

Boethius und die Tradition

Erstmals erschienen in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 48 (1994) 558–571. Hier neu gesetzt mit leichten Korrekturen. Ursprüngliche Seitenzahlen in eckigen Klammern.

Erwin Sonderegger

Inhaltsverzeichnis

1	Boethius im Urteil der Wirkungsgeschichte	1
2	Tradition und Vielfalt von Traditionen	3
3	Streit der ihre Tradition Bekennenden	6
4	Schlichtung des Streits und Folgen dieser Schlichtung	9

1 Boethius im Urteil der Wirkungsgeschichte

Boethius hat in seiner Wirkungsgeschichte eine nicht weniger unterschiedliche oder gar widersprüchliche Beurteilung gefunden als in seinem Leben. Wie er einerseits aus angesehenstem Adel stammte, zu den höchsten Ämtern, die im Reich zu bekleiden waren, berufen,¹ dann aber verhaftet und nach einem Prozess, über dessen korrekte Führung wir im Ungewissen sind, verurteilt und hingerichtet wurde,² so galt er zu Zeiten als höchste Autorität teils in philosophischen Belangen,³

¹ Zu den Lebensdaten und dem allgemeinen historischen Zusammenhang: Fr. Klingners immer noch sehr lesenswerte Einleitung zur Übersetzung der *Consolatio* von K. Büchner (in: *Römische Geisteswelt*), sowie die klassischen Monographien von Luca Obertello (1974), H. Chadwick, 1981, und die betreffenden Artikel der Sammelbände von M. Gibson (ed.), *Boethius, His Life, Thought and Influence*, Oxford 1981, M. Fuhrmann-J. Gruber (Hrsg.), *Boethius*, Darmstadt 1984; schliesslich die *Geschichte der Römischen Literatur* von M. von Albrecht, 1992, Bd. II, 1353f. mit weiterer Literatur.

² Cf. spez. den Artikel von H. Tränkle (1973) in: M. Fuhrmann-J. Gruber (Hrsg.), *Boethius*, Darmstadt 1984.

³ Von Aristoteles war bis Mitte des 12. Jh. nichts anderes bekannt, als was Boethius übersetzt oder kommentiert hatte; cf. Fr. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd 2 (hrsg. von B.Geyer, 1927), 145–148; zur Echtheit der überlieferten Schriften cf. L. Minio-Plauello im Sammelband von M. Fuhrmann-J. Gruber (Hrsg.) sowie seine Einleitungen zum *Aristoteles Latinus*. – Der Name Boethius war fast identisch mit *Logica vetus*.

teils in theologischen,⁴ ja er erhielt sogar lokale Verehrung in Pavia, ein Kult, der 1883 von Rom bestätigt wurde. Bereits im Mittelalter verblasste seine Autorität unter dem Einfluss anderer Autoritäten, u. a. der von Thomas v. Aquin. Man sah in ihm nicht mehr den unentbehrlichen Lehrer, sondern einen der Kirchenväter.⁵ Nicht zuletzt deswegen, weil sich in der *Consolatio*, [559] die durchgängig das Interesse auf sich gezogen hatte und deren Echtheit nie in Zweifel gezogen worden war, nichts spezifisch Christliches (wenn auch nichts dem Christentum Widersprechendes) findet, kamen Zweifel an der Echtheit der theologischen Traktate auf. Diese gipfelten im letzten Jahrhundert darin, dass z. B. K. Prantl äusserte,⁶ die theologischen Traktate seien keinesfalls vor dem 9. Jahrhundert entstanden, denn Boethius sei kein Christ gewesen. Diese Zweifel sind nun durch das sogenannte *Anecdoton Holderi* beseitigt und die theologischen Traktate können unterdessen als bestens bezeugt gelten.⁷

Bedenken beziehen sich heute nicht so sehr auf die Echtheit als auf die Originalität seiner Kommentare zu Aristoteles. James Shiel weist nach, dass umfangreiche Passagen der Organon-Kommentare textlich mit Stellen anderer Kommentare, die auf Scholien zurückgehen, übereinstimmen.⁸ Boethius ist für ihn deshalb nichts anderes als *the translater of scholia*. Lorenzo Minio-Paluello übernimmt die Resultate von J. Shiel und zieht aus diesen und eigenen Untersuchungen den Schluss, dass Boethius nicht einmal im Besitz einer vollständigen Aristoteles-Ausgabe war, sondern sich in seiner Kommentartätigkeit lediglich auf ein mit Randnotizen versehenes Scholienexemplar des Organon stützte.⁹ Joseph Bidez hatte schon 1923 geäußert,¹⁰ dass dem Werk des Boethius, jedenfalls seinen logischen Schriften ein noch geringeres Mass an Originalität zukomme, als man bisher angenommen habe. Er verdanke fast alles Porphyry, wobei Marius Victorinus schon die Auswahl aus dessen Werk getroffen habe, so dass Boethius dies alles übernehmen konnte. – Was dies genau war, kann man unterdessen dem Werk von Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, in allem Detail entnehmen. P. Hadot hat die porphyrianischen Stellen aus dem Werk des Marius Victorinus ausgeschieden und zusammengestellt.

Die Beschäftigung mit den theologischen Traktaten des Boethius ist, [560] neben philologischen und historischen zum grössten Teil durch theologische, christologische oder trinitarische Interessen bestimmt.¹¹

⁴ Seine theologischen Schriften wurden mehrmals kommentiert; der Anfang von *De trinitate* unter anderen auch von Thomas von Aquin. Cf. den Artikel von Frau M. Gibson in dem von ihr herausgegebenen Sammelband. [Siehe auch die Angaben in R. Schönberger, B. Kible, *Repertorium edierter Texte des Mittelalter*, Akademie Verlag, Berlin 1994.]

⁵ M. Gibson, 1981, 227.

⁶ Diese und weitere Stellen bei H. Usener, in *Anecdoton Holderi, Ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgothischer Zeit*, Bonn 1877 (repr. 1969), 55, Anm. 1.

⁷ H. Usener hat das Fragment in der oben genannten Schrift ediert und kommentiert. Es umfasst etwa eine Druckseite und stammt nach H. Usener aus der jüngeren Fassung der *Institutiones* (eine Art Studienführer) von Cassiodor.

⁸ In: M. Fuhrmann-J. Gruber (Hrsg.), *Boethius*, Darmstadt 1984, 180 (1958). – Immerhin hat im Sammelband von Frau M. Gibson J. Barnes, *Boethius and the Study of Logic*, 80 mit guten Argumenten Zweifel am Bild des blossen Übersetzers Boethius angemeldet – wie ich meine, sehr zu Recht.

⁹ In: M. Fuhrmann-J. Gruber (Hrsg.), 1984, 152 (1957).

¹⁰ In: M. Fuhrmann-J. Gruber (Hrsg.), 1984, 144.

¹¹ Z. B. M. Lutz-Bachmann, „'Natur' und 'Person' in den *Opuscula Sacra* des A. M. S. Boethius“ in: *Theologie und Philosophie*, 58, 1983, 48–70; Ruth (Sr. M. Edith) Beinhauer, *Untersuchungen zu philosophisch-theologischen Termini in De Trinitate des Boethius*, Wien 1990.

2 Tradition und Vielfalt von Traditionen

Gegenüber den verschiedenen Anfechtungen der Wirkungsgeschichte und die eben genannten Hinsichten auf die theologischen Traktate ergänzend, möchte ich für Boethius eine rein philosophische Kerze anzünden. Deren Licht soll weder seine dogmengeschichtliche Relevanz beleuchten, noch auch die Selbständigkeit oder Abhängigkeit seiner Kommentare hervorheben – das ist genügend geschehen. Ich möchte statt dessen einige Überlegungen und Argumente dafür vortragen, dass Boethius eine neue, erst zu seiner Zeit als einer typischen Spätzeit mögliche Stellung zur Tradition gewonnen hat und dass die erstmalige Thematisierung der Person bei Boethius mit dieser Einsicht in die Vielheit der Traditionen zusammenhängt. Mag Boethius im übrigen in der denkerischen Kraft, Vielseitigkeit und Originalität hinter Augustinus oder auch anderen stehen, es scheint doch, dass mindestens diese philosophische Leistung allein ihm gehört.

2 Tradition und Vielfalt von Traditionen

Alle Philosophen oder philosophischen Richtungen stehen faktisch in einer oder mehreren Traditionen und viele gewinnen im Verlaufe des Nachdenkens ein bestimmtes Verhältnis dazu. Insofern ist die Tatsache, dass Boethius zu den Traditionen seiner Zeit ein Verhältnis gewonnen hat, noch nicht bemerkenswert. Die Art und der Bezug dieses Verhältnisses kann allerdings sehr verschieden sein. Bisweilen bezieht sich ein Philosoph nicht auf die Tradition als solche, sondern nur auf die in ihr behaupteten Meinungen. Der Widerstreit der Meinungen muss nicht jedem und jederzeit zum Streit der Traditionen als solcher werden.

Um die Eigenart der Stellung des Boethius zur Tradition zu sehen, ist es nützlich, sie in Kontrast einer anderen zu setzen. Obwohl Aristoteles gar kein Wort für Tradition besitzt, wähle ich die seine als Kontrastposition, denn er steht selbst am Abschluss einer reichen Tradition und er stellt für Boethius selbst eine Traditionslinie dar. Grundsätzlich würden aber viele andere Beispiele denselben Zweck erfüllen.

[561] Soweit Tradition der Sache nach bei Aristoteles vorkommt, ist sie als *lógos* der Ort der Vermittlung von Meinungen, als *paideía* die Vermittlung selbst und als *éndoxa* die je vermittelten Inhalte. Letztere sind konkret fassbar als Meinungen von Philosophen, von Sachkennern, aber auch als Meinungen der Gesamtheit oder der Mehrheit der Redegemeinschaft. Von der Art und Weise, wie mit solchen Meinungen der Tradition umgegangen werden kann, handelt die *Topik*. Doch geht der Begriff der Tradition bei Aristoteles wesentlich über dies hinaus. Es sei gestattet, andernorts ausführlicher Begründetes nur in seinem Resultat zusammenzufassen.¹² Platon hat die in der Tradition Redenden gegenüber Sokrates vor ihre Meinung, *Doxa*, gebracht hat und es ihnen so ermöglicht, die *Doxa* selbst anzuerkennen und sich damit in einer Tradition zu finden. Ansätzen Platons folgend übersteigt auch Aristoteles diesen Rahmen der Tradition. Mehr als das im Gespräch von einem einzelnen je Gemeinte wird sie das im *lógos* als solchen durch dessen einfache Verwendung schon schlechthin Anerkannte. Als dieses erkennt er das in der Rede als Rede schon über das Seiende Entschiedene sowie die Positionen, in die sich die Redenden im

¹² Hierzu und zum folgenden über *Doxa* cf. das im Herbst 1993 erscheinende Buch des Verf. *Aristoteles, Met. Z 1–12*, § 2. [Jetzt in verbesserter Ausführung in E. Sonderegger, *Aristoteles, Metaphysik Z, Einführung, Übersetzung, Kommentar, Vollständig überarbeitete und um die Kapitel 13 bis 17 erweiterte Neuauflage*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012, I, 3.1.]

2 Tradition und Vielfalt von Traditionen

Gespräch miteinander unterscheiden und so aufeinander beziehen. Tradition meint dann letztlich bei Aristoteles die durch die Positivhaftigkeit der Redenden in der Rede als solcher gegebene Entschiedenheit über das Sein (Doxa).

Um nun zu finden, was Boethius unter Tradition in seiner Zeit versteht, können wir uns am Text selbst orientieren, denn im fünften theologischen Traktat unterscheidet Boethius Traditionen und bezieht sie wieder aufeinander, dabei wird Person zum Thema.

Boethius berichtet von einer Sitzung von Bischöfen, an der verschiedene Meinungen über die Naturen in Christus aufeinanderprallten. Während die einen sagen, Christus bestehe aus zwei Naturen (so die Anhänger des Eutyches), sagen andere, er bestehe in zwei Naturen (die Nestorianer), und noch andere, die Katholiken, sagen, beides sei richtig. Weil Boethius nicht genau versteht, was den Unterschied des Streitpunktes ausmacht, fragt er nach diesem Unterschied. Doch da wird die Sitzung tumultuös. Alle schreien, dies jedenfalls sei doch klar. Die Versammlung erachtet die Unterscheidungen für getroffen und will nun Entscheidungen. Boethius macht allerdings deutlich, dass nach seinem Verständnis die Versammlung ihre eigenen Unterscheidungen nicht durchschaut.

[562] Was tun im Tumult? Boethius schaut sich nach Hilfe um. Er kann allerdings den Mann, dessen Reaktion er beobachten wollte (vermutlich seinen Schwiegervater Symmachus), nicht sehen, weil er so unglücklich sass. Auch mit dem Diakon Johannes (eventuell der spätere Papst Johannes I)¹³ kann er sich nach der Sitzung nicht besprechen, weil jener wie er selbst wegen anderer weiterer Verpflichtungen und Termine besetzt war. – So blieb Boethius nichts anderes übrig, als mit sich selbst zu Rate zu gehen und bei sich selbst zu überlegen, was im Streit je mit Natur und Person gemeint sein mochte. Das Resultat seines Nachdenkens schickt er als Brief (= theologischer Traktat V) dem Diakon Johannes mit der Bitte um allfällige Berichtigung.

Was bedeutet dieser Anfang von Traktat V – abgesehen von dem möglicherweise historischen Vorfall, von dem er berichtet? – Boethius stellt eine Situation dar, in der solche aufeinander treffen, die verschiedenes glauben und dies gegeneinander behaupten. Weil sie verschiedenes behaupten, unterscheiden sie sich, obwohl sie in einer einheitlichen Tradition von Glaubenden stehen. Boethius zeigt im Modell und im Kleinen, was im Grossen zu sehen ist. Durch das Behaupten tun sich Unterschiede auf, die zum Streit unter den Behauptenden führen. Gerade diese Behauptenden selbst aber verstehen gar nicht, wie und warum sie sich unterscheiden. Es gibt also noch etwas, was dem Streit zugrunde liegt, und was zu verstehen wäre. Das ist in diesem Fall die Person. – Kann das, was von den in einer bestimmten Tradition sich Unterscheidenden gesagt wird, auf die unterschiedenen Traditionen selbst übertragen werden?

Boethius steht in einer Vielheit von Traditionen. Aber es ist nicht dasselbe, in einer Vielfalt von Traditionen zu stehen und diese Vielfalt auch zu bemerken. Doch wäre es merkwürdig, würde ein Denker von der Reflexionsfähigkeit des Boethius seine eigene vermittelte Position nicht bemerken,¹⁴ wenn diese so offensichtlich und komplex wird, wie das z.B. beim Kommentar zur Isagoge der Fall ist: Nachdem Porphyrius über ein halbes Jahrtausend nach Aristoteles eine griechi-

¹³ M. Elsässer, Hamburg 1988, 121.

¹⁴ Auch Simplicius, ein Zeitgenosse von Boethius, hat seine Traditionen unterschieden und durch verschiedenen Sprachgebrauch kenntlich gemacht: er unterscheidet die kommentierenden Passagen von den Korollarien, in denen er selbst in der Sprache seiner Zeit zu dem im Kommentar behandelten Problem Stellung nimmt.

2 Tradition und Vielfalt von Traditionen

sche Einführung zu dessen Buch über die Kategorien geschrieben hatte, die Marius Victorinus etwa ein halbes Jahrhundert später ins Lateinische übersetzte, verfasste [563] Boethius zunächst seinerseits etwa hundertfünfzig Jahre später einen Kommentar zu dieser Übersetzung, um kurz darauf eine eigene Übersetzung der porphyrianischen Einführung mit einem neuen Kommentar zu versehen. – Ist die vermittelte Situation seines eigenen Kommentars zu einer Übersetzung einer Einführung Porphyrs in eine Aristotelische Schrift nicht vergleichbar jenen Situationen, in die Platon die Nachrichten über manche Gespräche des Sokrates stellt? Ist dann nicht auch vielleicht der Sinn dieser Vermittlung, der zwar im einen Fall dichterische Erfindung, im anderen geschichtliche Situation ist, vergleichbar?

Die Spätzeit, in der Boethius lebt, gibt ihm genügend Anlass, Traditionen, die sich im Lauf mehrerer Jahrhunderte ausgebildet und gefestigt haben, als sich Behauptende zu unterscheiden. Boethius unterscheidet nicht nur allgemein die theologische von der philosophischen Tradition. Augustinus z. B. lässt ohne weiteres in philosophische Überlegungen (z. B. die Überlegungen zur Person in *De Trinitate*) Schriftzitate einfließen, weil ihm beide Traditionen demselben Ziel dienen. Boethius dagegen trennt klar Schriftzitate und philosophische Argumentation.¹⁵ Er verwendet auch an den betreffenden Stellen Verben wie *credere* und *confiteri* unterschieden von *intellegere*, *via rationis accedere* u. v. a. m.

Innerhalb der philosophischen unterscheidet Boethius weiter die lateinische (Augustinus, Marius Victorinus) von der griechischen Tradition (Aristoteles-Kommentare, Neuplatonismus). Gerade auch in Traktat V, im besonderen im Anschluss an die Definition der Person stellt Boethius verschiedene Überlegungen zu den Verhältnissen und Übersetzungsmöglichkeiten der in der Definition verwendeten Begriffe an. Innerhalb der griechischen unterscheidet er nochmals die neuplatonische von der aristotelischen.

Er hat auch ein klares Wissen um den Unterschied der philosophischen und der politischen Tradition. Er anerkennt die Macht der Kirche, indem er ihre Glaubenssätze als gegeben hinnimmt (Traktat I); er aner-[564]kennt den *ecclesiasticus usus loquendi*,¹⁶ obwohl er in der Tradition des Aristoteles in einer anderen Sprache reden kann. Innerhalb der politischen Tradition darf ihm die Unterscheidung zwischen der römischen und der byzantinisch-kaiserlichen wie wohl allen Angehörigen der damals regierenden Schicht zugesprochen werden. Es sind doch die unterschiedlichen Interessen dieser Traditionen gewesen, die letztlich zur Hinrichtung des Boethius geführt haben.

Als ein weiteres Indiz seiner Unterscheidung von Traditionen kann die Unterscheidung der Philosophie in die drei *speculativae partes* (Anfang von Traktat I) genommen werden. Es ist dies genau der Teil, den Thomas kommentiert hat, da er hier offenbar einen Kernpunkt sah. Es ist nicht

¹⁵ Cf. Traktat I: um das Viele in einen Gott zu verstehen, der Substanz ist, werden die aristotelischen Kategorien ausgeführt. Ähnlich hat Traktat 5 einen mehr philosophisch-exponierenden und einen „dogmatischen“ Teil; erst in letzterem spielen Schriftzitate eine Rolle. Man vergleiche dagegen Stellen wie etwa Augustinus, *De Trinitate*, V, II, 3 (= Bibl. August., vol. 15, 428ff.), wo Augustinus mit gleichem Gewicht die Schriftzitate *Ego sum qui sum* und *Qui est, misit me ad vos* neben Überlegungen zum Unterschied Substanz-Akzidens, sowie zum Unterschied lateinischen und griechischen Sprachgebrauchs setzt. Zu Bibelziten bei Augustinus: G. N. Knauer, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Göttingen 1955; A.-M. Bonnardière, *Saint Augustin et la Bible*, Paris 1986 (mit Bibl.)

¹⁶ Traktat 5, cap. 3, Zeile 96, cf. cap. 4, Zeile 4.

3 Streit der ihre Tradition Bekennenden

zwingend, diese Unterscheidung einem rein erkenntnistheoretischen Interesse zuzuschreiben.¹⁷ Dies ist ohnehin nur dann möglich, wenn man die Texte mit den Augen des 19. Jahrhunderts liest. Was Boethius hier unterscheidet, lässt sich jedenfalls auch als die Unterscheidung von drei Traditionen lesen: jene, die von der Natur redet, jene, die die Gemeinschaft der Mathematiker stiftet und schliesslich die Tradition der theologischen Rede.

Was sich als eine Vielfalt zur Zeit von Boethius unterscheidet, geht tiefer als Einzelmeinungen, auch tiefer als die Summen von Meinungen. Dergleichen liegt zugrunde, dass überhaupt durch ein gemeinsames Behaupten von Meinungen gegen ein anderes gemeinsames Behaupten von Meinungen sich widerstreitende Gemeinschaften entstehen – und Boethius scheint das zu sehen. Tradition in diesem Sinn bildet sich im gemeinsamen Reden und Handeln der Gemeinschaft, um wiederum deren Reden und Handeln zu bestimmen. Tradition ist Synthesis und als solche in einer grundlegenden Weise Einheit stiftend. Insofern die Traditionen das gemeinsame Behaupten gegeneinander sind, kann die Darstellung des Streits der Bischöfe als die „verkleinerte“ Darstellung des Streits der vielfältigen Traditionen einer Spätzeit gelesen werden.

3 Streit der ihre Tradition Bekennenden

Boethius weiss um die Verschiedenheit seiner Traditionen – und er unterscheidet sie als streitende: Warum sind die Traditionen seiner Zeit streitende?

[565] Die Traditionen stehen nicht mehr nur nebeneinander, sondern sie sind zu etwas geworden, wozu man sich bekennen muss. Die eine Tradition wird zum Bekenntnis gegen die andere Tradition. Auch dies ist im Lauf der Jahrhunderte langsam gewachsen und hat sich in der Spätzeit definitiv fest gemacht. In der Epoche des Boethius hat Tradition gegenüber anderen Epochen einen neuen und eigenen Sinn bekommen: Tradition ist jetzt die Gemeinschaft der Bekennenden. Diese bekennen als einzelne, was die Gemeinschaft zu bekennen vorgibt und jeder einzelne wird auf seinem Bekenntnis behaftbar. Wer für die Wiedereinrichtung des Altars der Victoria ist (Symmachus, der Grossvater des Schwiegervaters von Boethius), stellt sich in die heidnische gegen die christliche Tradition; wer für die theologische Einigung des Henotikon ist, ist gegen Theoderich. Es werden in dieser Zeit Glaubensverträge – Symbola – aufgesetzt und wie geschäftliche Verträge von den zuständigen Bischöfen unterzeichnet.¹⁸

Einer der zentralen Sätze jener Bekenntnisgemeinschaft, in der Boethius steht, besagt, dass Gott der Schöpfer und die Welt seine Schöpfung sei. Da nun Gott – seit Tertullian – als Person

¹⁷ Cf. W. U. Klünker, *Thomas von Aquin, Über die Trinität*, Stuttgart 1988.

¹⁸ Für Boethius ist das *Symbolum Quicumque* zeitlich und inhaltlich wichtig. Er verwendet dessen Terminologie. Interessant ist dieser Text auch für die deutsche Übersetzung: Notker Teutonicus – cf. den Artikel von St. Sonderegger in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters*, Verfasserlexikon, 2. Aufl. hrsg. von K. Ruh et al. de Gruyter, New York, 1987, Sp. 1212ff. – hat *De Trinitate* übersetzt, doch ist diese Übersetzung nicht erhalten, hingegen die des *Symbolum Quicumque*. Hier wären vielleicht Hinweise zu gewinnen auf sein genuin deutsches Verständnis von „persona.“ Notker lässt es, seiner didaktisch motivierten Mischsprache folgend, manchmal unübersetzt, doch er sagt auch einmal an einer Stelle „...aber *pater, filius, spiritus sanctus* nesint *tres substantie*, nibe drí geóugeda dero *relationum*...“ unter den Personen in Gott versteht Notker also drei Erscheinungen (geóugeda, *representatio*, nach H. Sehr, *Notker-Glossar*, Tübingen 1962) ihrer Beziehungen.

3 Streit der ihre Tradition Bekennenden

erkannt ist und der Mensch „sein Ebenbild“ ist, ist von da her schon klar, dass der Mensch als Person zum Thema werden muss. Damit ist Person innerhalb dieser Bekenntnisgemeinschaft ein notwendiges Thema.

Aber nicht nur die religiöse Tradition, nein, die Tradition überhaupt ist Bekenntnis geworden. Nun ist nicht nur das Wesen der epochenstiftenden Traditionen je verschieden, auch das Verhältnis zwischen Tradition und jenen, die in ihr stehen, ist je verschieden. Mag es manchmal so sein, dass die Tradition ihre Mitglieder trägt (z. B. *mos maiorum*) und zu dem macht, was sie sind, so ist es in der Tradition als Bekenntnis so, [566] dass die Bekennenden die Tradition tragen müssen. Um diese Funktion, Träger der Tradition zu sein, ausüben zu können, müssen sie selbst die festen Punkte ihrer Tradition sein. Das sind sie, wenn sie Personen sind. Weil die Bekennenden Träger der Tradition sind, müssen sie Personen sein.

Dass sie Personen sind, ermöglicht es den Bekennenden der jeweiligen Traditionen sich selbst, auf diesem Grund stehend, gegen andere zu behaupten. Auch das andere, dass ein einzelner wie Boethius verschiedene Traditionen unterscheiden kann und in ihnen nicht einfach untergeht, setzt voraus, dass er dies als eine einheitliche Person tut. Einheitlicher Bezugspunkt der Unterscheidung ist er als Person, denn die Tradition selbst ist nicht mehr Garant der Einheit.

Es scheint allerdings, dass Person schon lange Thema gewesen sei, denn schon für Tertullian, Marus Victorinus, Augustinus und andere Kirchenväter bestand Anlass, den Begriff zu verwenden. Wenn im einzigen, einigen und einheitlichen Gott dennoch eine Vielheit gedacht werden musste, oder auch, wenn in Christus selbst eine Vielheit zu verstehen war, da er zugleich als Gott und als Mensch geglaubt werden musste, bestand ein Problem der Einheit. Das seit Tertullian die Diskussion beherrschende Wort, die Vielheit in der Einheit zu denken, war „Person.“ Die Aspekte der Begriffsgeschichte von „Person,“ der dogmengeschichtliche Beitrag von Boethius und weiteres dieser Art bleiben hier ausgeblendet zugunsten der Konzentration auf die Frage nach dem Zusammenhang der Thematisierung der Person durch Boethius mit seinem Traditionsverständnis.¹⁹

Ein Unterschied zwischen Boethius und seinen Vorgängern ist jedenfalls unübersehbar. Alle vor ihm haben „Person“ einfach gebraucht. Allen Beteiligten war hinreichend klar, wie das gemeint war – wie es Boethius im fünften theologischen Traktat von einer Bischofskonferenz bericht-[567]tet.²⁰ Noch Augustinus fand in dem umfangreichen Werk *De Trinitate*, wo der Begriff „Person“ eine zentrale Rolle spielt, keinen Grund, den Begriff als solchen zu thematisieren. Es war vielmehr ein Begriff, der anderes zu erläutern vermochte. Das scheint sich bei Boethius geändert zu haben. Irgend etwas muss unklar und fraglich geworden sein in der „Person,“ deshalb thematisiert Boethius den Begriff selbst.

¹⁹ Zu *persona*: M. Fuhrmann, „Person“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7 (1989), Sp. 269–283, mit der einschlägigen Literatur und den wichtigen Stellen. – Besonders relevant für die vorliegende Frage: H. Rheinfelder, *Das Wort „Persona“*, 1928; M. Elsässer, *Person-Verständnis des Boethius*, Würzburg 1973, M. Lutz-Bachmann, „Natur“ und ‚Person‘ in den *opuscula sacra* des A. M. S. Boethius“ in: *Theologie und Philosophie* 58, 1983, 48–70; L. Sweeney, S. J., „Boethius on the ‚Individual‘: Platonist or Aristotelian?“ in: *Daidalikon, studies in memory of R. Schoder, S. J.*, ed. R.F. Sutton, Illinois 1986; zudem müsste aber auch die theatertechnische und juristische Vorgeschichte von *persona* beachtet werden.

²⁰ Alle Zitate nach der Ausgabe von M. Elsässer, *A. M. S. Boethius, Die Theologischen Traktate*, Hamburg 1988.

3 Streit der ihre Tradition Bekennenden

Dann geht aber die Thematisierung der Person durch Boethius weit über den Anlass (Streit um die Personen in Christus) hinaus. Indem er Person thematisiert, hat Boethius einen wesentlichen Punkt seines Zeit-Gesprächs erfasst und eine Selbstverständlichkeit reflektiert, die alle anderen nur gebrauchten. Er hat erfasst, was in seiner Zeit der tragende Grund der jederzeit für das Leben und für das Denken zu leistenden Grund-Synthese war. Es scheint somit, dass Boethius bemerkt hat, dass in seiner Zeit nur und gerade die Person der tragende Grund der Tradition geworden ist. Dies meine ich, ist seine philosophische Leistung.

Im Begriff der Person hat Boethius seine Zeit-Lage auf den Begriff gebracht: Worin besteht genau dieser Begriff?

Boethius fasst seine Überlegungen in eine „Definition“ der Person zusammen. Boethius hat sich in Übersetzungen und Kommentaren genügend oft mit dem Definieren befasst,²¹ er weiss also, wie man das macht. Deshalb ist es bemerkenswert, dass er diese Definition als Teilsatz eines Bedingungssatzes einführt – und das in einem Brief. Schematisch verkürzt lautet der lange Satz: „Wenn das und das so und so ist, dann ist die Definition der Person gefunden.“ Die eigentliche Definition der Person besteht dabei nur aus den vier Worten *naturae rationabilis individua substantia*, „einer vernünftigen Natur individuelle Substanz.“ Die ersten zwei Worte bilden das Genus, der Rest die spezifische Differenz.

Wenn man die Wortgeschichte der beteiligten Begriffe berücksichtigt [568] und einbezieht,²² wie Boethius seine Definition der Person über Klärungen des Begriffs Natur und über Unterscheidungen des Begriffs Substanz einführt, dann lässt sich seine Definition paraphrasierend so verstehen: Person ist das wirkliche und selbständige Bestehen der allgemeinen Vernunft-Natur in einem bestimmten, numerisch von anderem verschiedenen und mit sich selbst einen Einzelwesen.

Die Vernunftnatur, *natura rationabilis*, ist hierbei die Tradition, denn was ausserhalb dieser ist, ist unvernünftig. Als Vernunftnatur ist sie aber nach dem Begriff von Boethius erst *essentia*, allgemeines Wesen. Wirklich, real, ist nur die *individua substantia*.²³ Die allgemeine Vernunftnatur muss sich deshalb im konkreten vernünftigen Einzelwesen realisieren. Erst in der Person ist die Tradition wirklich und real. Deshalb muss jetzt die *individua substantia*, der einzelne, die Tradition tragen und nicht umgekehrt. Eben dieser Wandel hat sich zur Zeit von Boethius nach langer Vorbereitungszeit vollendet. Es ist seine philosophische Leistung, ihn gesehen und thematisiert

²¹ So sehr, dass ihm auch ein Buch über Definitionen zugeschrieben wurde.

²² Ich muss hier den begriffsgeschichtlichen Hintergrund von *hypóstasis*, *substantia*, *persona*, *ousía*, *prósopon*, *natura*, *individuum* übergehen. Es existieren hierzu aber gute Vorarbeiten. Aus der Fülle der Literatur kann ich nur wenig hervorheben, das mir erhellend schien.– Zu *ousía* – *substantia*: J.-Fr. Courtine, „Traductions latines d’ousía“ in: *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris 1980, hrsg. von P. Aubenque; Curt Arpe, „Substantia“ in: *Philologus* 94, 1941, 65–78. Zum Sprachlichen F. A. Demmel, *Die Neubildungen auf -antia und -entia bei Tertullian*, Immensee 1944; zu Sprache und Inhalt R. Braun, *Deus Christianorum, Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Études Augustiniennes, Paris 1977. – Zu *hypóstasis*: H. Dörrie, „Hypostasis, Wort- und Bedeutungsgeschichte“ in: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*, 1955, 35–92; sowie sein Aufsatz in *Hermes*, 1954 82, 331–342. – Allerdings scheint trotz aller Untersuchungen die Basis und der Sinn des Wandels davon, dass die Aristotelische *ousía* als *substantia* verstanden wird, immer noch im Dunkeln zu bleiben. Andeutungen, wie und wo man suchen müsste, finden sich bei M.Heidegger in Texten wie etwa *Nietzsche II*, 429ff.

²³ Das ist auch seine Position in den Kommentaren zum Organon.

4 Schlichtung des Streits und Folgen dieser Schlichtung

zu haben. Er tut dies, indem er ausgeht vom Streit der Traditionen. Er schlichtet diesen Streit, indem er in der Bestimmung der Person die unterschiedlichen Traditionen aufeinander bezieht. In der Verwendung der Termini *ousía* und *hypóstasis* die einerseits mit Aristoteles, andererseits mit der Stoa einsetzende Diskussion, mit *essentia-substantia* die lateinische philosophische Tradition, mit *persona*-Christus die theologische.

Das ist wie ein Aufblitzen einer Einsicht in eine Grund-Schwierigkeit seiner Zeit. Was kann die Grund-Synthese noch leisten? – Die Person.

4 Schlichtung des Streits und Folgen dieser Schlichtung

Die Schlichtung des Streits besteht allerdings darin, dass eine bestimmte, nun auch wieder einseitige Tradition aus den vorhandenen Traditionen bevorzugt wird, nämlich das Substanzdenken. Es besteht dann kein Streit [569] mehr zwischen den verschiedenen Traditionen, wenn die Person die individuelle Substanz ist und als solche unterscheidender Träger sich widerstreitender Traditionen sein kann.

Das hat zwei Folgen. Einerseits wird dadurch die alte Meinung, *ousía* sei Substanz, so verfestigt, dass sie zum konzeptionellen Rahmen jeglichen Streits überhaupt wird. Nach anderem als nach Substanz kann man letztlich gar nicht oder nicht mehr sinnvoll fragen. Jede andere Frage setzt die nach der Substanz als beantwortet voraus.

Zweitens wird, da nun die individuelle Substanz die Person ist, das alte Paradigma der Substanz austauschbar. Bisher hat das beliebige Einzelding als deren Muster gegolten („dieses Pferd,“ „dieser Mensch“ – wie man Aristoteles, *Cat.* 1, vielleicht doch nicht ganz zu Recht, verstanden hat), jetzt ist es die Person. Was auch immer Substanz sei, kann der Person besser als dem beliebigen Einzelding abgelesen werden. Dies wird zur stehenden Lehre im Mittelalter.

Der Streit ist damit vorderhand zwar geschlichtet, aber dieser Friede ist erkaufte durch eine Verfestigung des Substanzdenkens und eine Vorentscheidung über den Streitrahmen. Dieser Rahmen gerät aber von Descartes an zusehends in das Zwielficht des Zweifels.²⁴ Die Philosophie des 20. Jahrhundert vollends ist auf weite Strecken hin nichts anderes als der Versuch, im Denken die Aporien des Substanzdenkens zu umgehen. Das „Dasein“ bei M.Heidegger diente dem nicht weniger als die der sprachanalytischen Philosophie eigene Besinnung auf die Sprache. – Was also einst den Höhepunkt des Denkens von Boethius ausmachte, die Person als Substanz zu denken, hat, sehr langfristig zwar, aber doch zuletzt in neue Schwierigkeiten geführt.

Auch Boethius überspielt in Übereinstimmung mit der Tradition verschiedene Ansätze zur Seinsfrage mit der Antwort „Substanz.“²⁵ Doch [570] meine ich, macht neben der Thematisie-

²⁴ Auch das kann ich hier nur in Stichworten antönen: Descartes, *Principia Philosophiae* I, 52, sagt, dass die Substanz gar nicht als sie selbst erkannt werden kann und dass die Substanz im eigentlichen Sinne nur eine einzige sein kann; erkennbar sind nur ihre Attribute; bei Kant spielt die Substanz nur noch die Rolle einer von verschiedenen Verstandeskategorien, sie verliert den Grundlegungsanspruch an das Subjekt. Mit Hegels spekulativer Synthese, dass es darauf ankomme, „...das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken,“ wird die Substanz gleichsam noch einmal „gerettet.“

²⁵ Als Ansätze oder Anlässe zur Seinsfrage sehe ich etwa die Frage nach der Verschiedenheit der Naturen in Christus:

4 Schlichtung des Streits und Folgen dieser Schlichtung

zung der Person die Tatsache, dass Boethius etwas von der Einseitigkeit dieser Festlegung zu bemerken scheint, einen zweiten Punkt in seiner philosophischen Leistung aus.

Ein Gefühl für das Ungenügen dieser Festlegung lässt sich bei ihm an zwei terminologischen Konsequenzen ablesen. Boethius versucht im ersten Traktat die Frage, wie man die personelle Vielheit in der Einheit der Gottheit zu denken habe, mit den aristotelischen Kategorien zu beantworten. Nachdem er diese kurz vorgestellt hat, sagt er aber, dass, wenn diese Kategorien auf Gott bezogen würden, sich alles ändere, so dass z. B. Gott nicht einfach *substantia*, sondern *substantia ultra substantiam* sei. Das kann weiter nicht mehr erläutert werden, wenn denn *substantia* der fundamentale Begriff ist.

Zum zweiten führt Boethius im dritten Traktat eine Unterscheidung ein, die die Unterscheidung von Substanz und Akzidens zur zweitrangigen werden lässt. In Form gewissermassen axiomatischer Sätze, die hauptsächlich nur Unterscheidungen enthalten, führt er als eine Grundunterscheidung ein: *II. Diversum est esse et id quod est.*²⁶ Was auch [571] immer Boethius mit dieser Unterscheidung bezweckt haben mag, sie relativiert auf jeden Fall die Unterscheidung von Substanz und Akzidens, denn beides gehört als weitere Unterteilung dem *id quod est*, dem Seienden, an. *Id quod est* kann entweder *esse aliquid*, „etwas sein,“ oder *esse aliquid in eo quod est*, „etwas sein in dem, was es ist,“ meinen; das eine meint das Akzidens, das andere die Substanz.

was ist göttliches und was ist menschliches Sein? – Auch die Frage nach den Personen der Gottheit könnte zur Seinsfrage führen: was ist das Sein der Personen, was das Sein Gottes – und zwar eben als Sein, nicht als Gott? Boethius fügt sich hier dem kirchlichen Sprachgebrauch, wenn er sagt, eigentlich müsste man auch die Personen Substanzen nennen, doch sei dies gegen den *ecclesiasticus usus loquendi*. – Schliesslich müsste der Unterschied von Schöpfer und Geschöpf zu dieser Frage führen. Sie wurde bekanntlich durch die Analogie beantwortet.

²⁶ Diese Unterscheidung ist zwar auch schon bei Marius Victorinus zu lesen. P. Hadot (*Christlicher Platonismus, Die Theologischen Schriften des Marius Victorinus*, übersetzt von P. Hadot und U. Benke, Zürich 1967, 12; *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, 488ff.) interpretiert sie als ontologische Differenz und sagt, dass diese, durch Porphyre grundgelegt, von Marius Victorinus aufgegriffen und durch die erwähnte Boethius-Stelle dem Mittelalter vermittelt worden sei. In der Einleitung zu „Christlicher Platonismus“ stellt er auch M. Heidegger in diese Reihe. Er versteht dort unter ontologischer Differenz die „Unterscheidung zwischen dem reinen und unbestimmten Sein und dem determinierten und intellegiblen Seienden“; das „reine Sein“ entspreche dabei der ersten Hypostase bei Plotin, das Seiende der zweiten und im Sein sei „der Begriff der reinen Tätigkeit des Seins“ gedacht. – Tatsächlich nennt Marius Victorinus zwar Gott verschiedentlich *esse*, das Sein, doch an entscheidenden Punkten ist Gott doch wieder τὸ ὄν, das Seiende. Man vergleiche etwa in seinen *Opera theologica* in der Ausgabe von P. Henry und P. Hadot, Wien 1971 (= CSEL 83), die Äusserungen Seiten 172 ff., wo von Gott folgendes zu lesen ist: *ergo et ὄν est et existens et substantia... potentia igitur omnia est*; oder, Seite 176: alles was ist, heisse Griechisch ὄντα, gleichgültig ob ewig oder endlich, Gott gehöre zum ewigen Seienden; oder Gott sei *esse*, Christus die Form, *quia per filium cognoscitur pater*; Seite 177: *ergo ὄν deus, ὄν filius, id est enim τὸ ὄν esse cum forma omne enim quod est ὄν, esse est cum forma* (P. Hadot: „Alles, was ὄν ist, ist nämlich ein mit der Gestalt verbundenes Sein“); das Zusammen von *forma* und *esse* heisst ὑπόστασις im Sinne von *substantia*. – Doch wird man die Latenz eines Problems von seiner Thematisierung unterscheiden müssen. Es ist vielleicht sehr richtig, dass „sachlich“ die ontologische Differenz seit Parmenides im europäischen Denken eine Rolle spielt. Doch ist sie durch M. Heidegger in einer Lebens- und Denksituation, die für unser Jahrhundert charakteristisch ist, thematisiert worden, was es schwierig macht, das von ihm Anvisierte unbesehen zu übertragen. Dennoch kann vielleicht in einem weniger spezifischen Sinn die ontologische Differenz an einigen Stellen der Philosophiegeschichte als Problem, manchmal heller und ausdrücklicher, manchmal nur als dunkel empfundene Schwierigkeit ausgemacht werden, doch ist die Verlegung der ontologischen Differenz im Sinne M. Heideggers in frühere Zeiten ein Anachronismus. Was Marius Victorinus und Boethius mit ihrer Unterscheidung zu denken geben, scheint mir deshalb noch nicht ausgemacht.

4 Schlichtung des Streits und Folgen dieser Schlichtung

Wenn wir die Geschichte überblicken, zeigt sich, dass die Wahrheit für Boethius nicht die Wahrheit für uns ist. Boethius hat sogar selbst eine gewisse Unwahrheit in seiner eigenen Wahrheit gesehen (die Absonderung einer *substantia ultra substantiam* und die Unterordnung der Unterscheidung von Substanz und Akzidens unter die Unterscheidung von *esse* und *id quod est*). Aber, wenn es nicht die Wahrheit für uns ist, war es wirklich die Wahrheit für Boethius? Ist wenigstens unsere Wahrheit wirklich die Wahrheit für uns? Könnte es sein, dass Boethius seinerseits uns mit seiner Unterscheidung der streitenden Traditionen ein Licht aufstecken könnte? Es würde uns mahnen, im Gebrauch des Begriffs Substanz vorsichtiger zu sein. Vor allem aber müsste Boethius uns Anlass dafür werden, uns zu fragen, in was für einer Zeitlage wir selbst stehen, wenn „Person“ wiederum Zentrum oder Kriterium ethischer Überlegungen wird (Recht auf Leben, Gehirnforschung) und andererseits, zusammen mit dem körperlichen Einzelding, Fundament ontologischer Versuche geworden ist (P. F. Strawson).