

Boetius von Dacien und die Autonomie des Wissens

Ein Fund und seine Bedeutung

Von Hermann Schrödter

Seit der Veröffentlichung von *De aeternitate mundi* des Boetius von Dacien¹ durch Géza Sajó² ist die Diskussion über den sog. Lateinischen Averroismus³ wiederaufgelebt. Neben Siger von Brabant⁴ galt von jeher Boetius von Dacien⁵ als Hauptvertreter dieser Richtung⁶. Man schreibt ihr gemeinhin eine Reihe philosophisch wichtiger Lehren zu: die Theorie der doppelten Wahrheit, der notwendigen Ewigkeit der Welt und der Einheit des Intellekts⁷. Stephan Tempier, Erzbischof von Paris und früherer Kanzler der Universität, verurteilte 1277 die Auffassungen dieser Richtung als mit dem christlichen Glauben nicht übereinstimmend⁸. É. Gilson sieht mit Recht, daß von diesem Zeitpunkt an ein Bruch im vorher grundsätzlich kooperativen Verhältnis von Kirche, Theologie, Philosophie und Wissenschaft eingetreten ist⁹.

Nun hat sich bei näherem Zusehen immer deutlicher gezeigt, daß der von Renan eingeführte Terminus des Lateinischen Averroismus nur eine historische Konstruktion trifft¹⁰. Das Studium der Werke der

¹ Dem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, der am 10. 2. 1971 als Probevorlesung anlässlich des Habilitationskolloquiums vor der Philosophischen Fakultät der J.-W.-Goethe-Universität in Frankfurt gehalten wurde.

² Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie: *De mundi aeternitate* (Budapest 1954). Jetzt: *Boetii de Dacia Tractatus de aeternitate mundi. Editio altera auctoritate quinque codicum manu scriptorum revisa et emendata edidit Géza Sajó* (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, hrsg. v. Paul Wilpert, IV [Berlin 1964]). Im folgenden zitieren wir nach den Zeilen dieser Ausgabe (die Ziffern in runden Klammern im Text).

³ Vgl. dazu L. Hödl, Art. Averroismus, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim Ritter, Bd. 1 (Basel/Stuttgart 1971) 734—735. Zu Averroes vgl. M. Horten, *Die Philosophie des Islam*, in: *Ueberweg-Geyer, Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 2. Teil, 11. Aufl. 1927 (Nachdruck Darmstadt 1960) 313—321; ferner: *History of Muslim Philosophy. Ed. and introd. by M. M. Sharif*, Vol. I (Wiesbaden 1963) 540—564.

⁴ Vgl. A. Zimmermann, *Dante hatte doch recht. Neue Ergebnisse über Siger von Brabant*, in: *PhJb* 75 (1967/68) 206—217.

⁵ Boetius lehrte in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts an der Artistenfakultät in Paris. Über sein Leben ist wenig bekannt. Vgl. F. Van Steenberghe, *La philosophie au XIII^e siècle* (Louvain-Paris 1966) 402—403 (Lit.).

⁶ G. Sajó, *Un traité*, a. a. O. (Anm. 2) 17: „principalis assertor istorum articulorum“ schon im Cod. lat. 16533 der Pariser Nationalbibliothek.

⁷ Vgl. z. B. *Enciclopedia Filosofica* (Venezia-Roma 1957), Bd. 1, Sp. 521.

⁸ *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Ed. H. Denifle et E. Chatelain (Paris 1889—1897) Bd. 1, 543—548. Zu im Verurteilungsdekret erwähnten Sätzen des Boetius vgl. G. Sajó, *Un traité*, a. a. O. (Anm. 2) 50. 74—75, und P. Michaud-Quantin, *La double vérité des Averroistes*, in: *Theoria* 22 (1956) 169.

⁹ É. Gilson, *History of Philosophy* (London 1955) 408.

¹⁰ Zur Literatur vgl. A. Hödl, a. a. O. (Anm. 3) 735.

Autoren, die dem Averroismus zugerechnet werden, läßt außerdem immer mehr erkennen, daß sich viele Thesen, die ihnen von kirchlichen Verurteilungsdekreten, von zeitgenössischen Gegnern und modernen Historikern zugeschrieben werden, in den Abhandlungen gar nicht oder in ganz anderem Sinn finden¹¹. Durch den Fund *Sajós* wurde es zum erstenmal möglich, den Standpunkt des Boetius von Dacien einigermaßen verlässlich zu beschreiben. Vorher waren im wesentlichen nur Abhandlungen zur Logik bekannt¹².

Die Fragestellung

Die Argumente, die Boetius in *De aeternitate mundi* für und wider die Ewigkeit der Welt anführt und die den Hauptteil des Werkes ausmachen (27—287. 544—742), gehören in die Geschichte der Aristotelesinterpretation und -rezeption und sind in diesem Zusammenhang zu beschreiben und zu würdigen. Hier soll ein anderes Thema etwas genauer dargestellt werden, in dessen Dienst die Sachproblematik auch bei Boetius selbst steht: die Autonomie von Philosophie und Wissenschaft.

G. Sajó sieht in dem genannten Werk „in Wirklichkeit eine sorgfältig ausgearbeitete Verteidigung der reinen und autonomen Philosophie“¹³. Dabei gibt er dieser Autonomie einen rationalistischen Sinn. Darauf wird noch eingegangen. *P. Wilpert* hat das Thema unter geistesgeschichtlichem Aspekt dargestellt¹⁴. Er widerlegt den Vorwurf der doppelten Wahrheit und weist auf die Chance hin, die sich in der Rezeption anstatt der Verurteilung des Ansatzes für das Verhältnis von Kirche und Theologie einerseits, autonomer Wissenschaft und Philosophie andererseits geboten hätte. Ich möchte noch einen Schritt weitergehen und versuchen, die systematischen philosophischen Implikationen bei Boetius zu untersuchen und Sinn und Grenzen seines Unternehmens abzustecken. Hier bieten seine Ausführungen in dem kürzlich veröffentlichten Traktat *Modi significandi*¹⁵ eine gute Hilfe.

Wir wollen also verfolgen, wie Boetius versucht, einen autonomen, d. h. selbst zu verantwortenden Standpunkt eigenen Rechts für wissenschaftliches und philosophisches Denken zu konstituieren. Dabei soll selbstverständlich der Stand der Forschung dargestellt und auch die

¹¹ Für Siger von Brabant vgl. *A. Zimmermann*, a. a. O. (Anm. 4) 211—214.

¹² Werkverzeichnisse bei *G. Sajó*, *Un traité*, a. a. O. (Anm. 2); *ders.*, *Boetius von Dacien und seine philosophische Bedeutung* (*Miscellanea Mediaevalia*, 2 [Berlin 1963]) 460—463; *Kirkehistoriske Samlinger*, 7 række, 6. binds, 3 hæfte (København 1968) 514—519.

¹³ *G. Sajó*, *Un traité*, a. a. O. (Anm. 2) 65.

¹⁴ *P. Wilpert*, *Boetius von Dacien — die Autonomie des Philosophen* (*Miscellanea Mediaevalia*, 3 [Berlin 1964]) 135—162.

¹⁵ *Boetii Dacii Opera. Modi significandi sive quaestiones super Priscianum maiorem*. Nunc primum ed. *J. Pinborg* et *H. Roos* adiuvante *S. S. Jensen* (*Corpus Philosophorum Danicorum*, vol. IV, pars I—II [Hauniae 1969]). Im folgenden zit. nach *Quaestio*, Seite und Zeile dieser Ausgabe.

philosophiehistorische Stellung des Boetius umrissen werden; das alles aber aus einem systematischen Interesse: heute wie zu allen Zeiten wird der Sinn und die Möglichkeit philosophischen und wissenschaftlichen Fragens diskutiert und ihr Fundament zu bestimmen gesucht. Näherhin stellen sich zwei Probleme: 1. der Aufbau eines eigenen Standpunkts; 2. die Bestimmung des Verhältnisses zu anderen Lebens- und Wissenschaftsbereichen. Beide treffen sich in der Autonomiefrage, an der auch eine mögliche kritische Funktion von Philosophie hängt. Philosophisches Denken ist nur als Reflexion, d. h. als vergleichendes, prüfendes, in den Prozeß einer umfassenden Begründung eintretendes Denken sinnvoll. Dabei ist zweifellos der Nachdruck auf den Prozeß, das Tun zu legen. Trotzdem darf sich ein solches Denken — bei aller Unabdingbarkeit des Vollzugs — nicht als prinzipiell grundlos im Sinn eines fehlenden Ausgangspunkts und im Sinn eines fehlenden Zieles verstehen, will es sich nicht zur Wirkungslosigkeit verurteilen. Freilich müssen Ausgangspunkt und Ziel in der Reflexion als durch die Reflexion selbst modifizierbar gedacht werden. Die Beziehung auf einen klar umschriebenen Ausgangspunkt und ein angestrebtes Ziel soll sie bei aller notwendigen Modifizierungsnotwendigkeit vor spielerischer Unverbindlichkeit und vor reinem Reproduzieren von schon Vorhandenem bewahren. Philosophieren ist weder als kritikloser Standpunkt noch als standpunktlose Kritik sinnvoll möglich, sondern sie verlangt die stets erneut zu leistende Beziehung von Standpunkt und Kritik, Kritik und Standpunkt. Diese Überlegungen müssen in der hier gebotenen Kürze schematisch bleiben. Aber sie vermögen sicher doch zu zeigen, wie Gegebenes und Geleistetes selbst wieder in Theorie und Praxis als Bestimmung von Mensch und Welt neu vermittelt werden müssen. Dabei sind gerade Auseinandersetzungen und Lösungsversuche, die abgeschlossen und durch den historischen Abstand in einer gewissen Verfremdung vorliegen, von großem Wert. Sie liefern nämlich hinreichend komplexe und doch genügend anschauliche Modelle¹⁶, die es gestatten, die eigene Situation und mögliche Lösungen in kritischem Abstand zu reflektieren, d. h. die Aufmerksamkeit der Reflexion auf ihr eigenes Tun und seine Bedingungen und Konstituenten zu lenken.

Das philosophische Sachproblem, einen autonomen Standpunkt zu konstituieren, zeigt sich im Modell der Situation des Boetius in der Auseinandersetzung von rational-wissenschaftlichem Standpunkt mit

¹⁶ „Modell“ darf nicht mit der Bedeutung des „Vorbildlichen“ verbunden werden. Es stellt vielmehr eine prinzipielle Problematik in Form einer typischen Situation dar, in denen eine Lösung realisiert vorliegt, also konkret faßbar wird, und (sei es im Kontrast zum Modell) neue Erkenntnisse vermitteln kann. Zum benutzten Modellbegriff vgl. V. A. Stoff, *Modellierung und Philosophie* (Berlin [Ost] 1969) 28. 32.

dem Glaubensstandpunkt. Dabei läßt uns der Modellcharakter gerade den Wandel beider Seiten der Auseinandersetzung deutlich werden, der sich inzwischen eingestellt hat. „Philosophie“ bedeutet heute etwas anderes als im 13. Jahrhundert, und die Autonomie der Philosophie wird heute nicht in erster Linie von religiös-theologischen, sondern von szientistischen oder politischen Positionen aus bestritten.

Daraus möchte ich terminologische Konsequenzen ziehen. Der antike und mittelalterliche Begriff ‚philosophia‘ ist weiter als in unserem heutigen Sprachgebrauch. ‚Philosophia‘ bedeutet „allgemeine Wissenschaft“ und umschließt den Anspruch, „für einen zusammenhängenden Behauptungsbereich ein Begründungssystem zu entwerfen“. ‚Philosophie‘ entspricht demgegenüber ‚prima philosophia‘ im Sinn einer Erst- und Grundwissenschaft¹⁷. Ich übersetze deshalb ‚philosophia naturalis‘ mit „Naturwissenschaft“, ‚artes‘ mit „Einzelwissenschaften“, ‚philosophia‘ mit „Wissenschaft“ und nur, wo es sich um ‚philosophia prima‘ handelt mit „Philosophie“. Der Terminus „Philosophie“ wird auch verwandt, wo es darum geht, den „rationalen“ Standpunkt dem „Glaubens“-Standpunkt gegenüberzustellen.

Abgesehen von diesen inhaltlichen Wandlungen der Positionen, weist jedoch die Struktur der Problemlage genügend Parallelen auf¹⁸ und läßt es sinnvoll erscheinen, die Sachproblematik, nämlich die Begründung eines autonomen Standpunkts für philosophisches und wissenschaftliches Denken, anhand des Modells Boetius von Dacien zu bedenken. Die Strukturgleichheit, auf die es hier ankommt, erlaubt auch im Rahmen dieser Abhandlung die vorgeschlagenen terminologischen Festsetzungen. Bei den folgenden Überlegungen steht der wissenschaftstheoretische Aspekt im Vordergrund, der vom erkenntnistheoretischen nicht zu trennen ist¹⁹.

I. Der Aufbau eines eigenen Standpunkts bei Boetius

Die wissenschaftstheoretischen Grundthesen des Boetius

Der Universalitätsanspruch der Wissenschaft. Die Forderung auf Universalität des wissenschaftlichen Standpunkts erhebt Boetius mit aller Deutlichkeit:

„Nulla quaestio potest esse quae disputabilis est per rationes, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quomodo se habeat

¹⁷ Vgl. F. Kambartel, Erfahrung und Struktur (Frankfurt 1968) 73—75, z. St. 75; J. Heyde, Das Bedeutungsverhältnis von ‚philosophia‘ und „Philosophie“, in: *Philosophia Naturalis* Jg. 6 (1960/61) 144—155.

¹⁸ Der biblische Wahrheitsbegriff und die historische Fortentwicklung werden ausgeklammert.

¹⁹ „Wissenschaftstheorie“ wird nicht szientistisch verstanden, d. h. als Systematisierung vorgegebener erfahrungswissenschaftlicher Methoden, sondern im umfassenderen Sinn möglicher Systematisierung von verschiedenen Erkenntnisperspektiven, die ihrerseits in der erkenntnistheoretischen Fragestellung bearbeitet werden.

veritas in illa, quantum per rationem humanam comprehendendi potest' (289—292).

Jede wissenschaftliche Fragestellung, die durch Beweisgründe lösbar und für die die Wahrheitsentscheidung in die menschliche Vernunft fällt, gehört in die Wissenschaft, zu der auch die Philosophie gehört.

Ähnliche Äußerungen findet man auch bei *Thomas von Aquin*²⁰. Allerdings beschränkt er die Eigenständigkeit auf einen Bereich innerhalb von Religion und Theologie. Man könnte von einer „Wissenschaft innerhalb der Grenzen von Religion und Theologie“ sprechen. In diesem Bereich ist sie autonom. Wenn sich in wissenschaftlichen Gedankengängen jedoch Aussagen ergeben, die Glaubensaussagen widersprechen, gilt: ‚hoc non est philosophia sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis‘. So erhält die Theologie systematisch einen Vorrang²¹. Außerdem wird der Schöpfungsbegriff, also ein Theologumenon, bei Thomas systematisch relevant. Er unterscheidet zwischen *ens creatum* und *ens increatum*, und der Begriff der *emanatio*, der zur Erklärung herangezogen wird, wird dann doch wieder durch den Schöpfungsbegriff erläutert²².

Nach Boetius läßt es schon die sprachliche Problemformulierung nicht zu, in der Naturwissenschaft von ‚*creatio*‘ zu handeln (365—384, 385—400). Hier lassen sich deutlich verschiedene Wissenschaftsinteressen bei Thomas und bei Boetius erkennen. Auch dort, wo Thomas philosophisch spricht, bleibt das theologische Interesse leitend. Bei Boetius hingegen äußert sich der emanzipatorische Impuls der Artisten. Man kann seine Betrachtung sprachanalytisch nennen, denn die Untersuchung der Sprachform des Problems mit ihren logischen Implikationen hat für Boetius wissenschaftstheoretische Konsequenzen. Das wird uns später noch beschäftigen. Das Neue bei Boetius gegenüber Thomas von Aquin kann man darin sehen, daß er die bei Thomas zweifellos vorhandene Selbständigkeit der Wissenschaft zum Programm erhebt und zu verwirklichen sucht, ohne das theologische Interesse an einer Begrenzung systematisch zur Geltung zu bringen. Das schließt allerdings, wie noch gezeigt wird, eine Begrenzung anderer Motivation nicht aus.

Boetius begründet den Universalitätsanspruch auf eine recht modern anmutende Weise. Gründe, die nicht nur vorgestellt (*fictum*) sein sollen, müssen auf Sachverhalten beruhen. Mit der Sachhaltigkeit der Sachverhalte hat es aber die Wissenschaft zu tun, denn sie bearbeitet den Bereich des *ens* (295). Wie sich die Philosophie mit dem *ens qua ens* beschäftigt, beschäftigen sich die Einzelwissenschaften mit den Seinsbereichen, so daß es in der gesamten Wirklichkeit (*in tota rerum*

²⁰ Vgl. S. th. I q. 1 a. 2 corp. und ad 1. Näheres zu Thomas und Albert s. bei P. Wilpert, a. a. O. (Anm. 14) 141—142.

²¹ In Boethium de Trinitate, q. 2 a. 3, bes. S. 94, 95, ed. Decker, und S. th. I q. 1 a. 6.

²² S. th. q. 45 a. 1; q. 47 a. 1; q. 1 a. 6.

universitate) nichts gibt, dessen Erkenntnis nicht von einem Teil der Wissenschaft bearbeitet würde²³. Boetius begründet also die Universalität des wissenschaftlichen Anspruchs durch den umfassenden Gegenstandsbezug ihrer Aussagen. Wir können von einer semantischen Begründung sprechen²⁴. „Semantisch“ soll dabei nicht im engeren Sinn einer formalisierbaren Metalogik verstanden werden, sondern im weiteren, erkenntnistheoretischen Sinn der Gegenstandsbezogenheit des Denkens überhaupt. Metalogische und erkenntnistheoretisch-philosophische Perspektiven lassen sich bei Boetius nicht trennen, sondern bedingen sich: Metaphysik, die Betrachtung der Formen des Seins und der Formen des Denkens, und Metalogik sind zwar gleichzeitig, aber für Boetius ist die Metaphysik logisch früher. Ohne ein solches Fundament wäre die Metalogik reines Spiel (*figmentum intellectus*)²⁵. Boetius sieht die Rolle der Sprache, aber er setzt sie nicht absolut und überfordert sie damit nicht, sondern ist von der Notwendigkeit einer vorsprachlichen Begründung überzeugt²⁶.

Wissenschaftlicher Anspruch und religiöser Standpunkt bei Boetius. Ein bis heute weitverbreitetes Verständnis sieht in dem geschilderten Anspruch einen eindeutigen Beweis für einen „Rationalismus“ des Boetius. Ich verweise auf *Mandonnet, Grabmann, Gilson* und *Sajó*²⁷. *G. Sajó* kennzeichnet einen solchen Rationalismus: er erkenne keinerlei Beschränkung der Forschungsfreiheit an und setze sich über alles ruhig hinweg, was nicht seinen Prinzipien entspäche²⁸.

Diese Interpretation scheint mir jedoch eine Kehrseite zu übersehen, die mit dem Universalitätsanspruch gegeben ist. Sie verlangt von Boetius eine bestimmt motivierte Beschränkung der Wissenschaft, nämlich eine theologische. Boetius wird implizit vom Standpunkt der Vorordnung der Theologie aus beurteilt. Diese Vorordnung schließt er

²³ *Modi signif.* q. 11; 44, 49—52; unter Berufung auf *Aristoteles*, *Met.* IV, 1, 1003 a 21 ff.

²⁴ Vgl. die Begründung: Wer das nicht sieht, täuscht sich über den Sinn seiner eigenen Rede (*se propriam sermonem ignorare*: 302).

²⁵ *Modi signif.* q. 1; 6, 32—8, 63; vgl. q. 5. Metaphysik wird dabei als Grundwissenschaft, nicht als Bereichswissenschaft vom *divinum* verstanden, Grammatik als semantische Metawissenschaft: *Modi signif.* q. 10; 41, 37—45.

²⁶ *Modi signif.* q. 6; 27, 35—44.

²⁷ *P. Mandonnet*, Note complémentaire sur Boèce de Dacie, in: *RevScPhTh* 22 (1933) 246—250; *M. Grabmann*, Mittelalterliches Geistesleben II (München 1936) 201—202; *É. Gilson*, Boèce de Dacie et la double vérité, in: *Archives d'Histoire doctrinale du Moyen Âge* 22 (1955) 96—99 (G. vermeidet zwar den Ausdruck „Rationalismus“, kommt aber sachlich zur gleichen Position); *G. Sajó*, Boetius von Dacien, a. a. O. (Anm. 12) 454. Dagegen: *F. Van Steenberghe*, a. a. O. (Anm. 5) 404, 407 (vgl. jedoch ebd. 411); *ders.*, Une légende tenace: la théorie de la double vérité (Académie Royale de Belgique [Bruxelles 1970]) 5; *P. Wilpert*, a. a. O. (Anm. 14) 150.

²⁸ *G. Sajó*, Un traité, a. a. O. (Anm. 2) 67; vgl. auch *É. Gilson*, a. a. O. (Anm. 9) 401.

allerdings aus. Ist nicht auch die Theologie als Wissenschaft eine rationale Wissenschaft und insofern keine Ausnahme? Boetius stellt denn auch nicht Wissenschaft und Theologie gegenüber, was unsinnig wäre, versteht man Theologie wirklich als Wissenschaft, sondern den semantisch-rationalen Wissensstandpunkt und den Standpunkt des Glaubens (*fides*). Nur so ergibt sich überhaupt ein Problem. Denn insofern Theologie Wissenschaft ist, muß sie mit Gründen arbeiten und ist sie von Vorentscheidungen abhängig, die für jede Wissenschaft gelten, also von philosophischen Vorentscheidungen. Jede Spezialdisziplin muß ja mit Termini und Gesetzen arbeiten, deren Begründung ihre Grenzen übersteigt. Diese allgemeinen Terme und Gesetze untersucht nach Boetius der Philosoph²⁹. Es gibt drei solcher Grundwissenschaften: Logik, Metaphysik und Grammatik³⁰.

Die Selbstbeschränkung des rationalen Anspruchs

Boetius hat mit dem radikalen, d. h. wirklich ernst genommenen Anspruch auf autonome Begründung wissenschaftlicher Sätze lediglich eine heteronome Einschränkung für den Wissenschaftler abgewiesen. Dadurch, daß sich die *ratio* auf ihren eigenen Standpunkt stellt, ist eine Selbstbeschränkung nämlich keineswegs ausgeschlossen. Boetius hält sie im Gegenteil sogar für notwendig³¹. Er entwickelt sie am Leitfaden eines konkreten Problems, der Ewigkeit der Welt. Er leitet die Selbstbeschränkung für jede der drei Spezialdisziplinen ab, in die er, *Aristoteles* folgend, die Wissenschaft einteilt: Naturwissenschaft, Mathematik, Metaphysik als Wissenschaft vom Göttlichen.

Besonders in Hinsicht auf Metaphysik ist zu beachten, daß es Wissenschaften gibt, denen eine Doppelfunktion zukommt. Sie sind einerseits Spezialwissenschaften (*scientiae speciales*), andererseits Grundwissenschaften (*artes communes*). Insofern sie einen bestimmten umschriebenen Gegenstandsbereich bearbeiten, stellen sie sich als Einzelwissenschaften dar, insofern die Aussagen erarbeiten, die für alle Wissenschaften gelten, sind sie Grundwissenschaften. Die Klasse dieser Wissenschaften bilden Logik, Grammatik und Metaphysik³². Hier liegt eine Funktionalisierung des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem innerhalb der Wissenschaftstheorie vor. Boetius beschreibt sie sprachlogisch als Ersetzung allgemeiner Terme durch besondere in Grundsätzen³³. Es ergibt sich also eine sich durchhaltende formale

²⁹ *Modi signif.* q. 1; 8, 66 — 9, 90.

³⁰ *Ebd.* q. 8; 33, 26 — 36, 96.

³¹ Vgl. *P. Wilpert*, a. a. O. (Anm. 14) 140—146.

³² *Modi signif.* q. 8; 33, 26 — 36, 96.

³³ *Ebd.* q. 8; 38, 37—43.

Struktur, die durch Ersetzung — semantisch gesehen — allgemeinerer oder speziellerer Terme modifizierbar ist. Dadurch wird sowohl ein allgemeiner Rahmen für Wissenschaftlichkeit geboten und die Aufsplitterung in beziehungslose Einzeldisziplinen verhindert als auch die notwendige Konkretion wissenschaftlicher Aussagen ermöglicht und eine die wissenschaftliche Arbeit präjudizierende „Allgemeinwissenschaft“ vermieden. So ergibt sich die Einschränkung der Metaphysik nur in bezug auf ihren semantischen Aspekt, insofern sie nämlich auch Wissenschaft von den *intelligentiae separatae* ist³⁴.

Die Selbstbeschränkung des Naturwissenschaftlers. Die Selbstbeschränkung des Naturwissenschaftlers ergibt sich, wenn er auf seinen wissenschaftlichen Ansatz reflektiert. Wir könnten sagen, wenn er „naturphilosophische“ Reflexion betreibt (306—450). Die Reflexion führt auf zwei Grundsätze (*suppositiones per se notae*). Dabei ist der erste Satz zwar für den Naturwissenschaftler formuliert, gilt aber für jede Spezialdisziplin. Er stellt die Begrenztheit³⁵ jeder methodisch vorgehenden Wissenschaft fest. Ich möchte ihn deshalb einen wissenschaftstheoretischen Grundsatz nennen. Er lautet: ‚*Nullus artifex potest aliquid causare, concedere vel negare nisi ex principiis suae scientiae*‘ (307—308).

Der zweite Grundsatz wendet das allgemein formulierte erste Axiom naturphilosophisch und bestimmt den Gegenstandsbereich des Naturwissenschaftlers. Ich spreche deshalb von einem semantischen Grundsatz. Er heißt: ‚*Quamvis natura non sit primum principium simpliciter, est tamen primum principium in genere rerum naturalium et primum principium quod naturalis considerare potest*‘ (309—312).

Beide Grundsätze ergeben sich aus der aristotelischen Wissenschaftsauffassung³⁶. Zu jeder Wissenschaft gehört, daß sie Gründe erforscht, daß ihr Beweisgang notwendig ist und daß sie sich auf einen bestimmten Bereich bezieht. Das letzte Merkmal führt dabei, formal gesehen, auf die Notwendigkeit, von Grundsätzen auszugehen, die nicht mehr in derselben Wissenschaft hinterfragt werden können³⁷.

Die Selbstbeschränkung des Mathematikers. Ähnliche Überlegungen ergeben auch eine Beschränkung der Mathematik. Darunter versteht Boetius das Quadrivium, also Astronomie, Geometrie, Arithmetik und

³⁴ Ebd. q. 8; 35, 85 — 36, 89; q. 11; 43, 21 f.: ‚*Omnis res specialis aut est metaphysica aut naturalis aut mathematica.*‘

³⁵ Es handelt sich dabei um eine allgemeine wissenschaftstheoretische (also formallogisch und semantisch zugleich bestehende) Beschränkung. Denn ‚*principia*‘ ist doppelseitig, als Beweis- und Sachgrund zu verstehen.

³⁶ Vgl. D. Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics* (Oxford 1965) 51—75.

³⁷ Vgl. *Aristoteles*, *Analyt. post.* A 9—10 und 71 b 9—12, 88 b 30—35, 76 a 8—15, 99 b 17—100 b 17.

Musik. Die Zahlenverhältnisse gelten, ganz gleich ob die Welt und damit die Dinge in ihr ewig oder zeitlich sind. Mathematisches Denken wird von dem Problem überhaupt nicht berührt. Deshalb kann es auch nicht darüber entscheiden.

Die Selbstbeschränkung des Metaphysikers: Der Metaphysiker, insofern er als Spezialwissenschaftler den Bereich des *divinum* bearbeitet³⁸, kann ebenfalls nur im Rahmen einer Selbstbeschränkung argumentieren. Er überschreitet die Grenzen, die den ‚artifices‘ sonst gezogen sind, insoweit als er die verschiedenen Ansätze auf eine schlechthin erste Ursache bezieht (*resolvit in causam primam simpliciter*)³⁹, aber er findet seine Grenze am voluntativen Aspekt des Göttlichen (486—501). Sobald es sich um Aussagen handelt, die nur im Rückgriff auf Behauptungen über göttliche Tätigkeiten begründbar sind, kann der Metaphysiker nichts mehr entscheiden. Aber auch diese Grenzbestimmung wird ihm nicht von außen auferlegt, sondern ergibt sich aus dem selbst zur Metaphysik gehörigen Grundsatz: *volitum est in volente secundum formam voluntatis* (495—496).

Die Metaphysik scheint sich auch bei Boetius schon in eine allgemeine Grundwissenschaft und eine spezielle Bereichswissenschaft auseinanderzuentwickeln, obwohl er kaum darauf reflektiert und keine terminologischen Unterschiede einführt. Als Grundwissenschaft vertritt sie den rationalen Universalitätsanspruch, als Bereichswissenschaft wirkt sich das Schwergewicht der neuplatonischen Aristotelesinterpretation in einer Tendenz zur Spezialwissenschaft aus⁴⁰.

Ergebnis

Als erstes Ergebnis der Überlegungen des Boetius ergab sich ein universaler wissenschaftlicher Anspruch und damit unlösbar verbunden eine Selbstbeschränkung dieses Anspruchs. Wichtig an diesem Ergebnis ist, daß die Bedingung der Möglichkeit der Beschränkung in der Autonomie liegt. Die Beschränkung muß als Selbstbeschränkung geleistet und kann nicht einfach rezipiert werden. Dadurch unterscheidet sich diese Beschränkung von Beschränkungen, die von außerwissenschaftlichen Interessen geleitet sind, im Fall des Boetius repräsentiert durch die Interessen der Theologen. *Thomas von Aquin* und andere hatten der Wissenschaft eine Selbständigkeit eingeräumt, aber eben nur einge-

³⁸ *Modi signif.* q. 11; 44, 49—52.

³⁹ *Ebd.* q. 15; 59, 25—37.

⁴⁰ Vgl. *K. Kremer*, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteleskommentaren der Ammoniosschule* (Bäumker-Beiträge, 39 [Münster 1960]), bes. 15—16; *A. Zimmermann*, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert* (Leiden/Köln 1965), bes. 180—201.

räumt. Jetzt dagegen stellt sich das wissenschaftliche Denken auf seinen eigenen Standpunkt. Das wissenschaftlich Mögliche und Unmögliches bestimmt sich nach der Erforschbarkeit der jeweiligen Probleme durch Gründe, die der menschlichen ratio zugänglich sind (743—761)⁴¹. Die Begrenzung muß sich von „innen“ ergeben, sich in ihrer Notwendigkeit selbst vernünftig erweisen. Das bedeutet nicht die Unmöglichkeit anderer Wahrheit mit eigenständigem Anspruch, und nur das könnte man sinnvoll ‚Rationalismus‘ nennen. Wohl aber bedeutet es die Einsicht in die Notwendigkeit, daß Standpunkte nicht abstrakte, dekretierbare Positionen sind, sondern eingenommen werden müssen, und das bedeutet wiederum, daß sie sich auf Recht und Grenzen hin befragen lassen müssen und dem, an den ihr Anspruch sich richtet, die Entscheidung nicht nehmen können. Mit anderen Worten: die Selbstverständlichkeit der bestehenden Synthese von Wissenschaft und Religion wird kritisch hinterfragt und zur Bewährung herausgefordert. Diese Implikation läßt auch die inadäquate Reaktion der traditionellen Theologie und der kirchlichen Autorität verstehen. Aktuell führt sie zur Frage, ob eine kritische Entscheidung von Sachfragen vom einzelnen gelöst und in Richtungen, Organisationsformen und dergleichen institutionalisiert werden kann, ob Kritik nicht geleistet, sondern rezipiert werden kann.

In unserem Modell zeigt sich zwischen Philosophie und Theologie ein komplexes Verhältnis. Insofern Theologie als Wissenschaft auftritt, setzt sie eine philosophische Verständigung über Wissenschaftlichkeit voraus. Andererseits bezieht sich Theologie auf ein Gegenstandsfeld, das nicht dem rationalen Erkenntnisbereich zugehört. Das ist gerade durch die Selbstbeschränkung des rationalen Anspruchs möglich geworden. So ergibt sich das Problem des Verhältnisses von rationalem Anspruch und fides, dem der Theologie als Wissenschaft vorausgehenden religiösen Glaubensfundament, das in ihr wissenschaftlich bearbeitet wird.

II. Standpunkt des Wissens und Standpunkt des Glaubens

Der Standpunkt des Glaubens

Zunächst ist festzuhalten, daß Glaube (fides) und rational-wissenschaftlicher Standpunkt (philosophia) gegenübergestellt werden.

*E. Gilson*⁴² sieht die Theologie auf dem Spiel stehen: bei Boetius werde ihr jeder Vernunftgebrauch abgesprochen. Hier liegt ein Mißverständnis vor. Es geht um den

⁴¹ *Modi signif.* q. 18; 69, 78—84.

⁴² A. a. O. (Anm. 27) 97. 98—99. Auch *F. van Steenberghen*, a. a. O. (Anm. 5) 372

Glauben, nicht um die Wissenschaft der Theologie. Es geht nicht um die wissenschaftstheoretische Frage der Zuordnung von Philosophie und Theologie, sondern um Rationalität und Glaube, also um eine der wissenschaftstheoretischen Problematik vorausliegende Fragestellung. Allerdings leistet Boetius einem solchen Mißverstehen insofern Vorschub, als er sich zum Bezug *fides—theologia* nicht äußert. Er folgt hier dem Statut der Artistenfakultät von 1272, das es den Artisten verbot, sich mit theologischen Fragen zu beschäftigen⁴³. Seine Auffassung enthält allerdings implizit die Aufforderung an die Theologie, sich mit ihrem Fundament und ihrer Tragweite als Wissenschaft kritisch auseinanderzusetzen. Theologische Wissenschaft, die sich unkritisch mit ihrem Glaubensfundament identisch setzt, mußte sich freilich angegriffen fühlen.

Der Glaubensstandpunkt konstituiert einen eigenen Bereich mit einem eigenen Prinzip und einem eigenen Ziel: ‚*Deus gloriosus et benedictus*‘ (759—761; vgl. 415). Man geht sicher nicht fehl, wenn man in dieser Charakterisierung, durch die die Bestimmung der *causa superior* näher erläutert wird, eine religiöse, also vorwissenschaftliche, vortheologische Bestimmung des Prinzips des Glaubensstandpunkts sieht. Wir haben schon mehrfach Gelegenheit gehabt, das Sprachbewußtsein des Boetius zu beobachten. Es gibt keinen Grund, seine Äußerung rein formelhaft zu interpretieren. So wird nicht die Theologie der Philosophie vorgeordnet, wissenschaftsmethodisch ist es eher umgekehrt, sondern aufgrund der Selbstbeschränkung des rational-wissenschaftlichen Ansatzes der sich offenbarende Gott dem beweisenden Denken. Man glaubt religiös der göttlichen Autorität, nicht der menschlichen Vernunft (750—751). Gott und Mensch treffen sich auf einer der Wissenschaft vorausliegenden Ebene, der Wille Gottes ist dort Bedingung, nicht die *ratio humana* (560).

Standpunkt des Glaubens und Standpunkt des Wissens

Durch die Selbstbeschränkung des rationalen Standpunkts wird gerade ein Bereich sinnvoll ermöglicht, der nicht innerhalb der *ratio* und ihres Angewiesenseins auf demonstrative Sicherheit liegt. Deshalb ist dort auch nicht die intellektuelle Fähigkeit oder Unfähigkeit des Beweizens verlangt, sondern der Wille (11: *nolens*). Es wäre geradezu töricht, dort Beweise zu verlangen, die die Vernunftwissenschaft definieren (21—22). Denn dann ginge die erweiternde Möglichkeit des Glaubens verloren, erst dann ergäbe sich ein Rationalismus (542 bis 543). Weder Theologie als systematische Wissenschaft noch demonstratives Beweisen können hier entscheiden. Aber es gibt Kriterien eigener Art, wie Boetius kurz anklingen läßt: ‚*revelationes et miracula*‘

u. ö., der von einem «*aristotélisme hétérodoxe*» spricht, scheint sich implizit mit dem geschilderten Standpunkt zu identifizieren.

⁴³ Vgl. P. Michaud-Quantin, a. a. O. (Anm. 8) 180.

(746—747; vgl. 20). Weiter ist daran zu erinnern, daß die Selbstbegrenzung der Rationalität der Wissenschaft geleistet sein muß, damit der Glaube ergänzend eintreten kann. Dabei ist das Geleistete prinzipiell zu verstehen, nicht faktisch und in jedem Einzelfall. Dann muß der Glaube bekennen (nicht beweisen), daß die Macht Gottes die rationale Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Denkens transzendiert (525). Um des eigenen Rechts des Glaubens willen darf er nicht ersetzt werden, weder durch sophistische Scheingründe noch durch bloße Meinung bewirkende dialektische Scheinbeweise, noch durch Demonstration (539—543), denn dann würde er doch wieder auf das ohnehin vom Menschen zu Leistende eingeschränkt.

Die erweiternde Kraft des Glaubens führt Boetius nicht zu einer Entwertung des rational-wissenschaftlichen Denkens. Vielmehr handelt es sich um unreduzierbare Aspekte (422—450)⁴⁴. Die dargelegten Gedanken bildeten den Anlaß zu einer Interpretation, mit der wir uns nun kritisch beschäftigen müssen.

III. Die These von der doppelten Wahrheit und die Beziehung autonomer Wahrheitsbegründungen

Aufkommen und Sinn der These

Die These von der doppelten Wahrheit wird 1277 in der Verurteilung *Stephan Tempiers* ausgesprochen: ‚Dicunt enim ea esse vera secundum philosophum et non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates‘⁴⁵.

Nach dieser Formulierung geht es darum, ob zwei entgegengesetzte Behauptungen über den gleichen Sachverhalt zugleich Wahrheit beanspruchen können. Die Gültigkeit des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch scheint auf dem Spiel zu stehen. Auf das Problem von *De aeternitate mundi* angewandt, bedeutet dies: die Ewigkeit der Welt ist philosophisch wahr, die Zeitlichkeit der Welt ist theologisch wahr, beide Aussagen stehen unversöhnbar nebeneinander, mehr kann nicht gesagt werden. Erst diese Zusatzbedingungen zum schlichten Wortlaut ergeben den vollen Sinn der These von der doppelten Wahrheit. Die kirchliche Verurteilung würde dann durch eine institutionell-autoritative Maßnahme die metasprachliche Regel der Ermöglichung rational-wissenschaftlicher Aussagen zum Ziel haben. Sie würde eine sich von ihrem eigenen Grund lösende Rationalität gewissermaßen vor dem

⁴⁴ Vgl. *Modi signif. q.* 18; 69, 68—70: ‚res per terminos significatae non sunt impossibiles; et ideo positio unius non est remotio alterius.‘

⁴⁵ *Praefatio* (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, Bd. I, 543).

Selbstmord bewahren. Zuvor ist allerdings zu fragen, ob die Interpretation, die der Verurteilung zugrunde liegt, überhaupt stichhaltig ist, ob eine solche Selbstaufhebung der Rationalität überhaupt vorliegt oder ob der Rettungsversuch erst durch eine Mißinterpretation nötig geworden ist und damit die scheinbare Rettung der Rationalität nur ein anderes Interesse verschleiert.

Vertritt Boetius diese These?

Tatsächlich haben die Handbücher der Philosophiegeschichte bis in die jüngste Zeit Boetius die These der doppelten Wahrheit zugeschrieben. Noch G. Sajó glaubte bei der ersten Ausgabe von *De aeternitate mundi*, der Text widerlege die Gegner einer solchen Auffassung wie *Gilson*, *Sassen* und *Van Steenberghe*⁴⁶ endgültig. Der Traktat sei „eine methodische Darstellung“ der Lehre von der doppelten Wahrheit und Boetius habe sie begründet und ihr eine feste Form gegeben⁴⁷.

Inzwischen ist jedoch auch *Sajó* von seiner Auffassung abgerückt, und sie wird allgemein nicht mehr vertreten⁴⁸. Das neue Verständnis wird allgemein damit begründet, die *veritas simpliciter* sei die Wahrheit des Glaubens⁴⁹.

Damit ist der philosophiegeschichtliche Forschungsstand neu umschrieben⁵⁰. Die philosophische Modellbetrachtung muß jedoch den sachlichen Gedankengang bei Boetius näher analysieren, um dessen Tragweite näher bestimmen zu können.

Dazu kann die historische Situation zunächst noch Hinweise geben. Die Verurteilung von 1277 zeigt sachlich mindestens, daß die Qualifikation der religiösen Wahrheit als *verum simpliciter* nicht als Rückkehr zur traditionellen Synthese verstanden wurde, so daß man nicht ohne weiteres die Problematik mit dem Hinweis auf diese Bestimmung für erledigt ansehen kann. Andererseits führt Boetius für seine Auffassung Sachgründe ins Feld, die argumentativ beurteilt werden müssen und nicht durch eine Verurteilung schon entkräftet sind⁵¹.

⁴⁶ *É. Gilson* in: *Études de la philosophie médiévale* (Strasbourg 1931) 60—75; *E. Sassen* in: *RevNéoscolPh* 33 (1931) 170—179; *F. van Steenberghe*, *Siger de Brabant d'après des œuvres inédites*, vol. II (Louvain 1942) 688.

⁴⁷ *G. Sajó*, *Un traité*, a. a. O. (Anm. 2) 17.37.45.73—74.

⁴⁸ Boetius von Dacien, a. a. O. (Anm. 12) 458—459; *É. Gilson*, a. a. O. (Anm. 27) 88—94; *P. Wilpert*, a. a. O. (Anm. 14) 149—150.

⁴⁹ Vgl. *É. Gilson*, ebd. 96; *G. Sajó*, Boetius von Dacien, a. a. O. (Anm. 12) 459 bis 460; *P. Wilpert*, ebd. 150.

⁵⁰ Vgl. *F. van Steenberghe*, a. a. O. (Anm. 5) 389, Anm. 84; 402—412.

⁵¹ Zumal, wenn man mit in Rechnung stellt, daß die Verurteilung von Vertretern der Theologie betrieben wurde, die sich in ihrer überkommenen Position bedroht sahen. Vgl. *P. Michaud-Quentin*, a. a. O. (Anm. 8) 413—429 (Lit.). 472—488 (Lit.).

Die Differenzierung des Wahrheitsbegriffs

Boetius spricht von einer ‚veritas absoluta‘ und einem ‚simpliciter verum‘. Was meint er damit? Uns interessiert an dieser Frage insbesondere, ob eine einfache Identität zwischen veritas absoluta und fides anzunehmen ist⁵². Eine solche Annahme scheint mir auf das traditionelle Vorordnungsschema zurückzuführen. Anders sieht es allerdings aus, wenn veritas absoluta mit Bezug auf eine bestimmte Fragestellung funktionalisiert gedacht wird, so daß man davon sprechen kann, in bestimmten Zusammenhängen komme dem Glauben die veritas absoluta zu. Dies scheint mit die Meinung des Boetius zu treffen⁵³. Sehen wir genauer zu.

Die notwendige Selbstbeschränkung der Wissenschaften hat zur Folge, daß nicht jeder Wissenschaftler dieselbe Wahrheit zu betrachten hat (381—384). Das führt, wie wir gesehen haben, zu einer Mehrheit unreduzierbarer, autonomer Aspekte. Das wiederum hat Konsequenzen für die Beantwortung der Wahrheitsfrage. Diese lassen sich allerdings nur für konkrete Fragestellungen jeweils feststellen. Hier kann zunächst eine typisierende Gliederung helfen. Es gibt Fragestellungen, die so verschieden sind, daß sie eindeutig zu verschiedenen Wissenschaften gehören. Es gibt Fragestellungen, die ebenso eindeutig unter eine bestimmte wissenschaftliche Betrachtungsweise fallen. In beiden Fällen entstehen keine Probleme. Problematisch dagegen ist der dritte Fall: es kann sein, daß eine Wahrheit behauptet wird, die der Spezialwissenschaftler aufgrund der Prinzipien seiner Wissenschaft weder begründen noch wissen kann, die aber diesen Prinzipien entgegenläuft und die, falls er sie in sein Begründungssystem aufnähme, seine Wissenschaft zerstören würde, weil sie innerhalb der Wissenschaft nicht herleitbar ist (407—410). Noch einmal scheinen doppelte Wahrheit und Rationalismus unausweichlich.

Das Bild ändert sich jedoch, wenn wir fragen: Was heißt „Zerstörung der Wissenschaft“? Es heißt Zerstörung ihres formalen logischen Zusammenhangs, also eines konstitutiven Merkmals von Wissenschaft (745)⁵⁴. Es wird gar nicht die Wahrheit schlechthin einer solchen Behauptung dritter Art bestritten, sondern (in moderner Terminologie) ihre Ableitbarkeit in einem wissenschaftlichen System. ‚Verum‘ ohne Zusatz bedeutet hier bei Boetius logische Ableitbarkeit. Er muß deshalb eine solche „zerstörende“ Behauptung leugnen: ‚quia sicut conse-

⁵² Vgl. *É. Gilson*, a. a. O. (Anm. 27) 96; *P. Wilpert*, a. a. O. (Anm. 14) 150.

⁵³ Vgl. *P. Michaud-Quentin*, a. a. O. (Anm. 8) 177; *G. Sajó*, Boetius von Dacien, a. a. O. (Anm. 12) 459—460.

⁵⁴ *Modi signif.* q. 15; 59, 22—24.

quens ex principiis est concedendum, sic repugnans est negandum' (409—410).

Um der logischen Konsequenz willen kann also der Naturwissenschaftler keine religiös-theologischen Konsequenzen aus seinen Prämissen ziehen, nicht aus Religionsfeindschaft oder Rationalismus. Würde er es dennoch tun, hätten seine Äußerungen keinerlei Beweiskraft, sie würden den logischen Zusammenhang seines Wissens auflösen, ohne der in Frage stehenden Wahrheit einen Dienst erweisen zu können. Wissenschaft selbst würde unmöglich gemacht, denn jede innerhalb eines Wissenschaftsbereichs formallogisch gewonnene Konsequenz ist relativ auf ihre Prämissen und die Folgerichtigkeit der Ableitung. Ein theoretisches Wahrheitsinteresse muß diese Relativität erkennen und anerkennen. Dieser Gesichtspunkt steht bei Boetius im Vordergrund. Er hat damit eine notwendige Bedingung wissenschaftlichen Argumentierens zur Geltung gebracht⁵⁵, ohne jedoch die sinnvollen Argumentationsmöglichkeiten darauf zu beschränken.

Aber Boetius kennt noch einen weiteren Aspekt der theoretischen Wahrheit. Wir wollen ihn den semantischen nennen, d. h. denjenigen Aspekt, der nicht nur die Herleitbarkeit von Aussagen, sondern die Gehaltlichkeit von Aussagen betrachtet. Dieser Gesichtspunkt ist prinzipiell genauso universal wie der wissenschaftslogische. Hier wird es wichtig, darauf zu achten, daß das Problem der Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Welt in einen Bereich führt, der vor der methodischen Aufspaltung in Wissenschaftsperspektiven liegt, denn alle wissenschaftlichen Argumentationen, die pro und die contra, sind nicht stichhaltig (27—287. 544—742). Weiter müssen wir beachten, daß sich die wissenschaftlichen Ansätze nach einem doppelten Gesichtspunkt gliedern: nach der Verschiedenheit der Wissenschaftsgegenstände (*diversitas scibilium*) und der Verschiedenheit der Perspektiven (*diversitas modorum sciendi quibus docetur idem scibile*)⁵⁶. Hier ist innerhalb des semantischen Wahrheitsaspekts der Unterschied von Glauben und rational-wissenschaftlichem Denken anzusiedeln⁵⁷. Innerhalb einer Wissenschaftsperspektive kommt man zu ersten Prinzipien, aber es sind erste Prinzipien für diese Wissenschaft, sie müssen nicht „an sich“ (*simpliter*) erste Prinzipien sein⁵⁸. In der Frage der Ewigkeit der Welt hat

⁵⁵ „Notwendig“ und „hinreichend“ im folgenden seien kurz so erläutert: F ist eine notwendige Bedingung von G, wenn $(x) G(x) \rightarrow F(x)$. F ist eine notwendige und hinreichende Bedingung von G, wenn $(x) G(x) \leftrightarrow F(x)$. Bei Boetius ist G (wissenschaftliche Ableitbarkeit eines Satzes x) nicht äquivalent F(x), wobei F semantische Wahrheit des Satzes x.

⁵⁶ Modi signif. q. 4; 19, 26—29.

⁵⁷ Vgl. auch den „profanen“ Gebrauch von ‚fides‘ in diesem Sinn in einem Aristoteles-Zitat: Mod. signif. q. 8; 35, 70—72, und über die partiell gleiche Aufgabe des Philosophen und Logikers: Modi signif. q. 18; 69, 78—83.

⁵⁸ Modi signif. q. 18; 68, 43—46.

sich für die Wissenschaftsperspektiven eine notwendige Selbstbeschränkung ergeben. Deshalb ist hier die Wahrheit des christlichen Glaubens auch die Wahrheit „an sich“ (*veritas christianae fidei et etiam veritas simpliciter* [385—386]). Die Behauptung, die Welt sei zeitlich, muß auch vom Naturwissenschaftler bejaht werden (430—433. 536. 747 bis 751. Aber er kann sie nicht als Naturwissenschaftler behaupten, sondern als Christ (407—410. 415—417. 427). Er ist nur gezwungen, die Aussage von der Zeitlichkeit der Welt abzulehnen, wenn sie jemand als naturwissenschaftliche, rational ableitbare Wahrheit einführt und nicht als geoffenbarte Wahrheit (*per revelationem factam ab aliqua causa superiori* [396—400]). In dem „Als“ liegt nun sowohl die Steigerung des Problembewußtseins bei Boetius als auch die Schwierigkeit seiner Position. Es stellt sich nämlich jetzt die Frage nach der Zuordnung autonomer Standpunkte und ihren Prinzipien. Die Initiatoren der Verurteilung von 1277 sahen sehr wohl die Sprengkraft für die überlieferte, eingespielte und institutionalisierte, ja organisierte Zuordnung von Theologie und Philosophie, geistlicher und weltlicher Gewalt, die in den Thesen des Boetius und damit in seinem Modell steckt. Es sei noch einmal daran erinnert, daß beide Standpunkte nicht nur historische Positionen sind, sondern Denk- und Aktionsmodelle, die immer wiederkehren können und bis heute wiedergekehrt sind, wenn auch die Struktur anders gefüllt ist.

Jedenfalls gibt es keine doppelte Wahrheit im Sinn der Verurteilung von 1277 bei Boetius, und wer das von ihm vertretene Modell so auffaßt, interpretiert es falsch, und seine Argumente dagegen verfehlen ihr Ziel. Die verschiedenen Aussagen bewegen sich nämlich auf verschiedenen Ebenen oder in verschiedenen Dimensionen, es stehen sich nicht einfach zwei widersprechende Thesen gegenüber, die man gegeneinander ausspielen oder deren Wahrheit oder Falschheit man ohne Rücksicht auf ihre prinzipielle Genese in einer bestimmten Perspektive entscheiden kann. Eine solche Entscheidung verlangt vielmehr die Reflexion auf die Voraussetzungen der Thesen, nur so läßt sich überhaupt ihr Sinn feststellen, der zugleich auch ihre Grenzen festlegt. Man kann sich der Problematik nähern, indem man hinreichende und notwendige Bedingungen von Wahrheitsaussagen unterscheidet. Methodisch-wissenschaftliche Wahrheitsfindung ist nur möglich, wenn die Universalität der semantischen Wahrheitsperspektive durch Prinzipien eingeschränkt wird, wie wir gesehen haben. Diese Einschränkung spezialisiert alle wissenschaftlichen Wahrheitsaussagen und bezieht sie zugleich auf einen umfassenden Wahrheitsanspruch. Sie verlangt die Reflexion auf die Einschränkung selbst. Unser Modell ist also nicht-scientistisch. In ihm zeigt sich logische Ableitbarkeit als notwendige Bedingung für rational-wissenschaftliche Wahrheit, aber nicht in jedem Fall

auch schon als hinreichend. Um die letzte Frage zu entscheiden, muß eben die Reflexion auf das Zustandekommen einer Wahrheitsperspektive vollzogen werden. Deshalb ist Boetius nur konsequent, wenn er den semantischen Wahrheitsaspekt nicht auf spezielle Wissenschaftlichkeit reduziert, wodurch, von jeder Wissenschaftsperspektive aus gesehen, andere wissenschaftliche und vorwissenschaftliche Wahrheitsaussagen möglich bleiben. Dies kann zwar die Notwendigkeit der Ableitbarkeit innerhalb einer Wissenschaft nicht aufheben, wohl aber ihre Ergänzenbarkeit und Nicht-Totalität sinnvoll behaupten. Aus dem gleichen Grund läßt sich die Wahrheitsfrage nach Boetius auch nicht auf logische Ableitbarkeit einschränken.

Allerdings ist die Versuchung groß, die Probleme dadurch zu „vereinfachen“, indem man sie verschwinden läßt. Dann ergeben sich verschiedene, unter Umständen sehr sublimen Spielarten von Rationalismus bzw. Theologismus, wobei jeweils versucht wird, die je eigene Perspektive zum Rang eines umfassenden Einordnungsprinzips zu erheben. Rationalismus, das Überziehen des Anspruchs rational-wissenschaftlicher Ableitbarkeit, führt zu einer Entwertung von Religion und Theologie. Diese Gefahr haben die Gegner des Boetius sicher gesehen. Aber sie fallen ins andere Extrem: Sie vermögen die sachlich berechnete Selbständigkeit von Philosophie und Wissenschaft nicht zu reflektieren und deren Begrenzung nicht als Selbstbegrenzung zu akzeptieren. Ihr theologisches Interesse verlangt eine heteronome Beschränkung für die Wissenschaften, nämlich eine theologische. Sie verlangen nicht nur die Anerkennung der Möglichkeit eines Standpunkts, der einfach aus Sachgründen selbständig in seinem Anspruch ist, sondern sie bestehen auf einem bestimmten Motiv. Der hierdurch zum Vorschein kommende Theologismus trägt die Tendenz zur Manipulation und zum Autoritären (nicht zu verwechseln mit dem Autoritativen) in sich, denn er ist leicht geneigt, die Überzogenheit seines Anspruchs und damit die sachliche Schwäche unter allen Umständen nicht enthüllen zu lassen oder doch eine solche Enthüllung zu minimalisieren.

Die Probleme, deren Bearbeitung wir bei Boetius verfolgt haben, mußten sich stellen, denn sie waren in der Tradition latent vorhanden, und sie stellen sich immer wieder, wo ein eigenständiger religiöser und ein autonomer wissenschaftlicher Standpunkt über sich selbst Klarheit gewonnen haben und sich einander konfrontieren. Historisch kam diese Problematik an die Oberfläche, als in den Aristotelesübersetzungen und -kommentaren die eigene, nicht schon christlich-theologisch integrierte Geschichte der Philosophie und Wissenschaft verfügbar geworden war. Boetius geht es darum, den unsinnigen Versuch abzuwehren, einer Wissenschaft ein Theorem als Theorem vorzuschreiben, obwohl es aus ihren Grundsätzen nicht ableitbar ist. Einer so verstandenen

Autonomie der Wissenschaften möchte Boetius zum Sieg verhelfen. Bei ihm liegt ein hohes Maß an methodischem Bewußtsein vor, das sich nicht mehr mit Behauptungen und ihrer unmittelbaren Wahrheit oder Falschheit begnügt, sondern sie auf die Art und Weise ihres Zustandekommens als Konstitutivum bezieht (vgl. 386. 396—400. 407—410. 415—417. 430—433. 438—439). In diesem Zusammenhang erweist sich die Gegensätzlichkeit der Aussagen als scheinbar. In Wahrheit zeigt sich im scheinbaren Widerspruch nur die Beschränktheit der Standpunkte. Sie muß allerdings als von jedem autonomen Standpunkt geleistete, als Selbstbeschränkung auftreten. In der geschichtlichen Situation des Boetius mit ihrer vorgegebenen religiös-theologischen Synthese mußte sich das Problem als Emanzipation der Wissenschaft aus dem Anspruch der Theologie äußern. Das Modell des Boetius hat durch die Differenzierung des Wahrheitsbegriffs eine Begründung der Koexistenz von autonomen Standpunkten geliefert. In systematischem Interesse stellt sich jetzt die Frage, ob es in der Lage ist, die autonomen Standpunkte in ihrer Möglichkeit und vielleicht sogar Notwendigkeit sinnvoll aufeinander zu beziehen.

IV. Das Problem der Einheit methodisch notwendig differenter Standpunkte

Das Recht, die Frage so weit zu treiben, ergibt sich aus dem Zweck der Schrift des Boetius. Er will zeigen, daß sich Philosophie, Wissenschaft und christlicher Glaube nicht widersprechen (6—10. 22—23. 762). Das heißt doch, daß die beiden Standpunkte miteinander verträglich sind. Verträglichkeit kann bloße Koexistenz, gegenseitiges Nicht-Zerstören oder wenigstens gegenseitiges Nicht-Stören meinen, ein Nebeneinander, das zufällig bleibt, und in dieser Zufälligkeit anfällig dafür ist, den eigenen Standpunkt nicht in einer rational notwendigen Zuordnung zum anderen zu verstehen, oder die Neigung — mangels eines einheitlichen zugrunde liegenden Handlungs- oder Lebensentwurfs —, bei einer untergründigen Zerrissenheit, der Unfähigkeit, aus einem einheitlichen Sinnzusammenhang zu handeln, stehenzubleiben.

Dieser Gesichtspunkt läßt sich anhand des Schlusses von *De aeternitate mundi* aufgreifen. Dort kommt auch eine Seite des Problems zum Ausdruck, die immer schon mit angeklungen war: Es geht darum, die beiden Standpunkte, also hier Wissenschaft und Religion, in *einer* Person zusammenzudenken und in *einem* Lebenszusammenhang zu realisieren. Die verschiedenen Ansprüche schneiden sich gewissermaßen im Feld des einzelnen, der gerade wegen ihrer Unreduzierbarkeit Christ und Wissenschaftler sein muß und sein können muß.

Boetius formuliert das Argument seiner Gegner: „Dicunt enim quod

christianus secundum quod huiusmodi, non potest esse philosophus, quia ex lege sua cogitur destruere principia philosophiae' (771—773). Man erwartet, daß Boetius nun ein Wahrheitsprinzip aufzeigt, das der Koexistenz autonomer Standpunkte als Bedingung der Möglichkeit vorausliegt. Aber er kehrt zu einer Argumentation zurück, die wir schon kennen. Auch der Christ, so heißt es, räume ein, daß sich wissenschaftliche Urteile nur auf Ursachen innerhalb der Natur stützen können. Erst wenn man diesen Bereich verlasse und eine Ursache ansetze, die auch noch Ursache der ganzen Natur sei, ändere sich das. 'Ideo christianus subtiliter intelligens non cogitur ex lege sua destruere principia philosophiae, sed salvat fidem et philosophiam neutram corripiendo' (779—781).

Die Gedanken des Boetius haben uns nicht weitergebracht. Er hat nur das bekannte Ergebnis von der anderen Seite aus wiederholt. Hat das Interesse an der Erhaltung der traditionellen Verordnung religiös-theologischen Standpunkts den Sinn und die Begründung der Autonomie von Wissenschaft nicht verstehen lassen, ist er seinerseits von der Notwendigkeit der Emanzipation von Philosophie und Wissenschaft aus dieser Bindung so befangen, daß er sich mit einer methodischen Begründung der Selbständigkeit und ihrer gleichberechtigten Koexistenz zufriedengibt.

Zumindest hat Boetius methodisch nicht mehr geleistet. Hier zeigt sich die Begrenztheit des von ihm erarbeiteten Modells durch die historische Situation. Es ist sozusagen mit einem historischen Koeffizienten versehen. Daß der Glaubensstandpunkt in der Frage nach der Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Welt den Vorrang erhält, widerspricht diesem Ergebnis nicht. Die Lösung dieser Frage ergibt sich nicht aus einer einheitlichen Idee der Wahrheit und des Zusammenhangs, aus dem heraus sich Standpunkte konstituieren und sinnvoll aufeinander beziehen lassen, sondern die Zuordnung bleibt faktisch. Die Rahmenbedingungen der Reflexion sind noch stark genug, um eine Sachordnung als selbstverständlich zu verbürgen. In ihrem Rahmen entwickelt Boetius ein Konkurrenzmodell, das als Konfliktmodell zwar einen wichtigen Schritt in der Reflexion der Zuordnung von Standpunkten repräsentiert, aber zugleich über sich hinausweist. Die Fragen sind, auch wenn sie zunächst untergründig bleiben, ja nicht mehr verschwunden. Das Problem der Einheit notwendig differenter Standpunkte wird zum Problem der Subjektivität entfaltet und verschärft. Es sei nur an *Descartes* erinnert. Die Linie läßt sich weiterziehen zu den Ansätzen der Transzendentalphilosophie bei *Kant* und den Gedanken *Hegels*. Diese sehen sich sogar veranlaßt, eine neue Logik einzuführen, um diese Probleme bearbeiten zu können.

Fassen wir zusammen:

1. Boetius von Dacien unternimmt es, die Autonomie der Philosophie durch Berufung auf ihre Geschichte zu begründen. Dabei zeigt sich in einer Diskussion der wissenschaftstheoretischen Grundthesen, daß ein universaler philosophischer Entscheidungsanspruch notwendig eine Selbstbegrenzung mit sich führt.

2. Dadurch kann es keinen philosophischen Totalitätsanspruch geben. Es gibt eine Pluralität eigenständiger Ansätze. Dieses Problem wird der Zeit entsprechend im Spannungsfeld Philosophie—Theologie bearbeitet.

3. Dem Verdikt einer doppelten Wahrheit im gängigen Sinn einer bloßen Opposition der Standpunkte entgeht Boetius, indem er zeigt, daß hier eine Differenzierung des Wahrheitsbegriffs nach notwendigen Aspekten in Anschlag gebracht werden muß.

4. Er leistet diese Differenzierung und konstituiert die wissenschaftlich-methodische Autonomie der Philosophie. Er führt sie aus ihrer instrumentalen Rolle zur Partnerschaft mit der Theologie. Die weiterführende Frage nach der Konstitution der Perspektiven hat er nicht reflektiert gelöst. An der Grenze seines Denkens könnte die Neuzeit systematisch ansetzen.