

# Die heilende Kraft der Philosophie. Das Philosophie–Verständnis des Boethius in der ‘*Consolatio philosophiae*’

Markus Enders (München)

## *1 Die Beschreibung der äußeren Gestalt der Allegorese der ‘*philosophia*’ im ersten Buch der ‘*Consolatio philosophiae*’*

Das Philosophie-Verständnis des Boethius wird primär von der Dialogfigur der ‘*philosophia*’ in Boethius’ metaphysischem Hauptwerk, der ‘*Consolatio philosophiae*’, repräsentiert. Das personifizierte Erscheinen der Philosophie im ersten Prosastück des ersten Buches der ‘*Consolatio*’ stellt zunächst eine Antwort auf die im ersten Gesang dieses Buches artikulierte affektgeleitete Klage des Boethius über sein in seinen Augen schlimmes Schicksal dar<sup>1</sup>, das ihn nicht nur mit Traurigkeit erfüllt (vgl. Cons. I m. 1,1f, 14, 16), sondern ihn sich sogar, als Ausdruck äußerster Verzweiflung, den baldigen Tod wünschen läßt (vgl. Cons. I m. 1,13–16, 20). Dieser affektbestimmte seelische und dadurch auch erheblich beeinträchtigte körperliche Zustand des Boethius, der als auf einem Bett – wie auf einem Krankenlager – liegend geschildert wird (vgl. Cons. I 1,14), hat den Charakter einer Krankheit, so daß die ‘*philosophia*’, was schon oft bemerkt worden ist, wie ein Seelenarzt mit heilender Absicht auftritt (zur Gestalt der heilenden Philosophie bei Boethius und deren antiken Quellen vgl. Gruber (1978), 32–35 und die dort genannte Literatur.), der dem Patienten eine sichere Diagnose seiner Krankheit und eine wirksame Therapie zu geben weiß. Die ausführlichsten philologisch-historischen, insbesondere quellengeschichtlichen Analysen der Erscheinung der ‘*philosophia*’ in diesem ersten Metrum der ‘*Consolatio*’ haben bislang m. W. Pierre Courcelle ((1967), 17–28; (1970), 233–42) und vor allem Joachim Gruber vorgenommen. P. Courcelle ((1967), 18–21) hat die ‘*Consolatio*’ in die literarische Gattung der Apokalypse einzuordnen versucht, obschon er zugeben muß, daß die argumentierende ‘*philosophia*’ kein exaktes Äquivalent zu einer göttlichen Weisheit oder zum sog. Gottesengel in den traditionellen Apokalypsen darstellt, und hat in ihr näherhin eine platonisierende Offenbarung über die Natur der Gottheit gesehen. Nach seiner Auffassung repräsentiert die ‘*philosophia*’ keine göttliche, sondern die menschliche Weisheit, diese aber im Zustand ihrer Vollendung, in dem sie die göttliche Intelligenz widerspiegelt, vgl. Courcelle (1967), 21–25. Als literarische Vorbilder für das

---

<sup>1</sup> Vgl. A. M. S. Boethii *Consolatio*, ed. L. Bieler, Turnhout 1984<sup>2</sup> (= CCSL Bd. 84, zit. mit Angabe des Buches, des Prosastückes und des Abschnitts bzw. des Metrums und der Zeile) I m.1,8: „*solantur maesti nunc mea fata senis.*“

personifizierte Erscheinen der Philosophie nimmt Courcelle ((1970), 233ff, 239) neben Augustinus und Cicero vor allem Seneca, insbesondere dessen Brief CXV, an, was jedoch angesichts der Tatsache, daß dort von Seneca die Seele eines ehrenhaften Mannes und nicht die Philosophie beschrieben wird, trotz einiger ähnlicher Formulierungen eingeschränkt werden muß. Im Unterschied zu diesem Interpretationsansatz Courcelles hat Joachim Gruber zahlreiche, gut belegte Indizien dafür namhaft gemacht, daß „Boethius die Topik der Epiphanienschreibung, wie sie sich seit Homer entwickelt hat, ausschöpft, um die Epiphanie der Philosophie zu beschreiben“ (Gruber (1969), 167; vgl. ders., (1978), 57: „Die Philosophie, die ganz in der Topik der Epiphanienschreibung beschrieben wird“). Eine Epiphanienschreibung aber sucht die Göttlichkeit des Beschriebenen darzustellen bzw. zu erweisen. Daher wird, so lautet die Interpretationsthese Grubers, die Philosophie von Boethius als eine Gottheit gedacht. Die hier vorgeschlagene Interpretation geht demgegenüber in eine andere, sich gleichfalls, wenn auch weniger, von der Position Courcelles unterscheidende Richtung, obschon dem generellen Interpretationsansatz und vielen zutreffenden Detailbeobachtungen Grubers Rechnung getragen werden muß. Es ist zwar durchaus richtig, daß Boethius bis in seine Wortwahl hinein zahlreiche Topoi der Epiphanienschreibung für seine Darstellung der Philosophie in Anspruch nimmt, diese Topoi sind aber ihrerseits über die gut belegte allgemeine Feststellung hinaus, daß sie zum gängigen Inventar einer Epiphanienschreibung gehören, in ihrer Aussagekraft für das spezifische Philosophie-Verständnis des Boethius interpretationsbedürftig und -fähig. Bevor dies im Einzelnen gezeigt wird, sei noch kurz auf zwei weitere Interpretationen aus jüngerer Zeit eingegangen: Edmund Reis hat die Ansicht vertreten, die boethianisch verstandene ‘philosophia’ „... suggests both the way to truth and the end of the journey“ (Reis (1982), 140), daß also „Philosophy should ... be understood as both the inclination toward wisdom and the expression of what is to be learned“ (ebd.). In dem Moment der Weisheitsliebe oder -suche sieht Reis zweifelsohne zu Recht eine Übereinstimmung mit den Definitionen des Philosophie-Begriffs beim frühen Boethius<sup>2</sup>. Eine zwischen den gekennzeichneten Interpretationsansätzen von Courcelle und Gruber gleichsam in der Mitte stehende Position ist diejenige von Varvis ((1991), 27–61): Varvis kritisiert an Courcelles Interpretation deren Vernachlässigung der göttlichen Aufgabe und des göttlichen Ursprungs

---

<sup>2</sup> Zum Philosophie-Verständnis des Boethius außerhalb der ‘Consolatio’ vgl. Enders (1998). Auch in De inst. arith. I, 1, ed. G. Friedlein, Leipzig 1858, repr. Frankfurt 1966, p. 9, l. 12, macht sich Boethius das griechische, insbesondere platonische Verständnis von Philosophie als Liebe zur Weisheit zu eigen: „*siquidem philosophia est amor sapientiae*“; Boethius ist auch die pythagoräische Herkunft dieses von der etymologischen Bedeutung des Wortes abgeleiteten Philosophie-Verständnisses bekannt, vgl. De inst. arith. II, 1.2. (= Friedlein, p. 227, ll. 20–23).

der Philosophie nach dem Verständnis des Boethius, hält aber daran fest, daß die 'philosophia' der 'Consolatio' „... is the representation of human wisdom as gained and practiced by the Greek tradition of philosophy.“ (ebd., 32). Im Ganzen kommt er daher zu dem Schluß: „Lady Philosophy is not necessarily a goddess but the representation of the divine source and the human being's rationality“ (ebd., 35f), wobei er ein Verwandtschaftsverhältnis zwischen menschlicher und göttlicher Vernunft nach boethianischer Auffassung konstatiert (vgl. ebd., 38).

Bereits die Personifikation der Philosophie in Gestalt einer Frau (vgl. Cons. I 1,1) ist höchst bedeutsam: Denn im platonischen Sinne des Wortes, das bereits bei Platon deutliche personale Züge erhält<sup>3</sup>, ist die Philosophie das Streben von selbst weder schon weisen noch durch ihren ihnen nur akzidentell anhaftenden Unverstand für die Weisheit bereits blind gewordenen Vernunftwesen nach der Weisheit<sup>4</sup> als dem Wissen der letzten Seinsprinzipien bzw. des vermutlich auch nach Platons eigener prinzipientheoretischer Auffassung einzigen Prinzips aller vielheitlichen Wirklichkeit (vgl. hierzu Halfwassen (1998)). Als dieses verlangende Streben nach dem Wissen des Höchsten aber und sogar als dieses Wissen selbst – und nicht etwa bloß wegen des grammatikalischen Geschlechts dieses Wortes – muß die Philosophie einen prädikativ weiblichen Charakter besitzen: Denn sowohl das Streben nach dem höchsten Wissen als auch dieses selbst hat seinen es bewegenden Grund nicht in sich selbst, sondern in dem einen Prinzip, auf das es suchend und erkennend gerichtet ist. Es ist aber nach gemeinantiker, insbesondere bei Aristoteles belegter Auffassung die Prädikation des Weiblichen, den Grund seiner Bewegung nicht in sich selbst zu haben, sondern ihn von außen zu empfangen<sup>5</sup>. Deshalb dürften es gerade die Frauengestalten der Diotima in Platons 'Symposion'<sup>6</sup> und der Dialogfigur der 'philosophia' in

---

<sup>3</sup> Vgl. Gorg. 482 a; Phd. 82 d9 – 83 b6, zur erlösenden Funktion der Philosophie vgl. ebd., 84 a.

<sup>4</sup> Zur wörtlichen Bedeutung von φιλοσοφία als der Liebe bzw. der Freundschaft zur Weisheit vgl. Lys. 212d/e; zum habituellen, eine durch Anstrengung und Übung erworbene Haltung des verlangenden Strebens (eines Eros) nach Wissen ausdrückenden Philosophie-Verständnis Platons vgl. ebd., 218a/b; Symp. 204 a.

<sup>5</sup> Vgl. Aristoteles, Met. 988 a5 (Männliches und Weibliches verhalten sich zueinander wie Form und Materie); De hist. anim. 493 a24f; 497 a31; 541 a2; De gen. anim. 722 b14.

<sup>6</sup> Diese Parallele bei Platon scheint mir sachlich ungleich näher zu liegen als die namenlose Gestalt einer schönen, wohlgeformten Frau in weißen Gewändern, die in Platons 'Kriton' dem inhaftierten Sokrates in einem Traum erscheint und ihm seinen Gang in den Hades am dritten Tage weissagt, wie Reis (1982), 142 annimmt. Denn die Annahme einer Verwandtschaft oder gar Identität dieser Frauengestalt mit der platonisch verstandenen Philosophie entbehrt jeder textlichen Grundlage. Die im

Boethius' 'Consolatio' sein, die das platonisch-neuplatonische Grundverständnis der Philosophie als eines nicht fertig besitzenden, sondern strebend-verlangenden menschlichen Wissens des unveränderlichen Seins der Ideen einschließlich ihres Prinzips angemessen verkörpern. Während das „höchst ehrwürdige Antlitz“ der 'philosophia' nach Gruber ((1969), 171; (1978), 58f) nur eine typisch göttliche Eigenschaft darstellt, dürfte es sachlich die andernorts so genannte „imperiosa auctoritas“<sup>7</sup> der 'philosophia', d.h. den herrscherlichen Charakter ihres Wissens, zum Ausdruck bringen, der ihr als ein Prinzipien-Wissen, d.h. als ein Wissen des die gesamte Wirklichkeit beherrschenden Prinzips alles intellektuell und sinnlich Erscheinenden zukommt. Die funkelnden und in ihrer Durchdringungskraft über das gewöhnliche menschliche Vermögen hinausgehenden Augen der 'philosophia'<sup>8</sup>, die Gruber unter Hinweis insbesondere auf das Erscheinen der Athene im ersten Gesang der 'Ilias' ebenfalls nur als „ein Zeichen von Göttlichkeit“<sup>9</sup> deutet, dürften angesichts der vielfach belegbaren Tatsache, daß innerhalb des antiken Platonismus die Augen häufig metaphorisch für das Erkenntnisorgan stehen, bedeuten, daß die 'philosophia' ein das gewöhnlich-durchschnittliche Maß menschlicher Einsicht weit übertreffendes Erkenntnisvermögen besitzt, das ihr als einem Wissen der letzten Bestimmungsgründe aller Wirklichkeit eignet. Die frische Farbe und unerschöpfte Kraft der 'philosophia' trotz ihres ehrwürdigen, für Boethius schon über tausendjährigen Alters<sup>10</sup> dürfte als ein

---

'Kriton' auftretenden Gesetze (vgl. Krit. 50 a – 54 d) haben mit der 'philosophia' der 'Consolatio' im engeren Sinne nur die Personifikation gemeinsam.

<sup>7</sup> Vgl. Cons. I 1,13: „... *quaenam haec esset mulier tam imperiosae auctoritatis*“; auch in diesem Charakter der 'Philosophie' sieht Gruber (1969) 171, nur eine „göttliche Eigenschaft“; weitere die herausragende Würde der Philosophie ausdrückende Bezeichnungen in der 'Consolatio' sowie sachliche Parallelstellen in der antiken Literatur hat zusammengetragen Gruber (1978), 59.

<sup>8</sup> Vgl. Cons. I 1,1: „*oculis ardentibus et ultra communem hominum ualentiam perspicacibus*“; „*perspicax iudicium*“ ist eine Eigenschaft der himmlischen und göttlichen Wesenheiten, vgl. Cons. V 2,7: „*Nam supernis diuinisque substantiis et perspicax iudicium*“; „*perspicax*“, d.h. durchdringend, wird auch die Wahrheit selbst genannt, vgl. Cons. IV 4,27: „*Nequeunt enim oculos tenebris assuetos ad lucem perspicuae ueritatis attollere*“; weitere Stellen zu diesem Ausdruck in der 'Consolatio' bei Gruber (1978), 60.

<sup>9</sup> Gruber (1969), 172; (1978), 59; die von Gruber, ebd., genannte Stelle bei Homer ist Ilias I, 200.

<sup>10</sup> Vgl. Cons. I 1,1: „*colore uiuido atque inexhausti uigoris, quamuis ita aevi plena foret ut nullo modo nostrae crederetur aetatis*“; in dieser Bemerkung, daß die 'philosophia' auf Grund ihres ehrwürdigen Alters nicht dem gegenwärtigen Zeitalter anzugehören schien, könnte man vielleicht auch eine Zeitkritik des Boethius vermuten; zum Topos der alt-jungen männlichen oder weiblichen Idealgestalt vgl. Curtius (1948<sup>6</sup>), 108–115; in ihrer Interpretation dieser zugleich alten und jungen Idealgestalt

Ausdruck für die Zeitlosigkeit und Unwandelbarkeit der reinen Reflexion des Denkens zu verstehen sein, deren Vollzug nach Aristoteles die höchste Form des Philosophierens und darin zugleich ein Nachvollzug der genuinen Erkenntnisweise Gottes darstellt. Denn angesichts der Tatsache, daß es Boethius erklärtermaßen grundsätzlich um eine Konkordanz zwischen dem platonischen und dem aristotelischen Denken geht<sup>11</sup>, dürfte es seinem Grundanliegen gerade entsprechen, das aristotelische mit dem platonisch-neuplatonischen Philosophie-Verständnis harmonisieren zu wollen. Die Gestalt der 'philosophia' versöhnt die Gegensätze aber nicht nur in ihrem Alter, sondern auch in Bezug auf ihre Größe: Denn ihr Wuchs ist von wechselnder Größe: Bald zog sie sich, wie es heißt, zur gewöhnlichen Menschen-Größe zusammen, bald schien sie mit der Spitze ihres Scheitels den Himmel zu berühren; und als sie ihr Haupt noch höher emporhob, ragte sie sogar über den Himmel hinaus und entzog sich dem Blick der Menschen (vgl. Cons. I 1,1f). Diese zwiespältige Größe der 'philosophia' könnte eine Reminiszenz an den Eros der Diotimarede des platonischen 'Symposion' sein, dessen zwischen Gott und dem Sterblichen vermittelnde, 'hermeneutische' Zwischen-Existenz als ein δάμων seine philosophische Natur erst begründet: Wie der platonisch gedachte Eros als Liebe zum Schönen notwendigerweise weisheitsliebend sein und sich daher zwischen dem selbst Weisen und dem selbst Unwissenden befinden muß<sup>12</sup>, so ist die von Boethius konzipierte 'philosophia' eine Vermittlerin zwischen dem alltäglichen Erfahrungsbereich der Menschenwelt und dem Himmel als der hierzu transzendenten Sphäre des göttlichen Geistes, die sie zumindest manchmal berührt<sup>13</sup>, d.h., nach dem platonischen und aristotelischen Sprachgebrauch, in Form einer noetischen Erkenntnis erfaßt. Denn Boethius hält es nach Auskunft der 'Consolatio' für prinzipiell möglich, daß sich die menschliche *ratio* als das höchste der menschlichen Natur eigenen Erkenntnisvermögen zum „Gipfel jener höchsten Intelligenz“ aufrichtet,

---

der 'philosophia' stimmen Curtius, ebd., 113 („Die jugendkräftige Greisin des Boethius wirkt trotz aller literarischer Vorbilder als visionär geschaute Heilbringerin“) und Gruber (1969), 175, überein: „Obgleich die Philosophie sehr alt ist, ist sie doch noch immer so jung und kräftig, daß sie dem Menschen das wahre Heil bringen kann.“

<sup>11</sup> Vgl. Boethius, In Arist. Perihermeneias, ed. sec. II 3: „*in unam revocare concordiam*“.

<sup>12</sup> Vgl. Symp. 203 d; 204 b: „Ἐστὶ γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἐρως δ' ἔστιν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἐρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα, μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς.“

<sup>13</sup> Gruber (1978), 61f, interpretiert das Berühren des Himmels als eine „Bezeichnung göttlicher Größe“.

d.h. zur eigentümlichen Erkenntnisweise des göttlichen Geistes erhebt<sup>14</sup>, so wie er es selbst im fünften Buch der 'Consolatio' praktiziert, wenn er die Erkenntnisweise Gottes zum Erweis der Vereinbarkeit der menschlichen Willensfreiheit mit der göttlichen Allwissenheit zu bestimmen sucht. Diese Deutung wird bestätigt durch die Aussage, daß die 'philosophia' ihr Haupt bisweilen auch über den Himmel hinausragt; denn damit dürfte eine Anspielung auf die Metapher des überhimmlischen Ortes in Platons 'Phaidros' vorliegen, an dem die Ideen als die Bezugsgegenstände der göttlichen Erkenntnis gleichsam angesiedelt sind (vgl. Phdr. 247 c2 – d1). Die Philosophie erkennt also auch nach Boethius in ihrer höchsten, selbst schon zumindest annähernd göttlichen Erkenntnisweise die Ideen, einschließlich ihres Grundes. Und weil diese prinzipiell erreichbare und erstrebenswerte Erkenntnisweise mit der *ratio* die natürlichen Vermögen des menschlichen Geistes überragt<sup>15</sup>, entzieht sie sich dem alltäglich-gewöhnlichen Blick der Menschen.

Das Gewand der 'philosophia', das aus feinstem Gewebe mit peinlich genauer Kunstfertigkeit aus einem unzerstörbaren Stoff von ihren eigenen Händen gefertigt war (vgl. Cons. I 1,3), steht metaphorisch für das eigentümliche Wissen oder die Lehre der Philosophie als der Wissenschaft von den Prinzipien bzw. dem Prinzip alles Seienden. Der Stoff dieses Gewandes, d.h. die reine Reflexion des Denkens als das innerste Organon und zugleich die höchste Form der Philosophie, ist unauflöslich, weil sie sich in raum- und zeitfreier Weise vollzieht. Dabei dürfte die Aussage, die 'philosophia' habe ihr subtil gesponnenes Gewand mit ihren eigenen Händen gefertigt<sup>16</sup>, zum Ausdruck bringen, daß die Philosophie die Reflexion des Denkens aus ihr selbst, nämlich aus der reinen Tätigkeit des Denkens als dem höchsten der ihr eige-

---

<sup>14</sup> Vgl. Cons. V 5,11f: „*Si igitur uti rationis participes sumus ita diuinae iudicium mentis habere possemus, sicut imaginationem sensumque rationi credere oportere iudicauimus sic diuinae sese menti humanam summittere rationem iustissimum censemus. Quare in illius summae intelligentiae cacumen si possumus erigamur*“; hier wird der Ausdruck „cacumen“ auf die göttliche Einsicht, oben auf die Philosophie bezogen; die Parallelität dieses Ausdrucks könnte ein indirekter Hinweis darauf sein, daß die Philosophie nach boethianischem Verständnis prinzipiell der Erkenntnisweise Gottes fähig ist.

<sup>15</sup> Vgl. Cons. V 5,12: „*illic [sc. in summa intelligentia] enim ratio uidebit quod in se non potest intueri*“; „intueri“ entspricht hier dem menschlichen „intuitus“ in Cons. I 1,2.

<sup>16</sup> Das literarische Vorbild dieser Angabe ist nach Gruber (1978), 63, Athene in Homer, Ilias V,734f: „πέπλον ..., ὃν ῥ' αὐτῆ ποιήσατο καὶ κάμε χερσίν“. Gruber, ebd., vermutet durchaus einleuchtend, daß Boethius die allegorische Deutung dieses Homer-Verses bei Proklos gekannt und darauf angespielt haben dürfte, vgl. zu Proklos In Tim. I 167,22: „τὸν μὲν γὰρ πέπλον, ὃν αὐτῆ ποιεῖ καὶ ὑφίστησ ταῖς ἑαυτῆς νοήσεσι, τὴν νοεράν αὐτῆς σοφίαν ἀκουστέον“.

nen Vermögen, hervorbringt<sup>17</sup>. Das ehemals weiße Gewand, d.h. die ursprünglich, bei Platon und Aristoteles, als Prinzipien-Wissenschaft noch unverfälschte Philosophie, hatte, wie bei rauchgeschwärzten Bildern, ein trüber Anflug von Vernachlässigung und Alter überzogen<sup>18</sup>; außerdem war das Gewand der 'philosophia' trotz der Unzerstörbarkeit des Stoffes, aus dem es gefertigt ist, d.h. trotz der Unzerstörbarkeit der Reflexion des Denkens als der ureigensten Erkenntnistätigkeit der Philosophie, von den Händen einiger Gewalttätiger, nämlich von den Epikuräern und den Stoikern, die Boethius geradezu verächtlich als „Epicuraeum vulgus ac Stoicum“ bezeichnet, so zerfetzt (vgl. Cons. I 3,7), daß jeder die Stückchen, die er gerade fassen konnte, an sich gerissen hat<sup>19</sup>. Das philosophische Prinzipien-Wissen wurde folglich nach boethianischer Auffassung durch den mißbräuchlichen Umgang der Epikuräer und der Stoiker beschädigt und durch deren Verabsolutierung von nach seiner Auffassung gegenüber dem wahren summum bonum der Einfachheit Gottes minderwertigen partikulären Gütern seines prinzipiellen Charakters in seiner Geltung und seinem Ansehen beraubt. Denn an den Epikuräern kritisiert Boethius in der 'Consolatio' ihre Bestimmung des summum bonum als voluptas<sup>20</sup>, während er bei den Stoikern ausdrücklich nur ihre Erkenntnislehre ablehnt, sofern diese der menschlichen Seele nur ein aufnehmendes Vermögen für die Eindrücke der körperlichen Außenwelt, nicht aber, wie er selbst, eine die Sinneseindrücke ordnende und mit den im Inneren des Geistes befindlichen Ideen (vgl. Cons. V 5,1) zu einer Erkenntnis verbindende spontane Erkenntniskraft zuspricht (vgl. Cons. V m. 4).

In das Gewand ist auf dessen unterstem Rand ein griechisches Π, auf dessen oberstem Rand der griechische Buchstabe Θ eingewebt. Zwischen beiden Buchstaben aber schienen, so die Beschreibung des Boethius, nach Art einer Leiter einige Stufen eingezeichnet, die von dem unteren bis zum oberen Buchstaben emporstiegen (vgl. Cons. I 1,4). Wie der Einteilung der Philoso-

<sup>17</sup> Vgl. hierzu insb. Aristoteles, Met. 1072 b18–30.

<sup>18</sup> Vgl. Cons. I 1,3: „*quarum [sc. vestes] speciem, ueluti fumosas imagines solet, caligo quaedam neglectae uetustatis obduxerat.*“ Gruber (1978), 63: „Sonst erscheinen himmlische Gestalten in strahlend weißen oder bunten Gewändern. Da sich aber das *Epicuraeum vulgus ac Stoicum* (1,3,7) an dem Gewand zu schaffen machte, ist es befleckt und verdunkelt.“

<sup>19</sup> Vgl. Cons. I 1,5: „*Eandem tamen uestem uiolentorum quorundam sciderant manus et particulas quasquisque potuit abstulerant.*“ Zu „tamen“ in diesem Satz vgl. Gruber (1978), 65.

<sup>20</sup> Vgl. Cons. III 2,12: „*Quae quidem sola considerans Epicurus consequenter sibi summum bonum uoluptatem esse constituit, quod cetera omnia iucunditatem animo uideantur afferre.*“ Hierzu vgl. Gruber (1978), 240, insb. mit dem Hinweis auf Cicero, De fin. I,29: „*hoc Epicurus in uoluptate ponit, quod summum bonum esse uult, summumque malum dolorem.*“

phie in den boethianischen Kommentaren zur Isagoge des Porphyrios entnommen werden kann (vgl. hierzu Enders (1998)), nimmt Boethius eine grundsätzliche Zweiteilung der Philosophie in die beiden großen Bereiche der theoretischen und der praktischen Philosophie vor. Diese schon auf die aristotelische 'Metaphysik' zurückgehende<sup>21</sup> Zweiteilung der Philosophie und die Bezeichnungen des Theoretischen und des Praktischen für ihre beiden großen Bereiche werden durch die beiden Anfangsbuchstaben der Wörter θεωρητική und πρακτική [sc. ἐπιστήμη] auf dem Gewand der 'philosophia' symbolisiert<sup>22</sup>. Beide Bereiche aber umfassen alle Teildisziplinen der Philosophie, weshalb ihre beiden Anfangsbuchstaben das ganze Gewand, d.h. die gesamte Lehre oder das Wissen der 'philosophia' einrahmen. Diese boethianische Zweiteilung der Philosophie könnte auch als ein Reflex der Definition des Philosophiebegriffs durch den neuplatonischen Aristoteles-Kommentator Ammonios verstanden werden, die Boethius als dessen zeitweiliger Schüler möglicherweise von diesem übernommen hat: Nach diesem ist die Philosophie das Wissen der göttlichen und der menschlichen Dinge, d.h. der beiden großen Seinsbereiche der werdenden bzw. vergänglichen Entitäten und des Göttlichen als des unvergänglichen bzw. ewigen Seins<sup>23</sup>. Daß das griechische Π auf dem untersten Rand des Gewandes, das Θ aber auf dessen oberstem Rand eingewebt ist und daß beide Buchstaben durch eine

<sup>21</sup> Vgl. Aristoteles, Met. 993 b 20; 1025 b 25; weitere Stellen für diese terminologische Zweiteilung der Philosophie bei Aristoteles und in der Antike bei Gruber (1978), 63f.

<sup>22</sup> Weitere antike, bereits mit Aristoteles beginnende Belege für diese Symbolisierung bei Gruber (1978), 63f; die von Gruber (1969), 178, Anm. 42; (1978), 64, als alternativ vorgeschlagene und von Courcelle (1967), 25f, auf Hierokles zurückgeführte Deutung der beiden Buchstaben als Abkürzungen für πολιτικά ἀρεταί (Π) und für θεία ἀρεταί (Θ) überzeugt nicht, weil sie weder die durch den Ort auf dem Gewand der 'philosophia', an dem sich die beiden Buchstaben befinden, angezeigte Vollständigkeit ihres Signifikats noch die vom Π zum Θ kontinuierlich aufsteigenden Stufen zwischen ihnen hinreichend zu erklären vermag.

<sup>23</sup> Vgl. Cons. I 4,3: „*Haecine est bibliotheca, quam certissimam tibi sedem nostris in laribus ipsa elegares, in qua mecum saepe residens de humanarum diuinarumque rerum scientia disserebas?*“ Zu Ammonios vgl. Ammonius Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium, ed. A. Busse, in: CAG 4/3, Berlin 1887, 3,1f. Eine mögliche und im Hinblick auf Boethius' Bestimmung der „philosophia practica“ sogar noch passendere Quelle könnte auch die augustinische Diskussion dieser epistemischen Definition des Philosophie-Begriffs sein, vgl. Con. Acad. VII,20 (CCL 29, ed. W. Green, 14,19–26); VIII,22, ebd., 15,1–6; zur antiken Geschichte dieser Philosophie-Definition vgl. Courcelle (1970), 243ff, der zugleich die ungewöhnliche Hintanstellung des Gegenstandsbereichs der göttlichen Dinge in der Formulierung des Boethius mit dessen inhaltlichem Programm in der 'Consolatio' zu begründen versucht; hierzu vgl. Enders (1996), 470, Anm. 24.

Folge von Stufen nach Art einer Leiter miteinander verbunden sind, bedeutet, daß sich Boethius den Weg von der praktischen zur theoretischen Philosophie nach Art eines Aufstiegs zur Erkenntnis des göttlichen Prinzips und umgekehrt den Weg von der theoretischen zur praktischen Philosophie als einen Abstieg in die Erkenntnis der Welt der intellektuell und dann auch sinnlich erscheinenden Vielheit denkt<sup>24</sup>. Die zwischen diesen Initialen eingezeichneten Stufen repräsentieren die drei Teildisziplinen der praktischen Philosophie, und zwar, in dieser Reihenfolge, die Individualethik, die Politik und die Ökonomik, und die drei Disziplinen der theoretischen Philosophie, nämlich die Naturwissenschaften des Quadrivium<sup>25</sup>, welche die naturalia erforschen, die Mathematik, die sich mit den geistigen Entitäten befaßt, und die theologische als die höchste Wissenschaft, weil sie das metaphysische Prinzip, in religiöser Sprache „Gott“ genannt, zum Gegenstand ihrer Betrachtung macht. Das Kriterium für die Rang- oder Stufenfolge und damit für die Wertigkeit aller genannten Teildisziplinen der Philosophie dürfte einerseits der Grad an Allgemeinheit, der dem Gegenstand jeder Disziplin und andererseits, mit diesem korrespondierend, der Grad an Genauigkeit sein, der der wissenschaftlichen Methode dieser Disziplin selbst zukommt. Weil sich demnach die theologische Wissenschaft, d.h. die Wissenschaft von Gott als dem ersten Prinzip aller Wirklichkeit, mit dem seiner Natur nach Allgemeinen befaßt, ist sie nach boethianischem wie schon nach aristotelischem Verständnis die höchste und zudem, bedingt durch die vollkommene Unveränderlichkeit ihres Gegenstandes, die genaueste Wissenschaft.

Die Bücher, die die ‘philosophia’ in ihrer rechten Hand trägt, symbolisieren das sie auszeichnende genuin philosophische (Prinzipien-) Wissen bzw. die philosophische Lehre, die, für Boethius maßgeblich insbesondere von Platon, Aristoteles und den Neuplatonikern, weitgehend in Büchern schriftlich niedergelegt worden ist<sup>26</sup>. Das Zepter in der linken Hand der ‘philosophia’ (vgl.

---

<sup>24</sup> Boethius spricht ausdrücklich von einem „ascensus“ vom unteren zum oberen Buchstaben (vgl. Cons. I 1,4), vgl. hierzu Gruber (1978), 64 (mit Hinweisen auf Forschungsliteratur): „Der Aufstieg ... von der praktischen zur theoretischen Philosophie ist ein Sonderfall der *ἀνοδος*; auf diesem Weg kehrt die Seele heim, und so will die Philosophie Boethius in die wahre Heimat zurückführen ...; das ist das Anliegen der *Consolatio*.“

<sup>25</sup> Vgl. hierzu Boethius, *De arith.* I, 1 (ed. Friedlein), p. 9, ll. 28f: „*Hoc igitur illud quadrivium est, quo his viandum sit, quibus excellentior animus a nobiscum procreatis sensibus ad intelligentiae certiora perducitur. Sunt enim quidam certaeque progressionem dimensiones, quibus ascendi progredique possit, ut animi illum oculum ... demersum orbatumque corporeis sensibus hae disciplinae rursus inluminent*“.

<sup>26</sup> Vgl. Cons. I 1,6: „*Et dextra [sc. manus] quidem eius libellos [sc. gestabat]*“; hierzu vgl. Gruber (1969), 179f: „Die Bücher der Philosophie sind Symbole der philosophischen Lehre, aber auch des Heils und der Erlösung. Daher erscheinen auch

Cons. I 1,6) repräsentiert ihre Autorität und Herrschaftlichkeit, die ihr als einem Wissen des die gesamte Wirklichkeit beherrschenden absoluten Prinzips zukommt. Dafür, warum die 'philosophia' in ihrer rechten Hand die Bücher und in ihrer linken Hand das Zepter hält, hat Gruber eine einleuchtende Erklärung gefunden: „Bücher, d.h. Belehrung und Erlösung, gibt die Philosophie bereitwillig mit der rechten Hand, das Zepter als Symbol der Herrschaft hält sie in der linken, denn ihre Autorität setzt sie nicht sofort durch, wie das Beispiel des Epicureum vulgus ac Stoicum zeigt.“ (Gruber (1969), 181; vgl. ders. (1978), 66).

## **2 Die Darstellung der ersten Handlung der 'philosophia': Die Vertreibung der falschen Musen**

Nach dieser Beschreibung der äußeren Gestalt der 'philosophia' wird ihre erste Handlung geschildert: Diese besteht darin, die dichterischen Musen, die den seelisch kranken Boethius zur Klage, d.h. zur affektbewegten Äußerung seiner Traurigkeit, anhielten<sup>27</sup>, heftig zu kritisieren und als Dirnen zu brandmarken, die die Krankheit des Kranken, nämlich sein Bewegtsein durch Affekte und deren Herrschaft über seine Vernunft, mit ihrem süßen Gift bzw. ihren Schmeicheleien nähren und vermehren, anstatt ihn davon zu befreien<sup>28</sup>. Anschließend vertreibt die 'philosophia' die verderblichen dichterischen Musen, um den jetzt kranken, früher aber durch die Wissenschaft der Eleaten und Akademiker genährten Boethius der Pflege durch ihre eigenen, d.h. durch die wahren, heilenden und rettenden Musen der Philosophie, zu übergeben<sup>29</sup>.

---

sonst öfters heilbringende Gestalten mit Büchern in den Händen, so etwa die Kirche Herm. vis. I,2,2 oder Hermes Trismegistos.“

<sup>27</sup> Vgl. Cons. I m.1: „*Ecce mihi lacerae dictant scribenda Camenae et ueris elegi fletibus ora rigant.*“

<sup>28</sup> Vgl. Cons. I 1,7–9: „*Quae ubi poeticas Musas uidit nostro assistentes toro fletibusque meis uerba dictantes, commota paulisper ac toruis inflammata luminibus: Quis, inquit, has scenicas meretriculas ad hunc aegrum permisit accedere, quae dolores eius non modo nullis remediis fouerunt, uerum dulcibus insuper alerent uenenis? Hae sunt enim quae infructuosas affectuum spinis uerum fructibus rationis segetem necant hominumque mentes assuefaciunt morbo, non liberant.*“ Zu „commota paulisper“ vgl. Gruber (1978), 66: „Die Gefährdung ihres Schützlings erregt die Philosophie, wenn auch nur gering, da ja nach stoischer Lehre der Philosoph von jedem πάθος frei sein soll.“ Daß die Charakterisierung 'inflammata luminibus' „zur Schilderung des Herrschers“ gehört, hat Gruber (1978), 66, überzeugend belegt.

<sup>29</sup> Vgl. Cons. I 1,10f: „*hunc uero Eleaticis atque Academicis studiis innutritum. Sed abite potius, Sirenes usque in exitum dulces, meisque eum Musis curandum sanandumque relinquit.*“ Hierzu vgl. Baltes (1980), 314: „Die Verbindung von Eleaticis atque Academicis studiis scheint somit anzudeuten, daß Boethius sich um die Philosophie der gesamten platonischen Schule bemüht und sie wie die Neuplato-

Während Gruber auch diese Szene „unter dem Aspekt antiker Epiphanien“ betrachtet und deshalb in ihr nur das Erreichen der Einsamkeit des Offenbarungsempfängers als eine „Voraussetzung für Epiphanien“ (Gruber (1969), 181) erkennen kann, geht unser Interpretationsvorschlag davon aus, daß diese mit feinsinniger Dramaturgie entworfene Szene die beiden folgenden Bedeutungsebenen besitzt: Einmal eine abstrakt-allgemeine sowie eine konkrete bzw. genauer personenbezogene Ebene: Auf der allgemeinen Ebene wird das boethianische Verständnis von der zugleich als paradigmatisch aufgefaßten Weise, wie sich die Philosophie als ein auf letzte, unveränderliche Prinzipien bezogenes Wissen im griechischen Denken durchgesetzt hat bzw. zur Herrschaft gelangt ist, dichterisch gekonnt zum Ausdruck gebracht. Denn die poetischen Musen repräsentieren m. E. das Wissen der Sophistik, das nur an der affektbestimmten Meinung, d.h. an dem, wie es zu sein scheint, mithin am falschen Schein aus eigennützigen Gründen interessiert ist, nicht aber an der Wahrheit als an dem, was und wie es wirklich ist. Deshalb wird dieses sophistische Schein-Wissen von Boethius ausdrücklich in einen Gegensatz zur Philosophie der Eleaten und der Akademiker, d.h. zum auf das unveränderliche und damit wirkliche Seiende gerichtete Wissen der nach seiner Auffassung wahren Philosophie gebracht, das, spätestens in der Gestalt Platons, das falsche sophistische Scheinwissen als ein solches erkannt, kritisiert und sich gegen dieses zumindest in der klassischen Antike durchgesetzt hat. Der Scheincharakter des falschen musischen Wissens der Sophistik besteht nach Boethius' Auffassung offensichtlich darin, das flüchtige Angenehme als das wirklich Gute hinzustellen und vorzutäuschen. Denn, um nun die zweite, konkrete, personenbezogene Bedeutungsebene der zu interpretierenden Szene mit einzubeziehen, das kurzzeitig Angenehme ist hier die Artikulation des eigenen Leids des seelisch kranken Boethius in einer Klage voller Selbstmitleid. Dieses nur scheinbar Gute, weil nur kurzfristig Angenehme diktieren ihm die falschen Musen der Sophistik, die von der 'philosophia' als „Sirenen“ bezeichnet werden (vgl. Cons. I 1,11), weil sie den Patienten mit süßem Gift täuschen, indem sie ihn glauben machen wollen, daß das nur kurzzeitig Angenehme, welches sie ihm vermitteln, bereits das an und für sich erstrebenswerte, mithin wirklich Gute sei. Weil die 'philosophia' auf Grund ihres begründeten Wissens des wirklich oder objektiv Guten ihre Täuschungsabsicht erkennt, fühlen sich die Musen von ihr durchschaut, so daß sich, wie es Boethius treffend schildert, ihre Blicke zu Boden senken und Schamröte ihnen ins Gesicht steigt (vgl. Cons. I 1,12). Sie gehen, wie es heißt, traurig

---

niker als eine Fortsetzung der eleatischen Philosophie interpretiert hat.“ Zum Gegensatz zwischen den verderblichen Musen-Sirenen und den wahren Musen der Philosophie vgl. ausführlich Gruber (1978), 71 f.

über die Schwelle hinaus<sup>30</sup>, weil sie ihre Macht nicht nur über den konkreten Patienten, sondern, auf der allgemeinen Ebene gesehen, auch über das Zeitalter im Ganzen durch das gebietende Auftreten der 'philosophia', in dem sich deren herrscherliches Prinzipien-Wissen manifestiert, verloren haben. Die Sophistik bzw. genauer das sophistische Wissen dürfte von Boethius wohl deshalb als ein Musenchor dargestellt worden sein, weil es nach frühgriechischer, bereits bei Homer mehrfach belegter Überzeugung die Musen sind, die das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige und damit alles wissen. Daher treten die falschen Musen der Sophistik mit dem Anspruch auf, selbst ein Wissen dessen, was und wie es wirklich ist, zu besitzen und dem kranken Boethius entsprechend zu vermitteln. Dieser Anspruch wird von ihnen jedoch nicht, wie der der 'philosophia', in begründeter und beweisender Form vertreten, er wird vielmehr nur implizit faktisch dadurch erhoben, daß sie dem kranken Boethius traurige, seinen Schmerz äußernde Gesänge zu dichten auftragen.

### 3 Die paradigmatische Heilung des Boethius durch die 'philosophia'

Die Klage der 'philosophia' im zweiten Metrum des ersten Buches der 'Consolatio' über den verwirrten Geisteszustand ihres Patienten unterscheidet sich von dessen anfänglicher Klage über sein eigenes Schicksal wesentlich dadurch, daß sie bereits einen diagnostischen Charakter hat: Weil Boethius den Blick seines Geistes bildlich gesprochen nur noch auf die Erde und somit auf Wandelbares und Vergängliches<sup>31</sup>, gerichtet hat, hat sein matt gewordener Geist sich von seinem eigenen Licht, d.h. von dem ihm selbst einwohnenden Erkenntnisprinzip, ab- und sich dem Dunkel, d.h. dem ungleich weniger intelligiblen Bereich der äußeren Welt sinnenfälliger Mannigfaltigkeit, zugewandt<sup>32</sup>. Er hat also, wie ihm die 'philosophia' im anschließenden Prosastück

---

<sup>30</sup> Vgl. Cons. I 1,12: „... *limen tristis [sc. chorus musarum poeticarum] excessit*.“ Zur Bedeutung von „limen“ in diesem Kontext vgl. Gruber (1978), 73: „Die Schwelle ... ist nach uralter Auffassung die Grenzlinie, die „den sakral oder rechtlich geschützten Eigentumsbezirk gegen das Draussen abgrenzt“ (Norden, Priesterbücher 158). Die Musen können nach ihrem Weggang also keinen Machteinfluß mehr auf Boethius ausüben.“

<sup>31</sup> Vgl. Cons. I 1,13: „... *obstupui uisusque in terram defixo*“; Cons. I 1,14: „*uultum luctu grauem atque in humum maerore deiectum*“; unsere Interpretation entspricht der dritten, von Gruber (1978), 74, vorgeschlagenen, allegorischen Deutungsmöglichkeit (für die Gruber, ebd., zahlreiche Parallelen in der 'Consolatio' aufzählt) dieser Stelle gemäß platonisch-neuplatonischer Tradition: „Die Erde ist das Symbol der Materie.“

<sup>32</sup> Vgl. Cons. I m.2,1–3: „*Heu, quam praecipiti mersa profundo mens hebet et propria luce relicta tendit in externas ire tenebras*“; vgl. hierzu den ausführlichen Stellenkommentar bei Gruber (1978), 77–79, insb. 78 (zu *propria luce relicta*): „Das „Licht“ weist hin auf den göttlichen Funken, der dem menschlichen Geist einge-

attestiert, „ein wenig seiner selbst vergessen; er wird sich leicht auf sich besinnen, wenn er zuvor uns erkannt hat.“ (vgl. Cons. I 2,6). Demnach verhilft die Erkenntnis der Philosophie dem Menschen, wie im Folgenden an dem nach der Diagnose der ‘philosophia’ an Lethargie, „der gewöhnlichen Krankheit verblendeter Geister“<sup>33</sup>, erkrankten Boethius exemplifiziert wird, zur Selbsterkenntnis und heilt ihn von selbstverschuldeter Selbstvergessenheit, indem sie durch ihre Lehre seine Seele beruhigt, sein durch die Dominanz der Affekte getrübt Erkenntnisvermögen reinigt und zur Erkenntnistätigkeit wieder befähigt. Szenisch wird dieser erste Heilungsschritt dadurch zum Ausdruck gebracht, daß die ‘philosophia’ mit ihrem zusammengegrafften Gewand das tränenüberströmte Gesicht des Patienten trocknet<sup>34</sup>, so daß Boethius seine Erkenntnisfähigkeit zumindest insoweit wiedergewinnt<sup>35</sup>,

---

pflanzt ist, daher das Attribut *propria*, das hier in seiner klassischen Bedeutung und nicht im spätlat. Sinne von *sua* ... gebraucht ist.“ Vgl. ferner die analoge Formulierung der „Leuchte des Geistes“ in: ebd., 24: „*nunc iacet effeto lumine mentis*“; dazu vgl. Gruber (1978), 86. Boethius gebraucht an beiden Stellen die insbesondere platonische und neuplatonische absolute Metapher des Lichtes für das Erkenntnisprinzip selbst, zum Begriff einer absoluten Metapher vgl. Blumenberg (1957); zur Lichtmetaphysik in der griechischen Philosophie vgl. Beierwaltes (1957); zur neuplatonischen Lichtmetaphysik vgl. ders. (1977); Gott und damit das Erkenntnisprinzip selbst wird an einer Stelle der ‘Consolatio’ ausdrücklich als *inaccessa lux* bezeichnet, vgl. Cons. V 3,34; darin dürfte eine Anspielung auf 1 Tim. 6,16: „*deus est inaccessibilis lux*“ liegen, zumal der Kontext dieser Aussage – das Gebet, in dem der Mensch um den Preis aufrichtiger Demut die unschätzbare Gegengabe der göttlichen Gnade verdient, als die einzige Gesprächsmöglichkeit der Menschen mit Gott (vgl. ebd.) – deutlich theologischer Natur ist.

<sup>33</sup> Vgl. Cons. I 2,5: „*Nihil, inquit, pericli est, lethargum patitur, communem illusarum mentium morbum.*“

<sup>34</sup> Vgl. Cons. I 2,7: „*Haec dixit oculosque meos fletibus undantes contracta in rugam ueste siccauit.*“ Hierzu vgl. Gruber (1978), 94: „Während der Arzt dem Kranken die Tränen mit einem Schwamm aus den Augen wischt ... , trocknet hier die Philosophie die Augen mit ihrem Kleid, d.h. sie wird die geistige Verwirrung des Boethius durch ihre Lehren ... beheben.“

<sup>35</sup> Die Rückkehr seiner nur aktuell verlorenen Geisteskraft wird in Cons. I m.3 und in I 3,1 anschaulich mit einem bereits aus Homer bekannten Gleichnis (vgl. Il. 15, 668f; 20, 341f; zur literarischen Tradition dieses Gleichnisses vgl. Scheible (1972), 30f) beschrieben: Der gottgesandte Nordwind vertreibt „die Wolken der Materie“ (Gruber, (1978), 95), die das Licht des Geistes verdunkeln, so daß die Sonne, die metaphorisch für das Erkenntnisprinzip selbst steht, plötzlich, d.h. akausal und atemporal, hervortritt, und mit ihren ausgesandten Strahlen, also durch ihre unmittelbaren Wirkungen, den sonnengleichen Augen, d.h. dem Erkenntnisorgan des Menschen, den Erkenntnisvollzug ermöglicht. Damit hat Boethius eine direkte Anwendung des platonischen Sonnengleichnisses (vgl. Polit. 508 b; vgl. auch Plot. I 6,9,30f) vorgenommen, vgl. hierzu auch das reiche Belegmaterial bei Gruber (1978), 94–98.

daß er die 'philosophia' als seine „Nährerin, an deren Herd ich von Jugend auf geweiht hatte“, wiedererkennt<sup>36</sup>. Die 'philosophia' wird von Boethius als „omnium magistra uirtutum“ angesprochen, sofern sie als das nicht nur intellektuelle, sondern auch als das sich das Gewußte existentiell aneignende Wissen des wahrhaft Guten mit diesem dem Menschen jede Tugend vermittelt<sup>37</sup>. Daher ist es die oberste Maxime der von ihr erzogenen Schüler, zu denen die 'philosophia' auch Boethius zählt<sup>38</sup>, „den Schlechten zu mißfallen“, d.h. möglichst tugendhaft zu leben. Wer sich aber nur an dem objektiv Guten ausrichtet und danach handelt, der muß – dies formuliert die 'philosophia' des Boethius wie schon der platonische Sokrates nach Art einer allgemeingültigen Gesetzmäßigkeit – mit Verfolgung und Mißhandlungen von seiten der moralisch Schlechten, denen er höchst unähnlich und unbequem ist, bis zum eigenen gewaltsamen Tod rechnen<sup>39</sup>. Die 'philosophia' versichert jedoch nachdrücklich den allmählich genesenden Boethius dessen, daß sie ihre um ihres Namens willen unschuldig verfolgten Schüler nicht ihrem Schicksal hilf- und wehrlos überläßt – auch darin hat das Auftreten der 'philosophia' in der verzweifelten Situation des Boethius einen paradigmatischen Charakter: Als Beispiele ihres bisherigen Eintretens für ihre bedrängten Schüler nennt sie je drei Philosophen der klassischen griechischen, nämlich den durch den Giftbecher getöteten Sokrates<sup>40</sup>, den geflohenen Anaxagoras und den gefolterten Zenon, und der römischen Antike, und zwar den unter Caligula hingerichteten Canius, den von Nero bekanntermaßen zum Selbstmord gezwungenen Seneca und den ebenfalls unter Nero zum Tode verurteilten Soranus<sup>41</sup>. Worin aber

---

<sup>36</sup> Vgl. Cons. I 3,2: „Itaque ubi in eam deduxi oculos intuitumque defixi, respicio nutricem meam, cuius ab adolescentia laribus obuersatus fueram, Philosophiam.“

<sup>37</sup> Vgl. Cons. I 3,3: „Et quid, inquam, tu in has exsilli nostri solitudines, o omnium magistra uirtutum, supero cardine delapsa uenisti?“

<sup>38</sup> Vgl. Cons. I 3,4: „An, inquit, illa, te, alumne, desererem“; Gruber (1978), 102, hat darauf aufmerksam gemacht, daß „diese Anrede an drei entscheidenden Stellen der *Consolatio* [sc. steht]: Zuerst hier, wo nach der Erkenntnis der Philosophie das Gespräch beginnt; 3,9,28, wo die entscheidende Hinwendung zum wahren Guten vollzogen wird, und 3,11,40, wo die Philosophie die Wirkung des protreptischen Dialogs bei ihrem Schüler erkennt“.

<sup>39</sup> Vgl. Cons. I 3,10f: „Quos nihil aliud in cladem detraxit nisi quod nostris moribus instituti studiis improborum dissimilimi uidebantur. Itaque nihil est quod ammittere si in hoc uitae salo circumflantibus agitemur procellis, quibus hoc maxime propositum est, pessimis displicere.“

<sup>40</sup> Vgl. Cons. I 3,6: „Nonne apud ueteres quoque ante nostri Platonis aetatem magnum saepe certamen cum stultitiae temeritate certauimus eodemque superstite praeceptor eius Socrates inuastae uictoriam mortis me astante promeruit?“ Zu Sokrates als dem Exponenten der Einheit der Philosophie vgl. die antiken Belegstellen bei Gruber (1978), 103.

<sup>41</sup> Vgl. Cons. I 3,9; zu diesen Philosophen im Einzelnen vgl. Gruber (1978), 105f.

besteht ihr Beistand, den sie ihren Schützlingen leistet? Das Heer der Feinde ist zwar zahlreich, aber dennoch, wie es heißt, verächtlich, weil es von keinem Feldherrn gelenkt, sondern nur blindlings vom wahnsinnigen Irrtum umhergetrieben wird (vgl. Cons. I 3,12). Die meisten Menschen leben, das soll dieses Bild besagen, führungslos, weil ihr Denken, Wollen und Handeln von keinem einheitlichen Prinzip, sondern von schwankenden, unbegründeten und daher dem Irrtum ausgesetzten Meinungen bestimmt und geleitet ist. Dieser selbst führungslosen Menge steht die von einem absoluten Prinzip regierte und daher selbst zum Führen ihrer Adepten geeignete Philosophie diametral gegenüber, wobei die Feldherren-Metapher für das Prinzip jeder Ordnung und die Heeres-Metapher für das Geordnete auf das zwölfte Buch der aristotelischen „Metaphysik“ zurückgehen dürfte<sup>42</sup>. Die Unüberwindlichkeit der Philosophie für die feldherrnlosen, deshalb ungeordneten und daher wenig wirkungsvollen Truppen ihrer Feinde wird mit der Möglichkeit ihres Rückzugs in ihre Burg begründet, deren Uneinnehmbarkeit durch ihren unzerstörbaren, gegen Angriffe von außen vollkommen sicheren Schutzwall bedingt ist. Die Truppen der führungslosen Menge müssen sich daher mit der Plünderung von wertlosem Zeug zufrieden geben (vgl. Cons. I 3,13f). Dieses markante Bild läßt sich ebenfalls bis in seine Einzelheiten hinein auslegen: Die Unangreifbarkeit der ‘*philosophia*’ und daher auch der Philosophen als ihrer Schüler ist nach boethianischer Überzeugung dadurch bedingt, daß sie den Grund ihrer Bewegung, d.h. sowohl ihres Willens als auch ihres Denkens, in einem völlig unveränderlichen und folglich unzerstörbaren Prinzip hat bzw. haben, auf welches sie mit ihren höchsten, von außen nicht bezwingbaren Kräften des Wollens und des Denkens, die im Bild durch den die Burg umgebenden Schutzwall repräsentiert werden, gerichtet ist: Dieses sie zu innerst bestimmende und bewegende Prinzip sowie ihre Ausrichtung auf es können ihr ihre Feinde daher nicht nehmen, sondern müssen sich mit der Plünderung oder gar Zerstörung kontingent-vergänglicher Gegenstände und damit nur scheinbarer Güter, sei es der Arbeitsutensilien, wie etwa der Bücher, eines Philosophen, sei es seiner äußeren Freiheit oder seiner leiblichen Integrität, begnügen. Über solche Verluste kann die alleine von dem absoluten Prinzip selbst bewegte Philosophie deshalb nur lachen, weil sie von ihnen – im Willen – gar nicht berührt wird. Das folgende vierte Metrum des ersten Buches der ‘*Consolatio*’ führt den Gedanken weiter aus, daß nur derjenige sich von den Wechselfällen des Lebens nicht beeindruckt läßt, sondern Herr über

---

<sup>42</sup> Vgl. Met. XII 10 (1075 a10–15): „Denn der Feldherr ist nicht durch die Ordnung, sondern die Ordnung ist durch ihn“; zum Bild des Heeres vgl. auch Ps.–Aristoteles, De mundo 398 a8 und 400 b8; diese Veranschaulichung der Verhältnisbestimmung zwischen dem Prinzip der Ordnung und ihrem Prinzipiat hat Thomas von Aquin wiederholt aufgenommen, vgl. hierzu die von Krings (<sup>2</sup>1982), 69f, genannten Stellen.

sich selbst und damit auch über sein Schicksal bleibt, der den Grund seiner willentlichen Bewegung nicht in etwas Äußerem, Vergänglichem hat und daher, wie der stoische Weise, affektlos geworden ist<sup>43</sup>. Der Beistand, den die 'philosophia' ihren Schützlingen zuteil werden läßt, liegt also in der Unangreifbarkeit ihrer Burg bzw. ihres Vaterlandes oder ihres Staates<sup>44</sup>, d.h. ihrer Bestimmung und Führung durch ein einziges, unwandelbares Prinzip; die Sicherheit des Verbleibs im Einflußbereich der objektiv guten Wirkungen dieses Prinzips ist allerdings gemäß dem sog. uralten Gesetz dieses Staates an eine notwendige Bedingung geknüpft, und zwar an die willentliche Zustimmung des Bürgers dieses Staates zu seinem Regenten, d.h. zur universellen Herrschaft dieses Prinzips<sup>45</sup>. Die Einzigkeit dieses Prinzips, dem sich der Philosoph freiwillig unterwirft bzw. unterwerfen soll, wird von Boethius durch sein Zitat jener in der Antike wiederholt, am bekanntesten von Aristoteles in der „Metaphysik“ am Ende seines Lehrstücks über das *πρῶτον κινουόν*, als Beleg für die Herrschaft eines einzigen metaphysischen Prinzips zitierte Stelle aus dem zweiten Gesang der 'Ilias', daß die Herrschaft vieler nicht gut sei, daß vielmehr nur einer König und Herrscher sein soll, unmißverständlich

---

<sup>43</sup> Vgl. Cons. I m.4, insb. 13–18; eine knappe Giederung dieses Metrums bei Gruber (1978), 109f: „Die Philosophie rühmt die Lebensführung des Weisen, der alle Schrecken der Welt verachtet (in Variation von Hor. *carm.* 3,3,1–8). Wer *fatum* und *fortuna* überwunden hat, dem können auch die Naturgewalten nichts anhaben (V. 1–10). Wer dem Tyrannen gegenüber frei auftritt, nichts erhofft und nichts fürchtet, entmachtet ihn in Wahrheit (V. 11–14). Im anderen Falle wird der Mensch selbst die Ursache seiner Unfreiheit (V. 15–18).“

<sup>44</sup> Vgl. Cons. I 5,3: „*Sed tu quam procul a patria*“; ebd., 5,4: „*Si enim cuius oriundo sis patriae reminiscare*“; ebd., 5,5: „*An ignoras illam tuae ciuitatis antiquissimam legem*“; mit „*patria*“ ist dabei nicht, wie Gruber (1978), 142, annimmt, „die himmlische Heimat der Seele“ und damit eine jenseitige Wirklichkeit gemeint, sondern nur der sich auf Jenseitiges wie auf Diesseitiges gleichermaßen erstreckende Machtbereich des absoluten Prinzips, aus dem sich Boethius auf Grund eigenen Verschuldens entfernt hat.

<sup>45</sup> Vgl. Cons. I 5,5: „*An ignoras illam tuae ciuitatis antiquissimam legem qua sanctum est ei ius exsulare non esse quisquis in ea sedem fundare maluerit? Nam qui uallo eius ac munimine continetur, nullus metus est ne exsul esse mereatur; at quisque inhabitare eam uelle desierit pariter desinit etiam mereri*.“ Mit der Formulierung „*at quisque inhabitare eam uelle desierit pariter desinit etiam mereri*“ wird die genannte Willensbedingung für den Verbleib in dieser „*civitas*“ expliziert. Mit „*tuae ciuitatis antiquissimam legem*“ könnte auf die stoische und philonische Auffassung angespielt sein, daß „die ganze Welt ein Staat mit der allerältesten Verfassung [sc. ist], der vernunftgemäße Gesetze hat“ (Gruber (1978), 145), vgl. hierzu die von Gruber, ebd., zitierten Stellen. Mit „*uallum*“ und „*munimen*“ ist der „*uallum muniti*“ aus Cons. I 3,14 wieder aufgegriffen, der die von außen nicht beherrschbaren Kräfte des Denkens und des Willens symbolisiert.

zum Ausdruck gebracht<sup>46</sup>. Dieses mit der traditionellen Königs-Metapher als über alles sinnlich und intellektuell Erscheinende uneingeschränkt herrschend charakterisierte Prinzip freut sich, um im Bild des Textes zu bleiben, an der und tut alles ihm Mögliche für die Fülle der Bürger seines Reichs<sup>47</sup>, das es selbst gerecht ordnet<sup>48</sup>, so daß jeder, der sich dessen Wirkungs- oder Machtbereich zu seinem Wohnsitz erwählt, sich also seiner lenkend-leitenden Wirkweise freiwillig unterworfen hat, niemals sein Heimatrecht, d.h. seine ihn zu seinem wahren Glück verhelfende Führung durch dieses Prinzip, zu verlieren braucht. Der freiwillig geleistete Gehorsam des Menschen gegenüber diesem Prinzip aber ist Freiheit<sup>49</sup> – der boethianische Freiheits-Begriff ist wie derjenige Senecas, des Ambrosius, Augustins, des philosophischen Neuplatonismus, insbesondere Plotins und Proklos, und später etwa derjenige Anselms, wertend bzw. qualitativ ausgezeichnet, indem er ein absolutes Prinzip als konstitutives Definiens in seine eigene Definition aufnimmt und die Freiheit aller endlichen Vernunftwesen in dem Vollzug der freiwilligen Unterordnung unter dieses Prinzip versteht. Demnach ist, negativ formuliert, nur derjenige wirklich frei, der seinen Willen nicht mehr auf zeitlich-kontingente Güter richtet und daher von allem Vergänglichen und Vielheitlichen unbewegt und unabhängig bleibt, indem er sich von dem alleine unveränderli-

---

<sup>46</sup> Vgl. Cons. I 5,4: „*Si enim cuius oriundo sis patriae reminiscare, non uti Atheniensium quondam multitudinis imperio regitur, sed εἷς κοίρανος ἔστιν, εἷς βασιλεύς*“; der zugrundeliegende homerische Vers in Il. II,204; zur Königsmetapher vgl. auch Cons. IV m. 6,35sq.: „*rerumque regens flectit habenas, rex et dominus, fons et origo*“, Aristoteles, Met. 1076 a4, Platon, Epist. II, 312 e: „*τῶν πάντων βασιλέα*“; weitere Belegstellen für die Wirkungsgeschichte dieser Homer-Stelle bei Gruber (1978), 144, und Courcelle (1969), 86, der dieses Zitat vor allem bei den alexandrinischen Aristoteles-Kommentatoren, von denen es Boethius übernommen haben könnte, nachgewiesen hat; zur Königsmetapher im Platonismus vgl. Dörrie (1976), 390ff.

<sup>47</sup> Vgl. Cons. I 5,4: „*... qui frequenter ciuium non depulsione laetetur*“; Gruber (1978), 144, stellt zwar zutreffend fest, daß die „*frequentia ciuium*“ hier „positiv gemeint“ ist, läßt den Grund für diese Wertung aber unbestimmt; dieser Grund liegt in der Freude des Prinzips an der Fülle der Bürger seines Staates, d.h. in dem guten Willen des Prinzips, möglichst viele Menschen – durch deren Hinordnung auf es selbst – glücklich zu machen.

<sup>48</sup> Zum universellen, auch die menschliche Praxis vollständig umfassenden Charakter der göttlichen Weltlenkung nach der ‘*Consolatio*’ vgl. Enders (1997), 377–386.

<sup>49</sup> Vgl. Cons. I 5,4: „*... cuius agi frenis atque obtemperare iustitiae libertas est*.“ Daß dieses Freiheits-Verständnis auf eine Anähnlichung des Menschen an Gott zielt, zeigt auch Cons. I 4,38: „*Instillabas enim auribus cogitationibusque cotidie meis Pythagoricum illud ἔπρου θεῶν*“ Als eine Weisung des Pythagoras dürfte dieses Diktum von Boethius entnommen sein aus Iambl. Vita Pythg. XVIII,86: „*ἀκολουθεῖ τῷ θεῶν*“; antike Belege für diese Aufforderung zur Nachfolge Gottes hat gesammelt Gruber (1978), 129. Weitere Belegstellen zu diesem metaphysischen Freiheits-Verständnis bei Gruber (1978), 144f.

chen Prinzip vollkommen bestimmen läßt<sup>50</sup>. In dieser freiwilligen Unterordnung unter die Verfügungsgewalt eines absoluten Prinzips als einem geistigen Akt oder besser noch, sofern er durch wiederholte Übung zur Gewohnheit geworden ist, als einem habitus liegt nach Auskunft der 'philosophia' die Zweckbestimmung ihrer Bücher, d.h. ihrer Lehre<sup>51</sup>.

Die Klage des Boethius über die in seinen Augen unverdiente Härte seines Schicksals (vgl. Cons. I 4,4) richtet sich gegen die Relevanz der Philosophie für die Praxis des menschlichen Lebens, deren scheinbar manifeste Ungerechtigkeit<sup>52</sup> die philosophische Annahme der universellen und sich damit auch auf die menschliche Lebenspraxis erstreckenden Herrschaft eines absoluten Prinzips zu widerlegen scheint und daher die Theodizee-Frage in aller Schärfe aufbrechen läßt<sup>53</sup>. Zwar offenbart die Annahme des kranken Boethius, die sich prinzipienlos und damit ungerecht verhaltende 'fortuna' bestimme die Gesicke und das Ergehen der Menschen, daß er die Einsicht, daß und wie das göttliche Prinzip seine ausgleichende Gerechtigkeit auch in der Praxis des menschlichen Lebens durchsetzt, auf Grund einer affektbedingten Trübung seiner Erkenntniskraft<sup>54</sup> und damit aus eigenem Verschulden verloren hat<sup>55</sup>, doch es ist ihm wenigstens die Überzeugung von dem Bestehen

<sup>50</sup> Vgl. Cons. I 4,38: „*Atqui et tu insita nobis omnem rerum mortalium cupidinem de nostri animi sede pellebas et sub tuis oculis sacrilegio locum esse fas non erat.*“

<sup>51</sup> Vgl. Cons. I 5,6. Zum Topos, daß „nicht die Bücher wichtig sind, sondern die darin enthaltenen Gedanken“ (vgl. Xen. Mem. IV,2,1) vgl. auch Arist. Protr. Frg. B 3 D; Diog. Laert. VI,3.

<sup>52</sup> Vgl. Cons. I 4,46: „... *iacere bonos nostri discriminis terrore prostratos, flagitiosum quemque ad audendum quidem facinus impunitate, ad efficiendum uero praemiis incitari, insontes autem non modo securitate uerum ipsa etiam defensione priuatos.*“

<sup>53</sup> Vgl. Cons. I 4,29sq.: „*Nam deteriora uelle nostri fuerit fortasse defectus, posse contra innocentiam quae sceleratus quisque conceperit inspectante deo monstri simile est. Unde haud iniuria tuorum quidam familiarium quaesiuit: 'Si quidem deus', inquit, 'est unde mala' ? bona uero unde, si non est?'*“ . Zu den mutmaßlichen Quellen dieser klassischen Formulierung des Theodizee-Problems vgl. Gruber (1978), 124f; den Beitrag der 'Consolatio' zur Geschichte des Theodizee-Problems hat erstmals ausführlich Schumacher (1994), 111–186, gewürdigt.

<sup>54</sup> Das sich in seiner Bitte um die Durchsetzung der ausgleichenden Gerechtigkeit auf Erden äußernde Verlangen des Boethius, daß der Friede, der den Himmel regiert, bereits auf Erden herrschen möge, wird von der 'philosophia' als irreales, phantastisches Wunschenken gebrandmarkt und als Folge des äußersten Aufruhrs seiner Leidenschaften gekennzeichnet, vgl. Cons. I 5, 10f.

<sup>55</sup> Vgl. Cons. I m.5,26–41; vgl. hierzu die summarische Anmerkung von Gruber (1978), 133: „Die empörte Stimmung über die Willkür auf Erden setzt sich fort, wobei Boethius den Gegensatz zwischen der Harmonie im All ... und der gesetzlosen Unordnung und Handlungsfreiheit der Bösen ... stark betont.“ Im dritten und letzten Teil dieses Metrums fordert Boethius den „*conditor orbis*“ (ibid., 1), d.h. das göttliche

einer festgefügt, göttlich gelenkten kosmischen Ordnung geblieben<sup>56</sup>. An diese Überzeugung kann die behandelnde 'philosophia' anknüpfen, um zu zeigen, daß die fehlende Selbsterkenntnis ihres Patienten als die eigentliche Ursache seiner Krankheit nur eine immanente Folge seiner verloren gegangenen Erkenntnis nicht der Existenz eines absoluten Prinzips, wohl aber der Weise seiner Herrschaft über die Welt der erscheinenden Vielheit ist. Dieser Aufweis wird anhand von fünf Fragen durchgeführt, die die 'philosophia' als die behandelnde Ärztin ihrem Patienten stellt, um den Grund seines Leidens noch genauer als bisher diagnostizieren und zugleich die angemessene Therapie herausfinden zu können<sup>57</sup>:

Die Antwort des Boethius auf die erste Frage der 'philosophia', ob die Welt durch einen sinn- und vernunftlosen Zufall oder durch eine planvolle Vernunft regiert wird (vgl. Cons. I 6,3), macht deutlich, daß ihm noch die Überzeugung, daß die Welt von einem göttlichen Prinzip geschaffen und in ihrem Verlauf gelenkt wird, geblieben ist<sup>58</sup>. Diese dem Patienten noch verbliebene Überzeugung von der göttlichen Lenkung weltlicher Ereignisse aber ist für die 'philosophia' deshalb der Ansatzpunkt seiner Heilung<sup>59</sup> und wird von ihr daher auch im dritten Buch der 'Consolatio' ausdrücklich wieder aufgegriffen<sup>60</sup>, weil sie unter der ebenfalls im dritten Buch aufgewiesenen Vorausset-

Prinzip, in anrufendem Gebetsstil dazu auf, seine Herrschaft auch auf die irdisch-menschlichen Verhältnisse auszudehnen bzw. sich auch als deren „rector“ zu erweisen, vgl. ebd., 42–48: „*O iam miseras respice terras, quisquis rerum foedera nectis ! Operis tanti pars non uilis homines quatumur fortunae salo. Rapidos, rector, comprime fluctus et quo caelum regis immensum firma stabilis foedere terras.*“

<sup>56</sup> Vgl. hierzu Cons. I m.5,1–25; vgl. auch die Vorstellung einer durchgängigen kausalen Determiniertheit aller natürlichen Vorgänge in Cons. I m.2,6–23.

<sup>57</sup> Vgl. Cons. I 6,1: „*Primum igitur paterisne me pauculis rogationibus statum tuae mentis attingere atque temptare, ut qui modus sit tuae curationis intelligam ?*“

<sup>58</sup> Vgl. Cons. I 6,3sq.: „*Tum illa: Huncine, inquit, mundum temerariis agi fortuitisque casibus putas an ullum credis ei regimen inesse rationis ? – Atqui, inquam, nullo existimauerim modo ut fortuita temeritate tam certa moueantur, uerum operi suo conditorem praesidere deum scio nec umquam fuerit dies qui me ab hac sententiae ueritate depellat.*“

<sup>59</sup> Vgl. Cons. I 6,20: „*Habemus maximum tuae salutis ueram de mundi gubernatione sententiam, quod eam non casuum temeritati sed diuinae rationi subditam credis; nihil igitur pertimescas, iam tibi ex hac minima scintillula uitalis calor illuxerit.*“

<sup>60</sup> Vgl. Cons. III 12,4: „*Mundum, inquit, hunc deo regi paulo ante minime dubitandum putabas. – Ne nunc quidem arbitror, inquam, nec umquam dubitandum putabo, quibusque in hoc rationibus accedam breuiter exponam.*“ Im Folgenden schließt Boethius unter Anwendung des in Cons. II 6,13 genannten Grundsatzes: „*Neque enim sibi solent aduersa sociari; natura respuit ut contraria quaeque iungantur.*“ von der aus verschiedenen und einander entgegengesetzten Teilen zusammenge-

zung, daß das sowohl als absolute Einheit als auch als „*summum bonum*“ bestimmte göttliche Prinzip nicht nur die notwendige und sogar hinreichende Bedingung für den Bestand (vgl. Cons. III 11,10–13), sondern auch das gemeinsame Ziel für das natürliche Streben aller Lebewesen ist<sup>61</sup>, im vierten Buch als die entscheidende Prämisse für den erst dort geführten Beweis der uneingeschränkt universellen und damit auch alle Konkretionen der menschlichen Lebenspraxis vollständig umfassenden Herrschaft dieses wesenhaft guten und deshalb vollkommen gerecht wirkenden Prinzips fungiert<sup>62</sup>. Universell muß die Welt-Herrschaft Gottes und damit die von ihm konstituierte Ordnung der gleichfalls von ihm geschaffenen Welt sein, weil ein wesenhaft einfaches Prinzip weder an ihm selbst noch in seinem Wirken begrenzt sein kann<sup>63</sup>. Und vollkommen gerecht muß seine Herrschaft über diese Welt der erscheinenden Vielheit und damit, entgegen dem äußeren Anschein, auch über die Praxis des menschlichen Lebens sein, weil dieses Prinzip gemäß dem dritten Buch der ‘*Consolatio*’ als das beste Denkbare zumindest gut und als der Ursprung alles Seienden mit dem „*summum bonum*“ identisch sein muß<sup>64</sup>.

---

setzen Welt auf eine welttranszendente Ursache ihrer Existenz (1. Argument), ihres Zusammenhalts bzw. Bestandes (2. Argument) und ihres Geordnetseins (3. Argument), das sich in der Ordnung ihrer, d.h. der natürlichen, Bewegungen manifestiert, vgl. ebd., 5–8: „*Mundus hic ex tam diuersis contrariisque partibus in unam formam minime conuenisset nisi unus esset qui tam diuersa coniungeret. Coniuncta uero naturarum ipsa diuersitas inuicem discors dissociaret atque diuelleret nisi unus esset qui quod nexuit contineret. Non tam uero certus naturae ordo procederet nec tam dispositos motus locis, temporibus, efficiencia, spatiis, qualitatibus explicarent nisi unus esset qui has mutationum uarietates manens ipse disponeret. Hoc, quicquid est, quo condita manent atque agitantur usitato cunctis uocabulo deum nomino.*“ Hierzu vgl. die Anmerkungen von Gruber (1978), 309f.

<sup>61</sup> Vgl. Cons. III 11,30–41; hierzu vgl. auch Baltes (1980), 319.

<sup>62</sup> Daß in dieser Überzeugung des Patienten die entscheidende Voraussetzung für seine vollständige Heilung im Denken, d.h. für seine Einsicht in die uneingeschränkte Universalität des göttlichen Wirkens liegt, wird von der ‘*philosophia*’ selbst zumindest indirekt bestätigt in Cons. III 12,9: „*Tum illa: Cum haec, inquit, ita sentias, paruam mihi restare operam puto ut felicitatis compos patriam sospes reuisas.*“ Zur Durchführung des Beweises im vierten Buch der ‘*Consolatio*’ vgl. Enders (1997), 381–386.

<sup>63</sup> Vgl. Cons. IV 5,7: „*Nec mirum, inquit, si quid ordinis ignorata ratione temerarium confusumque credatur; sed tu quamuis causam tantae dispositionis ignores, tamen, quoniam bonus mundum rector temperat, recte fieri cuncta ne dubites.*“ Boethius expliziert den Gedanken der unbegrenzten Wirkweise des wesenhaft einfachen, göttlichen Prinzips insbesondere mit dem einseitigen Begründungsverhältnis zwischen der Einfachheit der göttlichen Providenz und der zeitlich-weltlichen Schicksalsordnung als ihrem Ausführungsorgan, vgl. hierzu genauer Enders (1997), 381ff.

<sup>64</sup> Vgl. Cons. III 10,7: „*Quo uero, inquit, habitet, ita considera. Deum, rerum omnium principem, bonum esse communis humanorum conceptio probat animorum;*

Wer daher, wie der kranke Boethius, zwar die göttliche und als solche in höchstem Maße vernünftige Lenkung des Kosmos annimmt, von dieser Führung die Praxis menschlichen Lebens aber ausnimmt<sup>65</sup>, behauptet genau genommen einen Widerspruch und begeht also einen Denkfehler, weil er die im Wesen des Prinzips begründete Universalität seines Wirkens und damit streng genommen das Wesen des Prinzips selbst nicht erkannt hat. Die Heilung seines Denkens (zum Motiv der Heilung durch richtiges Denken in der 'Consolatio' vgl. Schumacher (1993)) durch eine Beseitigung dieses Widerspruchs, der die Reinigung seines Willens von den Affekten vorausgehen muß, kann daher nur durch eine ihm von der 'philosophia' vermittelte Einsicht in das Wesen des Prinzips – das geschieht im dritten Buch der 'Consolatio' – und in der durch dieses Wesen bedingten Qualität, d.h. in die Gerechtigkeit, und in die Universalität als die Quantität seines Wirkens – das geschieht im vierten Buch der 'Consolatio' – erfolgen. Daß Boethius die Einsicht in die Weise des göttlichen Wirkens fehlt, zeigt sich vor allem auch daran, daß er die zweite Frage der 'philosophia', mit welchen Mitteln die Welt von Gott regiert wird, nicht zu beantworten und ihren Sinn kaum zu verstehen vermag<sup>66</sup>. Ähnliches gilt für die dritte Frage der 'philosophia' nach der Finalursache aller innerweltlichen Entitäten und ihrer Bewegungen, d.h. nach der Zielbestimmung der ganzen Natur, von der Boethius zugeben muß, daß er sich der einstmals gehörten richtigen Antwort auf diese Frage auf Grund einer affektbedingten Schwächung seines Gedächtnisses nicht mehr zu entsinnen vermag<sup>67</sup>; darin aber wird eine weitere heilungsbedürftige Inkon-

---

*nam cum nihil deo melius excogitari queat, id quo melius nihil est bonum esse dubitet ?*" Anschließend führt Boethius einen ausdrücklich rationalen Beweis dessen, daß Gott als der Ursprung alles Seienden das höchste und vollkommene Gute und damit die wahre Glückseligkeit sein muß, vgl. ebd., 8–10; hierzu vgl. auch Gruber (1978), 292.

<sup>65</sup> Vgl. Cons. I 6,5f: „*Ita est, inquit; nam id etiam paulo ante cecinisti hominesque tantum diuinæ exsortes curae esse deplorasti; nam de ceteris quin ratione regerentur nihil mouebare. Papae autem, uehementer ammiror cur in tam salubri sententia locatus aegrotas.*“

<sup>66</sup> Vgl. Cons. I 6,7–9: „*Sed dic mihi, quoniam deo mundum regi non ambigis, quibus etiam gubernaculis regatur aduertis ? – Vix, inquam, rogationis tuae sententiam nosco, nedum ad inquisita respondere queam. – Num me, inquit, fefellit abesse aliquid, per quod uelut hiante ualli robore in animum tuum perturbationum morbus inreperit ?*“ Zu „*quibus ... gubernaculis regatur*“ vgl. Gruber (1978), 154: „Boethius glaubt, daß Fortuna das Steuerruder in der Hand hat. So wurde sie oft dargestellt, ... . Die Antwort erfolgt 3,12,14 *per bonum igitur cuncta disponit (deus) ... et hic est ueluti quidam clavus atque gubernaculum quo mundana machina stabilis atque in-corrumpitur servatur.*“

<sup>67</sup> Vgl. Cons. I 6,10: „*Sed dic mihi, meministine quis sit rerum finis quoue totius naturae tendat intentio ? – Audieram, inquam, sed memoriam maeror habetauit.*“ Die

sistenz seines Denkens offenbar: Denn er weiß zwar die richtige Antwort auf die vierte Frage der 'philosophia' nach dem Ursprung aller natürlichen Entitäten, erkennt aber nicht, daß dieser absolute, göttliche Ursprung so beschaffen ist, daß er auch deren Finalursache sein muß<sup>68</sup>. In der Antwort des Boethius auf die fünfte und letzte Frage der 'philosophia' nach dem Wesen des Menschen wird schließlich die mangelnde Selbsterkenntnis des Patienten als die gravierendste Folge seiner fehlenden Einsicht nicht in die Existenz, wohl aber in das Wesen dieses göttlichen Prinzips offenbar: Denn seine der aristotelischen und stoischen Tradition entnommene Antwort, der Mensch sei ein vernünftiges und sterbliches Lebewesen<sup>69</sup>, befriedigt die 'philosophia' deshalb nicht, weil sie die in seinem Geist liegende Gottähnlichkeit als den höchsten Wert des Menschen unberücksichtigt läßt<sup>70</sup>. Diese den Menschen über alle anderen natürlichen Lebewesen emporhebende Würde seiner Geist-Natur ist nach Boethius allerdings an eine sie aktualisierende Bedingung geknüpft, an die Bedingung der Selbsterkenntnis: Erst wenn der Mensch sich in seiner Herkunft von, seinem Hingeorndetsein auf und seiner Ähnlichkeit mit Gott erkennt, ragt er über alle anderen natürlichen Entitäten dieser Welt heraus; tut er dies nicht und ordnet sich stattdessen ihm gegenüber wertlosen Gegenständen unter, verliert er sogar sein natürliches Sein und sinkt unter die niedrigsten Naturen herab<sup>71</sup>. Deshalb, nämlich auf Grund ihrer katastrophalen Folgen

---

Antwort auf diese Frage wird gegeben in Cons. III 11,40f: „*Sed in hoc patuit tibi quod ignorare te paulo ante dicebas. – Quid ? inquam. – Quis esset, inquit, rerum omnium finis. Is est enim profecto quod desideratur ab omnibus; quod quia bonum esse colligimus, oportet rerum omnium finem bonum esse fateamur.*“

<sup>68</sup> Vgl. Cons. I 6,11f: „*Atqui scis unde cuncta processerint. – Noui, inquam, deumque esse respondi. – Et qui fieri potest ut principio cognito quis sit rerum finis ignores. ?*“ Die in dieser Frage sich artikulierende Verwunderung der 'philosophia' weist auf die Inkonsistenz dieser Position ihres Patienten hin; der hier gebrauchte metaphysische Begriff des „principium“ wird wieder aufgenommen in Cons. III m.9,28: „*[sc. tu es] principium, uector, dux, semita, terminus idem.*“ Zu diesem Metrum als der philosophischen Mitte des Werkes vgl. Beierwaltes (1985), 319–336.

<sup>69</sup> Vgl. Cons. I 6,15f. Eine ähnliche Definition, allerdings nur als ein Beispiel, das nicht seine eigene Meinung widerspiegelt, gibt Boethius in Cons. V 4,35: „*Haec est enim quae conceptionis suae [sc. rationis] uniuersale ita definit: „homo est animal bipes rationale.*“ Weitere Belegstellen dieser Definition des Menschen bei Boethius und in der Antike führt an Gruber (1978), 155f.

<sup>70</sup> Zur Gottähnlichkeit des menschlichen Geistes vgl. Cons. II 5,25: „... *diuinum merito rationis animal*“; ebd., 26: „... *uos autem deo mente consimiles ab rebus infimis excellentis naturae ornamenta captatis nec intelletis quantam conditori uestro faciatis iniuriam*“; zur Stellung des Menschen nach der 'Consolatio' vgl. ausführlich Baltes (1980), 321–331.

<sup>71</sup> Vgl. Cons. II 5,27–29; diese Bedingung ist nur die Anwendung der allgemeinen Seinsbedingung für alles Existierende auf das spezifische Sein des Menschen. Dieser

für ihn selbst, bestimmt die 'philosophia' die Selbstvergessenheit bzw. mangelnde Selbsterkenntnis ihres Patienten als die, im Vergleich zu seiner gleichfalls mangelhaften Erkenntnis des göttlichen Prinzips, größere Ursache seiner Krankheit<sup>72</sup>. Weil sie aber nur eine Folge dieser mangelhaften Erkenntnis des göttlichen Prinzips ist, muß die therapierende 'philosophia' zunächst diesen Mangel zu beheben suchen<sup>73</sup>.

#### **4 Eine zusammenfassende Bestimmung des boethianischen Philosophie-Verständnisses**

In den genannten fünf Fragen sowie in den im weiteren Verlauf, insbesondere in den Büchern drei bis fünf, der 'Consolatio', gegebenen und hier wenigstens schon angedeuteten Antworten auf sie artikuliert sich das spezifische Wissen der 'philosophia' nach dem Verständnis des Boethius: Philosophie in ihrer höchsten, eigentlichen Form ist daher nach Auskunft der 'Consolatio philosophiae' ein reflexives Wissen von dem absoluten Prinzip, soweit dieses menschlicher Erkenntnis zugänglich ist, näherhin seines Wesens und seiner Erkenntnisweise; ferner seines Wirkens, und zwar im Einzelnen des Bezugsgegenstandes seines Wirkens, nämlich der ganzen, auch die Praxis des menschlichen Lebens umfassenden Welt der erscheinenden Vielheit, sowie der Güte und der Gerechtigkeit als der Qualität seines Wirkens, das alle Bewegungen in der von ihm kreativ hervorgebrachten Welt ordnet, lenkt und

---

Seinsbedingung zufolge ist nur dasjenige existenzfähig, was an seiner Ordnung festhält und seine Natur bewahrt; was aus eigenem Verschulden von seiner Natur abfällt, gibt auch das Sein, das in seiner Natur begründet ist, auf, vgl. Cons. IV 2,36; daß diese Seinsbedingung einen wertenden Seinsbegriff voraussetzt, dem zufolge alles Seiende gut ist, zeigt Cons. IV 3,14–17: Weil alles, was ist, gut ist, hört dasjenige auf zu sein, was vom Guten abfällt, so daß die moralisch Korruptierten das zu sein aufgeben, was sie zuvor gewesen sind, nämlich Menschen; von ihrem jeweiligen (Haupt-) Laster werden sie unter die daher gerade nicht (!) unveräußerliche Würde des Menschseins hinabgestoßen und in eine entsprechende tierische Existenz verwandelt, etwa die Habgierigen in eine wölfische etc., hierzu vgl. Gruber (1978), 336f.; Balthes (1980), 324.

<sup>72</sup> Vgl. Cons. I 6,17f: „*Iam scio, inquit, morbi tui aliam uel maximam causam; quid ipse sis nosse desisti. Quare plenissime uel aegritudinis tuae rationem uel aditum reconciliandae sospitatis inueni. Nam quoniam tui obliuione confunderis, et exsulem te et exspoliatum propriis bonis esse doluisti*“. Zum Zusammenhang von Selbst- und Gotteserkenntnis in der antiken Philosophie vgl. die Belege bei Gruber (1978), 156f.

<sup>73</sup> Vgl. Cons. I 6,19; der Patient ist heilbar, weil er wegen seiner richtigen Ansicht von der Leitung der Welt seiner Natur noch nicht ganz entfremdet ist, vgl. ebd., 19f: „*Sed sospitatis auctori grates quod te nondum totum natura destituit. Habemus maximum tuae fomitem salutis ueram de mundi gubernatione sententiam, quod eam non casuum temeritati sed diuinae rationi subditam credis*“.

im Sein erhält, um diese zu sich als ihrem Zielpunkt zurückzuführen; Philosophie ist in zweiter Linie auch Selbsterkenntnis des Menschen, weil diese erst durch die Erkenntnis des Prinzips ermöglicht wird; und zwar des Menschen in seiner formursächlichen Herkunft von diesem Prinzip, in seiner finalursächlichen Hinordnung auf es und in seiner wesenhaften Ähnlichkeit mit diesem, die in seiner Geist-Natur begründet liegt. Dabei dienen offensichtlich die oben genannten einzelnen Teildisziplinen der Philosophie der Erfüllung dieser ihrer grundsätzlichen Bestimmung oder Aufgabenstellung als einer Prinzipien-Wissenschaft, die das Wissen der göttlichen und der menschlichen Dinge – in der erläuterten Bedeutung dieses Ausdrucks – beinhaltet. Als „Lehrmeisterin aller Tugenden“ aber ist die Philosophie zugleich – und darin dürfte ein herausragendes Merkmal des boethianischen Philosophie-Verständnisses zu sehen sein – gleichsam eine Seelenärztin, die die Menschen aus den existentiell bedrohlichsten Situationen retten will und retten kann, indem sie diese von deren selbst verschuldeter Schwächung oder Trübung ihres Erkenntnisvermögens befreit und ihr Denken dadurch heilt, daß sie sie zur Erkenntnis des göttlichen Prinzips aller Wirklichkeit und damit auch ihrer selbst wieder befähigt. Die Philosophie als die Führerin zum Heil der Seele des Menschen durch eine Erkenntnis seines absoluten Prinzips sowie seiner selbst – in dieser Formel dürfte der Kern des boethianischen Philosophie-Verständnisses in der ‘*Consolatio philosophiae*’ ausgesprochen sein<sup>74</sup>. Eine größere Bedeutsamkeit für den Menschen kann man der Philosophie kaum noch zuerkennen.

### 5 Literatur

- Baltes, M. (1980), Gott, Welt, Mensch in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius, in: *Vigiliae Christianae* 34, 313–340.
- Beierwaltes, W. (1957), *Lux intelligibilis*. Untersuchungen zur Lichtmetaphysik der Griechen. Diss. München.
- Beierwaltes, W. (1977), Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins, in: *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Hg. von C. Zintzen (Wege der Forschung 186). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 75–117.
- Beierwaltes, W. (1985), *Trost im Begriff*. Zu Boethius’ Hymnus „O qui perpetua mundum ratione gubernas“, in: Ders., *Denken des Einen*. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte. Frankfurt: Klostermann, 319–336.

---

<sup>74</sup> Ähnlich Baltes (1980), 331: „Gott wirkt sein Heil durch die Philosophie; die *Philosophia* ist Heilsbotin, ihr Wort Heilsbotschaft. Auch für Boethius ist Gott – vermittelt der *Philosophia* – zum *sospitatis auctor* geworden (I 6,20).“ Zur erlösenden Funktion der ‘*philosophia*’ als Heilsweg zum Erreichen der Gottähnlichkeit des Menschen vgl. ausführlich Schmidt-Kohl (1965), 49–54; Heinzmann (1993), 101, 104.

- Blumenberg, H. (1957), Licht als Metapher der Wahrheit, in: *Studium Generale* 10, 432–447.
- Courcelle, P. (1967), La description de Philosophie par Boèce, in: Ders., *La Consolation de Philosophie dans la Tradition Littéraire. Antécédents et Postérité de Boèce*. Paris, 17–28.
- Courcelle, P. (1969), Neuplatonismus in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius, in: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*. Hg. v. W. Beierwaltes (Wege der Forschung 197). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 73–108.
- Courcelle, P. (1970), La Personnage de Philosophie dans la Littérature latine, in: *Journal des Savants*, 209–252.
- Curtius, E.R. (1948<sup>6</sup>), *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*. Bern: Francke.
- Dörrie, H. (1976), *Platonica Minora*. München: Beck.
- Enders, M. (1996), Die Bestimmung der wahren Philosophie bei Hrabanus Maurus in ihrem geschichtlichen Zusammenhang, in: *Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen*. Hg. v. G. Schrimpf (Fuldaer Studien 7). Frankfurt: Knecht, 433–448.
- Enders, M. (1997), Das metaphysische Ordo-Denken in Spätantike und frühem Mittelalter: Bei Augustinus, Boethius und Anselm von Canterbury, in: *Philosophisches Jahrbuch* 104, 362–390.
- Enders, M. (1998), Zum Philosophie-Verständnis des Boethius außerhalb der 'Consolatio philosophiae', in: *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Hg. v. Jan A. Aertsen / A. Speer (Miscellanea Mediaevalia 26). Berlin – New York: De Gruyter, 444–451.
- Gruber, J. (1969), Die Erscheinung der Philosophie in der *Consolatio Philosophiae*, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 112, 166–186.
- Gruber, J. (1978), *Kommentar zu Boethius De Consolatione Philosophiae* (Texte und Kommentare 9), Berlin – New York: De Gruyter.
- Halfwassen, J. (1998), Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre, in: *Böckhumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 2 (erscheint noch).
- Heinzmann, R. (1993), *Philosophie des Mittelalters* (Grundkurs Philosophie 7). Stuttgart u.a.: Kohlhammer.
- Krings (1982<sup>2</sup>), *Ordo*. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee. Hamburg: Meiner.
- Reis, E. (1982), *Boethius*. Boston: Twayne Publishers.
- Scheible, H. (1972), *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius*. Heidelberg: Winter.
- Schumacher, T. (1993), Heilung im Denken, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 40, 20–43.
- Schumacher, T. (1994), *Theodizee. Bedeutung und Anspruch eines Begriffs*. Frankfurt u.a.: Lang.
- Schmidt-Kohl, V. (1965), Die neuplatonische Seelenlehre in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius (Beiträge zur klassischen Philologie 16). Meisenheim am Glan: Anton Hain.

Varvis, S. (1991), The „Consolation“ of Boethius. An Analytical Inquiry into His Intellectual Process and Goals. San Francisco: Mellen Research University Press.