

„Natur“ und „Person“ in den „Opuscula Sacra“ des A. M. S. Boethius*

Von Matthias Lutz-Bachmann

Die Bedeutung von Person und Werk des Anicius Manlius Severinus Boethius (480–524) wird meist im Blick auf seine Übersetzung und Kommentierung der griechischen Philosophie sowie die Wirkungsgeschichte seiner letzten Schrift, der „Philosophiae Consolatio“,¹ bestimmt. Seine „Opuscula Sacra“² finden dagegen meist eine geringere Beachtung, obwohl gerade in ihnen unterschiedliche Strömungen der antiken Philosophie auf sehr eigenwillige Weise und in höchst eigenständiger Form miteinander vermittelt und auf theologische Sachfragen bezogen werden. Die folgende Untersuchung verfolgt die Absicht, einige wichtige Aspekte der theologischen Traktate von Boethius vor ihrem philosophie- und begriffsgeschichtlichen Hin-

* Diese Arbeit wurde unterstützt mit Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft und steht im Zusammenhang meiner Mitarbeit am Forschungsprojekt von Prof. A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 2. Ihm gebührt mein aufrichtiger und herzlicher Dank!

¹ A. M. S. Boethius, *Philosophiae Consolatio*, ed. L. Bieler, in: CChr. SL XCIV, 1957.

² A. M. S. Boethius, *Opuscula Sacra*, ed. H. F. Stewart and E. K. Rand, London, New edition 1973, reprinted 1978; ich werde im folgenden nach dieser Ausgabe zitieren. Aufgrund meiner Frage nach dem Beitrag von Boethius zur Christologie von Chalcedon werde ich mich auf den Text des V. Traktats beziehen und die anderen Traktate nur hinzuziehen, soweit sie zur Erörterung der im V. Traktat aufgeworfenen Fragen dienlich sind. Die Behandlung des in der Frage der Autorenschaft umstrittenen IV. Traktats habe ich vermieden. – Hier einige Angaben zur Bibliographie der Arbeiten über Boethius, die sich vor allem den *Opuscula Sacra* zuwenden: C. Braun, *Der Begriff „Person“ in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Incarnation*, Mainz 1876; S. Schlossmann, *Persona und Πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma*, Kiel 1906; K. Bruder, *Die philosophischen Elemente in den Opuscula Sacra*, Leipzig 1928; H. J. Brosch, *Der Seinsbegriff bei Boethius*, Innsbruck 1931; Bergeron, *La structure du concept latin de personne*, Paris 1932; V. Schurr, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der „skythischen Kontroversen“*, Paderborn 1935; Mary Hatch Marshall, *Boethius' definition of persona and mediaeval understanding of the roman theater*, Spec. 25 (1950) 471–482; Ph. Merlan, *Ammonius Hermiae, Zacharias Scholasticus und Boethius*, GRBS 9 (1968) 193–203; Ingrid Craemer-Ruegenberg, *Die Substanzmetaphysik des Boethius in den Opuscula sacra*, Köln 1969; Cornelia J. de Vogel, *Boethiana I und II*, Vivarium 9 (1971) 49–66 und 10 (1972) 1–40; M. Elsässer, *Das Personenverständnis des Boethius*, Münster 1973; Luise Abramowski, *Trinitarische und christologische Hypostasenformeln*, ThPh 54 (1979) 38–49; *Atti di congresso internazionale di studi boeziani*, ed. L. Obertello, Roma 1981; *Boethius: His life, thought and influence*, ed. M. Gibson, Oxford 1981.

tergrund darzustellen, um sie in einem zweiten Schritt auf ihren theologischen Beitrag für ein Verständnis der auf dem Konzil von Chalcedon (451) über Jesus Christus definierten Aussagen zu befragen. Die kleinen theologischen Schriften des Boethius geben insgesamt Zeugnis von seiner Fähigkeit, zur Lösung theologischer Streitfragen seiner Zeit auf die Texte der Philosophie der klassischen und späten Antike zurückzugreifen. Hierbei entwickelt Boethius ein methodisches Verfahren, das die verwendeten Begriffe im Blick auf die vorausgehende Tradition allererst zu definieren bemüht ist, bevor diese zur Klärung der im Ausgangspunkt systematisch gestellten Fragen eingesetzt werden. Hierin ist Boethius zurecht als einer der Begründer der „scholastischen Methode“³ angesehen worden, da er auf diese Weise die geistige Gelehrsamkeit des Mittelalters vorbereiten half.

Für die Erörterung der Konzilsdefinitionen von Chalcedon ist der Traktat „Contra Eutychen et Nestorium“⁴ die sicherlich bedeutsamste Schrift von Boethius. Wie dieser uns in seiner Einleitung mitteilt, ist er zur Abfassung seines Traktats durch eine römische Versammlung motiviert worden, in der vermutlich aus Anlaß der „Epistula Orientalium“⁵, geschrieben von Bischöfen der Donauländer an Papst Symmachus in Rom, über die Aussage diskutiert worden war, Christus bestehe „ex duabus et in duabus naturis“. Wie Boethius uns mitteilt, konnte die erwähnte römische Versammlung, an der auch er teilgenommen hatte, das mit dieser Definition angeschnittene Problem nicht einmal angemessen formulieren, geschweige denn befrie-

³ vgl. hierzu *M. Grabmann*, der in seinem Werk: *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Band 1, Freiburg 1909, 163, über Boethius schreibt: „In einem hohen Grade intensiver und nachdrücklicher als durch seine ‚*Consolatio philosophiae*‘ hat Boethius durch seine theologischen Schriften, durch seine *Opuscula sacra*, auf die Scholastik und speziell auf die scholastische Methode eingewirkt. Er hat durch diese Abhandlungen die scholastische Methode in sehr beachtenswerter Weise vorgebildet und vorbereitet. Es wird sich wohl nicht leugnen lassen, daß der Einfluß der boethianischen theologischen Schriften auf die scholastische Methode in mancher Hinsicht bedeutsamer gewesen ist als selbst die Einwirkung seiner Aristotelesübersetzungen und Aristotelesklärungen“; vgl. ferner *ders.*: *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift ‚In Boethium de Trinitate‘*, ThomSt IV, 1948.

⁴ Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium*, in: *Opuscula sacra*, ed. Stewart/Rand, a.a.O., 72–126.

⁵ *Orientalium Ep. ad Symmachum*, ed. Thiel, *Epist. Romanorum Pontificum* (Brunsbergae 1868) 709–717: Epistula 12. Die epistula 12 muß in das Jahr 512 datiert werden und spielt eine Rolle im Rahmen der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um das „Henotikon“ des Kaisers Zenon und das „akakianische Schisma“; vgl. hierzu die Beiträge von *F. Hofmann*, *Der Kampf der Päpste um Konzil und Dogma von Chalcedon von Leo dem Großen bis Hormisdas (451–519)*, sowie *R. Haake*, *Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalcedon (451–553)*, beides in: *A. Grillmeier und H. Bacht*, *Das Konzil von Chalcedon*, II, Würzburg 1979². Verwiesen sei ferner auf die umfangreichen Studien von *A. Grillmeier* zu dieser Fragestellung, die er demnächst veröffentlichen wird in: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Band 2.

digend lösen⁶. Boethius entschließt sich in dieser Situation, mit Hilfe der von ihm zuerst zu entwickelnden Begriffsdefinitionen die theologischen Auseinandersetzungen zu beenden. Dies versucht er zum einen dadurch, daß er sie als Problem z. T. ungeklärter Übersetzungs- und Verständigungsschwierigkeiten entlarvt, zum anderen aber auch dadurch, daß er sich bemüht, die Definitionen von Chalkedon mit logischen Argumenten rational zu demonstrieren.

I. Die Definition von Natur und Person im V. Traktat

Gemäß dieser auf die Aussagen des Konzils von Chalkedon bezogenen klärenden Absichten bemüht sich Boethius in seinem V. Traktat um eine Definition der Begriffe „natura“ und „persona“. Im ersten Abschnitt seiner Untersuchung stellt Boethius vier mögliche Fassungen des Naturbegriffs vor, deren erste potentiell alle Dinge betrifft: „Natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt.“⁷ Diese Naturdefinition umfaßt Substanzen und Akzidentien, somit alles, was vom Verstand aufgefaßt werden kann. Die zum Kriterium erhobene Erkennbarkeit schränkt Boethius jedoch im Blick auf Gott und die Materie ein. Es entspricht neuplatonischer Lehre, daß der nous weder das göttliche hen noch die Materie adäquat erfassen kann. Beide erkennt der Geist nur „quoquo modo“, auf indirekte Weise, nämlich nur auf dem Weg der negativen Bestimmung; denn während sich der nous auf der Ebene des Seienden bewegt, versteht Plotin das hen als das Überseiende, daher auch Unsagbare und Undenkbare. Die Materie aber bildet den Bereich des Nichtseienden. Diese aus dem Neuplatonismus stammenden Überlegungen bilden offensichtlich den Hintergrund der von Boethius vertretenen negativen Erkennbarkeit Gottes und der Materie.

Eine zweite Naturdefinition bezieht sich ausdrücklich nur auf Substanzen, körperliche sowie unkörperliche: „Natura est vel quod facere vel quod pati possit.“⁸ Während Boethius mit dieser Naturbestimmung Elemente der platonischen Philosophie⁹ und der aristotelischen Seelenlehre¹⁰ aufgreift, bezieht er sich mit seinem dritten Definitionsvorschlag auf die Physik des Aristoteles: „Natura est motus principium per se non per accidens.“¹¹ Ist die Natur jedoch als Prinzip der

⁶ vgl. Boethius, *Contra Eutychen*, a.a.O., 72–74, Z. 10–21. Zur Brisanz der Formulierung „aus zwei Naturen“ und zu deren Debatte auf dem Konzil von Chalkedon vgl. I. Ortiz de Urbina, *Das Symbol von Chalkedon*, in: A. Grillmeier und H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, Band I, Würzburg 1979³, insb. 391–398, sowie A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Band 1, Freiburg 1979, insb. 731–733, 742–743, 753.

⁷ Boethius, a.a.O., I, 78, Z. 8–10.

⁸ a.a.O., I, 78, Z. 25–26.

⁹ vgl. Platon, *Sophistes*, 247 de.

¹⁰ vgl. Aristoteles, *De anima* 430 a 10 ff.

¹¹ Boethius, a.a.O., I, 80, Z. 41–42; vgl. hierzu Aristoteles, *Physik* II, 1.

Bewegung gefaßt, so wird sie von vornherein als wesentliche Bestimmung nur von Körpern verstanden. Mit der vierten Definition schließt Boethius den ersten Gang seiner Untersuchung ab: „Natura est unam quamque rem informans specifica differentia.“¹² Dieser Hinweis, daß die Natur die ein jedes Ding bestimmende spezifische Differenz sei, dient im Zusammenhang dieses Traktats einer Erläuterung der Formel von Chalkedon. Boethius zufolge werden in der Aussage, daß Christus in seiner Person die göttliche und die menschliche Natur vereinige, sehr verschiedene spezifische Differenzen zur Sprache gebracht.

So umständlich dieses Verfahren einer viermaligen Naturdefinition anmuten mag¹³, eine Festlegung des Begriffs der Person erweist sich für Boethius als noch schwieriger¹⁴. So ist für ihn ausgeschlossen, daß eine jede Natur zugleich auch schon Person ist. Wenn aber nur bestimmte Naturen den Status von Personen einnehmen, dann muß der Begriff der Person logisch dem der Natur untergeordnet sein. So stellt Boethius fest: „Nam illud quidem manifestum est personae subiectam esse naturam nec praeter naturam personam posse praedicari.“¹⁵ Für den Fortgang seiner Abhandlung drängt sich für Boethius nun die Notwendigkeit auf, aus der Reihe der vorgetragenen Naturdefinitionen die für die Festlegung des Personenbegriffs geeignete auszuwählen. Hierbei greift er jedoch nicht einfach auf eine der vorgetragenen Definitionen zurück; er verläßt vielmehr den strengen begrifflichen Ableitungszusammenhang seiner Argumentation und macht sich ein reichlich vages Vorverständnis dessen zu eigen, welche Natur dem Begriff der Person eigentümlich sei. So könne „Person“ nur von Substanzen ausgesagt werden. Ferner seien leblos Seiende, die weder mit Sinnen noch mit Vernunft begabt seien, keine der Persondefinition angemessene Naturen. Dies könne umgekehrt jedoch unbestreitbar von dem Menschen, von Gott oder von den Engeln gesagt werden: „At hominis dicimus esse personam, dicimus dei, dicimus angeli.“¹⁶ An diese Feststellung schließt Boethius einige weitere

¹² Boethius, a.a.O., I, 80, Z. 57–58.

¹³ Zur Ausführlichkeit des boethianischen Definitionsverfahrens vgl. C. Micaelli, „Natura“ e „Persona“ nel ‚Contra Eutychem et Nestorium‘ di Boezio: Osservazioni su alcuni problemi filosofici e linguistici, in: Atti di congresso internazionale di studi boeziani, ed. L. Obertello, a.a.O., 330: „È la prima volta, per quanto ci consta, che in un'opera a carattere teologico il concetto di natura viene definito con una tale ampiezza di indagine filosofica. Boezio ha una piena consapevolezza della differenza tra il linguaggio filosofico e quello ecclesiastico, il quale ultimo era spesso soggetto ad incertezze terminologiche: nella sua produzione teologica si manifesta, pertanto, una esigenza di chiarezza e di rigore, prima di tutto nei confronti dei termini da usare.“ Micaelli vergleicht dieses methodische Vorgehen bei Boethius mit den Theologen von Leontius von Byzanz, Maximus Confessor und Johannes Damascenus.

¹⁴ Boethius, a.a.O., II, 82, Z. 1–2: „Sed de persona maxime dubitari potest, quoniam ei definitio possit aptari“.

¹⁵ a.a.O., II, 82, Z. 9–11.

¹⁶ a.a.O., II, 84, Z. 36–37.

allgemeine Begriffsbestimmungen an. Ganz im Sinne der aristotelischen „Kategorienschrift“ unterscheidet er nun universale Substanzen wie Gattungs- und Artbegriffe von partikulären Substanzen. Jene können vom Einzelnen ausgesagt werden, diese hingegen nicht, sie sind ein bestimmtes Individuelles. Aristoteles unterscheidet das bestimmte Einzelne als „erste Substanz“ von den allgemeinen Art- und Gattungsbegriffen als den „zweiten Substanzen“. Der Substanz ist es eigentümlich, daß sie, anders als die Akzidentien, in keinem Subjekt ist. Daher wird die „erste Substanz“ also weder „von“ einem Subjekt ausgesagt, noch ist sie „in“ einem Subjekt. Auch von den „zweiten Substanzen“ lehrt Aristoteles, daß sie in keinem Subjekt sind. „Mensch wird zwar von einem bestimmten Menschen als Subjekt ausgesagt, aber der Mensch ist in keinem Subjekt. Denn der Mensch ist nicht in einem bestimmten Menschen.“¹⁷

Obwohl gewisse Parallelen zu dieser Schrift des Aristoteles unverkennbar sind, teilt Boethius nicht deren gegen die platonische Ideenlehre gewendeten ontologischen Nominalismus. So läßt Boethius hier zwar nur den bestimmten Individuen die Möglichkeit, als Träger des Personenbegriffs fungieren zu können, dieses jedoch in der Weise, daß Person „in den Einzelnen“ ausgesagt wird: „Sed in his omnibus nusquam in universalibus persona dici potest, sed in singularibus tantum atque in individuis.“¹⁸ Boethius will der Tatsache Rechnung tragen, daß der Mensch weder als allgemeines Lebewesen noch als Gattung Person ist, sondern nur als Einzelner; doch erscheint „Person“ hier in der Stellung einer akzidentellen Bestimmung, nämlich „in individuis“ ausgesagt, sofern man seine Ausführungen an der strengen Unterscheidung der aristotelischen „Kategorienschrift“ mißt. Aber eine solche Einordnung des Begriffs der Person kann im Blick auf dessen Bedeutung für die Frage, die Boethius in seinem Traktat „Contra Eutychen et Nestorium“ beantworten will, sicher ausgeschlossen werden. Statt dessen bietet sich eine eher an der „Metaphysik“ des Aristoteles orientierte Interpretation an, um Bedeutung und Status des Personbegriffs zu klären.

II. Zur Bedeutung der aristotelischen Ousia-Lehre

An dieser Stelle erscheint es angebracht, auf einen wirkungsgeschichtlich weitreichenden Unterschied innerhalb des aristotelischen Opus selbst zu verweisen. Die „Kategorienschrift“ bindet, wie gezeigt worden ist, den Begriff der ousia an das individuelle Seiende, das hypokeimenon, das im Sinne der nominalistischen Stoßrichtung dieser

¹⁷ Aristoteles, Kategorienschrift, Übers. von E. Rolfes, Hamburg 1974, unveränd. Nachdruck der 2. Aufl., Leipzig 1925, 5. Kap., 48, 3a.

¹⁸ Boethius, a.a.O., II, 84, Z. 47–49.

Schrift alleine Existierende. Die ousia ist als „erste Substanz“ weder von einem Subjekt präzifizierbar noch in einem Subjekt enthalten. Die in dieser Konzeption fraglos implizierte Platonkritik des Aristoteles richtet sich jedoch nicht grundsätzlich gegen alle erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des platonischen Idealismus. Wie dieser hält auch Aristoteles an der Differenz von „Wesen“ und „Subjekt“ fest. Was er an Platon kritisiert ist dessen „Trennung“ von Idee und Subjekt. Der Chorismos-Vorwurf gegen die platonischen Schriften ist das Resultat der aristotelischen Schlußfolgerung, daß bei Platon die von den Dingen getrennt gedachten Ideen nicht wissenschaftsfähig seien, während umgekehrt jene als unreal erscheinen¹⁹. Wenn auch diese Kritik in dieser Ausdrücklichkeit von Aristoteles in der „Metaphysik“ formuliert wird, so ist sie sicherlich auch in der „Kategorienschrift“, dem ersten Band des aristotelischen „Organon“, präsent. Deren allzu schnelle Identifizierung von ousia mit dem sinnlich-konkreten Einzelnen als dem hypokeimenon bringt jedoch Probleme mit sich, die einen anderen Entwurf seiner ousia-Lehre als notwendig erscheinen lassen; denn wie Aristoteles im Buch Z seiner „Metaphysik“ zeigen kann, entzieht sich das individuelle Seiende einer strengen wissenschaftlichen Definition²⁰. Diesem sind als einem sinnlich-materiell Seiendem ferner kontingent-veränderliche Momente eigen, die dem ousia-Charakter des Individuums widerstreiten.

Daß der Materie keine Wesensbestimmtheit zukommen kann, diese Einschätzung verbindet Aristoteles mit der platonisch-eleatischen Philosophie. Als Gründe dieser Ablehnung einer die ousia betreffenden Rolle des Materiellen nennt die „Metaphysik“ zum einen dessen fehlende Eigenbestimmtheit sowie dessen Unfähigkeit, isoliert und ohne etwas anderes zu existieren. So argumentiert Aristoteles nicht erst im genannten Buch Z der „Metaphysik“²¹, sondern auch schon im Buch Δ, in dem er die ousia auf zwei Weisen bestimmt sein läßt, und zwar als „letztes Subjekt“ und als bestimmtes „Dies-da“ bzw. „abgetrennt Seiendes“²². Die letztere Bestimmung können nur Gestalt und Form eines Seienden erfüllen. Dieser doppelte Aspekt der aristotelischen ousia-Definition zeigt deutlich Kontinuität und Differenz zwischen seiner „Kategorienschrift“ und der „Metaphysik“: Während Aristoteles in jener das Einzelsubjekt zur ersten ousia in Absetzung von Genus und Spezies erklärt, hebt die „Metaphysik“ als ousia die Wesensform der individuellen Substanz hervor, die als Ein-

¹⁹ vgl. Aristoteles, *Metaphysik* Z 1031 b 2–4.

²⁰ vgl. a.a.O., Z 1039 b 20 – 1040 B 3; vgl. hierzu den Aufsatz von P. Wilpert, *Zur Interpretation von Metaphysik Z 15*, in: F.-P. Hager, *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Darmstadt 1969, 367–398. Aufschlußreich sind hier insb. die von Wilpert gegenüber D. Ross und W. Jaeger vorgenommenen Korrekturen.

²¹ a.a.O., Z. 1029 a 26–28.

²² a.a.O., Δ, 1017 b 23–25.

zelsubjekt aus dem Zusammenschluß von hylē und eidos hervorgeht²³. Das in dem, von Aristoteles als ein „letztes Attributionssubjekt“²⁴ bezeichneten, isoliert existierenden und bestimmten Einzelnen realisierte Wesen (τὸ τί ἦν εἶναι) soll auf die Frage nach dem „Was-sein“ der Substanz mit der Angabe der untersten Artbestimmung, der „infima species“ antworten²⁵.

III. Person, Ousia und Ousiosis

Boethius leitet nun aus seiner Einsicht in den Umstand, daß „persona“ in den vernunftbegabten Einzelsubjekten anzutreffen ist²⁶, seine klassische Definition des Personbegriffs ab: „Naturae rationabilis individua substantia.“²⁷ Hierbei muß Boethius jedoch den in der aristotelischen „Metaphysik“ in seiner Komplexität entfalteten Begriff der ousia in Beziehung zum Naturbegriff setzen, wie dies schon seine oben erwähnte vierte Naturdefinition angedeutet hatte. Der aristotelischen Diskussion des ousia-Begriffs entsprechend unterscheidet auch der boethianische Traktat verschiedene grundlegende Aspekte. So übernimmt er aus der „Kategorienschrift“ die Differenz zwischen den individuellen Substanzen, also den empirisch vereinzelt Seienden, und den Gattungs- und Artallgemeinheiten, die nur bestehen als Aussagen von den individuellen Subjekten. Aus der „Metaphysik“ entnimmt Boethius den Begriff des Wesens, dessen Gehalt er auf seinen Naturbegriff überträgt. Die Natur muß damit bei ihm verstanden werden als die eine jede Sache für sich in-formierende, d. h. die forma vermittelnde, spezifische Differenz²⁸ bzw. als die spezifisch bestimmte Eigenschaft einer beliebigen Substanz²⁹. Der Naturbegriff antwortet auf die Frage nach dem „Was-sein“ einer individuellen Substanz im

²³ vgl. *J. Moreau*, Sein und Wesen, in: F.-P. Hager, a.a.O., 229: „Das aristotelische eidos, das wir Form nennen, unterscheidet sich von der platonischen Idee, die ebenfalls als eidos bezeichnet wird, dadurch, daß es für Aristoteles keine Wirklichkeit außerhalb der Einzelsubjekte besitzet, die allein Substanzen sein können. Die aristotelische Form ist nicht – wie die platonische Idee – transzendent, sondern den Sinnenden immanent.“

²⁴ Aristoteles, *Metaphysik*, Z, 1028 b 36. Vgl. hierzu *Suzanne Mansion*, Die erste Theorie der Substanz, in: F.-P. Hager, a.a.O., 129.

²⁵ vgl. *W. Marx*, Einführung in die Aristotelische Theorie des Seienden, Freiburg 1972, 43f.: „Das allgemein Zugrundeliegende für die differenzierende Definition ist die Gattung, in die ein bestimmtes Seiendes gehört. Von ihr geht der zur Definition führende Denkprozeß aus und spezifiziert sie durch die artbildenden Unterschiede in Arten; werden diese wiederum weiter eingegrenzt, so gelangt das Denken am Ende zu der letzten Art. . . Diese ist das im Was-ist (τί ἐστίν) befragte Wesen des Einzelnen, das in der Definition seine logische Artikulation erfährt.“

²⁶ Boethius, a.a.O., III, 84, Z. 1–2: „Quocirca si persona in solis substantiis est atque in his rationabilibus. . .“

²⁷ a.a.O., III, 84, Z. 4–5.

²⁸ a.a.O., I, 80, Z. 57–58: „Natura est unam quamque rem informans specifica differentia.“

²⁹ a.a.O., IV, 92, Z. 6–7: „Natura est cuiuslibet substantiae specificata proprietas.“

Sinne der durch spezifische Differenzbestimmungen definierten Art- und Gattungszugehörigkeit. Die Angabe der *natura* ist somit gleichbedeutend der Antwort, die Aristoteles auf die Frage nach dem „Was-sein“ des τὸ τί ἦν εἶναι gibt. Mit dieser Interpretation stimmt überein, daß Boethius jede Substanz eine Natur sein läßt, welche jedoch „nec in universalibus sed in individuis constat“³⁰.

Aus diesen Überlegungen wird verständlich, inwiefern Boethius davon sprechen kann, daß die *persona* ‚in singularibus atque in individuis‘ ist. „Persona“ besagt also nichts anderes als die wesentliche Vernunftbegabtheit eines nur als Individuum real existierenden Einzelnen, dessen nähere Bestimmtheit Boethius auf der Stufe der seiner Definition entsprechenden Allgemeinheit noch ausklammern kann. Die Prädikation von „persona“ artikuliert somit nicht mehr als den vernünftigen Charakter eines Wesens im aristotelischen Sinne und kann daher von Boethius zurecht als „in individuo“ ausgesagt werden. Der Begriff der „natura“ innerhalb der boethianischen Persondefinition gibt also diejenige Leerstelle an, die zum Zweck der konkreten Bestimmung des „Was-seins“ eines Individuums noch näher bestimmt werden müßte. Der im Allgemeinen verbleibenden Persondefinition eignet auf diese Weise der Vorzug, auf körperliche wie auf nichtkörperliche Vernunftwesen anwendbar zu sein. Damit scheint Boethius in der Lage zu sein, die Definition der Person auf Gott und Mensch gleichermaßen anwenden zu können. Der Begriff der Person artikuliert gegenüber der wesensmäßigen Vernünftigkeit eines Individuums nichts Neues; dieser Umstand verdeutlicht zugleich die Grenze aller substanzontologischen Philosophie, die Eigenart menschlicher Personalität zu begreifen. Diese scheint sich erst einer transzendentalphilosophischen Reflexion zu eröffnen.

Dem aus der „Metaphysik“ bekannten aristotelischen Verfahren entspricht es, daß Boethius in seine Persondefinition den Hinweis auf die notwendige Konkretisierung von Personalität ausschließlich im Einzelsubjekt aufgenommen hat. Doch der weitere Text scheint keineswegs von sich aus auf eine völlige Harmonie mit der aristotelischen Philosophie zu tendieren. Die sich im Traktat „Contra Eutychen et Nestorium“ an die Bestimmung der Person anschließende Textpassage hat die Aufgabe, die von Boethius explizit verwendeten Begriffe in einen Zusammenhang mit der griechischen philosophischen Fachterminologie zu bringen. Hierbei gebraucht Boethius den Begriff der *ousia* in einem Sinn, der fraglos weder mit ihrer Verwendung in der „Metaphysik“ des Aristoteles noch in der „Kategorien-schrift“ übereinkommt. Was Aristoteles als Aspektvielfalt unter den Begriff der *ousia* in die genannte Spannungseinheit zu integrieren versucht, nämlich deren Eigenschaft, als Subjekt, als isoliertes und be-

³⁰ a.a.O., III, 84, Z. 3.

stimmtes Einzelnes und als Wesen betrachtet werden zu können, das löst Boethius in nach Allgemeinheitsebenen gegliederte Seinsstufen auf. So unterscheidet er einen allgemeinen Begriff von *ousia* vom Begriff der *ousiōsis*, diesen wiederum von *hypostasis*. *Ousia* übersetzt Boethius mit *essentia*, indem er sie zugleich als Ausdruck der allgemeinen Tatsache versteht, daß ein Seiendes ist. So besitzt der Mensch, Boethius' Argumentation zufolge, *ousia* oder *essentia*, da er ist³¹; Gott ist *ousia* oder *essentia*, da er selbst in der vollkommensten Weise ist und so als Schöpfer allen Seins fungiert³². Dieser Überlegung soll noch im Zusammenhang der Fragestellungen der anderen boethianischen Traktate nachgegangen werden.

Den Begriff der *ousiōsis* entnimmt Boethius nicht der klassischen Philosophie, da sie diesen nicht kennt. Wie die Arbeit von Viktor Schurr ausweist, ist *ousiōsis* in der Fachterminologie erst seit Philo und Origenes gebräuchlich und findet sowohl bei den Kirchenvätern als auch in der neuplatonischen Philosophie eines Proklus, Ammonius Hermeiu, Simplicius oder bei Philoponus Verwendung³³. Da ein begriffsgeschichtlich einheitlicher Sinn von *ousiōsis* nicht zu erheben ist, muß der boethianische Text aus sich heraus ausgelegt werden. Hierfür empfiehlt es sich, *ousiōsis* oder *subsistentia* im Zusammenhang mit dem Begriff der *hypostasis* oder *substantia* zu bestimmen, da sich auf diese Weise auch ein Vergleich mit Aristoteles anbietet. Zunächst unterscheidet Boethius folgendermaßen: „*Subsistit enim quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget. Substat autem id quod aliis accidentibus subiectum quoddam, ut esse valeant, subministrat; sub illis enim stat, dum subiectum est accidentibus.*“³⁴

Die im zitierten Text durch Gegenüberstellung beabsichtigte Bestimmung von *subsistentia* (*subsistere*) und *substantia* (*substare*) erfolgt im Blick auf die Akzidentien. Subsistenz definiert sich als Seiendes, das für sein Sein keiner Akzidentien bedarf, während demgegenüber die Substanz sich als Grundlage erweist, derer umgekehrt die Akzidentien bedürfen, um selbst sein zu können. Die weitere Auskunft, die uns Boethius gibt, zeigt aber, daß in dieser Definition verschiedenartige Aussageebenen einander gegenübergestellt werden. So teilt er uns nämlich mit, daß auch die individuellen Substanzen „*neque ipsa indigent accidentibus ut sint*“³⁵, sie also ihrerseits ihren

³¹ a.a.O., III, 90, Z. 81–82: „*οὐσία* quidem atque *essentia* quoniam est.“

³² a.a.O., III, 90, Z. 87–89: „*Deus* quoque et *οὐσία* est et *essentia*, est enim et *maxime ipse* est a quo omnium esse proficiscitur.“ Auch andere Stellen im Text legen diese Interpretation von *ousia* als Ausdruck des Seins nahe, so z. B. die Parallele zwischen *ousia*, *ousiōsis* und *hypostasis* einerseits und εἶναι, οὐσιῶσθαι und ὑφίστασθαι andererseits; vgl. a.a.O., III, 88, Z. 56–57 und 60–62.

³³ V. Schurr, Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der „skythischen Kontroverse“, a.a.O., 23–41.

³⁴ Boethius, a.a.O., III, 88, Z. 45–49.

³⁵ a.a.O., III, 88, Z. 52–53.

Seinsgrund nicht im Akzidentellen haben. Es kann also nicht subsistentia und substantia unterscheiden, daß sie ihren Seinsgrund nicht im Akzidentellen besitzen. Für sich alleine genommen ist auch die Begründung der Tatsache, daß der Mensch Subsistenz besitzt, nicht stichhaltig. So schreibt Boethius: Est igitur hominis „subsistentia, id est οὐσίωσις . . . οὐσίωσις vero atque subsistentia quoniam in nullo subiecto est.“³⁶ Auch hier muß angemerkt werden, daß die boethianische Argumentation zunächst nicht überzeugt. Eine befriedigende Begründung bezieht das von Boethius verwendete Argument nur auf dem Hintergrund der Unterscheidung von drei möglichen Aussageformen in der aristotelischen „Kategorienschrift“, an die hier Boethius anknüpft, ohne jedoch auch in anderer Hinsicht Aristoteles zu folgen.

Bekanntlich unterscheidet Aristoteles in seiner „Kategorienschrift“ erste Substanzen, zweite Substanzen und Akzidentien, ohne diesen Begriff allerdings selbst zu gebrauchen. Der von Boethius verwendete Begriff der ousiōsis bzw. subsistentia artikuliert, darin den zweiten Substanzen bei Aristoteles ähnlich, die Gattungs- und Artallgemeinheiten³⁷, während die hypostasis bzw. substantia im boethianischen Text der Rolle der ersten Substanz vergleichbar ist. In einer allerdings entscheidenden Hinsicht unterscheidet sich Boethius von Aristoteles: Subsistentia bleibt nicht auf eine bloß logische Funktion beschränkt, sondern erhält einen ontologischen Status, den Tixeront zutreffend als „cette propriété de l'essence d'exister en soi“³⁸ übersetzt. Wie für Boethius in der griechischen Philosophie „αἱ οὐσίαι ἐν μὲν τοῖς καθόλου εἶναι δύνανται“³⁹, so sollen auch die Gattungs- und Artallgemeinheiten aus sich heraus selbst sein. Aber auch die bestimmten Einzelnen können für Boethius als aus sich selbst Seiende bezeichnet werden; denn als substantiae sind sie dadurch definiert, den Akzidentien allererst das Sein zu ermöglichen⁴⁰. Die Subsistenzen sind daher im ontologischen Sinne auf zwei verschiedenen Allgemeinheitsebenen

³⁶ a.a.O., III, 90, Z. 80–83.

³⁷ a.a.O., III, 88, Z. 49–51: „Itaque genera vel species subsistunt tantum; neque enim accidentia generibus speciebus contingunt.“

³⁸ J. Tixeront, Des concepts de „nature“ et de „personne“ dans les pères et les écrivains ecclésiastique des V^e et VI^e siècles, in: *ders.*, Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes, Paris 1921, 222.

³⁹ Diesen Text überträgt Boethius so ins Lateinische: „Essentiae in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuis et particularibus substant“ , a.a.O., III, 86, Z. 33–35.

⁴⁰ a.a.O., III, 88, Z. 51–55: „Individua vero non modo subsistunt verum etiam substant, nam neque ipsa indigent accidentibus ut sint“; auf genuin aristotelische Weise fährt Boethius fort: „Informata enim sunt iam propriis et specificis differentiis et accidentibus et esse possint ministrant, dum sunt scilicet subiecta“. Vgl. hierzu C. Micaelli, a.a.O., 332f., der in dieser Bezeichnung der individua bei Boethius zurecht „le due caratteristiche della ἄτομος οὐσία“ wiedererkennt. Micaelli verweist an dieser Stelle auf den Kategorienkommentar von Simplicius, in dem für die individuelle Substanz sowohl das τὸ καθ'αὐτὸ εἶναι als auch das τὸ ὑποκεῖσθαι in Anspruch genommen werden.

anzusiedeln: Sie sind sowohl im Bereich der Gattungen und Arten aufzufinden und im Bereich der individuellen Substanzen, sofern sie Akzidentien eine Seinsgrundlage bieten. Aus dieser doppelten Zuordnung von subsistentia ist der auf den ersten Blick unverständlich unexakt wirkende Umgang des Boethius mit seiner Persondefinition erklärlich; denn nur wenige Zeilen, nachdem Boethius die Person als „naturae rationabilis individua substantia“ definiert hatte, spricht Boethius unbekümmert von der Person als einer „naturae rationabilis individuum subsistentiam“⁴¹. Der Begriff der subsistentia meint also eine Realität an sich und aus sich und kann somit als ursprüngliche Übersetzung des griechischen Begriffs der hypostasis angesehen werden. Indem Boethius jedoch den Begriff der subsistentia in einer Weise faßt, die, wie wir gesehen haben, der aristotelischen Philosophie zuwiderläuft, kann er, ohne einen logischen Fehler zu begehen, den Begriff der hypostasis auch mit dem Begriff der individuellen Substanz in Verbindung bringen⁴².

IV. Boethius zwischen Aristotelismus und Neuplatonismus

Die doppelte Möglichkeit der Zuordnung des Begriffs der subsistentia und das boethianische Schwanken in der Übersetzung von hypostasis sowohl mit subsistentia als auch mit substantia deuten eine eigenständige Position von Boethius auch in der Universalienfrage an. Bekanntlich gebührt Boethius das Verdienst, die arbor porphyriana tradiert zu haben⁴³. Diese enthält eine logisch-erkenntnistheoretische Vermittlung von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem, deren Struktur selbst jedoch noch nichts über den ontologischen Status ihrer Glieder aussagt. So enthält sich Porphyrius auch in seiner Einleitung in die Kategorienlehre des Aristoteles einer Interpretation der genera und species als wirklich Seiender⁴⁴, und die von ihm explizierte Vorordnung der Gattungs- über die Art- oder die Differenzbestimmungen kann nur logisch verstanden werden⁴⁵. Boethius vertritt in

⁴¹ Boethius, a.a.O., III, 86, Z. 23–24.

⁴² vgl. hierzu *Luise Abramowski*, die in ihrem Aufsatz: Trinitarische und christologische Hypostasenformeln, in: ThPh 54 (1979) 38–49 anhand eines Vergleichs zwischen Boethius und Babai den schon vor der Zeit beider Theologen liegenden Vorgang einer Verengung des Bedeutungsumfangs der hypostasis von ousia auf die Einzelhypostase erörtert.

⁴³ vgl. Boethius, In Porphyrium Dialogus I, PL 64, ed. Migne, Paris 1891, Sp. 41/42 sowie ders., In Porphyrium Commentariorum, a.a.O., liber III, Sp. 103.

⁴⁴ vgl. Porphyrius, Einleitung in die Kategorien, übers. von *E. Rolfes*, in: Aristoteles, Kategorienschrift, a.a.O., 11. Diesen Gedanken zitiert auch Boethius in seiner Abhandlung: In Porphyrium Commentariorum, a.a.O., liber I, Sp. 82 bzw. In Isagogen Porphyrii Commentariorum, editio secunda, liber I, CSEL XXXXVIII, ed. Schepss/Brandt, Wien–Leipzig 1906, 159: „Mox... de generibus ac speciebus illud quidem, sive subsistent, sive in solis nudisque intellectibus posita sunt, sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa ea constantia, dicere recusabo. Altissimum enim est huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis.“

⁴⁵ Porphyrius, a.a.O., 25 bzw. 26.

seinen Kommentaren zur Philosophie des Porphyrius eine zwischen Aristotelismus und Neuplatonismus vermittelnde Position. So folgt er im Proömium seines ersten Isagogekommentars seinem Lehrer Ammonius Hermeiu⁴⁶, mit dem er zunächst die aristotelische Einteilung der Philosophie übernimmt⁴⁷, um seine Überlegungen dann in das Referat einer dem Neuplatonismus entnommenen Stufenlehre des Seins einmünden zu lassen⁴⁸. Auch der zweite Isagogekommentar enthält trotz einer starken Anlehnung des Boethius an die aristotelische Erkenntnislehre wichtige Elemente des neuplatonischen Schichtentheorems. Für den Bereich des niederen Seins der „res corporae“ schließt sich Boethius der Erkenntnis- und Substanzlehre des Aristoteles an. Realitätshaltig sind hier allein die körperlichen Einzelsubstanzen, während die Universalien zwar unkörperlich gedacht werden müssen, jedoch nur an den sinnlich erfahrbaren individuellen Substanzen Bestand haben. Aber schon die Bestimmung eines einzelnen Seienden enthält die Schwierigkeit, daß dieses nur unter Rückgriff auf allgemeinere Bestimmtheiten ausgedrückt werden kann. Dies lehrt die Struktur einer jeden Prädikation. So zerfällt also die individuelle Substanz in die beiden Bestandteile: subsistierendes Einzelnes und allgemeine Bestimmtheit. „Wenn das Moment Bestimmtheit an der zugrundeliegenden Substanz nicht subsistiert, wenn also das materiell Zugrundeliegende die ‚substantia prima‘ ist, ist die Substantialität der körperlichen Einzelsubstanzen als uneinheitlich gezeichnet. Da Bestimmtheit und Zugrundeliegendes im ‚Chorismos‘ bleiben, gilt grundsätzlich, daß die körperlichen Einzelsubstanzen zusammengesetzte Substanzen sind, Seiendes, über welches Seiendes höherer Ordnung gestellt sein muß, das nicht zusammengesetzt und einheitlich

⁴⁶ vgl. hierzu u. a. die Ausführungen von P. Courcelle, Neuplatonismus in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius, in: W. Beierwaltes, Platonismus in der Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1969, insb. 104–108; ferner Ph. Merlan, Ammonius Hermiae, Zacharias Scholasticus and Boethius, in: GRBS IX 2 (1968) 193–203.

⁴⁷ vgl. S. Brandt, Prolegomena, in: CSEL XXXXVIII, a.a.O., XXII–XXVI sowie LXXVIII–LXXIX (Excursus I).

⁴⁸ vgl. Boethius, In Isagogen Porphyrii Commentorum, editio prima, liber I, CSEL XXXXVIII, a.a.O., 8: „Est enim philosophia genus, species vero duae, una quae theoretica dicitur, altera quae practica, id est speculativa et activa. Erunt autem et tot speculativae philosophiae species, quot sunt res in quibus iustae speculatio considerationis habetur, quotque actuum diversitates, tot species varietatesque virtutum. Est igitur theoretices, id est contemplativae vel speculativae, triplex diversitas atque ipsa pars philosophiae in tres species dividitur. Est enim una theoretices pars de intellectibilibus, alia de intellegibilibus, alia de naturalibus.“ In ihrer Arbeit über: Die Substanzmetaphysik des Boethius in den *Opuscula sacra*, a.a.O., führt Ingrid Craemer-Ruegenberg über die Quellen, denen Boethius höchstwahrscheinlich seine neuplatonischen Einsichten verdankt, folgendes aus (34): „Sowohl Proclus als auch Marius Victorinus übernehmen ständig aus dem Lehrgut des Porphyrius. Da sich eine parallele Begriffsbildung bei Plotin, dem Lehrer des Porphyrius, nicht nachweisen läßt, darf gefolgert werden, daß Boethius das neuplatonische ‚Schichtentheorem‘, das er in seinen Isagogekommentar einschleibt, unmittelbar von Marius Victorinus und mittelbar von Porphyrius übernommen hat. Daß Boethius aller Wahrscheinlichkeit nach auch Proclus gekannt hat, widerspricht dieser These keineswegs.“

che Substanz ist. Zu einem solchen Seienden höherer Ordnung findet Boethius auf dem Wege über den Neuplatonismus.⁴⁹

Die „Balance“ des Boethius zwischen Aristoteles und dem Platonismus⁵⁰ ist nur durch eine vorsichtige Übernahme der neuplatonischen Hypostasenlehre möglich. Diese gestattet es ihm, einen erkenntnistheoretischen Aristotelismus mit der Lehre von Gott als einer subsistierenden und intellektiblen („intellectibile“) Substanz und als Grund des Hervorgangs von niederem Seiendem ebenso zu verbinden wie mit der Einordnung der menschlichen Seele in den Bereich der „intelligibilia“, die zwischen Gott, dem nous und den Ideen einerseits und den von der Materialität in ihrem ontologischen Status beeinträchtigten Körpern andererseits eine Mittelstellung einnehmen⁵¹. Der großen Bedeutung des hypostasis-Begriffs für Boethius entsprechend bedarf es einer kurzen Reflexion auf seine Begriffsgeschichte.

V. Zur Geschichte des Hypostasis-Begriffs

Der von Boethius verwandte Begriff der hypostasis ist der klassischen antiken Philosophie bei Platon oder Aristoteles nicht in einem speziell philosophischen Sinn geläufig. So gebraucht ihn etwa Aristoteles in einer naturwissenschaftlichen Bedeutung, derzufolge hypostasis das Wortfeld „Sediment, Ansammlung, Niederschlag“ umfaßt. Hypostasis ist abgeleitet aus dem medial gebrauchten ὑφίσταμαι (darunter stehen) im Unterschied zum aktivisch verstandenen ὑφίστημι (darunter stellen). Als Substantiv bedeutet hypostasis Grundlage, Stütze oder Ansammlung, im spezielleren philosophischen Kontext auch Substanz oder Wesen. Von diesem Gehalt des hypostasis-Begriffs muß bei Aristoteles der des hypokeimenon unterschieden werden, das seinem etymologischen Wortsinn nach aus ὑποκεῖμαι (darunter liegen, darunter gelegen sein) abgeleitet ist⁵². In sei-

⁴⁹ I. Craemer-Ruegenberg, a.a.O., 42f.

⁵⁰ Eine deutliche Belegstelle hierfür ist u. a. folgende aus dem zweiten Isagogekommentar des Boethius: In Isagogen Porphyrii Commentorum, editio secunda, a.a.O., 316, wo Boethius zwar einerseits feststellt: „Sed dici potest genera quoque ipsa et species posteriora individuis inveniri; nam nisi sint singuli homines singulique equi, hominis atque equi species esse non possunt, et nisi singulae species sint, eorum genus animal esse non poterit“, um dann andererseits wenige Zeilen später fortzufahren: „Species enim superioribus differentiis, non posterioribus individuis informantur. Quae cum ita sint, species quoque ante individua subsistunt.“

⁵¹ In ihren Arbeiten würdigen weder K. Bruder, a.a.O., 57–64 noch V. Schurr, a.a.O., 22f. bzw. 42–46 diese spezifische Bedeutung der Aufnahme von Elementen der neuplatonischen Philosophie für die boethianische Behandlung des Universalienproblems.

⁵² vgl. C. Micaelli, a.a.O., 332: „È interessante notare che Boezio, nei suoi commenti ad Aristotele, non usa ‚substare‘ ma ‚subiacere‘, che è la traduzione letterale die ὑποκεῖσθαι. Il diverso uso linguistico dipende, secondo la nostra interpretazione, da una distinzione concettuale che Boezio introduce in questo trattato, vale a dire la differenza tra ‚subsistentia‘ e ‚substantia‘, per cui ὑφίστασθαι e ὑπόστασις sono riferiti al secondo dei due termini, in base alla corrispondenza etimologica. ‚Substantia‘ assume quindi il significato di ‚subiectum‘, ὑπόστασις quello di ὑποκείμενον.“

ner „Kategorienschrift“⁵³ bezeichnet Aristoteles als hypokeimenon das individuelle und unteilbare Seiende, dem er die Qualität der ousia zuspricht. Bei Boethius fällt als Besonderheit auf, daß er in seinem Traktat „Contra Eutychem et Nestorium“ den Begriff der ousia mit dem lateinischen „essentia“⁵⁴ übersetzt, während er in seiner lateinischen Übersetzung der „Kategorienschrift“ hierfür den Begriff der „substantia“ wiedergibt⁵⁵ – also genau jenen Begriff, den er in „Contra Eutychem et Nestorium“ als lateinische Übertragung des hypostasis-Begriffs ausgibt⁵⁶.

Der Begriff der hypostasis weist eine für das Verständnis seines Gehalts nicht unbedeutende Entwicklungsgeschichte auf⁵⁷. Auszugehen ist hierbei vom ursprünglichen, der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise entnommenen Wortsinn der hypostasis als „Sich absetzen“ eines Sediments bzw. als dieses Sediment selbst. In diesem Sinn begreift die Stoa die ungeformte Materie als Prinzip des Seins und der Verwirklichung unter dem Begriff der ὑφίσταμένη. Wichtig ist es auch hier, die genaue Differenz zum hypokeimenon-Begriff zu beachten. Dieser bezeichnet das ontologische Substrat, das allem zugrundeliegt und als Materie gedeutet wird. „Wenn es aber gilt, den Vorgang zu bezeichnen, daß die ἄποιος ὕλη wirklich den Qualitäten zur Grundlage dient und sie aufnimmt, so wird dieser Vorgang mit ὑφίστασθαι bezeichnet. Das ὑποκείμενον ist die immer vorhandene Art des Seins, gleich ob sie manifest ist oder latent; ὑφίστασθαι aber ist das Übergehen vom latenten Zustand in den manifesten.“⁵⁸ Damit gewinnt der ὑπόστασις-Begriff allmählich den besonderen Gehalt, die „sich vollziehende Realisierung“ zu bedeuten.

Poseidonos gebraucht, im Anschluß an die Verwendung von ὑφίσταμένη bei Chrysipp, erstmals den hypostasis-Begriff für die Realisierung der ousia als des Urseins, soweit es in den Einzeldingen erscheint. Die Differenz zur emphasis der Erscheinung beruht darauf, daß diese zwar wirklich, selbst aber nicht substantiell ist. Damit ist die hypostasis zugleich gegenüber den epinoiai, den reinen Gegenständen der Gedanken abgegrenzt. Generell kann von der stoischen wie der peripatetischen Schule gesagt werden, daß in ihnen unter hypostasis

⁵³ Aristoteles, Kategorienschrift, a.a.O., 5. Kap., S. 45 2q.

⁵⁴ Boethius, a.a.O., III, 88, Z. 60.

⁵⁵ vgl. Aristoteles Latinus I 1–5, ed. L. Minio-Paluello, Bruges–Paris 1961, 7. Es sollte in diesem Zusammenhang beachtet werden, daß die Übersetzung des aristotelischen hypokeimenon-Begriffs mit „subiectum“ noch nicht jenen auf die menschliche Reflexionsleistung und Personalität verweisenden Sinn der mit Descartes u. a. einsetzenden neuzeitlichen Transzendentalphilosophie besitzt. Es ist ein Verdienst der Arbeit von M. Elsässer, diesen Aspekt herausgestellt zu haben.

⁵⁶ Boethius, a.a.O., III, 88, Z. 61.

⁵⁷ Zum theologischen Gebrauch des Begriffs der hypostasis vgl. H. Dörrie, Ὑπόστασις, Göttingen 1955, 74–92 sowie u. a. A. Grillmeier, Mit ihm und in ihm, Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg 1975², 283–300.

⁵⁸ H. Dörrie, a.a.O., 50.

das im einzelnen vorgefundene und dieses ermöglichende Konstituens verstanden wird; insofern aber das Einzelding, durchaus im Sinne der aristotelischen Tradition, als Träger von Akzidentien und als „erste Substanz“ gesehen wird, bietet sich auch für hypostasis die lateinische Übersetzung „substantia“ an.

Eine andere Wendung nimmt der neuplatonische Gebrauch des Begriffs der hypostasis. Wenn auch Plotin vor allem das Verdienst zuerkannt werden muß, den hypostasis-Begriff aus seinem unbestimmten Gebrauch in eine spezifisch philosophische Terminologie überführt zu haben, sollen dennoch die wichtigen Vorarbeiten hierzu nicht unerwähnt bleiben wie z. B. die neupythagoräische Lehre, die Überlieferung Plutarchs oder die Philosophie von Ammonius Sakkas, auf die Plotin im Sinne des Synkretismus der Spätantike fruchtbar zurückgreifen konnte⁵⁹. Mit Hilfe des Begriffs der hypostasis gelingt Plotin eine Vermittlung der Begriffe „Vielheit“ und „Einheit“. Das Eine (hen) ist für ihn schlechthin, es unterscheidet sich von allem anderen Seienden und ist absolut transzendent. Es ist jedoch zugleich als Prinzip und Grund in allem wirksam, dies jedoch in einer Art und Weise, daß es zugleich überall und doch nirgends (*πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ*) ist. Das hen ist die sich selbst bestimmende und konstituierende Fülle, die keine Differenz von Früher und Später, von Willen, Akt und Potenz kennt.

Wie kann das Eine aber der bleibende Grund des Seienden genannt werden, wenn es zugleich als ein von der Vielheit des Seienden restlos Getrenntes und Unterschiedenes bestimmt wird? Wie kann es Plotin als „Alles“ bezeichnen, ohne die Idee der absoluten Singularität des hen aufzukündigen? Plotin löst diese spekulativen Probleme seiner Philosophie mit Hilfe der Hypostasenlehre. Ihr zufolge entspringt das Seiende dem hen im Vollzug eines stetigen und zeitlosen Hervorgangs. Als eine „erste Vielheit oder Andersheit“ konstituiert sich zuerst der nous, der sich jedoch nicht völlig von seinem Ursprung löst. Die Zweiheit, die aus diesem zeitlosen Werden resultiert, wird dadurch zu einer hypostasis, daß sie „zu einer in sich bestehenden, vom Ursprung her und auf das aus ihr Verursachte hin gesehen eigentümlichen Wesenheit wird“⁶⁰. Während das Eine in sich reflexionslos ist, bestimmt Plotin den Geist (nous) als sich selbst reflektierendes hen, das sich in der Reflexion sich selbst entgegensetzt. Der nous ist als Hypostase also nichts vom hen völlig Verschiedenes, sondern die Selbstreflexion des Einen, kraft deren dieses sich denkerisch entzweit und im Medium der so ‚entstandenen‘ Vielheit durch die Entzweiung

⁵⁹ vgl. hierzu *ders.*, Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre, in: *ders.*, *Platonica Minora*, München 1976, 286–296.

⁶⁰ *W. Beierwaltes*, Andersheit, in: *ABG* 16 (1972) 171; vgl. auch hierzu *Le Néoplatonisme*, Colloquium Royaumont 1969, Paris 1971.

hindurch sich wieder als Einheit herstellt. Diese ist jedoch nicht mehr jene ursprüngliche Einheit, sondern die im Denken der Einheit des Gedachten und des Denkens bewirkte Einheit. Eine Grundschwierigkeit besteht für die plotinische Festlegung des Einen darin, dieses nur von der Ebene der Hypostase des nous her denken zu können, wobei dessen Differenz zum hen Plotin zu einer prinzipiell negativen Fassung der Begriffsbestimmung zwingt⁶¹. Daher kann zurecht von einer „negativen Dialektik“⁶² und „negativen Theologie“⁶³ in der Philosophie des Plotin gesprochen werden.

Für eine Übernahme des Begriffs der hypostasis in die christliche Gotteslehre erwies es sich als notwendig, den göttlichen Hypostasen die im Neuplatonismus gelehrte Eigenschaft abnehmender qualitativer Bestimmtheit zu nehmen. Wie das Beispiel des Boethius zeigt, konnte diese Übernahme des griechischen Terminus in die Theologie nur gelingen, wenn hypostasis als Realisierung eines Wesens im konkreten Einzelgegenstand verstanden und mit „substantia“ ins Lateinische übersetzt wurde⁶⁴. So kann in der Theologie „das Wort ὑπόστασις . . . geduldet, ja beibehalten werden, wenn es jeden Anklang an eine Pluralität göttlichen Seins verliert, sondern nur Ausformung bedeutet; es hört auf, ‚Realität‘ zu bedeuten; es bedeutet nur mehr ‚Realisierung, Manifestation‘. Und so wird verständlich, daß das Wort in dieser letzten Phase mit πρόσωπον nahezu gleichbedeutend wird.“⁶⁵ Diese Tendenz ist auch bei Boethius in seinem Traktat „Contra Eutychem et Nestorium“ festzustellen; während er nämlich an einer Textstelle den Begriff der persona als Übersetzung von hypostasis wiedergibt⁶⁶, nennt er in demselben Kapitel den Begriff des prosopon das griechische Pendant für persona⁶⁷, um in diesem Zusammenhang hypostasis mit substantia zu übersetzen.

⁶¹ H. M. Baumgartner vergleicht dieses Verfahren Plotins in seinem Aufsatz: Die Bestimmung des Absoluten, in: ZPhF 34 (1980) 321–342 mit der Reflexionsphilosophie Fichtes, in der er eine strukturelle Analogie zu Plotins Versuch entdeckt, das Absolute im Scheitern der reflexionslogisch interpretierbaren Relation von nous und hen bestimmt sein zu lassen, a.a.O., 335/6: „Das Absolute weicht zurück: vielmehr, es manifestiert sich im Zurückweichen selbst. Aber eben deshalb kann und muß gesagt werden, daß es hervorgetreten ist in der Zweiheit von Denken und Gedachtem. Der Ort, an dem die Bestimmungen des Hen überhaupt einen Sinn erhalten, ist deshalb der Geist als Abbild, als Äußerung des Absoluten. Als so bestimmt ist er auch der Ort der Philosophie und ihrer Arbeit der Reflexion. Der Geist ist nicht das Absolute, aber nur in ihm und durch seine Vermittlung ist das Absolute gegenwärtig.“

⁶² W. Beierwaltes, Deus est esse – esse est Deus. Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur, in: ders., Platonismus und Idealismus, Frankfurt 1972, 23.

⁶³ vgl. hierzu die Arbeit von J. Hochstaffl, Negative Theologie, München 1976, insb. 65–81.

⁶⁴ vgl. C. Arpe, Substantia, in: Ph. 1940, 72–76.

⁶⁵ H. Dörrie, ὑπόστασις, a.a.O., 82–83.

⁶⁶ Boethius, a.a.O., III, 84, Z. 4–6.

⁶⁷ a.a.O., III, 88, Z. 61–62 sowie 90, Z. 81–87.

VI. Gotteslehre

Wie die Überlegungen zum Text des fünften „Opusculum sacrum“ von Boethius gezeigt haben, lassen sich die auf den ersten Blick verwirrenden und uneinheitlich erscheinenden Vorschläge von Boethius als Folge einer eigenständigen, ja z. T. höchst eigenwilligen Rezeption der philosophischen Tradition, insbesondere der aristotelischen und neuplatonischen Philosophie, rekonstruieren. Diese Situation begegnet auch in seinem Traktat „De Trinitate“, in dem Boethius wichtige Elemente seiner „Substanzmetaphysik“⁶⁸ wie seine ontologische Einteilungslehre und seine Prädikationstheorie entfaltet. Im Zentrum seiner Überlegungen steht die Aussage, daß nur Gott im strengen Sinne die philosophischen Anforderungen an die Idee der Substantialität der Substanzen erfüllt; denn nur Gott ist ohne Materie und Veränderung, nur er ist reine Form und erfüllt in reiner Einfachheit das von ihm Prädierte⁶⁹. Diese Überlegungen stehen auf dem Hintergrund einer Aufnahme sowohl der aristotelischen „Kategorienlehre“⁷⁰ als auch dessen „Metaphysik“ und deren Einteilung der theoretischen Philosophie in Physik, Mathematik und Theologie⁷¹, wofür die aristotelische Differenz von Form und Materie konstitutiv ist⁷². Schon bei Aristoteles garantiert der Gottesbegriff die Grundlage seiner Überlegungen zur Ousiologie, da einzig in Gott eine unmittelbare und restlose Identität von Wesen und Einzelsubjekt aufgefunden werden kann, die sonst nur asymptotisch angenähert, aber nicht erreicht wird. Diese Identität von Wesen und Subjekt, diese Realisierung der Bestimmungen der *infima species* in einem Individuum ist im Falle Gottes nur möglich, weil ihn Aristoteles als reine Form beschreibt. Die sinnlichen Substanzen bestehen dagegen aus der Synthese von Form und Materie, derentwegen sie niemals mit ihrem Wesen restlos zusammenfallen. Den so kurz bezeichneten aristotelischen Vorgaben schließt sich Boethius an, indem er allein für Gott eine unmittelbare Übereinstimmung von *praedicatio* und *praedicatum* reklamiert. Gott ist „*vere substantia sed ultra substantiam*“⁷³; denn anders als die weltlichen Substanzen ist Gott weder durch eine innere Differenz von individueller Einzelexistenz und allgemeinerer Bestimmtheit charakterisiert, noch kann er als eine feste Grundlage (*subiectum*) für den

⁶⁸ Diesen Begriff wählt *I. Craemer-Ruegenberg*, um die philosophische Grundlage der *Opuscula Sacra* des Boethius näher zu bezeichnen; zur Begründung dieser Interpretation vgl. insb. a.a.O., 170–184.

⁶⁹ vgl. Boethius, *Trinitas unus Deus ac non tres Dii* (= *De Trinitate*), Ausgabe Stewart/Rand, a.a.O., II, 10, Z. 29–31: „*Sed divina substantia sine materia forma est atque ideo unum et est id quod est.*“

⁷⁰ vgl. a.a.O., IV, 16, Z. 1–4.

⁷¹ vgl. a.a.O., II, 8, Z. 5–18.

⁷² vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, Buch Λ , 1069 a 18 – 1070 a 30.

⁷³ Boethius, a.a.O., IV, 16, Z. 11.

Bestand von Akzidentien bezeichnet werden. Gott ist für Boethius einzig wahre Substanz und einzig wahre Form, damit ist er auch das Prinzip jedweder Bestimmtheit und damit allen Seins, das von Boethius an die Prädizierbarkeit von einem individuell Zugrundeliegenden zurückgebunden ist⁷⁴.

Diese Überlegungen zeigen sehr deutlich, wie Boethius seinen aristotelischen Ansatz mit neuplatonischen Denkbestimmungen verbindet. Ein kurzer Blick auf die Gotteslehre in seinem Traktat über das „Gutsein der Substanzen“ mag diesen Sachverhalt noch weiter verdeutlichen⁷⁵; denn in dieser Schrift gibt Boethius eine stark neuplatonisch geprägte Antwort auf die Frage, die gegenüber dem Traktat „De Trinitate“ aufgeworfen werden muß, wie nämlich Gott als „vere forma“ mit der kosmologischen Lehre einer genetischen Ableitung aller Substanzen zusammengedacht werden kann. In „Quomodo substantiae“ stellt Boethius den Terminus „esse“ in die Reihe der möglichen Prädikatoren. Seine Überlegungen zielen nun darauf, daß das individuelle Seiende in seinem Sein nicht länger vom „aliquid-esse“ seiner Prädikation bestimmt ist, wie dies Boethius noch in „De Trinitate“ konzipiert hatte, sondern von der Teilhabe am „esse absolutum“⁷⁶. Dieses „esse“ unterscheidet sich vom „id quod est“ darin, daß es selbst an keinem anderen teilhat⁷⁷. Daher kann Boethius auch sagen, daß das „esse“ selbst nicht „est“, da es keiner bloßen Teilhabe fähig ist. Das „esse“ ermöglicht allererst, daß ein anderes ist, indem es ihm die „forma essendi“ verleiht⁷⁸. Diesen Partizipationszusammenhang deutet Boethius im Sinne der neuplatonischen Philosophie, in-

⁷⁴ Boethius bestimmt Gott a.a.O., II, 8–10, Z. 19–21 als „vere forma neque imago est, et quae esse ipsum est et ex qua esse est. Omne namque esse ex forma est.“ Hierzu resümiert I. Craemer-Ruegenberg, a.a.O., 174: „Historisch gesprochen, hat Boethius in diesem Gottesbegriff das ‚Eine‘ und den ‚Geist‘ der Neuplatoniker zusammengenommen. Als Einheit von ‚ĕv‘ und ‚νοϋς‘ ist ‚deus‘ eben substanzhaftes Prinzip für alle ‚Seinsheit‘. In der Verschmelzung neuplatonischen Gedankengutes mit der ‚Idee der Substantialität‘ (die der metaphysischen Auslegung des Seinssinnes der ‚praedicationes‘ entsprungen ist) ist die boethianische ‚Substanzmetaphysik‘ in De Trinitate vollendet.“

⁷⁵ Boethius, Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantia bona, Ausgabe Stewart/Rand, a.a.O.

⁷⁶ vgl. Boethius, a.a.O., 42, Z. 41–44: „Omne quod est participat eo quod est esse ut sit; alio vero participat ut aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse ut sit; est vero ut participet alio quolibet.“

⁷⁷ vgl. a.a.O., 40, Z. 31–34: „Quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio cum aliquid iam est; est autem aliquid, cum esse susceperit.“

⁷⁸ vgl. a.a.O., 40, Z. 28–30: „Diversum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit.“ Vgl. hierzu die Anmerkung von K. Bruder, a.a.O., 75: „Ähnlich hatte bereits Plotin gelehrt, daß das Körperliche nur durch ‚Teilnahme‘ am Sein ist, während das Göttliche selbst absolutes Leben und Sein ist; daß dieses ‚reine‘ Sein des göttlichen Wesens nach neuplatonischer Auffassung, genau wie bei Boethius (ipsum vero esse nondum est), eigentlich gar kein Sein ist, ist bekannt.“

dem er das Übersein des „esse“ als das absolute Gutsein auslegt⁷⁹. Es fällt jedoch auf, daß Boethius sich auch an dieser Stelle keinem reinen Neuplatonismus zuwendet; denn er identifiziert das Absolute mit der Idee des göttlichen Demiurgen und verletzt so den Charakter der strikten Singularität und Relationslosigkeit des *hen*. Mit dessen Fassung bei Plotin ist es ferner völlig unvereinbar, daß Boethius auf einen persönlichen Gott und seinen Willen rekurriert⁸⁰.

VII. Aporien des boethianischen Personbegriffs

Über die Frage nach dem christlichen oder neuplatonischen Charakter des philosophischen Gottesbegriffs bei Boethius ist z. T. heftig debattiert worden. Sachliche Brisanz besitzt dieses Problem besonders im Blick auf die späte Schrift „*Philosophiae Consolatio*“, zumal in ihr eine Art Vermächtnis und Lebensbekenntnis des Boethius gesehen werden kann. Doch allen Synkretismen und sachlichen Ambivalenzen in dieser Fragestellung zum Trotz kann selbst für das letzte Werk keine definitive Hinwendung zur neuplatonischen Lehre verbunden mit einer Abkehr vom Christentum festgestellt werden⁸¹. Für die „*Opuscula Sacra*“ ist umgekehrt jedoch die klare Absicht einer Orientierung am christlichen Gottesverständnis festzustellen, unbeschadet der Aufnahme aristotelischer und platonisch-neuplatonischer Philosopheme in den Argumentationsgang seiner Traktate, worin ja das Besondere seiner Theologie besteht⁸². Dennoch muß nach dem

⁷⁹ vgl. *I. Craemer-Ruegenberg*, a.a.O., 178: „Das ‚ipsum esse deus‘ ist zugleich das Schlechthin-Gute. Das Schlechthin-Gute ist das überfließend-Gute, das im Überfließen anderes aus sich hervorbringt. Was aus dem ‚primum bonum‘ und ‚esse primum‘ ineins herkommt, ‚defluit‘, muß im Ursprung seines Hervorgangs selbst von der ‚Wesensart‘ des Grundes sein, aus dem es hervorgeht: ‚esse‘ und ‚bonum‘. Da es aber Hervorgegangenes ist, Prinzipiat, ist es ‚esse secundum‘ und ‚secundum bonum‘.“ Darin ist zugleich die Antwort formuliert auf die in der Traktatüberschrift gestellte Ausgangsfrage: Wie nämlich die Substanzen in ihrer individuellen Existenz gut sein können, ohne selbst das substantiell Gute zu sein.

⁸⁰ vgl. Boethius, a.a.O., 48–50, Z. 150–155: „At non etiam alba in eo quod sunt alba esse oportebit ea quae alba sunt, quoniam ex voluntate dei fluxerunt ut essent alba? Minime. Aliud est enim esse, aliud albis esse; hoc ideo, quoniam qui ea ut essent effecit bonus quidem est, minime vero albus.“

⁸¹ vgl. hierzu die sehr instruktiven Untersuchungen von *Cornelia J. de Vogel*, *The Problem of Philosophy and Christian Faith in Boethius' Consolatio*, in: *Romanitas et Christianitas* (Studia J. H. Waszink oblata), Amsterdam 1973, 363 ff.; *Boethiana I*, in: *Vivarium* 9 (1971) 49–66; *Boethiana II*, in: *Vivarium* 10 (1972) 1–40; *Quelques problèmes concernant Boèce*, in: *Actes de la XII^e Conférence Internationale d'Études Classiques „Eirene“*, Bukarest/Amsterdam 1975, 573–582; *Amor quo coelum regitur: Quel amour et quel dieu?*, in: *Atti di congresso internazionale di studi boeziani*, Roma 1981, 193–200.

⁸² *H. Dörrie* widerspricht denn auch der allgemeinen These von einer substantiellen Aufnahme des Platonismus in die christliche Theologie, die von Harnacks „Hellenisierungs“-Vorwurf bis zu Nietzsches Verdikt reicht, das Christentum sei ein „Platonismus für das Volk“; vgl. hierzu den Aufsatz von Dörrie: *Was ist ‚spätantiker Platonismus‘?*, in: *ders., Platonica Minora*, a.a.O., 522: „In seiner Substanz ist der Platonismus nicht rezipiert worden. Die entscheidenden Dogmata von der gestuften Gottheit, von der ohne Anfang bestehenden Welt, von der nie mehr wandelbaren Uroffenbarung des Lo-

sachlichen Beitrag und der theologischen Stimmigkeit seiner Definitionsversuche gefragt werden. Dies soll den Abschluß unserer Untersuchung zu den „Opuscula Sacra“ bilden.

Bei der Beantwortung dieser Frage möchte ich mich auf die Ergebnisse des Traktats „Contra Eutychen et Nestorium“ unter Vernachlässigung der anderen Opuscula beschränken⁸³. Das von Boethius verfolgte Ziel liegt in einer Legitimierung der christologischen Formel „ex duabus et in duabus naturis“, die, den Eingangsbemerkungen zufolge, in der römischen Debatte den Mittelpunkt gebildet hatte⁸⁴. Zu seinem Ergebnis gelangt er mit Hilfe seiner Zurückweisung der Einseitigkeiten von Nestorius⁸⁵ und Eutyches⁸⁶: „Restat ut, quemadmodum catholica fides dicat, et in utrisque Christum et ex utrisque consistere doceamus.“⁸⁷ Die spezifische Begründung seiner These soll jedoch, jedenfalls der boethianischen Selbsteinschätzung nach, schon in der referierten Definition von „natura“ und „persona“ gegeben worden sein. Doch genau dies erscheint in verschiedener Hinsicht als nicht gelungen.

Wir hatten festgestellt, daß der boethianische Personbegriff ein individuell Seiendes meint, dessen Wesen, verstanden als die durch die spezifischen Differenzen bestimmte „infima species“, über die Eigenschaft der Vernunftbegabtheit hinaus nicht näher bestimmt worden ist. Aufgrund dieser Unbestimmtheit glaubt Boethius in der Lage zu sein, seinen Personenbegriff sowohl auf unkörperliches als auch auf körperliches Seiendes anwenden zu können. Mit dieser Unterordnung des Begriffs der Person unter den der Natur wird jedoch fragwürdig, wie von Christus als einer Person noch zwei Naturen ausgesagt werden können. Genau dies aber ist die Definition des Konzils von Chalkedon⁸⁸. Dem boethianischen Verständnis von Natur und Person entsprechend enthält die Bestimmung der beiden Naturen

gos, von der Seelenwanderung und von der Heimkehr der erkennenden Seele – alle diese Dogmata sind ausnahmslos von der Kirche verworfen worden. . . In einem Wort: Wohl die gesamte Dogmatik des 4. und des 5. Jahrhunderts ist im Hinblick auf den Platonismus konzipiert – aber eben so, daß das Ergebnis (das bis an die Schwelle der Gegenwart unvermindert gültig war) in allen, aber auch in allen Punkten dem Platonismus widersprach.“

⁸³ Für eine historische sowie systematische Einordnung der beiden Trinitäts-Traktate ist deren Interpretation auf dem Hintergrund der Diskussionen über die „Theopaschitische Formel“ und den „Neu-Chalkedonismus“ in der Arbeit *V. Schurrs*, a.a.O., noch immer unerläßlich. Vgl. hierzu auch den Beitrag von *A. Grillmeier*, Vorbereitung des Mittelalters. Eine Studie über das Verhältnis von Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis zu Gregor dem Großen, in: *A. Grillmeier* und *H. Bacht*, Das Konzil von Chalkedon, Band II, Würzburg 1979⁵, 791–839.

⁸⁴ vgl. Boethius, *Liber contra Eutychen et Nestorium*, a.a.O. 72, Z. 10–11.

⁸⁵ vgl. Boethius, a.a.O., IV, 92–100.

⁸⁶ vgl. Boethius, a.a.O., V und VI, 100–114.

⁸⁷ a.a.O., VII, 114–116, Z. 1–3.

⁸⁸ vgl. *Denzinger-Schönmetzer*, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg 1973, 108, Num. 302.

Christi die Angabe einer Differenz hinsichtlich der Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Art- und Gattungsgemeinschaften. Der doppelten Naturprädikation kann jedoch nur eine Personenpluralität entsprechen. Hiermit verfehlt Boethius aber selbst die Intention des chalcedonischen Konzils, derzufolge die *eine* Person Christi Träger der beiden Naturen, der göttlichen und der menschlichen Natur, sein soll. Die Schlußfolgerung, die aus den Definitionsvorschlägen des Boethius gezogen werden muß, führt ihn in die Nähe der, auch von ihm abgelehnten, nestorianischen Häresie⁸⁹.

Boethius scheint diese Gefahr gesehen zu haben. In seiner Auseinandersetzung mit Nestorius gebraucht er nämlich die klassischen Argumente der kirchlichen Orthodoxie, um sie Nestorius vorzuhalten: „Si enim non est Christi una persona duasque naturas esse manifestum est, hominis scilicet atque dei. . . , sequitur ut duae videantur esse personae.“⁹⁰ Diese Konsequenz der nestorianischen Theologie lehnt Boethius offensichtlich ab. Doch als Mittel seiner Gegenargumentation kommen nicht seine eigenen Definitionsvorschläge in Frage. So verzichtet Boethius auch konsequenterweise darauf, als Begründung seiner Ablehnung des Nestorianismus auf seinen Personbegriff zurückzugreifen. Vielmehr kehrt er den Beweisgang zu seinen Gunsten um. Christus soll nun nicht *eine* Person sein, weil sich in ihm menschliche und göttliche Natur vereinigen – ein Zustand, den der Personbegriff rational demonstrieren soll. Vielmehr soll aus der Existenz des *einen* Christus der Umstand gefolgert werden, daß er auch *eine Person* ist. Indem Boethius Einfachheit und Sein parallelisiert, greift er offensichtlich wieder auf ein neuplatonisches Argument zurück: „Sed esse Christum manifeste ac veraciter confitemur; unum igitur esse dicimus Christum. Quod si ita est, unam quoque Christi sine dubitatione personam esse necesse est. Nam si duae personae essent, unus esse non posset; duos vero esse dicere Christos nihil est aliud nisi praecipitatae mentis insania.“⁹¹ Die Einfachheit der Person Christi wird somit axiomatisch vorausgesetzt – eine Voraussetzung, so richtig sie ist, die aus den Definitionen des boethianischen Traktats jedoch keineswegs abgeleitet werden kann⁹².

So ist es auch nicht sonderlich verwunderlich, daß Boethius in seinem Traktat „Contra Eutychen et Nestorium“ eine genauere Konfrontation seiner Definitionsvorschläge mit den dogmatischen Aussagen des Konzils von Chalkedon unterläßt, obgleich seine Abhandlung mit den zentralen Begriffen des chalcedonensisches Bekenntnisses

⁸⁹ vgl. A. Grillmeier, a.a.O., 795.

⁹⁰ Boethius, a.a.O., IV, 92, Z. 16–21.

⁹¹ a.a.O., IV, 94, Z. 40–45.

⁹² vgl. die Arbeit von M. Elsässer, a.a.O., 67: „Unausgesprochen führt Boethius somit das ganze Unterfangen, in dessen Zusammenhang die Definition der Person nötig wurde, ad absurdum.“

befasst ist. Statt dessen versucht er die Frucht seiner Reflexionen und Bemühungen in die Trinitätstheologie einzubringen. Darauf zielen die Schlußfolgerungen seines Traktats; daher ist Antonio Quacquarelli zuzustimmen, der in seinem erst kürzlich veröffentlichten Aufsatz über Boethius hinsichtlich dieser Frage resümiert: „Boezio non ha spiegato come le due nature, l'umana e la divina si fondono nella persona di Cristo. Tuttavia egli sempre in funzione cristologica ha cercato di chiarire il principio trinitario di uguaglianza del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. È il motivo di tutti i suoi opuscoli teologici.“⁹³ Soweit jedoch Boethius seine Definitionsvorschläge in die Trinitätstheologie einbringt, entbehren sie nicht der Fragwürdigkeit. Offenbar ist er auch hierbei bemüht, den orthodoxen Lehrgehalt mit Hilfe seiner Konzeptualisierungsversuche rational darzulegen, um ihm argumentative Plausibilität zu verschaffen. So schreibt er: „Unde etiam dicimus unam esse οὐσίαν vel οὐσίωσιν, id est essentiam vel subsistentiam deitatis, sed tres ὑποστάσεις, id est tres substantias. Et quidem secundum hunc modum dixere unam trinitatis essentiam, tres substantias tresque personas.“⁹⁴

Mit diesem Vorschlag begibt sich Boethius aber in einen Widerspruch zu seiner Gotteslehre in „De Trinitate“. Dort hatte er, wie oben gezeigt worden ist, aus gutem Grund darauf verzichtet, auf Gott den Begriff der substantia im Sinne des hypokeimenon (= subiectum), also der Grundlage für Akzidentien anzuwenden. Genau dies folgt aber in „Contra Eutychen et Nestorium“ aus der von Boethius geforderten Übertragung des Begriffs der hypostasis bzw. substantia auf Gott. Es drängt sich die Frage auf, inwiefern auf Gott überhaupt das Schema der Begriffsbestimmung angewandt werden kann, demzufolge die ousia, ousiōsis und hypostasis als unterschiedliche Allgemeinheitsebenen der Definition eines Individuums fungieren. Auf der Grundlage des boethianischen Personenbegriffs, der an diese Definitionslehre gebunden bleibt, scheint somit auch keine sinnvolle Deutung der christlichen Trinitätsverkündigung gelingen zu wollen⁹⁵. Selbst wenn man dem Text in „Contra Eutychen et Nestorium“ an der zitierten Stelle einen von der oben ausgeführten Persondefinition abweichenden, nämlich einen neuplatonischen Gehalt des hypostasis-Begriffs unterstellen wollte, bliebe der solchermaßen modifizierte Deutungsversuch der göttlichen Dreieinigkeit abwegig; denn dieser nötigte Boethius zur Konsequenz, die Existenz einer un-

⁹³ A. Quacquarelli, Spigolature boeziane, in: Atti di congresso . . . boeziani, a.a.O., 240.

⁹⁴ Boethius, a.a.O., III, 90, Z. 91–95.

⁹⁵ Selbst Schurr kommt in seinem wohlwollenden Kommentar zur Trinitätstheologie des Boethius, a.a.O., 68–74 nicht umhin, feststellen zu müssen, daß die in „Contra Eutychen et Nestorium“, a.a.O., 90, Z. 91–95 gegebene Trinitätsdefinition nicht mit Hilfe der oben gegebenen Definitionen von Natur, Person und Substanz verstanden werden kann.

persönlichen „deitas“ zu unterstellen, der gegenüber die Hypostasen ontologisch niederen Ranges erscheinen müßten, um die Idee der göttlichen Einzigkeit und Einheit nicht zu gefährden.

Somit kann zusammenfassend gesagt werden, daß der Personbegriff von Boethius unter theologischen Rücksichten unbefriedigend bleibt⁹⁶. Aber auch philosophisch kann eingewandt werden, daß „persona“ nur ein spezifisch benanntes Objekt unter anderen Objekten bezeichnet. Damit ist aber zugleich gesagt, daß Boethius die aus der Sicht einer reflexionslogisch verfahrenen, „transzendentalphilosophischen“ Bestimmung des Menschen als Subjekt entscheidenden Momente erst gar nicht in den Blick bekommt. Diese Feststellung bliebe jedoch trivial, beschränkte sie sich darauf, Boethius vorzuhalten, nicht den Anforderungen der neuzeitlichen Philosophie gemäß gedacht und argumentiert zu haben. Statt dessen soll der Verweis auf den Subjektbegriff der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie ein theologisches Desiderat anmelden; denn allen Bemühungen um ein rechtes Verständnis der christlichen Verkündigung zum Trotz bleibt Boethius in der Art und Weise, wie er seine zentralen Begriffe einführt, dem geschlossenen Kosmos der antiken Ontologie verpflichtet. Damit verkennt er die in den Aussagen des chaledonischen Bekenntnisses und deren Fassung der Begriffe *prosōpon* und *hypostasis* enthaltene heilsgeschichtliche, messianische Dimension. Nicht sein Bemühen um eine exakte philologische und philosophische Definition der Begriffe, sondern eher ein Mangel an einer systematischen philosophisch-theologischen Reflexion auf diese Zusammenhänge kann als Grund für die Erfolglosigkeit der boethianischen Bemühungen gelten⁹⁷.

⁹⁶ Zu einem übereinstimmenden Ergebnis kommt *J. Ratzinger* in seinem Aufsatz „Zum Personenverständnis in der Dogmatik“, in: *J. Speck* (Hrsg.), *Das Personenverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften*, Münster 1966, 165, indem er seine knappen Ausführungen zu Boethius zusammenfaßt: „Der Personbegriff steht gänzlich auf der Substanzebene; das kann weder bei der Trinität noch bei der Christologie etwas erklären, es ist eine Aussage, die auf der Ebene des substantialistisch denkenden griechischen Geistes verharrt.“ Der Nachweis für diese Einschätzung dürfte in den obigen Ausführungen erbracht sein.

⁹⁷ Eine unzulässige Vereinfachung sehe ich in der von *M. Elsässer*, a.a.O., 20 vertretenen These, das Fehlen „biblischer Belegstellen“ bei Boethius als Begründung dafür anzuführen, Boethius einen im Grunde nichtchristlichen Denker zu nennen. Diese Begründung basiert auf m. E. unhaltbaren Annahmen über das sachliche Verhältnis von Philosophie und Theologie in der Spätantike, wozu es z. Z. leider nur wenige brauchbare Ausführungen gibt.