

Boethius von Dacien

Sprache, Wahrheit und Logik

**Heders Bibliothek
der Philosophie des Mittelalters**

Herausgegeben von
Alexander Fidora, Matthias Lutz-Bachmann,
Isabelle Mandrella, Andreas Niederberger

Band 43

Boethius von Dacien
Sprache, Wahrheit und Logik

Boethius von Dacien

Modi significandi

sive quaestiones super Priscianum Maiorem.

Omnis homo de necessitate est animal.

Topica

Sprache, Wahrheit und Logik

Lateinisch

Deutsch

Übersetzt und eingeleitet

von Stefan Schick

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Mein Dank gilt folgenden Personen, ohne deren Unterstützung dieser Band nicht möglich gewesen wäre: meinen akademischen Lehrern Prof. Dr. Rolf Schönberger und Prof. Dr. Stephan Grotz für ihre hilfreichen Kommentare zu Übersetzung und Einleitung; Prof. Dr. Martin Pickavé für seine Einladungen zu einem Forschungsaufenthalt und später zu einem Vortrag an die University of Toronto, die die Grundlage für diesen Band gelegt haben; meinen Kollegen Simona Vucu und Ian Drummond für augenöffnende Diskussionen zur Philosophie des Boethius von Dacien; den Herausgebern und dem externen Gutachter von HBPhMA für die Aufnahme dieses Bandes in ihre Reihe und ihre Kommentare zur Übersetzung; Frau Ursula Krüger für ihre gründliche Durchsicht des Manuskripts.



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: SatzWeise GmbH, Trier

Herstellung: Těšínská Tiskárna a.s., Český Těšín

Printed in Czech Republic

ISBN 978-3-451-37882-9

Inhalt

Einleitung	7
1. Boethius von Dacien: Leben und Werk	7
1.1. Die Institutionalisierung der Philosophie	9
1.2. Die Autonomie der Philosophie	15
1.3. Vermeintliche Häresie	21
2. Texte	27
2.1. Die spekulative Grammatik	28
2.2. Das Sophisma »Jeder Mensch ist mit Notwendigkeit ein Lebewesen.«	38
2.3. Die Topik	43
3. Anmerkung zu den Texten und ihrer Übersetzung	49

Text und Übersetzung

1. Über die Weisen des sprachlichen Bezeichnens oder Untersuchungen über Priscianus Maior	55
2. Jeder Mensch ist mit Notwendigkeit ein Lebewesen	207
3. Die Topik	265

Anhang

Literaturverzeichnis	391
Personenregister	401
Sachregister	402
Schriftenregister	407

Einleitung

1. Boethius von Dacien: Leben und Werk

Im Unterschied zu seinem immer noch berühmteren Kollegen Siger von Brabant besitzen wir vom Leben und Nachleben des Boethius von Dacien so gut wie keine gesicherten Erkenntnisse, abgesehen davon, dass er in den 1270er Jahren als Magister an der Pariser Artistenfakultät lehrte und dänischer Herkunft war.¹ Weitere, in früheren biographischen Darstellungen kolportierte Daten haben sich dagegen als falsch oder nicht eindeutig belegbar erwiesen, so etwa, dass er mit Siger von Brabant und Bernier de Nivelles am 23. 11. 1276 vor den französischen Inquisitor Simon de Val zitiert wurde,² Mitglied des Dominikanerordens wurde, sich 1283 an der Kurie aufhielt oder 1284 verstorben sei.³

Sicher ist hingegen, dass Boethius von Dacien mit Siger von Brabant und Jakob von Douai einer Gruppe von Magistern der Pariser Artistenfakultät in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts zuzuordnen ist, die in der Forschung als »lateinische Averroisten«⁴ bzw.

¹ Anders als beim Dominikanerorden bezeichnet der Namenszusatz »Dacia« bei Mitgliedern der Pariser Universität nicht die nordischen Reiche im Allgemeinen, sondern ausschließlich Dänemark. Vgl. Ebbesen, *Boethius de Dacia*; Skorgard-Jensen, *On the national origin of the Philosopher Boetius de Dacia*.

² In Wahrheit handelte es sich hierbei um Goswin de la Chapelle und nicht um Boethius von Dacien. Vgl. Thijssen, *What really happened on 7 March 1277?*, S. 94.

³ Vgl. hierzu Roos, *Der Unterschied zwischen Metaphysik und Einzelwissenschaft*, S. 109 f.; Ebbesen, *Science is a Serious Game*, S. 145; ders., *Boethius de Dacia*; Skorgard-Jensen, *On the national origin of the Philosopher Boetius de Dacia*. Eine Monographie zu Boethius von Dacien existiert meines Wissens bisher noch nicht.

⁴ Grabmann, *Texte des Martinus von Dacien*, S. 8. Der Begriff »Averroisten« ist in Bezug auf die Magister der Pariser Artistenfakultät zunächst eine Schöp-

»radikale« (van Steenberghen) oder »heterodoxe Aristoteliker« (Flasch) bezeichnet werden.⁵ Anders als orthodoxere zeitgenössische Vertreter des Aristotelismus an der Universität Paris zeichnen sich diese Denker durch Thesen wie die auf Averroes zurückgehende Lehre von der Einheit des materiellen Intellekts sowie die Behauptung der Ewigkeit der Welt und der Vollendung des menschlichen Lebens durch die Philosophie aus. Aus christlicher Sicht waren diese Behauptungen insofern problematisch, als erstere scheinbar dem Gedanken des individuellen Fortlebens nach dem Tod, die zweite dem Schöpfungsgedanken und die dritte der Lehre von der Heilnotwendigkeit widersprach. Deshalb mussten diese Autoren, um ihre Behauptungen zu rechtfertigen, selbige nicht nur durch philosophische Argumente begründen, sondern zugleich in ein Verhältnis zum religiösen Dogma setzen. Boethius von Dacien versuchte dabei aus wissenschaftstheoretischen Überlegungen heraus die Autonomie der Philosophie gegenüber der Theologie abzusichern, indem er Theologie und Philosophie in voneinander unabhängige Gegenstandsbereiche und Methoden trennte: Der Philosoph könne seine Behauptungen nur rein philosophisch begründen und deshalb keine Rücksicht auf Heilige Schriften nehmen, selbst wenn er als Christ an deren Wahrheit glauben würde. Diese Trennung führte bei ihren Kritikern zu dem Verdacht, Boethius würde die Lehre von einer doppelten Wahrheit vertreten, nach der einander widersprechende Überzeugungen zugleich als wahr behauptet werden könnten. Viele seiner Thesen wie auch anderer radikaler Aristoteliker wurden deshalb von dem damaligen Bischof Étienne Tempier 1277 verurteilt

fung ihrer Gegner wie Thomas von Aquin oder Ramon Llull. Der Begriff »Lateinischer Averroismus« ist hingegen eine spätere Erfindung von Philosophiehistorikern wie Ernest Renan und Pierre Mandonnet. Vgl. Piché, *La Condamnation Parisienne de 1277*, S. 166. In der aktuelleren Forschung wurde dieser Begriff von van Steenberghen und Gauthier mit großer Wirkmächtigkeit als irreführend zurückgewiesen. Vgl. etwa van Steenberghen, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, S. 178. Vgl. hierzu ausführlich Hayoun / de Libera, *Averroès et le Averroïsme*; Niewöhner / Sturlese (Hg.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*.

⁵ Dales schlägt hingegen den Terminus »independent philosophers« vor, um den Eindruck zu vermeiden, diese Philosophen, die zwar die Unabhängigkeit philosophischen Forschens eingefordert hätten, widersprächen in irgendeiner Form der christlichen Lehre. Vgl. Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, S. 109.

und ihre Lehre untersagt. Umgekehrt wurde Boethius von Dacien zusammen mit Siger von Brabant auf Grund seines Anspruchs philosophischer Unabhängigkeit gegenüber der Theologie und seiner strikten inhaltlichen und methodologischen Trennung von religiöser Offenbarung und Vernunft in der neueren Forschung wiederholt als potentieller Vorläufer der neuzeitlichen Aufklärung diskutiert.⁶

Die folgenden Überlegungen werden diese bisher nur skizzierten Aspekte der Philosophie des Boethius von Dacien weiter ausführen und sein Werk dabei in den Kontext der Institutionalisierung der Philosophie an der Pariser Artistenfakultät einordnen (1.1). Anschließend wird das sich aus seinen beiden kürzeren Schriften *De aeternitate mundi* und *De summo bono* ergebende philosophische Selbstverständnis des Boethius von Dacien expliziert (1.2). Zuletzt wird die Rolle des Boethius von Dacien in den Pariser Lehrverurteilungen durch Bischof Tempier skizziert (1.3).

1.1. Die Institutionalisierung der Philosophie

Historischer Hintergrund des Werks des Boethius von Dacien ist die Institutionalisierung der Philosophie an der Pariser Artistenfakultät im Verlauf des 13. Jahrhunderts und das sich damit ausbildende universitäre Selbstbewusstsein ihrer Mitglieder gegenüber den anderen Fakultäten, insbesondere der Theologenfakultät.⁷ Die zuvor an den Artistenfakultäten gelehrt *Sieben Freien Künste* (*Septem Artes Liberales*), die aus dem sogenannten *Trivium* (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) und dem *Quadrivium* (Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik) bestanden, waren seit Beginn der um 1200 aus dem Zusammenschluss von Kathedralschulen entstandenen und 1200 durch Philipp II. August privilegierten Pariser Universität fester Be-

⁶ So etwa: Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, S. Vf.; XV. Grabmann, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts*, S. 4. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano*, S. 443. Flasch, *Aufklärung im Mittelalter. Zur Einführung*, S. 11. Flasch, *Mittelalter*, S. 357. Flasch, *Aufklärung im Mittelalter?*, S. 120. Quero-Sánchez, *Individuum, Modernität und Aufklärung*, S. 9. Zur Kritik dieser These vgl. Flasch, *Aufklärung im Mittelalter. Zur Einführung*, S. 41 und Flasch, *Das Philosophische Denken im Mittelalter*, S. 410.

⁷ Flasch, *Das Philosophische Denken im Mittelalter*, S. 409.

standteil des akademischen Curriculums.⁸ Ihr Studium war die Voraussetzung dafür, an den drei höheren Fakultäten (Medizin, Rechtswissenschaft und Theologie) studieren zu können. Damit kam dem Unterricht an der Artistenfakultät zunächst nur eine propädeutische Funktion zu. Dies änderte sich radikal mit der Rezeption des Aristoteles und seiner arabischen und jüdischen Kommentatoren im lateinischen Westen, denn mit der Erschließung der griechisch-arabischen Philosophie waren den Artisten mit der neuen Logik, Physik, Psychologie, Ethik und Metaphysik neue »säkulare« Lehrgegenstände von eigenständigem wissenschaftlichen Interesse gegeben, durch die ihre Fakultät zu einer Fakultät für Philosophie avancieren konnte.⁹ Boethius von Dacien kommt hierbei noch einmal eine Sonderstellung zu, insofern er einer der wenigen Pariser Magister war, die ausschließlich an der Artistenfakultät lehrten und niemals Magister der Theologie waren, weswegen sich sein Werk ausschließlich der neu erschlossenen Philosophie widmet.¹⁰

Bedingung der Möglichkeit für das Werk des Boethius von Dacien war damit die Rezeptionsleistung des vorangehenden Jahrhunderts. Bis ins 12. Jahrhundert hinein waren den Gelehrten des lateinischen Mittelalters nur folgende Schriften primär philosophischen Inhalts zugänglich: die sogenannte *Logica vetus* (Aristoteles' *Kategorien* und *Lehre vom Satz*, Porphyrius' *Isagoge*, der *Liber sex principiorum*

⁸ 1200 hatte der damalige König von Frankreich Philipp II. August die Magister und Studenten von Paris der ordentlichen Gerichtsbarkeit entzogen und damit ihre juristische Autonomie garantiert. Vgl. *Chartularium I*, S. 59–61; van Steenberghen, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, S. 81. Nachdem Ende des 11. bzw. zu Beginn des 12. Jahrhunderts bereits die Universität von Bologna gegründet worden war, entwickelten sich im 12. und 13. Jahrhundert aus vormaligen Schulen eine Vielzahl an Universitäten wie Paris und Oxford oder wurden wie die Universitäten von Neapel (1224 auf Befehl Friedrichs II.) und Cambridge (1209) neu gegründet. Zur Gründung dieser Universitäten vgl. etwa Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition*, S. 265–273.

⁹ Piché, *La Condamnation Parisienne de 1277*, S. 157. In einem Brief an die Magister der Pariser Artistenfakultät bezeichnet Manfred, Sohn von Kaiser Friedrich II., die Philosophie in diesem Sinne als von den Artisten zu verbreitendes Licht. (de Libera, *Denken im Mittelalter*, S. 133.) Zum Problem einer Identifizierung der Artistenfakultät mit einer Fakultät für Philosophie vgl. jedoch de Libera, *Faculté des arts*.

¹⁰ Roos, *Der Unterschied zwischen Metaphysik und Einzelwissenschaft*, S. 108.

sowie die logischen Schriften des Boethius),¹¹ eine unvollständige *Timaios*-Übersetzung sowie die griechischen Kirchenväter, insofern sie von der Philosophie und philosophischen Argumentationsformen Gebrauch gemacht hatten.¹² Seit dem 12. Jahrhundert machten jedoch Übersetzer wie Gerhard von Cremona (ca. 1114–1187), Dominicus Gundissalinus (ca. 1110 bis nach 1181) und später Michael Scotus dem lateinischen Westen eine enorme Anzahl wissenschaftlicher und philosophischer Texte der griechischen Antike und aus dem arabischen Kulturraum zugänglich.¹³ Dank dieser Übersetzungen stand den Lateinern um etwa 1200 der größte Teil des *Corpus Aristotelicum* zur Verfügung. Gleiches gilt für die Aristoteles-Kommentare von Porphyrius, Boethius, Themistius, al-Farabi, Avicenna und das pseudo-aristotelische *Buch von den Ursachen* (*Liber de causis*).¹⁴ Ebenso wurden in den 1260er Jahren Proklus' *Elementatio* und seine *Institutio theologica* übersetzt. Von Platon besaß man Fragmente des *Timaios* sowie die von Heinrich Aristipp unmittelbar aus dem Griechischen übersetzten platonischen Dialoge *Phaidon* und *Menon*.¹⁵ Weiter waren Schriften al-Kindis, al-Farabis, Isaak Israelis *Buch der Definitionen* und Avicennas *Fons Vitae* übersetzt.¹⁶ Man

¹¹ De Rijk, *Logica modernorum I*, S. 14 f.

¹² Taylor, *East and West*, S. 725 f.

¹³ Die ursprünglich griechischen und seit dem 9. Jahrhundert ins Arabische übersetzten Texte wurden zunächst zumeist mit Hilfe von Muslimen und Juden aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt. Daneben gab es auch einige direkte Übersetzungen aus dem Griechischen durch Übersetzer wie James von Venedig und Heinrich Aristipp. Vgl. Taylor, *East and West*, S. 727. Zwischen 1260 und 1270 kam es durch Robert Grosseteste und Flaman Guillaume de Moerbeke zu einer Neuübersetzung bzw. Korrektur sämtlicher aristotelischer Schriften und einiger Kommentare direkt aus dem griechischen Original. Vgl. Bianchi / Randi, *Vérités dissonantes*, S. 11. Zur Aneignung der griechisch-arabischen Philosophie im lateinischen Westen vgl. ausführlich: Bianchi, *L'acculturazione filosofica dell'Occidente*.

¹⁴ van Steenberghen, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, S. 85 f. Sein Übersetzer Gerhard von Cremona nannte den von einem unbekanntem arabischen Autor vermutlich im 9. Jahrhundert in Bagdad zusammengestellten *Liber de Causis* gemäß seiner arabischen Vorlage *Liber Aristoteles de expositione bonitatis*. Vgl. Schönberger, *Einleitung*, S. VII; XVI. Erst Thomas identifizierte in seinem *Liber de Causis*-Kommentar Proklus als Hauptquelle dieser Schrift. Vgl. Schönberger, *Einleitung*, XI–XIV.

¹⁵ van Steenberghen, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, S. 87; Sturlese, *Philosophie im Mittelalter*, S. 52.

¹⁶ van Steenberghen, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, S. 88.

kannte Ptolemäus' *Almagest* und Euklids *Elemente*. Zwischen 1220 und 1224 entstanden dann schließlich die ersten Übersetzungen der Aristoteles-Kommentare des Averroes durch Übersetzer wie Michael Scotus, Wilhelm von Luna, Petrus Gallegus und Hermannus Alemannus.¹⁷

Mit diesen Übersetzungen drangen nicht nur heidnische, säkulare und naturalistische Gedanken in den lateinischen Westen ein,¹⁸ sondern ihre Aneignung stellte zugleich den Unterricht an der Artistenfakultät zu Paris auf ein neues wissenschaftliches Fundament. Zum einen veränderte sich der Inhalt der bereits gelehrt Disziplinen, wie wir am Beispiel der Grammatik noch sehen werden. Zum anderen unterrichtete man neben diesen etablierten Fächern nun Naturphilosophie, Psychologie, Metaphysik und eine Ethik, die in nicht-theologischer Weise begründet wurde.¹⁹ Als Roger Bacon in Paris war (wohl zwischen 1237 bis mindestens 1247/48), wurden in Paris Vorlesungen über die *Physik* und *Metaphysik* aufgenommen.²⁰ Bereits 1252 verpflichtete die englische Nation der Artistenfakultät zu Paris ihre Bakkalaureaten auf Kenntnisse von Aristoteles' *De anima*.²¹ Am 19. März 1255 wurden dann schließlich in einem Statut der Pariser Artistenfakultät alle bekannten Werke des Aristoteles auf ihr Studienprogramm gesetzt.²² In diesem Statut wurde zugleich festgelegt, wie viel Zeit dem Studium der jeweiligen Schriften zu widmen war: Für das *Buch der Ursachen* etwa wurden sieben Wochen veranschlagt, für die *Nikomachische Ethik* zwölf Wochen, wenn sie mit anderen Büchern gemeinsam gelesen, und sechs Wochen,

¹⁷ Elamrani-Jamal, *La réception de la philosophie arabe*, S. 36. Taylor, *East and West*, S. 727. van Steenberghen, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, S. 114.

¹⁸ van Steenberghen, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, S. 88.

¹⁹ So müssen folgende Studienfächer nach Boethius von Dacien in folgender Reihenfolge studiert werden: 1. Grammatik/Logik, 2. Moralphilosophie, 3. Naturphilosophie, 4. Mathematik, 5. Metaphysik. Vgl. *Topica Prooemium*, CPDMA VI,1, S. 3.

²⁰ Hackett, *Roger Bacon and the Reception of Aristotle in the Thirteenth Century*, S. 219.

²¹ *Chartularium I*, S. 228.

²² *Chartularium I*, S. 277 f. Nach Flasch verursachte dieses Statut einen »Umschwung von weltgeschichtlicher Bedeutung« (Flasch, *Aufklärung im Mittelalter?*, S. 30) und nach Bianchi / Randi, *Vérités dissonantes*, S. 2 handelt es sich bei dieser Entscheidung um »eine entscheidende Episode in der Geschichte des abendländischen Denkens«.

wenn sie allein gelesen wurde, für *De sensu et sensato* sechs Wochen, für *De somno et vigilia* fünf Wochen.²³

Das Oeuvre des Boethius von Dacien zeigt ihn in diesem Sinne als idealtypischen Vertreter der Artistenfakultät seiner Zeit. Inhaltlich bestehen seine Schriften, deren Chronologie sich leider nur partiell über selbstreferentielle Erwähnungen in anderen seiner Texte ergibt, zu großen Teilen aus Kommentaren zu Aristoteles. Dabei kommentierte er in den uns erhaltenen Schriften sowohl die *Topik* des Aristoteles wie auch dessen naturphilosophisches Werk (*Über das Werden und Vergehen, Physik, Meteorologie, Über die Seele I–II*). Seine noch zahlreicheren, bedauerlicherweise nicht erhaltenen bzw. noch nicht aufgefundenen Schriften kommentieren das im engeren und weitesten Sinne logische (*Erste Analytik, Sophistische Widerlegungen, Zweite Analytik, Rhetorik*) und naturphilosophische (*Über den Himmel, De sensu et sensato, De somno et vigilia, De longitudine et brevitate vitae, De morte et vita, De animalibus* sowie das pseudo-aristotelische *De mineralibus*) Opus des Aristoteles sowie die aristotelische *Metaphysik*. Bei seinen ebenfalls nicht erhaltenen moralphilosophischen Untersuchungen (*Quaestiones morales*) handelte es sich eventuell um einen Kommentar zur *Nikomachischen Ethik*.²⁴ Daneben hat Boethius von Dacien in mehreren Schriften das Werk des Grammatikers Priscian kommentiert. Das Hauptwerk sind hierbei seine *Modi Significandi*, ein Kommentar zu Priscians *Institutiones Grammaticae I–XVI* (= *Priscianus Major*). In dieser Schrift referiert er zudem auf einen von ihm verfassten Kommentar zu Priscians *Institutiones Grammaticae XVII–XVIII* (= *Priscianus minor*) mit dem Titel *Quaestiones super librum Constructionum*. Anders als der Begriff »Kommentar« vielleicht vermuten lässt, entwickelt Boethius von Dacien dabei in diesen Kommentaren eine ganz bemerkenswerte Eigenständigkeit.

Auch der formale Charakter der Schriften des Boethius von Dacien ist durch die Unterrichtsmethode an der Pariser Artistenfakultät bestimmt und spiegelt die dort gängigen Lehr- und Diskussionsformen wider. Die meisten seiner Schriften dürften dabei unmittelbar aus seiner Lehrtätigkeit hervorgegangen sein. So fällt ein großer Teil seiner Werke unter die Gattung der *Quaestio*, die als aka-

²³ *Chartularium I*, S. 278; Schönberger, *Einleitung*, S. IX.

²⁴ Vgl. hierzu Ebbesen, *Boethius de Dacia*.

demische Unterrichtsmethode der Erörterung der in der Vorlesung (*Lectio*) unterrichteten Texte im 13. Jahrhundert zunehmend an Bedeutung gewann.²⁵ Ausgangspunkt einer solchen *Quaestio* ist der Widerspruch in der Auffassung einer Textstelle, der zu Argumenten und Gegenargumenten bezüglich dieser Frage und der abschließenden Entscheidung der Frage durch den Lehrer (*determinatio*) führt. Die *Quaestio* als literarische Form entspricht ihrer Form nach dieser Unterrichtsmethode: Zunächst wird eine Frage gestellt, anschließend Argumente Pro und Contra angeführt und zuletzt die Frage beantwortet und die Gegenargumente aufgelöst.

Neben der *Quaestio* hat noch eine weitere, typisch mittelalterliche Textgattung große Bedeutung im Werk des Boethius von Dacien, nämlich die sogenannte Sophismataliteratur, die sich im 12. Jahrhundert entwickelt und im 13. und 14. Jahrhundert an Bedeutung zunimmt.²⁶ Sophismata erörtern im Ausgang von paradoxalen oder problematischen Sätzen, die ihren Ursprung entweder in der Heiligen Schrift bzw. der Liturgie, der klassischen Dichtung (etwa Horaz) oder in absichtlich konstruierten Sätzen haben,²⁷ vor allem grammatische und (meta-)logische Probleme.²⁸ Damit spielen Sophismata vor allem an der Artistenfakultät eine zentrale Rolle (vergleichbar der Bibelexegese an der Theologenfakultät).²⁹ Der Ausdruck »Sophisma« wird dabei nicht pejorativ gebraucht, vielmehr illustriert es anhand problematischer oder paradoxer Aussagen logische bzw.

²⁵ Vgl. Sturlese, *Philosophie im Mittelalter*, S. 63 f. Zum Unterschied zwischen *Quaestio* und *Quaestio disputata* vgl. Hoye, *Die mittelalterliche Methode der Quaestio*, S. 165. Vereinfacht ließe sich vielleicht sagen, dass in der *Quaestio* eine Interpretationsfrage zu einem bestimmten Text, in der *Quaestio disputata* hingegen eine Sachfrage, die unabhängig von einem bestimmten Text ist, beantwortet wird. Zur *Disputatio* bzw. *Quaestio* an der Pariser Artistenfakultät in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts vgl. ausführlich: Weijers, *La ›Disputatio‹* und Hoye, *Die mittelalterliche Methode der Quaestio*.

²⁶ Vgl. Spade, *Sophismata*, S. 185. Zur Sophismataliteratur vgl. außerdem: Grabmann, *Die Sophismataliteratur*; Read (Hg.), *Sophisms in Medieval Logic and Grammar*; Weijers, *La ›Disputatio‹*. Zum Sophisma und seiner Rolle an der Pariser Universität vgl. auch Maierù, *University Training in Medieval Europe*, 130–141.

²⁷ Rosier-Catach / Ebbesen, *Petrus de Alvernia + Boethius de Dacia*, S. 161.

²⁸ Vgl. Ebbesen, *Science is a Serious Game*, S. 146; Spade, *Sophismata*; Pinborg, *Logik der Modistae*, S. 44.

²⁹ Pironet / Spruyt, *Sophismata*, 3.

grammatische Regeln und Unterscheidungen,³⁰ um eine grammatische oder logische »Standardtheorie unter Extrembedingungen zu testen.«³¹ Von Boethius von Dacien kennen wir zwei solcher Sophismata: das hier übersetzte Sophisma *Omnis homo de necessitate est animal*, sowie das Sophisma *Syllogizantem ponendum est terminos*, das die syntaktischen Eigenschaften des lateinischen Gerundiums untersucht.³²

1.2. Die Autonomie der Philosophie

Obwohl vergleichsweise gering an Umfang, hat wohl keine Schrift des Dänen in der Forschungsliteratur größere Aufmerksamkeit gefunden als die zwischen 1272 und 1274 verfasste und erstmals 1954 von Géza Sajó edierte und Boethius von Dacien zugeschriebene Abhandlung *De aeternitate mundi*.³³ Im Ausgang von der Frage, ob die Welt entsprechend der aristotelischen Naturphilosophie ewig ist oder gemäß des christlichen Glaubens einen zeitlichen Anfang hat, formuliert Boethius von Dacien in dieser Schrift seine Forderung einer strikten Abgrenzung von Philosophie und Theologie hinsichtlich ihrer Geltungsansprüche und Untersuchungsgegenstände.³⁴ Im Unterschied zu Thomas von Aquin macht er für diese Grenzbestimmung kein theologisches Interesse geltend, sondern behauptet mit ihr die vollständige Autonomie der Philosophie.³⁵ Jegliche Begrenzung der Philosophie könne einzig und allein aus philosophischen

³⁰ Spade, *Sophismata*, S. 186.

³¹ Rosier-Catach / Ebbesen, *Petrus de Alvernia + Boethius de Dacia*, S. 161.

³² Rosier-Catach / Ebbesen, *Petrus de Alvernia + Boethius de Dacia*, S. 161.

³³ Sajó, *Un traité récemment découvert*. Neben *De aeternitate mundi* untersucht Boethius von Dacien noch an zwei weiteren Stellen die Frage nach der Ewigkeit der Welt: *Super libros Physicorum* q. 11 und *De generatione et corruptione* q. 10.

³⁴ Vgl. etwa Bianchi, *Der Bischof und die Philosophen*, S. 74; Schönberger, *Relation als Vergleich*, S. 26; Joos, *L'actualité de Boèce de Dacie*, S. 537; Wilpert, *Boethius von Dacien*, S. 139; Sajó, *Boethius de Dacia*, S. 459f. Dagegen argumentiert de Mowbray, Boethius von Dacien ginge es in *De aeternitate mundi* darum, seinen Studenten zu zeigen, auf welche Weise man erfolgreich gegen Häretiker argumentiert. Vgl. de Mowbray, *The De aeternitate mundi*, S. 213f.

³⁵ Vgl. Schrödter, *Boethius von Dacien und die Autonomie des Wissens*, S. 20.

Gründen erfolgen.³⁶ Ihre Relevanz erhalten Boethius' Überlegungen zur Ewigkeit der Welt dementsprechend weniger durch seine Argumente für und gegen die Ewigkeit der Welt, sondern daraus, dass er den tieferliegenden Grund für den philosophisch-theologischen Dissens bezüglich dieser Frage ins Licht rückt.³⁷ Wie Immanuel Kant 500 Jahre später versucht Boethius nicht ein letztgültiges und zwingendes Argument für eine der beiden Positionen zu finden, sondern die Natur des Streits zu bestimmen, um dadurch dem Streit als solchem seine Grundlage zu entziehen.³⁸ Im Gegensatz zu Kant verortet Boethius die Ursache des Disputs jedoch nicht in der Natur der menschlichen Vernunft, sondern in der Missachtung der Regeln wissenschaftlicher Begründung. Mit Ausnahme der Metaphysik setzt nämlich nach Boethius von Dacien jede Begründung in einer Wissenschaft die Geltung der Prinzipien jener Wissenschaft bereits voraus, die nicht innerhalb derjenigen Wissenschaft bewiesen werden können, die von ihnen Gebrauch macht.³⁹ Diese Prinzipien spiegeln gewissermaßen die höchsten in jener Wissenschaft untersuchten Ursachen wider, die ihrerseits jedoch von anderen Ursachen abhängig sein können. Das Verhältnis der Wissenschaften zueinander ist also ein Spiegel für das Verhältnis verschiedener Ursachen bis hin zur in der Metaphysik untersuchten ersten Ursache.

Nun sind nach Boethius von Dacien die Argumente für und wider die Ewigkeit der Welt aber nicht derselben Wissenschaft entnommen. Der Naturphilosoph, der die Ewigkeit der Welt behauptet, behauptet die Unmöglichkeit des zeitlichen Anfangs der Welt nur »gemäß den Kategorien natürlicher Prinzipien und Ursachen«.⁴⁰ Gemäß diesen Ursachen ist die einzige Art der Entstehung der Pro-

³⁶ In diesem Anspruch liegt nach Schulthess / Imbach »gewissermaßen ein Aufklärungsprogramm« (Schulthess / Imbach, *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter*, S. 201). Vgl. auch Bianchi, *Felicità terrena e beatitudine ultraterrena*, S. 214. Wels, *Zu einer Theorie der doppelten Wahrheit*, S. 90.

³⁷ Vgl. auch Schönberger, *Der Disput über die Ewigkeit der Welt*, S. XXVIII. Resultat ist nach Schönberger eine »radikalere Trennung von Glauben und Wissen« (S. XXVIII) als bei Thomas von Aquin, da es nach Boethius von Dacien für den Glaubensakt keinerlei Gründe gibt.

³⁸ Ernest Joos geht so weit zu behaupten: »Les *Prolégomènes* de Kant semblent faire écho au *De aeternitate mundi* de Boèce de Dacie.« (Joos, *L'actualité de Boèce de Dacie*, S. 527.)

³⁹ *Quaestiones De generatione et corruptione* q 2b, CPDMA V,1, S. 8.

⁴⁰ Wippel, *Introduction*, S. 14. Vgl. auch Wilpert, *Boethius von Dacien*, S. 144.

zess natürlicher Erzeugung, in dem eine zu Grunde liegende Materie eine Form annimmt, die sie zuvor nicht besessen hat.⁴¹ Die Materie, da sie für diese Art der Entstehung bereits als deren Substrat vorausgesetzt ist, kann deshalb aus Sicht des Naturphilosophen ebenso wenig selbst entstanden sein wie die Bewegung selbst, da jede neue natürliche Veränderung eine vorhergehende natürliche Veränderung als ihre nächste Ursache voraussetzt.⁴² Daher ist der Begriff einer Entstehung *de novo* aus Perspektive der Naturphilosophie widersinnig. Der Theologe geht jedoch über die Prinzipien der Naturwissenschaft dadurch hinaus, dass er in der Schöpfungsfrage gerade die Relation Gottes als erster Ursache zu den vom Naturphilosophen vorausgesetzten natürlichen Prinzipien thematisiert. Seine Überzeugung vom zeitlichen Anfang der Welt basiert dabei auf dem christlichen Glaubensdogma, gemäß dem Gott diese Ursachen in der Welterschöpfung auf Grund seines freien Willens neu geschaffen hat.⁴³ Für den Naturphilosophen müssen diese theologischen Überzeugungen jedoch irrelevant bleiben, da sie nicht denselben wissenschaftlichen Status wie die Prinzipien der philosophischen Wissenschaften besitzen. Letztere müssen nämlich sämtlich aus den selbstevidenten Prinzipien der Metaphysik deduziert werden können, um Anspruch auf Gültigkeit zu erheben. Bei Theologie und Philosophie handelt es sich dementsprechend um äquivoke Formen des Wissens.⁴⁴ Insofern gibt es für den Philosophen und den Theologen bzw. Christen keinen gemeinsamen Grund und Boden, auf dem eine Auseinandersetzung überhaupt möglich wäre. Das christliche Dogma, dass Gott die Welt zu einem bestimmten Zeitpunkt schaffen wollte, mag zwar schlechthin wahr sein, ist innerhalb der Philosophie jedoch unbrauchbar. Damit vertritt Boethius von Dacien aber nicht die ihm von seinen mittelalterlichen Kritikern und Teilen der mediävistischen Forschung unterstellte Theorie von einer doppelten Wahrheit, nach der zwei einander widersprechende Wahrheiten zugleich gültig wären,

⁴¹ *Quaestiones De generatione et corruptione* q 14, CPDMA V,1, S. 28 ff.

⁴² *Quaestiones De generatione et corruptione* q 19, CPDMA V,1, S. 40.

⁴³ *De aeternitate mundi*, CPDMA VI,2, S. 356–357.

⁴⁴ Bereits Jan Pinborg stellte fest, dass sowohl Theologie als auch Jurisprudenz für Boethius keine Wissenschaften im strengen Sinne sind, weil ihre Prinzipien nicht auf Evidenz beruhen und nicht in den Strukturen der Wirklichkeit begründet sind, sondern auf einer Satzung beruhen. Vgl. Pinborg, *Die Philosophie des Boethius von Dacien*, S. 170.

sondern setzt jede wissenschaftliche Wahrheit relativ zu ihren Prinzipien. Der Einspruch gegen die Philosophie von theologischer Seite basiert hingegen auf einem Unverständnis für das Wesen philosophischer Wissenschaft. Ist der Grund für dieses Unverständnis gegenüber wissenschaftlichen Theorien erst einmal aufgeklärt, so ist damit auch die Autonomie der Philosophie gegenüber der Theologie gesichert.⁴⁵

Propagiert Boethius von Dacien in *De aeternitate mundi* die Autonomie der Philosophie als theoretischer Wissenschaft, so thematisiert die 1924 erstmals von Martin Grabmann edierte Schrift *De summo bono* die Philosophie als Lebensform.⁴⁶ Dabei knüpft er an das antike Ideal der Philosophie an, nach dem selbige nicht nur eine wissenschaftliche Theoriekonzeption, sondern zugleich die vollendete Lebensweise ist. Innerhalb der christlichen Heilslehre konnte die Philosophie jedoch scheinbar keinen eigenständigen Weg zur Glückseligkeit mehr darstellen, da ansonsten Tod und Auferstehung Christi und das individuelle Bekenntnis für das Heil des Menschen nicht notwendig wären, und wurde vornehmlich auf die Rolle einer theoretischen Disziplin reduziert.⁴⁷ Mit der Rezeption der griechisch-arabischen Ethik trat die Philosophie im lateinischen Westen jedoch wieder in Konkurrenz zur religiösen Sinnbestimmung des Menschen. So charakterisiert Boethius von Dacien die menschliche Glückseligkeit als eine durch den Menschen selbst zu bewirkende Vollendung seiner natürlichen Anlagen und den Philosophen als In-

⁴⁵ Vgl. hierzu ausführlich: Schick, *Science is a Game Theologians Cannot Play*.

⁴⁶ Grabmann, *Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boethius von Dacien*. In dieser ethischen Schrift tritt nach Grabmann »der Naturalismus des Averroismus in seiner Loslösung von Offenbarung und Theologie ganz besonders deutlich zutage« (Grabmann, *Texte des Martinus von Dacien*, S. 9). Zusammen mit *De summo bono* edierte Grabmann mit *De somniis* eine weitere kurze Schrift, in der Boethius von Dacien die Frage, ob und wie dem Menschen durch seine Träume ein Wissen von zukünftigen Ereignissen zuteil werden kann, auf naturalistische Weise zu beantworten sucht.

⁴⁷ Vgl. Steel, *Medieval Philosophy: An Impossible Project?*, S. 153. Allerdings wurde die Philosophie durchaus weiterhin als Lebensform verstanden. So charakterisieren Quellen des römischen und kanonischen Rechts die *philosophantes* dadurch, dass sie den Reichtum geringschätzen und stattdessen nach Wissen streben (etwa in Justinians bereits im 11. Jahrhundert im lateinischen Westen wiederentdeckten *Digesten*; Dig. 50.5.8.4 Papinianus 1 resp.).

begriff des glückseligen Menschen.⁴⁸ In der Philosophie erkennt sich die menschliche Vernunft als das vollkommenste Vermögen des Menschen, dessen tätige Aktualisierung das höchste menschliche Gut darstellt.⁴⁹ Entsprechend der zwei Grundoperationen der Vernunft, nämlich Erkennen und Handeln, teilt sich dieses Gut in zwei Güter, in deren Realisierung der Mensch seine Bestimmung erfüllt.⁵⁰ Das höchste Gut der theoretischen Vernunft ist die Erkenntnis des Wahren und die Freude daran, das höchste Gut der praktischen Vernunft das Tun des Guten und die Freude daran.⁵¹ Die menschliche Glückseligkeit besteht dementsprechend in der Erkenntnis des Wahren, dem Tun des Guten und der Freude an beiden.⁵² Alles im Menschen zielt natürlicherweise darauf, diese Güter zu erlangen. Ja, das Menschsein besteht nach Boethius in gar nichts anderem als diesen beiden Vernunfttätigkeiten.⁵³ Menschlich sind nur die Handlungen, die durch die Vernunft regiert werden, alle anderen Handlungen sind nicht menschlich, sondern tierisch.⁵⁴ Das philosophische Lebensideal ist jedoch nichts anderes als ein durch die Vernunft regiertes Leben. Die philosophische Lebensweise ist damit nicht nur eine besonders gelungene Lebensweise, sondern die einzige, die als menschlich zu klassifizieren ist. Der Nicht-Philosoph unterbietet nicht nur die Vollendung menschlicher Glückseligkeit, sondern ist ausschließlich in äquivokem Sinne Mensch, weil der Mensch ohne

⁴⁸ Flasch, *Das Philosophische Denken im Mittelalter*, S. 411. Nach Speer tritt durch diesen philosophischen »Akt der Aufklärung *avant la lettre*« (Speer, *Doppelte Wahrheit?*, S. 73) der Aristotelismus in ethischen und politischen Fragen in Konkurrenz zur Theologie und Religion. Vgl. Speer, *Zum Verhältnis von philosophischer und theologischer Weisheit*, S. 251. Inspiriert ist diese Idee von der Autonomie der praktischen Vernunft nach Carlos Steel durch Averroes. Vgl. Steel, *Medieval Philosophy: An Impossible Project?*, S. 154.

⁴⁹ *De summo bono*, CPDMA VI,2, S. 369.

⁵⁰ Im Gegensatz zu Aristoteles, bei dem theoretische Glückseligkeit und praktische Glückseligkeit auseinanderfallen, begreift Boethius nach Darge dabei »das menschliche Gute als Einheit des vollendeten praktischen und theoretischen Lebens« (Darge, *Wie kann Philosophie uns glücklich machen?*, S. 10). Dagegen besteht nach de Libera das Ziel des menschlichen Lebens für Boethius von Dacien – wie auch für Siger von Brabant und Dante – allein im theoretischen Wissen. Vgl. de Libera, *Denken im Mittelalter*, S. 204.

⁵¹ *De summo bono*, CPDMA VI,2, S. 370 f.

⁵² *Modi significandi* q 5 resp, CPDMA IV,1, S. 24.

⁵³ *De summo bono*, CPDMA VI,2, S. 374.

⁵⁴ *Quaestiones De generatione et corruptione* I Prolog, CPDMA V,1, S. 3.

die Philosophie sich in nichts vom rohen Tier unterscheidet.⁵⁵ Nur der Philosoph erfüllt so nach Boethius von Dacien die Bestimmung des Menschen, alle anderen pervertieren die natürliche Ordnung.

Man kann die Radikalität dieser Überlegungen wohl kaum überschätzen.⁵⁶ Thomas von Aquin hatte die Notwendigkeit der Offenbarung und des christlichen Glaubens nicht zuletzt damit begründet, dass durch selbigen auch diejenigen, die sich nicht der Philosophie widmen können, ein gelungenes menschliches Leben führen und die vollendete Glückseligkeit erlangen können. Diese Möglichkeit scheidet für Boethius von vornherein aus, da sowohl die theoretischen als auch die ethischen philosophischen Wissenschaften notwendig für ein gelungenes Menschsein sind. Ohne diese Wissenschaften bleibt der Mensch notwendig unvollkommen. Der einfache Gläubige ist damit zumindest vom wahren Menschsein als Realisierung der natürlichen menschlichen Anlagen ausgeschlossen.⁵⁷ Allerdings beschränkt sich Boethius von Dacien auch hier wieder darauf, bloß als Philosoph zu argumentieren und deshalb nur die natürliche Glückseligkeit betrachten zu können. Das von ihm intendierte höchste Gut ist dementsprechend nicht das absolute Gute schlechthin, sondern nur das höchste natürliche Gut für den Menschen. Ob den Christen im Jenseits eine besondere Form übernatürlicher Glückseligkeit erwartet, ist nicht Gegenstand der Philosophie und kann nicht durch die Vernunft erkannt werden, sondern ist allein Sache des Glaubens. Auch wenn hierdurch ein möglicher Raum für ein übernatürliches Gut frei wird, erfolgt die Begrenzung des durch Philosophie erreichbaren Gutes anders als bei Thomas von Aquin nicht auf Grund theologischer Überlegungen, sondern ergibt sich allein aus der Natur der Moralphilosophie selbst.⁵⁸ Die Thematisierung und damit auch die schlechthinnige Leugnung der Möglichkeit übernatürlicher Glück-

⁵⁵ *Modi significandi* q 5 resp, CPDMA IV,1, S. 23. Winkler, *Einleitung*, S. 60.

⁵⁶ Dagegen: Ricklin, *Zur Entradikalisierung der radikalen Aristoteliker*, S. 229.

⁵⁷ Diese intellektuelle Bestimmung des Menschen, wie sie an der Artistenfakultät vertreten wurde, insbesondere von Boethius von Dacien, ist nach de Libera der Geist der mittelalterlichen Philosophie. Vgl. de Libera, *La philosophie médiévale*, S. 124.

⁵⁸ Insofern mag der von Celano behauptete Einfluss des Thomas auf Boethius Unterscheidung von *beatitudo futura* und *beatitudo humana* zwar in der Tat vorliegen, aber der Gedanke der *beatitudo humana* wird doch in ganz anderer Radikalität gefasst. Vgl. Celano, *Boethius of Dacia*, S. 200; vgl. auch S. 203.

seligkeit wäre aus philosophischer Perspektive eine Grenzüberschreitung, weil dieser Begriff innerhalb der Philosophie gar keinen Sinn besitzt.⁵⁹ Der Philosoph muss aber feststellen, dass der philosophisch ungebildete Gläubige die einzig mögliche natürliche Glückseligkeit in diesem Leben, die Gott dem Menschen zuteilen kann, notwendig verfehlt.

1.3. Vermeintliche Häresie

Die lateinische Aneignung und Institutionalisierung der griechisch-arabischen Philosophie und der damit evozierte Konflikt zwischen paganer Philosophie und christlicher Offenbarung resultierte in Paris unter anderem in Auseinandersetzungen zwischen der theologischen Fakultät bzw. den kirchlichen Autoritäten auf der einen und der Artistenfakultät auf der anderen Seite.⁶⁰ So kommt es in Paris immer wieder zu Verboten und Lehrverurteilungen.⁶¹ 1210 verbietet die Synode von Sens in Paris das Lesen der Schriften David von Dinants, Amalrichs von Bena und der naturphilosophischen Schriften des Aristoteles.⁶² 1215 ergänzt der päpstliche Legat Robert von Courson dieses Verbot durch das Verbot, die *Metaphysik* zu lesen.⁶³

⁵⁹ Wippel, *Introduction*, S. 9. Aus der Perspektive der Philosophie kann er die natürliche Glückseligkeit deshalb nicht als Bedingung, Antizipation oder Abbild (Darge, *Wie kann Philosophie uns glücklich machen?*, S. 16) der ewigen Glückseligkeit beurteilen. Vgl. Bianchi, *Felicità terrena e beatitudine ultraterrena*, S. 197.

⁶⁰ Weniger problematisch als in Paris war die Situation in Bologna wegen des Fehlens einer theologischen Fakultät und in dem durch seine naturwissenschaftliche Tradition bestimmten Oxford. Die erst 1229 gegründete Universität in Toulouse warb sogar damit (wenn auch offensichtlich nicht mit allzu viel Erfolg), man könne sich in Toulouse anders als in Paris ganz ungeniert dem Studium des Aristoteles widmen. Vgl. Sturlese, *Philosophie im Mittelalter*, S. 64.

⁶¹ Vgl. Flasch, *Denken im Mittelalter*, S. 408. Festzuhalten ist, dass nicht jede Lehrverurteilung mit dem Vorwurf der Häresie verbunden war. Es gab ganz unterschiedliche Schweregrade, gemäß denen eine Lehre verurteilt werden konnte. Sie reichten von häretisch über falsch oder anmaßend bis hin zu »beleidigend für fromme Ohren« (Thijssen, *Academic Heresy and Intellectual Freedom*, S. 222).

⁶² *Chartularium I*, S. 70.

⁶³ *Chartularium I*, S. 78f. Vgl. Flasch, *Denken im Mittelalter*, S. 408. Diese

Dieses Verbot wurde bis 1240 eingehalten.⁶⁴ In einem Brief vom 12. Juli 1228 warnt Papst Gregor IX. auch die Theologen vor dem Missbrauch der Philosophie und ihrer Anwendung auf die Theologie.⁶⁵ 1231 wiederholt der Papst das Verbot, die naturphilosophischen Schriften des Aristoteles zu lesen, allerdings nur so lange, bis sie von all ihren Irrtümern gereinigt seien.⁶⁶ Zwischen 1240 und 1263 verlieren die Verbote dann allerdings an Bedeutung. Wilhelm von Auvergne, der Bischof von Paris, benutzt nun selbst Aristoteles und Averroes.⁶⁷

Im Zuge der Rezeption des Aristoteles und seiner arabischen Kommentatoren trat an der Pariser Artistenfakultät ab 1265 jedoch eine Gruppe von später als »lateinische Averroisten« bezeichneten, besonders radikalen Aristotelikern auf, deren prominentester Vertreter Siger von Brabant ist. Siger, der in den 1260ern und 1270ern Magister an der Artistenfakultät in Paris war, hatte 1265 in seinen *Untersuchungen über das 3. Buch von Über die Seele* die auf Averroes zurückgehende Lehre von der Einheit des materiellen Intellekts entwickelt.⁶⁸ Diese Lehre erklärt die Allgemeinheit menschlicher Erkenntnis mit einem überindividuellen Intellekt, an dem die einzelnen Menschen in der Erkenntnis nur teilhaben können. Die Individualität des Erkenntnisakts wird hingegen mit der Tatsache begründet, dass der Mensch nur vermittelt der Sinneswahrnehmung zu allgemeiner Erkenntnis gelangen kann. Diese ist individuell und wird dann vermittelt der ebenfalls individuellen Vorstellungen verallgemeinert.⁶⁹ In seiner ebenso vor 1270 verfassten Untersuchung

Verbote, die wahrscheinlich von der theologischen Fakultät ausgingen, belegen jedoch zugleich, dass bereits vor 1215 heidnische naturphilosophische Schriften und die Metaphysik gelesen wurden. Vgl. van Steenberghe, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, S. 97–99.

⁶⁴ Wippel, *Mediaeval Reactions*, S. 12.

⁶⁵ *Chartularium I*, S. 114–116. van Steenberghe, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, S. 111.

⁶⁶ *Chartularium I*, S. 138. Vgl. auch Flasch, *Denken im Mittelalter*, S. 408.

⁶⁷ van Steenberghe, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, S. 145.

⁶⁸ Vgl. Sturlese, *Philosophie im Mittelalter*, S. 67.

⁶⁹ Vgl. Sturlese, *Philosophie im Mittelalter*, S. 66. Insofern steht der Einwand des Thomas von Aquin, dass dieser bestimmte Mensch erkennt, nicht in Widerspruch zur Intellekttheorie Sigers. Demgegenüber vertrat ein anonymes Autor Ende 1270 in einem von Maurice Giele edierten *De anima*-Kommentar (MS. Oxford, Merton College, 275; fols. 108ra–121va) in der Tat die These,

des Sophisma »Der Mensch ist mit Notwendigkeit ein Lebewesen.« behauptet er zudem die Ewigkeit der Welt und der menschlichen Art.⁷⁰ Ebenso vertritt er die These, dass die menschliche Seele nach dem Tod im Feuer der Hölle keinen Schmerz erleiden könne.⁷¹

Am 10. Dezember 1270 wurden diese Thesen Sigers in einer Liste von dreizehn Irrtümern durch Étienne Tempier, dem damaligen Bischof von Paris, verurteilt, da sie seiner Meinung nach dem christlichen Glauben widersprachen.⁷² Die verurteilten Irrtümer wurden mit dem Namen Averroes verbunden, so dass von dieser Verurteilung der Name »averroistisch« als Kollektiv für eine Anzahl heterodoxer Thesen herkommt. Die Bezeichnung ist jedoch insofern irreführend, als nicht alle verurteilten Thesen dem Averroes zugeschrieben werden können.⁷³ Nicht einmal eineinhalb Jahre nach dieser Verurteilung unterwarf sich am 1. April 1272 ein großer Teil der Pariser Artistenfakultät daraufhin einem Statut, das die Beschäftigung mit Fragen verbot, die in den Kompetenzbereich der Theologie fallen. Würde eine Frage in den Kompetenzbereich beider Fakultäten fallen, so dürfe der Magister in seiner *determinatio* keinen Widerspruch zum Glauben behaupten. Dem Glauben widersprechende Argumente müssten zurückgewiesen werden.⁷⁴

Höhepunkt der gegen den Aristotelismus gerichteten Lehrverurteilungen war jedoch Étienne Tempiers am 7. März veröffentlichte

dass es nicht dieser Mensch ist, der erkennt. Vgl. Bianchi, *Students, Masters, and ›Heterodox‹ Doctrines*, S. 89.

⁷⁰ van Steenberghen, *Aquinas and Radical Aristotelianism*, S. 81. Vgl. auch: *Quaestiones naturales*, ed. Bazán, S. 110.24.

⁷¹ Siger von Brabant, *Quaestiones in III De anima* q 11. In seiner Diskussion der Frage der Ewigkeit der Welt greift der Franziskaner Wilhelm von Baglione Positionen an, die mit denen Sigers identifiziert werden können. Darin bringt er auf sehr drastische Weise seine Verachtung für die Philosophen zum Ausdruck. Vgl. Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, S. 110f. Wilhelm kritisiert außerdem die These von der Einheit des Intellekts und dass die vom Körper getrennte Seele nicht unter dem Feuer der Hölle leiden kann. Wilhelm von Bagliones diesbezügliche Quaestiones sind ediert in Brady, *Background to the Condemnation of 1270*.

⁷² Verurteilt sind sie als Thesen 1, 5, 6 und 8. Vgl. *Chartularium I*, S. 486f. Andere Irrtümer beziehen sich auf die pagane und arabische Philosophie, insbesondere Averroes. Vgl. Brady, *Background to the Condemnation of 1270*, S. 5. Vgl. hierzu auch: Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, S. 162.

⁷³ Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, S. 160f.

⁷⁴ *Chartularium I*, S. 499f.

Verurteilung von 219 Irrtümern.⁷⁵ Der Pariser Bischof war am 18. Januar 1277 von Papst Johannes XXI. aufgefordert worden, eine Untersuchung über den Ursprung an der Pariser Universität propagierter Irrtümer der Artisten und Theologen einzuleiten und ihn über diese Irrtümer zu informieren.⁷⁶ Eine von Tempier eingesetzte Kommission von 16 Theologen, der unter anderem Heinrich von Ghent angehörte, stellte daraufhin besagte Liste zusammen.⁷⁷

Ein Großteil dieser verurteilten Thesen lässt sich neben Siger von Brabant direkt auf Boethius von Dacien zurückführen.⁷⁸ So hat Roland Hissette in einer meisterlichen Studie über die Verurteilung nachgewiesen, dass 30 verurteilte Thesen sicher auf Siger zurückgehen, bei vierzehn sei es wahrscheinlich, und bei 56 plausibel. Auf Boethius von Dacien gehen mit Sicherheit dreizehn Thesen zurück, drei mit Wahrscheinlichkeit und bei 26 sei es plausibel.⁷⁹ Hierunter fallen neben der vermeintlichen Lehre von der doppelten Wahrheit und der Ewigkeit der Welt vor allem die bereits skizzierten moralphilosophischen Thesen des Boethius von Dacien. So hatte bereits Martin Grabmann *De summo bono* und *De somniis* als Grundlage für die verurteilte These »Dass es keinen vollkommeneren Zustand gibt, als die freie Beschäftigung mit der Philosophie.«⁸⁰ ausge-

⁷⁵ Dieser Pariser Lehrverurteilung folgt am 18. März ein Verbot von 30 philosophischen Lehren in Oxford durch Robert Kilwardby, den damaligen Bischof von Canterbury.

⁷⁶ De Libera, *Philosophie et censure*, S. 73. Maurer, *Siger of Brabant on Fables and Falsehoods in Religion*, S. 520.

⁷⁷ Bianchi, *1277: A Turning Point in Mediaeval Philosophy*, S. 91. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, S. 152.

⁷⁸ Hierauf deutet auch hin, dass ein Manuskript (Paris, Nat. lat. 4391, fol. 68) die verurteilten Thesen unter dem Titel »*Contra Segerum et Boetium hereticos*« subsummiert, ein anderes (Paris, Nat. lat. 16533, fol. 60) ergänzt »*Principalis assertor istorum articulorum fuit quidam clericus Boetius appellatus.*« und ein Katalog mit Schriften von Raimundus Lullus bezeichnet dessen 1311 verfasste Schrift *Declaratio per modum dialogi* als *Liber contra errores Boetii et Sigeri*. Vgl. Hissette, *Enquête*, S. 11 f. Dagegen zielt die Verurteilung nach Malcolm de Mowbray nicht auf die Lehren von Boethius von Dacien und Siger von Brabant, sondern dient der Reglementierung studentischer Diskussionen heterodoxer Thesen. Vgl. de Mowbray, *The De aeternitate mundi of Boethius of Dacia*, S. 203. Hiergegen wiederum: Bianchi, *Students, Masters, and Heterodox Doctrines*.

⁷⁹ Hissette, *Enquête*, S. 314 f.

⁸⁰ These 40, ed. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, S. 92.

macht.⁸¹ Die These, dass »nur die Philosophen die Weisen dieser Welt sind«, entspricht hingegen einer Passage aus *Über die Ewigkeit der Welt*.⁸² Auch die These, dass das menschliche Gute in den Tugenden besteht, rekurriert offensichtlich auf Boethius.⁸³ Ebenso im Fokus der bischöflichen Verurteilung scheint gerade auch die von Boethius von Dacien behauptete wissenschaftliche Autonomie der Philosophie zu stehen, nach der jede Begrenzung der Philosophie einzig und allein durch sie selbst begründet werden kann und die Philosophie alles innerhalb ihrer Grenzen und mit ihren Mitteln Erkennbare auch erforschen muss.⁸⁴

Mit dieser Verurteilung ist der Bischof von Paris nach Meinung vieler Historiker für »das bedeutendste intellektuelle Verdammungsurteil des Mittelalters« verantwortlich.⁸⁵ Weite Teile der Forschung sind sich dabei darüber einig, dass die verurteilten Thesen den Sinn der von den Pariser Magistern vertretenen Lehren verfehlen.⁸⁶ Un-

⁸¹ Grabmann, *Die Opuscula*, S. 201. Ebenso: Hissette, *Enquête*, S. 16–18.

⁸² *De aeternitate mundi*, CPDMA VI,2, S. 365. Vgl. Hissette, *Enquête*, S. 19f.

⁸³ These 144 und 132, ed. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, S. 122 und 132.

⁸⁴ These 145 und 18, ed. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, S. 122 und 84. Hissette, *Enquête*, S. 24–26.

⁸⁵ Bianchi, *Der Bischof und die Philosophen*, S. 70f. Vgl. etwa auch: Winkler, *Einleitung*, S. 22; Wippel, *The Condemnations of 1270 and 1277 at Paris*, S. 170; de Libera, *Denken im Mittelalter*, S. 135; Bianchi, *Der Bischof und die Philosophen*, S. 80. Uneinig ist sich die Forschung darüber, ob die Bedeutung negativ ist, da sie zu einer Selbstzensur von Autoren wie Scotus und Bradwardine führte (Bianchi, *1277: A Turning Point*, S. 96/99), oder positiv, da sie der lateinischen Naturphilosophie half, sich vom traditionellen dogmatischen Aristotelismus abzuwenden und den Weg hin zu einer moderneren Konzeption von Naturwissenschaft einzuschlagen. Vgl. Thijssen, *What Really Happened on 7 March 1277?*, S. 85. Thijssen, *Censure and Heresy at the University of Paris*, S. 41. Nach Murdoch verwechselt diese These jedoch einfach *post hoc* und *propter hoc*. Vgl. Murdoch, *1277 and Late Medieval Natural Philosophy*, S. 113.

⁸⁶ So reflektiert, um nur ein Beispiel zu nennen, Artikel 157 nicht die authentische Ansicht des Boethius von Dacien, der nie behauptet hat, dass die philosophische Glückseligkeit den Menschen für die himmlische Glückseligkeit prädisponiert. Vgl. Bianchi, *Felicità terrena e beatitudine ultraterrena*, S. 213. Die Legitimität der Verurteilung wurde bereits von Zeitgenossen des Bischofs wie Jakob von Douai (Bianchi, *Students, Masters, and 'Heterodox' Doctrines*, S. 87f.) und Gottfried von Fontaines (*Quodlibetum XIV* q. 5, ed. Hoffmans, S. 101) angezweifelt.

einigkeit besteht jedoch über die Ursache hierfür. Die prononcierteste Position hierzu vertritt Kurt Flasch mit der Behauptung, dass sich die Pariser Lehrverurteilung gegen eine »Frühform der europäischen Aufklärung und Religionskritik« richte.⁸⁷ Damit greift Flasch die Interpretation von Philosophiehistorikern wie Pierre Mandonnet, Etienne Gilson, Paul Wilpert und van Steenberghen auf, nach denen Tempiers Syllabus gar nicht einzelne Thesen, sondern das rationalistische Denken als solches und die Forderung der Pariser Magistri nach Autonomie des Wissens gegenüber dem Glauben verurteilt.⁸⁸ Andere Forscher verstehen die Verurteilung von 1277 vornehmlich als Auseinandersetzung neo-augustinischer Theologen (also einer einflussreichen Richtung innerhalb der Pariser Theologie) mit dem konkurrierenden arabisch-griechischen Peripatetismus.⁸⁹ Nach Alain de Libera ist der Syllabus Tempiers hingegen einfach zu unsensibel für die komplexe Argumentation der Artisten und seine Verurteilung stellt deshalb eher eine Karikatur und Entstellung von deren tatsächlicher Lehre dar.⁹⁰ Demgegenüber bewertet Luca Bianchi die Verurteilung nicht als *condemnatio* der Thesen im Sinne einer formellen Verdammung ihres häretischen Charakters.⁹¹ Vielmehr untersagt sie als *prohibitio* nur die Lehre dieser Thesen, da diese

⁸⁷ Flasch, *Mittelalter*, S. 357. Flasch selbst problematisiert diese Beurteilung jedoch später durch die Frage, bei wem die Aufklärung zu finden sei: beim Bischof von Paris, der mit der aristotelischen Vernunft auch die Totenbeschwörung abweist, oder beim Philosophen, der die Unmöglichkeit des Vakuums vertritt. Vgl. Flasch, *Aufklärung im Mittelalter?*, S. 73.

⁸⁸ Thijssen, *Censure and Heresy at the University of Paris*, S. 41. Speer, *Doppelte Wahrheit?*, S. 73. Wilpert, *Boethius von Dacien*, S. 138. Bianchi / Randi, *Vérités dissonantes*, S. 55. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, S. 9. Dagegen: Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, S. 185 f.

⁸⁹ Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, S. 172 f. Nach Bianchi richtet sich die Verurteilung so auch gegen die aristotelisch beeinflusste Theologie, v. a. des Thomas von Aquin. Immerhin fiel der Tag der Verurteilung auf den dritten Todestag von Thomas. Vgl. Bianchi, *1277: A Turning Point*, S. 92. Ob der Syllabus von 1277 jedoch wirklich die Lehren des Thomas mitverurteilt, ist seit Gottfried of Fontaines und Johannes von Neapel umstritten. Die Untersuchung der Lehren des Thomas wurde jedenfalls später auf Anordnung der päpstlichen Kurie eingestellt. 1325 erließ Bischof Stephen von Bourret ein Dekret, dass Thomas nicht vom Syllabus Tempiers betroffen sei. Vgl. Thijssen, *1277 Revisited*, S. 72 f.; 88 f.

⁹⁰ De Libera, *Philosophie et censure*, S. 89.

⁹¹ Vgl. Bianchi, *Censure et liberté*, S. 4.