

Manfred Dahlmann
Das Ostgotenreich als Nahtstelle dreier Weltfriedensversuche

Aus: Joachim Bruhn / Manfred Dahlmann / Clemens Nachtmann (Hrsg.)
Geduld und Ironie. Johannes Agnoli zum 70. Geburtstag
 Freiburg: ça ira 1995 • S. 145 – 170

Vorbemerkung

Kriege werden nur im Hinblick auf Frieden geführt. Deshalb kann man durchaus vom Handeln für Frieden um seiner selbst willen sprechen. Etwa wenn, trotz empfindlicher Nachteile, auf Waffengewalt zur Durchsetzung eigener Ansprüche verzichtet wird. Dagegen führt selbst ein Berufssoldat keinen Krieg um des Krieges willen. Er ist eingebettet in ein gesellschaftliches Umfeld, das die politischen Bedingungen schaffen will, in dem Menschen mit Menschen friedfertig umgehen. Oder der Krieg gilt als ‚reinigendes Gewitter‘, das endlich ein ersehntes Leben, in Frieden' ermöglichen soll.¹ Bei der Beziehung zwischen Krieg und Frieden liegt der nicht sehr häufige Fall vor, daß innerhalb eines Gegensatzes eine eindeutige Finalität besteht.

Diese Finalität ist allein im Denken und als Gefühl präsent, sie beschreibt ein Ideal. Damit dieses Ideal nicht subjektives Wollen bleibt, muß es sich mit den materiellen Grundbedingungen der gesellschaftlichen Reproduktion in Übereinstimmung bringen lassen. Diese Aussage verliert den Charakter einer Allerwärtsweisheit, wenn man sie unwesentlich modifiziert und feststellt: Ein Ideal wie das des Friedens ist verwirklicht, wenn das Verhalten der Individuen sich genau mit der Kraft deckt, die die Einheitlichkeit der Gesellschaft konstituiert.

Daß es der Kapitalismus ist, der die heutige Welt als Einheit erscheinen läßt, dürfte kaum jemand bezweifeln. Dem distanzierten Beobachter der aktuellen Friedenspolitiken bietet sich deshalb ein Schauspiel, das mindestens so alt ist wie die Sozialdemokratie (einschließlich ihrer stalinistischen Variante): Mit dem zweifellos richtigen Argument, daß die Ideale einer gerechten Gesellschaftsordnung sich nur verwirklichen lassen, wenn man sein Handeln den objektiven Gegebenheiten anpaßt, begibt sich mittlerweile alle Welt auf den Weg totaler Akzeptanz der kapitalistischen Ordnung und erreicht logisch und praktisch konsequent das genaue Gegenteil des eigentlich Beabsichtigten. Allein schon das dem Kapitalismus wesentliche, seine Einheitlichkeit erst ermöglichende Konkurrenzprinzip sorgt dafür, daß es in ihm nie wirklich friedfertig zugehen kann.

Kritik an der kapitalistischen Vergesellschaftung setzt ein Bewußtsein über diesen fatalen Zusammenhang von Ideal und Praxis, d. h. den Zusammenhang von Denken und der materiellen Kraft voraus, auf (oder gegen) die sich dieses Denken beruft. Dem Kritiker ist der Platz verschlossen, von dem aus man bequem die Nichtübereinstimmung von Ideal und Wirklichkeit beklagen kann. Ihm bleibt nichts weiter als der Versuch, über dieses Verhältnis von Denken und Wirklichkeit aufzuklären. Er hat zu zeigen, daß, je realistischer eine Praxis ist, sie umso konsequenter Wesen und Erscheinungsweise des Kapitals zusammenfallen läßt und sich damit daran beteiligt, auch die letzten Reste eines Wirklichkeitsbezuges zu beseitigen, der das totale und endgültige Eintreten dieser Katastrophe bisher noch in die Zukunft verschoben hat.

Wie die Geschichte der Marx-Rezeption gezeigt hat, reicht die Lektüre des *Kapital* für eine der Kritik verpflichtete Aufklärung über die Erscheinungsweise des Kapitals bei weitem nicht aus. Marx hat viel zu viel im Dunklen gelassen. Die Marx-Exegeten haben das wenige Klare meist zusätzlich verdunkelt. Schon der erste Schritt einer solchen Aufklärung ist bisher nicht wirklich getan: nämlich die Klärung der Frage, wie sich der Kapitalismus historisch hat entwickeln können. Johannes Agnoli hat, besonders in seinem Aufsatz *Von der pax romana zur pax christiana. Zum institutionellen Scheitern zweier Weltfriedensversuch*,² die historisch wesentlichen politischen und geistigen Prozesse erläutert, auf die jede Darstellung der Entstehung des Kapitalismus und seiner aktuellen Erscheinungsweise aufbauen muß.

Um konkretistischen Mißverständnissen den Boden zu entziehen, soll zuvor darauf hingewiesen werden, daß die gesellschaftlichen Verhältnisse, wenn sie im folgenden im Anschluß an Agnoli im Hinblick auf das ihnen jeweils entsprechende Friedensideal historisch voneinander abgegrenzt werden, damit an Anschaulichkeit durchaus gewinnen können, von ihrer Abstraktheit dennoch nichts verlieren. Allen Epochen abendländischer Geschichte gemeinsam ist, daß in ihnen die Menschen von den ihre Tätigkeiten bestimmenden gesellschaftlichen Verhältnissen keinen Begriff hatten: weshalb Marx sie völlig zu recht allesamt zur Vorgeschichte möglicher Menschheit zählt. Es geht darum, die emotionale Motivation individuellen Handelns -und jedes Ideal ist solch ein emotional sich bestimmender Antrieb – auf deren gesellschaftliche Bedingtheit zurückzuführen.

¹ Oder, in den Worten eines zeitgenössischen Schriftstellers: Erst die Erfahrung des Krieges lehrt die Menschen den Wert des Friedens wirklich schätzen.

² In: Christian Fenner/Bernhard Blanke (Hg), *Systemwandel und Demokratisierung. Festschrift für Ossip K. Flechtheim*, Frankfurt am Main/Köln 1975.

ren. Besonders heute tut alle Welt – trotz Freud – so, als sei das eigene Verhalten rational bestimmt. Die moderne Werbung weiß es besser; rational ist bloß die dem tatsächlichen Handeln aufgesetzte Rechtfertigung. Das Mißverhältnis zwischen dem, was die Menschen denken, warum sie etwas tun, und dem, aus welchen Motiven heraus sie das, was sie tun, wirklich tun, war zu keiner Epoche kleiner als heutzutage. Indem der moderne wissenschaftliche Nominalismus – der in Wirklichkeit ein Realismus par excellence ist – sich um die Differenz von Erscheinung und Wesen nicht mehr kümmert, fördert er die Begriffslosigkeit heutiger menschlicher Existenz anstatt sie zu verringern; mehr noch: anzunehmen ist, daß die Verallgemeinerung des jeder Wissenschaft zugrundeliegenden Geltungsanspruchs der Grund ist, der die Bewußtwerdung der Menschen heutzutage verhindert. Die auf Allgemeingültigkeit sich berufende Geltung erweist sich bei näherem Hinsehen als Gewißheit; Gewißheit ist - das wußte sogar der späte Wittgenstein – ein Gefühl, das sich, wie etwa die Ängstlichkeit, auf Beliebiges beziehen kann. Um das, was den Menschen zu verschiedenen Epochen jeweils als ‚gewiß‘ gegolten hat, geht es im folgenden; und den Versuch, zu ermitteln, welches wirkliche Sein – was etwas ganz anderes ist als ein vernunftgemäßes Sein – sich in dieser Gewißheit Ausdruck verschafft hat.

I. Historische Situation

Das Ostgotenreich kann als ein Scharnier des Überganges von der römischen Antike in das Mittelalter des westlichen Abendlandes angesehen werden. Wie in einem Brennglas fallen hier die politischen Verhältnisse, die ökonomischen Zustände und die geistige Situation des westlichen Abendlandes dieser Zeit in all ihren Differenzen in eins. Unter dieser Herrschaft vereinigen sich im italienischen Kernland des ehemaligen römischen Reiches für kurze Zeit nahezu all die in den Jahrhunderten zuvor vorbereiteten Bewegungen, um dann die Transformation der Antike in das Mittelalter abschließend zu vollziehen. (Anders als etwa zeitgleich im ehemaligen Gallien, wo dieser Prozeß sich um einiges reibungsloser vollzieht). Was dieses kurze ‚historische Zwischen-spiel‘ darüberhinaus bedeutsam macht, ist, daß sich in ihm die ideologischen Positionen herausbilden, die drei Jahrhunderte später, als sich die Aporien der pax christiana historisch genauso als unüberwindbar erweisen wie zuvor die der pax romana, eine wesentliche Rolle bei der Konstituierung eines wiederum historisch neuen Friedensideals spielen.

Die Entstehung dieses Reiches verdankte sich einem diplomatischen Schachzug des Kaisers in Konstantinopel. Zenon wollte die Ostgoten unter Theoderich, die vor allem in Pannonien als foederati angesiedelt worden waren, die Gegend vor Konstantinopel (Thrakien) trotzdem immer wieder überfielen, los werden. Theoderich schloß nach einigen siegreichen Schlachten mit Odoaker (einem zum italienischen König gekürten Germanen, der Romulus, den formal letzten weströmischen Kaiser abgesetzt hatte) im Jahre 493 in Ravenna einen Frieden; die zu erwartende Undurchführbarkeit einer Gewaltenteilung zwischen zwei gleichrangigen Königen auf ein und demselben Herrschaftsgebiet löste er auf, indem er höchstpersönlich Odoaker ins Jenseits beförderte. Er war nun militärisch und politisch stärker als es dem auf Zenon folgenden Kaiser Anastasios recht sein konnte. Das Ostgotenreich blieb jedoch eingezwängt in eine Vielzahl es von außen – v.a. seitens der anderen Germanenreichen – bedrohenden und ihm im Inneren entgegenstehende Machtzentren.

Ökonomisch war das gesamte Westreich weitgehend auf Naturalwirtschaft zurückgeworfen. Die feudalisierenden Konsequenzen der diokletianisch-konstantinischen Reformen aber zeigten sich in Italien besonders deutlich, denn hier war der Unterschied zu früheren Zeiten krasser als in den anderen Gebieten. Die alte römische Verwaltung und das römische Rechtssystem existierten zwar noch und wurden von der Regierung Theoderichs auf seinem unmittelbaren Herrschaftsgebiet konsequent gerade mit dem Ziel wiederbelebt und genutzt, der Feudalisierung entgegenzuwirken. Aber die die Verwaltung tragende Schicht – das altrömische Patriziat, mit den römischen Senatoren an der Spitze – blieb den Ostgoten gegenüber skeptisch eingestellt und blockierte zumindest auf stillem Wege jedes effektive Verwaltungshandeln. Der Senat von Rom war politisch – wie schon seit dem Prinzipat – zwar weiterhin bedeutungslos, praktisch jedoch für die Ostgoten unverzichtbar, vor allem aus ideologischen Gründen: Noch immer repräsentierte dieser Senat das alte Reichsideal, das für Theoderich die zentrale Quelle seiner Legitimation blieb. Die Einordnung in diese Tradition der pax romana war die einzige Stütze, die er über seine militärische Macht hinaus hatte – ohne die Berufung auf diese Tradition wäre sie sofort wieder zusammengebrochen. Weil sich in der Reichsidee seine Herrschaft legitimierte, konnte sich Theoderich trotz allen Bemühens auch nicht vollständig dem von Konstantinopel ausgehenden Druck entziehen.

Schließlich gab es noch die katholische Kirche. Sie war noch stark mit sich selbst beschäftigt, v.a. mit der Bekämpfung der Häretiker, die dem sich Institutionen und ideologisch verfestigenden Katholizismus im Wege standen: Der Augustinismus mußte noch endgültig gegen den Pelagianismus durchgesetzt werden; die Monophysiten im Osten schienen sich durch keine ökumenische Bemühung tatsächlich in die katholische Kirche integrieren zu lassen, und der Arianismus, dem die Ostgoten sowie die anderen Germanenstämme anhängen, war den Katholiken

ebenfalls noch mehr als nur ein Dorn im Auge. Doch die Fronten waren diesem Katholizismus längst klar. Und so trat für Theoderich neben die politische Isolation von Ostrom und vom römischen Patriziat die konfessionelle hinzu: Der Katholizismus war der Glaube des Großteils aller Untertanen in Italien. Auch die aus diesem Glauben erwachsende Macht zwang die arianischen Ostgoten in die Defensive.

2. Katholische Politik: Gelasius

Im innerkirchlichen Kampf zielte die katholische Kirche³ darauf, den römisch-katholischen Bischof als Papst zum Stellvertreter Gottes auf Erden zu erheben und ihm den Primat über die Christenheit zu sichern. Was ihr unter der Herrschaft der Ostgoten – nicht zuletzt weil Theoderich, anders als der Kaiser in Konstantinopel, keine Kraft aufbringen konnte, sich regelnd in die inneren Konflikte der Kirche einzuschalten – gelang; wenn auch auf Kosten des Schismas mit der Ostkirche. Die katholische Kirche war mittlerweile aber so gefestigt, daß sie sich trotz ihrer inneren Probleme als eine alles andere als uneigennützig Vermittlerin für die Schwierigkeiten, in die Theoderich sich verfangen sah, betätigen konnte. In diesen Vermittlungsbemühungen nutzte der Katholizismus konsequent die politische Instabilität in Italien, um sich als geistige und weltliche Macht weiter zu etablieren.

Gelasius (seit 492 Papst) spielte hier die Schlüsselrolle. Für diesen ist zunächst festzustellen, daß sich an ihm eine für die Folgezeit sehr bedeutsame kulturelle Erscheinung festmachen läßt: In den schriftlichen Zeugnissen, die dem Ideal der *pax christiana* verpflichtet sind, wimmelt es von Fälschungen; eine Erscheinung, die in dieser Form (und in diesem Ausmaß) eine außerordentliche weltgeschichtliche Neuheit darstellen dürfte.

Wichtiger als die Frage nach der Echtheit von Dokumenten, um die sich die Zunft der Mittelalterhistoriker und Philosophiegeschichtler vornehmlich streitet, ist die Frage, welche Aussagen (und Taten) in ihnen einer historischen Person in welcher Absicht unterstellt werden. Besonders deutlich läßt sich dies an der wirksamsten Fälschung des Mittelalters demonstrieren: der Konstantinischen Schenkung. Ob Konstantin dem Papst wirklich den Kirchenstaat vermacht hat, ist für eine Rekonstruktion der das Handeln bestimmenden Einflüsse reichlich unerheblich.⁴ Ganz und gar nicht unerheblich ist dagegen die Analyse der historischen Prozesse, die ein Bewußtsein konstituieren, das zu glauben bereit ist, mit einer solchen Schenkung wäre die weltliche Herrschaft des Papstes zu legitimieren.

Gelasius steht nicht nur zeitlich ziemlich genau zwischen der Person Konstantin – und dem mit ihr verbundenen Beginn der Verstaatlichung des Christentums – und der Fälschung der Schenkung: Er war tatsächlich ein entschiedener Befürworter eines Rechts- und Besitzanspruches des Papstes auf Gebiete in Mittel- und Süditalien. Er bereitete so die gut hundert Jahre später erfolgende Gründung des Kirchenstaates durch Gregor nachhaltig vor. Als im 9. Jh. die Gegensätze zwischen *regnum* und *sacerdotium* offen ausbrechen, reicht dieser durch Gelasius beförderte realgeschichtliche Prozeß der Herausbildung der weltlichen Herrschaftsansprüche des Papstes als Legitimation nicht mehr aus. Gerade die Kirche benötigt höhere Weihen als profane, historisch sich herleitende Besitzrechte. Der mittlerweile infolge der Legendenbildung in übernatürlichen Höhen angesiedelte Konstantin war der für eine solche Weihe prädestinierte Heilige: Die Konstantinische Schenkung liegt somit genau in der Logik des historischen Prozesses selbst.

Gelasius werden aus dem gleichen Grund wie Konstantin eine Reihe von Werken und Taten zugeschrieben, deren Urheberschaft zweifelhaft ist. So etwa das auf seinen Namen sich berufende Gelasianum, eine weit verbreitete Sammlung liturgischer Texte. Auch dies zeigt die Bedeutung dieses Papstes für die katholische Kirche. Selbst wenn nicht ein einziger Text des Gelasianums wirklich von Gelasius stammen sollte, so reicht die Tatsache, daß man diesen Texten gerade diesen Namen gibt, schon hin, auf die Bedeutung dieser Person für die katholische Kirche zurückzuschließen. Für das praktische Kirchenleben sind die Meßfeiern der ritualisierte Kitt, der die Einheit der Gläubigen praktisch konstituiert. Die in den Meßfeiern zum Ausdruck kommende Unterwerfung unter ein einheitliches Ritual ist wiederum die Basis der Macht der Kirche. Gelasius re-präsentiert für die Kirche also sehr viel mehr als nur einen Papst unter anderen.

Für den Historiker bedeutsamer ist, daß Gelasius die Zwei-Schwerter-Theorie zugeschrieben worden ist. Das, was diese ‚Theorie‘ formulieren soll – nämlich das an sich ausgewogene Verhältnis der kirchlichen (*sacerdotium*) zur weltlichen Macht (*regnum*)⁵ – wurde dem Mittelalter

³ Dieses Ziel ist weniger als bewußt verstandene Strategie zu verstehen, sondern als innere, der Struktur der *pax christiana* entsprechende Logik der Sache selbst.

⁴ Es handelt sich bei solchen Daten um bloße Informationen. Es bleibt natürlich wichtig zu wissen, was einer Information zugrundeliegt: etwa eine historische Tatsache oder eine gedankliche Konstruktion. Schon dieses Wissen nicht, erst recht nicht die einer Information entsprechende Bedeutung läßt sich aus Informationen allein erschließen. Dies nicht wahr haben zu wollen, ist einer der Grundfehler aller analytischen Methoden und Philosophien.

⁵ In diesen Formulierungen wird die von Augustinus noch allein auf die *civitas dei* bezogene *pax christiana* in

zu einem Antagonismus, der wie ein roter Faden all ihre anderen Problemfelder durchzieht. Je nach dem, wie man Gelasius interpretierte – und d. h. auch: fälschte -, konnte sich jede Partei mit der ihm zugeschriebenen ‚Theorie‘ ihre Interpretation bestätigen lassen.

Quellenmäßig gesichert ist, daß Gelasius sich in die Konflikte zwischen Kaiser Anastasios, Odoaker und Theoderich vermittelnd einschaltete. In den dazu erhaltenen Briefen legte Gelasius das Verhältnis des Papsttums (*autoritas sacrata pontificium*) zum Kaisertum (*regalis potestas*) dar. Aus seiner Sicht regieren beide gemeinsam und einträchtig (*in concordia*) die Welt. Intendiert war in diesen Briefen eine Abgrenzung zu Byzanz und zur Politik und Lehre der dortigen Kirche. Die in ihnen ausgedrückte Unvereinbarkeit der byzantinischen Politik mit der Position der römisch-katholischen Kirche war der Grund des ersten Schismas zwischen Rom und Byzanz 483. Als ‚Theoretiker‘ des erst im Beginn des 9. Jh. tatsächlich ausbrechenden Investiturstreites kann Gelasius deshalb kaum bezeichnet werden – seine Briefe formulieren eine politische Position ihrer Zeit und keine allgemeine Theorie im heutigen Sinne. Die Parteien des Investiturstreites aber wußten, warum sie sich auf Gelasius zu berufen hatten. In seine Zeit fiel die Konstitution der geistigen und materiellen Grundlage, auf die die Konfliktparteien sich allesamt beriefen. Zur Lösung dieser Konflikte wollte man zu dem Konsens zurückfinden, der damals konstituiert worden zu sein schien. Daß diese Berufung auf die Väter dieses Konsenses die Konflikte doch nicht löste, lag weniger an der mangelnden Informiertheit über die tatsächlichen Absichten der ‚Gründungsväter‘ (diesem Mangel ließ sich nicht zuletzt durch die Fälschungskunst Abhilfe verschaffen), sondern darin, daß der als *pax christiana* institutionalisierte Konsens in sich, auf andere Weise und anderer Ebene als die *pax romana*, aber doch genau wie diese sich als antinomische Konstruktion erwies. Zu den Auswirkungen dieser ‚Theorie‘ auf die Politik im Mittelalter hat Agnoli alles wesentliche gesagt.

Im innerkirchlichen Streit setzte sich Gelasius gegen den Pelagianismus ein. Damit verbunden ist zum einen die weitere geistige Entfernung von Byzanz – dessen Kirche mit den im pelagianischen Streit ausgefochtenen subtilen dogmatischen Fragen wenig anfangen konnte⁶ – und zum anderen der endgültige Durchbruch des Augustinismus zur allgemein anerkannten Grundlage des Katholizismus. Die von Gregor dann endgültig vollzogene Abwendung des Katholizismus von der römisch-hellenistischen Bildungstradition wurde somit von Gelasius vorbereitet. Auch dies prädestinierte ihn dafür, als einer der Väter der *pax christiana* autoritativ – und zwar von der Sache her, trotz aller auf Fälschungen beruhenden Irrtümer, völlig korrekt -in Anspruch genommen zu werden.

3. Ungewollte Subversivität: Cassiodor und Boethius

Theoderich reagierte auf die im und auf das Ostgotenreich wirkenden Kräfteverhältnisse, indem er versuchte, alle Kontrahenten auf einen von ihm repräsentierten Konsens zu verpflichten. Er wird so zur Verkörperung des alten Ideals der *pax romana*. Gelasius auf der anderen Seite kann man als Personifikation des neuen, sich als materielle Kraft der Geschichte noch erweisenden Ideals einer *pax christiana* ansehen. Doch nicht nur über diese beiden, einander entgegenstehenden Personen kann der Versuch, die auseinanderstrebenden Bewegungen im Reich der Ostgoten einer Synthesis zuzuführen, zum Ausdruck gebracht werden, sondern auch mit Cassiodor und Boethius. Diese entstammten dem altrömischen Adel, waren Politiker und Hausphilosophen am ostgotischen Hof und haben für die geistige Entwicklung des Abendlandes eine einzigartige und historisch gar nicht zu überschätzende Bedeutung. (Selbst wenn sie, wenn es allein um den Inhalt dessen ginge, was sie philosophisch geleistet haben, in kaum einer Philosophiegeschichte Platz gefunden hätten.) Für die Frühcholastik gibt es keine einflußreicheren Autoritäten. Dabei ist natürlich zu berücksichtigen, was Scholastik für das 7.-9., und dies gilt für viele Gebiete bis ins 11. Jh. hinein (eine andere wissenschaftliche oder philosophische Bildung gab es vom 5. Jh. bis frühestens zur Renaissance im westlichen Abendland nicht), bedeutete: eine von kaum einem Zeitgenossen wahrnehmbare Debatte. Die wenigen, die mit Bildung in Berührung kamen, lernten nicht sehr viel mehr, als daß es, wie Cassiodor in seinen für die mittelalterlichen Lehranstalten verbindlich gewordenen ‚*Institutiones*‘ ausführt, die *artes liberales*⁷ gibt. Selbst dies wenige an direkten Bezügen zur antiken Tradition mußte in den Klosterschulen – andere gab es bis zur Gründung der Hofschulen unter den Karolingern nicht – mühsam durchgesetzt werden. Lange Zeit galten die *artes liberales* dabei als dem Wesen des Christentum fremde Inhalte, auch wenn sie von jemandem gelehrt wurden, der, wie Cassiodor, zweifelsfrei katholischer Christ gewesen war. Sie waren nur als (im Grunde entbehrliche) Hilfswissenschaften der von der Patristik entwickelten katholischen Theologie zu verstehen. Die allerdings wird von Cassiodor im ersten Buch der ‚*Institutiones*‘ erläutert. Weil diese

die politische Wirklichkeit umgesetzt. Dieser Schritt bleibt bei Augustinus implizit.

⁶ Wie etwa der entsprechende Artikel im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* zeigt, zieht sich dieses Unverständnis über die geschichtliche Bedeutung des pelagianischen Streites aus Gründen, die im folgenden nur implizit angedeutet werden können, bis in die heutige Zeit.

⁷ Das ist das Trivium: Grammatik, Rhetorik und Dialektik als ‚Grundlagenwissenschaft‘, und das Quadrivium: Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik/Poetik als ‚Anwendung‘.

Einführung in die katholische Theologie auch bei noch so kritischer Lektüre eine häretische Position nicht enthält und aufgrund ihrer didaktischen Qualitäten regen Zuspruch fand, konnte das zweite Buch über die artes liberales überhaupt nur seinen Platz in fast allen Klosterbibliotheken finden.⁸

Nicht nur ‚theoretisch‘ hat Cassiodor die wissenschaftlichen und philosophischen Debatten der Scholastik vorbereitet, indem er sie in seinen ‚Institutiones‘ – als in der Theologie enthaltene, dennoch vom Prinzip her weltliche Reflexion auf die geistige Ordnung – wenn nicht ermöglichte, so doch zumindest initiierte, auch ‚praktisch‘: Während der Wirren des Zerfalls des Ostgotenreiches zog sich Cassiodor auf seine Landgüter in Süditalien zurück, wo er das Kloster Vivarium gründete. Hier archivierte er die ihm noch zugänglichen antiken Werke und rettete so viele vor dem Vergessen. Vor allem wurde hier den Mönchen gelehrt, wie korrekte Abschriften zu verfertigen sind. (Gefälscht wurde in größerem Stil erst später.) Wenn es nicht sogar eher ein reines Bildungszentrum als ein Kloster im eigentlichen Sinne war, so war das Vivarium des Cassiodor auf jeden Fall die erste christliche Institution, die das Mönchtum mit Gelehrsamkeit verband.⁹ Daß in einigen Klosterschulen des westlichen Abendlandes im Frühmittelalter der Faden zum antiken weltlichen Denken nicht vollständig abgeschnitten war, geht somit wesentlich auf Cassiodor zurück.

Cassiodors zahlreiche weltliche Schriften zeigen ihn als überschwenglichen Propagandisten der Staatsidee Theoderichs. Auch dabei erweist er sich als enzyklopädischer Sammler – nicht als origineller Denker. Aber, und das ist entscheidend, er war als gebildeter Römer Christ und darüber hinaus gleichzeitig – auch noch nach seinem Ausscheiden aus dem Staatsdienst – ein einflußreicher Politiker im wörtlichen, d. h. hellenistisch-römischen Sinne. Er war also christlicher Theologe, heidnischer Wissenschaftler und Berufspolitiker in einem.

Der Vorgänger von Cassiodor im Amt am Hofe des Theoderich war Boethius. Für diesen gilt, soweit es die – aus heutiger Sicht – höchst ungewöhnliche Vereinigung verschiedenster Kompetenzen in einer Person betrifft, dasselbe. Auch Boethius war aktiver Politiker und entstammte zudem einer altrömischen Senatorenfamilie. Er war z. B. römischer Konsul: das höchste, wenn auch nicht mehr sonderlich einflußreiche Amt, das für einen Römer der damaligen Zeit erreichbar war. Und auch er war ein absolut loyaler Propagandist des Theoderich.

Anders als Cassiodor beschränkte sich Boethius nicht auf die Überlieferung und Wiedergabe der Gedanken anderer. Die Philosophiegeschichte kennt dennoch keinen seiner Gedanken, der sich nicht bei einem seiner Vorgänger schon finden ließe. So fragwürdig diese Suche nach den ‚Vätern‘ von Gedanken ist,¹⁰ so gehört dies doch hierher, weil Boethius aufgrund der der Scholastik zugänglichen philosophischen Schriften zunächst ganz anders erscheinen mußte: nämlich als der Philosoph an sich.

Bis etwa 1150, als vermittelt über die Araber (und damit einhergehend mit der Entdeckung der in den klösterlichen ‚Giftschränken‘ verborgenen antiken Werke) die Scholastik an die philosophische Tradition der Antike wieder direkt anknüpfen konnte, war Boethius der Autor, der dem westlichen Abendland ein Fenster in das Gebäude antiker Philosophie offen gehalten hat. Für das 11. bis zur Mitte des 12. Jhs., also die Zeit des Universalienstreites, kann man sogar sagen: Er öffnete dieser Zeit ein breites Tor.

Diesen Einfluß erlangte Boethius nur – auch darin eine Parallele zu Cassiodor –, weil er ein Buch geschrieben hat, das dem Geschmack des mittelalterlichen Menschen voll entsprach. Obwohl er darin seine umfassende Kenntnis der griechischen und lateinischen Literatur verarbeitet hat, ist in diesem Werk von den diffizilen logisch-philosophischen Problemen, die die Antike erörterte, nur indirekt und so metaphorisch die Rede, daß ausgesprochen heidnisch-häretische Gedanken nicht unmittelbar sichtbar werden. Es handelt sich bei der ‚Consolatio‘ um ein gelungenes, wenn auch vom Autor so gar nicht intendiertes Beispiel erfolgreicher subversiver Literatur.

Der Leser erfährt in diesem Buch, daß Boethius wegen Hochverrats zum Tode verurteilt worden ist. Jeder merkt: Der Autor versucht mit diesem Buch seinen Kopf aus der Schlinge zu ziehen.¹¹ Man erfährt den Anlaß der Anklage nicht genau: Am wahrscheinlichsten ist, daß Boethius vorgeworfen wurde, für den Kaiser in Konstantinopel gegen Theoderich intrigiert zu haben.

⁸ Laut Harnack soll Cassiodor sogar wesentlich an der schließlichen Ausgestaltung der lateinischen Bibel beteiligt gewesen sein.

⁹ Die Mönchsbevewegung war aus den Anachoreten hervorgegangen und hatte in dieser Frühzeit auch im Westen mit Versenkung in den Glauben sehr viel, mit ‚Schule‘ umso weniger zu tun. Mit den Klosterregeln wurde diese Bewegung quasi ‚verrechtlicht‘, wobei Benedikt mit der Gründung von Montecassino – nicht weit vom Vivarium entfernt und nahezu zeitgleich – die herausragende Rolle für den Westen spielt. Die Klöster erhalten nun eine ganz neue Funktion für die gesellschaftliche Reproduktion: Sie tragen die pax christiana praktisch.

¹⁰ Darin verbirgt sich wohl kaum mehr als Autoritätssucht und -gläubigkeit – als ob es je wirklich auszumachen wäre, von welcher Person ein Gedanke stammt. Auszumachen ist bestenfalls die erste, uns überlieferte schriftliche Fassung.

¹¹ Tatsächlich hofft Boethius, mit diesem Buch seine Begnadigung durch Theoderich zu erwirken – was ihm allerdings nicht gelingt: gemeinsam mit seinem Schwiegervater Symmachus, ebenfalls eine politisch sehr bedeutende Person der Zeit, wird er hingerichtet.

Außerdem schien ihm heidnischer Irrglaube vorgeworfen worden zu sein – womit seine Philosophie gemeint gewesen sein kann. Auffallend ist, daß er sich in der ‚Consolatio‘ nicht explizit, wie in seinen theologischen Traktaten, zum Katholizismus bekennt. Anzunehmen ist, daß ein solches offenes Bekenntnis bei den arianischen Ostgoten gerade nicht sonderlich opportun war. Weiterhin unklar bleibt, wer ihn angeklagt hat: ob es der römische Senat war oder gotische Beamte, die er sich als römischer Bürger zu Feinden gemacht hat. Unabhängig davon, was historisch wirklich stimmt: Boethius stellt sich in der ‚Consolatio‘ als den Mann dar, der er historisch war; als einen, der zwischen alle Fronten seiner Zeit geraten war: den römischen Senat, die gotische Beamten-schaft, den oströmischen Kaiser, den Katholizismus und Theoderich.

Den Geschmack des Mittelalters trifft dieses Buch, weil es in einer für das christliche Bewußtsein typischen Weise argumentiert. In der einen Hinsicht legt Boethius dar, daß ihm diese Welt nichts bedeutet und daß nur in Gott der wirkliche Trost zu erlangen ist. In der anderen Hinsicht spürt man durchgängig, wie bemüht Boethius ist, mit dieser Welt ins Reine zu kommen; man spürt – auch wenn Boethius jederzeit ‚die Form wahr‘ und es aus heutiger Sicht kaum zu glauben ist, daß jemand in solch einer Lage noch imstande ist, ein solches Werk zu verfassen –, daß ihm der Henker im Nacken sitzt. In genau diesem Kontrast zwischen den alltäglich auf dieser Welt zu erleidenden Grausamkeiten zum Reich Gottes lebt der Mensch, seit er als Christ die Welt aus der Perspektive der von Gott ausgehenden Tröstungen erfährt.

Philosophisch drückt sich dieser Kontrast in dem von Boethius eingehend behandelten und für die Philosophie der Scholastik zentral bleibenden Problem aus, wie die Allmacht Gottes sich mit der Freiheit menschlichen Handelns – Freiheit nur in dem Sinne verstanden, zwischen Gut und Böse (Theodizee) wählen zu können – logisch verträgt. Wie kann es dem Verstand einsichtig gemacht werden, daß Gott es zuläßt, daß der Gerechte (Boethius läßt keinen Zweifel, wer dies ist: er selbst) bestraft, der Ungerechte dagegen (und das sind alle anderen) glücklich leben darf?

Die Lösung des Boethius in der ‚Consolatio‘ ist augustinisch: Gottes Vernunft ist dem Menschen, solange er der Naturhaftigkeit und Weltlichkeit verhaftet bleibt, unzugänglich. Für das allgemeine Bewußtsein der damaligen Zeit war die hier erscheinende Auflösung der Dualität demnach vollkommen ‚in Ordnung‘. Die ‚Consolatio‘ werden, weil sie der geistigen Welt des mittelalterlichen Menschen einen anschaulich-emotionalen Ausdruck geben, zu einem, der ‚Confessio‘ des Augustinus vergleichbaren Steinbruch, aus dem sich die mittelalterliche Sucht nach prägnanten Metaphoriken und Aphorismen bedienen kann. Dieses Buch transponierte die politisch gemeinte *concordia* des Gelasius anschaulich-konkret in das Alltagsbewußtsein der damaligen Welt. Erst als im 9. Jh. einzelne wieder begannen, sich reflexiv und nicht nur identifizierend mit Boethius zu beschäftigen, wurde die in der ‚Consolatio‘ aufgelöst scheinende Dualität als philosophisch ungelöst gebliebenes Problem erfaßt.

4. Die Bedeutung der logischen und theologischen Traktate des Boethius für die Scholastik

Die ‚Consolatio‘ macht längst nicht die wirkliche Bedeutung des Boethius für die Scholastik aus; sie war nur der Schlüssel dafür, daß seine anderen Werke, nämlich seine Kommentare der Logik des Aristoteles und seine theologischen Schriften, und darin besonders seine Auffassung vom Trinitätsdogma, in der Scholastik wirksam werden und diese prägen konnten. Die Bedeutung dieser Schriften liegt darin, daß Boethius hier den augustinisch-fideistischen Boden der ‚Consolatio‘ gar nicht erst betritt. Worum es Boethius in diesen Texten geht, macht er auch in der ‚Consolatio‘ an vielen Stellen deutlich. Auf die Frage z. B., warum er an Gott glaube, lautet seine Antwort: „Diese Welt, die aus so verschiedenen und entgegengesetzten Teilen besteht, könnte wohl kaum als eine Einheit aufgefaßt werden, wenn es nicht den Einen gäbe, der das dermaßen Verschiedene miteinander verbindet.“¹²

Es ist natürlich in Wirklichkeit nicht Gott, der in den logischen und theologischen Texten des Boethius das Verschiedene verbindet, sondern allein Boethius selbst. Seine Logik formuliert dies mehr oder weniger explizit: Alles, was allgemein ist, in sich also ein Mehrfaches umfaßt, ist Reflexionsbestimmung und als solche an den Verstand (*intellectus*) gebunden. Der aber ist nichts Allgemeines, sondern ein Besonderes – denn er ist an, wie Boethius für die Scholastik verbindlich definiert, die Person (d.i.: *naturae rationalis individua substantia*) gekoppelt. Daß sich das widerspricht, merkt natürlich auch er: wäre doch damit das Allgemeine zum Besonderen erklärt und gerade nicht allgemein. Gott als das höchste Eine (und in ihm die platonischen Vermittlungskategorien *similitudo* und *participatio*), trägt nun die ganze Last, diesen Widerspruch auflösen zu müssen. Daraus entwickelt sich zwangsläufig – denn als Christ ist ihm eine Rückkehr zu den Lösungen dieses Widerspruches in der alten Philosophie verbaut – die Hinwendung auf den logisch-reflexiven Gehalt des Trinitätsdogmas¹³ der katholischen Kirche.

¹² *Mundus hic ex tam diversis contrariisque partibus in unam formam minime convenisset, nisi unus esset, qui tam diversa coniungeret.*

¹³ Worin dieser besteht, soll hier nicht problematisiert werden. Deshalb nur ein Zitat aus dem *tractatus primus*

Die Subtilität und Systematik, mit der Boethius die Beziehung zwischen Allgemeinem und Besonderen hin und her wendet, wird zum Vorbild der gesamten Scholastik und wird von dieser in der von ihm vorgegebenen Qualität lange nicht erreicht. Erst als sich unter den Scholastikern schließlich mit den Nominalisten eine Partei herauskristallisiert, die die eine Seite des Widerspruchs (die Nominalität des Allgemeinen) in das Zentrum ihres Denkens rückt, entwickeln sich völlig neue Perspektiven auf das Verhältnis von Gott und Welt (Perspektiven, deren ketzerische Qualität die Kirche sofort erkennt), und es beginnt eine Debatte, die über Boethius hinausgehen wird.

Was der Scholastik bis zum 12. Jahrhundert für diese Auseinandersetzung zur Verfügung stand, das hatte sie von Boethius: Dieser hat Aristoteles ins Lateinische übersetzt und ausführlich kommentiert. Allerdings hat er von den vielen Schriften des Aristoteles nur die Kategorienschrift und die Lehre vom Satz übersetzt. Diesen stellt er seine Übersetzung und Kommentierung des Kommentars von Porphyry zu den Kategorien (die ‚Isagoge‘) voran. Boethius' eigene logischen Abhandlungen und ebenfalls die theologischen Traktate entfalten dann die in seinen Kommentaren zu Aristoteles und Porphyry definierten Kategorien in ihren inneren Beziehungen zueinander.

Kurzgeschlossen mit der materiellen Situation der Zeit, in der er lebte, und vermittelt über das obige Zitat aus der ‚Consulatio‘ kann man daraus, daß Boethius allein das, was heute als Organon I und II bezeichnet wird, in das Zentrum seiner Abhandlungen stellt, schließen: In diesen beiden Schriften des Aristoteles liegt für Boethius – der, anders als die Scholastik, die gesamte Bandbreite aristotelischer, platonischer, stoizistischer Philosophie kennt – der Schlüssel, über den sich die Einheit der Welt erschließen läßt. Die beginnende Scholastik, die von der Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen geprägt war und andere philosophische Schriften so gut wie gar nicht kannte, hat dies deshalb genauso gesehen.

Die ganze Vehemenz des im 11. Jahrhundert ausbrechenden Universalienstreites (einem Streit, der sich wie aus heiterem Himmel – wenn auch durch die mit den karolingischen Schulformen sich ausbreitende Gelehrsamkeit vorbereitet – plötzlich auf das ganze Abendland ausbreitete und überall heftig debattierende Parteien entstehen ließ) entzündete sich an diesen kleinen Texten. Dreh- und Angelpunkt waren die im zweiten Absatz der ‚Isagoge‘ formulierten Fragen, die Porphyry nicht beantworten will: umso mehr dann die Kommentatoren seit Boethius. Gefragt ist hier nach dem Seinsmodus von Abstraktionen. Und um diesen dreht sich alle Auseinandersetzungen der beginnenden Scholastik.

Die Aufregung und die erbitterten Kämpfe, mit einem Wort: die Faszination, die von diesen Texten des Boethius damals ausging, ist nur damit zu erklären, daß man spürte, daß irgendetwas mit ihnen nicht stimmte. Für die einen war sofort klar, was: Sie stimmten mit den heiligen Texten nicht überein. Worauf die anderen sofort mit wörtlichen Zitaten kontern konnten. Häresie war, wenn man die Texte wörtlich nahm, in ihnen nicht zu entdecken. Im Gegenteil.

Anderen wurde immer klarer, wo die Schwachstelle wirklich lag. Boethius war es schlichtweg nicht gelungen, den nexus rerum des von ihm selbst erkannten Widerspruches von Allgemeinem und Besonderen konsistent darzustellen. Mithilfe der aristotelischen Kategorien gelingt es Boethius zwar, die Probleme seiner Zeit auf eine Ebene der Abstraktion zu heben, in der sie in ihren Bezügen aufeinander und ineinander neu durchdacht werden können – daß Boethius auf ein ‚System‘ zielt, ist jederzeit evident -, aber bei ihm kehrt das Ausgangsproblem wie ein Bumerang zurück. Genau in der Frage nämlich, worin die Abstraktionen ihr Sein haben: im Denken oder in der Wirklichkeit. Schaut man genauer hin, zerteilt sich das ‚System‘ des Boethius¹⁴ in eine lose Folge einzelner Bestimmungen. Es war eine Frage der Zeit, bis erkannt wurde, daß Boethius mit Scheinlösungen operierte.¹⁵ In gleicher Weise stellt die Trinitätslehre – anders als bei Augustinus oder Athanasius – bei Boethius keine Lösung wirklicher Probleme dar; ihr fehlt die Gnadenlehre (bzw. der in Jesus geoffenbarte Bezug der Welt zu Gott), die diesem Dogma den Bezug zur Wirklichkeit des Glaubens und damit der Welt verschafft. Boethius' Trinitätslogik zwingt logische Kategorien nur ineinander; der Bezug zur Wirklichkeit, auch der zur Wirklichkeit Gottes, wirkt aufgesetzt – und ist es auch.

Die damaligen Apologeten des Katholizismus haben ganz recht: der Fideismus wirkt in diesem ‚System‘ des Boethius wie ein Fremdkörper. Der Vorwurf des Semipelagianismus, der später Abälard gemacht werden wird, nachdem dieser versucht hat, in ähnlicher Weise wie Boethius

als Beleg zu dem hier und im folgenden zum Trinitätsbegriff ausgeführt: „Ita igitur substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem; atque ideo sola singillatim proferuntur atque seperatim quae relationis sunt. Nam idem pater qui filius non est nee idem uterque qui Spiritus sanctus. Idem tamen deus est pater et filius et spiritus sanctus ...“

¹⁴ Eine freie, kommentierende Übersetzung: Eine (jede) Substanz enthält (etwas) Einheitliches. Eine Beziehung vervielfältigt (das Einheitliche der Substanz, des Begriffes, etwa einer) Dreierheit (in ein Mehrfaches). (Immer wenn man von einer Beziehung spricht, so hat Boethius zuvor deutlich gemacht, muß sich etwas auf etwas beziehen, was es selbst nicht ist: nulla relatio ad se ipsum referri potest, daraus folgt: der Begriff Beziehung ist ohne Differenz nicht zu denken.) Beziehungen bringen deshalb sowohl einzelnes als auch abgetrenntes hervor. (Dann folgt unmittelbar die Anwendung auf die Trinität in Gott.)

¹⁵ Genauer: die von ihm an die aristotelischen Kategorien in seinen Kommentaren herangetragene Metaphysik, die eine ganz andere ist als die des Aristoteles; die aber ist den Frühscholastikern nicht bekannt.

die Trinität zu fassen, ist aus dieser Sicht völlig korrekt. Man soll es sich keinesfalls zu einfach machen (denn in der Boethianischen Fassung des Trinitätsdogmas steckt mehr an kritischer Reflexion des Selbstbewußtseins als alle heutige formale Logik, analytische Philosophie und Wissenschaftstheorie je erreichen werden wird): doch was Plotin schon nicht gelang, gelingt auch Boethius nicht. Aristotelische Logik und platonische Ideenlehre schließen sich logisch aus, sie lassen sich nicht konsistent ineinander verkoppeln. Sie sind beide nur für sich konsistent und lassen sich nur je für sich auf Wirklichkeit übertragen. Der Versuch, ihr jeweiliges Manko – nur konsistent sein zu können, indem sie einen Teil der Wirklichkeit aus ihrem jeweiligen ‚System‘ ausblenden¹⁶ - durch Kombination zu überwinden, geht auf Kosten des Wirklichkeitsbezuges überhaupt. Die Beziehung von Einheit und Differenz, von Allgemeinem und Besonderen wird dann völliger Beliebigkeit preisgegeben.¹⁷

In der Philosophie wollte Boethius Halt finden; einen Halt, den ihm weder die Wirklichkeit noch der Glauben wirklich verschaffen konnte. Die Logik, mit ihren zwingenden Syllogismen, bot sich ihm als Zufluchtsstätte an. In dieser rein abstrakten Welt anscheinend vollkommener Ordnung und Notwendigkeit wollte er Trost finden. Persönlich mag Boethius seinen Trost gefunden haben. Aber dieser Trost bleibt subjektiv – verallgemeinerbar ist er nicht. Realität, wird sie von logischen Kategorien ersetzt, verwandelt sich in ihr Gegenteil: in Nominalität – also genau in das, dem Boethius entfliehen wollte.

Doch nicht nur im Fehlen eines wirklichen Systems, also negativ, spiegelt sich in diesen Abhandlungen des Boethius sein Verhältnis zur wirklichen Welt. Besonders in den theologischen Traktaten lassen sich eine Vielzahl unmittelbarer und implizierter Bezüge zu den geistigen Auseinandersetzungen finden, die der Katholizismus damals, nach innen und außen gerichtet, führte. Solche Bezüge werden von der Scholastik dann aus guten, nämlich politischen Gründen vollständig aus der Logik eliminiert und im Gottesbegriff bis zur Unkenntlichkeit aufgehoben.

Die bei Augustinus dagegen von der Trinität nicht ablösbare Gnadenlehre¹⁸ verband noch die abstrakt logische Selbstreflexion mit der Welt und machte aus dem Katholizismus eine wirklichkeitsadäquate Theologie. Das Fehlen einer solchen Theologie zeichnet die theologischen Texte des Boethius dagegen geradezu aus, und nur deshalb konnten sie für die Scholastik zum Bezugspunkt ihrer Auseinandersetzungen um das Verhältnis von Glauben und Wissen, Autorität und Vernunft werden. Sie wurden so für die Scholastik der Ansporn, durch sie hindurch einen neuen Bezug zur Wirklichkeit zu entdecken. Die Aufregung der Scholastiker geht im Grunde gar nicht auf die Lektüre der Texte des Boethius zurück, sondern eher umgekehrt: Boethius' Texte wurden gelesen, weil bei einigen Scholastikern der Verdacht aufkam, daß die Wirklichkeit der Kirchenväter nicht mehr auch die Wirklichkeit des Hochmittelalters ist. Dieses Mißtrauen konnte sich lange Zeit nur indirekt, als Transposition in logische, weltfern scheinende Probleme einen Ausdruck verschaffen. Die logischen Texte des Boethius bildeten die politisch unverfängliche Grundlage, um dem westlichen Abendland – als es, um es der Kürze halber bildlich auszudrücken, politisch und ökonomisch aus einem tiefen Schlummer wieder erwachte – durch sie hindurch einen neuen Bezug zur Wirklichkeit zu ermöglichen.

Die Logik der Neuzeit hat, anstatt sich in die neu entstehende Wirklichkeit zurückzubinden, die Abstraktion von Wirklichkeit perfektioniert. Sie behauptet mittlerweile gar, Logik habe mit Inhalten nichts zu tun, sondern sei geradezu definiert durch ihre Abgelöstheit von jedem Inhalt.

Eine solche, auf ihre bloße Formalität reduzierte Logik liegt schon mit der rein formalen Behandlung des Trinitätsdogmas durch Boethius vor, in der sich die logischen Kategorien auf nichts anderes mehr als auf sich selbst beziehen. Bis zum Stoizismus noch wäre so etwas undenkbar gewesen: Die Logik war bis dahin, selbst wenn sie ansatzweise schon mit bloßer Symbolik - die sich bei Aristoteles schon findet – vertraut war, immer auf Dinge (entweder als Substanzen, Gattungen, Arten oder Einzelnes) oder auf das Denken bezogen. Bei der modernen formalen Logik ist unterstellt, daß ihre Gesetze weder der Welt der Dinge noch dem Denken zuzuordnen sind, oder umgekehrt: also sowohl als auch. Weil hier alles möglich ist, verweist diese Logik diese Fragen in den Bereich einer Metaphysik, die sie nichts angehe. Bei Boethius und in der Scholastik generell tritt der wahre Grund, eine Ebene der Argumentation zu suchen, die solche direkten Bezüge von Denken und Wirklichkeit transzendiert, noch klar zutage. Die moderne Logik dagegen,

¹⁶ So drückte man sich damals natürlich nicht aus, sondern fühlte sich veranlaßt, Boethius nun so zu interpretieren, daß aus seinen Lösungsvorgaben wirkliche Lösungen werden sollten.

¹⁷ Der Platonismus blendet die Wirklichkeit der Isoliertheit des an sich seienden Einzeldinges aus, der Aristotelismus – zumindest in der Logik des Organon -die Wirklichkeit des Allgemeinen als einer reinen Denkbestimmung. Oder anders: entweder das principium individuatoris liegt im Denken (Platonismus), oder in den Dingen (Aristotelismus). Beides zugleich geht offensichtlich nicht. Eine wirkliche Synthese muß den Ort des Individuationsprinzips von beiden Seiten ablösen. Diese Ablösung führt Abälard bei seinem Lösungsversuch des Universalienstreites erstmals wirklich konsequent durch.

¹⁸ Was für einen Christen dabei ganz fatal ist: Gott erweist sich, wenn sich in ihm kein Bezug zur sinnlichen Wahrnehmung der Wirklichkeit durch den Menschen zeigt – und das ist in jeder bloß logischen Betrachtung der Fall – als bloßer Name.

die neben jedem Inhalt natürlich den Bezug auf Gott, auf ein Subjekt überhaupt und damit jeden Bezug auf gesellschaftliche Synthesis getilgt hat, stellt die Bewußtlosigkeit, in der Wissenschaft heute insgesamt sich auf die Welt bezieht, in ihrer reinen Form dar.

Von den von Boethius überlieferten und kommentierten Texten bleibt festzuhalten, daß sich in ihnen noch zeigt, daß für die Logik gilt, was für alles Denken gilt: Sie ist Reproduktion von Wirklichkeit im Denken. Sie ist nicht objektiv allgemeingültige Form des Denkens oder der Existenzweise der Dinge oder gar nur Instrument, sondern Ausdruck (und Anlaß) einer geistigen Bewältigung weltlicher Probleme. Das von jeder Reflexion auf Wirklichkeit losgelöste identitätslogisch formal korrekte Denken heute löst – ganz anders als die moderne Wissenschaft glaubt – aber keine Probleme mehr, sondern ist selbst das Problem.

Hätte Augustinus die Texte des Boethius gekannt, hätte er wohl sofort seine spitze Feder auf sie losgelassen: reiner Schematismus, ekklektizistisch zusammengestoppelt aus heidnischer Hypostase des Wissens, unbegriffener christlicher Glaubenswelt, politizistischer Manierie usw. Andere Kirchenväter hätten den Vorwurf der Gefühlskälte, die sich um die tatsächlichen Belange der Gläubigen nicht kümmert, ausgesprochen. Die Werke von Cassiodor und Boethius konnten nur entstehen und eine Wirkung entfalten, weil mit dem Ostgotenreich das Rad der Geschichte ein klein wenig zurückgedreht schien: Die innere Logik der *pax christiana* setzte – ideologisch und politisch – noch einmal kurze Zeit aus. Der Katholizismus nahm dabei unversehens einen Teil antiken Wissens in sich auf, mit dem er später konfrontiert wurde. In dieser Konfrontation verlor er seine synthetisierende Kraft und mußte einem anderen Friedensstiftungs-versuch Platz machen.

Die Spätscholastik wird, als sie nach Abälard die antike Philosophie vollständig in sich aufnimmt, spätestens seit Thomas von Aquin, zum Ausdruck des Niedergangs der *pax christiana* werden. Zaghaft im 12. Jh. beginnend, dann immer zielstrebig – und, wie der Neothomismus beweist, bis in die heutige Zeit hinein – wendet er sich nun der mit Boethius tradierten Denkhaltung vehement zu,¹⁹ die er zuvor, aus – in seiner Sicht guten Gründen – grundsätzlich abgelehnt hatte. Um im Bild zu bleiben: Durch dieses von Boethius offen gehaltene Tor geht der Katholizismus im 13. Jh. hindurch; aber nicht die Wirklichkeit. Sie baut mittlerweile an einem ganz anderen Gebäude.

5. Das Scheitern der *pax christiana*

Seit der Christianisierung Roms kann bis weit in die Neuzeit hinein keine weltliche Macht des gesamten Abendlandes (und zu einer solchen Macht wird auch der Kirchenstaat) auf die synthetisierende Kraft des christlichen Glaubens mehr verzichten. Allein mittels militärischer Macht läßt sich auf Dauer keine, auf unmittelbaren Abhängigkeitsverhältnissen beruhende Herrschaft aufrechterhalten. Die materiellen und geistigen Grundlagen, die zur Zeit des römischen Reiches unterhalb aller Institutionalisierung von den herrschenden Eliten verinnerlicht worden waren und deren Verhalten bestimmten, sind mit der Christianisierung des Reiches obsolet und können seitdem keine synthetisierende Kraft mehr entfalten. Diese Kraft ist auf dem weströmischen Reichsgebiet vom Katholizismus ersetzt worden, der daraufhin mit seiner gesellschaftspolitischen Konsolidierung eine eigene Moral institutionalisierte, eine Moral, die das heutige Verhalten immer noch wesentlich prägt. Die weltlichen Herrscher (einschließlich des Papstes) folgen dem Ideal der *pax romana* zwar weiterhin. Dieses bleibt ihr Leitstern, aus ihm legitimieren sie ihr Handeln. Doch sie müssen sich vom 4. Jh. an mit einer Macht arrangieren, die ihre Quelle nicht im Diesseits und damit den alltäglichen Kämpfen um das Überleben hat; die ihrem Einfluß also entzogen ist.

Grundlage allen Handelns war für das Mittelalter insgesamt das Ideal der *pax christiana*. Der christliche Glaube war der *nexus rerum*, auf den sich jedes Handeln und Denken, gleichgültig ob es sich kritisch oder affirmativ auf Wirklichkeit bezog, berufen mußte. Das im Katholizismus eingeschlossene Dilemma des Gegensatzes zwischen einer wirklichen Welt – die ihre Ideale aus einer Epoche bezog, die längst vergangen war – und einer geistigen Welt, die die Herzen und Seelen der Menschen in ihrer Gewalt hatte, bestimmte die Geschichte des westlichen Abendlandes bis zu den Reformationen. Dieser Kampf wurde geführt, ohne daß angegeben werden könnte, wo genau die Frontlinien verliefen; im Grunde war jeder einzelne Mensch von dieser Dichotomie von Geist und Welt durch und durch bestimmt.

Diese Spannung war vom Ende des Ostgotenreiches bis zum offenen Ausbruch des Investiturstreites zunächst quasi stillgestellt. Der Katholizismus vervollständigte, vor allem mit der Eliminierung fast aller explizit heidnisch-antiken Elemente aus dem Christentum unterdessen in einer wenig spektakulären, aber äußerst erfolgreichen Mission seine Verankerung in den Seelen der Menschen. Die Mönchs-bewegungen breiteten sich von Italien und dem ehemaligen Gallien ausgehend bis weit in das alte Germanien jenseits des Rheins und Britannien aus. Diese Bewegungen waren vielfach mit allen anderen sozialen Bewegungen verflochten; sie konnten nur entstehen, weil die auf altrömischen Prinzipien beruhende gesellschaftliche Reproduktion zu-

¹⁹ *Gratia dei qua sibi humanum genus reconciliat ut quod perierat saluetur*; darin ist, so könnte man sagen, die katholische Erkenntnistheorie formuliert.

sammengebrochen war. Die pax christiana gewann über dieses Klosterwesen ihre materielle Gewalt und gestaltete darin über das geistige Leben hinaus die ökonomischen und organisatorischen Grundlagen der feudalistischen Produktionsweise entscheidend mit. Das geistige Leben in diesen Klöstern war zwar lange Zeit ausschließlich von Disziplinierung, Ritualität bzw. Heiligenkult und Autoritätsgläubigkeit bestimmt, doch wurde darin das philosophische Erbe der Antike – durch Boethius und Cassiodor rudimentär tradiert und punktuell von anderen, wie Isidor, Beda und einigen irischen Mönchen verfestigt - nicht vollkommen ausgelöscht, und konnte, spätestens zu Beginn des 11. Jhdts. zu einem zentralen Bezugspunkt einer Auseinandersetzung werden, in der sich eine völlig neue Form gesellschaftlicher Synthesis vorbereitete.

Grundlage dafür war auf der einen Seite das in den zahlreichen neu entstehenden Staatsgebilden weiterwirkende Ideal der pax romana und dem damit implizit verbundenen gleichen Recht für alle Bürger auf Achtung der Autonomie ihrer in den Haushalten, Gemeinden, Regionen tradierten persönlichen Verhältnisse zueinander; das Ideal einer ein großes Reich umfassenden, einheitlich organisierten, effektiven Verwaltung, die in ihrer Arbeit flexibel genug ist, auf die Besonderheiten der Regionen einzugehen; das Ideal eines Militärs, das dem Primat des Politischen unterliegt; das Ideal eines dem Staatsganzen auf der einen, den Abhängigen auf der anderen Seite verpflichteten Adels; und nicht zuletzt das Ideal einer religiösen Toleranz. Auf dieser Seite wirkte all das, was die sog. ‚Romidee‘ ausdrückt; diese bleibt, im Begriff des Politischen (unter anderen Namen: EG; Weltstaat etc.) tradiert, virulent bis in die heutige Zeit.

Auf der anderen Seite stand die realisierte, immaterielle, geistige Einheit eines Kulturkreises, der durch den christlichen Glauben bestimmt war. In ihren weltlichen Geschäften nahm dabei der Katholizismus die pax romana ebenfalls auf und tradierte sie immer dort, wo sie Geistigkeit institutionalisierte: etwa in der kirchlichen Verwaltung sowie in der Hierarchie der Ämter. Quelle der Macht der katholischen Kirche aber blieb die in ihrer Dogmatik eingegossene Religiosität.

Der Gegensatz zwischen einer geistigen Synthesis ohne in sie wirklich integrierte, die weltlichen Gewaltverhältnisse regelnde Macht auf der einen, und einer, umgekehrt, staatliche Einheit sichernden Gewalt, der keine ihr adäquate geistige Synthesis entsprach, auf der anderen Seite,²⁰ erwies seine Unvereinbarkeit, als sich die materielle Lage der mittelalterlichen Gesellschaft im westlichen Abendland konsolidierte. In der nun problematisch werdenden Konfrontation zwischen regnum und sacerdotium ist von allen Seiten durchaus immer erstrebt, die Einheit (concordia) des Ganzen zu wahren und die Zusammenführung zu organisch aufeinander bezogenen Teilen sicherzustellen, die sich ergänzen und ein einheitliches Gebilde schaffen.²¹

Weil aber dieses Gebilde der Wirklichkeit Hohn sprach – es kennt z. B., wie Agnoli ausführt, keinen Schiedsrichter, der die Konflikte konsensual lösen könnte – erzeugte sich in einigen mit den politischen Verhältnissen durchaus vertrauten ‚Intellektuellen‘, denen diese Zerrissenheit des Gegensatzes zwischen Welt und Geist zum Problem zu werden begann, eine eigentümliche Spannung. Über die von Boethius tradierte aristotelische Logik verschafften sich diese ‚Intellektuellen‘ mit der Scholastik ein Forum, auf dem sich diese Spannung im Universalienstreit als philosophisch ausgetragener Konflikt ausdrücken konnte.

Die Scholastiker versuchten dabei, einen Ort zu finden, in dem sich die in Gott repräsentierte Idealität der Einheit des Gegensatzes zwischen Gott und Welt materialisiert und damit gewußt werden kann. In der Debatte über die Einheit von Glauben und Wissen bereitete sich schließlich das vor, was heute u. a. als kopernikanische Wende bezeichnet wird. Zunächst noch auf dem Boden der Theologie; aber dann in einer ganz anderen, neuartigen Bestimmung des Ortes, in dem die Abstraktionen in ihrem Verhältnis vom Allgemeinen zum Besonderen, Ganzem und Teil, Identität und Differenz ihre Vermittlung finden.

In dieser Wende drückt sich kein erneuerter Pelagianismus aus, sie bedeutet somit keine Rückkehr zum römisch-hellenistischen Menschenbild. Vielmehr wird das Ich als der Ort begriffen, in dem (ob bewirkt durch göttliche Offenbarung oder als Einsicht in eine Notwendigkeit spielt keine Rolle) alles Differente auf eine Einheit verweist, die jeder Mensch – so glaubt man ab jetzt: von Natur aus – in sich selbst hat.

Abälard ist der erste, von dem sich aufgrund der Quellenlage sagen läßt, daß er bei seinem Versuch, den Universalienstreit zu lösen – der die philosophische Reformulierung des Investiturstreites darstellt -, dieses Ich als den Ort entdeckt hat, in dem sich die logische Vermittlung von Teil und Ganzem (oder: Besonderem und Allgemeinem) konstituiert. Und darin geht er über Boethius hinaus, und über Augustinus, für den die Selbsterkenntnis identisch war mit der Erkenntnis der Allgegenwart Gottes, und der somit in der Einheit in Gott keine synthetisierende Leistung eines – von allen anderen getrennt bleibendem - Ichs entdecken konnte. Insofern Abälard den hei-

²⁰ Boethius, und Cassiodor erst recht, geraten mit der Spätscholastik, anders als Roscellin, Abälard u. a. Scholastiker des Hochmittelalters, zwar nicht in Vergessenheit, werden aber zu Randpersonen der nun einsetzenden philosophischen Debatten.

²¹ Erst in England mit der Anglisierung der katholischen Kirche ist erstmals auf breiter Front dieser Gegensatz aufgehoben worden; aber da war die materielle Entwicklung der Gesellschaft schon längst auf eine Fahrt gebracht, die auch ohne diese ‚Errungenschaft‘ nicht aufzuhalten gewesen wäre.

ligen Geist als den für eine Vermittlung zwischen dem Allgemeinen (Gott/Staat) und Besonderen (Welt/Mensch) notwendigen Bezugspunkt identifiziert, in dem sich das eine in das andere übersetzt (womit er zunächst nur expliziert, was in der Patristik schon zum Trinitätsdogma geführt hatte), und diesen Geist im Ich hypostasiert (dies allerdings ganz gegen alle christliche Dogmatik), antizipiert er die möglichen Grundlagen eines ganz anderen Friedens; eines Friedens, der in einer sich mit sich selbst vermittelnden Bewegung – ausgedrückt Jahrhunderte später im Kantschen Transzendentalsubjekt, im Hegelschen Weltgeist, im Nietzscheanischen Macht- bzw. Marxschen Wertbegriff – sein geistiges, und im Kapital sein materielles Fundament haben wird. Im beginnenden 12. Jh. wird das Ideal eines sich aus den Individuen selbst erzeugenden allgemeinen Friedens konstituiert und das Ende der synthetisierenden Wirksamkeit der pax christiana eingeleitet.

Daß auch dieser neue Weltfriedensversuch eine antinomische Fehlkonstruktion der Geschichte ist, sollte sich mittlerweile herumgesprochen haben. Doch nur die wenigsten haben sich für die in den jeweils herrschenden Friedensidealen zum Ausdruck kommenden historischen Verhältnisse interessiert. Die Reflexion auf die bisherigen Veränderungen dieser materiellen Bedingungen aber ist die Voraussetzung dafür, zu einer vernünftigen Praxis kommen zu können; oder anders: Das Ideal eines Friedens entwickeln zu können, das zur materiellen Gewalt werden kann und keine antinomische Konstruktion ist, sondern das Ende der Vorgeschichte der Menschen einleitet.