gelehrsamkeit nach Italien. Auch hier wurden Kommentare und systematische Abhandlungen zur aristotelischen Philosophie geschrieben.

JOHANNES ARGYROPOULOS lehrte in Padua, Florenz und Rom. Hier übersetzte er Aristoteles in die lateinische Sprache. Er war ein solcher Kenner der lateinischen Sprache, dass er den bis 1128 durch JACOBUS VON VENEDIG übersetzten Werken des Aristoteles stilistisch ein neues Gewand gab. GENNADIOS SCHOLARIOS, byzantinischer Philosoph und Theologe, schrieb nicht nur Kommentare zu Aristoteles, sondern zeigte auch Interesse am westlichen Aristotelismus: Er übersetzte nun Werke des Thomas von Aquin ins Griechische und war nach 1472 wieder in Konstantinopel, wo man sich mit diesen Übersetzun-

gen beschäftigte. Eine byzantinische Rezeption der Synthese des Aquinaten¹⁷ hätte man erwarten können.

14) Schluss

PLATON und ARISTOTELES, die beiden größten Philosophen der Antike, waren geistesgeschichtlich auch die größten Philosophen des Mittelalters und der Renaissance. Philosophieren bedeutete, ihre Werke auszulegen.

Im augustinischen Neuplatonismus hatte das Frühmittelalter seine Autorität gefunden und war ihr über Jahrhunderte gefolgt. Ihre Geltung wurde im Hochmittelalter durch die des Aristotelismus übertroffen.

Der Aristotelismus, die Auslegung aristotelischer Texte unter den für die Zeit und die Persönlichkeit geltenden Wertvorstellungen und Zielvorgaben bzw. Zielsetzungen, hat im Mittelalter und in der Renaissance zu fundamentalen Leistungen geführt. Schon früh hat der Aristotelismus durch die Schriften zur Logik und dann später zur Metaphysik die Entfaltung des mittelalterlichen Philosophierens ermöglicht. Mit seiner Hilfe hat die große Synthese des Aquinaten Theologie und Philosophie in ein neues und fruchtbares Verhältnis zueinander gebracht, das *mutatis mutandis* bis zum heutigen Tage seine Gültigkeit hat. Der Aristotelismus hat die mittelalterliche Philosophie zu ihrer Selbständigkeit in der Renaissance und allen weiteren Zeiten transformiert. Er hat schließlich die Renaissance-Humanisten zur Erforschung einer neuen Gestaltung des Lebens inspiriert und die Menschheit mit vertieften Einsichten in diese neue Lebensgestaltung bereichert.

Anmerkungen:

- 1) R. Heinzmann, Philosophie des Mittelalters, Stuttgart 1998, S. 124/25.
- 2) K. Elm in: Lexikon des Mittelalters (LdM), Bd. I, Sp. 2089.
- 3) F. Sassen, Boethius, Lehrmeister des Mittelalters, in: Wege der Forschung, Bd. 483, Darmstadt, S. 98.
- 4) F. Sassen, a.a.O., S. 98f.
- 5) In: O. Höffe, Klassiker der Philosophie, Bd. I, München 1994, S. 199; ferner in: R. Heinzmann, Thomas v. Aquin, Stuttgart 1994, S. 17.
- 6) In: Thomas v. Aquin, München 1981, S. 50.

- 7) M. Grabmann, Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie, Darmstadt 1966, S. 148.
- 8) R. Schönberger in: LdM, Bd.VII, Sp.1523; O. H. Pesch sieht in dem neuen Lebensgefühl dieser Zeit „das Lebensgefühl des sich emanzipierenden wissensdurstigen Bürgertums“.
- 9) M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, Bd. III, S.128.
- 10) L. Hödl in: LdM, Bd. I, Sp. 949.
- 11) Wieland G., Albert der Gr. – Der Entwurf einer eigenständigen Philosophie, Darmstadt 2010, S. 63.
- 12) Wieland G., a.a.O., S. 66.
- 13) Nicht zu verwechseln mit dem Gegenpapst gleichen Namens, der im Jahrhundert zuvor von Kaiser Ludwig dem Bayern eingesetzt wurde, zwei Jahre in Rom regierte, sich dann aber Johannes XXII. in Avignon unterwarf.
- 14) Dazu ausführlich Eckhard Keßler, Die Transformation des aristotelischen Organon durch L. Valla, in: Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 40, 1988, S. 53-74.
- 15) M. Seidlmayer, Wege und Wandlungen des Humanismus, Göttingen 1965, S. 81.
- 16) G. Böhme, Bildungsgeschichte des frühen Humanismus, Darmstadt 1984, S. 199.
- 17) Siehe oben.

HERBERT ZIMMERMANN, Jülich

Der lateinische Einfluss auf Lexik, Morphologie und Syntax des Deutschen – ein Überblick¹

Vortrag auf dem DAV-Bundeskongress in Göttingen 2008

Die Verwandtschaft zwischen Latein und Deutsch

Aus indogermanischer Verwandtschaft resultieren augenfällige lateinisch-deutsche Wortgleichungen wie etwa *est-ist* (< idg. **h₁es-ti*) oder *sunt-sind* (< idg. **h₁snti*),² Verwandtschaftsbezeichnungen wie *māter-Mutter* (< idg. **mātēr/meh₂tēr*)³ oder *pater-Vater* (< idg. **ph₂tēr*),⁴ weiter die schon für Laien ähnlich lautenden Zahlwörter: *unus-eins*, *sex-sechs* (< idg. **oinos*, **seks*) etc.⁵ Indogermanische Erbe sind auch teilweise ähnliche oder identische Flexionsmorpheme wie –t für die 3. Sg. in *is-t* und *es-t* oder auch nominale Endungen wie das –s im Gen. Sg. *pisc-i-s* und *Fisch-e-s*.⁶ In der Verbalmorphologie werden die Ähnlichkeiten umso größer, je weiter man in die Sprachgeschichte zurückgeht: So lauten die jeweiligen Konjugationen des Verbums „haben“ im Althochdeutschen und Lateinischen:

ahd. <i>hab-ēn</i> „haben“	lat. <i>hab-ēre</i> „haben“
hab-ē-m	hab-e-ō
hab-ē-s	hab-ē-s
hab-ē-t	hab-e-t
hab-ē-mēs	hab-ē-mus
hab-ē-t	hab-ē-tis
hab-ē-nt	hab-e-nt

Auch wenn die Wurzeln der Verben *habēre* und *haben* trotz der lautlichen Ähnlichkeit nicht etymologisch verwandt sind, ist doch im Bereich der Flexionsmorpheme die nicht auf Zufall beruhende Ähnlichkeit erkennbar, die sich aus dem ererbten indogermanischen Endungssatz ergibt.⁷ Im Bereich der Nominalflexion kennt das Althochdeutsche noch dieselben Stammbildungen bzw. „Deklinationen“ wie das Lateinische, so z. B. neben den *o-/a*-Stämmen die *i-*, *u-* oder konsonantische „Deklination“. Solche nicht durch Zufall erkläraren Ähnlichkeiten zeigen neben lautgesetzlichen Gleichungen eindrucklich, dass sowohl Latein als auch Deutsch auf eine indogermanische Grundsprache mit einem entsprechenden Bestand an Flexionsmorphemen und Stammbildungen zurückgehen müssen. Endungen und Stammbildungen werden nämlich in der Regel nicht durch Sprachkontakt von einer Sprache in eine andere übertragen, so dass große strukturelle Ähnlichkeiten in diesem Bereich nur durch genetische Verwandtschaft erklärbar sind.

Schließlich fällt auf struktureller Ebene die fast völlige Übereinstimmung im Bestand der grammatikalischen Kategorien auf: Es gibt im Lateinischen und Deutschen dieselben Wortarten, dieselben *Numeri*, *Personen*, *Tempora*, *Modi* und *Genera Verbi*. Vergleicht man hiermit etwa