Die Freiheit der Entscheidung in der "consolatio philosophiae" des Boethius

Autor(en): **Gegenschatz, Ernst**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **15 (1958)**

Heft 2

PDF erstellt am: **27.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-15284

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Die Freiheit der Entscheidung in der «consolatio philosophiae» des Boethius*

Von Ernst Gegenschatz, Zollikon/Zürich

Schopenhauer hat in seiner berühmten Preisschrift «Über die Freiheit des menschlichen Willens» die Behauptung aufgestellt, die Alten hätten eines der «tiefsten und bedenklichsten Probleme der neueren Philosophie» – gemeint ist die Frage nach der freien Entscheidung – «noch nicht zum deutlichen Bewußtsein gebracht».

Diese Feststellung mag zutreffend sein, wenn der antiken Betrachtung die kaum mehr übersehbare, verästelte Problemanalyse der Gegenwart gegenübergestellt wird. Eine in unseren Augen auch nur annähernd erschöpfende Behandlung der Willensfreiheit in ihren komplexen Bezügen zu Psychologie, Ethik, Metaphysik und Religion fehlt dem Altertum tatsächlich. Die Schopenhauersche Behauptung ist aber kaum haltbar, wenn wir nur nach dem Problembewußtsein fragen. Hier läßt sich leicht zeigen, daß die grundsätzliche Frage schon in der Antike mit aller Dringlichkeit gestellt und bedacht worden ist, mag auch die jeweilige Fassung verengt und einfach anmuten. Wesentlich bleibt – und in welchem Bereich, wenn nicht im philosophischen, ist dies ausschlaggebend –, daß die Frage, ganz abgesehen von den übereilten Lösungen, überhaupt entdeckt worden ist.

Daß allerdings auch diese nicht schon in den Anfängen der Philosophie zu suchen ist, liegt nicht nur im Wesen antiken Denkens, sondern vor allem in der Problematik der Willensfreiheit selbst. Wir haben es bei ihr nicht mit einem philosophischen Gegenstand zu tun, der sich im methodischen Fortschreiten menschlichen Forschens, soweit dies in der Philosophie überhaupt möglich ist, als selbständiger Blickpunkt aufdrängt. Willensfreiheit ist vielmehr ihrem Wesen nach ein Grenzproblem, eine unvorhergesehene Konsequenz nach scheinbarer Bewältigung philosophischer Räume, eine Kluft, die sich auftut, wenn verschiedene Bereiche zu einer Einheit zusammengefaßt werden sollen.

Dies zeigt sich schon am Grundverhalten des Menschen in seinem Streben nach Bewältigung der Welt, die ihm aufgegeben ist. Als erkennendes Wesen ist er darauf angewiesen, Gesetzmäßigkeiten zu finden, er will Ordnung schaffen, im Chaos den Kosmos sehen, als tätiges Wesen aber soll er seiner spezifischen Natur entsprechend freie Entscheidungen treffen – und eines Tages entdeckt er, daß die Forderung nach einer irgendwie durchgeordneten Welt seinem ebenso primären Anliegen, frei zu handeln, widerstreitet, weil auch seine Handlungen der gesuchten Ordnung verfallen müssen. Zwei elementare Voraussetzungen geraten miteinander

* Vortrag an der 40. Jahresversammlung des Schweizerischen Altphilologenverbandes in Baden am 28. September 1957.

in Konflikt: das Axiom des *βίος θεωρητικός* stellt die Basis des *βίος πρακτικός* in Frage und umgekehrt; und je reicher die beiden Bereiche entwickelt sind, um so größer wird das Dilemma, so daß alles Bemühen darauf gerichtet sein muß, die Kluft zu überbrücken. Dieses Ringen hat etwas Unheimliches, weil es plötzlich wieder an den Anfang zurückwirft und alles bisher Erreichte als nichtig erscheinen läßt. Die Philosophiegeschichte erweist sich denn auch unter diesem Gesichtspunkt als nicht abreißende Kette von Versuchen, den Graben zu schließen, ohne daß das Anliegen je etwas von seiner Dringlichkeit verloren hätte.

Geht man nun mit den angedeuteten Voraussetzungen an die antike Philosophie heran, dann muß es fast selbstverständlich erscheinen, daß in der ersten Periode, die vornehmlich dem Erkennen einer kosmischen Ordnung hingegeben ist, die Frage nach der Willensfreiheit noch nicht auftaucht. Erst die Zeit der Sophisten und des Sokrates, die menschliches Tun zum Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung macht, legt die Grundlagen zur Erfassung der Willensfreiheit, greifbar vor allem im Forschen des Sokrates nach der Freiwilligkeit des Unrechttuns. Allerdings bleibt die Diskussion im Bereich der ethischen und psychologischen, d. h. der Wahlfreiheit stehen; dasselbe gilt auch für Aristoteles, welcher der Wahlfreiheit die bekannten Kapitel in der Nikomachischen Ethik widmet, ohne aber zur metaphysischen Freiheitsfrage vorzustoßen, bei der er die Vereinbarkeit mit seinem sonstigen Weltdeterminismus zu erörtern hätte. Eine metaphysische Verankerung im Sinne eines Zusammensehens der beiden von der Philosophie bisher erfaßten Räume glaubt man bei Platon zu finden, vor allem im Schlußmythos der Politeia, der eine präexistentielle freie Lebenswahl postuliert, auf die dann eine dem Zwang verfallene Daseinsform zu folgen hätte. Im Sinne einer bewußten Antwort auf die Willensfreiheitsfrage ist der Mythos allerdings erst im Neuplatonismus gedeutet worden, und damit wissen wir nicht, in welcher Bewußtseinshöhe das Problem bei Platon tatsächlich zu suchen ist. Daß er die freie Entscheidung in irgendeiner Form voraussetzt, gehört zum Wesen seiner Philosophie.

In ihrer ganzen Schwere ist die Problematik, ob der Mensch in seinen Entscheidungen wirklich frei sei, erst von der Stoa erfaßt worden, wobei vor allem durch die Kontroversen mit den übrigen Schulen, den skeptischen Akademikern und den Epikureern, die Schwierigkeit ins volle Bewußtsein rückte. Einerseits können ja die Stoiker nicht genug die Zwangsläufigkeit des Weltgeschehens betonen, in dem – mit Ausschluß des Zufalls – eine unverbrüchliche Kausalität herrschen soll, anderseits ist die Bestimmung des Menschen als eines sittlich, d. h. frei handelnden Wesens eines ihrer dringlichsten Anliegen, und die Gegner haben denn auch den Widerspruch, der sich aus den zwei Postulaten ergibt, mit Vehemenz herausgestellt, was natürlich die Stoiker veranlaßte, mit größtem Aufwand an Scharfsinn die Vereinbarkeit beweisen zu wollen, ohne allerdings letzten Endes in der Freiheit mehr als die innere Zustimmung zum äußeren Geschehen fassen zu können. Bekannt ist diese stoische Lehre von der *συγκατάθεσις* für uns vor allem in jener überspitzten Sentenz des Seneca: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt.*

Die Schwierigkeit der stoischen Verteidigung war besonders groß, weil das vorausgesetzte Weltbild die Vereinbarkeit der beiden Forderungen in verschiedenen Ebenen fragwürdig erscheinen ließ. Einmal galt es, die Freiheit des sittlichen Wesens gegen die *series causarum*, zusammengefaßt in der *εἱμαρμένη*, dem *fatum*, sicherzustellen. Sie halfen sich mit der Unterscheidung von Haupt- und Nebenursachen, die dem Menschen das Mitspielen im Kausalgefüge ermöglichen sollten, während Epikur, um die Freiheit zu retten, die er als unmittelbare Erfahrungstatsache ansah, in seinem System das feste Kausalgefüge opferte und dem ursachelosen Zufall eine Stelle einräumte, populär geworden in seiner von den Gegnern verspotteten Theorie der Deklination der Atome aus der geraden Fallrichtung.

Das stoische Weltbild erschöpft sich aber nicht nur in einem Kausalgefüge. Die im *fatum* vereinten Kausalreihen sind gleichzeitig Ausdruck einer zweckgerichteten, planvollen Schöpfung der göttlichen *πρόνοια*, der *providentia*. Im stoischen Weltbild steht kausales Geschehen im Dienste eines finalen. Im kausalen Naturzusammenhang fassen wir auch Gott.

Damit brechen zwei neue Schwierigkeiten auf. Nach dem *consensus gentium* ist Gott, sofern man sein Wesen analog dem unseren in einen *βίος πρακτικός* und *θεωρητικός* auseinanderlegt, allmächtig und allwissend. Diese beiden Eigenschaften Gottes aber stehen im Widerspruch zur Willensfreiheit. Ein Gott, der alles ordnet und nach einem festen Plan prädestiniert, schließt eine autonome Entscheidung des Menschen aus. Hier bricht zudem das aufregende Problem der Theodizee auf: Gott trägt, wenn der Mensch in seinem Handeln unfrei ist, auch die Verantwortung für das Böse unseres Tuns. Nicht minder aber ist die Freiheit der Entscheidung durch Gottes Allwissen gefährdet, zu dem, soll es vollkommen sein, selbstverständlich auch das Wissen um die Zukunft gehört. Damit aber wird wiederum unsere Freiheit zur bloßen Fiktion, weiß doch Gott zum voraus, wie unsere Entscheidungen ausfallen werden. Die Diskussion hat sich vor allem bei der Erörterung der Mantik ergeben, denn durch Zeichen und Orakel kann der allwissende Gott auch dem Menschen einen Blick in die Zukunft verstatten.

Fassen wir die aufgezeigten Schwierigkeiten nun zusammen, dann haben wir den Rahmen gewonnen, in den, vor allem durch die Auseinandersetzungen der Stoa, die Willensfreiheitsfrage in der Antike gestellt ist, denn aus der Verschlingung in die Probleme des den Zufall negierenden *fatum* und der *providentia* hat sich im Altertum unsere Frage nicht mehr zu lösen vermocht, auf Kosten natürlich der anderen Bezüge, die wir heute mitzusehen gewohnt sind. Dies gilt für die Anfänge des christlichen Denkens, gilt aber auch für die gesamte spätere heidnische Philosophie, die im Platonismus in einem Bett zusammengeflossen ist. Immer wieder wird unter dem Titel *εἱμαρμένη* oder *πρόνοια* auch das *ἐφ' ἡμῖν* miterörtert; so lautet griechisch der bei den Stoikern zum Fachausdruck gewordene Terminus, den wir lateinisch mit *liberum arbitrium* wiederzugeben gewohnt sind.

In den damit umrissenen Zusammenhang gehört nun auch eines der meist

gelesenen Bücher des ausgehenden Altertums, die *consolatio philosophiae* des Boethius; es soll im folgenden unser Anliegen sein, an Hand dieses Werkes einen Ausschnitt aus dem Ringen der Spätantike um die Rettung der Willensfreiheit vorzuführen. Dazu ist allerdings eine methodische Vorbemerkung unerläßlich: Der Römer Boethius ist, so sehr wir auch seine Gelehrsamkeit bewundern mögen, kein selbständiger Denker. Er fühlt sich einer großen Tradition verpflichtet; ähnlich, wie es schon Cicero getan hat, verarbeitet er überliefertes Material in sein Werk. So ist natürlich die Quellenfrage von größtem Interesse. Die Forschung hat sich denn auch schon lange um diese Sichtung bemüht. Für uns aber soll dieser Gesichtspunkt ganz außer Betracht fallen, vielmehr wird unser Bemühen darauf gerichtet sein, die Behandlung, die Boethius dem Thema angedeihen läßt, als in sich geschlossenes Gebilde zu begreifen, im Glauben, daß es die *consolatio* verdiene, für sich selbst ernst genommen zu werden. Diese Betrachtungsweise hat gerade bei Boethius ihre besondere Berechtigung. Man kennt die Bedeutung der *consolatio philosophiae* für das Mittelalter: sie wurde geliebt nicht als das Machwerk eines Kompilators, sondern als das Buch eines Mannes, der sich selbst zu trösten versuchte und dadurch zum Trost für andere wurde. Eher also in der Rolle des mittelalterlichen Lesers denn eines quellenhungrigen Philologen wollen wir an unsere Aufgabe herangehen. Auch so noch ist der Zugang für uns nicht allzu leicht. Das liegt einerseits in der nicht ohne weiteres verständlichen Denkart der Spätantike, die vor allem in ihrer Hinneigung zum Theologischen den modernen Menschen fremd anmutet. Dazu kommt, daß Boethius, so wohl komponiert sein Werk als ganzes ist, seine Darlegungen nicht streng systematisch ordnet, so daß nicht jeder Gedanke an seinem erwarteten Ort steht. Wir werden darauf bedacht sein, von dieser Schwierigkeit möglichst wenig spüren zu lassen.

Die äußeren Daten für die Entstehung der *consolatio* sind allbekannt: Boethius, vornehmer römischer Familie angehörend, ein Mann auf der Höhe der Bildung seiner Zeit, Verfasser bedeutender Werke, erlebt im ostgotischen Reich Theoderichs eine glanzvolle Laufbahn, bis er plötzlich, sicher zu Unrecht, des Hochverrates angeklagt und zum Tode verurteilt wird. Das Urteil wird nach langer Kerkerhaft vollstreckt, und im Gefängnis schreibt er seinen «Trost der Philosophie», eine Schrift, in welcher der großartige Versuch unternommen wird, innerlich mit einem Schicksal fertig zu werden, das äußerlich unabwendbar ist, ganz im Sinne der *συγκατάθεσις* der Stoiker, die sich vom Schicksal nicht ziehen, sondern führen lassen wollen.

In einem breit ausholenden Gespräch zwischen der Philosophie, die als Frauengestalt in den Kerker tritt, und dem Verurteilten spielt sich dieser Vorgang in fünf Büchern vor uns ab. Ausgangspunkt ist die Verzweiflung über das dem Boethius angetane Unrecht, das für ihn Symptom einer Mißordnung im Menschenbereich überhaupt wird. Während sonst in der Schöpfungsordnung Gottes alles seinen wohlerwogenen Platz einnimmt, ist der Mensch in seinem Tun daraus verbannt. Es ist das Anliegen des zweiten bis vierten Buches der *consolatio*, diese Kluft, die

aufgerissen scheint, zu schließen; und da des Boethius Klage durch den Verlust seiner Glücksstellung im Leben ausgebrochen ist, geht das Ringen um den Glücksbegriff. Zwei Bereiche zeichnen sich dabei ab: das Machtgebiet der gebenden und nehmenden *fortuna* und die Welt des Sittlichen, welcher der Mensch seinem Wesen nach zugeordnet ist, wobei in der Hierarchie der Werte das Gute, das mit Gott identisch ist, die Spitze bildet. Da aber das Gute auch dem wahren Glück gleichzusetzen ist, entzieht sich die *vera beatitudo* dem Einfluß der *fortuna* und findet ihre Stelle in der sittlichen Welt, in der gutes und böses Tun – als darin mitenthalten – gerechte Belohnung und Strafe finden.

Damit aber will sich Boethius nicht zufrieden geben. Im Bereich des äußeren Geschicks, der *fortuna popularis*, bleibt das Bild einer *iniusta confusio* bestehen, und dieser Eindruck führt nochmals zu einem Tiefpunkt in der Einstellung zur Welt. Ist Gottes Dasein bisher ausdrücklich von jedem Zweifel ausgenommen worden, so sagt Boethius nun in verhaltener Skepsis: *minus etenim mirarer, si misceri omnia fortuitis casibus crederem. nunc stuporem meum deus rector exaggerat*[1].

Die Philosophie allerdings tut diesen Zweifel als Ausdruck bloßer Ignoranz ab und entwickelt darauf ein metaphysisches Bild, in dem das Weltgeschehen mitsamt der scheinbaren Unordnung menschlicher Schicksale sich zu einer Ordnung zusammenfindet und auch das äußere Glück der Bösen sowie das Elend der Guten von einer dem Menschen nicht zugänglichen Warte aus seinen Sinn bekommt. Wir haben auf diese Ausführungen nicht einzugehen, für uns ist allein das Weltbild wichtig, in welches die angedeuteten Gedanken eingebettet sind.

Die Erörterung erhebt sich damit zu etwas Neuem; auch Boethius empfindet es ausdrücklich so, wenn er von der Philosophie sagt, daß sie *velut ab alio orsa principio*[2] ihre Gedanken dargelegt habe.

Vorausgeschickt wird eine Art Inhaltsangabe des Stoffes, der zur Behandlung steht: *in hac ⟨materia⟩ enim de providentiae simplicitate, de fati serie, de repentinis casibus, de cognitione ac praedestinatione divina, de arbitrii libertate quaeri solet*[3]. Wir erkennen in dieser Aufzählung die Begriffe wieder, die wir vorhin als für die antike Diskussion um die Willensfreiheit konstitutiv herausgestellt haben: *providentia, fatum* im Sinne der *series causarum*, ursachloser Zufall – das muß *repentinus casus* sicher bedeuten – und wieder die beiden Wesensseiten der Gottheit als wissender und ordnender Macht. Als letztes Glied – und damit den andern nicht nur nach-, sondern auch gegenübergestellt – die *libertas arbitrii*.

Um diese Aufzählung zu vereinfachen, läßt sich vorerst der *casus*, der Zufall, als Alternativbegriff zu *series causarum* beiseite lassen. Setzt man weiter in Rechnung, daß *providentia* einige Zeilen später der *ratio divina*[4], gelegentlich auch *deus* selbst[5] gleichgesetzt wird, dann erweisen sich *cognitio* und *praedestinatio divina* als Ausfaltungen der *providentia*, wobei *cognitio* die passive, bloß wissende, *prae-*

[1] IV 5, 5 (Zitate nach der Ausgabe im *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* LXVII. rec. G. Weinberger, Wien/Leipzig 1934).
[2] IV 6, 7. [3] IV 6, 4.
[4] IV 6, 9. [5] Deutlich V 3, 4.

destinatio hingegen die aktive, ordnende Seite der *divina providentia*, des Voraussehens Gottes, umschreiben. So dürfen wir das, was Boethius vorzulegen hat, summarisch als *de providentia, de fato, de arbitrii libertate* zusammenfassen; mit andern Worten: der Rest der *consolatio*, von der zweiten Hälfte des vierten Buches an, erweist sich als eine Art Traktat über ein Thema, wie es in dieser Zusammenstellung schon mehrfach behandelt worden ist, so z. B. vom Neuplatoniker Proklos, von dem – allerdings für uns nur noch in einer lateinischen Übersetzung – eine Schrift vorliegt, deren Titel griechisch gelautet hat: *περὶ τῆς προνοίας καὶ τῆς εἱμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν.*

Die ausführliche Aufzählung der Problemteile darf indessen hinter dieser Vereinfachung nicht vergessen werden; sie kann uns vielmehr als Führerin durch die nicht immer ganz leicht zu übersehenden Darlegungen des Boethius dienen, handelt es sich doch, wie er selber sagt, um eine überaus komplizierte Frage, *cui vix exhausti quicquam satis est. talis namque materia est, ut una dubitatione succisa innumerabiles aliae velut hydrae capita succrescant*[6].

Versuchen wir nun, soweit wir darauf angewiesen sind, die wesentlichen Züge des vorgetragenen Weltbildes zu erfassen. Es trägt die typischen Merkmale der neuplatonischen Metaphysik, von der Boethius, wie das für jene Zeit nicht anders zu erwarten ist, abhängt. Wichtig ist dabei für uns, daß wir nochmals an die Ausgangslage erinnern. Boethius sucht in der Welt, die sich wenigstens teilweise einer sinnvollen Ordnung zu entziehen scheint, den inneren Zusammenhang. Er findet ihn, und das ist die Grundlage aller weiteren Spekulationen, in der *divina mens*[7], im göttlichen Geist. Er ist es, der den Dingen ihren *modus*[8], das Gesetz des Verhaltens, festlegt. Dieser *modus* nun kann verschieden erfaßt und damit auch verschieden benannt werden. Betrachtet man ihn in der Reinheit der *divina intellegentia*, heißt er *providentia*, geht man von dem aus, was ihm unterliegt, wird er *fatum* genannt[9]. Vorläufig also fallen, wie das im monistischen Weltbild der Stoa seinerzeit zwanglos möglich war, *providentia* und *fatum* zusammen. Bei näherem Zusehen aber werden die Begriffe, entsprechend dem platonischen Dualismus, zum Symbol zweier Bereiche, wobei deren Zusammengehörigkeit gerade durch die Zweieinigkeit von *providentia* und *fatum* wiederum gewährleistet wird.

Fassen wir die Merkmale: *providentia* verhält sich zu *fatum* wie Sein zu Werden[10]. Daraus ergeben sich die weiteren Attribute[11]. Zur *providentia* gehört die *simplicitas*, verstanden als Gegenbegriff zur Vielfalt des *fatum*. Entsprechend ordnen sich Ruhe und Bewegung den beiden Seiten des statuierten *modus* zu. In ihrer der Bewegung entrückten Ruhe nun legt die *providentia* für alles die Ordnung fest (*cuncta disponit*), während das *fatum* diese den beweglichen Dingen anhaftende Ordnung

---

[6] IV 6, 2–3.
[7] IV 6, 7.
[8] IV 6, 8.
[9] ibid.
[10] IV 6, 17.
[11] IV 6, 8–10.

(*dispositio rebus mobilibus inhaerens*) selbst präsentiert. Die *providentia* umfaßt alles zugleich (*cuncta pariter*), das *fatum* begreift in sich das in Raum und Zeit Verteilte (*locis ac temporibus distributa*). Die Entfaltung in der Zeit zeigt sich im Blick der *providentia* als geeint, umgekehrt ist die Einheit im *fatum* zeitlich entfaltet. Boethius veranschaulicht das Besondere an *providentia* und *fatum* im Bild rotierender, konzentrischer Kreise[12]. Der Mittelpunkt, unbewegt, ausdehnungslos, entspricht der *providentia*, während die Kreise, das *fatum*, je weiter sie vom Mittelpunkt entfernt sind, in ihren einzelnen Punkten entsprechend größerer Bewegung in weiteren Räumen verfallen sind, wobei trotzdem die Kreise ihrerseits als Entfaltung des Mittelpunktes aufgefaßt werden können, wie umgekehrt der kleinste Kreis mit dem Mittelpunkt zusammenfällt.

Das Zusammenspiel zwischen beiden verdeutlicht Boethius am seit jeher beliebten Bild der Entstehung eines Kunstwerkes: *sicut enim artifex faciendae rei formam mente praecipiens movet operis effectum et, quod simpliciter praesentarieque prospexerat, per temporales ordines ducit, ita deus providentia quidem singulariter stabiliterque facienda disponit, fato vero haec ipsa, quae disponit, multipliciter ac temporaliter amministrat*[13].

Dieser im *fatum* auseinandergereihten Ordnung der *providentia* ist alles unterworfen. Sie regelt den Naturverlauf, mehr noch: *haec actus etiam fortunasque hominum indissolubili causarum conexione constringit*[14]. Alles steht unter einer Ordnung, und diese wiederum geht auf die *providentia* und damit auf Gott zurück.

Diese Darlegungen, die alle noch im vierten Buch zu finden sind, könnten, wenn man vom Grundanliegen der *consolatio* ausgeht, das Werk beschließen. Das fünfte Buch erscheint denn auch in dieser Betrachtungsweise als eine Art Anhang, in dem nicht Neues dazugewonnen, vielmehr Bedenklichkeiten, die sich im bisher Erreichten verborgen halten, beseitigt werden sollen. Boethius deutet es selbst an. Die Philosophie will sich – so beginnt das fünfte Buch – der Behandlung neuer Gegenstände zuwenden. Was darunter zu verstehen ist, erfahren wir nie, denn Boethius erinnert sie daran, daß sie vorhin[15] – wir haben die Stelle schon kennengelernt – auf die Verschlingung der *providentia*-Frage mit mehreren anderen hingewiesen habe; und da das vierte Buch die Beziehung zum *fatum* klargestellt hat, ist nach der dort gegebenen Aufzählung eine Erörterung des Zufalls das nächste Anliegen.

Gibt es ihn, und was ist darunter zu verstehen? fragt Boethius. Die Antwort[16] ist ein zuerst bestechendes Spiel mit Definitionen, gehandhabt nach der bekannten Schulregel: *definitio fit per genus proximum et per differentiam specificam. Genus proximum* ist *eventus*, Vorgang. Eine dem herkömmlichen Sinn des Zufalls entsprechende Bestimmung der spezifischen Differenz müßte dann lauten: *productus*

[12] IV 6, 15.
[13] IV 6, 12.
[14] IV 6, 19.
[15] IV 6, 3–4.
[16] V 1, 8–19.

temerario motu – oder negativ ausgedrückt: ⟨*productus*⟩ *nulla conexione causarum.* Diese Definition aber kann, so lehrt die Philosophie, nur ein leeres Wort sein. Sie widerspricht dem schon von den Alten erarbeiteten Satz, daß aus nichts nichts entstehe, angewendet hier nicht auf die Welt des Stofflichen, sondern auf das tätige Grundprinzip, d. h. Gott, der alles in eine Ordnung bannt. Deshalb wird, in Anlehnung an Aristoteles[17], die spezifische Differenz neu umschrieben. Die Definition lautet jetzt: *casus* = *inopinatus ex confluentibus causis in his, quae ob aliquid geruntur, eventus.* Das heißt mit andern Worten, der Zufall wird zu einer bloß subjektiven Angelegenheit, ähnlich wie die Stoiker ihn als *αἰτία ἄδηλος ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ* bestimmen. Auf diese Weise bleibt, und das ist natürlich das Ausschlaggebende, die durchgehende Kausalität der Welt unangetastet; es gibt auch, allerdings nur dem Namen, nicht der Sache nach, den Zufall. Denn selbstverständlich haben diejenigen Philosophen, die dem Zufall in der Welt seinen Platz einzuräumen suchten, unter *casus* nur das verstehen wollen, was in der ersten, abgewiesenen Definition enthalten war: ein ursachloses Geschehen. Man erinnere sich an Epikur, der mit dem Zufall die freie Entscheidung als im Weltganzen denkbar erweisen wollte. Die Neufassung des Zufall-Begriffs, der nicht auf eine Widerlegung, sondern Bestätigung der durchgehenden Kausalität der Welt hinausläuft, rückt also zwangsläufig die im traditionellen Problembewußtsein damit verknüpfte Frage der freien Entscheidung in den Vordergrund. Von welcher Bedeutung diese für Boethius sein muß, ist leicht abzusehen. Seine Tröstung bestand ja zur Hauptsache in der Erkenntnis, daß das wahre Glück im sittlichen Bereich zu suchen sei, der ohne Entscheidungsfreiheit gegenstandslos ist.

Boethius erkennt die Bedrohung: *in hac haerentium sibi serie causarum estne ulla nostri arbitrii libertas an ipsos quoque humanorum motus animorum fatalis catena constringit?*[18] Die Philosophie antwortet mit einem apodiktischen Ja. Die Begründung[19] aber – das mag uns, die wir gewohnt sind, hier das Zentrum des Freiheitsproblems zu sehen, befremden – ist auffallend hastig und klischeehaft. Man spürt, daß es Boethius zur Erörterung von Schwierigkeiten hinzieht, die ihn mehr beunruhigen.

Man würde auf die Frage nach der Vereinbarkeit von Kausalität und Freiheit eine Analyse erwarten, in der die zur Diskussion gestellten Begriffe miteinander in Beziehung gesetzt würden, vielleicht etwa im Sinne der stoischen Unterscheidung von Haupt- und Nebenursachen. Anstatt dessen führt Boethius die Frage nach der Freiheit auf eine ganz andere Basis hinüber. Sie wird aus der Natur des Menschen als eines Vernunftwesens abgeleitet und damit als existierend postuliert. Vernunftbesitz bedeutet Unterscheidungsfähigkeit. Durch sie erkennt der Mensch, was zu fliehen und zu meiden, d. h. was gut und böse ist. Im Sinne der intellektualistischen Ethik aber wird das Erkennen dem Wollen und Tun gleichgesetzt:

---

[17] *Phys.* II 4.
[18] V 2, 2.
[19] V 2, 3–10.

Fehlen ist Nichtwissen, Irrtum. Wir haben es also in dieser Antwort nicht, wie zu erwarten stand, mit der metaphysischen, sondern mit der ethischen Freiheit als der Freiheit zum Guten zu tun. Damit verschlungen aber ist die Wahlfreiheit oder, wie wir in unserem Zusammenhang sagen dürfen, die Freiheit zum Irrtum. Von hier aus findet Boethius nun den Weg zum Metaphysischen, indem er im Sinne des platonischen Phaidros-Mythos die Frage auf das Verhältnis Leib-Seele hinüberspielt. Eingehen der Seele – diese als Inbegriff der Vernunft gefaßt – in die Körperlichkeit bedeutet einen teilweisen Vernunftsverlust. Damit wird Unwissenheit und Irrtum möglich.

Von da aus läßt sich die Freiheit von der Kausalität wenigstens erahnen, allerdings nur, wenn wir zur Interpretation auf Früheres zurückgreifen. Wir haben jetzt einen Gedanken aus dem vierten Buch nachzutragen, der erst hier seine Bedeutung bekommt. Alles, was dem *fatum* unterworfen ist, heißt es dort[20], unterliegt auch der *providentia*, nicht aber umgekehrt. Verdeutlicht wird das im schon erwähnten Bild der konzentrischen Kreise[21], das von Boethius überhaupt nur deswegen eingeführt wird. Je weiter sich etwas vom Mittelpunkt entfernt, d. h. je mehr es der Entfaltung in Raum und Zeit verfallen ist, um so mehr ist es den Verknüpfungen des *fatum* ausgeliefert, je näher es umgekehrt dem ruhenden Mittelpunkt kommt, um so freier ist es vom Nacheinander der *series causarum* als dem Zwang des *fatum*. Da nun aber die Freiheit als Attribut der Vernunft und damit einer der Körperlichkeit, d. h. Ausdehnung entzogenen Größe erfaßt wird, gehört sie als Merkmal zu den Wesenheiten, die der *summa ratio*, also der im Mittelpunkt der Kreise befindlichen *providentia* unmittelbar unterstellt sind. Dazu gehört aber seiner Wesensbestimmung nach der Mensch, der nur sekundär körperlich ist. Damit jedoch ist seine Freiheit prinzipiell durch die Kausalität nicht gefährdet, mag auch die Körperlichkeit sie teilweise aufheben.

Wir haben auf die Bedenken, die sich sofort einstellen, nicht einzugehen, soll nicht die von Boethius selbst angestrebte Gewichtsverteilung der Probleme verschoben werden. Ihn drängt es – wir dürfen das Bild der Kreise bildhaft verwenden – zum Mittelpunkt vorzustoßen. Die Freiheit, die eben mit dem *fatum* fertig geworden ist, steht nun einer neuen Macht gegenüber, mit der sie sich auseinanderzusetzen hat, mit der *providentia*, die hinter und über dem *fatum* steht. Der Schluß schon des eben erörterten Abschnittes zeigt deutlich den Übergang an, wenn es heißt: *quae* – gemeint ist der Freiheitsverlust durch die Körperlichkeit – *tamen ille ab aeterno cuncta prospiciens providentiae cernit intuitus et ... praedestinata disponit*[22]. *cuncta prospiciens* und *praedestinata disponit* aber führen uns von selbst zu der schon mehrfach erwähnten Disposition zurück, die Boethius gibt. Es fehlen nach jener Aufzählung noch *cognitio* und *praedestinatio divina*, die wir als die beiden Seiten der *providentia* erkannt haben, wobei jetzt allerdings die *cognitio*,

[20] IV 6, 14.
[21] IV 6, 15–16.
[22] V 2, 11.

ohne daß es deutlich ausgesprochen wird, eine Verengung erfährt. Parallel zu *prae-destinatio* wird *cognitio* nur auf die Zukunft bezogen als *prae-notio* oder *praescientia*, wie die Termini lauten. Gottes Wissen um Gegenwart und Vergangenheit wird damit keineswegs bestritten, wohl aber als irrelevant beiseite gelassen. Erst später findet die Frage nach der *cognitio divina* wieder ihren vollen Umfang.

Die Problemstellung im *providentia*-Bereich ist damit fixiert: Wie verhält sich die *arbitrii libertas* zur *praedestinatio* einerseits, zur *praescientia* anderseits? Boethius greift nun als ihn offenbar besonders beunruhigend und zum Nachdenken zwingend das Zweite auf, ja dieses wächst zu einer so weit ausholenden Diskussion aus, daß dahinter der Bezug auf die *praedestinatio* verschwindet – mehr noch: diese Frage scheint nicht nur zurückzutreten, sondern im Problembewußtsein des Boethius sogar zu verblassen. Daran mag die Terminologie nicht unbeteiligt sein. Da *providere* zwanglos in der bloßen Bedeutung des erkennenden Voraussehens empfunden werden kann – Boethius verwendet von jetzt an *providentia* und *praescientia* synonym –, verengt sich die Bedeutung geradezu auf diesen Sinnteil. Der Inhalt des *providere* als des voraus Sorgens und Planens fällt weg.

Die Erörterung des göttlichen Vorauswissens selbst zerfällt in einen ersten, aporetischen Teil, der die Schwierigkeiten aufzeigt, und einen zweiten, systematischen, in dem die aufgeworfenen Probleme einer Lösung zugeführt werden sollen. Wir wenden uns nun dem ersten Teil zu, wobei uns vorbehalten sei, Werkstücke der zweiten Hälfte vorwegzunehmen, wenn sie jetzt zur Klärung beitragen.

Eine erste Gegenüberstellung[23] schon der Annahme, daß Gott alles vorauswisse, und der andern, daß eine freie Entscheidung realiter vorhanden sei, legt die Unvereinbarkeit beider Sätze nahe. Gottes Vorauswissen kann für das Zukünftige nur Notwendigkeit, im allgemeinen Sinne des Nicht-anders-sein-Könnens, bedeuten. Doch mit dieser vorläufigen Feststellung dürfen wir uns nicht begnügen.

Die erste Teiluntersuchung der aporetischen Behandlung knüpft vorerst an die Bemühungen früherer Denker an – *quidam* nennt sie Boethius. Der von jenen vorgeschlagene Ausweg wird zwar abgelehnt, die Erörterung des Lösungsversuchs hilft aber zur Verdeutlichung der Aporie. Verfolgen wir die Darlegung[24]: Wenn wir von der undifferenzierten Formulierung ausgehen, die *praescientia* mache das Zukünftige notwendig, so soll damit nicht gesagt sein, es liege von *praescientia* zu *futurum* das Verhältnis von Ursache zu Wirkung vor. Vielmehr ist, sofern man den *ordo causarum* sucht, die Beziehung umgekehrt.

Um dies zu übersehen, legt Boethius ein vereinfachtes Beispiel zugrunde. Damit nämlich das Verhältnis des Vorauswissens zum zugehörigen Vorgang erhellt werde, soll vorerst einmal vom Zukunftsfaktor abgesehen und nur das Phänomen des Wissens mit seinen Gesetzmäßigkeiten erforscht werden, d. h. *prae-scientia* wird mit Unterdrückung des *prae* als *scientia* untersucht.

Es gelte folgende Annahme: 1. jemand sitzt, 2. dem zugeordnet besteht die

[23] V 3, 3–6.
[24] V 3, 7–14.

Meinung, *opinio*, jemand sitze. Da die *opinio* dem *sedere* entspricht, besteht zwischen beiden ein Wahrheitsverhältnis. Es liegt die nicht ausgesprochene, aber für Boethius selbstverständliche Definition zugrunde, Wahrheit bedeute Übereinstimmung des Denkens oder Vorstellens mit seinem Gegenstand, bekannt in der scholastischen Formulierung der *adaequatio rerum et intellectus*.

Suchen wir nun zwischen *opinio vera* und *sedere* ein Kausalverhältnis, ergibt sich selbstverständlich, daß die *opinio* wahr ist, weil das *sedere* wirklich ist - *sedere* ist *causa* zu *opinio* –, nicht aber ist etwa die *opinio* Ursache des *sedere*, oder mit anderer Formulierung, die Boethius später[25] braucht: der *opinio* kommt nur der Charakter eines Zeichens zu. Dann aber gilt der Satz: *omne etenim signum tantum, quid sit, ostendit, non vero efficit, quod designat*[26]. (In der graphischen Darstellung des Gedankengangs [siehe Abb. 1] ist der *causa*-Bezug mit der Ziffer 1 bezeichnet.)

Stellen wir nun aber die Frage anders, nicht nach dem *ordo causarum*, sondern nach der im Verhältnis *vera opinio-sedere* enthaltenen *necessitas*, der Notwendigkeit des Nicht-anders-sein-Könnens. Jetzt verschiebt sich das Bild. Gehen wir von der Übereinstimmung von Sache und Meinung aus, folgt einerseits, natürlich nur im Sinne eines analytischen Urteils, die *necessitas veritatis* für die *opinio*, aber sofern diese eben wahr ist, anderseits auch die *necessitas sedendi*. Wahrheit und Wirklichkeit stehen in einem Reziprozitätsverhältnis (vgl. 2 in der graphischen Darstellung).

Diese Schlüsse lassen sich nun zwanglos auf ein Vorauswissen von Vorgängen, anders gesagt: auf ein Wissen um zukünftige Vorgänge anwenden. Ist eine Meinung wahr, d. h. gibt es vom zukünftigen Ereignis ein Wissen – für *vera opinio* läßt sich gleichbedeutend *scientia* einsetzen[27] –, so ergibt sich auch hier ein einfaches *causa*-, aber ein gegenseitiges *necessitas*-Verhältnis (vgl. 3 und 4 in der graphischen Darstellung).

Die *quidam* nun sahen nur den einfachen *causa*-Bezug und glaubten, damit sei das Dilemma zwischen *praescientia* und *arbitrii libertas* beseitigt. Die Analyse beweist aber, und damit wird ihre Theorie hinfällig, daß das Wissen das Zukünftige zwar nicht bewirkt, d. h. notwendig macht, wohl aber als notwendig zeigt.

Es tauchen aber tiefer gehende Schwierigkeiten auf. Eine erste ergibt sich aus der Betrachtung des Wesens des gewußten Vorgangs[28], im bisherigen Beispiel des Sitzens. Im Schema des Wissens um ein Gegenwärtiges ist dessen Zustandekommen vollkommen irrelevant. Das Sitzen, das in der Gegenwart als wirklich erfaßt wird, kann ebenso gut aus einer freien Entscheidung wie aus Zwang entstanden sein, die bisher festgestellte Notwendigkeit bezieht sich ausschließlich auf die Bedingtheit durch das Wissen, weshalb sie Boethius später[29] präzisierend *necessitas condicionis* nennt (vgl. 5). Jemand sitzt: von einem Punkt der Vergan-

[25] V 4, 10.
[26] V 4, 11.
[27] V 3, 18–21.
[28] V 4, 14–19.
[29] V 6, 27.

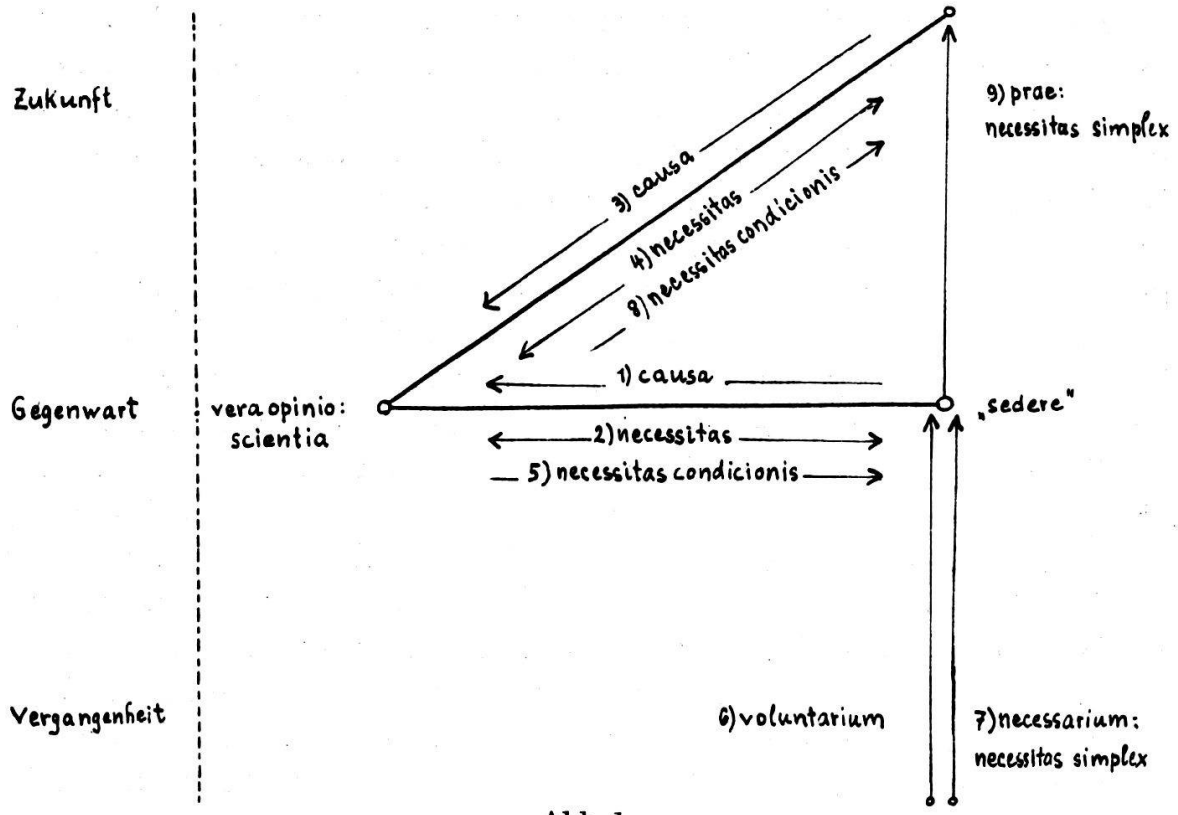

Abb. 1.

genheit aus gesehen, hätte auch das Gegenteil eintreten können, das zukünftige Sitzen war nur möglich, nicht notwendig, es sei denn, der Vorgang des Sitzens sei durch eine innere Notwendigkeit bestimmt gewesen, die Boethius mit dem Terminus *necessitas simplex* umschreibt[30].

Um die beiden Varianten zu illustrieren, braucht Boethius Bilder. Als besonders eindrücklich für einen nicht der *necessitas simplex* unterworfenen Vorgang nennt er das Wagenrennen im Zirkus[31]. Jede kleinste Bewegung der Wagenlenker ist Ausdruck ihrer Kunst, d. h. einer nicht mit innerem Zwang, sondern willentlich vollzogenen Handlung. Nur unter dieser Voraussetzung ist das Rennen sinnvoll, sonst würde lediglich eine Art Automat ablaufen, was keinen Zuschauer zu interessieren vermöchte. Davon unberührt bleibt die Tatsache, daß jede Phase des Rennverlaufs der *necessitas condicionis* untersteht, sofern der Blick des Zuschauers das Geschehen als wirklich erfaßt. Dem stehen Vorgänge gegenüber, die mit der *necessitas simplex* behaftet sind. Boethius verweist[32] auf den Sonnenaufgang, der naturgesetzlich feststeht und darum von der Vergangenheit aus nicht nur möglich, sondern notwendig war.

Die beiden Fälle heben sich damit ihrer Wesensstruktur nach deutlich voneinander ab. Der eine leitet sich her aus der *potestas facientium*, der andere aus der *necessitas rerum*[33], d. h. die Notwendigkeit liegt in der *propria natura*[34]. Von der Vergangenheit aus also ist der eine nur möglich und damit ein *voluntarium*[35], der

[30] ibid.
[31] V 4, 15–16.
[32] V 6, 22.
[33] V 6, 35.
[34] V 6, 29.
[35] V 6, 22.

andere aber ein *necessarium* im Sinne der *necessitas simplex* (vgl. 6 und 7). Von der Gegenwart aus aber fallen beide als wirklich zusammen, der Charakter des in der Vergangenheit nur Möglichen wird durch das gegenwärtige Wissen nicht tangiert oder, um es nach Boethius lehrsatzhaft auszudrücken: die *necessitas condicionis* zieht keineswegs die *necessitas simplex* nach sich[36].

Verschieben wir nun aber wiederum dieses Schema in die Zukunft, ergibt sich ein neues Bild. Selbstverständlich lassen sich analog auch für die Zukunft mögliche und notwendige Vorgänge annehmen. Sucht man ihnen jedoch ein Wissen, jetzt aber ein Vorauswissen, zuzuordnen, dann zeigt sich ohne weiteres, daß eine *praescientia* nur vom Notwendigen, nicht aber vom Möglichen anzusetzen ist, vorausgesetzt natürlich, daß wir unter Vorauswissen wiederum Wissen um etwas in der Zukunft Wirkliches verstehen wollen. Um vorausgewußt zu werden, muß sich bereits in der Gegenwart das Zukünftige als etwas erweisen, das nicht anders wird sein können; das ist aber nur beim seiner Natur nach Notwendigen der Fall. Wohl läßt sich ein Sonnenaufgang, nicht aber eine Wendung des Wagenlenkers vorauswissen. Für die *praescientia* gilt, daß die *necessitas condicionis* auch die *necessitas simplex* nach sich zieht. Dabei ist genau festzuhalten – wir werden darauf angewiesen sein –, wodurch dieses umgekehrte Verhältnis zustande kommt. Es ist ausschließlich das Zeitelement, das diese Wendung herbeiführt, anders ausgedrückt: in der *prae-scientia* ist es das *prae-*, nicht die *scientia*, das der *necessitas condicionis* auch die *necessitas simplex* einfügt (vgl. 8 und 9).

Die Folgen sind leicht abzusehen. Gehen wir für die Zukunft von Möglichem und Notwendigem aus, kann es nur ein teilweises, lückenhaftes Vorauswissen geben, was wir für den menschlichen Bereich auch ohne weiteres hinnehmen. Damit aber tritt plötzlich eine neue Komponente in die Diskussion. Bei den bisherigen Bemühungen stand ausschließlich das Objekt des Wissens im Vordergrund, jetzt führt der Problemgang von selbst dazu, auch das Subjekt miteinzubeziehen. Welche Konsequenzen ergeben sich, so muß die Frage lauten, wenn anstatt des Menschen Gott wissend ist, wenn also an Stelle eines irdischen ein metaphysisches Wesen die Rolle des Subjektes übernimmt? Dabei betrachtet Boethius Gott selbstverständlich in der aller metaphysischen Begriffsbildung eigenen Weise, die irdische Beschränkung aufhebt und die Negation zum Positiven macht; man denke an das einfache Beispiel der Gotteserfassung, wenn den sterblichen Menschen un-sterbliche Götter gegenübergestellt werden. Entsprechend kann, auf unser Problem übertragen, Gottes Wissen nicht den Einengungen unterliegen, die dem unseren zukommen.

Eine erste Folge, die von Boethius gar nicht besonders herausgehoben, vielmehr als selbstverständlich vorausgesetzt wird, müßte heißen, daß Gottes Vollkommenheit sein durchgehendes, lückenloses Wissen um die Zukunft verlangt. Mit den eben aufgewiesenen Begriffen aber ließe sich die Konsequenz, die daraus zu ziehen ist, einfach dahin formulieren, daß bei Annahme eines uneingeschränkten gött-

[36] V 6, 28.

lichen Vorauswissens umgekehrt für die Zukunft nur noch Vorgänge denkbar sind, die der *necessitas simplex* unterliegen; damit aber ist jedes *voluntarium* ausgeschlossen. Boethius beweist das anders, indem er allfällige Versuche bekämpft, in Gottes Vorauswissen Unsicherheitsfaktoren hineinzutragen. Es sei hier vermerkt, daß die Terminologie nicht eindeutig ist. *Certus* und *incertus* werden einerseits als Seinsweise verstanden und bedeuten dasselbe wie «notwendig» und «möglich»; ein eigener Terminus für «möglich» fehlt. Anderseits wird *certus* auch im Sinne der Erkenntnisweise verwendet, gleichbedeutend mit *verus*. *Certus* kann also sowohl die *necessitas simplex* als auch die *necessitas condicionis* umschreiben.

Eine Unsicherheit in der ersten Bedeutung ließe sich in der Seinsweise des zukünftigen Vorganges finden, indem Gottes Wissen Mögliches in der Zukunft wahrheitsgemäß als möglich erfassen würde[37]. Es läge dann ein wahres Wissen um ein Mögliches vor, wie sich dies in der Betrachtung eines Gegenwärtigen aus der Vergangenheit als denkbar erwies. Rein formal wäre damit der Begriff der *praescientia* nicht in Frage gestellt. Da aber das Mögliche in sich der Anlage nach mehr als eine Wirklichkeit enthält, würde das sachlich bedeuten, daß Gott weiß, daß er über die Zukunft nichts weiß. Für ihn aber ist eine solche Wissensweise unzumutbar, denn sein Vorauswissen käme dann jenem lächerlichen Seherspruch des Tiresias bei Horaz gleich: *quicquid dicam, aut erit aut non*[38]. Gottes Wissen kann im Sinne der metaphysischen Vollkommenheit nur ein Wissen um ein in der Zukunft Wirkliches, also jetzt schon Notwendiges sein, was zu dem vorhin festgestellten Ausschluß des *voluntarium* führt.

Der Unsicherheitsfaktor ließe sich auch in der zweiten Bedeutung denken, wenn Gott in der Zukunft Mögliches als notwendig ansehen würde[39], das *incertum* also im Wahrheitsverhältnis zu suchen wäre. Das würde aber nichts anderes bedeuten können, als daß Gott sich irrt. Dies anzunehmen, ist nicht nur lächerlich, sondern sogar ein *nefas*, mit Gottes Vollkommenheit noch weniger vereinbar. Wir könnten daher als eine Art Zwischenbilanz eine Definition der göttlichen *praescientia* herausstellen, die lauten müßte: lückenloses sicheres Wissen um Sicheres = lückenloses wahres Wissen um Notwendiges.

Damit ist allerdings für Boethius der Anspruch der metaphysischen Vollkommenheit nicht einmal voll befriedigt. Er stellt – und damit finden wir zum Anfang der *scientia*-Diskussion zurück – sogar das scheinbar Unbestrittene in Frage: von Gottes Wissen darf nicht einmal gelten, daß es im *causa*-Bezug durch das zukünftige Ereignis bedingt sei[40] (vgl. 3). Wir haben auf diesen Gedanken, der den Rahmen zu sprengen droht, vorerst nicht einzugehen, vielmehr ist es Zeit, die Folgerungen aus der Aporie zu ziehen.

Jede Stufe der Analyse hat die von Anfang an erwartete Unvereinbarkeit von *praescientia divina* und *arbitrii libertas* neu deutlich erwiesen. Die Folgen sind

[37] V 3, 24.
[38] Hor. *Sat.* II 5, 59.
[39] V 3, 23
[40] V 3, 15–16

unabsehbar. Boethius nennt das Allbekannte[41]. Die Verantwortlichkeit des Menschen fällt dahin, Belohnung und Strafe sind sinnlos. Die Verzweiflung trifft aber nicht nur den Bereich der πρᾶξις, sie verschont auch nicht die θεωρία, nämlich die Betrachtung des Göttlichen, die für Boethius wichtiges Anliegen ist. Hat der Vollkommenheitsanspruch zu den aufgezeigten Schlüssen geführt, zeigt die Ausdeutung der Aporie, daß gerade dadurch die Vollkommenheit Gottes wieder verletzt wird. Ist uns die Verantwortung für unser böses Tun genommen, fällt diese auf Gott zurück, ja Gott wird darüber hinaus gewissermaßen selbst der Gefangene seines vollkommenen Wissens, indem in der damit postulierten Determiniertheit seine eigene Freiheit in seiner Beziehung zum Menschen aufgehoben wird. All das auch nur zu denken ist wiederum Frevel.

In einem Gedicht[42], das die Aporie abschließt, umreißt Boethius die Situation. Zwei in sich geschlossene Wahrheiten sind miteinander unvereinbar, und so droht die Welt erneut ihre Ordnung zu verlieren, es sei denn – damit finden wir den Weg zum Lösungsteil –, der Fehler liege nicht in der Sache, sondern in unserer ungenügenden Erfassung der Zusammenhänge.

Wenden wir uns der Entwirrung des Knotens zu! Die Lösung ist in der Anlage der Aporie weitgehend vorbereitet. Die Analyse des Wissens hat nämlich die Rolle des Subjektes im Erkenntnisvorgang ahnen lassen. Diese Ansätze werden nun ausgeweitet und ins Prinzipielle erhoben.

Die gemeinhin geltende Auffassung, so argumentiert Boethius[43], geht dahin, daß das Erkennen vom Wesen des Erkannten abhängig sei. So haben es mit ihrer Theorie von der unbeschriebenen Seelentafel die Stoiker gelehrt, die allerdings in diesem Zusammenhang als geistesschwache Greise verspottet werden[44], denn, so lautet der Satz, der wohl zu den bedeutungsvollsten in der Philosophie zu zählen ist: *omne enim, quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem*[45]. Von hier aus kann der Ausweg aus der Aporie gefunden werden.

Um die verschlungene Beweisführung zu übersehen, empfiehlt es sich, vorerst den metaphysischen Hintergrund beiseite zu lassen und die empirischen Gegebenheiten zu verfolgen. Dabei soll die Aufmerksamkeit zuerst den verschiedenen Erkenntnisfähigkeiten und dann den zugehörenden erkennenden Wesen gelten. Vorauszuschicken ist, daß unter Erkenntnis nicht etwa eine Vernunftstätigkeit verstanden werden soll, vielmehr braucht Boethius *cognitio* in der allgemeinsten Bedeutung der Objektserfassung.

Mit einem einprägsamen Beispiel wird die Grundlage anschaulich gemacht[46]. Man denke sich – wir bleiben im einfachsten Bereich – das Erkennen einer Run-

---

[41] V 3, 29–36.
[42] V m. III.
[43] V 4, 24
[44] V m. IV, 1–9.
[45] V 4, 25.
[46] V 4, 26.

dung durch Gesichts- und Tastsinn. Der eine begreift die Kreisform aus der Ferne, als Ganzes auf einmal, selbst ruhend, der andere aber in unmittelbarer Berührung, Teil für Teil, im Nacheinander einer Bewegung. Entsprechend sind die Unterschiede, wenn wir von den Wahrnehmungen der Sinne zu den andern Erkenntnisarten fortschreiten, zur Vorstellung, die, ohne an das Stoffliche gebunden zu sein, das Einzelne erfaßt, und zur Vernunft, die das Allgemeine zu sehen vermag[47]. Dabei stehen *sensus*, *imaginatio* und *ratio* in einer Rangordnung übereinander, in der bestimmte Gesetze gelten[48]. Die höhere Erkenntnisart erfaßt neben ihrem eigenen auch die Bereiche der unteren Erkenntnisarten, und zwar auf die ihr eigene Weise – nicht aber umgekehrt. So erkennt die Vernunft das Sinnliche und Vorstellungshafte als Allgemeines. Das Allgemeine aber ist den Sinnen und der Vorstellung nicht zugänglich, was diese – Boethius schildert es in einer Art Fabel – dazu verleiten könnte, den Bereich der *ratio* als eitle Erfindung abzutun.

Ordnet man nun den verschiedenen Erkenntnisweisen erkennende Wesen zu, dann bleiben die unbeweglichen Lebewesen, wie etwa die Meermuscheln, auf den Bereich der Sinne beschränkt; für die beweglichen Tiere kommt die Vorstellung dazu, für den Menschen schließlich, seiner Definition als *animal rationale* gemäß, die *ratio*[49].

Durch Analogieschluß gelangt man von hier aus in den metaphysischen Raum. Nehmen wir über dem Menschen wieder ein höheres Wesen, also Gott, an, dann muß auch diesem eine eigene Erkenntnisweise zugeordnet sein. Boethius nennt sie die *intellegentia*[50]. Diese ist wiederum, so haben wir gelernt, aus dem Wesen des Erkennenden, d. h. Gottes, abzuleiten: *intueamur nunc, quantum fas est, quis sit divinae substantiae status, ut quaenam etiam scientia eius sit, possimus agnoscere*[51].

Gottes Dasein, so wird in einer Art Beweis *e consensu gentium* argumentiert, ist nach der Meinung aller denkenden Menschen ewig[52]. Zu untersuchen ist also, was unter Ewigkeit zu verstehen sei. Die folgende Deutung[53] des Begriffs wird zeigen, daß auch hier wieder eine typische metaphysische Begriffsbildung im Sinne einer Aufhebung irdischer Beschränkung vorliegt.

Ewigkeit muß selbstverständlich von der Zeit aus begriffen werden, wobei sich zwei Zeiterfassungen und entsprechend zwei metaphysische Hypostasen abheben lassen. Faßt man irdisches Leben als Strecke auf einer Zeitlinie, dann bedeutet eine erste Aufhebung der Beschränkung die Verlängerung der Strecke nach beiden Seiten ins Unendliche. Nach allgemeiner antiker Zeiterfassung kann damit allerdings nicht eine ins Unendliche mündende Gerade gemeint sein, vielmehr müssen sich Anfang und Ende zum Kreis schließen. Obwohl damit der Inbegriff des unbeschränkten Zeitverlaufs erfaßt ist, dürfen wir dafür noch nicht das Attribut

[47] V 4, 27–29.
[48] V 4, 31–37.
[49] V 5, 2–4.
[50] V 4, 30.
[51] V 6, 1.
[52] V 6, 2.
[53] V 6, 3–14.

aeternus, sondern nur *perpetuus* gebrauchen, wenngleich – so hätten wir hinzuzufügen – damit bereits der populäre Ewigkeitsbegriff erfüllt wäre. Für die *aeternitas*, wie sie Boethius verstanden haben will, wird eine differenziertere Zeitanalyse entwickelt. Auf der Zeitlinie oder, wie wir jetzt dafür sagen wollen, dem Zeitkreis, bewegt sich alles, was in der Zeit lebt, in seiner Gegenwart vorwärts, wobei diese Bewegung einen Punkt des Zeitkreises nach dem andern durchläuft, den einen verlierend, den andern noch nicht erfassend. Wir leben in einem *mobile transitoriumque momentum*[54]. Auch wenn man entsprechend der ersten Aufhebung der Beschränkung dieses Vorwärtseilen ohne Anfang und Ende sein läßt und ein in der Zeit unbegrenztes Leben annimmt, so bleibt doch, daß eine solche Daseinsform aus der Zahl der Punkte immer nur einen besitzt. Dem gegenüber läßt sich nun – in nochmaliger Aufhebung der Beschränkung – eine Existenzweise erahnen, in der alle Punkte der Kreislinie gleichermaßen zur Verfügung stehen, d. h. gegenwärtig sind, die aufeinanderfolgenden Punkte des Kreises also im Mittelpunkt in eins zusammenfallen. Damit haben wir für Boethius den Ewigkeitsbegriff gewonnen, dessen Definition lautet: *aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*[55]. Die beiden Stufen der Begriffsbildung sind in *vita interminabilis* und *tota simul et perfecta possessio* noch leicht zu fassen. So ist, sollen wir mit empirischen Begriffen umgehen, Gottes Dasein eine Art Gegenwart, sofern für Gegenwart als konstitutives Merkmal die *possessio* zu gelten hat. Gegenüber unserer Gegenwart allerdings ist diejenige Gottes, ganz im Sinne des metaphysischen Anliegens, vollkommen, da wir nur einen Punkt des Zeitverlaufs, Gott aber alle Punkte in einem besitzt, d. h. gegenwärtig hat. Unsere Gegenwart ist also in ihrem Vorwärtseilen nur ein unvollkommenes Abbild der ruhenden Gegenwart Gottes, wie – hier steht die bekannte Definition aus dem Platonischen Timaios im Hintergrund – die Zeit das bewegte Abbild der Ewigkeit ist, indem diese in ihrem ruhenden Sein vom bewegten Nacheinander der immer im Werden begriffenen Zeit nachgeahmt wird.

Damit stehen wir wieder bei Formulierungen, die wir schon bei der Erörterung von *providentia* und *fatum* gehört haben. Dort finden wir auch die Bestätigung für das von uns vorhin als Interpretationshilfe zugezogene Bild von Mittelpunkt und Kreis. Wir haben jetzt den Schluß jener Stelle im vierten Buch[56] nachzutragen, die bereits das Kreissymbol für die Abgrenzung des *fatum* von der *providentia* verwendet hat. Es heißt dort im folgenden: *igitur uti est ad intellectum ratiocinatio* (gemeint sein kann, wie wir jetzt unschwer erraten können, nur göttliches und menschliches Erkennen), *ad id quod est id quod gignitur, ad aeternitatem tempus, ad punctum medium circulus, ita est fati series mobilis ad providentiae stabilem simplicitatem*[57]. Der an seinem Ort nicht recht verständliche Satz enthält sinn-

---

[54] V 6, 5.
[55] V 6, 4.
[56] Vgl. Anm. 12.
[57] IV 6, 17.

gemäß auch die Proportion: Ewigkeit zu Zeit = Mittelpunkt zu Kreis. Darüber hinaus finden sich alle bisher aufgetauchten Begriffe in zwei Bereiche geordnet, die in sich eine Einheit darstellen: *fatum*, Kreis, Zeit, Werden, menschliches Erkennen – *providentia*, Mittelpunkt, Ewigkeit, Sein, göttliches Wissen.

Nur der letzte Begriff bedarf noch, sollen wir zum Ziel unserer Überlegungen kommen, einer näheren Erläuterung. Die Art des Wissens, so hieß es, ist aus dem Wesen des Wissenden zu entnehmen. Gottes Dasein erwies sich als bleibende Gegenwart. Entsprechend ist demnach sein Wissen: *scientia quoque eius omnem temporis supergressa motionem in suae manet simplicitate praesentiae infinitaque praeteriti ac futuri spatia complectens omnia, quasi iam gerantur, in sua simplici cognitione considerat*[58].

Vergessen wir aber nicht, daß wir nicht nur nach Gottes Wissen, sondern speziell nach seinem Vorauswissen zu fragen haben. Nun läßt sich jedoch, das ergibt sich aus der Analyse des göttlichen Wissens, eine *praescientia* im früher vorausgesetzten Sinn gar nicht mehr als etwas Besonderes annehmen, vielmehr muß sie mit der gewöhnlichen *scientia* in Gottes bleibender Gegenwart zusammenfallen. Boethius sagt es in einer Art Wortspiel, wobei wieder die Voraussetzung *praescientia* = *providentia* zu gelten hat: *itaque si prae-videntiam* (der Terminus wird nach *prae-scientia* neu gebildet) *pensare velis, qua cuncta dinoscit, non esse praescientiam quasi futuri, sed scientiam numquam deficientis instantiae rectius aestimabis. unde non prae-videntia, sed pro-videntia potius dicitur, quod porro a rebus infimis constituta quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat*[59]. Das *pro-* hat also nur noch bildhaft räumliche, nicht mehr zeitliche Bedeutung.

Damit aber löst sich endlich auch von selbst die im aporetischen Teil angenommene Unvereinbarkeit von göttlichem Vorauswissen und freier Entscheidung. Boethius hat die Lösung vorweggenommen, wenn er bereits zu Beginn des systematischen Teils sagt: *cuius caliginis causa est, quod humanae ratiocinationis motus ad divinae praescientiae simplicitatem non potest ammoveri, quae si ullo modo cogitari queat, nihil prorsus relinquetur ambigui*[60]. Wir sind, wie wir jetzt sehen, von einer falschen Voraussetzung ausgegangen, indem wir die *praescientia* Gottes nur in Analogie zu menschlichem Vorauswissen zu denken vermochten, ohne deren prinzipielles Anderssein zu ahnen. Zu dessen Verdeutlichung ließe sich gleichnishaft die zu Anfang des erkenntnistheoretischen Teils gegebene Gegenüberstellung von Sehsinn und Tastsinn[61] wiederholen. Es ist fast erstaunlich, daß es Boethius nicht selber tut. Wie der Sehsinn die Rundung, so sieht die *providentia* im Zeitkreis alles zugleich aus der Ferne, während wir, wie der Tastsinn, nur in tastendem Nacheinander das Geschehen im Kreis der Zeit stückweise zu erkennen vermögen – so etwa müßte es lauten.

---

[58] V 6, 15.
[59] V 6, 16–17.
[60] V 4, 2.
[61] Vgl. Anm. 46.

Die vorhin[62] versuchte Definition der *divina praescientia* hieß: lückenloses wahres Wissen um Notwendiges; sie setzte damit das Element der Zukunft voraus. Richtiger müßten wir jetzt formulieren: lückenloses wahres Wissen um gegenwärtig Wirkliches. Die Analyse hat aber gezeigt, daß im Wissen um Gegenwärtiges die Natur des Gewußten irrelevant ist, es kann ebenso gut ein *voluntarium* wie ein *necessarium*, ein Wagenrennen wie ein Sonnenaufgang sein. Wieder gilt – fällt bei der *praescientia* das *prae-* weg – der Satz, daß die *necessitas condicionis* nicht die *necessitas simplex* nach sich zieht. Der Schluß, den wir daraus zu ziehen haben, ist von entscheidendster Bedeutung: *respondebo ... idem futurum, cum ad divinam notionem refertur, necessarium* (verstanden als *necessitas condicionis*), *cum vero in sua natura perpenditur, liberum atque absolutum videri*[63]. Diese doppelte Bestimmung wird uns um so weniger befremden, als wir ein Analogon bereits im empirischen Raum bei der Besprechung der verschiedenen *cognitiones*[64] angetroffen haben. Boethius selbst zieht den Vergleich: *haud igitur iniuria diximus haec, si ad divinam notitiam referantur, necessaria, si per se considerentur, necessitatis esse nexibus absoluta, sicuti omne, quod sensibus patet, si ad rationem referas, universale est, si ad se ipsa respicias, singulare*[65]. Damit aber ist endlich erkämpft, was Gegenstand harten Ringens war: die Freiheit menschlicher Entscheidung ist durch Gottes Vorauswissen nicht gefährdet!

Noch aber bleibt eine Stelle der Aporie ungelöst. Wir haben darauf hingewiesen[66], daß Boethius für Gott im Wissensschema sogar den *causa*-Bezug, die Bedingtheit vom Objekt her, als unannehmbar erklärt. Da Gottes Wissen jetzt als ein immer gegenwärtiges erkannt ist, fällt das eine Störende weg, daß göttliches Wissen um Zukünftiges durch das zeitlich Spätere des Objektes verursacht sein müßte: ... *praesentaria notione cuncta complectens ... nihil ... posterioribus debet*[67]. Die Richtung der *causa* aber vom Objekt auf das Subjekt hin bleibt bestehen. Diese Schwierigkeit kann nur beseitigt werden, wenn wir der *providentia* wieder ihre volle Bedeutung als *praescientia* und *praedestinatio* zurückgeben. Gott ist nicht nur der Betrachter, er ist auch, wie es im angeführten Gleichnis im vierten Buch heißt[68], der Künstler, der alles gestaltet. Dann ist das sein Wissen Verursachende selbst wieder von ihm verursacht. Das nur kann Boethius meinen, wenn er sagt: *haec enim scientiae vis ... rebus modum omnibus ipsa constituit*[69], denn in wörtlich anklingender Formulierung (... *rebus ... modum statuit*[70]) hat er im vierten Buch das allmächtige Walten der *divina mens* umschrieben. Hier nun tritt – nur aus dem Zusammenhang verständlich – in einer Art Vertauschung der beiden Unterbegriffe der *providentia* für die *praedestinatio* die *vis scientiae* ein.

Damit aber taucht für unser Hauptanliegen eine neue Front auf. Eigentlich hätten wir jetzt eine Deutung zu erwarten, wie *praedestinatio* und *arbitrii libertas*

---

[62] Siehe oben S. 123.
[63] V 6, 26.
[64] Siehe oben S. 125.
[65] V 6, 36.
[66] Siehe oben S. 123.
[67] V 6, 43.
[68] Vgl. Anm. 13.
[69] V 6, 43.
[70] IV 6, 8; siehe oben S. 115.

miteinander vereinbar seien. Boethius gibt sie nicht, ja er hätte sie wohl mit seinen Voraussetzungen auch nicht geben können. Bei der Analyse der *praescientia* durfte als sinnvoller Begriff das Mögliche vorausgesetzt werden. Wie dieses aber mit der *praedestinatio* vereinbar wäre, ist nicht abzusehen. Boethius jedoch spürt im Augenblick diese neue Bedrohung gar nicht, so sehr ist für ihn über weite Strecken der Diskussion weg *providentia* nur mit *praescientia* zusammengefallen. Mit der *praescientia* hat er die Freiheit als vereinbar erwiesen, und jetzt glaubt er in einer Art Ermüdung, die Freiheit überhaupt gerettet zu haben. So endet hier sein Werk mit dem Aufruf zum sittlichen Tun, da wir – dies sind seine letzten Worte – vor den Augen des alles sehenden Richters handeln.

Die Rettung der freien Entscheidung bei Boethius ist fragmentarisch. Gegen das *fatum* ist die Verteidigung nur angedeutet, gegen die *praedestinatio* wird sie gar nicht versucht. Die ganze Kraft der Beweisführung gilt dem Ringen um die Vereinbarkeit der *arbitrii libertas* mit der *divina praescientia*. In diesem schmalen Ausschnitt jedoch, so will es scheinen, sind wir zu wesentlichen Einsichten gelangt. Gerade aber bei einem metaphysischen Problem ist jede Teilklärung bedeutungsvoll; man denke zum Vergleich an die Leistung Kants, der in seiner «Freiheit im positiven Verstande» die Kausalität mit der Willensfreiheit als vereinbar erweist, wenn auch dahinter neue Schwierigkeiten stehen, die nicht gelöst werden. Wir haben eine solche Teilerhellung um so dankbarer hinzunehmen, als wir heute glauben müssen, daß unser Problem seinem Wesen nach zu jenen gehöre, die sich einer vollen Erfassung für immer entziehen. Ein Philosoph der Neuzeit, Malebranche, hat es auf eine knappe Formel gebracht, die auch für uns am Schluß stehen mag: La liberté, c'est un mystère.