Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 58 (2011)

Heft: 1

Artikel: Warum ist alles Seiende gut? : Boethius' Argumentation in De Hebdomadibus

Autor: Weiner, Sebastian

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761059

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 23.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

SEBASTIAN WEINER

Warum ist alles Seiende gut? – Boethius' Argumentation in *De Hebdomadibus*

I

Boethius' kleiner Traktat *De hebdomadibus* stellt für das früh- bis hochmittelalterliche Denken eine wichtige Quellenschrift dar, und die Tradition seiner Kommentierung reicht von Thierry von Chartres und Gilbert von Poitiers bis zu Thomas von Aquin. Systematisches Interesse hat die Schrift in den letzten Jahrzehnten darum geweckt, weil sie zum ersten Mal explizit den Unterschied zwischen *Sein* und *Seiendem* geltend macht, der im Existenzialismus als Unterscheidung zwischen *être* und *étant* eine wesentliche Rolle spielt. Mein Interesse gilt hier weder der Wirkungsgeschichte noch dieser Unterscheidung, sondern Boethius' Argument dafür, dass alles, was nach dem Guten strebt, selbst gut ist. Denn damit bereitet er den Weg für das transzendentale Gute im Mittelalter.

In der modernen Literatur zu diesem Traktat wird sein Argument meines Ermessens nicht zureichend diskutiert. Schrimpfs Monographie zielt weniger auf den Inhalt der Schrift ab als auf seine mittelalterliche Wirkungsgeschichte.[1] De Rijks Untersuchung, welche den lateinischen Text gegenüber der Edition von Steward/Rand an vielen Stellen entscheidend verbessert, geht zwar ausführlich auf die so genannten *Axiome* ein, die anschließende Argumentation wird aber nur am Rande gestreift (dies ist verständlich, da De Rijks Interesse nicht vorrangig dem Traktat gilt, sondern dem Begriff *esse* bei Boethius).[2] MacDonalds Darstellung sollte dieses Desiderat dem Vorhaben nach beseitigen, doch wird sich seine Rekonstruktion des Arguments an vielen Stellen als unpassend erweisen.[3] Gerards Untersuchung diskutiert zwar die Argumentation als solche und anschließend die in den Axiomen verwendete Terminologie, unterlässt es dann aber, die Argumentation im Lichte dieser Terminologie zu erläutern. Und damit bleibt eine präzise Antwort auf die Frage aus, inwiefern für

[1] SCHRIMPF, Gangolf: *Die Axiomenschrift des Boethius (De Hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*. Leiden: Brill 1966.

[2] DE RIJK, Lambert Marie: *On Boethius's Notion of Being. A Chapter of Boethian Semantics*, in: KRETZMANN, Norman (Hg.): *Meaning and Inference in Medieval Philosophy. Studies in Memory of Jan Pinborg*. Dordrecht: Reidel 1988, 1–29.

[3] MACDONALD, Scott: *Boethius's Claim that all Substances are Good*, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 70 (1988) 245–274.

Boethius alles Seiende gut ist und inwiefern nicht.[4] Am ehesten kommt meinem Vorhaben Marenbon nahe, der in seiner Monographie zu Boethius eine hervorragend knappe Darstellung der Argumentation dieses Traktats liefert, wobei er aber aufgrund der dabei gebotenen Kürze viele Fragen nicht aufgreifen kann und daher gewichtige Punkte unberücksichtigt lassen muss.[5]

Was ich zu sagen habe, ist im Grunde kurz, der Weg der Darstellung allerdings steinig. Für die Erklärung von Boethius' Argumentation unterlasse ich es dabei bewusst, neuplatonische Erklärungsmodelle herbeizuziehen, die ihm sicherlich an vielen Stellen als Vorlage gedient haben. Sofern wir den argumentativen Ansatz des Traktats ernst nehmen, müssen die vorangestellten Axiome zureichen, um die anschließende Argumentation abzustützen. Ein Rückgriff auf andere Quellen würde der Argumentation bereits einen Mangel unterstellen. Das erklärte Ziel von Boethius' Darstellung ist dabei die Angabe einer Erklärung, wie die Substanzen *in eo quod sunt* gut sein können, ohne substanziell gut zu sein.[6] Warum diese Frage von Interesse ist und damit auch eine Antwort, wird erst der Verlauf des Traktats zeigen.

Boethius zeigt aber mehr, als er hier verspricht. Nicht nur das Gutsein der Substanzen legt er dar, sondern auch, in welcher Hinsicht überhaupt alle Seienden (*ea quae sunt*) ein Gutsein haben. Wir erhalten damit eine Antwort auf die Frage, inwiefern das *bonum* ein Transzendentale ist, das von jedem Seienden (*ens*) gesagt werden kann. Für die Darlegung seiner Argumentation, die aus Axiomen und den Schlüssen daraus besteht, ist es unvermeidbar, sich zunächst intensiv mit den Axiomen zu befassen, denn sie sind alles andere als selbsterklärend. Den Ausgangspunkt der anschließenden Argumentation bildet dabei die Überzeugung, alles Seiende sei gut, um in der Folge dann zu klären, wie dieses Gutsein erklärt werden kann. Eine klare Unterscheidung zwischen dem Seienden und den Substanzen macht Boethius hierbei nicht, und so spricht nichts dagegen, die eingangs als Beweisziel formulierte Behauptung, dass die Substanzen genau nur *in eo quod sunt* gut sind, auf alles Seiende auszuweiten. Bereits den Ausgangspunkt der Argumentation kann man aber fragwürdig finden: Inwiefern kann man davon ausgehen, alles Seiende sei gut? Boethius

4 GERARD, Casey: *An Explication of the De hebdomadibus of Boethius in the Light of St. Thomas's Commentary*, in: Thomist. A Speculative Quarterly Review 51,3 (1987) 419–434.

5 MARENBON, John: *Boethius*. Oxford: University Press 2003, 87–94.

6 1–4: Postulas, ut ex Hebdomadibus nostris eius quaestionis obscuritatem quae continet modum quo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona, digeram [...]. Ich beziehe mich hier wie auch in der Folge auf die Zeilenangaben der Edition von ANCIUS M.S. BOETHIUS: *The Theological Tractates*. With an engl. Transl. by H.F. STEWART, E.K. RAND and S.J. TESTER (= The Loeb Classical Library 74). Cambridge: University Press 1973.

verweist dafür zunächst auf etwas, das er „allgemeine Ansicht der Gelehrten" (*communis sententia doctorum*) nennt:

> Die Seienden sind gut; die gemeinsame Ansicht der Gelehrten hält nämlich fest, dass alles Seiende zum Guten strebt, alles aber nach Ähnlichem strebt. Die also nach dem Guten streben, sind selbst gut.[7]

Es ist klar, dass mit dem Guten hier nicht das moralisch Gute gemeint sein kann, denn nicht alles Seiende, ja nicht einmal jede Substanz kann nach dem moralisch Guten streben. Die Ansicht der Gelehrten, mit der Boethius seine Untersuchung beginnt, wirft die weitere Frage auf: Woher wissen wir, dass alles nach dem Guten strebt? Thomas von Aquin verweist in seinem Kommentar zu dieser Textstelle auf Aristoteles, demzufolge *das Gute* schlicht der Name für dasjenige sei, wonach alles strebt. Sofern das Seiende strebt, strebt es nach einem Gut.[8] Für einen Aristoteliker strebt damit alles nach *irgendeinem* Gut, für einen Platoniker hingegen alles nach *dem* einen Guten. Das artikellose *bonum* erlaubt beide Lesarten, doch Boethius schlägt sich hier auf die Seite der Platoniker: alles strebt nach dem einen *primum bonum*.

Der Grundsatz, alles nach dem Guten Strebende sei selbst gut, bringt ferner die generelle Frage auf den Plan, warum die Dinge nach dem Guten streben, wenn sie doch bereits selbst gut sind. Ist die Aussage, Gutes strebe nach Gutem, nicht ein Widerspruch? Boethius' Erklärung wird hierauf eine Antwort geben.

II

Die wichtigsten Axiome für das eigentliche Argument sind, in der klassischen Nummerierung, die Axiome II und IX.[9] Ich beginne mit der Darlegung von Axiom II:

> Sein [*esse*] und das, was ist [*id quod est*] sind verschieden. Das Sein als solches nämlich ist noch nicht, das aber, was ist, ist und besteht, nachdem es die Seinsform empfangen hat.[10]

7 56–59: Ea quae sunt bona sunt; tenet enim communis sententia doctorum omne quod est ad bonum tendere, omne autem tendit ad simile. Quae igitur ad bonum tendunt, bona ipsa sunt.

8 *Expositio libri Boetii De ebdomadibus* III, zitiert nach *Opera Omina (Leonina) vol. L.* Rom: Commissio Leonia 1992, 275, 21–23: Unde et in I Ethicorum Philosophus dicit quod bonum enunciaverunt sapientes esse id quod omnia appetunt.

9 Ich behalte hier diese Nummerierung bei, auch wenn ich mit De Rijk Axiom I für kein solches halte, sondern für eine Bemerkung zu den nachfolgenden Axiomen: ihre Gültigkeit ist den Gelehrten bekannt, nicht aber allen Menschen. Ebenso halte ich seine Zusammenlegung von VII und VIII für sinnvoll.

10 Diversum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est; at vero quod est, accepta essendi forma, est atque consistit (De Rijks Interpunktion).

Die Überlegung, wonach das hier verwendete *esse* und *id quod est* den griechischen Ausdrücken τὸ εἶναι und τὸ ὄν entspricht, ist nahe liegend und wurde von Hadot bereits weiterverfolgt. So gibt er als Vorlage für diese Unterscheidung Marius Victorinus an, ferner Porphyr und Damascius.[11] Aus aristotelischer Sicht ist diese Unterscheidung unhaltbar, da es für Aristoteles kein unbestimmtes Sein gibt und daher kein τὸ εἶναι. Es gibt nur Seiendes, und dies hat notwendig eine bestimmte Form. Τὸ εἶναι signifiziert daher bei ihm entweder dasselbe wie τὸ ὄν oder gar nichts, und erst die neuplatonische Philosophie macht für diese Ausdrücke eine grundlegende Differenz geltend.[12] Vor dem plausiblen Hintergrund einer Latinisierung der griechischen Ausdrücke τὸ εἶναι und τὸ ὄν sind die Interpretationsversuche von Duhem und Schurr, wonach Boethius' *esse* für die aristotelische zweite Substanz stehe, befremdlich.[13] Diese Position Duhems wird bis heute fortgeführt, etwa von MacDonald, Marenbon und Arling.[14] Duhems Bezug der Unterscheidung auf die aristotelische Substanzlehre hin halte ich für einen unvorsichtigen Synkretismus, weil *substantia* hier bei Boethius nicht, wie bei Aristoteles, ein Amalgam aus Form und Materie meint, oder in Individuum und allgemeine Form zerfällt, sondern ein aus reinem Sein (*ipsum esse*) und einem bestimmten Sein (*esse aliquid*) bestehendes Konkretum darstellt. Das zeigt Axiom V, wonach der Ausdruck *substantia* für ein *esse aliquid in eo quod est* steht.[15]

Es gibt weitere Gründe gegen die Identifikation des *esse* und *id quod est* mit der aristotelischen Substanzunterscheidung. Davon abgesehen, dass

[11] HADOT, Pierre: *La distinction de l'Être et de l'Étant dans le ‚De Hebdomadibus' de Boèce*, in: Miscellanea Mediaevalia 2 (1963) 147–153.

[12] Ein gutes Beispiel für Aristoteles' Indifferenz bietet *Metaphysik V* 7, 1017a7–b6. Ferner gibt er in *De Int.* 3, 16b22–23 an, τὸ εἶναι signifiziere nichts.

[13] So hält es Duhem für zweifelsfrei, dass Boethius' bei dieser Unterscheidung von *esse* und *id quod est* einer Vorlage von Themistius folgt, bei der die individuierte Form von der allgemeinen unterschieden ist, siehe DUHEM, Paul: *Le système du monde*. Paris: Hermann réimpr. 1954–1965, tome V, 288. Seine Bezugnahme auf *De trin.* II, 29–31 scheint mir keine Beweiskraft zu haben. Siehe zu Schurr, der Duhem darin folgt, die Darstellung von COLLINS, James: *Progress and Problem in the Reassessment of Boethius*, in: The Modern Schoolman 23,1 (1945) 1–23, 2.

[14] So gibt MacDonald an, *esse* stehe für die zweite Substanz aus der aristotelischen Kategorienschrift, *id quod est* hingegen für die erste, siehe DERS.: *Boethius's Claim that all Substances are Good*, 247–249. Darin folgt Marenbon, wenn er das *esse* mit einer „form" wie „humanity" gleichsetzt, siehe DERS.: *Boethius*, 89, und diese Gleichsetzung findet sich wieder bei ARLING, A.: *The Metaphysics of Individuals in the Opuscula Sacra*, in: MARENBON, John (Hg.): *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge: University Press 2009, 129–154, 137–138. Aufgrund der Art der Beispiele ist zu vermuten, dass die genannten Interpreten hier nicht Platons Formbegriff im Sinne einer *idea* vor Augen haben, sondern Aristoteles' *eidos*, ganz im Sinne Duhems.

[15] „V. Diversum est tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est; illic enim accidens hic substantia significatur." Die Identität des *in eo quod est* mit *ipsum esse* wird sich dabei noch zeigen.

diese Identifikation keine Entsprechung im Traktat findet, ist sie mit Blick auf Boethius' Übersetzungen abwegig. Aristoteles' erste Substanz (οὐσία übersetzt Boethius konsequent mit *substantia*, die zweite ebenso, oder, in Abgrenzung zur ersten, mit *essentia*.[16] Beide Ausdrücke geben folglich das griechische οὐσία wieder, wohingegen τὸ εἶναι nichts mit der aristotelischen Substanzlehre zu tun hat. Und gleiches gilt für das lateinische Pendant *esse*, welches hier zur Diskussion steht.[17] Vertretbar ist die genannte Auffassung, das *ipsum esse* sei die *forma essendi*, lediglich dann, wenn Form hier *nicht* im aristotelischen Sinne verstanden wird, sondern als reines unspezifisches Sein.[18] Die reiche Diskussion um den Ausdruck *forma essendi* muss hier nicht weiter interessieren, solange klar ist, dass *ipsum esse* vom *id quod est* in den geschaffenen Substanzen unbedingt zu unterscheiden ist. Auf dieser Unterscheidung bauen nicht nur die nachfolgenden Axiome auf, sondern auch die anschließende Argumentation hängt davon entscheidend ab.[19]

Dass dabei *esse* bzw. τὸ εἶναι allgemein für das Sein als solches steht, das keine konkrete Form hat, ist nicht schwer verständlich, auch wenn man fragen kann, ob es ein solches überhaupt gibt. Den Kontrast dazu bildet das, was uns Aristoteles und seine mittelalterlichen Interpreten als ὄν bzw. *ens* darlegen: ein Seiendes, das distinguierbar, identifizierbar und definierbar ist, gerade weil es eine bestimmte Seinsform hat. Die Frage kann dann einzig lauten, warum Boethius hier nicht von *ens* spricht (wie in seiner Kategorienübersetzung für τὸ ὄν), sondern von *id quod est*. Thomas von Aquin fasst in seinem Kommentar daher zurecht das *id quod*

[16] Ersteres in seiner Kategorienübersetzung, Letzteres in *Contra Eutychen* III.

[17] J. Schultz und E. Synans Vorschlag, das fragliche esse im Rückgriff auf Augustinus zu klären, mag zwar generell sinnvoll sein, doch ihr Resultat einer „identification of ‚being' with ‚essence' (and indeed with ‚substance')" ist aus den genannten Gründen für Boethius nicht adäquat, siehe DIES.: *St. Thomas Aquinas. An Exposition of the On the Hebdomads of Boethius. Introduction and Translation*. Washington, D.C.: University Press 2001, xxi & xxxviii.

[18] Mit dieser Einschränkung hat wohl De Rijk die Sache aufgefasst, wenn er für Axiom II die *forma essendi* mit dem *ipsum esse* identifiziert und vorsichtig als „the constitutive ‚ontic element'" bestimmt, DERS.: *On Boethius's Notion of Being*, 17. Ferner fragt McInerny in meinem Sinne kritisch gegen Obertellos Gleichsetzung von *esse* mit *forma*, wie dies angesichts von Boethius' Vorgabe *esse ex forma est* (*De trin.* II, 21) sinnvoll zu vertreten sei, siehe MCINERNY, Ralph: *Boethius and Aquinas*. Washington D.C.: University Press 1990, 192.

[19] Siehe zur Diskussion um die forma essendi HADOT, Pierre: *Forma essendi. Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce*, in: Les Etudes Classiques 38, 2 (1970) 143–156. Es ist hier nicht der Ort, um ausführlich auf Hadots Überlegungen einzugehen, weshalb ich mich auf eine Anmerkung beschränke: Hadot zufolge hat das *id quod est* / *τὸ ὄν* bei Porphyr und Marius Victorinus am *esse* / *τὸ εἶναι* teil (ebenda, 149), in unserem Traktat aber hat das id quod est, wenn überhaupt, am primum bonum teil und nicht am esse (vgl. *De Hebdo.* 119–124). Daher lässt sich diese neuplatonische Vorlage nicht einfach auf Boethius übertragen.

est als *ens* auf.[20] Thierry von Chartres' Identifikation des *esse* mit der *entitas* erhellt zwar wenig, weist aber in die richtige Richtung: das *esse* ist die Abstraktion von der Bestimmtheit des *ens*.[21]

III

Schwierig ist nun, dass die wichtige Unterscheidung zwischen *esse* und *id quod est* bzw. τὸ εἶναι und τὸ ὄν aus Axiom II dem Ausdruck nach in der anschließenden Argumentation keine Rolle spielt. Dort wird uns stattdessen die Terminologie aus der Eingangsfrage begegnen, also der Ausdruck *substantialiter esse* im Kontrast zu *esse in eo quod est*. Wie lässt sich das zusammenbringen? In den Axiomen liegen diese beiden Ausdrücke nur einmal vor, und zwar in Axiom V.[22] Terminologisch gesehen besteht daher zwischen den Axiomen und der anschließenden Argumentation des Traktats kein ersichtlicher Zusammenhang. Um einen solchen herzustellen, ist zu fragen: Soll man das *id quod est* der *substantia* und das *esse* dem *in eo quod sunt* auf solche Weise zuordnen, dass *substantia* und *in eo quod est* denselben Gegensatz bilden wie *id quod est* und *esse*?

De Rijk sieht im Zusammenbringen des ersten Paares kein Problem, da er in seiner Übersetzung des zweiten Axioms bezüglich des *id quod est* hinzufügend von *substance* spricht.[23] Es liegt dann nahe, auch das *in eo quod est* dem *esse* zuzuordnen. Aber was meint Boethius überhaupt mit dem Ausdruck *in eo quod est*? In den Untersuchungen von Schrimpf, Casey, MacDonald und Marenbon sucht man nach einer Klärung desselben vergeblich. Das überrascht umso mehr, als mit *in eo quod est* genau die Weise gegeben sein wird, auf welche alle Dinge gut sind. Eine Klärung ist also unbedingt erforderlich, um das gesamte Argument zu verstehen.

Eine eindeutige griechische Vorlage vermag ich für diesen Ausdruck nicht zu erkennen. De Rijk hält es für zweifelsfrei, *in eo quod est* gebe das griechische ᾗ ὄν wieder, also Aristoteles' „insofern es ist" (*inquantum ens*, wie die Metaphysik-Übersetzer es später formulieren werden).[24] Ich halte dies für plausibel, aber nicht unmittelbar evident. Erst die nachfolgende Untersuchung wird die Richtigkeit seiner Überlegung zeigen. Und dann

[20] *Expositio libri Boetii De ebdomadibus* II, 271, 103. Ich sehe hingegen nicht, inwieweit Axiom VI und die darin behandelte Teilhabe Licht in die Bedeutung von *id quod est* bringen soll, wie Schrimpf es annimmt, siehe DERS.: *Die Axiomenschrift des Boethius*, 9.

[21] Siehe HARING, Nikolaus: *Two Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres*, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age 27 (1960) 65–136, 136 (8).

[22] „Diversum est tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est; illic enim accidens hic substantia significatur." Eine Erläuterung dieses Axioms unterlasse ich, da es für die Argumentation nur von geringer Bedeutung ist.

[23] DE RIJK: *On Boethius's Notion of Being*, 18: „but [it is] the *that which is*, [that] is as a substance." Ebenso verfährt SCHRIMPF: *Die Axiomenschrift des Boethius*, 8.

[24] *On Boethius's Notion of Being*, 20.

bedeutet *in eo quod est* so etwas wie „insofern es ist". In Axiom II ist dabei nicht nur von *esse* die Rede, sondern auch von *ipsum esse*, und De Rijk kritisiert zurecht die Einschätzung der Interpreten, mit *ipsum esse* sei Gott gemeint. Denn von Gott zu sagen, er sei noch nicht (*ipsum esse nondum est*), ist für christliche Theologen ausgeschlossen. Vielmehr geht es um eine Abgrenzung des Seins als solchem hin zum distinguierbaren Seienden, und zwar in Bezug auf die Substanzen.[25] Gilbert von Poitiers bietet dazu eine elegante Lösung an, wonach das *esse* in *ipsum esse* mehrdeutig sei: Für die Theologen sei damit das Sein Gottes gemeint, für die Philosophen das der Substanzprädikate.[26] Dass es Boethius beim *ipsum esse* vor allem um das Sein der Dinge geht, zeigt sich in der Folge (107–108, 130–133).

Fassen wir vorläufig zusammen: Der Kontrast wird einerseits zwischen dem *esse* und dem *id quod est* aufgezogen, andererseits zwischen dem *in eo quod est* und *substantialiter esse* bzw. *substantia*. Das *in eo quod est* lässt sich dabei am Besten aus ontologischer Perspektive bestimmen: es ist das Sein einer Sache, insofern sie ist.

IV

Neben dieser grundlegenden Unterscheidung ist wie angekündigt Axiom IX für Boethius' Argumentation von Bedeutung. Es formuliert die Bedingungen des Strebens:

> Alle Verschiedenheit entzweit, Ähnlichkeit ist anzustreben. Und was etwas anderes anstrebt, zeigt sich selbst als natürlicherweise so seiend, wie es dasjenige ist, das es anstrebt.[27]

De Rijk hält den Inhalt des Axioms für zu komplex, um ihn in seiner Untersuchung erschöpfend diskutieren zu können. Mit dieser Einschätzung der Komplexität hat er durchaus Recht, doch erfordert die nachfolgende Argumentation eine Auseinandersetzung mit dem Axiom; es wird der entscheidende Punkt in der ganzen Untersuchung sein. Zunächst zur Übersetzung. Elsässer übersetzt *discors* als „uneins", was sprachlich zwar nahe liegt, aber keinen haltbaren Sinn ergibt. Nicht die *diversitas* ist uneins, sondern vielmehr das Diverse. Die *diversitas* entzweit zwei Dinge

[25] *On Boethius's Notion of Being*, 18: „Of course, *ipsum* added to esse is only intended to set ‚being' (esse) apart from the compound substance of which it is the constitutive element." Hier darf man sich nicht von Axiom VII und VIII aus dem Tritt bringen lassen, wo das *ipsum est* dem *id quod est* zugeordnet wird. Man hat dann noch immer zu unterscheiden zwischen *ipsum esse* und *ipsum est*. Auch Marenbon steht einer Identifikation von (*ipsum*) *esse* mit einem göttlichem Prinzip kritisch gegenüber, siehe DERS.: *Boethius*, 90.

[26] HÄRING, Nikolaus (ed.): *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, 27–33 (193–194).

[27] „Omnis diversitas discors, similitudo vero appetenda est; et quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostenditur quale est illud hoc ipsum quod appetit."

voneinander.[28] Schwierig zu interpretieren ist das Adverb *naturaliter*, das dem *esse* zugehört.[29] Thomas von Aquin bietet für diesen Ausdruck eine bemerkenswerte Interpretation an: *naturaliter* meine eine *inclinatio naturalis* der strebenden Dinge, also eine natürliche Neigung. So strebe alles Schwere darum abwärts, weil es eine natürliche Neigung zu solchem Streben habe.[30] Diese Interpretation geht in die Richtung des Naturbegriffs, den Boethius den Aristotelikern zuschreibt: *natura est motus principium per se non per accidens* (*Contra Eutychen* I, ed. Stewart/Rand, 41–42). Und sie ergibt zunächst einen brauchbaren Sinn: Die strebenden Dinge sind darum *naturaliter* so beschaffen, wie das Erstrebte, als sie einen natürlichen Hang zum Erstrebten haben. Und diesen Hang verortet Thomas in der *natura essentialis* der Dinge.

Der Ausdruck *naturaliter* tritt bei Boethius in verschiedenen Kontexten auf, aber abgesehen von dieser Stelle nur einmal als *naturaliter esse*. In *Contra Eutychen* gibt er an, das *naturaliter esse* verweise auf die natürliche Bewegung, welche den körperlichen Dingen eigen ist.[31] Und wenn man das Ziel der Bewegung als Endzweck und Gutes auffasst, schließt sich der Kreis zu unserem Traktat. Dennoch vertrete ich die Ansicht, dass diese Interpretation in die falsche Richtung führt, denn das kann nicht das von Boethius Intendierte sein. Wenn Boethius einen Beweis führen will, wonach alles Strebende eine natürliche Neigung zu genau dieser Art von Streben mitbringt, wäre seine anschließende Argumentation inadäquat. Er müsste dann nicht zeigen, inwiefern die Dinge ihrem Sein nach gut sind, sondern inwiefern alles Streben einer natürlichen Neigung folgt. Er müsste also lediglich wiedergeben, was Aristoteles in der Nikomachischen Ethik vorgibt.

Für ihn und die genannten Gelehrten seiner Zeit (*doctores*) geht es nicht um die Erklärung, warum alles nach irgendeinem Gut strebt, sondern warum es nach *dem* Guten strebt, dem einen und höchsten. Die Überzeugung, dass es solch ein erstes Gutes gibt, ist für Boethius unantastbar. Es sei die Ansicht aller Gebildeten wie Ungebildeten, Christen wie

[28] Dies entspricht im Übrigen Boethius' Auffassung, wonach die Verschiedenheit das Prinzip der Vielheit ausmacht, STEWART/RAND/TESTER (ed.): *De Trinitate*, 13–25.

[29] Gilbert von Poitiers liest hier: „ostenditur ipsum esse naturaliter tale [...]", was den Sinn aber nicht entscheidend verändert, siehe: *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, 81 (205).

[30] *Expositio libri Boetii De hebdomadibus* II, 274, 301–305: „[...] quia scilicet naturalem inclinationem habet ad id quod appetit; que quidem naturalis inclinatio quandoque sequitur ipsam essenciam rei, sicut grave appetit esse deorsum secundum rationem sue essencialis nature."

[31] *Contra Eutychen* 50–53: „Non enim quia lectus est, deorsum cadit, sed quia terra est, id est quia terrae contingit, ut lectus esset; unde fit ut lignum naturaliter esse dicamus, lectum vero artificialiter."

Heiden.[32] Dabei meint *naturaliter esse* kaum Anderes als das *ipsum per se esse*, wie die Anwendung des Axioms IX in der Argumentationsfolge zeigt: Weil die Teilhabe am Guten kein Gutsein *per se* ermögliche, sei durch Teilhabe am Guten kein Streben nach dem Guten erreichbar.[33] Dies ist nur vertretbar aufgrund von Axiom IX, wonach das Strebende *naturaliter* so sein muss, wie das Erstrebte. Von daher bilden die Ausdrücke *naturaliter esse* und *ipsum per se esse* hier dieselbe Argumentationsbasis. Damit steht das *ipsum esse* aus Axiom II auch in einem Zusammenhang mit dem *naturaliter esse* aus Axiom IX.

Bei aller Unschärfe muss dies vorab so stehen bleiben, da erst die Diskussion von Boethius' Argumentation Weiteres klären wird. Die eigentliche Argumentation für das Gutsein des Seienden leitet der schon angeführte Grundsatz der Gelehrten ein, wonach alles nach dem Guten Strebende bereits selbst irgendwie gut ist. Dieses ‚irgendwie' gilt es in der Folge zu präzisieren. Es ist von vorn herein klar, dass dies nicht genau die Weise des Gutseins sein kann, die erstrebt wird; denn dann müssten die Dinge gar nicht mehr streben. *Bonum* ist demnach mehrdeutig.

V

Boethius erwägt zwei Möglichkeiten, auf die ein Gutsein der Substanzen denkbar ist. Entweder sind sie durch Teilhabe gut oder substanziell. Sind sie durch Teilhabe gut, dann, so seine naheliegende Folgerung, nicht an sich (*per se*).[34] Diesen Synkretismus, bei dem die (latinisierte) aristotelische Unterscheidung von *per se* und *per accidens* auf die platonische Teilhabe-Lehre appliziert wird, muss man hier hinnehmen, um dem Argument folgen zu können.[35]

Was nach dem Guten strebt, muss, so Boethius, *per se* gut sein, und damit strebt das, was nur durch Teilhabe gut ist, nicht nach dem Guten. Letzteres sei aber zugestanden (67: *sed concessum est*), und die Teilhabe ist daher keine Lösung. Um dieses Argument nachvollziehen zu können, muss man sich allerdings nach der Vorgabe umsehen, der gemäß das nach dem Guten Strebende notwendig *per se* gut ist. Es liegt Axiom IX nahe, doch dort ist nicht vom *per se esse* die Rede, sondern vom *naturaliter ipsum esse*. Aus Mangel an Alternativen kann aber nur dieses Axiom die

32 92–95: „Amoveamus igitur primi boni praesentiam paulisper ex animo, quod esse quidem constat idque ex omnium doctorum indoctorumque sententia barbarumque gentium religionibus cognosci potest."

33 65–67: „Si igitur participatione sunt bona, ipsa per se nullo modo bona sunt: non igitur ad bonum tendunt."

34 62: „Si participatione, per se ipsa nullo modo bona sunt."

35 Bereits Maioli bezichtigt, ob zu Unrecht oder nicht, Boethius in diesem Traktat eines eher mäßigen Eklektizismus, siehe MAIOLI, Bruno: *Teoria dell'Essere e dell'Essistente e Classificazione delle Scienze in M. S. Boezio*. Arezzo: Bulzoni 1977, 21.

Argumentationsbasis bilden, und dann wird das *per se esse* das *naturaliter ipsum esse* wenigstens implizieren. Dabei ist ein Umstand bemerkenswert: In seinem Beispiel einer Teilhabe am Weißen spricht Boethius nicht vom *per se album esse*, sondern vom *per se esse in eo quod ipsum est* (64–65). Darin sind gleich drei der diskutierten Ausdrücke versammelt: das *per se*, das *in eo quod est* sowie das *ipsum*. Sie sind damit zwar nicht gleichbedeutend, aber es gilt: Wenn etwas *per se* gut ist, dann *in eo quod est* und im Sinne des *ipsum esse*. Und der Ausdruck *naturaliter ipsum esse* stellt dann eine Präzisierung des *ipsum esse* dar. Die Frage indes, warum Boethius hier mit einer solch variationsreichen Terminologie aufwartet, wäre eine eigene Untersuchung wert. Als Erklärung für das Gutsein verbleibt somit nur das substanzielle Gutsein der Substanzen. Damit aber, so Boethius, sind sie dem ersten Guten, also Gott, nicht mehr unähnlich, und wenn sie ihm ähnlich sind, so sind sie Gott selbst (da nichts anderes Gott ähnlich ist als er selbst).

Ein substanzielles Gutsein der Dinge ist damit nicht nur aus theologischen Gründen unhaltbar, sondern wirft sofort die Frage auf, warum die Dinge dann noch nach irgendeinem Gutsein streben sollten; was substanziell gut ist, hat die bestmögliche Art des Gutseins bereits erreicht.[36] Sie würden demnach gar nicht mehr nach dem Guten streben, was dem vorangehenden Grundsatz der Gelehrten widerspricht, wonach alles nach dem Guten strebt (57–58). In beiden angeführten Fällen gibt es also kein Streben nach dem Guten, weil das Gutsein durch Teilhabe zum Streben nicht ausreicht und das substanzielle Gutsein ein Streben sinnlos bzw. unmöglich macht. Die Dinge sind also auf keine Weise *per se* gut, und damit vermögen sie auch nicht, nach dem Guten zu streben (gemäß Axiom IX).[37]

Es muss daher eine andere Weise des Gutseins geben. Boethius schlägt als Lösung vor, vom ersten Guten für einen Moment abzusehen und zu fragen, auf welche Weise die Seienden in Absehung des ersten Guten gut sein könnten. Man kann sogleich fragen, was der Zweck einer solchen Abstraktion sein soll. Axiom IX fordert, so lässt sich antworten, dass alles Strebende *naturaliter ipsum* das ist, was es erstrebt. Das nach dem Guten Strebende ist also *per se* gut. Boethius zeigt jetzt, dass das Seiende niemals *per se* gut sein kann, wenn es nicht ein erstes Gutes gibt, von dem es das Gutsein erhält. Sein und Gutsein wären dann notwendig je Verschiedenes in den Dingen. Gibt es demnach kein erstes Gutes, dann ist auch das Seiende nicht *per se* gut. Ist es aber nicht *per se* gut, vermag es nicht, nach

[36] Ich spreche hier der Einfachheit halber von Dingen im Sinne der *entia*, obwohl, sofern es um das substanzielle Gutsein geht, nur Substanzen gemeint sein können.

[37] Für die Rekonstruktion dieser Aporie beanspruche ich keine Originalität. Sie findet sich bereits bei MARENBON: *Boethius*, 91.

dem Guten zu streben.[38] Auf welche Weise erhält damit das Seiende das Gutsein vom ersten Guten? Dies kann nicht, wie gezeigt, durch Teilhabe geschehen (weil es dann nicht *per se* gut ist). Wie also sonst? Die Antwort bezieht sich auf Platon und lautet: Da dasjenige, wodurch das Seiende das Sein erhält, das erste Gute ist, ist das Sein des Seienden, welches das Seiende erhält, gut.[39] Das Seiende hat also nicht am ersten Guten teil und ist daher gut, sondern es hat das Sein vom ersten Guten empfangen (*suscepit*, 34), und hat daher ein gutes Sein.

Boethius vermeidet es hier, das Empfangen des Seins als Teilhabe am ersten Guten aufzufassen. Weder schließt er aus, dass das Seiende das Sein durch Teilhabe erhalten hat, noch macht er dies explizit geltend.[40] Er beschränkt sich auf die Ausdrücke *defluere* (120) und *ex eo fluxit* (123). Liest man das Axiom VI unter De Rijks Vorgabe, wonach dort zwei Weisen des Teilhabens unterschieden werden, so ließe sich hier angeben, die Teilhabe am Sein sei etwas prinzipiell anderes als die Teilhabe am Guten. De Rijk unterscheidet es wie folgt: „[...] one affecting an object's being-subsistent, the other its being *some* thing."[41] Im einen Fall bedingt die Teilhabe, dass ein Seiendes überhaupt *ist*, im anderen, dass es etwas Bestimmtes ist, etwas Weißes, Rundes, Gerechtes etc. Und insofern ein Seiendes das Sein erhalten hat, ist es bereits gut.

Gegen die Applikation dieser Teilhabe-Unterscheidung auf die Frage hin, ob das Seiende durch Teilhabe das Sein erhalten hat, wäre zunächst nichts einzuwenden. Warum aber spricht Boethius hier nicht von der Teilhabe am Sein? Es ist, so meine Antwort, gar nicht das erste Sein, durch das alles Seiende sein Sein erhält, sondern das erste Gute. Und es ist wiederum nicht das Gutsein, das die Seienden vom ersten Guten erhalten, sondern das Sein. Wollte man hier ein Teilhabeverhältnis aufziehen, wäre es schief, weil dann das Seiende am Guten teilhätte, um zu sein (und nicht, um gut zu sein).

38 Das Argument sieht auf den ersten Blick zirkulär aus, da ohne das erste Gute ohnehin kein Streben danach möglich ist. Boethius aber will hier vom ersten Guten nicht vollständig absehen, sondern nur hinsichtlich der Frage, auf welche Weise das Seiende dann gut sein kann.

39 Vorlage für diese bei den Neuplatonikern verbreiteten Auffassung bildet etwa *Politeia* VI, 508e–509b, wo Platon die *idea* des Guten als Ursprung des Seins auffasst.

40 Marenbon merkt dazu an, „[...] Boethius is not very clear about the exact nature of the relationship [...]", siehe DERS.: *Boethius*, 93.

41 DE RIJK: *On Boethius's Notion of Being*, 20. Für diese Auslegung schlägt De Rijk eine Lesart des Axioms vor, die von Stewart/Rand abweicht, aber sowohl hinsichtlich der Handschriften als auch inhaltlich sinnvoller ist: VI. „Omne quod [ohne: est] participat eo quod est esse ut sit, aliquo [statt: alio vero] participat ut aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse ut sit; est vero ut participet aliquolibet."

Ich denke daher, dass Boethius im Falle des ‚Seinsempfangs' ganz bewusst nicht von Teilhabe spricht.[42] In Axiom III gibt er vor, damit eine Teilhabe möglich sei, müsse bereits etwas (*aliquid*) vorliegen. Damit aber etwas ein Etwas ist, muss es das Sein aufnehmen (*suscapere*). Eine Teilhabe, um zu sein, ist damit ausgeschlossen.[43] Damit steht, so könnte man zu denken geben, Axiom III dem Axiom VI in der Lesart De Rijks entgegen. In der Tat sieht es danach aus. Doch um eine Klärung herbeizuführen, muss man sich auf eine textkritische Diskussion einlassen, was nicht Gegenstand dieser Untersuchung sein kann. Ich gebe Axiom III hier einfach darum den Vorrang, weil sich dort keine den Sinn verändernde Lesart anbietet.

VI

Das Seiende ist also *per se* gut, weil es das Sein vom ersten Guten erhalten hat. Diese Redeweise vom Gutsein ist nicht abwegig, auch wenn sie sich nicht auf alle denkbaren Prädikate analog übertragen lässt. Wenn ich vom vollkommenen Weisen einen Rat erhalte, so wird dieser Rat weise sein; und zwar genau deshalb, weil er vom vollkommenen Weisen stammt. Und wenn ich von jemandem, der durch und durch ehrlich ist, ein Lob erhalte, so wird es ein ehrliches Lob sein. Wenn daher die Dinge ihr Sein vom vollkommen Guten erhalten, so ist ihr Sein ein gutes Sein; es ist notwendig gut.

Dieser Argumentationskern ist im Traktat knapp gehalten. Wahrhaftig gut ist nur das erste Gute und damit auch nur das Sein des ersten Guten. Das Sein der Dinge wird auf paronyme Weise gut genannt (*denominatively*, wie es De Rijk nennt), weil es vom ersten Guten herkommt.[44] Von *denominativa*, dem lateinischen Ausdruck für παρώνυμα, spricht Boethius in diesem Kontext zwar nicht, doch liegt auf den ersten Blick nahe, dass die Mehrdeutigkeit von *gut*, die er hier aufzeigt, einer paronymen Prädikationsweise entspricht. *Gut* wird dann vom Seienden auf *paronyme* Weise

[42] Diese Nichterwähung der Teilhabe bezüglich des Seins merken bereits J. Schultz und E. Synan an, legen sich allerdings nicht fest, ob man hier von einer Teilhabe sprechen darf oder nicht, siehe DIES.: *An Exposition of the On the Hebdomads of Boethius*, xxxv & lxiii.

[43] 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." Bereits für Axiom II hatte sich gezeigt, dass mit *ipsum esse* nicht das göttliche Sein gemeint sein kann, sondern nur das Sein der Substanz. Es ist daher hier in Axiom III das *ipsum esse* der Substanz, das auf keine Weise an etwas teilhat. Es wurde, christlich gesprochen, erschaffen.

[44] 119–121: „Idcirco quoniam esse eorum a boni voluntate defluxit, bona esse dicuntur." De Rijk ist der einzige, der auf diese gewichtige Erklärung der Redeweise vom Gutsein eingeht, siehe DERS.: *On Boethius's Notion of Being*, 24.

gesagt.[45] Die aristotelische Darlegung der Paronymie, wonach etwa *Grammatiker* von *Grammatik* abgeleitet ist, kennt Boethius durch Übersetzung und Kommentierung der aristotelischen Kategorienschrift bestens.

Da die Paronymie die nahe liegende Antwort auf die Frage bildet, auf welche Weise man von allem Seienden sagt, es sei gut, ist ein kurzer Blick auf Boethius' Kategorien-Kommentar sinnvoll. Dabei zeigt sich sogleich, warum er hier im Traktat das erste Gute und das Seiende nicht als *denominativa* ausweist. Damit eine Paronymie vorliegt, müssen seiner Ansicht nach drei Bedingungen erfüllt sein: Erstens muss etwas der Sache nach teilhaben, zweitens dem Namen nach, und drittens muss eine *transfiguratio* des Ursprungnamens möglich sein, etwa der Tapfere als Transfiguration der Tapferkeit.[46] Im fraglichen Fall haben die Seienden das Gutsein aber nicht durch Teilhabe (weil auch nicht das Sein), und daher wohl unterlässt es Boethius, hier von *denominativa* zu sprechen. So macht er im Kommentar deutlich: „Welche Dinge auch immer nicht der Sache nach teilhaben, können (auch) keine *denominativa* sein."[47] Es ist mir kein anderer Ausdruck geläufig, der die präsentierte Redeweise vom Gutsein adäquat benennt; und auch Boethius nennt keinen. Klar ist aber, dass die Transfiguration des Namens *gut* vom ersten Guten herkommend auf das Seiende herab auf andere Weise geschieht, als es für das Vorliegen einer Paronymie der Fall sein muss; es geschieht eben nicht aufgrund einer Teilhabe. Boethius diskutiert in seinem Kommentar zwar den Fall, dass trotz einer Teilhabe keine Namensübertragung geschieht, doch den umgekehrten Fall (keine Teilhabe, aber Namensübertragung) erwähnt er nicht. Und offensichtlich gibt es für ihn auch nur den einen Fall, wo dies vorliegt: beim Empfangen des Seins vom ersten Guten. Um seinen Vorgaben gerecht zu werden, nenne ich die vorliegende Mehrdeutigkeit von *gut* daher eine pseudo-Paronymie.

Man nennt also die Dinge gut (*bona dicuntur*), weil sie vom ersten Guten abstammen. Sie sind nicht in der Weise gut, wie man es vom ersten Guten sagen kann, aber sprachlich wird hier keine Unterscheidung getroffen. Diese Mehrdeutigkeit gilt auch für das *in eo quod est*.

Allein Gott sei eigentlich auf diese Weise gut (*in eo quod est*).[48] Von den übrigen Dingen zu sagen, sie seien ihrem Sein nach gut (*in eo quod sunt*), ist nur adäquat, weil ihr Sein vom dem abstammt, worauf diese

45 Während bei Aristoteles Dinge paronym sind, hat sich seit dem Mittelalter die Rede von einer paronymen Prädikationsweise eingebürgert. An dieser Art des Prädizierens ist mir hier gelegen.

46 *In Categorias Aristotelis*, PL 64, 168A11–15: „Tria sunt autem necessaria, ut denominativa vocabula constituantur: prius ut re participet, post ut nomine, postremo ut sit quaedam nominis transfiguratio, ut cum aliquis dicitur a fortitudine fortis [...]."

47 *In Categorias Aristotelis*, 168B5–7: « Quare quaecunque re non participant, denominativa esse non possunt."

48 121–122: „Primum enim bonum, quoniam est, in eo quod est bonum est."

Weise wirklich zutrifft. Und so sage man auch mit Recht, die Dinge seien ihrem Sein nach (*ipsum esse*) gut, weil ihr Sein von demjenigen abstammt, dessen Sein selbst wahrhaftig gut ist.[49]

Damit haben wir den Grundsatz der Gelehrten, was nach dem Guten strebt, sei selbst gut, disambiguiert. Das Gutsein des Erstrebten ist ein anderes Gutsein als das des Strebenden. Wäre es dasselbe, wäre ein Streben absurd. Das Wort *gut* bezeichnet beim Erstrebten ein vollkommenes Gutsein durch sich selbst, beim Strebenden hingegen das Sein, das durch das erste Gute empfangen wurde; dieses Sein ist aufgrund seiner Abstammung ein gutes Sein.

Dazu eine Bemerkung zum eingangs problematisierten Ausdruck *in eo quod est*.

Da bereits das erste Gute *in eo quod est* gut ist, kann *in eo* keine Teilhabe implizieren. Denn das erste Gute ist in nichts anderem oder hat daran teil. Vielmehr meint *in eo quod est* solches wie ‚darin, dass es ist' oder einfacher ‚insofern es ist'. De Rijks Verweis auf das griechische ἧ ὄν erweist sich daher als zutreffend. Wenn man zudem fragt, ob das erste Gute auch hinsichtlich seiner Substanz und des *id quod est* gut ist, so lässt sich dies bejahen. Das erste Gute ist ein Unteilbares, Einfaches. Und Axiom VII gibt vor, beim Einfachen sei das *esse* und das *id quod est* untrennbar als Eines gegeben.[50] Beim Zusammengesetzten, und damit bei den erschaffenen Substanzen, sind beide hingegen zwei Dinge. Darum und nur darum kann Boethius auch sagen, die Dinge sind dem Sein nach (*ipsum esse* bzw. *in eo quod sunt*) gut, nicht aber substanziell, da dies bei den Geschöpfen etwas je Verschiedenes ist.

VII

Auf den ersten Blick sieht Boethius' Darlegung der Mehrdeutigkeit des *bonum* nicht sonderlich innovativ aus. Die gesamte christliche Theologie überträgt die Benennungen für Geschöpfliches auf den Schöpfer, weshalb Gott das eigentlich Gute, Schöne und Seiende genannt wird. Diese Tradition reicht von Marius Victorinus über Augustinus und Gregor von Nazianz bis zu Pseudo-Dionysius Areopagita.[51] Was so genannte Innova-

49 122–123: „quoniam ex eo fluxit cuius ipsum esse bonum est." Der Ausdruck *ex eo fluere* meint sicherlich ein *Herabfließen* oder *Herausströmen* im Sinne der Neuplatoniker, und der von mir gewählte Terminus *abstammen* soll die Sache lediglich metaphorisch abschwächen. Das Argument als solches sowie seine Überzeugungskraft sehe ich dadurch nicht gefährdet.

50 45–48: VII. „Omne simplex esse suum et id quod est unum habet. (VIII.) Omni compositio aliud est esse, aliud ipsum est."

51 Stellvertretend für diese theologische Tradition sei Augustinus zitiert, *Confessiones* 11, 6: „[...] nec ita pulchra sunt *nec ita bona sunt* nec ita sunt, sicut tu conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt *nec bona sunt* nec sunt." Auch in PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITAS Schrift von den göttlichen Namen liegt diese Reflexion vor, *De div. nom.* IV, PG

tionen in der Philosophie angeht, ist dabei generell Vorsicht geboten, doch halte ich es für vertretbar, dass dieser Traktat von Boethius den ersten überlieferten Text darstellt, in dem das Gutsein für alles Seiende behauptet und gerechtfertigt wird, und zwar ein *per se* Gutsein. Es ist zwar ein anderes, minderwertigeres Gutsein als beim ersten Guten (was den Überlegungen der affirmativen Theologie nahe kommt), aber *bonum* ist gemäß Boethius ein vollumfänglich adäquates Prädikat für alles Seiende. Und die Darlegung dieser Adäquatheit gibt dem Traktat philosophisches Gewicht.

Wie groß allerdings will man dabei die Differenz zwischen Sein und Benennen ansetzen? Impliziert das Gesagte nicht, man *nenne* die Dinge bloß gut, sie *sind* es in Wahrheit aber gar nicht? Das könnte dem Lehrsatz, das nach dem Guten Strebende müsse selbst gut sein, gar eine *façon de parler* unterstellen: Das Gutsein der Dinge ist keine ontologische Forderung, sondern nur eine Redeweise, die darum gerechtfertigt ist, weil alle Dinge vom ersten Guten abstammen. De Rijks Darstellung lässt diesen Punkt offen. Ich glaube, man tut Boethius und allgemein dem mittelalterlichen Denken unrecht, wenn man den Kontrast zwischen Sein und Benennen auf diese Weise zuspitzt. Im lateinischen Mittelalter, und zwar auch im Kontext der Transzendentalien *ens*, *bonum* und *verum*, war es gängige Praxis, eine vermeintliche Aporie mit der Erklärung zu lösen, Verschiedenes werde (durchaus zurecht) mit demselben Wort benannt. Damit einher geht niemals die Forderung einer Sprachreform, wonach die fragliche Sache sinnvollerweise neu zu benennen sei, um Missverständnisse zu vermeiden. Der von Aristoteles diagnostizierte Umstand, dass ein Wort auf vielfache Weise gesagt wird (*multipliciter dicitur*), empfand das Mittelalter, anders als die analytische Philosophie des 20. Jahrhunderts, keineswegs als auszumerzendes Gräuel.[52]

Es ist daher sicherlich sinnvoll, in Boethius' Verfahren einen Vorläufer für die später gängige Methode anzusehen, vermeintliche Aporien mit einer Reflexion auf die Wortverwendung zu lösen. Das heißt nicht, dass das Seiende nur gut genannt wird, aber auf keine Weise gut ist. Entscheidend ist vielmehr, dass die Art und Weise, wie das Seiende gut ist, sich grundsätzlich von der des ersten Guten unterscheidet. Und diese Differenz wird in der Redeweise der Gelehrten nicht zureichend abgebildet. Das erste Gute ist gut, weil es substanziell gut ist, das Seiende hingegen ist gut, insofern und weil es ist, und zwar durch das erste Gute. Das Transzendentale *bonum* bahnt sich den Weg: Jedes *ens* ist notwendig ein *bonum*. Erst aufgrund der Unterscheidung von *in eo quod est* und *id quod est* vermag

3, 693B5–18 & 696B–C, wobei man aber zugestehen muss, dass dieses Werk vermutlich erst im 6. Jh. entstanden ist und damit nach Boethius' Traktat.

52 Siehe zu dieser grundverschiedenen Bewertung der Mehrdeutigkeit SCHULTHESS, Peter: *Mehrdeutigkeit (multiplicitas) als charakteristisches Thema der logica moderna innerhalb der ars disputationis*, in: Recherches de théologie et de philosophie médiévale 76,2 (2009) 287–334.

Boethius die Behauptung aufzustellen, dass zwar sowohl die Seienden als auch das erste Gute *in eo quod sunt* gut seien, es aber doch keine Ähnlichkeit zwischen ihnen gebe.[53]

Doch warum kommt Boethius hier überhaupt auf die Ähnlichkeit zu sprechen? Mit der Behauptung, die Dinge seien dem ersten Guten (und damit dem Erstrebten) nicht ähnlich, ist es ihm offensichtlich ernst, da er sie wenig später wiederholt (145). Aber hat nicht der anfängliche Lehrsatz behauptet, alles Strebende strebe nach Ähnlichem? Elsässer sieht angesichts dieser Forderung nur die Möglichkeit, bei seiner Übersetzung korrigierend in den Text einzugreifen. Das *non est simile* in 145 schränkt er ein zu „ist nicht (nur) ähnlich".[54] Es ist ihm aber gar nicht ähnlich, wie wir erfahren haben (in 134–135).

Stellt sich Boethius damit gegen die Lehrtradition? Ja und Nein. Blicken wir noch einmal auf die *sententia communis doctorum* sowie auf Axiom IX. Das Axiom gibt vor, Ähnlichkeit sei anzustreben (*similitudo appetenda est*), der Lehrsatz behauptet hingegen, das Strebende strebe nach ihm Ähnlichem.[55] Während das Axiom hinsichtlich des Strebens also von einer *diversitas* ausgeht, fordert der Lehrsatz als Ausgangspunkt eine *similitudo*. Der Lehrsatz bildet das Fundament für den Schluss, das nach dem Guten Strebende sei selbst gut: weil es eben dem ähnlich sein müsse, das es erstrebe.[56] Unter Einhaltung der Forderung nach Diversität in Axiom IX ist dieser Schluss aber nicht mehr gegeben. Welcher Aussage ist also der Vorrang zu geben?

Die Forderung des Lehrsatzes, alles strebe nach Ähnlichem, ist bereits für sich genommen nicht plausibel. Theologisch handelt man sich das Problem ein, inwiefern alles Seiende (und nicht nur der Mensch als Abbild Gottes) dem ersten Guten ähnlich sein soll. Indem es ihm ähnlich sei, so lernen wir aus Boethius' Argumentation, sei es mit Gott notwendig identisch![57] Boethius negiert daher die Ähnlichkeit zwischen Strebendem und Erstrebten, ohne die Behauptung aufgeben zu müssen, die nach dem Guten strebenden Dinge seien selbst gut. Sie sind gut, aber das impliziert nicht, dass sie dem ersten Guten darin ähnlich sind. Dies ist vielmehr ein Fehlschluss, der sich aus der Mehrdeutigkeit von *bonum* ergibt. Damit bleibt die Forderung aus Axiom IX bestehen, wonach eine Ähnlichkeit erst

53 131–135: „quoniam non potest esse ipsum esse rerum nisi a primo esse defluxerit, id est bonum; idcirco ipsum esse bonum est nec est simile ei a quo est."

54 144–146: „Idcirco et esse eorum bonum est et non est simile substantiali bono id quod ab eo fluxit."

55 58–59: „omne autem tendit ad simile (nicht: ad similitudinem!)."

56 59–60: „Quia igitur ad bonum tendunt, bona ipsa sunt."

57 77–79: „[...] primo sint bono similia ac per hoc hoc ipsum bonum erunt; nihil enim praeter se ipsum simile est." Damit ist auch Gilbert von Poitiers aufwändige Unterscheidung von *similitudo* und *identitias* hinfällig, siehe: *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, 70–77 (203–204).

anzustreben ist (*similitudo appentenda est*); denn genau dies ist der Zweck des Strebens.

Der erste Satz aus Axiom IX, wonach Ähnlichkeit erst anzustreben sei, bildet dabei auch die Vorgabe für den zweiten Satz des Axioms, wonach das Strebende *naturaliter ipsum* so sei, wie das Erstrebte. Dass darin kein Widerspruch liegt, hat Boethius gezeigt: *per se ipsum naturaliter* gut zu sein, heißt noch nicht, auf dieselbe Weise gut zu sein wie das erste Gute. Dieses ist substanziell gut, alles Übrige hingegen nicht. Das lässt sich noch deutlicher machen. Nicht einmal eine Paronymie lässt auf Eigenschaftsidentität schließen. Zu sagen, ein Musiker sei der Musik *ähnlich*, ist unangebracht. Nun kann man sagen, der von Boethius verhandelte Fall sei anders geartet, da hier zwei Substanzen als Relate einer Ähnlichkeitsbeziehung vorkommen. Die göttliche und die geschöpfliche Substanz haben die Eigenschaft, gut zu sein, und hinsichtlich des Gutseins sind sie einander ähnlich. In beiden Fällen aber liegt gar keine Eigenschaft vor. Die göttliche Substanz ist substanziell gut, die geschöpfliche weder substanziell noch im Sinne einer Eigenschaft (also als *esse aliquid*). Sie wird im pseudo-paronymen Sinne gut genannt. Oder anders gesagt, nur das Sein der geschöpflichen Substanz wird so genannt, weil es vom ersten Guten abstammt.[58]

Selbst wenn man annimmt, das Sein der Dinge *sei* wirklich gut, ergibt sich keine Schwierigkeit. Das Sein der Seienden ist zusammengesetzt, das des ersten Guten hingegen einfach (Axiom VII und VIII), und daher ist die Art des Gutseins auf die genannte Weise verschieden: Sofern das erste Gute *in eo quod est* gut ist, ist es substanziell gut, da beides eine Einheit bildet. Sofern das geschaffene Seiende *in eo quod est* gut ist, ist es nicht substanziell gut, da Sein und Gutsein je Verschiedenes ist. Hierin zeigt sich die Wichtigkeit von Axiom II für die Argumentation: *diversum est esse et id quod est*.

Fassen wir zusammen: Entgegen des Grundsatzes der Gelehrten sind Strebendes und Erstrebtes im Falle des Guten nicht ähnlich. Ihr Gutsein ist verschieden, und daher der Ausdruck *bonum esse* mehrdeutig. Boethius hat diesen disambiguiert und gleichzeitig aufgewiesen, auf welche Weise die Dinge gut sind: *in eo quod sunt*. Damit ist die Forderung aus Axiom IX erfüllt, das Sein des Strebenden müsse so sein wie das Sein des Erstrebten. Das Sein beider ist gut, nur meint *gut* hier je Verschiedenes.

War die Ausgangsbehauptung noch, alle Substanzen seien gut, so hat Boethius in seiner Argumentation den Gegenstandsbereich ausgeweitet: nicht nur jede *substantia*, sondern jedes *ens* ist ein *bonum*.[59] Interessanter-

58 Daher ist MacDonalds Problematisierung des Guten als „property" von vorn herein unangebracht, siehe DERS.: *Boethius's Claim that all Substances are Good*, 272.

59 171: „Bona igitur omnia." Das Problem, das MacDonald hier für das Gute aufwirft, da ein Gutsein immer graduell sei, ist daher nicht gegeben: das Transzendentale *bonum* kommt

weise wird Boethius die Geister, die er damit ruft, nur schwer wieder los. Gegen Ende des Traktats weist er darauf hin, dass zwar alles Seiende gut sei, weil der Schöpfer desselben gut sei, aber nicht alles Seiende gerecht, wenngleich der Schöpfer gerecht sei. Das ist richtig, wirft für uns aber sogleich die Frage nach dem Transzendentale *verum* auf: Gott wird von den Theologen das Wahre genannt, und sofern alles Seiende intelligibel ist, vermag es auch ein *verum* zu sein. Diese Konzeption des *omne ens est verum* ist bei Augustinus längst angelegt, findet bei Boethius an dieser Stelle aber keinen Eingang.[60]

VIII

Abschließend ist ein Blick auf Thomas' Interpretation dieses Traktats aufschlussreich, denn er geht seinen eigenen Weg. Es ist auffallend, wie wenig Thomas hier und generell aus Boethius' Präsentation des Transzendentalen *bonum* macht. Alles, so schließt Boethius, sei ein *bonum* und das *bonum* daher allgemein (*generale*).[61] Und seine Begründung ist jetzt klar: jedes *ens* ist ein *bonum*, weil dessen Sein vom ersten Guten abstammt. Thomas' Begründung hingegen sieht ganz anders aus.

Bei ihm ergibt sich das Gutsein der *res* aus dem (denkbaren) Verhältnis zweier Dinge zueinander, und in diesem Fall das Verhältnis der *Seele* (als *res*) mit den übrigen Dingen, auf die sich das Streben der Seele richtet (*appetitus*).[62] Die Seele allein habe die Anlage, nach den Dingen zu streben und mit ihnen zusammenzukommen (*convenire*), und was immer sie erstrebe, sei *per definitionem* ein Gutes. Die Dinge sind also nicht darum gut, wie bei Boethius, weil ihr Sein vom ersten Guten abstammt, sondern weil sie in Relation zur Seele gedacht bzw. erfasst werden, die diese erstreben kann.[63]

Thomas baut dabei *seine* Erklärung für das Gutsein aller Dinge auch in den Kommentar zu diesem Traktat ein, wo definitiv eine andere Erklärung vorliegt. Im Zusammenhang mit Boethius' *communis sententia doctorum*, wonach alle Dinge gut sind, hat er sofort Aristoteles im Sinn und zitiert den Beginn der Nikomachischen Ethik: *bonum est quod omnia appetunt*. Und weil, so fährt er fort, jedes Ding potentiell Erstrebtes ist, ist es ein

nicht einer Sache mehr zu als einer anderen, da auch kein Ding mehr oder weniger ein *ens* und eine *res* ist als ein anderes. Siehe DERS.: *Boethius's Claim that all Substances are Good*, 270–271.

60 Siehe zu Augustinus *Soliloquia* II, 6,2 & 8,5.

61 172: „Amplius bonum quidem generale est."

62 *De veritate qu.* I art. 1, resp. dic., *Opera omnia* vol. XXII (Leonina). Rom: Santa Sabina 1975, Zeile 143–159.

63 Die komplexe Frage, ob Thomas' Ableitung der Transzendentalien eine Ordnung des Seienden wiedergibt oder eine Ordnung des Denkens, lasse ich hier gänzlich unberührt.

bonum.[64] Es liegt damit dieselbe Erklärung des *bonum* vor wie in *De veritate*. Sie ist zwar schlüssig und vielleicht auch der von Boethius überlegen, dem Traktat wird sie aber nicht gerecht. Mit Blick auf die Ethik kann man jetzt fragen: Besteht demnach für diejenigen, die nach dem moralisch Guten streben, die notwendige Bedingung, bereits irgendwie gut zu sein? Die Antwort lautet: Die Strebenden sind faktisch gut, insofern sie sind. Die Bedingung des Strebens, die Axiom IX aufstellt, ist von vorn herein erfüllt: sofern das Strebende *ist*, ist es gut. Es ist also keine Bedingung, die irgendwie moralphilosophische Sorge bereiten könnte. Solange man mit Boethius an der Vorgabe festhält, alles Sein sei durch das erste Gute gegeben, ist sie unproblematisch.

Zusammenfassung
Der Aufsatz hat eine detaillierte Darlegung von Boethius' Argumentation zum Ziel, wonach alles Seiende gut ist. In einem ersten Schritt werden die so genannten Axiome präsentiert, welche die Prämissen für das Argument bilden, vor allem Boethius' bemerkenswerte und berühmte Unterscheidung von esse *und* id quod est. *In einem zweiten Schritt wird das Argument als solches diskutiert, mit besonderem Augenmerk auf die Frage, in welcher Hinsicht das Seiende gut sein soll. Dies führt zu einem dritten Schritt, in dem gezeigt werden kann, dass Boethius eine alternative Auffassung des Transzendentale bonum bietet, verglichen mit der späteren Doktrin von Thomas von Aquin, die vollständig auf Aristoteles zurückgeht.*

Abstract
The aim of this paper is to provide a detailed explanation of the complex argument used by Boethius to prove that all beings are good. In a first step, the so called axioms which form the premises of the argument will be presented, most notably Boethius' remarkable and famous distinction between esse and id quod est. *In a second step, the argument itself will be discussed, especially the question: in what respect are things supposed to be good. This leads to a third step, in which it will be shown that Boethius offers a different concept of the bonum transcendentale than Aquinas does, whose concept of bonum was derived completely from Aristotle.*

64 *Expositio libri Boetii De ebdomadibus* III, 275, 27–32: „[...] et ita cum cuiuslibet rei sit aliquis appetitus vel intellectivus vel sensitivus vel naturalis, consequens est quod quaelibet res appetat bonum; et *ita concluditur quod omnis res sit bona*, quod quaestio intenta supponit."