

Johannes Schaber
Martin Thurner (Hg.)

Philosophie und Mystik – Theorie oder Lebensform?



Johannes Schaber
Martin Thurner (Hg.)
Philosophie und Mystik –
Theorie oder Lebensform?

VERLAG KARL ALBER



Johannes Schaber
Martin Thurner (Hg.)

Philosophie
und Mystik –
Theorie oder
Lebensform?

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Johannes Schaber / Martin Thurner (Eds.)

Philosophy and Mysticism – Theory or a Way of Life?

In his book »Philosophy as a Way of Life« Pierre Hadot (1922 – 2010) argues that until the beginnings of high medieval scholasticism philosophy does not aim to be a precise science with a claim to systematic coherence and objectivity. Rather, philosophy used to aim for a psychological-pedagogic influence on our way of life: »The philosophy of the Hellenistic and Roman epochs presents itself as a way of life, an art of living and a way of being.« Its task was to transform the human being intending to help him to achieve happiness. The early Christendom as well as medieval monasticism was built on that foundation and understood spiritual life as *philosophia*. Through the praxis of spiritual exercises in Christ *philosophia* abandons the old human being and brings about the new human being (cf. Eph. 4,22–24). In mysticism, which is explicitly the content and focus of thinking since Dionysius the Areopagite (ca. 500 AD), the tension between theory and praxis accelerates. By definition mysticism is an awe-inspiring experience that involves all affects. But exactly this experience is the content of rational reflection already in pre-Christian Greek philosophy. That is why the notion of a *theologia mystica* oscillates between immediate experience and systematic theory.

The Editors:

Johannes Schaber OSB is the Abbot of the Benedictine Abby St Alexander and Theodore in Ottobeuren.

Prof Dr Martin Thurner teaches at the Martin-Grabmann-Research Institute of Medieval Theology and Philosophy at the Catholic-Theological Faculty of the University of Munich.

Johannes Schaber / Martin Thurner (Hg.)

Philosophie und Mystik – Theorie oder Lebensform?

In seinem Werk »Philosophie als Lebensform« vertritt Pierre Hadot (1922–2010) die These, dass die Philosophie bis zu Beginn der hochmittelalterlichen Scholastik nicht primär Wissenschaft mit Anspruch auf systematische Stimmigkeit und Objektivität sei, sondern auf einen psychologisch-pädagogischen Effekt für die Lebenspraxis abziele: »Die Philosophie der hellenistischen und römischen Epoche stellt sich als eine Lebensweise, eine Lebenskunst und eine Seinsweise dar.« Es geht darum, das Sein des Menschen zu verwandeln und ihm zum Glück zu verhelfen. Das frühe Christentum sowie das mittelalterliche Mönchtum knüpften daran an und verstanden das spirituelle Leben als *philosophia*, die durch die Praxis geistiger Übungen in Christus den alten Menschen ablegt und den neuen anzieht (vgl. Eph 4,22–24). In der Mystik, die seit Dionysius Areopagita (ca. 500 n. Chr.) zu einem expliziten Inhalt des Denkens wird, spitzt sich dieses Spannungsverhältnis zwischen Theorie und Praxis zu. Per definitionem ist Mystik eine überwältigende Erfahrung, die alle Affekte involviert. Aber genau diese Erfahrung wird schon in der vorchristlichen griechischen Philosophie zum Inhalt einer rationalen Reflexion. Dementsprechend oszilliert der Begriff einer *theologia mystica* zwischen unmittelbarem Erleben und systematischer Theorie.

Die Herausgeber:

Johannes Schaber OSB ist Abt der Benediktinerabtei St. Alexander und Theodor in Ottobeuren.

Prof. Dr. Martin Thurner lehrt am Martin-Grabmann-Forschungsinstitut für Mittelalterliche Theologie und Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München.

Gefördert durch die Pfarrer-Elz-Stiftung der Katholisch-
Theologischen Fakultät der Universität München und
die Salzburger Äbtekonzferenz.

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2019
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Umschlagmotiv: Wasserspeicher, Alcázar, Sevilla
© Verlag Karl Alber
Satz und PDF-E-Book: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-49055-6
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-82047-6

Inhalt

Vorwort	9
Theorie als Lebensform. Pierre Hadots Sicht der Philosophie als spirituelle Übung	11
<i>Rolf Darge</i>	
Philosophie: theoretische Wissenschaft oder kontemplative Lebensform?	
Die Einheit von theoretischem Denken und kontemplativer Lebensform in der griechischen Frühzeit	39
<i>Wolfgang Speyer</i>	
Der »Lesemeister« als »Lebemeister«. Spekulation und Praxis bei Meister Eckhart	57
<i>Paul D. Hellmeier OP</i>	
Meditative Exerzitien am Beginn der Neuzeit. Cartesische Philosophie und ignatianische Spiritualität im Vergleich	81
<i>Johannes Herzgsell SJ</i>	
Berkeleys Immaterialismus als philosophische Lebensform – ein Selbstversuch	103
<i>Lioba Fau OSB</i>	

Inhalt

Die Philosophie als Lebensform im Kontext antiker Anthropotechnik und monastischer Theologie nach Jean Leclercq, Pierre Hadot und Peter Sloterdijk	121
<i>Abt Johannes Schaber OSB</i>	
Von der Anthropotechnik zurück zur monastischen Theologie	147
<i>Peter Sloterdijk</i>	
 Theologia mystica: Erfahrung oder Theorie?	
Cognitio experimentalis. Affekt und Rationalität bei Anselm von Canterbury	155
<i>Christian Schäfer</i>	
Die Mystikerinnen des Mittelalters. Philosophierende Frauen zwischen Intellekt und Affekt	175
<i>Isabelle Mandrella</i>	
Was bedeutet »erkenntnisloser Aufstieg«? Nikolaus von Kues zu den Fragen der Mönche von Tegernsee	193
<i>William J. Hoye</i>	
Transzendentaler Abgrund: Mystikbegeisterung und Mystikkritik in der Philosophie des Deutschen Idealismus	215
<i>Johann Kreuzer</i>	
Pathos und Mathesis: Mystische Theologie als Form ursprünglichen Philosophierens	232
<i>Martin Thurner</i>	
Autorenverzeichnis	251

Vorwort

In seinem Werk »Philosophie als Lebensform« vertritt Pierre Hadot (1922–2010) die These, dass die Philosophie bis zu Beginn der hochmittelalterlichen Scholastik nicht primär Wissenschaft mit Anspruch auf systematische Stimmigkeit und Objektivität sei, sondern auf einen psychologisch-pädagogischen Effekt für die Lebenspraxis abziele: »Die Philosophie der hellenistischen und römischen Epoche stellt sich als eine Lebensweise, eine Lebenskunst und eine Seinsweise dar.« Es geht darum, das Sein des Menschen zu verwandeln und ihm zum Glück zu verhelfen. Das frühe Christentum sowie das mittelalterliche Mönchtum knüpften daran an und verstanden das spirituelle Leben als *philosophia*, die durch die Praxis geistiger Übungen in Christus den alten Menschen ablegt und den neuen anzieht (vgl. Eph 4,22–24). In der Mystik, die seit Dionysius Areopagita (ca. 500 n. Chr.) zu einem expliziten Inhalt des Denkens wird, spitzt sich dieses Spannungsverhältnis zwischen Theorie und Praxis zu. Per definitionem ist Mystik eine überwältigende Erfahrung, die alle Affekte involviert. Aber genau diese Erfahrung wird schon in der vorchristlichen griechischen Philosophie zum Inhalt einer rationalen Reflexion. Dementsprechend oszilliert der Begriff einer *theologia mystica* zwischen unmittelbarem Erleben und systematischer Theorie.

Wenn Philosophie ihrem Begriff und ihrer Genese nach Lebensweise und Wahrheitserkenntnis verbindet, so stellt sich die Frage nach der systematischen Begründung und den konkreten (historischen) Ausprägungen dieses Selbstverständnisses. Den damit zusammenhängenden Themenstellungen widmeten sich zwei Tagungen, die von der »Sectio philosophica« der »Bayerischen Benediktinerakademie« und dem »Martin-Grabmann-Forschungsinstitut für Mittelalterliche Theologie und Philosophie« der Universität München veranstaltet wurden (in der Benediktinerinnenabtei Venio, München, 10.–11. 6. 2016 und 5.–6. 5. 2017).

Vorwort

Allen, die am Zustandekommen der Tagungen und der Publikation mitgewirkt haben, sei gedankt, insbesondere den Schwestern der Abtei Venio und Äbtissin Prof. Dr. Carmen Tatschmurat für die großzügige Gastfreundschaft, Herrn Dominik Fröhlich M.A. (München) für die fachkundige Redaktion der Beiträge sowie Herrn Lukas Traibert und Frau Simone Markovic vom Verlag Karl Alber für die effiziente verlegerische Betreuung des Bandes – und nicht zuletzt der Pfarrer-Elz-Stiftung der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München und der Salzburger Äbtekonzferenz für einen beträchtlichen finanziellen Zuschuss zur Durchführung von Tagung und Drucklegung.

Mögen die Beiträge des Buches zu einer Neubesinnung auf die Philosophie als Einheit von Leben und Erkenntnis anregen!

München, im Oktober 2018

Abt Johannes Schaber OSB
(Abtei Ottobeuren)

Martin Thurner
(Universität München)

Theorie als Lebensform

Pierre Hadots Sicht der Philosophie als spirituelle Übung

Rolf Darge

Das Glück bildet ein Kernthema der philosophischen Forschung; es wird gegenwärtig in unzähligen Studien nach neuesten Erkenntnissen der psychologischen, neuro-biologischen, genetischen und soziologischen Glücksforschung diskutiert. In der älteren europäischen Philosophie bildet es nicht nur ein Kernthema, sondern überhaupt den Mittelpunkt des philosophischen Interesses. »Vor der Kantischen Philosophie ist«, wie Hegel zutreffend feststellt, »das allgemeine Prinzip die Glückseligkeitslehre gewesen«.¹ Das philosophische Anliegen geht dabei jedoch über den rationalen Diskurs und die darin zu gewinnende Einsicht in das Wesen und die Bedingungen des Glücks hinaus; es gilt in erster Linie der Philosophie selbst als einer Lebensweise, in der der Mensch sein Glück erlangt.

Dieser Zug der älteren und insbesondere der antiken griechischen und römischen Philosophie ist neuerdings von dem großen französischen Gelehrten und Philosophen Pierre Hadot in Erinnerung gerufen und dem rein wissenschaftlich ausgerichteten Philosophiekonzept späterer Zeiten gegenübergestellt worden.² Pierre

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 Cf. vor allem: P. Hadot, *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, Berlin 1991; Ders., *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 a. M. 1999; Ders., *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec J. Carlier et A. I. Davidson*, Paris 2001; Ders., *Exercices spirituels et philosophie antique*, nouvelle éd. Paris 2002. Eine ähnliche Auffassung vertritt J. Domanski in Ders., *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Fribourg 1996. Einen sehr guten Zugang zu Persönlichkeit und Denken Pierre Hadots bietet M. Goarzin in einer auf *Youtube* aufrufbaren Reihe von Gesprächen über Pierre Hadot mit Ph. Hoffmann, dem Schüler und Nachfolger Hadots auf dessen Lehrstuhl an der École Pratique des Hautes Etudes in Paris [die Folge beginnt mit: www.youtube.com/watch?v=zxSfN7Y4q0M].

Hadot, der im April 2010 im Alter von 88 Jahren verstorben ist, lehrte von 1964 bis 1985 an der Pariser École Pratique des Hautes Études (EPHE); sein Forschungsfeld bildete hier zunächst die lateinische Patristik mit Schwerpunkten bei Ambrosius und Augustinus; 1971 richtete er seinen Lehrstuhl neu aus auf »Theologie und Mystik des hellenistischen Griechenland und der Spätantike«. 1982 wurde er auf den Lehrstuhl für Geschichte des hellenistischen und römischen Denkens am Collège de France, der angesehensten akademischen Institution Frankreichs, berufen, wo er bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1991 forschte und lehrte. Seine international hochgeschätzten Forschungen münden in die Forderung, das antike Ideal der Philosophie als Lebensform in der Gegenwart wiederzubeleben: »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? Könnte man den Philosophen nicht – gemäß der Vorstellung, die in der Antike durchgängig vorhanden war – als einen Menschen definieren, der ein philosophisches Leben führt, statt als einen Professor oder einen Schriftsteller, der einen philosophischen Diskurs entwickelt?«³

Das Anliegen, zu zeigen, dass Philosophie vor allem in einer bewusst gewählten Lebensweise besteht, treibt Hadot schon früh um. Es erwächst aus einer Spannung, die er als junger Seminarist im Priesterseminar von Reims erlebt – sein streng katholisch geprägter Bildungsweg führte ihn, wie seine beiden Brüder, zur Priesterweihe (1944), nahm später aber eine Wende: 1952 gab Hadot das Priesteramt auf und trat aus der Kirche aus. Im Priesterseminar – wo Hadot auch eine gründliche Ausbildung in den alten Sprachen erhält, die sein Interesse an der Antike weckt – begegnet ihm Philosophie in Gestalt der modernen Scholastik, die das Denken des Thomas von Aquin wiederzubeleben und als geschlossenes intellektuelles System darzustellen sucht; zugleich wird Philosophie außerhalb des Seminars, wie Hadot auch wahrnimmt, von den Vertretern der französischen Lebensphilosophie (Henri Bergson) und des französischen Existentialismus (Albert Camus, Jean-Paul Sartre) als Existenzform praktiziert.⁴ Vom intellektualistischen Philosophiekonzept des Neutomismus trennt ihn die Erfahrung, dass Lebensentscheidungen eher

³ P. Hadot, *Wege zur Weisheit* [s. Anm. 2], 315.

⁴ Siehe dazu P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre* [s. Anm. 2], bes. 29–49.

nicht in der logischen Konsequenz eines systematischen Diskurses getroffen werden, sondern diesem vielmehr voraus- und zugrunde liegen; vom nicht-christlichen Existentialismus, dessen Grundeinstellung gegenüber dem Wirklichen durch »Ekel (la nausée)« oder den Gedanken der Sinnlosigkeit geprägt ist, trennt ihn die eigene existentielle Grundhaltung gegenüber dem Wirklichen: Staunen und Bewunderung. Aus der Erfahrung dieser Spannung erwächst seine Grundintuition: der rationale philosophische Diskurs beruht auf einer existentiellen Wahl (choix de vie) und expliziert diese.

Diese Einsicht sucht Hadot nun zu vertiefen und zu vermitteln; unter dieser Zielsetzung wird er in den 50er Jahren der erste Übersetzer und Kommentator Ludwig Wittgensteins in französischer Sprache. Systematisch arbeitet er seine These dann aber vor allem im Hinblick auf neuplatonische und stoische Philosophen der griechischen und römischen Spätantike heraus, die den Zusammenhang zwischen existentieller Wahl und rationalem Diskurs ausdrücklich thematisieren und den Charakter der Philosophie als »spirituelle Übung« (exercice spirituel) nachdrücklich zur Geltung bringen. Das Adjektiv »spirituell« zeigt dabei – im Unterschied zu den Adjektiven »intellektuell« und »rational«, die eine rein mentale Qualität ausdrücken – einen ganzheitlichen und lebensorientierenden Charakter an; eine Übung ist in diesem Sinne »spirituell«, wenn sie den Menschen als leiblich-seelische Einheit betrifft und seinen Lebensvollzug nicht nur im Hinblick auf Gegenstände der theoretischen Betrachtung, sondern auch und vor allem im Bereich des praktischen Überlegens, Entscheidens und Handelns ausrichtet – und zwar auf ein durch und in dieser Tätigkeit zu erreichendes letztes Ziel.⁵ Seine Veröffentlichungen befassen sich zunächst mit dem spätantiken römischen Plotin- und Porphyrius-Übersetzer Marius Victorinus, dann auch direkt mit Plotin und Porphyrios – schließlich mit Ambrosius und mit

⁵ Der Wahl des Ausdrucks »spirituel« liegt Hadots Auffassung zugrunde, dass zwischen den lebensorientierenden Übungen der antiken Philosophenschulen und den christlichen Exerzitien in den Klöstern Kontinuität und ein innerer Zusammenhang besteht. Dabei drückt aber »spirituel« nicht explizit eine religiöse Orientierung aus. Die Übersetzung mit »geistlich«, das im Deutschen eine religiöse Konnotation hat, erscheint daher nicht passend. Deshalb wird Hadots Ausdruck »exercice spirituel« im Deutschen regelmäßig mit »geistige Übung« wiedergegeben (vgl. etwa H. Pollmeier: Pierre Hadot, Wege zur Weisheit [s. Anm. 2], 209 ff.: »Die geistigen Übungen«). Diese Übertragung erscheint jedoch auch nicht recht angemessen, da sie die durch »spirituel« markierte Differenz zu einer Übung, die allein auf intellektuelle oder diskursiv-rationale Kompetenzen zielt, nicht zum Ausdruck bringt.

der stoischen Philosophie, insbesondere Marc Aurel; nicht unerheblich wird seine Forschungsperspektive dabei durch die Studien Ilse-traut Martens zur antiken Tradition der geistlichen Leitung geprägt; die deutsche Philosophiehistorikerin begegnet Hadot erstmals Anfang der 60er Jahre auf einem Kongress zur mittelalterlichen Philosophie in Köln und wird 1966 in Berlin seine (zweite) Frau. Die Erträge seiner Forschung erscheinen zusammengefasst in einem Buch, das ich hier zugrunde lege: *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris 1995, in deutscher Übersetzung *Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?* Berlin 1999. Das Thema der philosophischen Lebensform beschäftigt Hadot bis an sein Lebensende; noch im Alter von 86 Jahren veröffentlicht er eine Studie zu Goethe, die dessen Wirken unter dem Motiv der Daseinsfreude (*joie d'être-là*) deutet und in die Tradition der spirituellen Übungen einordnet.⁶

Meine Darstellung geht im Folgenden in zwei Schritten vor: Zuerst werden Hadots historische Thesen zusammengefasst. In einem zweiten Schritt folgt dann eine kritische Würdigung, die sich auf drei Punkte bezieht: auf (1.) Hadots Erklärung der Auflösung des antiken Philosophieideals – (2.) sein Verständnis mittelalterlicher Denker, die das antike Philosophieideal wieder aufnehmen – und (3.) sein Anliegen, Philosophie in der Gegenwart als Lebensform neu zu beleben.

I. Antike Philosophie als spirituelle Übung

Hadots Forschungen lassen sich in ihrem historischen Teil auf zwei allgemeine Thesen zurückführen. Die eine besagt, dass die Philosophie in der Antike vor allem eine existentielle Dimension hat. Sie bildet hier 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 spirituellen Übungen, die das ganze Leben der Schulmitglieder prägen. Zu diesen tritt der Diskurs als ein ergänzendes irreduzibles Moment hinzu. Er rechtfertigt die gewählte Lebensform, indem er ihre weltanschaulichen Implikationen entfaltet und erklärt. Demnach hat die praktische Ver-

⁶ P. Hadot, *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Paris 2006.

nunft den Primat gegenüber der theoretischen.⁷ Die philosophische Schule ist ein Ort, an dem man in Gemeinschaft Weisheit, Bildung im umfassenden Sinne sucht – eine Transformation des ganzen inneren Menschen, und zwar um ein besseres Leben zu führen – sei dieses ein kontemplatives, das bis hin zur mystischen Vereinigung mit dem Göttlichen führt, oder sei dies ein aktiv-politisches, das sich der Mitgestaltung des Staats widmet. In der hellenistischen Epoche – also vom Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. bis zum Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. – entstehen und bestehen in Athen: Die Platonische Akademie, das Aristotelische Lykeion, der Epikureische Garten, die von Zenon gegründete Stoa. Diese Schulen bleiben fast drei Jahrhunderte lebendig. Später entstehen weitere Schulen u. a. in Alexandrien (Ammonios Saccas), Rom (Plotin) und Syrien (Jamblichos).⁸

In allen diesen Schulen sind Askesepraktiken institutionalisiert (*askêsis: Übung*)⁹, die der üblichen Praxis der Körperkultur in den Gymnasien entsprechen: Wie der Athlet seinem Körper durch Training eine optimale Gestalt, Kraft, Gewandtheit und Schnelligkeit verleiht, entwickelt der Philosoph durch spirituelle Übungen seine Seelenstärke, intellektuelle und sittliche Bestform, Vortrefflichkeit oder »Tugend«. In beiden Fällen ist das Ziel der Übungen der autarke, freie und starke Mensch – im philosophischen Kontext die Gestalt des Weisen. Diese wird von den verschiedenen Schulen bei allen Unterschieden durchaus ähnlich vorgestellt. Dementsprechend besteht auch zwischen den Übungen der verschiedenen Schulen eine gewisse Ähnlichkeit. Sie lassen sich letztlich auf zwei entgegengesetzte und einander ergänzende Bewegungen zurückführen.¹⁰ Die eine besteht in einer Konzentration, in der sich das Ich aus seinen vielfältigen und wechselnden Engagements in der sinnlichen Sphäre und aus seinen Bindungen an die äußeren Dinge, darunter auch an den Körper, zurücknimmt und sich auf sich selbst zurückzieht. Die andere in einer Erweiterung, in der das Ich seinen individuellen und subjektiven Standpunkt überwindet und eine universale, kosmische Perspektive einnimmt – idealerweise dadurch, dass es sich mit dem göttlichen Intellekt oder dem göttlichen Logos, der den ganzen Kosmos durcherrscht, vereint.

⁷ Vgl. P. Hadot, *Wege zur Weisheit* [s. Anm. 2], bes. 16–21.

⁸ Vgl. ebd. Kap. V–VIII, 75–200.

⁹ Vgl. ebd. Kap. IX, 201–270.

¹⁰ Vgl. ebd. 221–255.

Bei der ersten Bewegung spielen zwei Übungen eine zentrale Rolle: Die eine besteht in der bewussten Hinkehr zum eigenen Tod. Bereits Platon bestimmt im *Phaidon* die Philosophie als Übung im Sterben; der Philosoph übt das Sterben – d. h. die Trennung von Seele und Leib –, indem er sich im Zuge seiner Bemühung, sich zum reinen Denken der wahren, unveränderlichen Wirklichkeit – der Ideen – zu erheben, von der Anhänglichkeit an sinnliche Wahrnehmungen und aus seiner Befangenheit (»Gefangenschaft«) in subjektiven Vorstellungen und selbstbezogenen Leidenschaften und Interessen freimacht.¹¹ Die andere Übung schließt daran an. Sie besteht in der radikalen Konzentration auf den gegenwärtigen Moment und (damit) der Trennung von unvernünftigen Leidenschaften, die mit dem Gedanken an Vergangenes (das nicht zu ändern ist) oder Zukünftiges (sofern es unserer Gestaltung entzogen ist) verbunden sind: vergeblichem Bedauern, sinnlosem Fürchten oder Hoffen. Die Übungen führen zu einer beständigen Haltung der Aufmerksamkeit auf sich selbst (*prosoche*) und Wachsamkeit. Dazu gehört auch die regelmäßige Selbstprüfung, in der sich die Seele über ihre Fehler auf dem Weg zur Weisheit Rechenschaft gibt und je nach Bedarf neue Vorsätze fasst. Die Tradition der christlichen Spiritualität übernimmt die Übungen aus den antiken Philosophenschulen und führt sie im Sinne des Lebens gemäß dem Mensch gewordenen göttlichen Logos weiter; die letztere Übung heißt nun »Gewissensforschung«.

Die zweite Bewegung – die Ausdehnung des Ich – erfolgt in Übungen, die darauf zielen, sich als einen winzigen Punkt mit kurzer Dauer im Ganzen des Seins zu erfassen, der jedoch zu Großem fähig ist – nämlich dazu, sich auf den gesamten Raum hin zu erweitern und in einer geistigen universalen Schau die Totalität der Wirklichkeit zu erfassen. Der Sicht auf das Ganze entspringt eine Haltung der Gelassenheit gegenüber den menschlichen Angelegenheiten, Distanz gegenüber den eigenen Affekten und menschlichen Konventionen, Objektivität gegenüber den Dingen. Die Sorgen und Ängste des täglichen Lebens, die Gier nach Luxus, Macht, gesellschaftlichem Status und politischer Ehre erscheinen in dieser Sicht, die in gewisser Weise die Übung im Sterben fortsetzt, lächerlich.¹²

Obwohl sich der Diskurs prinzipiell unreduzierbar zum Leben verhält, kann er doch selbst auch – als Dialog mit dem anderen (vgl.

¹¹ Vgl. Platon, *Phaidon* 64a-67e.

¹² Vgl. P. Hadot, *Wege zur Weisheit* [s. Anm. 2], 235–255.

Platons Dialoge) oder sich selbst, oder auch als sorgfältige, möglichst adäquate Auslegung eines autoritativen Textes innerhalb der Schule – eine Form der Übung in der philosophischen Lebensweise sein; als unmittelbarer Ausdruck einer existentiellen Entscheidung hat er immer auch direkt oder indirekt eine bildende, psychagogische und therapeutische Funktion.¹³

Von den vier großen Schulrichtungen bleiben in der Spätantike – ab dem 3./4. Jahrhundert n. Chr. – nur zwei übrig, der Aristotelismus und der Neuplatonismus, der aristotelisches und platonisches Denken zusammenführt. Sie knüpfen an die alte, durch Platon vermittelte sokratische Tradition des Philosophierens an und pflegen ein durchaus elitäres Selbstverständnis: Das Leben des Geistes in der Schule ist auf das letzte Ziel der Vergöttlichung ausgerichtet; es vollendet sich in einer intellektuellen Schau (*theôria*), die auf den höchsten Gegenstand, den göttlichen Intellekt gerichtet ist und dessen innere Aktivität, die Selbstbetrachtung – »das Denken des Denkens« (*Metaphysik* XII, c. 9) mitvollzieht. Dabei wird – in beiden Schulrichtungen – angenommen, dass der Philosoph zu diesem Akt gelangt, indem der oder zumindest ein göttlicher Intellekt in ihm aktiv wirkt; denn Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt. Das Leben des Philosophen ist dementsprechend darauf gerichtet, das eigene empirische Ich zu überwinden und zur Identität mit diesem Intellekt zu gelangen. Damit wird das wahre Ich erreicht – und höchstes Leben, nämlich reine intellektuelle Aktualität, das höchste dem Menschen mögliche Glück. Der aristotelische Weg wird in den neuplatonischen Schulen im Anschluss an Plotin, Pophyrius, Proklos noch überboten. Diesen zufolge mündet das philosophische Leben in einen letzten, schweigend vollzogenen mystischen Akt, in dem der Philosoph auch noch das reine Denken und seinen Gegenstand, den göttlichen *Nous/Logos*, der das Seiende (die Vielheit der Ideen) in sich fasst, transzendiert und sich mit dem überseienden Einem vereint (*henôsis*).¹⁴

¹³ Vgl. ebd. 205.

¹⁴ Vgl. ebd. 105–107, 191–200.

II. Untergang und Wiederbelebung der Philosophie als spiritueller Übung

Das antike Verständnis der Philosophie als Lebensform gerät in der Neuzeit fast ganz in Vergessenheit. Forschung und Lehre konzentrieren sich nun darauf, philosophische Systeme zu analysieren, zu konstruieren oder zu rekonstruieren. Dabei wird nicht bestritten, dass der theoretische Diskurs praktische Konsequenzen bis hin zur existentiellen Entscheidung für ein bestimmtes Lebensziel und eine entsprechende Lebensweise haben kann. Aber diese Folgen werden nicht als wesentlich zugehörig zur Philosophie angesehen; die existentielle Wahl gilt nicht mehr als konstituierendes Moment des philosophischen Akts, sondern als eine Folge, die sich beiläufig zu ihm verhält. Wie ist dies zu erklären?

Hadots zweite Hauptthese erklärt die Veränderung mit dem Aufstieg des Christentums und der Gründung von Universitäten. Seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. versteht sich das Christentum im Anschluss an Philons Logos-Deutung selbst als Philosophie im antiken Sinne – nämlich als eine Lebensform, die auf einer existentiellen Entscheidung oder Bekehrung zu einem Leben des Geistes beruht; das Leben des Geistes wird nun als ein Leben gemäß dem göttlichen Logos gedeutet, der in Christus Mensch geworden ist (vgl. den Prolog des Johannesevangeliums), also als ein Leben in der Nachfolge Christi. Seinem Selbstverständnis nach bringt das Christentum so das Projekt der antiken Philosophie zur Vollendung. Aus dieser übernimmt und integriert es nicht nur die Lehrinhalte, Lehrformen und Lehrstufen, sondern auch das Programm der spirituellen Übungen, die das Leben des Philosophen auszeichnen. »Christliche Philosophie« meint deshalb in der Spätantike und im frühen Mittelalter in erster Linie eine Lebensform, nämlich die des Mönchs.¹⁵

Innerhalb des Christentums vollzieht sich dann aber im Zuge der Gründung von Universitäten eine Trennung zwischen Lebensweise und philosophischem Diskurs. An der mittelalterlichen Universität tritt die Philosophie in die Funktion eines bloßen Begriffsrahmens theologischer Erörterungen. Insoweit sie an der Artes-Fakultät insti-

¹⁵ Vgl. ebd. 273–289; siehe dazu auch J. Leclercq, »Pour l'histoire de l'expression ›philosophie chrétienne‹«, in: *Mélanges de science religieuse* 9 (1952), 221–226; H. Schmidinger, Art. Philosophie, christliche; in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Darmstadt 1989, 886–898.

tionalisiert ist, findet sie sich auf die Auslegung autoritativer Texte – seit der Mitte des 13. Jh. auf die Kommentierung des inzwischen fast vollständig bekannten *Corpus aristotelicum* – reduziert; unter diesen Bedingungen verschließt sich der Zugang zum antiken Philosophieverständnis.¹⁶

Es gibt jedoch Ausnahmen. Aus den 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)*.¹⁷ Dabei geht er von deren vorherrschender Deutung in der philosophischen Mittelalterforschung aus. In dieser erregte der kleine, um 1270 verfasste Traktat bei seiner Auffindung durch Martin Grabmann vor etwa 90 Jahren großes Aufsehen. Er gilt heute 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 der theoretischen Lebensform einfachhin in die Philosophie setzt.¹⁸ Diese Deutung bestätigt im We-

¹⁶ Vgl. ebd. 291–299.

¹⁷ *De summo bono*, Boethii Daci Opera VI, ii, Opuscula, ed. N. G. Green-Pedersen, Hauniae 1976, 369–377.

¹⁸ Cf. M. Grabmann, »Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boethius von Dacien«, *Sitzungsberichte der Bay. Akad. der Wiss., Philos.-philolog. und historische Klasse*, Jg. 1924, 2. Abh., München 1924; bes. 32–34, 47 ff. – Ders., »Die Opuscula *De summo bono sive de vita philosophi* und *De sompniis* des Boethius von Dacien«, in: Ders., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik* Bd. 2, München 1936, bes. 200 f.; – 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*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, neue Folge Bd. 21, Münster 1981, bes. 213–220; – 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 (edd.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIIIe-Xve siècles)*, *Actes du colloque international Paris 18–20 mai 1995*, *Studia artistarum* Bd. 4, Turnhout 1997, 429–444, bes. 438–444. – Zwar betonen F. Van Steenberghen (Ders., *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, ed. von M. Roesle, München 1977, 379 f., 385–387) und R. Hissete (Ders., *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 theo-*

sentlichen die Lektüre des Bischofs von Paris Etienne Tempier, der im Jahre 1277 mit Blick auf Boethius von Dacien den Satz »Es gibt keine ausgezeichnetere Verfassung, als sich der Philosophie zu widmen« offiziell verurteilte.¹⁹

Der verurteilte Satz findet sich nicht wörtlich bei Boethius, wohl aber finden sich in dessen Schrift Formulierungen, die einen ähnlichen Gedanken ausdrücken: »Wenn der Mensch in dieser Tätigkeit ist« – gemeint ist ein Leben des Geistes, das alle seelischen Kräfte der Tätigkeit des Intellekts unterordnet und sich schließlich zur intellektuellen Betrachtung des göttlichen Intellekts aufschwingt – »dann ist er in der besten Verfassung, die dem Menschen möglich ist. Und das sind die Philosophen, die ihr Leben in das Studium der Weisheit

logiae des Thomas von Aquin entnommen ist (Ders., »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; vgl. K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart 1995, 360–362; – P. Schultess/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 (Hg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der S.I.E.P.M. 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, Berlin 1998, 154–174, bes. 154–157, 170–174; – 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, *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin 2000, 12–27, bes. 13 f. u. 26 f.; – A. Speer, »Philosophie als Lebensform? Zum Verhältnis von Philosophie und Weisheit im Mittelalter«, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 62 (2000), 3–25; – L. Bianchi weist A. Celanos theologisch-thomistisch harmonisierende Deutung der boethianischen Glückskonzeption als unhaltbar zurück; cf. L. Bianchi, »Felicità terrena e beatitudine ultraterrena. Boezio di Dacia e l'articolo 157 censurato da Tempier«, in: P. Bakker (ed.), *Chemins de la pensée médiévale. Etudes offertes à Zénon Kaluza, Textes et études du Moyen Age* 20, Turnhout 2002, 193–214, bes. 206–214. S. dazu auch R. Darge, »Wie kann die Philosophie uns glücklich machen? Boethius von Dacien und das antike Philosophieideal«, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 51 (2004), 5–26.

¹⁹ Vgl. R. Hissette, *Enquête* [s. Anm. 18], 16–18. – Nach Auffassung Th. Ricklins (Ders., »Von den »beatiore Philosophi« zum »optimus status hominis«. Zur Entradikalisierung der radikalen Aristoteliker«, in: J. Aertsen/A. Speer, *Geistesleben im 13. Jahrhundert* [s. Anm. 18], 217–230) bildet die Art und Weise, wie die Hauptaussage von *De summo bono* im Pariser Syllabus wiedergegeben wird, »nur eine ihrer möglichen Lektüren« (ebd., 219); damit ist im Sinne des Interpretieren aber »nicht gesagt, daß die für den Syllabus verantwortliche Kommission der Mentalität von *De summo bono* nicht gerecht geworden ist« (ebd. 218).

setzen«²⁰. Die Überlegungen schließen mit der Folgerung: »Dies ist das Leben des Philosophen und wer es nicht hat, hat nicht das richtige Leben. ›Philosoph‹ nenne ich aber jeden Menschen, der gemäß der rechten Ordnung der Natur lebt und der das beste und letzte Ziel des menschlichen Lebens erreicht hat.«²¹

Hadot versteht diese Ausführungen so wie der Bischof von Paris, bewertet sie aber anders; denn ihm geht es darum, das antike Philosophieideal in der Gegenwart neu zu beleben.²² 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«²³.

Ist Boethius der existentiellen und lebendigen Dimension der antiken Philosophie treu geblieben?

Mit dieser Frage leite ich zur kritischen Beurteilung der Perspektiven Hadots über. Gegen Hadots Sicht sollen hier drei Behauptungen begründet werden: Erstens: Das antike Ideal der Philosophie als existentieller Wahl wird im Mittelalter nicht erneuert – jedenfalls nicht von Boethius von Dacien, den Hadot als Kronzeugen dieser Erneuerung anführt, auch wenn der Dänische Logiker und Sprachphilosoph Formulierungen verwendet, die diese Auffassung nahelegen. Zweitens: Der Grund dafür liegt nicht im Christentum als solchem und auch nicht in der Universität als solcher, sondern in einem Wandel des Selbstverständnisses der Philosophie im Zuge der Einführung einer im Vergleich zur Philosophie neuen Wissenschaft an der Universität, der Offenbarungstheologie. Daraus ergibt sich schließlich, drittens, eine Folgerung im Hinblick auf Hadots Anliegen, das antike Ideal der Philosophie als Lebensform in der Gegenwart neu zu beleben.

Ich beginne mit der Begründung der zweiten These.

²⁰ Vgl. *De summo bono* [s. Anm. 17], 373: »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.«

²¹ Ebd. 377: »Haec est vita philosophi, quam quicumque non habuerit non habet rectam vitam. Philosophum autem voco omnem hominem viventem secundum rectum ordinem natura, et qui acquisivit optimum et ultimum finem vitae humanae.«

²² Siehe oben (Einleitung mit Anm. 3).

²³ P. Hadot, *Wege zur Weisheit* [s. Anm. 2], 300.

III. Der Wandel des Selbstverständnisses der Philosophie an der mittelalterlichen Universität

Der 1277 offiziell verurteilte Lehrsatz, es gebe keine ausgezeichnetere Verfassung für den Menschen, als sich der Philosophie zu widmen, erscheint vor dem Hintergrund der christlichen Denktradition nicht anstößig und nicht einmal ungewöhnlich; die Auffassung, dass das philosophische Leben auf die Vollendung des Menschen, also letztlich das Glück gerichtet ist, gehört zu den selbstverständlichen Grundüberzeugungen der christlicher Denker von der alexandrinischen Philosophenschule des 3. Jahrhunderts bis zu den Schulen von Chartres und St. Victor im 12. Jahrhundert. Sie kommt etwa in der Feststellung des Augustinus in seinem Werk »Über den Gottesstaat (*De civitate Dei*)« zum Ausdruck: »Der Mensch hat keinen anderen Grund, zu philosophieren, als den, glücklich zu sein. Was aber glücklich macht, ist gerade das höchste Gute; folglich ist das höchste Gute der einzige Grund des Philosophierens.«²⁴

Dieses Verständnis vermittelt insbesondere auch die große Philosophietradition, die an den »Lehrmeister des Mittelalters«²⁵ anknüpft – den römischen Philosophen und Staatsmann Boethius, den Theoderich wegen Hochverrats einkerkern und im Jahre 526 hinrichten ließ. Diese Tradition findet in Hadots Darstellung keine Berücksichtigung²⁶; Hadot nennt Boethius nur einmal in einem Nebensatz unter anderen Autoren, welche Texte griechischer Philosophen ins Lateinische übersetzten und kommentierten. Dieser ist jedoch in mittelalterlicher Sicht nicht nur Übersetzer und Kommentator, sondern auch und vor allem ein herausragender Denker; noch im 12. Jahrhundert würdigt Petrus Abaelardus ihn als »den größten Philosophen der Lateiner«²⁷. Überdies ist Boethius, wie Abaelardus auch

²⁴ Augustinus, *De civitate Dei* XIX, 1 (CSEL 40, 2), ed. E. Hoffmann, Wien 1900: »nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit; quod autem beatum facit, ipse est finis boni; nulla est igitur causa philosophandi, nisi finis boni.«

²⁵ F. Sassen, »Boethius – Lehrmeister des Mittelalters«, in: M. Fuhrmann/J. Gruber (Hg.), *Boethius*, Darmstadt 1984, 82–124.

²⁶ S. auch J. Aertsen, »Mittelalterliche Philosophie: ein unmögliches Projekt?« [s. Anm. 18], 15–18.

²⁷ Petrus Abaelardus, *Theologia scholarium*, I, 25 (Opera theologica III, CC CM, 13), eds. E. M. Buytaert, C. J. Mews, Turnhout 1987, 404: »Restat denique ad maximum Latinorum philosophorum, Boetium scilicet, descendere«. S. dazu F. Sassen, »Boethius – Lehrmeister des Mittelalters«, in: M. Fuhrmann, J. Gruber (Hg.), *Boethius*, Darmstadt 1984, 82–124. Die philosophische Originalität seines Denkens und dessen maß-

hervorhebt²⁸, ein überzeugter Christ, der eine Reihe bedeutender theologischer Abhandlungen, darunter einen Traktat *Über die Dreifaltigkeit* verfasst hat. Dennoch schreibt Boethius im Kerker angesichts seiner bevorstehenden Hinrichtung nicht über den Trost des Glaubens, sondern »Über den Trost der Philosophie« (*De consolatione philosophiae*).

Die Trostschrift gehört zu den am meisten verbreiteten Werken des Mittelalters und wird insbesondere in monastischen Kreisen (bis heute) als Erbauungsschrift gelesen.²⁹ Mit diesem Werk hat Boethius das Selbstverständnis der mittelalterlichen Philosophen bis in das 12. Jahrhundert maßgeblich geprägt. Es ist eine persönliche Stellungnahme, zugleich aber auch eine Zusammenschau der antiken (neuplatonischen) Philosophie; auch angesichts des Todes bleibt der »Lehrmeister des Mittelalters« seinem Lebensziel verpflichtet, die griechische Philosophie nach Rom zu übertragen. Seine Schrift zielt auf eine Therapie im Medium der Philosophie, welche die verloren gegangene geistig-seelische Gesundheit des Menschen herbeiführt. Die Philosophie erscheint in ihr allegorisch in Gestalt einer Ärztin. Sie stellt dem Patienten – Boethius, der im Kerker (der »Höhle« im Sinne des platonischen Höhlengleichnisses) sitzt und mit seinem Schicksal hadert, – eine Diagnose und ruft ihm zum Zweck der Heilung seine wahre Natur und das letzte Ziel aller Dinge in Erinnerung (anamnêsis-Motiv).³⁰ Zu Beginn des 3. Buchs entscheidet »Frau Phi-

gebliche Bedeutung für die mittelalterliche Philosophie werden in der neueren Forschung nachdrücklich hervorgehoben; vgl. etwa M. Hoenen (Hg.), *Boethius in the Middle Ages*, Leiden 1997; J. Marenbon, *Boethius*, Oxford 2003; Ders. (Hg.): *The Cambridge companion to Boethius*, Cambridge 2009; R. Gleis/N. Kaminski/F. Lebsanft, *Boethius Christianus? Transformation der Consolatio Philosophiae in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin 2010; J. Gruber, *Boethius*, Stuttgart 2011; N. H. Kaylor, *A companion to Boethius in the Middle Ages*, Leiden 2012; L. Sturlese, *Die Philosophie im Mittelalter: von Boethius bis Cusanus*, München 2013.

²⁸ Petrus Abaelardus, *Theologia scholarium* I, 25 [s. Anm. 27], 404: »diligenter sanctae Trinitatis fidem Symmacho socero ac patricio scribendo edisserens, de unitate quoque personae Christi ac diversitate naturarum quae in Christo sunt [...] ad Joannem diaconum [...] scribendo contra Eutichem et Nestorium, optime disputavit, fidemque nostram, et suam ne in aliquo vacillaret, tam de divinitate quam de divinitatis incarnatione tractando inexpugnabiliter astruxit.«

²⁹ Siehe dazu P. Courcelle, *La consolation de philosophie dans la tradition littéraire*, Paris 1967; R. Gleis et al.: *Boethius Christianus?* [s. Anm. 27]; J. Gruber: *Kommentar zu Boethius, De consolatione philosophiae*, 2. Aufl. Berlin 2006.

³⁰ Vgl. *De consolatione philosophiae*, I, 6. Prosa, Ed. G. Weinberger, CSEL 67, Wien – Leipzig 1934, 18 f.: »Iam scio, inquit, morbi tui aliam vel maximam causam; quid ipse

losophie«, sie wolle Boethius nun zu seinem »wahren Glück« führen.³¹ Damit wendet sie sich dem zu, was im Sinne Hadots das zentrale Anliegen der antiken Philosophenschulen ist. Im Anschluss an diese Tradition nimmt Boethius an, dass alles Streben des Menschen letztlich auf ein einziges Ziel gerichtet ist, nämlich auf das Glück; es ist »das höchste Gut, das alle anderen Güter enthält.«³²

Auf dem Weg über stark platonisch geprägte Überlegungen identifiziert die »Ärztin Philosophie« dieses höchste Gut mit Gott: »Da sich nichts denken lässt, was besser wäre als Gott, wer könnte da zweifeln, dass dasjenige, worüberhinaus es nichts Besseres gibt, gut sei?«³³ Denn wäre Gott nicht so beschaffen, so könnte er nicht der Ursprung aller Dinge sein. Das höchste Gut und das wahre Glück müssen deshalb in Gott gelegen sein; oder richtiger gesagt: sie sind Gott selbst.³⁴ Daraus zieht Boethius den Schluss: Da die Menschen durch Erlangen des Glücks glücklich werden, das Glück aber die Gottheit selber ist, so ist klar, dass sie durch Erlangen der Gottheit glücklich werden. Jeder glückliche Mensch ist daher Gott. Freilich gibt es von Natur nur einen einzigen Gott; jedoch hindert nichts, dass es durch Teilhabe mehrere gibt.³⁵ Die Überlegungen bringen das neuplatonische Philosophieideal zum Ausdruck, das die Vergöttlichung des Menschen durch Philosophie vorsieht.³⁶

sis, nosse desisti. Quare plenissime vel aegritudinis tuae rationem vel aditum reconciliandae sospitatis inveni. Nam quoniam tui oblivione confunderis, et exulem te t exspoliatum prpriis bonis esse doluisti. Quoniam vero, qui sit rerum finis, ignoras, nequam homines atque nefarios potentes felicesque arbitraris.«

³¹ Ebd. III, 1. Prosa [s. Anm. 30], 46: Sed quod tu te audiendi cupidum dicis, quanto ardore flagrares si quonam te ducere aggrediamur agnosceres! – Quonam? inquam. – Ad veram, inquit, felicitatem, quam tuus quoque somniat animus, sed occupato ad imagines visu ipsam illam non potest intueri.«

³² Ebd. III, 2. Prosa [s. Anm. 30], 47: »omnium summum bonorum cunctaque inter se bona continens.«

³³ Ebd. III, 10. Prosa [s. Anm. 30], 65: »Nam cum nihil deo melius excogitari queat, id, quo melius nihil est, bonum esse quis dubitet?

³⁴ Ebd. 66: »Atqui et beatitudinem et deum summum bonum esse collegimus, quare ipsam necesse est summam esse beatitudinem, quae sit summa divinitas.«

³⁵ Ebd. 66–67: »Nam quoniam beatitudinis adeptione fiunt homines beati, beatitudo vero est ipsa divinitas, divinitatis adeptione beatos fieri manifestum est. Sed uti iustitiae adeptione iusti, sapientiae sapientes fiunt, ita divinitatem adeptos deos fierisimili ratione necesse est. Omnis igitur beatus deus, sed natura quidem unus; participatione vero nihil prohibet esse quam plurimos.«

³⁶ Siehe dazu D. Roloff, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben*, Berlin 1970; W. Beierwaltes, *Proklos*, 2. Aufl. Frankfurt a. M., 1979, bes. 294–305, 385–390.

Dabei unterscheidet Boethius gar nicht zwischen einem auf Offenbarung und einem allein auf Vernunft gegründeten Diskurs. Sein Interesse ist nicht auf die Trennung zwischen einer offenbarungstheologischen und einer philosophischen Erkenntnis gerichtet, sondern auf die Einheit beider. Dies wird in der bereits genannten theologischen Abhandlung deutlich. Sie ist durch Augustinus inspiriert und zielt auf eine Begründung der Trinitätslehre, die Boethius an anderer Stelle als »die Burg unserer Religion« charakterisiert.³⁷ Die Argumente sollen dabei, wie Boethius hervorhebt, »aus den innersten Disziplinen der Philosophie« entnommen sein.³⁸ Eine wissenschaftstheoretische Reflexion, die er seiner Abhandlung voranstellt, gibt näheren Aufschluss über das Philosophiekonzept, das Boethius dabei zugrunde legt. Die Überlegung geht von der Aristotelischen Einteilung der theoretischen Philosophie in Naturphilosophie, Mathematik und Theologie aus.³⁹ Eigentümlicher Gegenstand der Theologie ist die unstoffliche göttliche Substanz.⁴⁰ Weil Theologie diejenige Form betrachtet, die reine Form ist und allein im eigentlichen Sinne das ist, was sie ist⁴¹, ist sie in der Ordnung der Wissenschaften die höchste Disziplin – nämlich die »Erste Philosophie«.⁴²

Bei Boethius erhält somit die Erste Philosophie oder philosophische Theologie eine neue Aufgabe, an die Aristoteles nie gedacht hat: die rationale Auslegung der göttlichen Dreifaltigkeit. Sein methodischer Ansatz geht von der Einheit einer auf Offenbarung und einer auf Vernunft gegründeten Erkenntnis aus.

Auf das Philosophieverständnis der folgenden Zeit übt Boethius einen nachhaltigen Einfluss aus; seine Trostschrift wie auch seine Trinitätsschrift werden bis in das 12. Jahrhundert, das Chenu die *aetas*

³⁷ Boethius, *De fide catholica/Über den katholischen Glauben*. In: Boethius, *Die theologischen Traktate*: lat.-dt, übers., eingeleit. u. mit Anm. vers. von Michael Elsässer, Hamburg 1988, 49.

³⁸ Boethius, *De Trinitate/Über die Trinität*. In: *Die theologischen Traktate* [s. Anm. 37], 2–3: »[...] ex intimis sumpta philosophiae disciplinis«.

³⁹ Aristoteles, *Metaphysik* VI, cap. 1, 1026a 19. Grch.-dt. in der Übers. von H. Bonitz hrsg. von H. Seidl, 2. verb. Aufl. Hamburg 1982, 253.

⁴⁰ Boethius, *De Trinitate/Über die Trinität* [s. Anm. 38], 6–8: »cum tres sint speculativae partes, naturalis [...], mathematica [...], theologica, sine motu abstracta atque separabilis (nam dei substantia et materia et motu caret) [...]«.

⁴¹ Ebd.: »Sed divina substantia sine materia forma est atque ideo unum et est id quod est. Reliqua enim non sunt id quod sunt.«

⁴² Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* VI, cap. 1, 1026a10–25 [s. Anm. 39], 253–255.