

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

Band: 40 (1993)

Heft: 1-2

Artikel: Heilung im Denken : zur Sache der philosophischen Tröstung bei Boethius

Autor: Schumacher, Thomas

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761365>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 13.04.2026

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

THOMAS SCHUMACHER

Heilung im Denken

Zur Sache der philosophischen Tröstung bei Boethius

I

*Tunc me discussa liquerunt nocte tenebrae
Luminibusque prior rediit vigor*¹

Für den Leser bietet die Trostschrift des Boethius viele Anhaltspunkte, eine tröstliche Wirkung von philosophischer Erkenntnis zu bedenken. Die Wahl der prosimetrischen Form erlaubt es dem Autor, dergleichen Wirkung in der Darstellung bereits mitzuteilen und wissenschaftliche Aussagen durch die Kraft des poetischen Worts zu vertiefen.² Die Bedeutung, die dabei der Lichtmetapher vermittelnd zwischen Poesie und Wissenschaft zukommt, braucht nicht eigens erläutert zu werden. Licht repräsentiert in jedem Fall *Erkenntnis*, und es scheint außer Frage zu stehen, daß diese mit dem Auftreten der Philosophie³ im Kerker des Boethius «aufleuchtet». Dem Leser wird es weiter keine Mühe machen zu verstehen, daß der Autor durch *Einsicht* einem Wider-

¹ BOETHIUS, *Consolatio I*, metr. 3, 1–2; alle Zitate nach der Ausgabe von L. BIELER, Turnhout 1957 (= CCSL Bd. 94). O. GIGON übersetzt: «Da verließ mich das Dunkel, es wichen die nächtlichen Nebel, / Frühere Kraft rückkehrte den Augen.»

² Auch wer wie H. CHADWICK, *Boethius, The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy* (Oxford 1981), das Schaffen des Boethius insgesamt dem Ganzen des Menschen verpflichtet sieht (vgl. ebd. XI–XV), kommt nicht umhin, die Sonderstellung der *Consolatio Philosophiae* herauszuheben. Das «masterpiece» (vgl. ebd. XV) des Boethius beschreibt Chadwick entsprechend als «a kind of intellectual pilgrimage ending in heaven» (vgl. ebd. 224).

³ Vgl. *Consolatio I*, 1.

spruch begegnen will, dessen verwirrende Kraft das Dilemma seines zerrissenen Lebens in aller Schärfe markiert.⁴ Entsprechend nimmt für ihn die Philosophie *Gestalt* an, was einer Sammlung des Wissens gleichkommt⁵, und hält den Leidenden dazu an, sich seiner eigenen Mitte wieder zu erinnern.⁶ Auf solcher Grundlage tritt als Ziel die Ruhe der durch nichts zu verwirrenden Anschauung reinen Lichts, dessen Klarheit keine Sorgen kennt, vor Augen.⁷ Der Effekt ist die Tröstung.

Mit diesen knappen Sätzen scheint das Unternehmen *«Consolatio Philosophiae»* des Boethius in seinem Konzept hinreichend dargestellt. Daß es sein Ziel auch erreicht, darf als sicher gelten; denn wenn man schon davon ausgeht, daß Einsicht *tröstet*, wer könnte dann zielstrebigere Tröstung vermitteln als die Lehre von der Einsicht selbst? Die erschiene Philosophie darf wohl als Ausdruck allen Wissens genommen werden, das Menschen vormals erreicht haben.⁸ Darin garantiert sie den Erfolg, mit dem man offenbar ohne weiteres rechnen kann.

Liegt darin nun weiter auch der Grund, warum eine grundsätzliche Möglichkeit philosophischen Trostes, wie sie in der *«Consolatio Philosophiae»* des Boethius wie selbstverständlich und anscheinend zu Recht vorausgesetzt ist, bislang nie genauer untersucht und dargestellt und eigentlich auch niemals nach dem Erfolg der Tröstung ernsthaft gefragt wurde? Ist der *Trost der Philosophie*, weil er keine Probleme bereitet, für eine Betrachtung zur *«Consolatio Philosophiae»* des Boethius nur noch eine Nebensache?

⁴ Vgl. *Consolatio I*, metr. 1. Dazu vgl. H. SCHEIBLE, *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius* (Heidelberg 1972) 13: «Die Klage des Boethius umspielt in drei Variationen ein einziges Thema: den Gegensatz zwischen seinem einstigen Glück und dem Elend seiner jetzigen Lage.»

⁵ Vgl. *Consolatio I*, 1, 1: «visa est mulier»; die Identifikation der Philosophie gelingt nicht zuletzt anhand der griechischen Buchstaben Π und Θ, die ihr Gewand zieren und das praktische und das theoretische Wissen bedeuten (s. a. *Consolatio I*, 1, 4); dazu vgl. P. COURCELLE, *La Consolation de Philosophie dans la Tradition Littéraire, Antécédents et Postérité de Boèce* (Paris 1967) 18 f. Für CHADWICK, *Boethius 226*, steht fest: «Philosophy's alphabetical symbols would be no mystery to an ancient reader.»

⁶ Vgl. *Consolatio I*, 6, 17, die Diagnose: «Quid ipse sis nosse desisti.» Vgl. auch *Consolatio I*, 6, 18.

⁷ Vgl. *Consolatio I*, 6, 21.

⁸ Die vielfältigen literarischen Anspielungen der Epiphaniebeschreibung in *Consolatio I*, 1 analysiert J. GRUBER, *Die Erscheinung der Philosophie in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, in: *Rheinisches Museum* 112 (1969) 166–186. Gruber kommt zu dem Schluß, daß der Autor «sich der ganzen Fülle der Topoi bedient, die für die Beschreibung von Göttererscheinungen seit Homer ausgebildet worden waren» (vgl. ebd. 180). Vgl. auch COURCELLE, *La Consolation de Philosophie* 17 ff., und CHADWICK, *Boethius 225–228*.

An kritischen Bewertungen hinsichtlich der konzeptionalen Geschlossenheit der *«Consolatio»* fehlt es nicht. Zu nennen ist besonders H. Tränkle, der die Beobachtung, daß der *«Consolatio»* am Ende des fünften Buches das abschließende Gedicht fehlt, sowie inhaltliche Fragen an den Text zum Anlaß genommen hat zu bezweifeln, daß die *«Consolatio»* insgesamt vollendet ist.⁹ Von den zwei Lösungen, die er vorschlägt: entweder habe Boethius während des Schreibens sein Konzept geändert, ohne daß er das bereits Geschriebene habe redigieren können, oder seine Hinrichtung habe überhaupt verhindert, daß ein geplantes weiteres Buch den Text zum Abschluß habe bringen können¹⁰, favorisiert er die letztere¹¹, der sich auch M. Baltes mit weiteren Argumenten anschließt.¹² Als Merkwürdigkeit wird auch der Schluß selber der *«Consolatio»* empfunden, was eine Entscheidung *für* die Geschlossenheit des Werkes nicht gerade zu erleichtern scheint.¹³

Schließen diese Zweifel aber aus, daß das Konzept der philosophischen Tröstung, wie es sich als therapeutisches Programm im ersten Buch der *«Consolatio»* ankündigt, zuletzt aufgeht? Die Argumente des Zweifels bleiben Vermutungen, da die Widersprüche, auf die sie sich stützen, solange keine *entscheidende* Kraft besitzen, wie nicht nachgewiesen ist, was Boethius in seiner bilderreichen Sprache wirklich hat

⁹ Vgl. H. TRÄNKLE, Ist die *«Philosophiae Consolatio»* des Boethius zum vorgesehenen Abschluß gelangt?, in: *Vigiliae Christianae* 31 (1977) 148–156.

¹⁰ Vgl. TRÄNKLE, ebd. 153f.

¹¹ TRÄNKLE äußert sich in einem Nachtrag 1983 zu seinem o. g. Aufsatz in dem Band Boethius, hg. v. M. Fuhrmann u. J. Gruber (Darmstadt 1984) 311–322, noch einmal dezidiert zu diesem Punkt. Dabei bleibt er bei der Vermutung, «daß als Inhalt eines abschließenden sechsten Buches die Rückkehr der Seele zu Gott gedacht war», und argumentiert, daß damit erst das Anfangsproblem der *«Consolatio»*, nach Maßgabe neuplatonischer Philosophie, «zu einem vollgültigen Abschluß gelangt» (vgl. ebd. 318f.).

¹² Vgl. M. BALTES, Gott, Welt, Mensch in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius, Die *Consolatio Philosophiae* als ein Dokument platonischer und neuplatonischer Philosophie, in: *Vigiliae Christianae* 34 (1980) 313–340; vgl. bes. 332–334. Baltes hebt hervor, daß im fünften Buch selbst ein Weg angekündigt werde, der dann nicht beschritten wird. Er sieht Tränkle damit «von einer ganz anderen Seite her» bestätigt (vgl. ebd. 332) und gibt ihm abschließend in seiner Vermutung Recht: «Erst wenn die Seele zu Gott zurückgekehrt ist, kann sie wirklich erkennen, was sie ist» (vgl. ebd. 334).

¹³ Vgl. die Hinweise bei J. GRUBER, Kommentar zu Boethius' *De consolatione philosophiae* (Berlin-New York 1978) 414f. (zu *Consolatio* V, 6, 47). Gruber selbst läßt die Bewertung allerdings offen.

ausdrücken wollen. Sicherheit fehlt ihnen aber vor allem, weil sie auf einen erweiterten Gedankengang zielen, für den es, weil er fehlt, jedenfalls nur vage Anhaltspunkte gibt.¹⁴

Was gegen die Geschlossenheit der *«Consolatio»* vorgebracht wird, hat eine formale und eine inhaltliche Seite. In formaler Hinsicht knüpft die Kritik daran an, daß das Werk eines dem Anfang vergleichbaren, ausgefeilten Schlusses offenbar entbehrt. Das Fehlen des abschließenden Gedichts stärkt diesen Eindruck. Beides deutet auf einen – erzwungenen – Abbruch der Tätigkeit des Autors hin. Inhaltlich wird dies gestützt und darauf hingewiesen, daß der Autor selbst verschiedentlich Gedankengängen vorzugreifen scheint, die er dann nirgendwo mehr einlöst. Dabei wird vor allem der abschließende, resümierende Bezug des fünften Buches zum ersten vermißt (Tränkle), aber auch festgestellt, daß das letzte Buch der *«Consolatio»* selbst am Ende auf seinen Anfang rekurrieren müßte (Baltes).

Unabhängig davon, daß die Haftsituation des Boethius, die in jedem Fall als Grund für den mutmaßlichen Abbruch, bzw. die vermeintlich hastige Beendigung seiner Schreibtätigkeit genommen wird, bis heute nicht geklärt ist¹⁵, kann den Schwierigkeiten mit dem Text aber leicht begegnet werden. Das formale Kriterium ist schwach, weil es unberücksichtigt läßt, ob nicht vielleicht *inhaltliche* Gesichtspunkte diesen Schluß, der beanstandet wird, erfordern.¹⁶ Das Fehlen eines letzten

¹⁴ TRÄNKLE kommt daher über ein schwaches Urteil nicht hinaus und räumt ein (vgl. Ist die *Philosophiae «Consolatio»* zum vorgesehenen Abschluß gelangt? 154): «Gewiß, mehr als eine Möglichkeit ist das nicht.» Die rhetorische Frage, mit der er seine «Zuversicht» begründet, auf die Unsterblichkeit der Seele als Thema jenes nie geschriebenen, sechsten Buches schließen zu können (vgl. ebd.: «Was hätte in einer philosophischen Trostschrift im Angesicht des Todes näher liegen können als die Erörterung dieses Themas?»), findet daher vielleicht im Gedankengang der *«Consolatio»* des Boethius, die dieses Thema offensichtlich nicht erörtert, eine Antwort.

¹⁵ Über das Selbstzeugnis des Boethius hinaus hat die Forschung nur wenige überlieferte, historische Anhaltspunkte, was die Umstände seiner Haft und seines Todes anbetrifft. Vgl. dazu das Kapitel *«L'esilio e la morte»* bei L. OBERTELLO, *Severino Boezio* Bd. 1 (Genua 1974) 121–138. Strittig ist noch für SCHEIBLE, *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae* 3, die Frage, ob die *«Consolatio»* ohne literarische Hilfsmittel und damit überhaupt im Gefängnis verfaßt worden sein kann.

¹⁶ GRUBER, Kommentar 415, macht darauf aufmerksam, daß der Inhalt des Vortrags der Philosophie am Ende der *«Consolatio»* den vorliegenden, an christliche Predigt anklingenden Schluß impliziert. S. LERER, *Boethius and Dialogue, Literary Method in The Consolation of Philosophy* (Princeton 1985), greift diesen Gedanken auf und befindet (vgl. ebd. 232): «Boethius' conception of prayer, however, makes sens within the structures of discourse he has developed throughout the work.»

Metrum könnte ebenso als Beleg dafür gewertet werden, daß die Betrachtung tatsächlich zum Schluß kommt.¹⁷ Dem formalen Argument, das Tränkle hier noch zusätzlich zu bedenken gibt: daß es neuplatonischem Denken, dem Boethius ja verpflichtet ist¹⁸, naheliegt, von der *πρόοδος* zur *ἐπάνοδος* zu schreiten¹⁹, wäre entgegenzuhalten, daß zunächst einmal genauer zu bestimmen wäre, worin die *πρόοδος* im Gedankengang der *«Consolatio»* festzumachen ist, um dann zu klären, ob dieser auf eine *ἐπάνοδος* auch hinausläuft, bzw. ob er eine solche am Ende nicht doch erreicht.²⁰

Inhaltlich gesehen wiegen die Probleme vielleicht schwerer, aber sie stellen die *«Consolatio Philosophiae»* als vollendete literarische Komposition nur dort in Frage, wo sie deren Konzept im Widerspruch zum Ergebnis zeigen. Im Einzelfall mag dem Autor vielleicht nachzuweisen sein, daß er, dem Lauf des Gedankens folgend, frühere Ankündigungen nicht einlöst²¹; aber wenn die Kritik den Entwurf im Ganzen berührt, tritt das Detail zurück und in den Dienst einer allgemeinen

¹⁷ Zu erinnern ist an die Merkwürdigkeit des ersten Buches, das als einziges mit einem Metrum *beginnt*. Damit umfaßt das Werk insgesamt eine gleiche Zahl von Gedichten und Prosastücken. Warum sollte dieses ausgewogene Verhältnis zwischen Poesie und Philosophie, zumal es um *philosophischen* Trost geht, am Ende durch ein zusätzliches Gedicht gestört werden? Lerer sieht in dem *Kontrast* zwischen Anfang und Ende der *«Consolatio»* ein Argument für deren Vollendung (vgl. ebd. 236): «The prisoner's final silence stands in sharp contrast to his opening speechlessness, and his final refusal to transcribe prayer or poetry differentiates him from the creature of lethargy possessed by the difficulty of beginning the text.»

¹⁸ Dies soll hier nicht in Frage gestellt werden. Nicht nur Tränkle, sondern nahezu die gesamte Boethiusforschung geht davon aus. Gerade in der *«Consolatio»* erscheint die vorherrschende Rolle neuplatonischen Denkens, festzumachen am 9. Metrum des dritten Buches, evident. Vgl. dazu W. BEIERWALTES, Trost im Begriff, Zu Boethius' Hymnus *«O qui perpetua mundum ratione gubernas»*, in: ders., Denken des Einen (Frankfurt a. M. 1985) 319–336. «Le Néo-Platonisme de la Consolation de Boèce» hat schon P. COURCELLE, *Les Lettres Grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore* (Paris 1948) 278–300, an zentralen Gedanken des Textes belegt.

¹⁹ Vgl. TRÄNKLE im Nachtrag 1983, 319 (s. o. Anm. 11), wo er, mit Hinweis auf jenen «zentralen Hymnus» III, metr. 9 vermutet, daß «die der *πρόοδος* aus dem Schöpfergott entsprechende *ἐπάνοδος* zu ihm» nicht mehr zur Ausführung kam.

²⁰ Der Ansicht, daß die *«Consolatio»* ihren Ausgangspunkt wieder erreicht, ist LERER, *Boethius and Dialogue 236*: «The Consolation's conclusion returns the reader to its beginnings in the texts and contexts out of which it is built, and to the beginnings of the work itself.»

²¹ Dies mag die einfachste Erklärung für jene Schwierigkeit im fünften Buch sein, auf die BALTES, ebd. 332 f., hinweist: daß die Philosophie, um ihr Ziel zu erreichen, in *Consolatio V*, 1 einen Umweg ankündigt, den sie aber bis zum Ende offenbar nicht wieder verläßt.

Fragestellung, die den Gedankenverlauf daraufhin betrachtet, ob er den im Titel erhobenen Anspruch einlöst.²² Solange dies nicht berücksichtigt ist, bleibt auch jedes inhaltliche Argument schwach, denn die Schlußpartie der *«Consolatio»* könnte auch dann, wenn sie auf den ersten Blick Widersprüchlichkeiten beinhaltet, von Boethius in der überlieferten Form konzipiert worden sein.²³

Unter dem Gesichtspunkt der literarischen Geschlossenheit der *«Consolatio Philosophiae»* ist es also nicht nur reizvoll, sondern sogar geboten, jenem vermeintlich Selbstverständlichen genauer nachzugehen und Möglichkeiten und Realisierung philosophischen Trostes bei Boethius zu prüfen. Dazu gibt es zwar Ansätze, doch bislang keine konsequente Durchführung, wohl deswegen, weil von umgekehrten Verhältnissen ausgegangen wird: eine tröstende Wirkung von Philosophie wird *vorausgesetzt* und nicht hinterfragt, statt als Programm genommen und im Text verfolgt.²⁴ Diese Haltung geht keineswegs am Text vorbei. Wo das philosophische Gewicht der Aussagen der *«Consolatio»* und die literarische Leistung ihres Autors zu bewerten sind, spielt es keine Rolle, ob die philosophische Tröstung Erfolg hat. Zu den bereits genannten Arbeiten, die unter diesem Aspekt alle mehr oder weniger das Ganze der *«Consolatio»* im Blick haben, wäre außerdem auf zahl-

²² Die Schwierigkeit, die BALTES benennt, mag zu bedenken sein, denn es sieht so aus, als hätte die Philosophie zuletzt das zu Beginn des fünften Buches gegebene Versprechen nicht eingelöst; da Baltès aber keinerlei innere Gründe dafür in Erwägung zieht, sondern für das Ganze der *«Consolatio Philosophiae»* unmittelbar zu dem Schluß gelangt (vgl. ebd. 334): «Boethius hat sie abbrechen müssen, bevor er zu seinem Hauptthema zurückkehren konnte», öffnet er Einsprüche Tür und Tor.

²³ Ein in diesem Zusammenhang keineswegs zu vernachlässigendes Argument hat E. RHEIN, *Die Dialogstruktur der «Consolatio Philosophiae» des Boethius* (Diss. Frankfurt a. M. 1963), in Hinblick auf diese Feststellung, daß Boethius den Erfolg der Tröstung am Ende für sich nicht mehr reklamiert, ausgesprochen (vgl. ebd. 65): «Welcher Mensch darf von sich sagen, daß er zu diesem gottgleichen Dasein gelangt ist? Zu Boethius' aufrichtiger, menschlich rührender Darstellung des Dramas seiner Seele und seines Denkens würde nach meinem Empfinden besser passen, wenn er sich dessen nicht rühmte.» Vgl. auch LERER, *Boethius and Dialogue 232ff.*, den Vergleich des Gebets zum Schluß der *«Consolatio»* mit Augustinus, *Confessiones X*.

²⁴ Auch die o. g. Arbeit von BEIERWALTES, *Trost im Begriff*, die das Grundmotiv aufnimmt, beschränkt sich darauf, die unbestritten eminente Stelle des Textes: jenes 9. Metrum des dritten Buches, zu kommentieren und führt bereits die *Wirklichkeit* des philosophischen Trostes vor Augen. Das mag für die *Mitte* des Werkes zutreffen, wo die Maßstäbe für «ein Philosophieren, das seine Wurzel und sein Zentrum in Gott hat» (vgl. ebd. 336), gesetzt werden; Gründe, die Gedankenführung über das Zentrum hinaus fortzusetzen und einen *Weg* des Trostes zu gehen, werden damit aber noch nicht ersichtlich.

reiche Untersuchungen hinzuweisen, die bestimmte Schwerpunkte der Gedankenführung herausgreifen.²⁵ Ihr Wert ist im einzelnen vielleicht zu diskutieren, insgesamt aber nicht in Frage zu stellen, denn nur so wird man den vielfältigen Implikationen des Textes und damit der Stärke seines Arguments gerecht.²⁶ Aber eines bleibt festzuhalten: Das eigentlich Neue, der besondere Charakter des Werkes wird auf diese Weise nicht erfaßt.²⁷

II

Der philosophische Trost ist durchaus nicht so selbstverständlich, wie es auf den ersten Blick scheint. Seine Basis ist die distanzierte Haltung der Theorie, der jeder unmittelbare Kontakt mit dem Vereinzelten notwendig abgeht. Philosophische Theorie abstrahiert, begründet das Einzelne im Allgemeinen und kann sich dabei nicht anders verhalten, als über alle Probleme, die nur ein Einzelnes betreffen, hinwegzusehen. Das Gegenteil aber scheint im Falle der Tröstung gefordert, da der Schmerz kein allgemeines, sondern ein konkretes, um nicht zu sagen: individuelles Problem darstellt.²⁸ Diese Schwierigkeit

²⁵ Hier sei auf des Literaturverzeichnis bei GRUBER, Kommentar 417ff., verwiesen, das einen ersten Überblick über die Themenvielfalt der Untersuchungen zur *Consolatio* bietet. Die Literatur bis 1974 analysiert OBERTELLO, Severino Boezio Bd. 2 (Genua 1974). Neuere Erscheinungen zur *Consolatio*, etwa die genannten von Baltes, Beierwaltes und Lerer, ergänzen dieses Bild.

²⁶ Besonderes Augenmerk sollte daher jenen Arbeiten zur *Consolatio* gelten, die beides verbinden und sowohl den philosophischen Zusammenhang markieren als auch die Aussagekraft des einzelnen Arguments herausstellen. Neben jener Untersuchung von W. BEIERWALTES sind vor allem die Arbeiten von P. COURCELLE und C. DE VOGEL zu nennen, die beide zur Einordnung des schriftstellerischen Werks des Boethius in die Tradition philosophischen Denkens entscheidend beigetragen haben. Dazu kommen, im Zusammenhang mit der Frage nach der Vollendung der *Consolatio* von besonderer Bedeutung, Untersuchungen zu der vor allem im fünften Buch behandelten Frage nach der Freiheit des Willens bzw. nach Freiheit und Vorsehung. Zu vergleichen sind Arbeiten von H. PATCH, E. GEGENSCHATZ und P. HUBER (Nachweise bei Gruber, a.a.O.).

²⁷ Hier führt auch LERER, *Boethius and Dialogue*, mit seiner Erhebung der conclusion der *Consolatio* nicht weiter (s.o. Anm. 17 und 20).

²⁸ Die wenigen Stellen, an denen im Text der *Consolatio* das Motiv der Tröstung explizit zum Ausdruck kommt, reden von einer *allgemeinen* Zuwendung der Philosophie; vgl. *Consolatio* III, 1,2: «O, inquam, summum lassorum solamen animorum ...»; vgl. auch *Consolatio* II, 4,9. Dennoch ist individueller *Schmerz* in den medizinischen Metaphern des Textes verwahrt. Dies führt zunächst aber zu keinem anderen Ergebnis, da die tröstende Philosophie auch als heilende Philosophie wieder auf Allgemeinplätze zurückgeht; vgl.

gibt schon Seneca zu bedenken, der in der Trostschrift an seine Mutter vor der Unmittelbarkeit des Schmerzes warnt: «So wurde ich bedenklich und besorgt, es möchte dies keine Tröstung, sondern ein Aufreißen der Wunde werden.»²⁹ Seine Ausführungen sind daher von der Hoffnung getragen, daß der Schmerz der zu Tröstenden inzwischen soweit abgeklungen und sie andererseits durch eine Unzahl von Schicksalschlägen sowieso «abgehärtet» sei, daß sie die im Trost liegende Erinnerung an den Schmerz ertragen könne.³⁰

Bei Boethius ist dies, wie er seine Lage einschätzt, nicht gegeben. Er ist an den Schmerz nicht gewöhnt. Das Unglück trifft ihn geradezu fallartig³¹, und auch seine Trösterin Philosophie wartet nicht, bis der Schmerz von selbst nachgelassen hätte; sie tritt zu ihm mitten in seine «tränenvolle Klage» hinein³², während sein Auge «verdunkelt», sein Geist «verwirrt» ist.³³ Den Ausführungen im ersten Buch der *Consolatio* kommt auf dieser Grundlage besondere Bedeutung zu. Für Boethius kann es nicht darum gehen, in schwerer Stunde seine Reverenz der Philosophie zu erweisen, die sein Leben begleitet hat, und zu zeigen, daß sie sogar dafür gut ist, ihn in höchster Verstörung an sich zu ziehen. Er wählt seine Trösterin ganz offensichtlich nicht aus. Es fragt sich daher, ob ihm überhaupt eine andere Möglichkeit blieb, etwa, wie immer wieder kritisch bemerkt worden ist, sich statt durch die Philosophie durch Christus trösten zu lassen.³⁴ Die Hinwendung des Lei-

dazu GRUBER, Kommentar 32 ff.; vgl. auch W. SCHMID, Philosophisches und Medizinisches in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius, in: Festschrift Bruno Snell (München 1956) 113–144, der das im Text erwähnte Krankheitsbild der *Lethargie* (vgl. *Consolatio* I, 2,5) vor dem Hintergrund der «antiken Nosologie» auf seine philosophischen Heilungschancen hin untersucht.

²⁹ Vgl. SENECA, *Ad Helviam matrem de consolatione* 1,2: «Ita ... haesitabam verebarque ne haec consolatio esset, sed exulceratio.»

³⁰ Vgl. SENECA, ebd. 1 und 2; vgl. auch ebd. 3. Dabei ebd. 2,3: «Unum habet assidua infelicitas bonum quod quos semper vexat novissime indurat.» Auch die Trostschrift Senecas an Marcia, die um ihren toten Sohn trauert, bringt zu Beginn (vgl. *Ad Marciam de consolatione* 1) die Hoffnung auf innere Festigkeit der Angesprochenen zum Ausdruck.

³¹ Vgl. *Consolatio* I, metr. 1,22.

³² Vgl. *Consolatio* I, 1,1.

³³ Vgl. *Consolatio* I, 1,13.

³⁴ E. HOFFMANN, *Griechische Philosophie und christliches Dogma bei Boethius*, in: *Pädagogischer Humanismus* (Zürich-Stuttgart 1955) 185–194, bemerkt dazu (vgl. ebd. 190): «Hätte Boethius als Christ empfunden, so hätte er an die Liebe seines Heilandes gedacht, der ihn nun erlöst.» Dieses Problem, das die *Consolatio* des Boethius für die Forschung aufwirft, lebt aus dem vermeintlichen Gegensatz zwischen religiösem und philosophischem Wissen, der für Boethius jedoch erst noch nachzuweisen wäre.

denden zur Philosophie verlöre ihre Aussagekraft, wenn man Boethius eine Wahlmöglichkeit unterstellte.³⁵ Die *«Consolatio Philosophiae»* steht dagegen, nimmt man die Rolle der Philosophie in diesem «Drama der Seele» ernst, für eine *Einsicht*, der sich zu unterwerfen niemand umhinkommt, der recht bei Verstand ist.

Drei entscheidende Fragen sind vor diesem Hintergrund an den Text zu richten, der eine Situation äußerster Verwirrung zum Ausgang hat und die Lösung aller Sorgen durch ein geordnetes, methodisches Denken in Aussicht stellt: 1. Wie kann der in Trauer und Klage emotional umfangene Boethius der Philosophie überhaupt begegnen? 2. Wie kann er dazu noch in der Vereinzelung seines Leids in sie seine Hoffnung setzen? 3. Worin liegen konkret die Chancen, das Leid, das den Klagenden bedrückt, zu überwinden? Mit diesen Fragen ist das Programm des ersten Buches der *«Consolatio»* markiert. Kein anderes Problem drängt sich am Anfang auf³⁶, keine andere Position wird durch die Epiphanie gestärkt³⁷, keine andere Hoffnung am Ende geweckt.³⁸

³⁵ Sollte Boethius tatsächlich, wie vielfach angenommen wird, vor einer Alternative gestanden und sich durch eine Zuwendung zur Philosophie *gegen* christlichen Trost entschieden haben, läge ein Widerspruch über seinem Leben – immerhin war er getaufter Christ –, der nur zu lösen wäre, wenn man sein Interesse am Christentum auf philosophisch relevante Aspekte beschränkte. In diesem Fall ginge aber nicht nur die Alternative verloren, sondern man müßte aufgrund einer recht dürftigen Quellenlage eine Frage entscheiden, die zuletzt das Gewissen des Betroffenen berührte. Beläßt man dagegen den Widerspruch, bliebe das Motiv für die Abfassung der *«Consolatio Philosophiae»* für immer unerklärt. So ist auch jener Versuch eines ausgewogenen Fazits bei GRUBER, der nach einem Aufriß der Auseinandersetzung um die Rolle der Religion bei Boethius (vgl. Kommentar 14f.) selbst Stellung bezieht und zu dem Schluß kommt (vgl. ebd. 15): «Die platonische und aristotelische Philosophie, die das ganze Leben des Boethius bestimmte, bestimmt auch sein letztes Werk», nur als Feststellung, nicht aber als Erklärung zu werten. Im übrigen gibt es zahlreiche Ansätze, sich diesem Problem des Widerspruchs von religiöser und philosophischer Gesinnung bei Boethius durch die eminente Verbindung christlicher Glaubensinhalte mit neuplatonischer Philosophie anzunähern, die zuletzt eine religiöse Grundhaltung des durch Philosophie zu Tröstenden nicht ausschließt. Vgl. u.a. den Aufsatz von C. DE VOGEL, *The Problem of Philosophy and Christian Faith in Boethius' «Consolatio»*, in: Festschrift Waszink (Amsterdam-London 1973) 357–370, sowie die Betrachtung bei OBERTELLO, *Severino Boezio* Bd. 1, 766ff. (*«Il problema storico dell'adesione di Boezio al Cristianesimo; la natura speculativa del De consolatione philosophiae»*; vgl. diese Formulierung ebd. 810); vgl. auch ebd. 746ff.: *«Boezio pensatore cristiano»*.

³⁶ Die Grundstimmung der Elegie des ersten Metrums des Werkes ist nicht zu übersehen. SCHEIBLE, *Die Gedichte der Consolatio Philosophiae* 13, hebt heraus, daß Boethius dabei durch die Gegenüberstellung von einstigem Glück und aktuellem Leid sich eines «Kunstgriffs» bedient, der «die traurige Gegenwart noch dunkler erscheinen (läßt), als es in Worten geschmackvoll zum Ausdruck kommen könnte». Namentlich durch das Motiv der Todessehnsucht, das in den Versen 13–20 hervortritt, ist die Verzweiflung des Klagenden an jeder Sinnhaftigkeit dokumentiert. Der Todeswunsch als «letzte Zuflucht» verstanden bei Scheible, ebd. 14.

Eines ist nun von Beginn an klar: Die Situation der *«Consolatio Philosophiae»* ist nicht die eines Romans, in dem *zwei* Handlungsträger aufeinander Einfluß nehmen und ein Geknickter einerseits durch einen Starken andererseits aufgerichtet wird – Boethius ist allein, von aller Welt verlassen, und niemand anders vermöchte ihn zu stärken als er sich selbst. Er wäre deshalb von vornherein verloren, wenn seine Verzweiflung an der Sinnhaftigkeit dessen, was ihm widerfahren ist, ihm zugleich jegliches Vertrauen in seine Geisteskraft genommen hätte. Davon ist aber unmöglich auszugehen, weil eine solche Haltung dem Wahnsinn gleichkäme. Boethius bezeugt ein Mindestmaß an geistiger Disziplin, indem er seine Gedanken ordnet und beginnt, seine Trauer zu *formulieren*. In diesem Augenblick, da er «schweigend» mit sich selbst zu Rate geht und seine Klage «mit Hilfe eines Schreibgeräts» aufzeichnet, «erblickt» er, nicht zufällig, sondern notwendig, das Vermögen seines Geistes in Gestalt dessen, was ihm dieses Vermögen vormals erschlossen hatte: Philosophie.³⁹

Die Gestalt werdende Philosophie, die dem Einsamen nun vor die Augen tritt; dokumentiert, daß dieser sich noch nicht aufgegeben hat. Zugleich ist jede andere «Begegnung» ausgeschlossen, da Boethius, ob er will oder nicht, völlig allein ist, und dies nicht nur äußerlich durch die Haftsituation, sondern vor allem innerlich durch die Vereinzelung im Leid.⁴⁰ Er kann nur sich selbst begegnen und darin, weil er – davon ist Boethius überzeugt – durch sein Geistesvermögen, seine *ratio*, er selbst ist⁴¹, wiederum «nur» den Inhalten seines Denkens. Auf die

³⁷ Vgl. *Consolatio I*, 1,7–12, die Schelte und Vertreibung der Dichtermusen durch die erschienene Philosophie, deren topologischer Charakter, von GRUBER, Kommentar 66–73, detailliert herausgearbeitet, eine klare Stellungnahme erkennen läßt.

³⁸ Vgl. *Consolatio I*, 6,21: «... hanc paulisper lenibus mediocribusque fomentis attenuare temptabo, ut dimotis fallacium affectionum tenebris splendorem verae lucis possis agnoscere.»

³⁹ Vgl. *Consolatio I*, 1,1: «Haec dum mecum tacitus ipse reputarem querimoniamque lacrimabilem stili officio signarem astitisse mihi supra verticem visa est mulier ...» Die *Frau*, die da *zu Häupten* des seinen Geist regenden Boethius sichtbar und als Philosophie erkennbar wird, ist als eigenes, weiblich gedachtes Vermögen zur Erkenntnis aufzunehmen, das notwendig dann erscheint, wenn Denken in Bewegung kommt.

⁴⁰ Zum Ausdruck kommt diese völlige Vereinsamung des Boethius nicht zuletzt in der Verwendung der Ich-Form vor allem am Anfang des Werkes; vgl. *Consolatio I*, metr. 1,1: «Carmina qui quondam studio florente peregi», sowie die Steigerung «mecum tacitus ipse reputarem» in *Consolatio I*, 1,1.

⁴¹ Dies hat M. ELSÄSSER, *Das Personverständnis des Boethius* (Diss. Münster 1973), klar herausgestellt.

Frage, ob er nicht genausogut dem «Heiland», wie es E. Hoffmann nennt, hätte begegnen können, von dem ja schließlich geglaubt wird; daß er kraft seiner Auferstehung von den Toten durch verschlossene Türen tritt, wäre zu antworten, daß nichts anderes geschieht. In der Philosophie begegnet *kein anderer* als Christus, sondern, wenn man so will, dessen Logos-Gestalt. Jedenfalls ist die Verbindung zum «Himmel» gegeben⁴², eine Offenbarung nicht nötig, mithin nicht wirklich. Vielleicht liegt hier die Lösung auch für die Frage, welche bestimmte Form der Berührung von christlichem Dogma und griechischer Philosophie für Boethius anzunehmen ist: Philosophie als die menschen-nächste Form der Christusbegegnung, die auch dann und gerade dann, wenn sie in reiner Weise betrieben wird, vom Glauben an die Heilstat Christi Zeugnis gibt.⁴³

Die Begegnung mit der Philosophie, dies ist jedenfalls aufzunehmen, kommt für Boethius nicht von ungefähr, sondern wird durch die Form seiner Klage provoziert. In den Dialog, der sich daraus entspannt, tritt er auch nicht mit einer hinzugekommenen, zweiten Person, sondern allein mit sich selbst, mit seiner *ratio*. Wenn der Autor das literarische Bild der Vision wählt, trägt er einer Schwierigkeit Rechnung, die unmittelbar erwächst: Wie will sich Boethius gleichsam selbst an den Haaren aus dem Sumpf ziehen? Zur Rettung müßte er sich zugleich als schwach und als stark erweisen, was nur so gedacht werden kann, daß ihm eine Stärkung zuteil wird, die allein aus ihm selber kommt. Dies gelingt, weil Philosophie ihrer eigenen Überzeugung nach nichts in den Menschen hineinträgt, sondern lediglich herausholt, was unbeachtet in ihm steckt.⁴⁴ Dies als Bild vor Augen, ist klar, auch wenn am Ende des ersten Buches eine *allmähliche* Heilung versprochen und auch später noch Medizin nur *portionsweise* verabreicht wird⁴⁵, daß Philoso-

⁴² Vgl. *Consolatio* I, 1,2.

⁴³ Vgl. BEIERWALTES, *Trost im Begriff* 321: «... In dieser Einheit kommt ein Gottesbegriff zur Erscheinung, der die Schwebelage zwischen Christentum und Platonismus hält. So kann er nicht zu einem präzisen Erweis der Christlichkeit oder Nicht-Christlichkeit des Boethius dienen. Zumindest aber ist dies zu sagen: Der Begriff Gottes, wie ihn der Hymnus zeigt, ist nur durch solche Philosopheme bestimmt, die mit der christlichen Theologie als kompatibel gedacht werden können.» Vgl. auch ebd. 334.

⁴⁴ Boethius konnte dazu das Bild der *Hebammenkunst* des Sokrates vor Augen haben, die PLATON, *Theaitetos* 148 d 4 ff. und 210 b 11 ff., herausstreicht. Konsequenterweise ist daher auch jene Diagnose der Philosophie, daß es Boethius vor allem an Wissen um sich selbst mangelt (s.o. Anm. 6).

⁴⁵ Vgl. die Formulierung im vierten Buch (*Consolatio* IV, 6,5): «Sed quoniam haec quoque te nosse quaedam medicinae tuae portio est ...»

phie als fiktives Gegenüber jedenfalls *ganz* in Erscheinung tritt, nicht um identifiziert werden zu können, sondern um die Linien und Möglichkeiten der Rettung aus der Einsamkeit vorzuzeichnen. Die Beschreibung der Epiphanie, die Boethius gibt, demonstriert daher auch besonders die Stärke jener Regung, die der Leidende in sich entdeckt hat; als erste Wirkung erscheint die Vertreibung der Dichtermusen.⁴⁶

Der Schmerz des Boethius, nicht wie bei Seneca bereits abgeklungen, zugleich aber auch nicht in dumpfe Geistlosigkeit gewendet, fordert ein Vermögen der philosophischen Betrachtung heraus, sich mit Kompetenz dem Geschehen in der Welt zuzuwenden. Darauf kann der Leidende bauen.⁴⁷ Er wundert sich zwar noch, daß diese Zuwendung bis zum Äußersten gehen soll, weil es zumindest auf den ersten Blick merkwürdig ist, daß Philosophie, deren Geschäft die abstrahierende, ins Allgemeine wendende Betrachtung ist und die dadurch, als «tugendhafte Meisterin», dem Makel des Vereinzelten jedenfalls enthoben scheint, in den «Einsamkeiten der Verbannung», d. h. in der äußersten Vereinzlung begegnet⁴⁸; aber es wird unmittelbar klar, daß die Berührung der Philosophie mit konkretem Leid schon allein dadurch gegeben ist, daß sie, sofern sie überhaupt eine Rolle *in* der Welt spielt, an einzelnen Philosophen hervortritt. Die Konkretion ist durch die Tradition vollzogen, die im einzelnen auch Zeugnis für die praktische Stärke der philosophischen Theorie geben kann.⁴⁹ Hier, in der Anbin-

⁴⁶ Diese Stärke zeigt sich in der Verwendung aller möglichen Topoi, durch die, in knappen Sätzen, ein tiefes, implikationsreiches und doch zugleich auf das Wesentliche beschränktes Bild philosophischen Edelmutts gezeichnet wird. Vgl. dazu GRUBER, der diese Beschreibung der Epiphanie in ihrer Kraft herausstellt und als «originale Schöpfung» des Boethius bewertet (vgl. Die Erscheinung der Philosophie 186).

⁴⁷ Die Hochschätzung, die Boethius *platonischer* und *aristotelischer* Philosophie entgegenbringt, verbürgt für ihn diese Überzeugung. Ist von Platon her klar, daß Philosophie einem allgemeinen *Staunen* entstammt (vgl. Theaitetos 155 d 3f.), das sich auf *Gewordenes* richtet (vgl. Phaidon 96 a 5 ff.), mithin keinen anderen Grund hat, als das Geschehen in der Welt zu erkunden, steht mit Aristoteles, der diese platonische Position aufnimmt (vgl. Metaphysik 983 a 12), fest, daß es dabei um nichts Geringeres geht als um das Wissen um die *ursächlichen Prinzipien* von allem (vgl. Metaphysik 983 a 24).

⁴⁸ Vgl. die Frage in Consolatio I, 3, 3: «Quid, inquam, tu in has exsilii nostri solitudines, o omnium magistra virtutum, supero cardine delapsa venisti?»

⁴⁹ Dies geht aus Consolatio I, 3,4 ff. hervor. Während die Philosophie einerseits an konkreten, historischen Personen hervortritt und in diesem Hervortreten außerdem selber konkret, als von Lehrer zu Schüler tradierbares Wissen (vgl. ebd. I, 3,6 zu Sokrates und Platon), erscheint, zeigt sie andererseits Wirksamkeit in der Konkretion, vor allem deswegen, weil sie sich in der Vereinzlung nicht verliert. Nach wie vor steht sie eigentümlich *über* («desuper»; vgl. ebd. I, 3,14) allem Geschehen. Vgl. dazu auch die nachfolgenden

dung allgemeiner, distanzierter Betrachtung an historische Personalität, liegt die zur Tröstung bzw. zur Heilung notwendige Berührung von höchster philosophischer Spekulation mit tiefster, die Kenntnis jeden Zusammenhangs entbehrender Vereinzelung vor; und hier liegt auch die Chance, aus dem Jammer der Vereinzelung heraus zur Ruhe des Überblicks zu führen.

Angesichts der Philosophie kann der Verunglückte nunmehr *Hoffnung* schöpfen, die Lösung seiner Sorgen herbeizuführen; für den zweifelnden und staunenden Boethius gibt es somit keinen Grund mehr, das konkrete Leid, eine «Wunde», der allgemeinen Betrachtung weiter zu verschließen; im Gegenteil: Die gegebene Besinnung verlangt geradezu, daß die Konkretion ins Allgemeine gewendet werde.⁵⁰ Die Theorie des philosophischen Trostes findet hier gleichsam jeden Anhalt und führt einen ersten Teil des ersten Buches an sein Ziel. Ein zweiter Schritt ist nun darin zu sehen, daß im weiteren – in den Prosaabschnitten 4, 5 und 6 des ersten Buches – die Praxis dieses Trostes gewonnen wird. Das bedrückende Leid des Boethius, das die Zuwendung der Philosophie wirkungsvoll erfährt, kann, wenn es nun Gegenstand der Betrachtung wird, dadurch überwunden werden, daß es als Konkretion *im Wissen* aufgenommen und seine weitreichende Verunsicherung in die Sicherheit gewährende Kenntnis des allgemeinen Zusammenhangs aufgehoben wird.

So geht es dem philosophischen Trost um nichts anderes als darum, den Einzelnen in der *Beurteilung* seiner Lage zu stärken. Bei Boethius heißt das, die Vereinzelung im Leid zunächst in Form eines Urteils zu bezeichnen, das dann Grundlage einer eingehenden Prüfung werden kann. Als erstes zeigt der Text, wie es dem vormals in den Winkel der Einsamkeit gedrängten Boethius gelingt, seinen Schmerz als ein *Problem* zu artikulieren⁵¹, durch das konkretes Leid, philosophisch längst

Verse (ebd. I, metr. 4), die SCHEIBLE, Die Gedichte 33, als «praktisches Ideal» charakterisiert. Zu diesem Zusammenhang vgl. weiterhin G. RALFS, Die Erkenntnislehre des Boethius, in: Stufen des Bewußtseins. Vorlesungen zur Erkenntnislehre, hg. v. H. Glöckner, Ergänzungshefte 91 (Köln 1965) 211–231; s. bes. ebd. 214.

⁵⁰ Vgl. *Consolatio* I, 4,1f. Die Philosophie verlangt: «oportet vulnus detegas», und Boethius kommt dem, geistig gesammelt («collecto in vires animo»), nach.

⁵¹ Vgl. *Consolatio* I, 4,2ff. «The search for voice» nennt LERER, *Boethius and Dialogue* 94ff., dieses Bemühen. Sein Kommentar: «The prisoner momentarily collects his thoughts only to let out a flurry of thoughtless speech» (vgl. ebd. 103), scheint allerdings die *vires animi* des Boethius zu unterschätzen.

berührt, rational greifbar wird.⁵² Ohne daß der Leidende seine Vereinzelung damit schon aufgäbe, die das Ausmaß seiner bedrückenden Situation überhaupt erst deutlich macht, demonstriert seine *ratio* hier eine eigenartige Stärke, die Bindung an die Gemeinschaft, aus der er im «Exil» verstoßen scheint, zurückzugewinnen. Das individuelle Leid tritt, in verständiger Rede artikuliert, als eine *Meinung* hervor und wird darin *kommunikabel*.⁵³ Nun ist klar, daß es zur Tröstung darauf ankommt, die Meinung, d.h. das Urteil des Leidenden zu verändern.

Hier scheint die Philosophie in ihrem Element. Mögen auch inhaltliche Fragen in der Tradition dieser Wissenschaft unterschiedlich und sogar kontrovers betrachtet worden sein – in *einer* Gestalt begegnet Philosophie vor allem wegen ihrer methodischen Stärke, im Urteil Entscheidung herbeizuführen und so die Unwägbarkeiten einer ungesicherten Meinung zu beseitigen. Boethius liegt dieses Vermögen philosophischer Betrachtung bereits als verbindliche Position vor, die sein Vertrauen in eine rein philosophische Tröstung rechtfertigt: Er kann darauf bauen, daß die Macht des menschlichen Vermögens zum Urteil, wie sie von Parmenides erstmals in den Vordergrund gestellt⁵⁴, von Platon entscheidend eingesetzt und gegen die Sophistik gewendet⁵⁵ und schließlich von Aristoteles maßgeblich zur Herrschaft geführt worden ist⁵⁶, nicht nur eine zentrale Stütze und die verbindende Kraft einer Art zu denken geworden ist, deren Vielfalt an Gedanken ansonsten einen

⁵² Vgl. die Verse *Consolatio* I, metr. 5, die deutlich machen, daß Boethius eine *ultima ratio*: Gott als Schöpfer und Lenker der Welt, akzeptiert; vgl. auch schon ebd. I, 4,29 f. Was der Klagende hier zugesteht, ist die *conditio sine qua non* jeglichen Strebens nach Erkenntnis, das in der Betrachtung von kausalen Zusammenhängen eine *prima causa* notwendig voraussetzt. Dies wird durch eine Feststellung SCHEIBLES (*Die Gedichte* 36) zu diesem Metrum gestützt, nach der man es, anders als in den vorangehenden, «im Hinblick auf ihre Komposition originell» zu nennenden Gedichten in dieser «scheinbar so unmittelbar und ganz persönlich empfundenen Anklage gegen den Schöpfer zum ersten – und einzigen – Mal weitgehend mit einer bloßen Nachahmung zu tun» hat.

⁵³ Die Schlüsselrolle der *Artikulation* des Problems ist nicht zu übersehen. Ihr folgt in *Consolatio* I, 5,1 ff. eine Entgegnung der Philosophie, die den Zusammenhang von Berühren und Ergreifen leidvoller Vereinzelung durch die Möglichkeiten philosophischer Verständigung genau benennt (vgl. ebd. I, 5,2): «Cum te, inquit, maestum lacrimantemque vidissem, ilico miserum exsulemque cognovi; sed quam id longinquum esset exsilium, nisi tua prodisset oratio, nesciebam.»

⁵⁴ Vgl. PARMENIDES, Fr. B 6 Diels.

⁵⁵ Dazu vgl. u.a. PLATON, *Theaitetos* 188 c, in der Argumentation gegen den sog. Homomensura-Satz des Protagoras.

⁵⁶ Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* 1005 b 5 ff., die Darlegung des sichersten aller Beweisprinzipien, dessen Kenntnis dem Philosophen zukommt.

vielgestaltigen Plural implizieren würde; darüber hinaus erhebt sie diese Art zu denken aus der Vielfalt wissenschaftlicher Betätigung heraus zur *πρώτη φιλοσοφία*.⁵⁷ Man kommt nicht umhin, dies als Hintergrund für Boethius in Rechnung zu stellen, wenn man sieht, in welcher Weise seinem Leiden durch die Philosophie fortan begegnet wird.

III

Die philosophische Therapie beginnt mit einer merkwürdigen Feststellung: dem Leidenden, der seine «Wunde» offengelegt hat, wird bekundet, daß ihm «stärkere Arzneien» noch nichts helfen, sondern er durch «lindere» auf deren Einsatz erst vorbereitet werden muß.⁵⁸ Abgesehen davon, daß Boethius damit bereits eine weitreichende Kenntnis um mögliche Formen der Therapie demonstriert, bleibt unklar, wie philosophische Einsichten, um die es ja nur gehen kann, oder deutlicher gesagt: Wahrheiten, eine derartige Differenzierung ihrer mutmaßlichen Wirkungen rechtfertigen sollten. Freilich, zieht man die gegebenen Hinweise auf den hohen Grad der Verirrung sowie den weiteren Verlauf der Darstellung in Betracht, so liegt auf der Hand, daß eine schlagartige Lösung der bedrängenden Probleme weder möglich noch wünschenswert ist. Wenn Boethius philosophischen Trost erwartet, will er über die einzelnen Schritte auch hinreichend informiert werden. Daher darf man wohl mit Rhein davon ausgehen, daß die zu erwartenden therapierenden Erkenntnisse der *Consolatio* «unter einem sich in stufenweiser Folge manifestierenden *ordo* stehen»⁵⁹. Und doch wird damit noch nicht klar, warum innerhalb dieses «*ordo*» eine Grenze, die «lindere» von «schärferer» Einsicht trennt, deutlich werden sollte.

⁵⁷ Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* 1026 a 18–32.

⁵⁸ Vgl. *Consolatio* I, 5,11 f.: «Sed quoniam plurimus tibi affectuum tumultus incubuit diversumque te dolor ira maeror distrahunt, uti nunc mentis es, nondum te validiora remedia contingunt. Itaque lenioribus paulisper utemur, ut quae in tumorem perturbationibus influentibus induruerunt ad acrioris vim medicaminis recipiendam tactu blandiore mollescant.» Dazu s.a. GRUBER, *Kommentar* 148, der hier ein «originelles Motiv des Boethius» vorliegen sieht. Die zahlreichen, von Gruber ebenda versammelten Stellen, an denen dieses Motiv im Text der *Consolatio* wiederkehrt, zeigen, daß es weitgehend den ganzen Dialog durchzieht.

⁵⁹ Vgl. RHEIN, *Die Dialogstruktur der Consolatio* 21, zu dieser Stelle *Consolatio* I, 5,11 f.

Auch die ersten Schritte, von der Philosophie «kleine Fragen» genannt, durch die sie den «Geisteszustand» des Irrenden zu prüfen bekundet⁶⁰, geben keinen Aufschluß über die Bestimmung jener Grenze, sondern wären eher geeignet, das Problem noch zu verschärfen. Ein *größerer* Inhalt, als ihn bereits die erste dieser Fragen demonstriert: den allgemeinen Grund, der allem, was ist, zu seinem Dasein verhilft, könnte gar nicht zur Disposition gestellt werden. So läßt sich Boethius fragen: «Huncine ... mundum temerariis agi fortuitisque casibus putas an ullum credis ei regimen inesse rationis?»⁶¹ Es liegt nahe, wie Gruber, zumal wenn man sich wie dieser der Feststellung von Rhein in bezug auf den *ordo*-Gedanken anschließt⁶², zu vermuten, daß der Autor des philosophischen Trostes, indem er in diesem Zusammenhang eine solche Frage *klein* nennt, ein «behutsames Vorgehen» der Therapie unterstreichen will.⁶³ Die auffallend entschiedene Antwort aber, die nicht nur die erste Möglichkeit ohne große Mühe verwirft, sondern in ihrer Entscheidung über die Vorgabe der zweiten Möglichkeit noch hinausgeht und «weiß, daß Gott der Schöpfer über seinem Werke waltet»⁶⁴, macht es schwer, hier nicht bereits an *starke Arznei* zu denken, da doch die für die Tröstung den Ausschlag gebende Erkenntnis gefunden scheint.⁶⁵

Wenn man nun drittens noch sieht, daß der nächste Schritt auf dem Weg der Tröstung jenes einmal Erkannte nicht weiterführt, sondern daß die «Consolatio» mit dem zweiten Buch in die Betrachtung der Unbeständigkeit weltlichen Geschicks eintritt, gerät sogar der *ordo*-Gedanke in Bedrängnis, da nun auf einmal nicht mehr Gott, dessen Primordialität gerade noch einmal bekräftigt worden war⁶⁶, Anfang und Maßgabe der Betrachtung ist, sondern die das Geschick der Menschen zuteilende Fortuna. Und dennoch scheint Boethius unbeirrt dar-

⁶⁰ Vgl. Consolatio I, 6,1 ff.: «Primum igitur paterisne me pauculis roagationibus statum tuae mentis attingere ...»

⁶¹ Consolatio I, 6,3.

⁶² Vgl. GRUBER, Kommentar 148.

⁶³ Vgl. GRUBER, ebd. 152.

⁶⁴ Vgl. Consolatio I, 6,4. Hier werden starke Worte gesprochen: «Atqui, inquam, nullo existimaverim modo ut fortuita temeritate tam certa moveantur, verum operi suo conditorem praesidere deum scio nec umquam fuerit dies qui me ab hac sententiae veritate depellat.»

⁶⁵ Daß sich hier, im Zusammenhang dieser pauculae roagationes, etwas ereignet, das «den Kern des ganzen folgenden Dialogs» bildet, räumt auch GRUBER, ebd. 152, einschränkend ein.

⁶⁶ Vgl. Consolatio I, 6,11.

auf zu bestehen, daß der Weg der Therapie ein zweigeteilter ist und zunächst leichtere und dann erst stärkere Heilmittel zu verabreichen sind.⁶⁷

Das Problem, das sich hier stellt, ist genauer zu fassen. Die modernen Interpreten des Textes erinnern zu Recht daran, daß das Bild des zu heilenden Kranken, das Boethius nun einmal gewählt hat, und nicht zuletzt die immer wieder kraftvoll entgegretenden Bilder der metrischen Abschnitte es in jedem Fall erlauben, konkrete Vorstellungen von der Situation des Eingekerkerten und von seinem Leiden und Hoffen zum Verständnis heranzuziehen.⁶⁸ Wenn Gruber beispielsweise den auffälligen Übergang vom ersten zum zweiten Buch so erklärt, daß er Boethius im ersten Buch der Tröstung durch die Philosophie für «noch nicht zugänglich» hält, welche nun allerdings «eigentlich beginnt», wobei der Patient aber noch nicht in der Lage sei, «einen echten Dialog führen» zu können, so daß er nur «dem eindringlichen Vortrag der Philosophie» aufmerksam zuhören könne⁶⁹, bedient er sich der Aussagekraft jener plastischen Darstellung, die Boethius selbst nahelegt. Auch Rhein glättet auf diese Weise den besagten Übergang.⁷⁰ Es kann jedoch keine Frage sein, daß die Aussage des Textes durch den Versuch einer abstrakteren Betrachtung, der durch das Bild des *philosophischen* Trostes gerechtfertigt scheint, genauer und damit vielleicht erst richtig erfaßt wird.⁷¹ Deshalb muß Anstoß genommen werden, wo der Text Anstoß bietet, d. h. jedesmal dann, wenn das gegebene Bild eine adäquate philosophische Erklärung nicht zu vertreten scheint.

⁶⁷ Vgl. *Consolatio* I, 6,21: «Sed quoniam firmioribus remediis nondum tempus est ...»

⁶⁸ In der langen Tradition der <Consolatio>-Interpretationen selbst wurde immer wieder, vor allem im Mittelalter, auf *bildliche* Darstellungen zurückgegriffen; vgl. dazu COURCELLE, *La Consolation de Philosophie dans la Tradition Littéraire* (vgl. dort auch den Abschnitt <Iconographie de la <Consolation>> zwischen S. 381 und S. 382). Die Faszination der unmittelbaren Imagination der Lage des eingekerkerten Boethius hält bis heute an.

⁶⁹ Vgl. GRUBER, *Kommentar* 162.

⁷⁰ Vgl. RHEIN, *Die Dialogstruktur der Consolatio* 25: «Vor allem aber ist Boethius noch lange nicht – I, pr. 6 darf da nicht täuschen – zu philosophischem Dialog aufgelegt.»

⁷¹ COURCELLE, ebd., ist jedenfalls darum bemüht, auch die literarische Tradition zur <Consolatio> an die philosophischen Schwerpunkte des Textes anzubinden, allerdings mit dem Zweck, zu zeigen: «... ce que les chrétiens du Moyen Age pouvaient penser des théories de la Consolation» (vgl. ebd. 14).

Der Sonderstellung der Philosophie Rechnung zu tragen, heißt, Boethius ganz daraufhin ausgerichtet zu sehen. Wenn es also zutrifft, was Boethius erhofft: daß Philosophie tröstet, weil sie jedes auch noch so vereinzelt Problem in die Form eines Urteils kleiden und als Urteil behandeln und lösen kann, muß ihm, bevor er mit dem *richtigen* Urteil konfrontiert werden kann, die *Falschheit* seiner eigenen Beurteilung erhoben und vor Augen geführt werden. Ein Zweischnitt nur kann den philosophischen Trost in Bewegung setzen und seinem Ziel zuführen, und innerhalb dieses Zweischnitts findet jener *ordo* der Betrachtung hinreichend Raum zur Entfaltung.

Hier nun ergibt die Rede von den «linderen» und «stärkeren» Arzneien Sinn, und auch der Eintritt in die Thematik des zweiten Buchs: die Ent-täuschung hinsichtlich des Wirkens der Fortuna, knüpft unmittelbar an. Schließlich paßt auch die so entschlossen wirkende Entscheidung des Boethius für Gott als der alleinigen Ursache des Weltgeschehens in das Bild, denn an ihr kommt keine philosophische Betrachtung vorbei. Nicht weil Boethius vorher bereits sein Festhalten an Gott bekundet hatte⁷², fällt die Entscheidung leicht, sondern aus der Sache selbst: Legt bereits das Vertrauen auf die *rationale* Betrachtung nahe, daß entsprechend rationale Strukturen vorausgesetzt werden, so impliziert die Zuwendung zur *ratio* der Philosophie, deren Argumente Boethius umfassend bekannt sind, die Ausrichtung allen Geschehens auf eine *prima causa*, eine ἀρχή hin, die als erste und höchste Wirklichkeit *Gott* genannt wird.⁷³ Diese Ausrichtung ist durch die Philosophie also bereits vorgegeben, die entsprechend jene Alternative von planloser Zufallsherrschaft und planvollem Vernunftregiment durch die Spannung zweier Wörter markiert, die Beachtung verdient: *putas* und *credis*.⁷⁴

Die Antwort des Boethius ist wiederum vorgezeichnet: das *credere* steht der *fides* nahe⁷⁵ und zieht damit Kraft aus der Sicherheit eines monarchischen Ursprungs; denn die *fides*, als fundamentales Vertrauen

⁷² Vgl. *Consolatio* I, metr. 5.

⁷³ Hier muß kaum mehr als an jene Stelle bei ARISTOTELES erinnert werden, da diese Wissenschaft innerhalb von Philosophien als «Erste Philosophie» erscheint (s.o. Anm. 57). Im gleichen Zusammenhang (vgl. *Metaphysik* 1026 a 15–19) tritt Philosophie maßgeblich als θεολογική auf.

⁷⁴ Vgl. *Consolatio* I, 6,3.

⁷⁵ Aus mehreren Gründen scheint im *credere* ein Glauben im engeren Sinn bedeutet zu sein: Zum einen ist nicht zu erwarten, daß Boethius *credere* von *putare* abhebt, ohne auch etwas Verschiedenes damit ausdrücken zu wollen. Weiterhin ist zu bedenken, daß *credere*

in die Autorität der Religion⁷⁶, gründet sich ihrerseits auf die Überzeugung, daß jene Autorität aus der Wahrheit kommt.⁷⁷ Das *putare* dagegen verfügt über die zwei entgegengesetzten Erscheinungsformen der wahren und falschen Meinung und illustriert die Unsicherheit des urteilenden Geistes. Dem wechselhaften *putas* ist das eindeutige *credis* als Ausgangspunkt für verlässliche Erkenntnis vorzuziehen. Während hier die wichtige Entscheidung für eine Führung aller Angelegenheiten durch die göttliche Vernunft fällt⁷⁸, bleibt Boethius am Ende des ersten Buches nur diese eine Aussicht: zu erkennen, daß es gilt, die falschen Meinungen, die der Geist – das Instrument seiner Tröstung – angenommen hat, indem er die wahren verworfen hat, zu zerstreuen und diese wieder in ihr Recht zu setzen.⁷⁹ Über das Ziel kann daher am Ende des ersten Buchs kein Zweifel mehr bestehen: Es geht darum, schwankender Meinung und unsicherem Urteil *gewisse Erkenntnis* entgegenzusetzen.

Die Unzuverlässigkeit der Meinung auf der einen Seite ist zu entlarven; die Zuverlässigkeit der Wahrheit auf der anderen Seite ist in Trost umzumünzen; so könnte eine Kurzformel des philosophisch-therapeutischen Programms der *Consolatio* lauten. Dabei steht Meinung für das Leiden des Boethius, Wahrheit oder Einsicht für dessen Aufhebung. Den Weg von der Entdeckung des Leidens hin zur Aufhebung geht die Philosophie konsequent. Er führt das falsche Urteil über die Welt vor Augen, das darin besteht, vergängliches Geschick für dauerhaft zu halten. Im zweiten Buch lenkt die Entdeckung der Schein- und Lügenhaftigkeit des Glücks in einem günstigen Geschick den Blick

als fundamentaler Bestandteil der Kirchensprache (vgl. den Anfang des Nizänischen Bekenntnisses) und der Theologie (vgl. u.a. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio* I, 5) für Boethius eine durchaus feste Bedeutung haben mußte. Schließlich macht er von dieser Bedeutung selber Gebrauch; vgl. Boethius, *De fide catholica*, in: BOETHIUS. *Die Theologischen Traktate*, übers., eingeleit. u. m. Anm. vers. v. M. ELSÄSSER (Hamburg 1988) 48,59 und 62,254f.

⁷⁶ Vgl. BOETHIUS, *Quomodo trinitas unus deus* 1 (s. ELSÄSSER 4): «fides» und «religionis auctoritas».

⁷⁷ Vgl. BOETHIUS, *Utrum pater*, zur Trinität (s. ELSÄSSER 30,27): «... necesse est veritatem substantialiter praedicari».

⁷⁸ Vgl. auch *Consolatio* I, 6,20: «Habemus ... veram de mundi gubernatione sententiam quod eam ... divinae rationi subditam credis.» – Spätestens hier zeigt sich die Stärke des *credis*, denn es verwahrt Notwendigkeit: Es ist notwendig, eine vernünftige Leitung und Ordnung der Welt anzunehmen, wenn überhaupt Erkenntnis gesucht wird; die Herrschaft des Zufalls ist daher von vornherein auszuschließen, ja konnte gar nicht ernsthaft – *glaubend* – in Erwägung gezogen werden.

⁷⁹ *Consolatio* I, 6,21.

auf das Widrige, das die Zerbrechlichkeit jenes Scheinglücks sichtbar macht und darin Wahrheit eröffnet, die ihrerseits befreiend wirkt.⁸⁰ Das Wissen, das die Philosophie darin vermittelt, zerstreut gleichsam jene verdunkelnden Nebel des Nichtwissens, macht das Firmament frei für einen durchdringenden Blick.⁸¹ Das dritte Buch leitet diesen Blick dann weiter zum richtigen Urteil über den Zusammenhang des Ganzen und damit in jenes gesuchte, klare Licht der Wahrheit hinein.

Nachdem das wahre Glück «ohne Schwanken» erkannt ist⁸², gelangt der Dialog gleichsam an seinen Höhepunkt, da die Wahrheit selber im Kern aufleuchtet und perfekten Einblick in die Zusammenhänge des Weltgeschehens gewährt. Die Betrachtung zieht die Zuwendung des ersten Prinzips auf sich, das nun die fundamentale Verbindung von Weltregiment und *ratio* erkennen läßt. Der Ausruf «O qui perpetua mundum ratione gubernas», der hier, irgendwie in der Mitte des Werkes, ein neuplatonisch geprägtes Bekenntnis der Philosophie zum Vortrag bringt, leitet jenen Hymnus III, metr. 9 ein, dessen Bedeutung für die Argumentation Tränkles bereits zu sehen war.⁸³ Er dürfte aber weniger als Programmaussage zu werten sein, sondern der *ordo* der Gedankenführung erst begründet seine eigentümliche, zentrale Stellung, durch die er wohl zum «Angelpunkt der ‹Consolatio›» wird.⁸⁴ Angelpunkt für den Trost aber ist er deswegen, weil die Urteilskraft der Philosophie über die bislang vorherrschenden methodischen Qualitäten hinaus nun den allgemeinen, sachlichen Anhalt bekommt, dem Leiden des Boethius *radikal* zu begegnen.

Die «Anrufung» des ersten Prinzips hat erhebliche Konsequenzen für die Inhalte der Tröstung. Wie beim platonischen Vorbild, dem Boethius offenbar folgt⁸⁵, geht es nun um ein besonderes Wissen, das

⁸⁰ Consolatio II, 8,3f.: «Illa enim semper specie felicitatis, cum videtur blanda, mentitur, haec semper vera est, cum se instabilem mutatione demonstrat. Illa fallit, haec instruit; illa mendacium specie bonorum mentes fruentium ligat, haec cognitione fragilis felicitatis absolvit.»

⁸¹ Nebel und Dunkelheit in Consolatio I, 6,21; der Blick aufs Firmament ebd. II, metr. 8.

⁸² Vgl. Consolatio III, 9,26f.: «... sine ambiguitate cognosco».

⁸³ Vgl. oben Anm. 19.

⁸⁴ Diese Einschätzung vertritt BEIERWALTES, Trost im Begriff 323. Zur Bedeutung des Hymnus III, metr. 9 vgl. auch COURCELLE, La Consolation de la Philosophie dans la Tradition Littéraire 185–188.

⁸⁵ Dies sagt er selbst in Consolatio I, 9,32: «ut in Timaeo Platoni»; vgl. dazu PLATON, Timaios 27 c.

von Menschengeist zwar offensichtlich erfaßt, aber nicht hervorgebracht werden kann. Es geht jeweils ums Ganze, bei Platon um das Ganze der Welt⁸⁶, bei Boethius um das Ganze des Glücks, das seinerseits durch den Wesenszug der *perfectio* das Weltganze noch zu übersteigen scheint.⁸⁷ Hier, an den Grenzen menschenmöglichen Wissens, bleibt aber auch nichts mehr zu wissen übrig. Wo anders, wenn nicht hier, sollten die gezeigten Probleme zu lösen sein? Die deutlich neuplatonischen Akzente des Gotteshymnus III, metr. 9 bilden nun die entscheidende Grundlage, die Wurzel des Übels zu packen und auszureißen.

Der im neuplatonischen Denken zentrale Gedanke der *Einheit* Gottes, der implizit bereits die gewichtigen Aussagen des Hymnus getragen hatte⁸⁸, wird nun auch für Boethius zur Mitte des Trostes. Die Schlußkapitel des dritten Buches entfalten ihn: Auf die Feststellung, daß Gott und wahres Glück «unum et idem» sind⁸⁹, folgt die Evidenz der Einheit des Prinzips selber: «Nihil verius excogitari potest; nam vel ad nihil unum cuncta referuntur et uno veluti vertice destituta sine rectore fluitabunt aut si quid est ad quod universa festinant id erit omnium summum bonorum.»⁹⁰ Das dritte Buch schließt mit der Einsicht, daß, wenn derart Einheit im Prinzip vorauszusetzen ist, dieses nichts gegen sich hat und, weil Gott mit dem Guten ineins gesetzt wurde, insonderheit das Böse nicht existiert: «Malum igitur nihil est, cum id facere ille non possit qui nihil non potest.»⁹¹

Die Urteilskraft dessen, der diese Überlegungen nachvollzogen hat, ist hinreichend gewappnet, jeglicher Verunsicherung des Denkens durch schwankende Meinung zu begegnen. Das Leiden des Boethius, konkret berührt und von seinen allgemeinen Implikationen her aufge-

⁸⁶ Vgl. PLATON, Timaios 27 c 4.

⁸⁷ Vgl. Consolatio III, 10,1. Die Rede hier von der «felicis perfectio» hat ihren Anhalt in der Ordnung der Sachen, durch die die Betrachtung an den Gotteshymnus herangeführt worden ist: «Quoniam igitur quae sit imperfecti, quae etiam perfecti boni forma vidisti, nunc demonstrandum reor quonam haec felicitatis perfectio constituta sit.»

⁸⁸ Ohne sie selber zu nennen, werden maßgebliche neuplatonische Inhalte zum Ausdruck der Einheit Gottes angeführt. Interessant mag auch hier erscheinen, daß dabei der christliche Gottesbegriff unterstellt werden kann. Zum Ganzen vgl. BEIERWALTES, Trost im Begriff 321; 325 und 333f.

⁸⁹ Vgl. Consolatio III, 10,43.

⁹⁰ Consolatio III, 11,39; vgl. auch ebd. III, 11,36f.

⁹¹ Consolatio III, 12,29.

nommen, ist nun in ein Erkenntnisproblem überführt, das nicht länger gegen Schein und Täuschung anzukämpfen hat, sondern auf dem Boden wahrer, prinzipieller Bestimmungen wie eine logische Fragestellung, in der ein Widerspruch erscheint, zu lösen ist. Dieser Widerspruch freilich hat es in sich. Hatte bereits die offenbar nicht mehr zu überbietende Verirrung des Boethius, der im Kerker seinen Tod herbeiwünschte, einen derart umfassenden Zweifel an der Ordnung der Welt nahegelegt, daß, im ersten Buch, das Problem des Bösen zu thematisieren war, wie es in seiner mutmaßlichen Unvereinbarkeit mit dem Gottesbegriff zuletzt jede Qualität gefährdete⁹², so steht nun fest, daß einzig dieses Problem übrigbleibt, wenn philosophisch bis zum letzten Grund vorgegriffen ist. Nach allem, was bisher verhandelt wurde, ist zur Tröstung daher ein Urteil gefordert, das nicht einen bestimmten, sondern Widerspruch überhaupt beseitigt, indem der allgemeinste Gegensatz in der Welt, gut und böse, erklärt werden kann, ohne daß er als Widerspruch erscheint.

Diese Aufgabe stellt sich dem vierten Buch, das damit in eine neuartige Verhandlung eintritt⁹³, zugleich aber eine Brücke schlägt zurück in die Mitte des ersten Buchs und dessen philosophischen Kern nun aufnimmt.⁹⁴ Aber nicht nur diese Besinnung auf das längst aufgeworfene Problem des Bösen erklärt, nachdem doch gerade durch das Gute im Prinzip dem Bösen jeder Raum zur Entfaltung genommen worden war, die neu aufkommende Erörterung von Schwierigkeiten, die die *Begegnung* mit Bösem bietet; das Prinzip selbst drängt dazu. Wer prinzipielle Einheit in der gezeigten Weise einsieht und dabei insonderheit versteht, daß in ihr das Böse nichts, das Gute dagegen alles gilt, muß sich fragen oder fragen lassen, woher der Unterschied dann kommt, den das Böse zum Guten darstellt. Jedenfalls führt kein Weg

⁹² Vgl. *Consolatio* I, 4,30: «Si quidem deus est, unde mala? Bona vero unde, si non est?» Boethius kennzeichnet diese scharfe Anfrage als Zitat und signalisiert damit seine Bereitschaft, sich auf philosophische Problemlagen, da sie das extreme, existentielle Ausmaß seines Leidens offenbar berühren, einzulassen.

⁹³ Hier zeigt sich auch, daß das zuvor Durchlaufene lediglich «notwendig vorauszuschicken» war: vgl. *Consolatio* IV, 1,8. Der Ansicht, «daß mit Buch IV ein völlig neuer Abschnitt des Werkes beginnt», ist auch RHEIN, *Die Dialogstruktur der Consolatio* 52. Schon F. KLINGNER, *De Boethii consolatione philosophiae* (Berlin 1921) 84f., weist darauf hin.

⁹⁴ Vgl. *Consolatio* IV, 1,3. Dazu GRUBER, *Kommentar* 125, zu jener Frage nach Gott und Bösem in *Consolatio* I, 4,30: «Die Frage wird in IV, 1,3 neu gestellt und so zum Kernproblem der *Consolatio*.» Vgl. auch Gruber, ebd. 321.

daran vorbei, dem Bösen im Denken Raum zu geben, da es die Erkenntnis und Bewertung *verschiedener* Dinge überhaupt erst möglich macht.⁹⁵ Dies umso mehr, als das Denken des Boethius gerade eben einen fundamentalen Unterschied – nämlich den von wahrem und falschem Glück – nachvollzogen hat.

Die Festigkeit der Erkenntnis, die in den Dienst der Tröstung getreten ist, hängt nun von nichts weiterem mehr ab als von der schlüssigen Darstellung der Möglichkeit, daß Unterschiede ohne Widerspruch zum Prinzip begegnen. Nichts anderes wird durch die Fragestellung des fünften Buches: die Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit⁹⁶, verhandelt; und umgekehrt: kein anderer Inhalt könnte die Tröstung in dieser Situation so konsequent ans Ziel führen wie die Suche nach Übereinkunft zwischen der Autonomie, die dem Prinzip als *prima causa* zukommt, und der Eigenständigkeit des Denkens, die doch die Tröstung gewährleisten soll. In der Absicht, Unterschied *und* Einheit, Entscheidung *und* Bestimmung, Freiheit *und* Notwendigkeit im Urteil zu verbinden, dürfte Boethius daher zum letzten Stück seiner *«Consolatio»* aufgebrochen sein. In dem Moment, da diese Frage beantwortet ist und göttliche Vorsehung und menschliche Entscheidungsfreiheit als nebeneinander und harmonisch miteinander wirkend erkannt sind⁹⁷, ist die verhängnisvolle Meinung des Leidenden zu Anfang hinfällig, die Wahrheit aber offenbar. Weil es

⁹⁵ Dies reklamiert der Trostsuchende unter Hinweis darauf, daß selbst der «Wissende» den Unterschied noch für sein Leben als relevant ansieht; vgl. *Consolatio* IV, 5,2.

⁹⁶ Dieses Thema der *«Consolatio»* hat in der Forschung die vielleicht größte Beachtung gefunden; zu vergleichen sind Arbeiten von GEGENSCHATZ und PATCH (s.o. Anm. 24), sowie RALFS, Die Erkenntnislehre des Boethius, der aus der Verhandlung des fünften Buches weitere Schlüsse zieht. Dieses moderne Interesse an Fragen, die menschliche Freiheit und Urteilsvermögen betreffen, braucht nicht zu verwundern. Für die Argumentation des Boethius besonders aufschlußreich ist eine Untersuchung von P. HUBER, Die Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius (Diss. Zürich 1976).

⁹⁷ Boethius nutzt dazu wichtige Ergebnisse neuplatonischer Philosophie, die es ihm möglich machen, Einheit und Unterschied zusammenzudenken. Besonders deutlich wird dies im Zusammenhang mit seiner Definition von Ewigkeit, *Consolatio* V, 6,4, die in wörtlichen Anklängen an PLOTIN, III, 7,3, dessen Verständnis von Ewigkeit und Zeit heranzieht. Vgl. dazu die Analyse von Beierwaltes im Kommentarteil zu Plotin. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III, 7), übers., eingel. u. komm. v. W. BEIERWALTES (Frankfurt a.M. 3 1981) 198–200. Dazu auch GRUBER, Kommentar 409; HUBER, Die Vereinbarkeit 48.

diese Wahrheit zu Verfügung hat, sind Urteil und Erkenntnis unerschütterlich geworden.⁹⁸

Zur Vollendung der Tröstung ist lediglich noch der Hinweis anzufügen, daß, bei aller menschlichen Eigenständigkeit in der Beurteilung der Welt, die eine Ordnung und Abhängigkeit bestehen bleibt: Gott allein weiß um die Möglichkeit von Urteilen umfassend Bescheid und überblickt das menschliche Mühen um Sicherheit und Erkenntnis. Von daher wird die Aufforderung am Ende der *«Consolatio»* verständlich, *«Hoffnung und Gebet»* auf Gott zu richten⁹⁹: Denn nur hier, im Prinzip, ist der Ort, Mängel und Unsicherheiten auszugleichen, die auf dem einen Weg zum Glück nicht Freiheit, sondern Hindernis bedeuten würden. Jene *«magna necessitas»*, von der zum Schluß die Rede ist, ist nichts anderes als die Notwendigkeit der Wahrheit, die jedem Urteil Sicherheit und Entscheidungskraft prinzipieller Einsicht vor Augen führt: *«Magna vobis est, si dissimulare non vultis, necessitas indicta probitatis cum ante oculos agitis iudicis cuncta cernentis.»*¹⁰⁰

Damit schließt sich ein Kreis, der durch die Suche nach einer richtigen Beurteilung der Situation des Boethius eröffnet worden war. Dem Kranken und Leidenden war Heilung *im Denken* in Aussicht zu stellen, da nirgendwo sonst seiner spezifischen Verunsicherung hätte begegnet werden können. Als Grund des Übels, das ihn betraf, war ein Mangel an Urteilsstärke aufzudecken gewesen, dem auf philosophischem Weg zu begegnen war. Die literarische und argumentative Gestaltung dieses Weges ergibt Sinn. Am Ende ist, in Anbetracht einer Einsicht, die die Situation des Menschen vor dem Hintergrund seiner Urteilsfähigkeit insgesamt erfaßt, der Ausgangspunkt wieder erreicht, das Leiden getilgt. Weder ein abschließendes Gedicht noch gar ein weiteres Buch, das zusätzliche Fragen erörtert, erscheinen zwingend. Was auch immer Boethius biographisch im Sinn gehabt und in welcher Weise auch immer ihn seine Lage beeinflußt haben mag: Der mutmaßliche *Torso* (Baltes) seines letzten Werkes, der auf uns gekommen ist, zeigt erstaunliche Geschlossenheit, wenn ernst genommen wird, was er zu vermitteln beansprucht: Trost durch die Philosophie.

⁹⁸ Auf der Grundlage dieser *prinzipiellen* Diskussion, die der *«Consolatio»* die Lösung bringt, findet OBERTELLO, Severino Boezio Bd. 1, 735, die prinzipielle Bedeutung des Guten für die Beurteilung der Differenz erinnernd, die bündige Formulierung: *«La verità coincide con il bene»*.

⁹⁹ Vgl. *Consolatio V*, 6,46.

¹⁰⁰ *Consolatio V*, 6,48.