

Wie kann die Philosophie uns glücklich machen? : Boethius von Dacien und das antike Philosophieideal

Autor(en): **Darge, Rolf**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **51 (2004)**

Heft 1-3

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761176>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ROLF DARGE

Wie kann die Philosophie uns glücklich machen?

Boethius von Dacien und das antike Philosophieideal

Das Glück des Menschen bildet in der älteren europäischen Philosophie nicht nur ein Kernthema, sondern überhaupt den Mittelpunkt des philosophischen Interesses. «Vor der Kantischen Philosophie ist», wie Hegel formuliert, «das allgemeine Prinzip die Glückseligkeitslehre gewesen.»¹ Das philosophische Anliegen geht dabei jedoch über die bloße Lehre – den Diskurs über Wesen und Bedingungen des Glücks – hinaus; es gilt in erster Linie der Philosophie selbst als derjenigen Lebensweise, in der der Mensch sein Glück erlangt. Dieser Zug der älteren Philosophie und ihres Selbstverständnisses ist neuerdings von dem großen französischen Gelehrten Pierre Hadot hervorgehoben und dem rein wissenschaftlich ausgerichteten Philosophiekonzept späterer Zeiten gegenübergestellt worden.²

Eine historische These und ein mit ihr verbundenes praktisches Anliegen P. Hadots sollen im folgenden näher geprüft werden. Der These zufolge erfährt das antike Ideal der Philosophie als Lebensform im 13. Jahrhundert durch Boethius von Dacien eine bedeutende Wiederbelebung. Eine ähnliche Erneuerung sucht P. Hadot in der Gegenwart anzuregen. – Zunächst werden im folgenden (I.) die These erläutert und (II.) ihre philosophiehistorische Grundlage diskutiert. Im Widerspruch zur vorherrschenden Deutung wird (III.) die Auffassung entwickelt, daß Boethius kein antikes, sondern ein spezifisch mittelalterliches Denkmö-

¹ G.W.F. HEGEL, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 2, Sämtliche Werke, Ed. H. Glockner XVIII, Stuttgart 1965, 147; Bd. 3, Ed. H. Glockner XIX, 556 u. 590.

² P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris 1995 (in dt. Übersetzung: *Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?* übers. von H. Pollmeier, Frankfurt/M. 1999). Eine ähnliche Auffassung vertritt Juliusz DOMANSKI, in: J. DOMANSKI, *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Fribourg 1996.

dell entfaltet. Die Analyse seines wissenschaftstheoretischen Hintergrunds (IV.) führt schließlich (V.) zu einer Neubewertung der boethianischen Position und einem Bedenken gegenüber Hadots Philosophieprojekt.

I. Die historische These

P. Hadot zufolge bildet die Philosophie in der Antike weniger ein Denksystem als vor allem eine Lebensform. Diese schließt zwar auch einen philosophischen Diskurs ein, aber nur an zweiter Stelle. Sie konstituiert sich in erster Linie durch eine existentielle Wahl, eine Entscheidung für eine bestimmte Lebensweise in einer philosophischen Schule mit gemeinsamen geistigen Übungen, die das ganze Leben prägen; zu diesen tritt der Diskurs als ein ergänzendes Moment hinzu. Er rechtfertigt die gewählte Lebensform, indem er ihre weltanschaulichen Implikationen entfaltet und erklärt.³

Dieses Ideal geht auf dem Weg zur Neuzeit durch einen Theoretisierungsprozeß der Philosophie verloren, der im wesentlichen bereits im Mittelalter zum Abschluß kommt. Hadot führt ihn vor allem auf zwei Faktoren zurück: 1. das Auftreten des Christentums, das sich in seiner frühen Zeit selbst als die «wahre Philosophie» versteht und die in den Philosophenschulen entwickelte Praxis der geistigen Übungen übernimmt⁴ – und 2. die Gründung von Universitäten. An der mittelalterlichen Universität tritt die Philosophie in die Funktion eines bloßen Begriffsrahmens theologischer Erörterungen. Insoweit sie an der Artes-Fakultät institutionalisiert ist, findet sie sich auf die Auslegung autoritativer Texte – seit der Mitte des 13. Jahrhunderts auf die Kommentierung des inzwischen fast vollständig bekannten *Corpus aristotelicum* – reduziert; unter diesen Bedingungen verschließt sich der Zugang zum antiken Philosophieverständnis.⁵

Es gibt jedoch Ausnahmen. Anhand der Aristotelischen Schriften entdecken Magistri der Pariser Artistenfakultät das antike Ideal wieder und eignen es sich an. Als Hauptzeugnis dieser Bewegung betrachtet Hadot die in ihrer Zeit verbreitete Schrift des Boethius von Dacien *Über das höchste Gute oder über das Leben des Philosophen (De summo bono seu de vita philosophi)*.⁶ Dabei geht er von deren vorherrschender Deutung in der

³ P. HADOT, Qu'est-ce que la philosophie antique? (s. Anm. 2), bes. 17–20.

⁴ Cf. *ibid.* 355–378.

⁵ Cf. *ibid.* 379–391.

⁶ *De summo bono*, Boethii Daci Opera VI, ii, Opuscula, ed. N.G. GREEN-PEDERSEN, Hauniae 1976, 369–377.

philosophischen Mittelalterforschung aus. In dieser erregte der kleine, um 1270 verfaßte Traktat bei seiner Auffindung durch Martin Grabmann vor etwa 80 Jahren großes Aufsehen. Er gilt heute allgemein als Manifest eines radikalen heterodoxen Aristotelismus und Intellektuellen-Aristokratismus, der das höchste Gut oder das Glück des Menschen im Anschluß an Aristoteles' Lehre über die Eudaimonia des theoretischen Lebens einfachhin in die Philosophie setzt.⁷ Diese Deutung bestätigt im

⁷ Cf. M. GRABMANN, Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boethius von Dacien, Sitzungsberichte der Bayr. Akad. der Wiss., Philos.-philolog. und historische Klasse, Jg. 1924, 2. Abh., München 1924; bes. 32–34, 47sq.; IDEM, «Die Opuscula *De summo bono sive de vita philosophi* und *De sompniis* des Boethius von Dacien», in: IDEM, Mittelalterliches Geistesleben, München 1936, bes. 200sq. (Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik 2); P. MANDONNET, «Note complémentaire sur Boèce de Dacie», in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 22 (1933), 246–250; G. WIELAND, *Ethica-Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster 1981, bes. 213–220 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF 21); L. BIANCHI, «La felicità intellettuale come professione nella Parigi del Duecento», in: *Rivista di Filosofia* 78 (1987), 181–199; A. DE LIBERA, «Faculté des arts ou Faculté de philosophie? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIIIe siècle», in: O. WEIJERS/L. HOLTZ (éds), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe–Xve siècles)*, Actes du colloque international Paris 18–20 mai 1995, Turnhout 1997, 429–444, bes. 438–444 (Studia artistarum 4). Zwar betonen F. VAN STEENBERGHEN (Die Philosophie im 13. Jahrhundert, ed. M. Roesle, München 1977, 379sq., 385–387) und R. HISSETE (Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277, Louvain 1977, 16–18) die Vereinbarkeit des boethianischen Philosophieideals mit dem christlichen Glauben; A. CELANO vertritt sogar die Auffassung, daß das boethianische Glücksverständnis direkt dem *beatitudo*-Traktat der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin entnommen ist (IDEM, «Boethius of Dacia: On the highest good», in: *Traditio* 43, 199–214, bes. 211–214). Dennoch bleibt die Einschätzung von *De summo bono* als Manifest eines radikalen ethischen Aristotelismus oder Intellektuellen-Aristokratismus in der mediaevistischen Forschung vorherrschend; cf. K. FLASCH, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart 1995, 360–362; P. SCHULTHESS/R. IMBACH, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter*, Zürich-Düsseldorf 1996, 201; C. STEEL, «Medieval Philosophy: an Impossible Project? Thomas Aquinas and the «Averroistic» Ideal of Happiness», in: J. AERTSEN/A. SPEER (Hgg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der S.I.E.P.M. 25.–30. August 1997 in Erfurt*, Berlin 1998, 154–174, bes. 154–157, 170–174 (Miscellanea Mediaevalia 26); D. PICHÉ, *La condamnation Parisienne de 1277*, Paris 1999, bes. 243–261; J. AERTSEN, «Mittelalterliche Philosophie: ein unmögliches Projekt? Zur Wende des Philosophieverständnisses im 13. Jahrhundert», in: J. AERTSEN/A. SPEER (Hgg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin 2000, 12–27, bes. 13sq. u. 26sq. (Miscellanea Mediaevalia 27); A. SPEER, «Philosophie als Lebensform? Zum Verhältnis von Philosophie und Weisheit im Mittelalter», in: *Tijdschrift voor Filosofie* 62 (2000), 3–25. Celanos theologisch harmonisierende Deutung der boethianischen Glückskonzeption wird neuerdings von L. Bianchi als unhaltbar zurückgewiesen; cf. L. BIANCHI, «Felicità terrena e beatitudine ultraterrena. Boezio di Dacia e l'articolo 157 censurato da Tempier»,

wesentlichen die Lektüre des Bischofs von Paris, der im Jahre 1277 mit Blick auf Boethius den Satz «Es gibt keine ausgezeichnetere Verfassung, als sich der Philosophie zu widmen» offiziell verurteilte.⁸

Hadot versteht Boethius' Position durchaus in diesem Sinne, wertet aber anders; denn ihm geht es gerade darum, das antike Philosophieideal in der Gegenwart neu zu beleben.⁹ Unter diesem Anliegen erscheint Boethius als ein Vorbild – als paradigmatischer Repräsentant einer Reihe von Denkern im universitären Milieu, die «der existentiellen und lebendigen Dimension der antiken Philosophie treu ... blieben»¹⁰.

Ist Boethius der lebendigen Dimension der antiken Philosophie treu geblieben? Gegen diese Auffassung soll im folgenden die These begründet werden, daß Boethius im Zusammenhang der mittelalterlichen Kontroverse über den Status der Philosophie ein neues Denkmodell entwickelt, welches das antike Philosophieideal nicht aufnimmt. Die Darstellung beginnt mit einer Kritik der Meinung, Boethius vertrete eine originär aristotelische Position.

II. Radikaler Aristotelismus?

Die herkömmliche Deutung orientiert sich am Kernsatz des Traktats, der dessen Ergebnis zusammenfaßt: «Dies ist das Leben des Philosophen, und wer es nicht hat, hat nicht das richtige Leben.» R.-A. Gauthier gibt dazu eine Erklärung, welche die vorherrschende Einschätzung dieser Position auf den Punkt bringt: «Erneut triumphiert der aristotelische Aris-

in: P. BAKKER (éd.), *Chemins de la pensée médiévale. Etudes offertes à Zénon Kaluza, Textes et études du Moyen Age* 20, Turnhout 2002, 193–214, bes. 206–214.

⁸ Cf. R. HISSETTE, *Enquête* (s. Anm. 7), 16–18. Nach Auffassung Th. RICKLINS («Von den «beatiores Philosophi» zum «optimus status hominis». Zur Entradikalisierung der radikalen Aristoteler», in: J. AERTSEN/A. SPEER, *Geistesleben im 13. Jahrhundert* [s. Anm. 7], 217–230) bildet die Art und Weise, wie die Hauptaussage von *De summo bono* im Pariser Syllabus wiedergegeben wird, «nur eine ihrer möglichen Lektüren» (ibid. 219); damit ist im Sinne des Interpreten aber «nicht gesagt, daß die für den Syllabus verantwortliche Kommission der Mentalität von *De summo bono* nicht gerecht geworden ist» (ibid. 218).

⁹ Cf. P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (s. Anm. 2), 413; in der dt. Ausgabe (s. Anm. 2) 315: «Müßte man nicht dringend den antiken Begriff des «Philosophen» wiederentdecken, jenes Philosophen, der lebt und wählt, und ohne den der Begriff der Philosophie keinen Sinn hätte? [...] Sollte man nicht den üblichen Gebrauch des Wortes «Philosoph», den man üblicherweise nur auf den Theoretiker anwendet, revidieren, um ihn auch demjenigen zuzugestehen, der die Philosophie praktiziert, ebenso wie der Christ das Christentum praktizieren kann, ohne Theoretiker oder Theologe zu sein?»

¹⁰ Cf. P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (s. Anm. 2), 392 (dt. Ausgabe 300).

tokratismus.»¹¹ Das Gemeinte expliziert K. Flasch treffend im Sinne der «Vorstellung einer Intellektuellenaristokratie»¹².

Betrachtet man den Rahmen und den Ansatz der Untersuchung genauer, so erheben sich jedoch Zweifel an der Angemessenheit dieser Deutung:

1. Boethius folgt nicht dem üblichen Verfahren der Aristoteles-Kommentierung, sondern entwickelt seine Überlegungen selbständig in einer allein durch sachliche Gesichtspunkte bestimmten Ordnung. Autoritäten werden äußerst sparsam zitiert; nur gelegentlich wird auf ein Lehrstück des Aristoteles oder seines arabischen Kommentators Averroes verwiesen. Ziel der Untersuchung ist, *per rationem* – durch schlußfolgerndes Denken auf der Grundlage von Erfahrung – Einsicht in das höchste Gut zu gewinnen, das dem Menschen möglich ist.¹³ Dazu wird zunächst kurz begründet, daß es ein solches Gut für den Menschen überhaupt geben muß; dann wird näher untersucht, worin es besteht. Die Untersuchung führt in einem ersten Schritt zu seiner allgemeinen Bestimmung. Die folgenden Abschnitte explizieren diese näher; sie zeigen, daß jenes Gute gerade in der Philosophie besteht.

Hier interessiert zunächst der erste Schritt. Der Gedankengang ist kurz gefaßt dieser: Für jedes Wesen und so auch für den Menschen muß es ein seiner Natur entsprechendes höchstes Gut geben, das ihm möglich ist. Dem Menschen kann dieses Gute nur gemäß dem Intellekt zukommen; denn dieser bildet die beste Kraft und oberste Leitungsinstanz des menschlichen Lebens. Nun vermag der Intellekt theoretisch und praktisch tätig zu werden. Das höchstmögliche Gute im Bereich des theoretischen Intellekts ist die Erkenntnis des Wahren und die Freude daran, und zwar im einzelnen: im Sinne der Erkenntnis der Gesamtheit des verursachten Seienden und der Erkenntnis ihres ersten Prinzips, soweit sie möglich ist. – Das höchstmögliche Gute im Bereich des praktischen Intellekts aber ist das Tun des Guten und die entsprechende Freude. Da das höchste Gute für den Menschen das Glück ist, folgt, daß das menschliche Glück in all diesem zusammen – der Erkenntnis des Wahren, dem Tun des Guten und der entsprechenden Freude – besteht.¹⁴

¹¹ R.A. GAUTHIER, «Trois commentaires «avverroistes» sur l'Éthique à Nicomaque», in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 16 (1947/48), 293: «C'est l'aristocratie aristotélicienne qui, de nouveau, triomphe.»

¹² K. FLASCH, *Das philosophische Denken im Mittelalter* (s. Anm. 7), 361.

¹³ *De summo bono* (s. Anm. 6), 369: «Quid autem sit hoc summum bonum, quod est homini possibile, per rationem investigemus.»

¹⁴ Cf. *ibid.* 369-371.

Die Argumentation knüpft zwar an Erwägungen der *Nikomachischen Ethik* an; ihr Resultat ist jedoch nicht aristotelisch. Aristoteles unterscheidet bekanntlich zwei Glückseligkeiten: zum einen das Leben der theoretischen Betrachtung gemäß der Tugend der Weisheit, die sich auf die höchsten Erkenntnisgegenstände – das Unveränderliche, Göttliche – richtet¹⁵; zum anderen das Leben gemäß den ethischen Tugenden mit Ausrichtung auf die Polisgemeinschaft.¹⁶ Die beiden Lebens- und Glücksformen bleiben im aristotelischen Denken getrennt; weder ist die *theoretische Eudaimonia* notwendig mit dem Besitz besonderer ethischer Vortrefflichkeiten verknüpft, noch ist die *praktische Eudaimonia* an besondere Einsichten im Bereich der Weisheit gebunden; sie ist in sich selbst vollständig abgeschlossen.¹⁷ – Über diese Auffassung geht Boethius bereits im ersten Schritt seiner Erörterung hinaus, indem er das menschliche Gute als Einheit des vollendeten praktischen und theoretischen Lebens begreift.

2. Daraus ergeben sich Konsequenzen für die Deutung der These, das menschliche Glück bestehe in der Philosophie. Die These erscheint als Ausdruck eines Intellektuellen-Aristokratismus, wenn sie vom Standpunkt der aristotelischen Lehre über das Glück des theoretischen Lebens – also eben unter Voraussetzung der Aristotelischen Unterscheidung eines zweifachen Glücks – ausgelegt wird. Diese Unterscheidung hat Folgen für das nähere Verständnis der beiden Glücksformen: Die praktische Eudaimonia wird durch ihre Ablösung vom Vollzug der Theorie als eine wenn auch zweitrangige, so doch in ihrer Weise auch vollendete Eudaimonia grundsätzlich für alle Menschen von guter Naturanlage verfügbar, sofern sie sich um die ethische Vortrefflichkeit bemühen.¹⁸ – Die theoretische Eudaimonia erfährt andererseits durch ihre Ablösung von der ethischen Vollendung eine Zuspitzung auf den wissenschaftlichen Akt; sie wird Sache der Mitglieder der philosophischen Schule. Vor diesem Hintergrund erscheint Boethius' Identifizierung von Glück und Philosophie als ein Intellektuellenaristokratismus, der den des Aristoteles an Radikalität sogar noch übertrifft.

Nun erhellt aber aus dem Ansatz und dem weiteren Fortgang der Untersuchung, daß eine solche Position in ihr nicht intendiert ist. Ge-

¹⁵ Cf. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea* X, cap. 7 1177a 12sq. (ed. L. BYWATER, Oxford 1986, 213sq.)

¹⁶ *Eth. Nic.* I, cap. 9 1098b 22 – II, cap. 9, 1109b 26 (ed. L. BYWATER, 12–40).

¹⁷ *Eth. Nic.* X, cap. 8 1178a 9–b 32. Siehe dazu auch W. KULLMANN, «Theoretische und politische Lebensform bei Aristoteles (X 6–9)», in: O. HÖFFE (Hg.), *Aristoteles, die Nikomachische Ethik, Klassiker auslegen* Bd. 2, Berlin 1995, 253–276.

¹⁸ *Eth. Nic.* II, 1 1103a 14–b 25; X, 8 1178a 9sq.

sucht wird in ihr eine streng rationale Antwort auf die Frage, worin das höchste Gut besteht, das dem Menschen möglich ist. Die Bestimmung «dem Menschen möglich» spezifiziert den Untersuchungsgegenstand im Sinne desjenigen Guten, das dem Menschen – also jedem Angehörigen der menschlichen Art – aufgrund seiner natürlichen Anlagen und Kräfte erreichbar ist; denn nur insoweit ist das menschliche Gute rational einsehbar.¹⁹ Ich komme später darauf zurück.

Dieses Gute, das sich im ersten Untersuchungsschritt als Einheit theoretischer und praktischer Lebenserfüllung erwies, wird anschließend analysiert und expliziert. Die Analyse führt es auf eine allgemeinste, formale Bestimmung zurück; ihrzufolge ist es gerade das Leben in Übereinstimmung mit der inneren Zielrichtung der menschlichen Natur.²⁰ – Wie ein solches Leben möglich ist, erklärt Boethius im Rückgriff auf Grundgedanken der aristotelischen Anthropologie. Der Erklärung zufolge²¹ bildet die menschliche Natur ein teleologisch verfaßtes Ganzes aus Leib und Seele, das sich in einer Vielzahl von körperlichen, vegetativen, sensitiven und geistigen Kräften entfaltet. Gemäß der Einheit und Zielrichtung der menschlichen Natur stehen diese in einer Ordnung, die einen bestimmten Leistungsaufbau bedingt: Die niedere Kraft ist jeweils auf die Leistung der höheren hingeeordnet und stellt für diese die Grundlage bereit; Sinn des gesamten Gefüges ist letztlich das vollendete Tätigsein unter der Leitung des Intellekts. Weil sich das Ziel der menschlichen Natur, sofern es aus deren eigener Kraft erreichbar ist, in diesem Tätigsein erfüllt, befindet sich der Mensch in ihm «in der besten Verfassung (*in optimo statu*), die dem Menschen möglich ist»²². – Eben dieses Tätigsein nennt Boethius «Philosophie». «Philosoph» ist demnach derjenige, der «richtig» nämlich in Übereinstimmung mit der Sinnordnung der menschlichen Natur lebt: «Daher lebt der Philosoph, wie der Mensch von Natur zu leben bestimmt ist und gemäß der natürlichen Ordnung,

¹⁹ *De summo bono*, 370: «Cum in omni specie entis sit aliquod summum bonum possibile, et homo quaedam est species entis, oportet quod aliquod summum bonum sit homini possibile [...] Quid autem sit hoc summum bonum, quod est homini possibile, per rationem investigemus.»

²⁰ *Ibid.* 372: «Et cum homo sic operatur, naturaliter operatur, quia operatur propter summum bonum ad quod innatus est. Et cum operatur sic bene ordinatus est, quia tunc ordinatur ad optimum et ultimum suum finis.»

²¹ Cf. *ibid.* 373–374.

²² Cf. *ibid.* 374: «Sic operationes omnium virtutum inferiorum quae sunt in homine sunt propter operationes virtutis supremae, quae est intellectus. Et inter operationes virtutis intellectivae, si aliqua est optima et perfectissima, omnes naturaliter sunt propter illam. Et cum homo est in illa operatione, est in optimo statu qui est homini possibilis.»

da in ihm alle niederen Kräfte und deren Tätigkeiten wegen der höheren Kräfte und deren Tätigkeiten da sind, und alle insgesamt wegen der höchsten Kraft und der letzten Tätigkeit.»²³

Vor diesem Hintergrund ist die berühmte Aussage des Boethius, wer nicht das Leben des Philosophen hat, habe nicht das richtige Leben²⁴, zu deuten: Sie reserviert nicht das Glück für die Mitglieder der philosophischen Schule, sondern zieht nur die Folgerung aus der zuvor begründeten Auffassung, daß «Philosophie» das von jedem Menschen aus natürlicher Kraft zu leistende Tätigsein in Übereinstimmung mit der Sinnordnung der menschlichen Natur bedeutet. Dies bestätigt die anschließende Erläuterung des Boethius: «Philosoph» nenne ich ... jeden Menschen, der gemäß der rechten Ordnung der Natur lebt und der das beste und letzte Ziel des menschlichen Lebens erreicht hat.»²⁵

Nun läßt sich die herkömmliche Deutung aber doch verteidigen. Zum einen erkennt Boethius ausdrücklich nur wenigen Menschen, die leidenschaftlich nach Wissen suchen, ein gelungenes Leben zu: «Wir sehen nämlich einige, welche der Bequemlichkeit des Lebens, andere aber, welche verächtlichen sinnlichen Genüssen, und einige, die dem Streben nach Glücksgütern nachgehen. Und so hält die ungeordnete Begierde heute alle Menschen von ihrem höchsten Gut ab, außer sehr wenigen ehrwürdigen Männern; diese nenne ich «ehrwürdig», weil sie das Verlangen der Sinne verachten und der Freude und dem Verlangen des Intellekts nachgehen [...]; «ehrwürdig» nenne ich sie auch, weil sie gemäß der natürlichen Ordnung leben.»²⁶

Zum anderen hebt Boethius nachdrücklich den ethischen Wert der theoretischen Erkenntnisbemühung hervor: Sie bringt a) intellektuelle Qualifikationen mit sich, welche die sittliche Erkenntnis in der jeweiligen Handlungslage unterstützen; sie erzeugt b) eine innere Disposition dazu,

²³ Ibid. 375: «Ideo philosophus vivit sicut homo innatus est vivere et secundum ordinem naturalem, cum omnes virtutes in eo inferiores et actiones earum sint propter virtutes superiores et actiones earum, et omnes universaliter propter virtutem supremam et actionem ultimam.»

²⁴ Cf. ibid. 377: «Haec est vita philosophi, quam quicumque non habuerit non habet rectam vitam.»

²⁵ Ibid.: «Philosophum autem voco omnem hominem viventem secundum rectum ordinem naturae, et qui acquisivit optimum et ultimum finem vitae humanae.»

²⁶ Ibid. 373: «Videmus enim quosdam pigritatem vitae sequi, quosdam autem voluptates sensibiles detestabiles et quosdam desiderium bonorum fortunae. Et ita omnes homines hodie impedit inordinata concupiscentia a suo summo bono exceptis paucissimis honorandis viris; quos voco honorandos, quia contemnunt desiderium sensus et sequuntur delectationem et desiderium intellectus [...]; quos etiam voco honorandos, quia vivunt secundum ordinem naturalem.»

ein Übermaß an sinnlichem Genuß – und damit eine Reihe von Lastern – zu meiden; und schließlich c) geht sie auf Einsicht, also ein Gutes schlechthin, in dem es kein Übermaß und keine Verfehlung gibt.²⁷

Wird hier nicht ein Intellektuellen-Aristokratismus propagiert? Ich denke, daß dies nicht der Fall ist. Das erste Argument fällt in Anbetracht des Wortlauts und des unmittelbaren Zwecks der Ausführungen. Diese bilden einen Exkurs im Rahmen des Aufweises der natürlichen Sinnordnung der menschlichen Kräfte. Er geht auf die Schwierigkeit ein, diese Ordnung in der Praxis zu verwirklichen und benennt deren Ursache: Die Schwierigkeit entsteht durch eine der Zielrichtung der menschlichen Natur entgegengesetzte Eigentendenz der sinnlichen Antriebsphäre, die im Kräftegefüge der Person desintegrierend wirkt; sie erhält in dem Zusammenhang die Kennzeichnung «ungeordnete Begierde» (*concupiscentia inordinata*). Um deren Macht und die aus ihr erwachsende Gefahr für das Gelingen des Lebens hervorzuheben, verweist Boethius auf einen Erfahrungsbefund («wir sehen...»), der seiner Ansicht nach zu der Feststellung berechtigt, daß in der Gegenwart («heute») «die ungeordnete Begierde alle Menschen von ihrem höchsten Gut abhält, außer sehr wenigen ehrwürdigen Männern.»²⁸ – Die Ausführungen formulieren offenbar keine universale Regel, sondern eine Zeitkritik. Dabei zielen sie – wie auch die provozierend zugespitzte Form anzeigt – in praktischer Absicht auf eine handlungsrelevante Erkenntnis. Es soll deutlich werden, daß das aufgezeigte Ziel der menschlichen Natur sich nicht mit Naturnotwendigkeit und nicht mit Leichtigkeit einstellt, sondern durch eigene beharrliche, intensive und beschwerliche Bemühung um die rechte Ordnung in der Lebensführung errungen werden muß. Daß jeder durch seine Natur im Prinzip über die dazu erforderlichen Mittel verfügt, ist in ihnen vorausgesetzt.

Zum zweiten Argument: Den Ausführungen ist zu entnehmen, daß die theoretische Erkenntnisbemühung die sittliche Praxis unterstützt und befördert. Das bedeutet aber nicht, daß im Sinne des Boethius die praktische Vollkommenheit «dem Philosophen als Nebenprodukt seiner theoretischen Tätigkeit gewissermaßen von selbst zufällt»²⁹. Ein solches Verständnis kann aufgrund der gerade betrachteten Ausführungen zum Problem der *concupiscentia inordinata* ausgeschlossen werden; denn aus diesen ergibt sich, daß die dauerhafte Ordnung der Antriebsphäre – also der Erwerb bestimmter ethischer Grundhaltungen – keine Folge, sondern

²⁷ Cf. *ibid.* 374–375.

²⁸ Cf. *supra* Anm. 26.

²⁹ G. WIELAND, *Ethica-Scientia practica* (s. Anm. 7), 215.

vielmehr eine Bedingung der theoretischen Tätigkeit bildet. Auf seiner Grundlage vermag sich das theoretische Denken in seiner Eigensphäre zu entfalten und – rückwirkend – das Gelingen der Praxis zu befördern. Im Unterschied zu Aristoteles sieht Boethius also einen inneren Zusammenhang zwischen theoretischer Erkenntnisbemühung und sittlicher Praxis. Als ein Intellektuellen-Aristokratismus erscheint seine Position nur in einer Betrachtungsweise, die von der aristotelischen Trennung zwischen praktischer und theoretischer Eudaimonia ausgeht und seine Ausführungen einseitig vom Standpunkt des zehnten Buchs der *Nikomachischen Ethik* auslegt.

3. Schließlich geht Boethius in der Erklärung des Gipfels der Glückseligkeit deutlich über Aristoteles hinaus. Dies gilt zunächst für die Bestimmung des Objekts der vollendeten Tätigkeit. Das Glück schließt Boethius zufolge eine Ordnung der Tätigkeiten ein, in welcher der theoretischen Tätigkeit der Primat zukommt. Deren höchste Form aber und damit Gipfel des Glücks ist die Betrachtung des ersten ontischen Prinzips, des göttlichen, die eigene Wesenheit denkenden Intellekts. In diesem aristotelisch geprägten Rahmen entfaltet Boethius eine neue Konzeption des ersten Seinsgrundes. Sie bestimmt diesen als das *ens increatum*, das alles übrige Seiende durch schöpferische Kausalität ins Sein hervorbringt – und auf sich als letztes Ziel hinordnet.³⁰ Wie das Sein, so finden sich auch Einheit und Gutheit primär und wesenhaft in diesem ersten Seienden und nur nachgeordnet, durch Teilhabe (*participatio*) in den geschaffenen Dingen.³¹ – Der Schöpfungsbegriff, die Teilhabelehre, der Gedanke der Einheit von erstem Ursprung und letztem Ziel, der auf das neuplatonische Schema von Ausgang und Rückkehr verweist, bilden konstitutive Elemente der boethianischen Konzeption, die dem aristotelischen Denken fremd sind.

Aber warum gipfelt das Glück in der Theorie des ersten Prinzips? In Boethius Antwort erhält ein aristotelischer Gedanke eine neue systematische Stellung. Der Gedanke erscheint im Eröffnungssatz der *Metaphysik*:

³⁰ *De summo bono*, 375: «nunquam enim satiatur appetitus sciendi, donec sciatur ens increatum»; *ibid.* 376: «considerans etiam quod necesse est totum ens mundi, quod est citra hanc primam causam, esse ex ipsa, et quod sicut haec prima causa est causa productionis entium, sic et [...] conservationis eorum in esse»; *ibid.*: «sicut omnia sunt ex hac prima causa, sic omnia ad ipsam ordinantur; nam ens illud in quo principium, a quo omnia, coniungitur fini, ad quem omnia, hoc est ens primum secundum philosophos et secundum sanctos deus benedictus.»

³¹ *Ibid.* 377: «ex unitate huius primi principii est unitas huius mundi, et bonum huius mundi per se est in hoc primo principio, in aliis autem entibus mundi secundum participationem ab hoc primo principio et ordinem ad ipsum, ut nullum sit bonum in aliquo ente mundi, nisi sit ab hoc primo principio participatum.»

«Alle Menschen streben von Natur nach Wissen»; in ihm wird das Wissensverlangen des Menschen auf die menschliche Natur zurückgeführt: weil der Mensch seinem Wesen nach weder Tier noch reiner Intellekt, sondern ein vernunftbegabtes Sinnenwesen ist, verlangt er – und zwar ausnahmslos jeder Mensch – nach Wissen. Diesem Gedanken gibt Boethius eine radikale Wendung und eine fundamentale ethische Bedeutung – die jener so bei Aristoteles nicht hat –, indem er das natürliche Wissensverlangen als unmittelbaren Ausdruck der ganzen inneren Ordnung, der *einen* umfassenden inneren Zielrichtung der menschlichen Natur versteht; das gesamte Gefüge der menschlichen Kräfte und deren Leistungsaufbau dient danach letztlich der Stillung des natürlichen Wissensverlangens.

Dieses aber kommt nicht zur Ruhe, solange nicht das ungeschaffene Seiende erkannt ist: Denn Wissen erfordert die Einsicht in die Ursache dessen, was gewußt wird. Nun verweist jede Wirkung im Bereich der Erfahrung zurück auf eine Reihe von Ursachen. Eine solche Reihe kann, soll Wissen überhaupt möglich sein, nicht ins Unendliche fortgehen, sondern muß ihren Anfang und tragenden Grund in einer ersten, unverursachten Ursache finden. Diese Ursache bildet das erste, ungeschaffene Seiende, das alles übrige ins Sein bringt und darin erhält. Deshalb zielt jedes Wissensverlangen im Grunde auf die Einsicht in das ungeschaffene Seiende und kommt erst in dieser Einsicht das natürliche Wissensverlangen zur Ruhe. Aus diesem Grund gipfelt das dem Menschen mögliche Glück in der philosophischen Betrachtung des ungeschaffenen Seienden.³²

Kommt aber das Wissensverlangen in dieser Betrachtung zur Ruhe? – Ist die philosophische Theorie des Göttlichen einfachhin der Gipfel des menschlichen Glücks? In diesem Sinne wurde und wird Boethius' Position ausgelegt.

Aber so denkt Boethius nicht. Vielmehr unterscheidet er vor einem christlichen Hintergrund ausdrücklich ein zweifaches Glück: ein philosophisch einholbares Glück dieses Lebens und ein Glück nach diesem Leben, das jetzt nur in der Weise des Glaubens erkennbar ist. Zwischen den beiden Glückseligkeiten besteht eine Ordnung, die eine Ähnlichkeitsbeziehung einschließt. Das diesseitige Glück verhält sich zum jen-

³² Ibid. 375: «Ideo philosophus vivit sicut homo innatus est vivere et secundum ordinem naturalem, cum omnes virtutes in eo inferiores et actiones earum sint propter virtutes superiores et actiones earum, et omnes universaliter propter virtutem supremam et actionem ultimam, quae est speculatio veritatis et delectatio in illa, et praecipue veritatis primae; numquam enim satiatur appetitus sciendi, donec sciatur ens increatum.»

seitigen als eine gewisse Ähnlichkeit oder als ein Abbild zum Urbild; deshalb ist derjenige, der in ihm «vollkommener» (*perfectior*) ist, dem jenseitigen Glück «näher» (*propinquior*).³³ Daraus ergibt sich die Folgerung, – die Boethius nahelegt, aber nicht ausdrücklich formuliert – daß die Philosophie den Menschen nicht einfachhin glücklich macht, also auch – als Theorie des Göttlichen – das menschliche Wissensverlangen nicht endgültig zur Ruhe bringt. Warum dies so ist, untersucht Boethius nicht.

Zwischenbilanz: Die Analysen zeigen, daß Boethius Elemente des aristotelischen Denkens im Rahmen einer neuen Konzeption des höchsten menschlichen Guten aufnimmt, die den Horizont des aristotelischen Denkens übersteigt: Ihr eigentümliches Profil wird durch drei Annahmen bestimmt: 1. die Annahme der Einheit von praktischer und theoretischer Vollendung in dem *einen* natürlich erreichbaren Glück dieses Lebens, 2. die Annahme einer Hinordnung dieses Glücks auf das vollendete Glück des jenseitigen Lebens, und 3. die Auffassung, daß die menschliche Natur ein umfassendes Verlangen nach Wissen mit sich bringt, das auf Einsicht in den schöpferischen Grund der Dinge zielt. – In diesen Annahmen erscheint ein neues philosophisches Glücksmodell, das im 13. Jahrhundert an der Universität Paris entsteht.

III. Ein mittelalterliches philosophisches Glücksmodell

Das neue Modell findet sich noch nicht bei Albertus Magnus, der als erster Scholastiker die ganze *Nikomachische Ethik* kommentiert (Köln um 1250); Albert erkennt zwar ein natürlich erreichbares Glück dieses Lebens an, hält in seiner Erklärung aber letztlich an Aristoteles' Lehre von der zweifachen Eudaimonia fest.³⁴ Unter Theologen vertritt wohl erstmals Thomas die neue Konzeption, und zwar in Texten, mit deren Nie-

³³ Ibid. 372: «Qui enim perfectio est in beatitudine, quam in hac vita homini possibilis esse per rationem scimus, ipse propinquior est beatitudini quam in vita futura per fidem expectamus.» L. Bianchi betont zu Recht die streng philosophische, auf natürliche Lebenserfüllung ausgerichtete Sicht des Boethius; das im Glauben angenommene Glück des zukünftigen Lebens hat darin nur die Funktion eines «Grenz-Begriffs» (*idea-limite*) und «unbedingten Kriteriums» (*criterio assoluto*), nach dem die Adäquatheit des Begriffs der natürlichen Glücks zu bemessen ist; L. BIANCHI, «Felicità terrena e beatitudine ultraterrena» (s. Anm. 7), 212. Für eine angemessene Einschätzung der philosophischen Sicht des Boethius erscheint jedoch gerade auch dies bedeutungsvoll, daß die im Glauben erhoffte Glückseligkeit des jenseitigen Lebens in ihr überhaupt als Maßstab oder «Leitidee» erscheint; daran wird deutlich, daß die Reflexion in einem Horizont geführt wird, der den eines radikal-aristotelischen Denkens, nach dem die Philosophie von der menschlichen Glückseligkeit einfachhin (!) handelt, prinzipiell überschreitet.

³⁴ Siehe dazu G. WIELAND, *Ethica – Scientia practica* (s. Anm. 7), 203–212.

derschrift er in Paris seit 1271, also etwa zur Entstehungszeit von *De summo bono*, befaßt ist: im ersten Buch des Kommentars zur *Nikomachischen Ethik* und in dem Glückstraktat, der die Morallehre seines theologischen Hauptwerks eröffnet. Im Ethikkommentar erfährt Aristoteles' Eudaimonia-Lehre eine Umdeutung, die von der Einsicht in die Einheit der menschlichen Natur ausgeht: «Aufgrund der Einheit der menschlichen Natur muß das letzte Ziel des Menschen insoweit er Mensch ist, notwendig *eines* sein ... und dieses *eine* letzte Ziel des Menschen nennt man das menschliche Gute, welches das Glück ist.»³⁵

Auf der Grundlage der Annahme der inneren Ungeteiltheit des menschlichen Guten transformiert Thomas Aristoteles' Unterscheidung zwischen praktischem und theoretischem Leben als getrennten Lebensformen in eine Unterscheidung von typischen Tätigkeiten (*vita* im Sinne von *operatio*) oder Tätigkeitsaspekten, durch die sich das *eine* eigentümlich menschliche Leben konstituiert und in denen dieses Leben durch Tugenderwerb zu vollenden ist: «Das Glück, wie es im gegenwärtigen Leben möglich ist, ... ist die eigentümliche Tätigkeit des Menschen gemäß der Tugend in einem vollendeten Leben» – «Der Glückliche hat die vollkommene Tugend ... Immer oder am meisten wird er also das, was der Tugend entspricht, im praktischen Leben tun und im theoretischen Leben betrachten können.»³⁶

Ist dieses Ziel aber für alle Menschen oder zumindest die meisten erreichbar? Thomas vertritt in der Tat diese Auffassung. Jeder, der die menschliche Natur hat und nicht durch einen gravierenden Naturdefekt oder irreversible Fehlgewohnheiten am rechten Gebrauch seiner Kräfte gehindert ist, vermag es durch beharrliche praktische Übung (*disciplina*) und Wissenserwerb (*studium*) selbst herbeizuführen.³⁷

³⁵ THOMAS VON AQUIN, *Sententia Libri ethicorum* I, 9 (ed. Leon. Rom 1969, XLVII, 1, 31b): «Necesse est enim unum esse ultimum finem hominis in quantum est homo propter unitatem humanae naturae [...] et iste unus ultimus finis hominis dicitur humanum bonum quod est felicitas.»

³⁶ Ibid. I, 10 (ed. Leon. XLVII,1, 37b): «Felicitas qualem possibile est esse praesentis vitae [...] est operatio propria hominis secundum virtutem in vitam perfectam»; ibid. I, 16 (ed. Leon. XLVII,1, 58a): «felix habet perfectam virtutem [...] ergo ipse semper vel maxime potuerit operari in vita activa quae sunt secundum virtutem et speculari in vita contemplativa.»

³⁷ Ibid. I, 14 (ed. Leon. XLII,1, 50a): «Si felicitas est finis humanae naturae oportet quod possit esse communis omnibus vel pluribus habentibus humanam naturam; et istud salvatur si sit ex causa humana, quia sic per quandam disciplinam et studium poterit provenire omnibus non habentibus aliquod impedimentum ad operandum opera virtutis vel per defectum naturae, sicut qui sunt naturaliter stulti, vel per malam consuetudinem quae imitatur naturam.»

Im parallel verfaßten Glückstraktat der *Summa theologiae* bestimmt Thomas das natürlich erreichbare diesseitige Glück ähnlich wie Boethius als eine Ordnung praktischer und theoretischer Leistungen, die in der Theorie des Göttlichen gipfelt.³⁸ Diese Theorie aber verhält sich zum vollkommenen Glück des jenseitigen Lebens – das «jede Untersuchung der *ratio* übersteigt»³⁹ – als eine gewisse Teilhabe oder wie ein Abbild zum Urbild, so daß von einer Ähnlichkeit (*similitudo*) des wahren Glücks bereits in diesem Leben gesprochen werden kann: «Die Menschen sind der Ansicht, es gebe Glück in diesem Leben wegen einer Ähnlichkeit (*similitudo*) zum wahren Glück. Und so gehen sie in ihrer Einschätzung nicht völlig fehl.» – «Die Betrachtung der theoretischen Wissenschaften ist eine gewisse Teilhabe (*participatio*) am wahren und vollkommenen Glück.»⁴⁰

An prominentester Stelle also entwickelt Thomas eine stark intellektualistisch geprägte philosophische Glückstheorie. Welcher Gedanke steht in deren Mittelpunkt? Es ist der Gedanke eines im tiefsten Grund der menschlichen Natur verwurzelten Verlangens nach Wissen. Dieser findet bei Thomas ein solch fundamentales systematisches Interesse, daß er überhaupt als Leitfaden bei der Rekonstruktion des thomasischen Denkens dienen kann.⁴¹

Nach vorherrschender Meinung vertreten Thomas und Boethius entgegengesetzte Glückskonzeptionen.⁴² Diese Auffassung erscheint aufgrund des Festgestellten korrekturbedürftig. Wie sich zeigt, entwickeln die beiden Denker am gleichen Ort etwa zur gleichen Zeit dasselbe philosophische Modell diesseitigen, aus natürlicher menschlicher Kraft erreichbaren Glücks. Dabei entfalten sie das Modell jedoch entsprechend

³⁸ *S. theol.* I-II, q. 3, a. 5c (ed. Leon. VI, Rom 1891, 31b): «In contemplatione divinorum maxime consistit beatitudo [...]. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione; secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas.»

³⁹ *Sententia Libri ethicorum* I, 9 (ed. Leon. XLVII, 1, 32b): «Felicitas alterius vitae omnem investigationem rationis excedit.»

⁴⁰ *S. theol.* I-II, q. 5, a. 3 ad 3 (ed. Leon. VI, 49b): «Homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem propter aliquam similitudinem verae beatitudinis. Et sic non ex toto in sua aestimatione deficiunt»; *ibid.* q. 3, a. 6c (ed. Leon. VI, 33b): «Consideratio scientiarum speculativarum est quaedam participatio verae et perfectae beatitudinis»; cf. auch q. 3, a. 2 ad 4.

⁴¹ Cf. J. AERTSEN, «Thomas von Aquin. Alle Menschen verlangen von Natur nach Wissen», in: Th. KOBUSCH (Hg.), *Philosophen des Mittelalters*, Darmstadt 2000, 186–201.

⁴² Cf. H. KLEBER, *Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin*, Münster 1988, 291–297 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF 31).

ihren unterschiedlichen Untersuchungszielen unter einer je anderen Akzentsetzung, die ihren philosophischen Positionen jeweils ein eigenes Profil gibt:

1. Thomas zielt auf eine Erklärung des jenseitigen vollkommenen Glücks, das dem Menschen durch Gnade zuteil wird; deshalb hebt er die wesenhafte Unvollkommenheit des natürlich erreichbaren Glücks und dessen innere Hinordnung auf eine übernatürliche Vollendung hervor.⁴³ – Boethius erkennt diese zwar an, hebt sie aber nicht besonders hervor; denn unter seiner Fragestellung zeigt sich das irdische Glück nicht in seiner wesenhaften Unvollkommenheit und inneren Hinordnung auf eine gnadenhafte Vollendung.⁴⁴

2. Im Unterschied zu Thomas nennt Boethius das irdische Glück «Philosophie». Der Gedanke der Identität des Glücks mit der Philosophie bildet in seinen Überlegungen die Mitte, die Anfang und Ende zusammenschließt; durch sie führt die Untersuchung, die formal als eine Erörterung des menschlichen Guten beginnt, zu einem Schluß auf die Bedeutung der Philosophie: «Wer es [das Leben des Philosophen] nicht hat, hat nicht das richtige Leben.»⁴⁵ – Darin zeigt sich Boethius' besonderes Anliegen. Es geht darauf, den natürlichen Eigenwert der Philosophie mit rein philosophischen Mitteln zur Geltung zu bringen. – Die Bedeutung der Philosophie wird dabei jedoch nicht absolut gesetzt. Dies zeigt ein Blick auf Überlegungen zum Verhältnis von Glauben und Wissen, die Boethius zu dieser Zeit in der Schrift *Über die Ewigkeit der Welt* (*De aeternitate mundi*) entwickelt.

⁴³ Siehe dazu D. EICKELSCHULTE, «Beatitudo als Prozeß. Zur Frage nach dem Ort der theologischen Ethik bei Thomas von Aquin», in: P. ENGELHARDT (Hg.), *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, Mainz 1963, 158–185; E. SCHOKKENHOFF, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz 1987, bes. 85–128 (Tübinger theologische Studien 28); H. KLEBER, *Glück als Lebensziel* (s. Anm. 42), bes. 153–211.

⁴⁴ A. CELANOs Deutung (s. Anm. 7), derzufolge Boethius gerade wie Thomas – im Anschluß an dessen *beatitudo*-Traktat in der *Summa theologiae* – die unvollkommene Glückseligkeit dieses Lebens von der vollkommenen Glückseligkeit des jenseitigen Lebens unterscheidet und auf diese bezieht, findet keine Grundlage im Text von *De summo bono* und erscheint auch unvereinbar mit gesicherten Kenntnissen über die Entstehungszeit der Abhandlungen; cf. L. BIANCHI, «Felicità terrena e beatitudine ultraterrena» (s. Anm. 7), 206–214.

⁴⁵ *De summo bono*, 377: «Haec est vita philosophi, quam quicumque non habuerit non habet rectam vitam.»

IV. Der philosophische Vorbehalt

Wie die gleichnamige Schrift des Thomas, die zur gleichen Zeit entsteht, befaßt sich Boethius' Abhandlung *De aeternitate mundi* mit der unter scholastischen Denkern kontrovers diskutierten Frage nach der Beweisbarkeit des Weltanfangs. Boethius' Lösung entspricht im wesentlichen derjenigen des Thomas und bestätigt die traditionelle Auffassung, derzufolge es keinen Widerspruch zwischen philosophischer Einsicht und Glaubenswahrheit geben kann.⁴⁶ Diese Auffassung erhält in ihr jedoch eine neue Begründung und einen neuen Sinn.

Nach der herkömmlichen Erklärung ist der Widerspruch ausgeschlossen, weil die Wahrheit eine ist und der Urheber der Offenbarung mit dem Schöpfer der menschlichen Vernunft identisch ist und sich in seinem Tun nicht widerspricht.⁴⁷ Das Neue der boethianischen Begründung liegt darin, daß sie den Glauben nicht voraussetzt. Ihrzufolge kann philosophische Erkenntnis dem Glauben nicht widersprechen, da sie sich formal auf einen anderen Gegenstandsbereich bezieht und andere Erkenntnisprinzipien zugrunde legt. Den Gegenstandsbereich der philosophischen Untersuchung bildet das Seiende überhaupt unter dem Aspekt des Wißbaren. Wißbar ist etwas, insofern es auf für uns evidente Grundsätze zurückführbar ist. Was nicht aus derartigen Prinzipien ableitbar ist, fällt deshalb nicht unter die philosophische Erörterung. Dem Offenbarungsinhalt aber, insoweit er im strengen Sinne zu Glaubendes (*credibile*) ist, ist es gerade eigentümlich, nicht für uns aus evidenten Prinzipien einsehbar zu sein. Er liegt daher formal außerhalb der Objektsphäre des philosophischen Denkens.⁴⁸

⁴⁶ Cf. J. PINBORG, «Zur Philosophie des Boethius de Dacia. Ein Überblick», in: *Studia Mediewistyczne* 15 (1974), 165–185, bes. 175–181; F. VAN STEENBERGHEN, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert* (s. Anm. 7), 380–387; H. WELS, «Zu einer Theorie der doppelten Wahrheit in dem *Tractatus de aeternitate mundi* des Boethius von Dacien», in: F. NIEWÖHNER/L. STURLESE (Hgg.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich 1994, 85–97.

⁴⁷ Cf. THOMAS VON AQUIN, *Summa contra gentiles* I, cap. 7 und 8.

⁴⁸ Cf. *De aeternitate mundi*, Boetii Daci Opera VI, ii, Opuscula, ed. N. G. Green Pedersen, Hauniae 1976, 335sq.: «Sententia philosophorum [...] in nullo contradicit christianae fidei nisi apud non intelligentes; sententia enim philosophorum innititur demonstrationibus et ceteris rationibus possibilibus in rebus de quibus loquuntur; fides autem in multis innititur miraculis et non rationibus; quod enim tenetur propter hoc quod per rationes conclusum est, non est fides, sed scientia»; ibid. 347: «Sicut [...] philosophia docet ens, sic partes philosophiae docent partis entis [...] Ergo philosophus omnem quaestionem per rationem disputabilem habet determinare; omnis enim quaestio disputabilis per rationes cadit in aliqua parte entis», cf. 364–366.

Eine gelegentliche Spannung zwischen Gewußtem und Geglaubtem wird damit nicht ausgeschlossen; sie ist möglich, da einiges des zu Glaubenden der Wirklichkeit zugehört, um deren natürliche Erklärung sich die Philosophie bemüht. So verhält sich etwa Johannes' Bericht über die Auferweckung des toten Lazarus inkongruent zu der naturphilosophisch begründeten Auffassung, daß ein Toter nicht unmittelbar in numerischer Identität ins Leben zurückkehren kann. Eine solche Spannung braucht nicht aufgelöst zu werden, da sie keinen direkten Gegensatz einschließt, der vor die Alternative stellt, entweder die Philosophie oder den Glauben aufzugeben; denn der philosophische Satz ist aus natürlichen Ursachen und Gründen abgeleitet und reicht daher in seinem Geltungsanspruch nicht weiter als deren Wirkkraft. Er schließt nicht aus, daß sich der in ihm als notwendig angenommene Sachverhalt im Einzelfall aufgrund eines höheren Prinzips, welches die Natur im Ganzen schöpferisch begründet, anders verhält.⁴⁹

Von diesem Standpunkt aus weist Boethius mit polemischer Schärfe die Auffassung «gewisser Schlechtgesonnener» (*quidam maligni*) zurück, ein Christ könne als solcher kein Philosoph sein, da er durch seinen Glauben gezwungen sei, die Prinzipien der Philosophie zu zerstören.⁵⁰ Die schlechte Pointe dieser Position liegt in seiner Sicht darin, daß sie im Namen des Glaubens das Eigenrecht und die Eigenständigkeit der Philosophie aufhebt.

An der Pariser theologischen Fakultät wächst bekanntlich seit Mitte der sechziger Jahre des 13. Jahrhunderts das Mißtrauen gegenüber einer eigenständigen Philosophie. Es bildet die Reaktion auf die sich verselbstständigende Dynamik der Aristotelesrezeption an der Artistenfakultät; die Reaktion findet ihren ersten Höhepunkt in der Verurteilung von dreizehn aristotelisch-averroistischen Thesen durch den Bischof von Paris im Jahre 1270. Unter konservativen Theologen besteht zu dieser Zeit die Tendenz, den Wert einer nur um des Wissens willen betriebenen philosophischen Forschung zu bestreiten und die Theologie zum alleinigen inneren Sinn und Maßstab des philosophischen Akts zu erheben. *Über die Zurückführung der Künste auf die Theologie (De reductione artium ad theologiam)*

⁴⁹ Ibid. 365: «Christianus concedit conclusionem per rationes philosophicas conclusam non posse aliter se habere per illa per quae concluditur. Et si concludatur per causas naturales, quod mortuum non redibit vivum immediate idem numero, hoc concedit non posse aliter se habere per causas naturales per quas concluditur; concedit tamen hoc posse se aliter habere per causam superiorem quae est causa totius naturae et totius entis causati.»

⁵⁰ Ibid.: «Nec valet quod dicunt quidam maligni [...] dicunt enim quod christianus secundum quod huiusmodi non potest esse philosophus, quia ex lege sua cogitur destruere principia philosophiae.»

lautet der bezeichnende Titel einer Schrift des großen franziskanischen Theologen und Ordensleiters Bonaventura, die von den Herausgebern der kritischen Ausgabe auf das Jahr 1269/70 datiert wird, möglicherweise aber auch früher entstanden ist.⁵¹ – An die Adresse jener Theologen und wohl nicht zuletzt an die des Bischofs von Paris ist die provozierende Aufforderung gerichtet, die Boethius unmittelbar anschließt: «Wenn aber jemand, ob Würdenträger oder nicht, so Hohes nicht verstehen kann, dann gehorche er dem Weisen und glaube dem christlichen Gesetz.»⁵²

Bereits Albert und Thomas treten für eine unabhängige Philosophie ein. Das Neue bei Boethius besteht darin, daß dieser das, was jene von einem weltoffenen theologischen Standpunkt aus einräumen, vom Standpunkt der Vernunft aus zum Programm erhebt und – im Gegenzug gegen den theologischen Integralismus – radikal im Sinne eines Totalanspruchs der Philosophie auf den Bereich des Wißbaren einfordert.⁵³ Dieser Anspruch bedeutet jedoch keinen totalen Erklärungsanspruch; denn mit ihm tritt die Philosophie im Sinne des Boethius zugleich unter die Bedingung einer von ihr selbst zu leistenden Vernunftkritik, die zu einer prinzipiellen Beschränkung des Geltungsanspruchs ihrer Aussagen und zur ausdrücklichen Anerkennung transrationaler Seinsweisen und Seinsgründe führt. Von Glaubenswahrheiten wird im philosophischen Diskurs nur in der Weise einer methodischen Abstraktion abgesehen, die jene nicht ausschließt. Jenseits dieses Diskurses versteht Boethius den Offenbarungsinhalt und insbesondere die im Glauben anzunehmende überna-

⁵¹ Cf. P. MICHAUD-QUANTIN, *Saint Bonaventure, Les six lumières de la connaissance humaine. De reductione artium ad theologiam*. Texte latin de Quaracchi, et trad. française, introd. et notes par P. Michaud-Quantin, Paris 1971, 8.

⁵² Ibid. 366: «Si autem aliquis, in dignitate constitutus sive non, tam ardua non possit intellegere, tunc obediat sapienti et credat legi christianae.» Zur zeitgenössischen Kontroverse über den Status der Philosophie s. A. ZIMMERMANN (Hg.), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert*, Berlin; New York 1976 (*Miscellanea Mediaevalia* 10); R. IMBACH, «L'avverroïsme latin du XIIIe siècle», in: R. IMBACH/A. MAIERÛ (éds), *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico, Atti del convegno internazionale Roma, 21–23 settembre 1989*, Rom 1991, 191–208; IDEM, *Laien in der Philosophie des Mittelalters*, Amsterdam 1989, bes. 150–164; J. AERTSEN/K. EMERY/A. SPEER (Hgg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, Berlin-New York 2001 (*Miscellanea Mediaevalia* 28).

⁵³ Siehe dazu P. WILPERT, «Boethius von Dacien – Die Autonomie des Philosophen», in: IDEM (Hg.), *Beiträge zum Berufsbewußtsein des mittelalterlichen Menschen*, Berlin 1963, 135–152 (*Miscellanea Mediaevalia* 3); H. SCHRÖDTER, «Boethius von Dacien und die Autonomie des Wissens», in: *Theologie und Philosophie* 47 (1972), 16–35.

türliche Bestimmung des Menschen als für die Praxis verbindlich; dies zeigt der Schlußsatz der Erörterung, in dem Boethius deren philosophischen Rahmen demonstrativ verläßt: «Diesem Gesetz Christi mache jeden Christen gläubig anhängen, wie es sich gebührt, der Urheber ebendieses Gesetzes, der glorreiche Christus, der Gott ist, gepriesen in alle Ewigkeit.»⁵⁴

Die theoretischen Erwägungen in *De aeternitate mundi* und die praktischen Erwägungen in *De summo bono* ergänzen einander in der Zielrichtung; jene bringen die wissenschaftliche Eigenständigkeit, diese den praktischen Eigenwert der Philosophie zur Geltung. Die Überlegungen bilden darüberhinaus eine logische Einheit und Ordnung, insofern jene das wissenschaftstheoretische Fundament entwickeln, das den Ansatz der Untersuchung in *De summo bono* bestimmt; es bedingt, daß in dieser nicht nach dem höchsten Guten für den Menschen einfachhin gefragt wird, sondern präzise nach dem höchsten Guten, das «dem Menschen möglich» ist. Der Zusammenhang wird anhand einer Stelle in *De aeternitate mundi*, an der Boethius den philosophischen Gebrauch von «möglich» erläutert, direkt faßbar: «Wenn ein Philosoph sagt, etwas sei möglich ... heißt das soviel wie «es ist möglich ... aus Gründen, die vom Menschen erforschbar sind». Denn sobald jemand auf Vernunftgründe verzichtet, hört er auf, Philosoph zu sein, und auch die Philosophie stützt sich nicht auf Offenbarungen und Wunder.»⁵⁵

Entsprechend bestimmt Boethius das Untersuchungsziel in *De summo bono*: «Was dieses höchste Gut ist, das dem Menschen möglich ist, dies laßt uns mittels der Vernunft erforschen.»⁵⁶

Die Beschränkung der Untersuchung auf das aus natürlicher Kraft erreichbare Gute bedeutet demnach nur eine methodische Abstraktion, die ein höchstes Gutes, das dem Menschen durch Gnade zuteil wird,

⁵⁴ *De aeternitate mundi*, 366: «Huic legi Christi quemlibet christianum adhaerere et credere secundum quod oportet faciat auctor eiusdem legis Christus gloriosus qui est deus benedictus in saecula saeculorum. Amen.» Dt. Übers.: P. NICKL, Bonaventura, Thomas von Aquin, Boethius von Dacien Über die Ewigkeit der Welt, mit einer Einleitung. von R. Schönberger, Übers. und Anm. von P. Nickl, Frankfurt/M. 2000, 171. Ähnlich schließt Boethius die Darstellung in *De summo bono*: «Primum autem principium, de quo sermo factus est, est deus gloriosus et sublimis, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.»

⁵⁵ *De aeternitate mundi*, 364: «Philosophum dicere aliquid esse possibile vel impossibile, hoc est illud dicere esse possibile vel impossibile per rationes investigabiles ab homine. Statim enim quando aliquis dimittit rationes, cessat esse philosophus, nec innotitur philosophia revelationibus et miraculis.» Dt. Übers. P. Nickl (s. Anm. 53), 167.

⁵⁶ *De summo bono*, 369: «Quid autem sit hoc summum bonum, quod est homini possibile, per rationem investigemus.»

nicht ausschließt; die Verbindlichkeit des übernatürlichen Ziels für das Handeln wird in ihr nicht bestritten, sondern – wie auch der Hinweis auf das Glück des jenseitigen Lebens anzeigt – vorausgesetzt.

V. *Schlußfolgerungen*

Die Überlegungen führen zu Folgerungen im Hinblick auf die historische These und das Philosophieprojekt Hadots. Die These, derzufolge Boethius das antike Ideal der Philosophie als Lebensform im Anschluß an Aristoteles' Lehre über die theoretische Eudaimonia wiederbelebt, erweist sich aus zwei Gründen als unhaltbar:

1. Boethius folgt nicht Aristoteles' Lehre über das Glück des theoretischen Lebens; vielmehr entwickelt er eine neue Konzeption des höchsten menschlichen Guten als Philosophie, welche den Horizont des aristotelischen Denkens und den des vorchristlich-antiken Denkens überhaupt übersteigt; ihren Mittelpunkt bildet ein philosophisches Modell diesseitigen Glücks, das an der Universität Paris im letzten Drittel des 13. Jahrhunderts entsteht.

2. Boethius' erneuert nicht das Ideal der Philosophie als Lebensform. «Lebensform» meint eine Gestalt von Praxis. In der Praxis bedeutet nun das Absehen von einem Guten, das Handeln nicht nach diesem zu bemessen. Jenes Gute kommt insoweit praktisch nicht zur Wirkung, es sei denn, es wäre in einem anderen, ausdrücklich gewollten Ziel eingeschlossen. Im natürlichen menschlichen Guten ist aber das übernatürliche Ziel des Menschen nicht enthalten. Darum bedeutet eine Lebensform, in der von diesem Ziel abgesehen wird, dessen praktische Negation.

Nun zeigte sich, daß Boethius in *De summo bono* auf der Grundlage einer methodischen Abstraktion verfährt, bei der von der übernatürlichen Bestimmung des Menschen abgesehen, diese aber nicht ausgeschlossen wird; ihre Verbindlichkeit für die Praxis erkennt Boethius vielmehr ausdrücklich an. Demnach geht es ihm nicht um die Begründung der Philosophie als Lebensform. – Seine Untersuchung zeugt nicht für die Wiederbelebung des antiken Philosophieideals, sondern für die Transformation der Philosophie im 13. Jahrhundert – genauer: für das Ringen der Philosophie um eine neue Identität und Eigenständigkeit, das sich an der mittelalterlichen Universität im Zuge der Neubegründung der Theologie als Wissenschaft vollzieht. Im Gegenzug gegen eine zeitgenössische Theologie, die sich selbst zum alleinigen inneren Sinn und Richtmaß jeder Wissenssuche erklärt, sucht der Christ Boethius mit philosophischen Mitteln die Eigenständigkeit und den natürlichen Eigenwert der Philosophie zur Geltung zu bringen.

Vor diesem Hintergrund erscheint eine Bemerkung zu Hadots Anliegen der Erneuerung der Philosophie als Lebensform angebracht. Das Anliegen erregt die Frage – die Hadot nicht ausdrücklich stellt – ob die Lebensform der Philosophie den Menschen *einfachhin* zu seinem Glück zu führen vermag. Diese Frage erhält durch Boethius' Erwägungen zum Naturstreben des Menschen einen besonderen Akzent, unter dem sie hier aufgenommen sei: Wenn das menschliche Glücksstreben im Kern ein naturhaftes Verlangen nach Wissen ist, das erst in der Erkenntnis der schöpferischen Ursache zur Ruhe kommt, so ist sie in die spezielle Frage zu wenden, ob eine philosophische Erkenntnis dieser Ursache möglich ist, die das menschliche Wissensverlangen restlos erfüllt. – Mir erscheint dazu auch heute noch eine Erwägung des Thomas bedenkenswert, die von Grundgedanken der aristotelischen Wissenschaftslehre ausgeht: Das Verlangen nach Wissen findet seinen eigentümlichen Ausdruck im Fragen. Alles Fragen läßt sich aber gemäß Aristoteles auf zwei einfache Grundformen zurückführen: die Frage danach, *ob* etwas ist und die Frage danach, *was* etwas ist; dabei geht die Ob-Frage der Was-Frage logisch voraus; «wer das *Wesen* des Menschen oder sonst eines Dings weiß, muß notwendig auch wissen, *daß* es ist; denn von dem, *was nicht ist*, weiß niemand *was* es ist.»⁵⁷ Erst in der Antwort auf die *Was*-Frage kommt die Suche nach Wissen eigentlich ans Ziel.

Nun bleibt auch dann, wenn die von bedeutenden Denkern seit der Antike unternommenen Bemühungen um einen Gottesbeweis nicht vergeblich gewesen sein sollten, immer noch die Frage nach dem Was-Sein der höchsten Ursache zu beantworten; denn ein solcher Beweis zeigte nur, *daß* eine solche Ursache besteht, ohne deren Seinsweise erschöpfend zu erklären. Eine solche Erklärung ist aber von der menschlichen Vernunft unter den gegenwärtigen Bedingungen nicht zu leisten: Da die Prinzipien der Vernunft, die den Horizont rationaler Erkenntnis überhaupt eröffnen, im Ausgang von sinnlicher Erfahrung gewonnen sind, reicht ihre Begründungskraft nicht weiter als der Bereich möglicher Erfahrung; infolgedessen ist die Seinsweise eines wirkenden Prinzips jenseits des Erfahrungsbereichs unserem Wissen prinzipiell entzogen. Die Ursache, die das Seiende als Seiendes begründet, liegt aber einfachhin außerhalb unseres Erfahrungsbereichs. Eine Einsicht, in der das menschliche Wissensverlangen endgültig zur Ruhe kommt, ist deshalb von der Philosophie nicht zu erwarten.⁵⁸

⁵⁷ ARISTOTELES, *Analytica posteriora* II, cap. 7, 92a 34 – 92b8; *ibid.* cap. 1, 89b 22sqq.

⁵⁸ Cf. THOMAS VON AQUIN, *S. theol.* I-II, q. 3, a. 6 und a. 8 (ed. Leon. VI, 33 und 35–36); *Super Boethium De trinitate* q. 6, a. 3 und a. 4 (ed. Leon. L, Rom 1992, 166–

Ist demnach das natürliche Wissensverlangen – und somit das Naturstreben des Menschen nach Glück – in letzter Hinsicht vergeblich? Der Gedanke des Boethius, daß einer der Glückseligkeit des jenseitigen Lebens um so «näher» ist, je vollkommener er das im Medium der Philosophie erreichbare Glück dieses Lebens verwirklicht, enthält implizit eine verneinende Antwort auf diese Frage, die freilich den Glauben voraussetzt; er stellt in Rechnung, daß die Gottesschau – also die Einsicht in das Wesen der schöpferischen Ursache – dem Menschen durch die Hl. Schrift für das zukünftige Leben in Aussicht gestellt ist.⁵⁹ Zu diesem übernatürlichen Ziel führt allerdings nicht die Lebensform der Philosophie.

171); siehe dazu: W. HOYE, «Die Unerkennbarkeit Gottes als die letzte Erkenntnis nach Thomas von Aquin», in: A. ZIMMERMANN (Hg.), Thomas von Aquin – Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen, Berlin-New York 1988, 117–139 (Miscellanea Mediaevalia 19); J. AERTSEN, «Von Gott kann man nichts erkennen, außer daß er ist (Satz 215 der Pariser Verurteilung). Die Debatte über die (Un-)möglichkeit einer Gotteserkenntnis *quid est*», in: J. AERTSEN/K. EMERY/A. SPEER (Hgg.), Nach der Verurteilung von 1277 (s. Anm. 51), 22–37.

⁵⁹ 1. Korintherbrief 13,12: «Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht»; G. STEMBERGER/M. PRAGER (Hgg.), Die Bibel, Einheitsübersetzung, Augsburg 1991, 1159.