Magee, John: "The Good and Morality: *Consolatio 2–4*", in: John Marenbon (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge 2009, 181–206.
Merki, Hubert: *Ὁμοίωσις Θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, (= Paradosis; 7), Fribourg 1952.
Moreschini, Claudio: „Boezio e la tradizione del Neoplatonismo latino", in: Ders. (Hrsg): *Varia Boethiana*, (= Storie e testi; 14), Neapel 2003, 7–30.
Obertello, Luca: *Severino Boezio*, Bd. 1, (= Collana di monografie. Accademia Ligure di Scienze e Lettere; 1), Genua 1974.
Plato: *Respublica*, ed. J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 4, Oxford 1902 (repr. 1968).
Plato: *Gorgias*, ed. J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 3, Oxford 1903 (repr. 1968).
Plotin: *Enneades*, ed. P. Henry/H.-R. Schwyzer, *Plotini opera*, tomus I–III, (= Bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1964–1983.
Porphyrius: *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. Lamberz, (= Bibliotheca Teubneriana), Leipzig 1975.
Proclus: *Theologia platonica. Theologie platonicienne*, 6 Bde., ed. H.D. Saffrey/L.G. Westerink, Paris 1968–1997.
Seneca: *Naturales quaestiones*, ed. A. Gercke, *Opera quae supersunt*, vol. 2, (= Bibliotheca Teubneriana), Leipzig 1907.
Sirchich von Kis-Sira, Andreas: *Zum eudämonologischen Konzept des Boethius. Eine Untersuchung zur „Consolatio Philosophiae"*, München 2012.
Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, ed. Leonina. *Opera omnia*, Rom 1882ff.
Vogel, Cornelia J. de: „The Problem of Philosophy and Christian Faith in Boethius' Consolatio", in: Willem den Boer (Hrsg.): *Romanitas et Christianitas. Studia Iano Henrico Waszink A. D. VI Kal. Nov. A. MCMLXXIII, XIII lustra complenti oblata*, Amsterdam/London 1973, 357–370.

Andreas Kirchner

Die *Consolatio Philosophiae* und das philosophische Denken der Gegenwart

Was uns die *Philosophia* heute noch lehren kann

1. Voraussetzungen und Fragestellung

Zur *Consolatio* ist alles gesagt.[1] Jahrhunderte der Rezeption und eine intensive Erforschung dieser so bekannten Schrift lassen keinen blinden Fleck, kein noch unentdecktes Eiland zurück – so könnte man meinen. Doch darf es als eine der größten Erkenntnisse der Philosophie des 20. Jahrhunderts gelten, dass jede Epoche und Zeit (– vielleicht sogar jeder Rezipient für sich –) ein eigenes Verstehen hat.[2] Es ist uns

1 Der folgende Aufsatz stellt ein vorläufiges Ergebnis einer größeren Arbeit zu diesem Thema dar. Der Charakter der Vorläufigkeit, welcher ihm eignet, sei nachdrücklich betont, und zwar u. a. auch deshalb, weil hier nur eine Auswahl an Interpretationen und an Stellenmaterial geboten werden kann, welches offensichtlich noch um eine Vielzahl an Stellen und Hinweisen erweiterbar ist. Der Anspruch des Aufsatzes liegt daher im Versuch der neuerlichen Lesung vor dem Hintergrund der aktuellen Philosophie sowie der entsprechenden systematisch-paradigmatischen Gedankenführung, nicht jedoch in der materialen Vollständigkeit.

2 Provokant und auf die Spitze getrieben findet sich diese Einsicht in *Le plaisir du texte* von Roland Barthes: „Die Sprache, die ich *in mir selbst* spreche, ist nicht von meiner Zeit." (Frankfurt a. M. [8]1996, 61); erinnert sei auch an dessen Gedanken zum *Rauschen der Sprache*. Eine Vielzahl an Denkern des vergangenen 20. Jahrhunderts hat sich mit der Schwierigkeit und der Rolle von Sprache und Schrift befasst – Hermeneutiker wie bspw. Hans-Georg Gadamer oder auch (und gerade im Widerspruch zu diesen) dekonstruktivistische Denker wie Jacques Derrida, Michel Foucault, Jacques Lacan oder Felix Guattari. Sie alle setzen sich aber – obgleich teils kritisch – mit der Einsicht in die Konventionalität von Sprachzeichen im Kontext einer Sprachgemeinschaft auseinander, die sich bereits bei Ferdinand de Saussure findet. Erinnert sei übrigens auch an die sich schon bei Platon selbst findende, fundamentale Schriftkritik (etwa *Phaidros* 274b 6–278b 4), gemäß welcher jeder Text eigentlich seinen Autor brauche, da der Text für sich nicht sprechen könne: „οὐκοῦν ὁ τέχνην οἰόμενος ἐν γράμμασι καταλιπεῖν, καὶ αὖ ὁ παραδεχόμενος ὥς τι σαφὲς καὶ βέβαιον ἐκ γραμμάτων ἐσόμενον, πολλῆς ἂν εὐηθείας γέμοι καὶ τῷ ὄντι τὴν Ἄμμωνος μαντείαν ἀγνοοῖ, πλέον τι οἰόμενος εἶναι λόγους γεγραμμένους τοῦ τὸν εἰδότα ὑπομνῆσαι περὶ ὧν ἂν ᾖ τὰ γεγραμμένα." – „Wer also glaubt, eine Kunst in Schriften zu hinterlassen, und wieder, wer sie annimmt, als ob aus Buchstaben etwas Deutliches und Zuverlässiges entnommen werden könnte, der wird wohl einfältig genug sein und in der Tat den Wahrspruch des Ammon nicht kennen, indem er glaubt, geschriebene Reden seien etwas mehr als eine Gedächtnishilfe für den, der das schon weiß, wovon das Geschriebene handelt." (*Phaidros* 275

heute, bei aller Mühe um Annäherung, nicht mehr möglich, die antiken Schriften mit den gleichen Augen zu lesen, wie es ein damaliger Leser vermochte. Kontextualität, Konventionalität, Diskurs, Vieldeutigkeit – dieses Begriffsfeld markiert eine im Vergleich mit den antiken Modellen wesentlich gewandelte Sprachtheorie. So sucht jede Zeit ihre eigenen Antworten auf die vielleicht immer gleichen Fragen, weil auch diese immergleichen Fragen von uns nicht immer gleich verstanden werden. Die Blickwinkel einer jeden Generation sind konstitutiv für die von ihr angenommenen, tradierten, kritisierten und aufgegebenen Einsichten. Einen absoluten Blickwinkel im Sinne eines absoluten Verständnisses wird es nicht geben können. Findet sich nicht schon hierin eine bemerkenswerte Analogie zu dem in der Zelle sitzenden Boëthius, der alles vergessen zu haben scheint, was er zuvor doch so wohl wusste?[3]

Mit dem Wandel der kontextuellen Bedingungen verbindet sich demnach eine Neuformulierung selbst von vormals als abgehandelt geltenden Fragen. Der Blickwinkel, unter dem sich der forschende Geist einem Text und einem Denken nähert, ist offensichtlich entscheidend für das Ergebnis. Die Philosophie von heute ist mithin nicht mehr die Philosophie unserer Vorväter; und auch die Lektüre der Texte früherer Philosophen geschieht unter den Verstehensbedingungen unserer Gegenwart. Dies mag infolge der Philosophie des 20. Jahrhunderts – von der Hermeneutik, der Analytischen Philosophie bis zum Poststrukturalismus – weithin bekannt sein, es scheint

c6–d2; Übersetzung von Ludwig Georgii). Eine gewisse „Einfältigkeit" lässt sich vereinzelt in Zugängen und Texten zur *Consolatio*, welche etwa die dort geäußerten Aussagen unkritisch als „historische Fakten" übernehmen, erleben. Auch zeigen einzelne Interpreten gelegentlich wenig Bewusstsein für die Unterscheidung von historischer Persönlichkeit (der Autor Boëthius) und literarischem Ich (Ich-Erzähler). Letzteres nennt sich in der *Consolatio* nirgends selbst mit Namen, vermeidet also auf diese Weise eine Identifikation. Insgesamt ist darauf zu achten, dass biografisch wirkende Angaben in der Literatur der Antike zumeist auch einen überbiografischen Zweck erfüllen sollen. Zur allgemeinen Schwierigkeit der Bestimmung der Gattung „Biografie" für die Antike, vgl. Holger Sonnabend: *Geschichte der antiken Biographie. Von Isokrates bis zur Historia Augusta*, Stuttgart/Weimar 2002, 222. Ein konkretes Beispiel für die Funktion der Biografie in der Spätantike erarbeitet Thomas Jürgasch: „‚Dichtung als Wahrheit? Wahrheit als Dichtung?' Philosophisches und Poetisches in der *Vita Plotini* des Porphyrios", in: *International Yearbook for Hermeneutics* 13 (2014), 48–71. Ich werde auf den *exemplum*-Aspekt abschließend noch einmal zu sprechen kommen.

3 Vgl. Boëthius *Cons.* I,m2,22–24: „*rimari solitus atque latentis / naturae varias reddere causas: / nunc iacet effeto lumine mentis*" – „Alles hat er erforscht, bis zur verborgnen, / wechselreichen Natur Gründe gelangt er! / Und nun ist ihm des Geists Leuchte ermattet [...]!" Hier und im Folgenden wird der lateinische Text der *Consolatio* zitiert nach Boëthius: *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, ed. C. Moreschini, (= Bibliotheca Teubneriana), München/Leipzig ²2005. Die Übersetzungen der Stellen sind – wo nicht anders angegeben – entnommen aus Boëthius: *Consolatio Philosophiae. Trost der Philosophie*, lateinisch-deutsch, herausgegeben und übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon, eingeleitet und erläutert von Olof Gigon, Düsseldorf/Zürich 2004. Wohl ist der Erzähler „nur" ein konkretes einzelnes Subjekt, doch wird an dessen Situation nachvollziehbar, wie gewandelte Kontexte ein gewandeltes Verstehen provozieren, welches, je nachdem wie radikal der neue Kontext alte Verständnisse brechen lässt, zunächst einmal ein fundamentales Nicht-Verstehen braucht.

mir aufgrund der Anlage dieses Aufsatzes allerdings notwendig zum Verständnis des etwas eigentümlichen Anspruchs des vorliegenden Textes. Dies auch deshalb, weil Begegnungen zwischen diesem Denken der Gegenwart und den Texten antiker Denker bislang eher selten sind, und stattdessen oft noch der unzeitgemäße Anspruch angetroffen werden kann, nach welchem es einfach ein richtiges und ein falsches Verständnis eines Textes gibt.[4] Daher nehme ich die philosophischen Erkenntnisse des 20. Jahrhunderts ernst. In der Konsequenz werde ich eine Begegnung zwischen dem spätantiken Text[5] der *Consolatio* und dem gegenwärtigen philosophischen Verstehen versuchen.

Um diese Begegnung zu ermöglichen, gilt es zunächst einmal zu klären, was diese „Philosophie von heute" sei, welche meine *relecture* der *Consolatio* bestimmen wird. Die von mir für die Betrachtung der *Consolatio* gewählte Perspektive orientiert sich an einem für die spätantike Philosophie bislang kaum beachteten und nutzbar gemachten Begriff: dem des *Raumes*.[6] Das Folgende ist daher ob dieser bewussten Verbindung von neuem Denken und altem Text auch ein Experiment; die *Consolatio* soll ganz bewusst aus dieser einen bestimmten Perspektive heraus gelesen werden. So kann zuletzt gezeigt werden, dass durch diese Begegnung von Spätantike und Gegenwart ein tieferes Verständnis der *Consolatio* – gerade auch für uns heutige, die wir doch durch eine ganz andere Art des Denkens, des Philosophierens und Sprechens geprägt sind als bspw. noch Boëthius selbst es war – möglich wird.

Die bewusst gewählte *relecture* mit Blick auf Perspektiven der Räumlichkeit, des Raumes, des Ortes, allgemeiner: Kategorien der Dimensionalität[7] ist der Kern dieses

4 Dass allerdings auch Stimmen gegen diese postmoderne Art des Sprach- und des Philosophieverständnisses laut geworden sind, sei unbestritten; diese konnten m. E. bislang allerdings nicht das Problem der überzeitlichen Bezugsgröße zur Versicherung einer über die Generationen hinweg gewährten Einheitlichkeit lösen.

5 Es stellt sich hier sogleich die Frage, inwiefern die Rede von einem solchen Text überhaupt noch sinnvoll sein kann, da der Text an sich keinen überzeitlichen Gegenstand darstellt. Weiters: Inwiefern vermögen wir dann noch die Schriften unserer Vorväter zu lesen? Sind jene Schriften demnach nicht immer Schriften *unserer* Zeit? Diese Fragen, die sich aus der Schrift- und Sprachkritik ergeben – so notwendig und interessant sie sind –, können nicht Gegenstand dieser Untersuchung sein.

6 Im Zuge des *spatial turn* setzte in den letzten Jahren ein fundamentales Nachdenken über Kategorien des Raumes auch in der Beschäftigung mit der Antike ein. Vgl. dazu bspw. Irene J.F. de Jong (Hg.): *Space in ancient Greek literature*, (= Studies in ancient Greek narrative; 3; = Mnemosyne. Supplementum; 339), Leiden 2012; Michael Scott: *Space and society in the Greek and Roman worlds*, Cambridge 2013; Richard Jenkyns: *God, space, and city in the Roman imagination*, Oxford 2013. Besonders zu erwähnen ist allerdings der seit dem Jahr 2007 an den beiden Berliner Universitäten angesiedelte Exzellenzcluster 264 ‚Topoi – Die Formation und Transformation von Raum und Wissen in den antiken Kulturen'. Bei derartigen Projekten stehen allerdings vorrangig äußere, sich in der erscheinenden Welt eröffnende Räume im Fokus der Betrachtung, dagegen wird der Begriff ‚Raum' bislang kaum für die Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie nutzbar gemacht.

7 Die Dimension der Zeitlichkeit und der Zeit soll hier anfänglich ausgeklammert werden, insofern als Ausgangspunkt der konkrete (aber nicht nur äußerliche) Raum der Zelle des Boëthius gewählt wird.

Textes. Es ist allerdings zu betonen, dass jene Perspektive sich nicht an bloßen Termini der Räumlichkeit – etwa *spatium* oder *locus* – orientiert. Auch sollen hier keine philologischen Analysen die Linie, auf welcher ich meinen Gedanken entwickeln möchte, vorgeben; vielmehr wird es um die Sprache des Boëthius in ihrer Gesamtheit gehen, insofern sie sich räumlicher Kategorien bedient, Räume eröffnet und Dimensionen nutzt. Es geht mir mithin um den sich in der Sprache spiegelnden Raum, in welchem sich das Denken des Boëthius bewegt, sowie um eine Verortung und eine Gegenüberstellung des Anfangs und des Ziels der *Consolatio*. Der Raum, von welchem ich also sprechen werde, ist nicht identisch mit dem material begrenzten, fest umschlossenen Raum, wie etwa jenem, in dem sich Boëthius dem Vernehmen nach befand, als er die *Consolatio* niederschrieb. Jener material begrenzte Raum ist nur *ein* Aspekt eines breiteren und umfassenderen Raumbegriffes. Dieser Begriff beschreibt das, worin man sich findet, wo und worin wir uns aufhalten,[8] in dem, wo und woraufhin wir uns bewegen – dies nicht nur im physischen Bedeutungssinn.[9] Diese allgemeine Bestimmung schließt ganz bewusst in ihrer Offenheit Äußeres wie auch Inneres, Konkretes wie auch Abstraktes in aller Breite ein.

Für das Denken der Gegenwart sind räumliche Begriffe und Betrachtungen zu einer Wichtigkeit gelangt, die in der abendländischen Geistesgeschichte so vormals nicht zu beobachten war. In besonderer Weise lässt sich diese Hinwendung zum Raum am sogenannten *spatial turn* erkennen, welcher seit Anfang der Achtzigerjahre durch die Mehrzahl der geisteswissenschaftlichen Disziplinen hindurch aufgegriffen und entwickelt wurde. Und auch heute ist, betrachtet man verschiedene Forschungsvorhaben, Publikationen und Symposien in den unterschiedlichsten geisteswissenschaftlichen Disziplinen, eine weitergehende Aufnahme derartiger Ansätze und Konzepte zu beobachten. Meine Ausführungen sollen im Folgenden zeigen, dass jene Ansätze auch für einen neuartigen Zugang zur *Consolatio* fruchtbar gemacht werden können, so dass ein weiteres, tieferes Begreifen der eigentlichen *Leistung* der *Consolatio* möglich wird. Dies soll deshalb auch die letzte Frage des vorliegenden Beitrags sein: Was ist die eigentliche Leistung der *Consolatio*, d. h. worin besteht der Trost, welchen das literarische Ich durch den Dialog mit der *Philosophia* erfährt? Wir treten an die Seite des Ich-Erzählers in der *Consolatio* und suchen mit ihm unter der Führung der *Philosophia* nach jener wesentlichen Einsicht, die als Grundlage des Textes dieses Werk für uns heutige Leser nach wie vor relevant sein lässt. Aber lässt sich überhaupt – und falls ja: wie? – die durch die *Philosophia* vermittelte Erkenntnis in der Sprache der Gegenwart formulieren?

Sie kommt jedoch durchaus ins Spiel, etwa wenn der „Trost der Gegenwart" und die „Hoffnung der zukünftigen Zeiten" (vgl. *Cons.* II,4,27–31) überhaupt erst den Raum für das weitere Gespräch öffnen und ermöglichen.

8 Das ‚Wo' zeigt an, dass der angedachte Raumbegriff nicht in einem Gegensatz zum ‚Ort' verstanden werden darf. Vielmehr ist der Ort selbst wieder ein Aspekt jenes umfassenderen Raumes. Wird in der *Consolatio* bspw. nach dem „Sitz des höchsten Guts" (III,9,97: *summi boni sedem*) gesucht, so lautet die Frage, wo jenes unbewegt zu denkende *summum bonum* zu verort*en* sei.

9 Es zeigt sich, dass – obgleich äußerlich in der Enge der Zelle kein Vorankommen möglich ist – die Termini (bspw. II,4,34: *pro-movere*; II,3,13: *ad-movere* etc.) zur Beschreibung des Denkweges seitens der *Philosophia* eine Bewegung und Entwicklung offenlegen. – Erinnert sei übrigens auch an den Begriff des Raumes als Konstituens der Welt, wie er sich bei Martin Heidegger (*Sein und Zeit*, Tübingen [18]2001, 101) findet. Wenn auch Heidegger zuvorderst den konkreten, ausgedehnten, umgebenden Raum meint („Der Raum ist weder im Subjekt, noch ist die Welt im Raum.", *ibid.* §24, = 111), in welchem sich etwa das Zuhandene findet, lässt er doch durchaus eine weitergehende Anwendung jenes Begriffes zu, der eben nicht einfach als „res extensa" begriffen werden kann (*ibid.* §24, = 112) und in Bezug auf welchen er eine „bis heute fortbestehende Verlegenheit bezüglich der Interpretation" (*ibid.* §24, = 113) diagnostiziert. Das Moment der Nähe ist für Heidegger ein wichtiges Motiv zum Fassen der Räumlichkeit: Die *Ent-fernung*, welche ihm als Existenzial (*ibid.* §23, = 105) gilt, „besagt ein Verschwindenmachen der Ferne, das heißt der Entferntheit von etwas, Näherung" (*ibid.*). Ich möchte jedenfalls anknüpfen an jenen Gedanken Heideggers, dass „der Raum sich wesenhaft *in einer Welt zeigt*" (*ibid.* §24, = 112).

2. *Relecture*: Die *Consolatio* in der Gegenwart

Die gewählte Raum-Perspektive orientiert sich im Folgenden außerdem an drei Begriffen – Identität, Relation und Geschichte –, die sich besonders als Wegweiser anbieten, da sie grundsätzliche räumliche wie auch zeitliche Dimensionen hinterfragen. Jene in ihrem Bedeutungsgehalt dem modernen Denken entlehnten Begriffe sollen mir als strukturelle Hilfslinien dienen, anhand derer ich exemplarisch dieses tiefere Verständnis der *Consolatio* unter den Verstehensbedingungen der Gegenwart herausarbeiten möchte. Ich übernehme diese Begriffe unter anderem aus dem Denken des französischen Ethnologen und Anthropologen Marc Augé[10], breche das engere anthropologische Bedeutungsgefüge auf und erweitere sie in ihrer Anwendung. Auch bediene ich mich zur Dechiffrierung der philosophischen Gehalte der *Consolatio* des von Augé ausgearbeiteten Konzeptes des sogenannten „Nicht-Ortes" als Zugangsweise und Verstehenshorizont. Die Möglichkeit dieses breiteren interpretativen Umgangs findet sich bei Augé selbst.[11]

10 Vgl. Marc Augé: *Nicht-Orte*, München [3]2012, 83f. Augé betont als Anthropologe die Ausrichtung dieser Disziplin auf das Hier und Jetzt. Dieses ‚Hier und Jetzt' möchte ich in besonderer Weise aufgreifen und eine eventuelle Pointe der *Consolatio* für dasselbe herausarbeiten, da ich denke, dass diese Auseinandersetzung nicht nur Aufgabe der Anthropologie (19f.), sondern auch der Philosophie ist.

11 Vgl. Marc Augé: *Nicht-Orte*, 124: „Das Paar Ort/Nicht-Ort dient als Maßstab für den [...] symbolischen Charakter eines Raumes."

a) Identität

Der zunächst offensichtliche Ort der *Consolatio* ist die den Ich-Erzähler während der gesamten Gesprächssituation umgebende Zelle.[12] Doch was ist diese Zelle? Und was heißt es für den Berichtenden, in dieser Zelle sitzend auf die eigene Hinrichtung zu warten? Wie ist diese Zelle demnach zu bestimmen? Diese Fragen suchen nicht einfach nach einem äußerlich lokalisierbaren Raum, sie fragen nicht nach einem konkreten Wo, vielmehr zielen sie auf eine Bedeutung: Was *bedeutet* diese Zelle für den Verurteilten? Es soll gezeigt werden, dass diese Frage den Charakter einer Identitätsfrage birgt.[13]

Zunächst einmal ist allgemeiner festzuhalten: Die *Consolatio* selbst wird in einem ganz bestimmten Raum entworfen und geschrieben, obgleich sie offensichtlich weit über diese einmalige Konkretion hinaus wirkt. Setzt man dazu voraus, dass der Autor Boëthius und die Ich-Figur in der *Consolatio* nicht als selbstverständlich identisch angenommen werden können,[14] eröffnet die Unbestimmtheit der Erzähler-Figur wiederum Raum zur Identifikation für den jeweiligen Leser. Betrachten wir jedoch zum genauen Verständnis der Bedeutung des Raumes der Zelle zunächst kurz den Hintergrund der Entstehung der *Consolatio*. Der Autor Boëthius, noch kurz zuvor eine der einflussreichsten und wichtigsten Gestalten des Westreiches, einst Senator, Konsul und *magister officiorum*, wird verhaftet, der Verschwörung und des Verrats bezichtigt und, obgleich vermutlich unschuldig, zum Tode verurteilt. Nun, da er im Kerker sitzend auf seine Hinrichtung wartet, überkommt ihn die tiefste Verzweiflung, er hadert mit seinem Schicksal. Dies vor allem deswegen, weil er um seine eigene Unschuld und mithin um die Ungerechtigkeit des Urteils weiß. So scheint ihn nicht der Tod an sich in die äußerste Verzweiflung zu treiben, sondern vielmehr jenes Moment der ungerechten Plötzlichkeit; dies drückt sich auch in den zeitlich konnotierten Begriffen des ersten Gesangs aus.[15] Dieser Mann, der einstmals die Geschicke

12 Es sei daran erinnert, dass es hier nicht um „historische Faktizität" geht, sondern um das, was uns in der *Consolatio* begegnet.

13 Es soll hier nicht um den Begriff der Identität selbst gehen, sondern darum, welche Einsichten sich ergeben, liest man die *Consolatio* vor dem Horizont des Feldes, dass sich zwischen Identität und Raum spannt.

14 Diese Frage wäre separat zu klären, hat hier aber keinen Platz. Vgl. dazu etwa Reinhold F. Glei: „In Carcere et Vinculis? Fiktion und Realität in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius", in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 22 [N. F.] (1998), 199–213, hier 204–206; im weiteren Aufsatz ist mit der Bezeichnung „Boëthius" vorzugsweise der Ich-Erzähler der *Consolatio* gemeint. Wo die historische Persönlichkeit bezeichnet werden soll, wird explizit darauf hingewiesen. Zur literaturtheoretischen Reflexion sei hier nochmals auf Roland Barthes verwiesen, der in seinem Text „Der Tod des Autors", in: Fotis Jannidis et alii (Hgg.): *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart 2000, 185–193, über eine Entzeitlichung der Autor-Identität, gleichsam eine Auflösung derselben zugunsten einer neuen ideellen Identität nachdenkt.

15 So etwa *quondam, olim, nunc senex, inopina senectus, aetas, intempestivus* etc. Vgl. Joachim Gruber: *Kommentar zu Boethius*, De Consolatione Philosophiae, (= Texte und Kommentare; 9; = Univ. Habil.-Schr., Erlangen/Nürnberg, 1974), Berlin/New York ²2006, 58.

des Westreiches an höchster Stelle mitlenkte, der als einer der gebildetsten und großartigsten Köpfe seiner Zeit galt, ihm ist von heute auf morgen dieser riesige politische Wirkungsraum genommen und er findet sich sitzend in einer Zelle, zuletzt auch abgeschieden von allen Menschen – in Einsamkeit (*solitudo*) – unter Tränen schreibend. Jene Einsamkeit, die Trennung von der ihm als das Kostbarste geltenden Familie[16] – ein Motiv, das in der Kunst etwa von Jean-Victor Schnetz[17] betont wurde –, stellt den engeren persönlichen Bezugsraum heraus, dessen er neben dem politischen beraubt wird.

Hier zeigt sich eine merkwürdige Eigenheit der Gefängniszelle. Sie ist ein Produkt politischer Macht, sperrt den Gefangenen nicht nur ein, sondern vielmehr auch aus: Er wird aus dem politischen Raum verbannt, von Mitmenschen und Gesellschaft separiert; aus der (politischen) Geschichte ausgeschlossen ist er allein auf seinen persönlichen Innenraum zurückgeworfen – und steht damit in einer passiven Relation zur verurteilenden Instanz.[18] Das politische Handeln richtet sich aus der Gegenwart auf die Zukunft hin aus. Der Gefangene aber ist mit der politischen Wirksphäre auch seiner Zukunft beraubt und blickt auf seine Vergangenheit hin, aus welcher heraus er dann sein Unglück in der Gegenwart ermisst. Jene Erinnerung und die Abwägung des Unglücks vollziehen sich, ausgelöst im Außen durch den Richterspruch, erst eigentlich im Innen, im persönlichen Innenraum, welcher dem äußeren Zugriff entzogen ist. Und daran wird sich schlussendlich eine der wesentlichen Leistungen der *Philosophia* knüpfen: Sie lässt den Gefangenen, zurückgeworfen auf sein Innen, den Wert und die Grenzenlosigkeit dieses persönlichsten Raumes einsehen, lässt ihn erkennen, dass hier die eigentliche Sphäre der Unendlichkeit, der unangreifbaren Erkenntnis und der Wirklichkeit zugänglich ist. Mehr noch: Der Ausschluss aus dem Außen wird zur Befreiung aus den Verstrickungen, welche den Menschen eigentlich in den Ketten der Notwendigkeit einfangen und begrenzen.[19] Das Innen dagegen ist der Raum der

16 Vgl. *Cons.* II,4,9–27.

17 Vgl. dessen Gemälde „Le Consul Boëtius enfermé dans la tour de Pavie par ordre de Théodoric, recevant les adieux de sa fille et de son petit-fils avant d'aller au supplice" (1826), welches die faktische Situation des Boëthius in einiger Hinsicht nicht zutreffend wiedergibt (seine beiden Söhne waren gemäß *Cons.* II,3,26–28 bereits Konsuln und demgemäß keine Kinder, und auch eine Tochter wird nicht erwähnt), aber die Trennung und den Ausschluss durch Einkerkerung und Dunkelheit abzubilden versucht. Vgl. *Jean-Victor Schnetz, 1787–1870, couleurs d'Italie*, hgg. v. Laurence Chesneau-Dupin et alii, Cabourg 2000, 110.

18 Es gilt auch hier die grundsätzliche Einsicht, dernach „Individuen, so einfach man sie sich auch vorstellen mag, [...] niemals so einfach [sind], dass sie nicht in irgendeiner Beziehung zu der Ordnung stünden, die ihnen einen Platz zuweist [...]." (Marc Augé: *Nicht-Orte*, 32).

19 Vgl. dazu das fünfte Buch, bspw. *Cons.* V,2,10–25. Nachdem abermals das Voranschreiten auf dem Rückweg ins Vaterland als Anliegen formuliert wird (V,1,7–9: „*viamque* [...], *qua patriam reveharis*"), folgen ausführliche Betrachtungen zur Willensfreiheit und Notwendigkeit, zum Zufall (wobei die

Freiheit – und insofern Freiraum; hier finden wir die von der Notwendigkeit befreiten „Bewegungen der menschlichen Seelen“[20].

Doch zunächst ist dies der Punkt, an dem die *Consolatio* einsetzt: Boëthius sitzt in dieser Zelle und – umringt von den Dichter-Musen, den *camenae* bzw. *musas* – schreibt er mit dem Griffel[21] schweigend nieder, was diese ihm eingeben.[22] Schweigend (*tacitus*) – diese Erwähnung ist wichtig, denn sie hilft bei einer Bestimmung des Raumes, in welchem sich Boëthius *vor* dem Auftritt der *Philosophia* bewegt: Er ist sprachlos, hat keine eigenen Worte und weiß sich nunmehr nur noch auszudrücken über jene vorgegebenen Worte der „Dirnen der Bühne“[23]. Diese Sprachlosigkeit muss auch als ein Ausdruck der Abwesenheit des Denkens gelesen werden. Mit dem Auftritt der *Philosophia* und deren Anrede an den Erzähler beginnt nun das Denken in der *Consolatio*.[24] Dieses Denken, welches durch die *Philosophia* auf den Weg gebracht wird, steht gegen das Diktat jener Musen, welche als „Sirenen“ den Erzähler vom

Frage nach diesem wiederum als *devius* bezeichnet wird, vgl. V,1,11), usw. Die äußere Welt der Erscheinung ist demnach der Raum, in welchem alles aufs Engste miteinander verknüpft, voneinander abhängig und so ohne Freiheit existiert. Scheinbare Zufälligkeit gründet dabei nur in einem Mangel an Einsicht seitens des Urteilenden, wie auch am aristotelischen Beispiel des vergrabenen Goldes im Acker (V,1,39–53) veranschaulicht wird. *Ordo* und *lex* (V,m1,10.12) lassen dem Zufall keinen Raum.

20 *Cons.* V,2,3f.

21 Das *stilus*-Motiv, welches auch in den *Theologischen Traktaten* an prominenter Stelle wiederholt vorkommt, wirkt bei Boëthius eigentümlich aufgeladen. Vgl. Joachim Gruber: *Kommentar zu Boethius, ‚De consolatione philosophiae‘*, 62. Der Griffel ist zunächst einmal natürlich Ausdruck des Schreibens. Der sonst damit verbundene Reflexionsprozess, welcher Äußerung des Denkens ist, ist hier (I,4,80–82) jedoch gerade *nicht* erreicht; vielmehr schreibt Boëthius seine Klage nieder, welche sich blind auf die äußere Vergangenheit richtet. Hier ist der *stilus* Medium der *memoria*.

22 Zur Beschreibung jener Vorgabe durch die Dichter-Musen wird *dictare* genutzt (I,m1,3; I,1,26). Wenn sich die *Philosophia* mit scharfen Worten gegen die vormals selbst diktierenden Musen richtet und ihnen nun ihrerseits gebietet, zeigt sich: Das Tun der „Dirnen der Bühne“ wird durch die Philosophie in die Schranken gewiesen und mit dem Auftritt der Philosophie beginnt etwas anderes und Neues. Vgl. Joachim Gruber: *Kommentar zu Boethius, ‚De consolatione philosophiae‘*, 56: Dass jene Stelle Ausdruck des von Boëthius als Diktat empfundenen Drangs zum Schreiben sei, ist – da die Stelle in Hinsicht auf die Eingabe der Musen zunächst keineswegs negativ konnotiert ist – mindestens missverständlich.

23 *Cons.* I,1,28: *„scaenicas meretriculas“*.

24 Schon Platon (*Theaitetos* 189 e6–190 a2) bemerkt, dass das Denken ein Gespräch sei, welches die Seele bei sich selbst durchgeht, indem sie sich unterredet und sich antwortet („λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ. [...] τοῦτο γάρ μοι ἐνδάλλεται διανοουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα.“); Aristoteles betont außerdem die Leidensunfähigkeit (*De anima* 429 a15) jenes denkenden Seelenteils, welche uns in der *Consolatio* par excellence in der *Philosophia* begegnet. Des Weiteren ist auffällig, dass das durch die *Philosophia* angeleitete Denken ein Heraustreten aus der bewegenden, schmerzgeladenen Erinnerung, der Unruhe des Ich-Erzählers ist. Dieser Aspekt ist auch Aristoteles (*Physik* 247 b11–12) vertraut, insofern er feststellt, dass der Geist vermöge des Ruhens und Stehens begreift und denkt („τῷ γὰρ ἠρεμῆσαι καὶ στῆναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν λεγόμεθα“).

rechten Pfad weglockten, so wie es einst auch dem Odysseus – ohne die Hilfe der Göttin Kirke – widerfahren wäre.[25] Vor diesem Hintergrund lässt sich der Hinweis, dass die Musen die Zelle nach der forschen Anrede durch die *Philosophia* über die Schwelle verlassen (*limen tristis excessit*),[26] noch besser verstehen. Die Schwelle nämlich ist jenes Moment der Unterscheidung und der Trennung, sie ist so gar ein Medium der Erkenntnis und separiert die Erkennenden von den Nicht-Erkennenden. Die Schwelle bzw. Grenze steht in der Mitte zwischen zwei Bereichen, sie ist Medium, an ihr entscheidet sich ein Verhältnis; sie ermöglicht somit aber auch einen Zugang, eröffnet Raum, und beschränkt jenen Möglichkeitsbereich zugleich. Die Grenze bestimmt zuletzt das Begrenzte erst dadurch, dass sie es begrenzt.[27] Damit aber ist sie geradezu – um es mit den Worten des Porphyrios zu sagen – „etwas Heiliges“[28], da sie auch selbst Macht über das Heilige hat, das sie vom Profanen scheidet. Die Schwelle also scheidet den rechten Pfad vom Irrweg[29]. Es ist bezeichnend, dass die Musen von der *Philosophia* über die Schwelle nach draußen, ins Außen also – jenen äußeren Raum, aus welchem der Klagende durch das weltliche Urteil verbannt wurde – geschickt werden. Jenes Außen ist der Wirkraum dieser falschen Musen, die rechten Musen aber, so die *Philosophia*,[30] mögen nun *in* dieser Zelle ihre Heilkunst am Geist des Klagenden versuchen. Und so ist auch die *Philosophia* selbst ein Mittelwesen: Sie führt den Verzweifelten auf dem Weg der Erkenntnis, weiß um die Argumente und den Denkweg. Doch sie steht selbst zwischen Wissen und Nichtwissen: „So schwankt ein jeder, suchend die Wahrheit, / keinem gehört sie ganz, weiß nicht alles, / dennoch nicht völlig getrennt vom Wissen.“[31] Hier lässt sich der sokratische Begriff des Philosophen als des wahren Erotikers entdecken,[32] hier ist die Philosophie selbst etwas Heiliges.

Als Führerin auf dem Erkenntnisweg muss die *Philosophia* dieses Schweigen auch hinterfragen – *quid taces?* (I,2,6) –, und darum ist auch sie es, die das gesprochene Wort ergreift. Doch inwiefern unterscheidet sich das *Vorher* (i. e. der Zustand

25 Vgl. *Cons.* I,1,38 sowie Homer *Odyssee* 12,35–58.

26 *Cons.* I,1,41–42.

27 Man denke hier an die Funktion der Definition, welche ja (schon dem Worte nach) eine verbale Grenzziehung ist.

28 Porphyrios *De antro nympharum*, 27: dort die wiederkehrende Rede „ἱερά θύρα“; ein Hinweis auf diese Stelle findet sich in Gaston Bachelard: *Poetik des Raumes*, aus dem Französischen von Kurt Leonhard, Frankfurt am Main 2011, 221. Auch Marc Augé: *Nicht-Orte*, 64 verweist im Kontext der Rede von der Relation auf Hermes als den Gott der Schwelle.

29 Der *devius*-Begriff ist in der *Consolatio* spezifisch. Er ist charakteristisch vor allem für die Darstellung im dritten Buch und profiliert deutlich die Aufgabe der *Philosophia*, die Rückführung auf den rechten Pfad in die Heimat, in einem offensichtlich räumlichen Schema.

30 Vgl. *Cons.* I,1,38f.

31 *Cons.* V,m3,25–27: *„igitur quisquis vera requirit / neutro est habitu; nam neque novit / nec penitus tamen omnia nescit,* [...].“

32 Vgl. die Diotima-Episode in Platon *Symposion*, besonders 204 a6–b6.

des Boëthius vor der Begegnung mit der *Philosophia*) und das *Nachher* (i. e. der Zustand am Ende des Gespräches mit der *Philosophia*) voneinander? Die Erfahrung des vollständigen Kollapses der sicher geglaubten Lebenswelt des Boëthius stürzt diesen – verständlicherweise – in eine tiefe Krise. So ist es nicht verwunderlich, dass er auf die Frage der *Philosophia* hin nicht mehr so recht weiß, wer er denn eigentlich ist. Als die *Philosophia* den Raum betritt, wird sie von Boëthius deshalb auch nicht gleich erkannt, obgleich, wie es später heißt, sie es war, die ihn an ihrer Brust nährte. Die *Philosophia*, die dem Boëthius eigentlich also gleichsam eine Mutter ist, wird von ihrem eigenen Sohn nicht mehr erkannt, weil er selbst auch sich nicht mehr erkennt. „Er hat ein wenig seiner selbst vergessen, er wird sich leicht auf sich besinnen, wenn er zuvor uns erkannt hat. Auf das er das könne, wollen wir ein wenig seine Augen abwischen, die trüb sind von der Umwölkung durch die sterblichen Dinge." (I,2,12–14) Von seinem Pfad abgekommen steht er also in einem ihm völlig fremden Raum und hat mit seinem Status und seiner Rolle auch sich selbst verloren; derart grundsätzlich verunsichert hat er keine Auskunft mehr nach der Frage der eigenen Identität.

Die *Philosophia* tritt nun an ihn heran – genauerhin an sein Haupt (*supra verticem visa*), denn hier hat die Philosophie ihren Ort (I,4,24–25). Dass diese Darstellung in einer Tradition von Epiphanie-Beschreibungen steht,[33] wirft die Frage auf, warum der Autor sich hier dieser Tradition bedient. Dass räumliche Relationsangaben in der *Consolatio* – wie auch in der spätantiken Philosophie insgesamt – mit starkem symbolischem Gehalt aufgeladen sind,[34] darf nicht unbeachtet bleiben. Wenn es etwa heißt, die *Philosophia* begegne dem Ich-Erzähler hier vom Kopf, d. h. vom Denken her,[35] so wird diese räumliche Vorstellung ganz bewusst eingesetzt. Die *Philosophia* bewegt sich auf ihn zu, trocknet ihm mit ihrem Gewand die Augen, und siehe da: „Da verließ mich das Dunkel, es wichen die nächtlichen Nebel [...] staunende Augen die Strahlen nun treffen!" Und: „ich sog den Anblick des Himmels ein." Die *Philosophia* tritt auf, d. h. sie nimmt als eine identifizierbare Gestalt einen festen Raum ein, so könnte man meinen, doch dem ist nicht so. Beschrieben wird sie vielmehr so: von wechselnder Gestalt (*statura discretionis ambiguae*)[36] – mal im gewöhnlichen Menschenmaß

33 Vgl. Joachim Gruber: *Kommentar zu Boethius, ‚De consolatione philosophiae'*, 62.

34 Man bedenke bloß jene neuplatonische Wirklichkeitsordnung (Aufstieg und Abstieg), die Angaben zur wechselnden Größe der *Philosophia*, die Stufenzeichnung auf ihrem Gewand, die Rede vom *summum bonum* etc.

35 Dass der Kopf, genauerhin das Gehirn, der Sitz des Denkens ist, war spätestens mit Galen weithin bekannt. Doch schon lange vorher lässt sich (etwa bei Alkmaion und später bei Hippokrates) diese Theorie zum Sitz des Denkens finden. Vgl. Erhard Oeser: *Geschichte der Hirnforschung. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt 2002, 20.

36 Zur wechselnden Größe der *Philosophia*, vgl. Thomas Jürgasch: „‚Statura discretionis ambiguae.' Eine Betrachtung der wechselnden Größe der ‚Philosophia' in Boethius' ‚Consolatio Philosophiae'", in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 3 (2004), 165–188. Jürgasch liest jene Beschreibung der *Philosophia* als Chiffre der Entwicklung des philosophischen Wissens bis hin zur Einsicht in das göttliche

und dann plötzlich mit dem Scheitel am Himmel, dann aber sogar mit dem Scheite über dem Himmel –, nicht Teil unserer Zeit (*nullo modo nostrae aetatis*), ein ehrwür diges Antlitz, funkelnde und übermäßig durchdringende Augen, alt und jugendlich groß und klein, mit einem zerstörten obgleich unzerstörbaren Gewand[37]. Leicht läss sich erkennen, dass diese Erscheinung der Philosophie offensichtlich voller Wider sprüche ist. In der Enge der Zelle stehend ragt sie über den Himmel und in der Kon kretion eines Raumes und einer Zeit auftretend ist sie nicht derselben zuordenba Diese Widersprüche verweisen auf den Grundzug philosophischer Erkenntnis, di dem antiken Modell nach zwar im Menschenwort formuliert wird, jedoch von de menschlichen *und* göttlichen Dingen handelt.[38] Das Göttliche ist nach Plotin – und i dieser Tradition steht Boëthius bekanntlich – aber recht eigentlich nur widerspruchs voll aussagbar.[39]

Ein anderer scheinbarer Widerspruch findet sich auch darin, dass der Ich-Erzäh ler, obgleich noch mit „von strömenden Tränen umschleierten Augen, mit dene ich nicht unterscheiden konnte" (I,1,43–44), meint, er könne jenes Gegenüber nich erkennen, doch gleichzeitig eine offensichtlich detaillierteste Beschreibung ihre Erscheinung leistet.

Doch wie gesagt: „Er hat ein wenig seiner selbst vergessen."[40] In dieser verlore nen Identität gründet alles Weitere: Einsamkeit, verlorene Erkenntnis, Unglück und Schmerz. Die Philosophie verweist also auf die verlorene Identität des Boëthius und, um diese Identität erneut zu gewinnen, führt sie ihn auf den Pfad der Einsicht. Diese Pfad wird aber äußerlich genau da enden, wo er nun auch beginnt – in dieser enge Zelle, mit dem dann letztendlich nur noch näheren Tod vor Augen. Doch was ist diese Identität des Boëthius? Um der Antwort näher zu kommen, wende ich mich nun de Relation zu. Insofern der antiken Logik nach alle Erkenntnis aus einer Einsicht in den Unterschied erwächst,[41] lässt sich auch die Bestimmung dessen, was etwas ist, einfa-

Wissen (ausgedrückt durch die bis an den Himmel reichende *Philosophia*), wobei außerdem auch der Aspekt der Vermittlung jenes Wissens in die Welt der Menschen (die zugleich in der Enge der Zelle stehende *Philosophia*) mitbedacht wird. Es lässt sich allerdings rückfragen, inwiefern jene Prozess-Interpretation die Wechselhaftigkeit, welche nicht als ein Nacheinander beschrieben wird, berücksichtigt.

37 Jenes Gewand wurde der Beschreibung nach von der *Philosophia* mit eigener Hand gewebt, was wohl auch als ein Hinweis darauf zu lesen ist, dass jene sich nicht mit fremden Gewändern schmückt.

38 Vgl. *Cons.* I,4,8–10.

39 Vgl. Karl Hermann Kirchner: *Die Philosophie des Plotin*, Halle 1854, 40.

40 Das Wissen um sich selbst war, wenn es denn jetzt vergessen ist, vormals vorhanden. Es wäre zu diskutieren, ob sich dieses „Vormals" auf eine vorzeitliche Einsicht (wie im platonischen Seelenflug) oder eine in der Zeit gefasste Größe verstehen lässt. Im ersten Fall entspräche das Wiedererlangen der Erkenntnis der Tradition der ἀνάμνησις-Lehre, im zweiten Fall wäre die existentielle Erschütterung des ungerechten Urteils die traumatische Schwelle, an welcher die vormalig erlangten philosophischen Einsichten vergessen worden.

41 Hierin gründen auch jene bekannten Erkenntnismethoden und -modelle wie die platonische διαίρεσις, die aristotelische Kategorienlehre und die später im Mittelalter als *arbor porphyriana* be-

cher durch die Einsicht in Relationsverhältnisse gewinnen. Dies führt nun näher an die Bestimmung des Boëthius, genauer: die Bestimmung dessen, wer er denn eigentlich ist.

b) Relation

Mit einem Wort lässt sich die Situation des Boëthius zum Beginn der *Consolatio* verallgemeinert so fassen: *solitudo* – Einsamkeit.[42] Doch inwiefern ist er einsam? Schließlich heißt es doch, dass die *camenae*, die Dichter-Musen um sein Lager stünden und ihm klagend eingeben, was er schweigend niederschreibt. Diese Zelle ist für Boëthius eine einzige Einsamkeit, *obwohl* er in dieser zunächst gar nicht allein ist. Die Musen treten nämlich nicht in eine persönliche Relation zum Klagenden. Sie sind vielmehr selbst eine Mauer, die den Trauernden einschließt, und diese Mauer wird von der *Philosophia* gleich zu Beginn eingerissen. Die Musen eröffnen keinen Dialog mit Boëthius, sondern es heißt ausdrücklich, dass er „schweigend bei sich selbst [das Leid] erwog" („*haec dum mecum tacitus ipse* ...“). Es lässt sich an dieser reflexiven Beschreibung, welche keinerlei wechselseitige Relation erkennen lässt, nun deutlich der Unterschied zwischen dem Beginn der *Consolatio* und deren Ende einsehen, an welchem er im Gespräch *mit* der *Philosophia* erkennt, dass er *vor* den Augen des alles sehenden Richters handelt. (Schon in dieser Angabe finden wir zwei offensichtliche Relationsbegriffe.) Doch scheint dieser Wandel im Erleben des Boëthius (Anfang: umgeben von den vielen Musen, aber dennoch einsam; Ende: nur die *Philosophia* und Einsicht in das Handeln vor den Augen des allsehenden Richters) zunächst paradox: Als er vor der Begegnung mit der Philosophie umringt von den vielen Musen auf seinem Lager seine Klage niederschreibt, bedeutet ihm dies Einsamkeit, während nach dem Auftreten der *Philosophia*, welche mit harten Worten die vielen Musen des Raumes verweist und allein mit Boëthius zurückbleibt, die Einsamkeit aufgehoben sein soll? Diese Einsamkeit des Boëthius ist nicht an eine Zahl der ihn Umgebenden gebunden, sondern sie speist sich aus der wirklichen Relation zur eigenen Identität. Einsam ist Boëthius zu Beginn der *Consolatio* nicht nur, weil die Zelle als eine Form des sozialen Todes dem endgültigen Tod vorausgreift,[43] sondern vor allem deswegen, weil er sich

zeichnete Darstellung der porphyrianischen Aristoteles-Isagoge durch Boëthius: *In Porphyrium Dialogus I*, ed. J.-P. Migne, (= Patrologia Latina; 64), Paris 1847, 41–42, bzw. Boëthius: *In Porphyrium commentariorum III*, ed. J.-P. Migne, (= Patrologia Latina; 64), Paris 1847, 103B–D.

42 Vgl. *Cons.* I,3,6.

43 Inwiefern die Zelle als eine Form des sozialen Todes verstanden werden kann, zeigt sich in den von Johannes Cassian zitierten Worten des Abtes Apollo: „Weißt du also nicht, daß auch ich schon vor zwanzig Jahren für diese Welt gestorben bin und dir aus dem Grabe dieser Zelle heraus keine Hilfe in Dingen leisten kann [...]?“ (*Collationes patrum. Sämmtliche Schriften des ehrwürdigen Johannes Cassianus*, 1. Band, aus dem Urtexte übers. von Antonius Abt, (= Bibliothek der Kirchenväter, 1. Serie; 59), Kempten 1879, 24,9 (=397); „*ignoras ergo, ait, me quoque ante annos uiginti huic mundo esse defunctum*

selbst nicht mehr kennt: Er hat keine selbstreflexive Beziehung zu sich, noch hat er eine reflexive Beziehung zu den Musen, deren Diktat seine Gedankenwelt beherrscht. Selbstvergessenheit ist in diesem Sinne eine Form der Relationslosigkeit. Die Relationslosigkeit zeigt sich auch daran, dass Boëthius mit den ihn umstehenden Musen nicht spricht. Er schweigt, blickt zu Boden und auch sie blicken zu Boden. Mit dem Auftritt der Philosophie aber, die mit ihrem Gewand die Augen des Boëthius trocknet – die Träne trübt das Blicken auf das Außen, oder, um es mit den Worten eines Dichters zu sagen: „das Meer und die Thräne sind sich durch die Einsamkeit verwandt“[44] –, mit dem Auftritt der Philosophie wird der Klagende aus seiner Einsamkeit gerissen. Inwiefern findet sich hier eine Entgegensetzung zur vormalig geschilderten Situation umringt von den Musen? Die Philosophie diktiert eben nicht, sie lässt den Elenden nicht in seinem Schweigen, sondern fordert ihn. Die Philosophie tritt in einen Dialog, sie stellt Fragen, hört zu und eröffnet einen Gesprächsraum. Sie fordert den Elenden aus seiner Selbstzentriertheit[45] heraus und bietet ihm *medicinae*, statt dass sie die Klage fortführt. Die Klage hat prinzipiell einen monologischen Charakter, sie sucht keine Lösung und reproduziert sich selbst. Ganz anders der Dialog der Philosophie. Sie spricht an, wartet auf Antwort, lockt aus dem Schweigen und hat den Blick auf den Gesprächspartner gerichtet. Die Musen hingegen werden von der Philosophie mit harten Worten des Raumes verwiesen. Zu Boden blickend – ein Hinweis auf die Relationslosigkeit – verlassen sie den Raum über die Schwelle. Dies zeigt, dass sie – entgegen der an den Himmel ragenden Philosophie – an die Grenzen des natürlichen Raumes gebunden sind.

Diese den Klagenden still umstehenden Musen sind gleichsam die erste Mauer, welche die Philosophie einreißt. Und so schafft sie es durch die Ansprache, das Anblicken, die fragende Zuwendung, dass ihr Gesprächspartner letztendlich in eine Relation eintritt: „Ich gewann meine Besinnung wieder und suchte das Antlitz meiner Ärztin.“[46] Nachdrücklich betont Boëthius diesen Wandel durch mehrmalige Wiederholung: „Als ich nun die Augen auf sie wandte, meinen Blick auf sie heftete, sah ich meine Nährerin wieder, an deren Herd ich von Jugend auf geweilt hatte, die Philosophie!“ Diese Relation ist wahre Relation und der erste Schritt zur Wiedergewinnung eigener Identität, welche an die wahre Heimat gebunden ist.[47] Erst unter der Einsicht

nulla que iam posse de huius cellae sepulchro quae ad praesentis uitae pertineant statum tibi conferre solacia?“) Die Situation des Boëthius ist im Unterschied zu der des Mönches nicht selbstgewählt und bestimmbar, mithin darf das erlebte Leiden als um ein Vielfaches gesteigert angenommen werden.

44 Karl Gutzkow: *Vom Baum der Erkenntniß. Denksprüche*, Stuttgart 1868, 28.

45 Selbstzentrierheit ist dabei gleichsam ein Gegensatz zur Selbstrelation. Der Klagende kreist nur um sich selbst, ist in seinen Gefühlen oder gar seinem Selbstmitleid gefangen und sich selbst ausgeliefert. Doch darin hat er sich selbst gerade nicht, insofern er keinen reflexiv-denkenden Zugriff auf sein Inneres hat.

46 *Cons.* I,3,2–3.

47 Die Philosophie schafft nicht nur, dass der Ich-Erzähler in eine Relation zu ihr tritt. Vielleicht noch

in die notwendige Zurückwendung in das eigene Selbst wird der Verzweifelte erkennen, dass dieses Elend zuletzt gar kein sonderliches Elend ist.

Um dies zu verstehen, gilt es eine grundlegende Relation näher zu bestimmen: das Innen und das Außen;[48] es präzisiert sich hier jene Dialektik, die sich schon ganz zu Beginn der *Consolatio* in der Rede von der Schwelle angekündigt hatte,[49] und die derart grundlegend ist, dass Gaston Bachelard sagen kann, dass sie eigentlich von „Sein und Nichtsein" handle.[50] Damit aber greift sie der Dialektik von Diesseits und Jenseits voraus.[51] Doch ist es nicht eben einfach die Negation des Außens, welche dem Verzweifelten Kraft gibt.[52] Dies zu behaupten, verkennt die Bedeutung der raumeinnehmenden Auseinandersetzung mit jener Außenwelt in der *Consolatio*, um deren Verlust der Ich-Erzähler doch auch trauert. Die Dialektik lässt sich nicht einfach durch die Auflösung der Außenwelt lösen. Vielmehr ist es das rechte Verhältnis zueinander, welches die Heimkehr ermöglicht.[53]

> „Nehmt mit starker Kraft die Mitte ein. Alles, was darunter bleibt oder darüber hinaus geht, enthält Verachtung der Glückseligkeit [...]. In eure Hand ist es gelegt, wie ihr euch das Geschick gestalten wollt."[54]

Eine Negation des Außens und damit ein vollkommenes Innen ist im recht verstandenen Sinne einzig in Bezug auf Gott aussagbar, insofern er allein nichts von einem

wichtiger ist der Punkt, dass der Verzweifelte nunmehr den Blick aus dem eigenen scheinbaren Elend erhebt, zum Himmel aufblickt (vgl. *Cons.* I,3,1–3) – hier wird die äußere Grenze, welche durch die Zelle gesetzt ist, ein weiteres Mal durchbrochen! – und einen obgleich auch kritischen Bezug zum Kosmos (und damit zur höheren Gesetzmäßigkeit) wiedergewinnt (vgl. *Cons.* I,m5,1–48). Einige Anmerkungen zum Motiv der Heimat, vgl. Karen Joisten: Art. „Heimat", in: *Lexikon der Raumphilosophie*, hgg. v. Stephan Günzel, Darmstadt 2012, 170–171: „In der Philosophie wird spätestens mit Aristoteles kein konkreter Ort, sondern das Denken in Form der Theorie als die wahre Heimat der Philosophie angesehen, die zuvor von Platon bereits im Jenseits lokalisiert wird und das Ziel der Philosophie daher im Erlernen des Sterbens sieht."

48 Vgl. dazu Joachim Gruber: *Kommentar zu Boethius, ‚De consolatione philosophiae'*, 311. Es sei nochmals auf das oben genannte Gemälde von Jean-Victor Schnetz verwiesen, in welchem sich Innen und Außen metaphorisch-anschaulich spiegeln.

49 Siehe dazu oben, S. 179.

50 Gaston Bachelard: *Poetik des Raumes*, 211.

51 Vgl. Gaston Bachelard: *Poetik des Raumes*, 212.

52 Auch Bachelard schreibt, dass man sich im Hinblick auf jenes Bild vom Drinnen und Draußen zu schnell „in einer Region [befindet], wo die Reduktion leicht und allgemein wird. Man wird immer jemand finden, sobald von Raum die Rede ist, der jede Komplikation einebnen und uns auf den Gegensatz des Drinnen und des Draußen festlegen will." (*Poetik des Raumes*, 218).

53 Vgl. Gaston Bachelard: *Poetik des Raumes*, 216: „Das Drinnen und das Draußen sind zwei Innerlichkeiten; sie sind immer bereit, umzukippen, ihre Feindlichkeit auszutauschen."

54 *Cons.* IV,7,47–51: *„Firmis medium viribus occupate: quicquid aut infra subsistit aut ultra progreditur habet contemptum felicitatis* [...]. *In vestra enim situm manu qualem vobis fortunam formare malitis."*

anderen (ihm äußeren[55]) empfangen hat und benötigt.[56] Gott als das Prinzip von allem liegt jedoch *vor* allen Gegensätzen und ist so völlige Ununterschiedenheit. Insofern ist die Rede von Innen und Außen in Bezug auf Gott missverständlich und in der Konsequenz zu vermeiden. Gott selbst kann als der Schöpfer des Raumes nicht angemessen über Raummetaphern begriffen werden. Die Rede von einem Innen in Hinsicht auf Gott provoziert sogleich die Annahme einer Unterschiedenheit in ihm bzw. zu einem ihm nicht zugehörigen Seinsbereich, wodurch wiederum das Sein Gottes nicht absolut einfach und vollkommen wäre. Es kann daher nur als eine ungenügende Analogie gelten, wenn man Gott als ein einziges Innen denkt – denn weniges nur ahnt der Mensch von der göttlichen Tiefe.[57] Der Weg des Menschen zur Erlangung (*adeptio*) der Glückseligkeit (*beatitudo*) und also der damit identischen Göttlichkeit[58] verlangt allerdings eine rechte Verortung im Verhältnis von Innen und Außen. Die erlangte Göttlichkeit selbst bleibt auch dem so Gott gewordenen Menschen letztendlich minimal äußerlich, kommt sie ihm doch „nur" durch Teilhabe (*participatio*) zu, während der wahre, gute und einzig vollkommen seiende Gott allein seinem Wesen nach (*natura*) Gott ist.[59] Dennoch ist sie soweit innerlich, dass kein Außen sie anzugreifen vermag.[60]

55 Vgl. *Cons.* III,10,42: *extrinsecus*. Das *inest* in III,10,48 verweist auf die im Folgenden angesprochene Schwierigkeit, von Gott ein Innen auszusagen.

56 Vgl. etwa *Cons.* III,12,31–33. Das Innen Gottes wird hier durch die *plena sufficientia* (das vollständige Genügen seiner selbst) ausgedrückt. Vgl. auch III,12,96–98.

57 Vgl. *Cons.* IV,6,122–123: *„Nam ut pauca, quae ratio valet humana, de divina profunditate perstringam,* [...]".

58 Vgl. *Cons.* III,10,80–86. Hier findet sich ein oft besprochener und für die Theologiegeschichte nicht wenig folgenreicher Gedanke im Werk. Siehe dazu auch in diesem Band den Aufsatz von Jorge Uscatescu Barrón: „Boethius' Glückseligkeitsbegriff zwischen spätantikem Neuplatonismus und Christentum vor dem Hintergrund einer an Gott orientierten Ethik". Zur Frage nach der Christlichkeit der *Consolatio*, siehe Thomas Jürgasch: *Theoria versus Praxis? Zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, Berlin/Boston 2013, 393–397, besonders 394, Anm. 251 und die dort aufgeführte Literatur.

59 Vgl. *Cons.* III,10,85–86. Dazu der Kommentar in: Boëthius. *Consolatio Philosophiae. Trost der Philosophie*, lateinisch-deutsch, herausgegeben und übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon, eingeleitet und erläutert von Olof Gigon, Düsseldorf/Zürich 2004, 293, und vor allem Joachim Gruber: *Kommentar zu Boethius, ‚De consolatione philosophiae'*, 293–294 sowie die dort angegebenen Belege. Dass hier von *adeptione* die Rede ist und nicht – wie in der Tradition üblich – von *similitudo*, ist in der Tat auffällig (siehe der Verweis auf Claudio Moreschini: *Varia Boethiana*, (= Storie e testi; 14), Neapel 2003, 34, in Joachim Gruber: *Kommentar zu Boethius, ‚De consolatione philosophiae'*, 294). Die damit verbundene Steigerung des Gedankens gründet in der Konsequenz der logischen Argumentation: Wenn *beatitudo* und *deus* wesenhaft im höchsten Maße identisch sind, kann das vollständige Erreichen der wahren *beatitudo* nicht nur das Erlangen einer Ähnlichkeit zu Gott bedeuten, sondern muss tatsächlich eine *adeptio* der Gottheit bedeuten, da ansonsten entweder die Identität von *beatitudo* und *deus* (vgl. 81: *„beatitudo vero est ipsa divinitas"*) oder aber das Erlangen der *beatitudo* unvollkommen wären. Es kann hier allerdings gefragt werden, inwiefern es dem Menschen gelingen wird, jene vollkommene *beatitudo* auch vollkommen zu erlangen.

60 Vgl. *Cons.* IV,3,25–29: *„Cum ipsum bonum beatitudo sit, bonos omnes eo ipso quod boni sint fieri*

Im Übrigen gilt es in der Rede von Außen und Innen darauf zu achten, dass diese zunächst Relationsangaben und also relativ sind. Was unter der einen Perspektive ein Innen darstellt, wird unter einer anderen zu einem Außen – *et vice versa*. In dem hier zuvorderst verwendeten Sinn allerdings meint das Innen die dem Erzähler eigene Innenwelt, welche durch Denken, Reflexion und Betrachtung gestaltet ist.

Für den Philosophen gilt also, nicht an jener äußeren Welt zu hängen, aber in ihr zu leben und zu wirken im Streben nach dem Guten, das nicht Teil der äußeren Welt ist. Doch auch die mir eigene Innenwelt birgt zunächst einmal nur den Keim der Wahrheit (vgl. III,m11,11), welchen es zu entwickeln gilt – diese Entwicklung aber braucht den Anstoß durch die Unterweisung (III,m11,12: *doctrina*)[61], und das heißt: durch ein minimales Außen. So nämlich lässt der Philosoph zwar beiden Seiten dieser Dialektik ihr Recht, überlässt sie aber nicht ihrer „geometrischen Opposition"[62]. Aber welcher Ordnung folgend wird das rechte Verhältnis der Dinge, des Innens und des Außens zueinander, gedacht? Eines nur vermag den Geist auf dem rechten Pfad zu halten: *amor*, die Liebe. Sie allein ist jenes Prinzip, welches Himmel und Geist lenkt: „O glückseliges Menschengeschlecht, wenn die Liebe auch euren Geist lenkt, so wie sie den Himmel lenkt."[63] Damit ist sie jene Größe, welche mit dem göttlichen Urgrund von allem verbindet.[64] Liebe aber ist zuvorderst nicht zu verstehen als spontanes Gefühl, dem der Mensch ausgeliefert ist. Vielmehr ist sie jene innere Haltung, die sich in der bewussten Begegnung mit dem jeweils Anderen zeigt. Sie lässt ihm seinen Raum und achtet doch auch auf die je eigene Grenze. Doch in der Gefahr nimmt sie sich des Gefährdeten an, wendet sich ihm zu und hilft ihm zurück auf das sichere Terrain. Es ist offensichtlich, dass sich hier das Tun der *Philosophia* angemessen beschrieben

beatos liquet. Sed qui beati sint deos esse convenit. Est igitur praemium bonorum, quod nullus deterat dies, nullius minuat potestas, nullius fuscet improbitas, deos fieri." Hier zeigt sich einmal mehr, wie sehr dieser innere Raum dem äußeren Zugriff der Zeit und des Raumes entzogen ist. Joachim Gruber: *Kommentar zu Boethius, ‚De consolatione philosophiae'*, 330, verweist auf den Grund dafür in dem unmittelbaren Zusammengehen von Lohn und Tat (Immanenz-Argument), denn wenn der Lohn der Tat in der Tat selbst liegt, vermag diese Konditionalität nicht durch eine irgendwie äußere Macht ausgehebelt werden und ist also unangreifbares Eigentum des Handelnden.

61 Der hier zugrundeliegende Gesang III,m11 bietet eine paradigmatische Differenzierung und Zuordnung von Innen und Außen in Hinsicht auf den Erkenntnisweg des Menschen: „*Quisquis profunda mente vestigat verum / cupitque nullis ille deviis falli / in se revolvat intimi lucem visus / longosque in orbem cogat inflectens motus / animumque doceat quicquid extra molitur / suis retrusum possidere thesauris; /* [...] *Non omne namque mente depulit lumen / obliviosam corpus invehens molem; / haeret profecto semen introrsum veri / quod excitatur ventilante doctrina.* [...]." Auch III,12,92–94 ist kein Einwand gegen die – obgleich auch minimale – Bedeutung des Außens.

62 Gaston Bachelard: *Poetik des Raumes*, 227.

63 *Cons.* II,m8,28–30: „*O felix hominum genus, / si vestros animos amor / quo caelum regitur regat!*"

64 Vgl. *Cons.* IV,m6,44–48: „*Hic est cunctis communis amor / repetuntque boni fine teneri, / quia non aliter durare queant / nisi converso rursus amore / refluant causae quae dedit esse.*" Hervorgang und Zurückfluten von allem Seienden wird idealiter als Kreisbewegung beschrieben, welche ebenfalls Ausdruck einer Vollkommenheit ist.

findet. Das Handeln der *Philosophia* gegenüber dem Elenden ist jenes Tun, das eine Mutter an ihrem geliebten Sohn zu Werke brächte – und schließlich ist die *Philosophia* nichts anderes als gleichsam eine Mutter: sie ist die Nährerin (I,3,4: *nutrix*), an deren „Herde" die Geisteskräfte des Erzählers wuchsen. Doch folgt dieser Liebe sogleich die Zuwendung zu den Guten.[65] Umfassender noch lässt sich das hier Beschriebene in der breiten Reflexion der *Philosophia* über den so wesentlichen Tugendbegriff einsehen. Die der Tugend eigene Würde überträgt sich auf den Tugendvollen.[66] Dieser aber wird nunmehr in seinem Handeln, und das heißt: im Außen, durch dieses ihn erfüllende innere Moment, welches ihn im Sinne der Ähnlichwerdung[67] in die Nähe zu Gott („*sanctusque ac deo proximus*"; IV,6,136f.) bringt, bestimmt. Das Außen wird hierbei nicht negiert, wohl aber nachgeordnet, hat dann allerdings durchaus seine Geltung. Ein auch in den Gesängen wiederkehrendes Motiv, das zunächst an einen Ort denken lässt, ist der Himmel. Jener darf aber *nicht* als Außen verstanden werden, sondern ist – als Spiegelung der gelingenden rechten Ordnung im Folgen der *ratio* – vielmehr Bild des Innen,[68] welches den ihm möglichen Grad an Vollkommenheit erreicht hat. Diese dem Außen überlegene Welt, die in der neuplatonischen Tradition wieder in aller Deutlichkeit als Ebenbild des vollkommenen νοῦς betont wurde,[69] soll uns sodann als Korrektiv der hiesigen irdischen Welt gelten.[70]

Das Gefängnis schließlich kann nicht nur Außen liegen, auch ein fehlgeleitetes Innen kann mir zur Zelle werden.[71] So liegt die Verzweiflung des Ich-Erzählers zum Beginn der *Consolatio* auch nicht allein im übermäßigen Anhaften am verlorenen Draußen und am vom Außen, d. h. dem Anderen, Verschiedenen oder gar Fremden, erfahrenen Unrecht. Sie ist vielmehr auch bedingt durch jene innere Fehlleitung durch die *camaenae*,[72] und erst der scheinbar äußere Hinzutritt und die Hilfestel-

65 Vgl. *Cons.* IV,m4,12: „*dilige iure bonos*" sowie IV,4,160: „*Quo fit ut apud sapientes* nullus *prorsus odio* locus *relinquatur* [...]." (Hervorhebung des Autors, A.K.) In den Weisen gibt es also keinen Platz (sic!) für den Hass.

66 Vgl. *Cons.* III,4,17–19.

67 Verähnlichung bezeichnet eine zunehmende Nähe, während umgekehrt der größere Abstand eine Unähnlichkeit beschreibt (vgl. IV,6,183f.). Der hier zugrundeliegende Raumbezug ist offensichtlich.

68 Vgl. die Vorlage bei Plotin *Enneaden* IV,5,3,23.

69 Vgl. Plotin *Enneaden* V,8,3.

70 Vgl. *Cons.* III,8,16–19.

71 Vgl. Gaston Bachelard: *Poetik des Raumes*, 214.

72 Vielleicht lässt sich diese Fehlleitung noch einmal anders so fassen, dass die Musen den Verzweifelten auf seine konkrete einzelne Situation hin beschränken. Dadurch aber hat er keinen Blick mehr für das umfassende Allgemeine, die größere Wirklichkeit, welche die eigene Wirklichkeit überragt. Diese Vereinzelung, gespiegelt in der Erwähnung der Einsamkeit, bedeutet ein getrübtes Schauen, das nur noch sich selbst im Blick hat. Die *Philosophia* kehrt diese Perspektive gleichsam um. Sie blickt auf das einzelne Schicksal, ausgehend von ihrer Einsicht in jenes umfassende Allgemeine. So kann sie insgesamt nüchterner blicken, weil sie ihren Ausgang eben nicht bei den Leiden des Einzelnen nimmt, und behält vielmehr die hintergründigen, allgemeinen Gesetze fest im Blick. Jener vom Allge-

lung der *Philosophia* ermöglichen ihm den rechten Blick auf das Drinnen *und* das Draußen.[73] Heißt es etwa, dass derjenige, welcher innerlich aufgewühlt verzagt und dem Wunsch nach diesem oder jenem nachhängt, niemals fest stehe und so niemals sich selbst gehöre (*sui iuris*)[74], dann ist damit auf jenes fehlgeleitete Innen verwiesen, das bereits zuvor als *illusarum mentium* (I,2,11; Gigon: „verblendeter Geist") bestimmt wurde.[75] Die *Philosophia* bestimmt diesen Zustand selbst auch durchaus räumlich, wenn sie sagt, dass der Mensch darin vom rechten Ort wegbewegt sei;[76] die nach Art

meinen ausgehende Blick spiegelt sich bspw. in der generalisierenden Anrede, welche die *Philosophia* gelegentlich in ihrer Ansprache wählt (vgl. etwa II,1,25: *o homo*; II,2,3: *homo* – hier erfolgt die Anrede allerdings durch die als *Fortuna* sprechende *Philosophia*; die *Fortuna* wird an sich als insgesamt „blind", d. h. in diesem Kontext – ähnlich der *Iustitia* – ‚nicht unterscheidend' und insofern ‚beliebig', vorgestellt; II,4,68: *o mortales*; II,m8,28: *o felix hominum genus*, III,m10,4 *vobis* etc.); dieser klare Blick der *Philosophia* zeigt sich auch in II,2,43–45, wenn gefragt wird: „*Tamenne animo contabescas et intra,* commune omnibus regnum locatus *proprio vivere iure, desideres?*" („Sieche nicht im Geist dahin und begehre nicht, nach eigenem Rechte zu leben, da du Platz genommen in dem *Reich, das allen gemein* ist."). Es ist übrigens eine wesentliche Eigenschaft der *Fortuna*, dass diese ohne *constantia* ist, sie sich dafür aber durch das *continuum ludum* auszeichnet (II,2,25–28), welches auf der *vitae scena* (II,3,42; man beachte die verräumlichende Lebensmetapher!) gespielt wird.

73 Gaston Bachelard zitiert in der *Poetik des Raumes* ein Prosagedicht von Henri Michaux (*Der Raum der Schatten*). Während der Lektüre jenes Gedichtes fragt man sich unweigerlich, ob dies nicht eine treffliche Beschreibung des Boëthius sei, wenn er denn nicht durch die *Philosophia* auf den rettenden Pfad zurückgeholt worden wäre? „Der Raum, aber Ihr könnt nicht begreifen, dieses fürchterliche Drinnen-und-Draußen, das der wahre Raum ist. Manche bäumen sich ein letztes Mal auf, machen eine verzweifelte Anstrengung, um nur in ihrer eigenen Einheit zu sein. Übel bekommt es ihnen. Ich habe so einen getroffen. Von der Strafe zerstört, war er nur noch ein Lärm, aber ein gewaltiger. Eine unermeßliche Welt hörte ihn noch, aber er war nicht mehr, er war einzig und allein nur ein Lärm geworden, der vielleicht noch jahrhundertelang hinrollen würde, aber dazu bestimmt war, *vollständig* zu verlöschen, so als wäre er nie gewesen." (Gaston Bachelard: *Poetik des Raumes*, 215).

74 Vgl. *Cons.* I,m4,16.

75 Umfassender noch wird die gebrochene Natur und also das Wesen des Menschen als Gegenstand der Behandlung ausgesagt (vgl. *Cons.* IV,2,68–70; I,6,33–36). Damit lässt sich aber sogar sagen, dass der Erzähler im Zustand der gebrochenen Natur weniger Sein hat, als er dereinst hatte und zum Schluss der *Consolatio* auch wieder haben wird, denn „nur dasjenige ist, was an seiner Ordnung festhält und seine Natur bewahrt; was von dieser abfällt, gibt auch das Sein, das in seiner Natur begründet ist, auf" (IV,2,105–108). Das heißt aber auch, dass die den äußeren Raum einnehmende Erscheinung des Körpers nichts über das Sein aussagt; der Unmensch etwa verliert mit seiner menschlichen Natur und dem Menschsein auch mehr und mehr das Sein überhaupt. Dieser in der platonischen Tradition bekannte Gedanke gründet in der eingesehenen Differenz von ideeller und erscheinender Welt. Das Sein und die Wahrheit hängen so einzig an der inneren *natura* (IV,3,41–53), und der Mensch ordnet sich mit seinem Sein ein zwischen dem vollkommenen göttlichen Sein und dem schlechterdings Nichtseienden. Wenn das Nichtsein aber eben nicht ist, kann es auch keinen Raum einnehmen. Der *Un*-mensch wird deshalb, weil er sich von seiner Natur und damit auch vom göttlichen vollkommenen Sein mehr und mehr entfernt, mehr und mehr ein Nichts. Hier stoßen wir auf das Paradoxon, dass der vollkommene Un-mensch nicht existiert (im Sinne des Seins).

76 Vgl. *Cons.* I,6,29–30: „[...] *movere quidem loco hominem possint* [...]."

der Odysseus-Erzählung in den Gesängen verwendeten Beispiele (vgl. Gruber, 365) reflektieren die Irrfahrt des Menschen auf dem Weg der Erkenntnis. Die Erkenntnis wird wiederholt mit räumlichen Vorstellungen – etwa der *größten* Freude oder gar als *Ruheplatz* auf dem Weg –[77] beschrieben. Doch was ist eigentlich die menschliche Erkenntnis? Betrachten wir die vier verschiedenen Erkenntnisarten, welche von der *Philosophia* im fünften Buch erläutert werden.

Erkenntnisart (V,4,80f.)	**Wer besitzt sie? (V,5,10–20)**	**Was erkennend? (V,4,81–88)**	**Allgemeine Charakterisierung**
sensus (Sinne)	*immobilia animantia*	*figuram in subiecta materia constitutam* („beurteilen die Gestalt, wie sie in der zugrundeliegenden Materie besteht")	die konkrete Gestalt wird anhand der konkreten sie bildenden Materie bestimmt; absolut zeit- und ortsgebunden
imaginatio (Vorstellungskraft)	*mobiles beluae*	*sine materia iudicat figuram* („beurteilen Gestalt ohne Materie")	die konkrete Gestalt wird im Innen gelöst von ihrer Materialität betrachtet
ratio (Vernunft)	*humanum genus*	*speciemque ipsam, quae singularibus inest, universali consideratione* („die Form selbst, die den Einzelwesen innewohnt, unter dem Gesichtspunkt des Allgemeinen")	zeit- und ortsgebunden, aber verbunden mit allgemeinen Beweisen (allgemeine Logik); das Einzelwesen spielt nur noch untergeordnete Rolle
intelligentia (Einsicht)	*deus*	*supergressa namque universitatis ambitum, ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur* („nachdem sie den Umkreis des Universums überschritten hat, schaut sie jene einfache Form selbst mit der reinen Schärfe des Geistes")	zeit- und ortlos, allumfassend; das Einzelne geht auf im Allgemeinen und die Erkenntnis ist dem Erkennenden nichts Äußeres mehr

Wenn nun also die jeweils höhere Erkenntnisweise die jeweils niedrigere(n) mit umfasst, die menschliche *ratio* die Erkenntnisweisen von *sensus* und *imaginatio* in sich enthält sowie die göttliche *intelligentia* die Erkenntnis der *ratio*, *imaginatio* und des *sensus* umgreift, dann bedeutet dies nicht einfach nur ein Voranschreiten vom

77 Vgl. *Cons.* V,1,13–14.

Geringeren zum Höheren. Diese Stufung muss vielmehr auch im Spannungsfeld von Konkretem und Allgemeinem sowie Innen und Außen verstanden werden. Die sinnliche Erfahrung trennt in aller Deutlichkeit das Außen vom Innen: Die Sinne erfahren die ihnen äußerliche Materie und vermitteln an ein Innen. Auf der nächsten Ebene der *imaginatio* nimmt die Erkenntnis zwar im notwendigen Außen ihren Anstoß, das Erkenntnismoment findet sich aber nicht mehr in der äußeren Materie, sondern eben in der davon gelösten, allgemeineren Vorstellung. Die dem Menschen eigene *ratio* wiederum sieht von der Konkretion ab und richtet sich mit allgemein gültigen Vernunftgründen auf das Allgemeine. Die göttliche *intelligentia* überschreitet alle Differenz und lässt sich nun nicht mehr vor dem Horizont der Außen/Innen- bzw. Konkret/Allgemein-Polarität begreifen. Ein Aufstieg innerhalb dieser Erkenntnisstufen offenbart mithin eine zunehmende Entkopplung vom konkreten Äußerlichen und übersteigt mehr und mehr die erscheinende Bipolarität, bis sie in der göttlichen Erkenntnisweise ganz und gar in einer unvorstellbaren Einheit aufgeht.[78] Diese Einheit umgreift jeglichen (Zeit-)Raum (V,m2,12: „*uno mentis cernit in ictu*"; V,4,99f.: „*uno ictu mentis formaliter* [...] *cuncta prospiciens*")[79] und verdichtet ihn im allwissenden Blick Gottes, welcher nicht als eine potentiell beliebige Perspektive gelten darf, sondern aller Perspektivität unendlich überlegen ist.[80] Im göttlichen Blick ist also der uns nur in seiner ausgebreiteten Dimensionalität zugängliche *Lebensraum* (V,6,13f.22: *vitae spatium*) punktuell verdichtet, wobei dieser Blick nicht von einem Außen auf die Welt fällt, sondern örtliche, zeitliche und insgesamt unterscheidende Kategorien transzendiert. Das zeigt sich beispielweise auch in der Erörterung von Unendlichkeit und Ewigkeit.[81] Es ist übrigens nur konsequent, dass die *tabula-rasa*-Lehre der in der *Consolatio* vertretenen Philosophie zuwidergeht; nimmt diese Lehre doch zunächst ein leeres Innen an, welches dann passiv durch das Außen angefüllt werde. Die platonische ἀνάμνησις-Lehre hingegen, welche die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis in die bereits im Innen geschauten Ideen und den aktiv-tätigen Geist (V,5,1–10: *animus agens* bzw. *actus mentis*) verlegt, muss der durch die *Philosophia* vertretenen Denkweise dagegen gefälliger sein.[82]

78 Siehe dazu die in der Tabelle angegebenen Stellenangaben zur *Consolatio*. Wollte man diesen Vorgang beispielhaft illustrieren, ließe sich dies etwa an einem Stein versuchen: Während die sinnliche Erfahrung die Form, Kälte und Härte spüren lässt, vermag die Vorstellung auch die weiteren potentiellen Zustände des Steines vorzustellen. Die Vernunft lässt erkennen, was dieses kalte und harte Etwas ist und warum es ein solches ist. Die göttliche *intelligentia* wiederum – sofern sich dies überhaupt aussagen lässt – sieht diesen Stein in all den Zuständen, die er hatte, hat und haben wird, durchschaut alle Zusammenhänge und Kausalketten in zeitloser ewiger Gegenwart. Da die jeweils untere Erkenntnisweise der darüberliegenden unterlegen ist, ist der höheren Erkenntnisweise im Falle eines Widerspruchs der Vorrang einzuräumen (vgl. V,5,21–37).

79 Die Zeit wird im fünften Buch wiederholt räumlich gefasst, vgl. etwa *Cons.* V,6,58–64.

80 Vgl. *Cons.* V,5,44–54. Diese Stelle ist im Kontext unserer Untersuchung auch deshalb interessant, weil sie nahezulegen scheint, dass die Sphäre des Göttlichen dem Geist selbst wieder etwas Äußeres sei: „*illic enim ratio videbit quod in se non potest intueri*" (50). Dabei ist allerdings zu beachten, dass hier einmal die göttliche Erkenntnisweise besprochen wird, und dass jene Sphäre in dem Sinne ein Außen ist, als sie durch das selbstgewählte Exil des Geistes (siehe die Erläuterungen zur Heimat) zum Außen wird. In der Differenzlosigkeit Gottes selbst jedoch kann nicht sinnvoll von einer Grenze gegenüber der Endlichkeit gesprochen werden. Diese dem Geist zunächst einmal nicht innerlich erscheinende Göttlichkeit ist ihm also zwar nicht eigen, aber doch nicht äußerlich, da das Differenzdenken hier nicht angewendet werden kann. Auch der Vergleich in V,6,69f. („*quasi ab excelso rerum cacumine*") spiegelt jenes Nicht-außen-Sein.

Andererseits spricht die *Philosophia* vom eigenen Heiligtum[83], d. h. dem Raum der Philosophie, der der Beschreibung nach durch das Denken zugänglich war und ist. Noch frappierender zeigt sich der Zusammenhang in der Auseinandersetzung mit den weltlichen Tyrannen. Jene nämlich, die das Außen scheinbar beherrschen und nach freiem Willen walten, werden in ihrem Inneren eigentlich durch eigene Tyrannen gefesselt und willkürlich gelenkt, sind also gerade in keiner Weise frei. Diese inneren Tyrannen (IV,m2,5: „*intus artas dominos ferre catenas*") – *libido, ira, maeror, spes* –[84] engen aber den inneren Raum aufs Äußerste ein, lassen zuletzt keinerlei Freiheit mehr; so entlarvt sich der Tyrann als eigentlich Tyrannisierter. Auch hier begegnet uns in aller Deutlichkeit die Spiegelung von Innenwelt und Außenwelt.

Die Leistung der *Philosophia* lässt sich vielleicht gerade auch darin sehen, dass sie die eindeutige Grenze zwischen dem Innen und dem Außen so nachhaltig erschüttert. Zielen die Klagen und die Fragen des Erzählers zunächst immer auf ein Verstehen der erscheinenden äußeren Welt, so lenken die Antworten der *Philosophia* diese Anfragen jeweils auf das Innen zurück, welchem durch die fehlgeleitete Einstellung das Außen zunächst unverständlich bleiben muss. Schließlich findet sich in der *Consolatio* eine vielfache Spiegelung, in welcher Innen und Außen verschwimmen: Jenes einfache Außen der Welt findet sich gleichermaßen im äußeren Raum der Zelle. Die Zelle wiederum ist Ausdruck unserer inneren Einkerkerung, wenn wir verkennen, dass die Welt in uns sich auf unser Blicken und Tun im Außen auswirkt. Es ist demnach die „innere Unermeßlichkeit", die uns „das Gefängnis draußen" sprengen

81 Vgl. *Cons.* V,6,24–29.

82 Vgl. *Cons.* V,m4.

83 Vgl. *Cons.* II,1,14: „[...] *nostro adyto* [...]." Obgleich *adyto* eigentlich das Unzugängliche bezeichnet, spricht die *Philosophia* hier doch dem Gegenüber zu, verschiedene *verba* aus diesem Raum verwendet zu haben. Die Unzugänglichkeit ist also eingeschränkt. Auch hier hilft wieder der Gedanke an jene Schwelle, welche das Profane vom Heiligen trennt. Profan ist in diesem Sinne nun alles, was keinen Zugang zum Heiligtum hat. Das Denken allerdings vermag einzutreten in jenes innerste Heiligtum der Philosophie. Zu Vorläufern jener Rede vom *adyton* der *Philosophia*, siehe Joachim Gruber: *Kommentar zu Boethius, ‚De consolatione philosophiae'*, 170f.

84 Vgl. Joachim Gruber: *Kommentar zu Boethius, ‚De consolatione philosophiae'*, 328. Im inneren Raum gibt es offensichtlich eine Vielzahl von Tyrannen zugleich, deren willkürliches Walten zu Bewusstsein zu bringen umso schwieriger ist.

lässt.[85] Mit jener Einsicht hängt wesentlich zusammen, dass der sogenannte objektiv erfahrbare Raum, der uns umgibt, nicht eigentlich Instanz der Bedeutung ist. Dieser Raum ist in seiner Bewertung vielmehr abhängig von jenem inneren Kontext, welcher den Boden für jegliche Erfahrung bildet. Kann die Zelle des Boëthius, von welcher im Allgemeinen angenommen wird, dass sie seinem Stand entsprechend nicht sonderlich ärmlich war,[86] für ihn vor dem Hintergrund der eigenen Geschichte – d. h. der ruhmvollen Vergangenheit und der schmerzlichen Zukunft – nur Inbegriff jenes Unrechts und Schmerzes sein, so wäre die gleiche Zelle dem Mönch wesentliches Mittel zur geistigen und geistlichen Formung, ein Ort der inneren Erbauung, Stärkung und des Wachsens.[87] Dieses Aufbrechen der Perspektive fordert die *Philosophia* noch einmal explizit ein, wo sie nicht nur von der Zelle, sondern dem Ort der Verbannung insgesamt spricht: „Dieser Ort selbst, den du Verbannung nennst, ist seinen Bewohnern Vaterland. Nichts ist elend, als wenn man es dafür hält, und andererseits ist jedes Los glücklich dem, der es mit Gleichmut erträgt."[88] Ein anderer wesentlicher Punkt zum Verständnis des Innens findet sich im vierten Buch. In besonderer Weise wird hier ausgesagt, in welchem Raum sich das Denken nunmehr bewegt, nämlich in „seinem Reich" (IV,1,24: *cuius regno*). Jenes Reich ist dem Erzähler durch die von der *Philosophia* angeleitete Rückführung in den eigenen inneren Raum zugänglich. Demjenigen, der in jenes Reich gelangen möchte, eröffnet sich eine gänzlich neue Dimension, und allein die Philosophie vermag den dorthin Strebenden dazu befähigen, sein Ziel zu erreichen. Die *Philosophia* spricht:

> „[D]a du ja schon die Gestalt der wahren Glückseligkeit, wie ich sie zeigte, gesehen und auch erkannt hast, worin sie gelegen ist, so will ich jetzt, nachdem du alles, was ich vorauszuschicken für nötig halte, durchlaufen hast, dir den Weg zeigen, der dich in die Heimat (*domum*) zurückführen soll. Auch will ich deinem Geist Fittiche verleihen, auf denen er sich in die Höhe wird schwingen können, auf dass du, nachdem deine Geistesverwirrung vertrieben ist, heil ins Vaterland (*in patriam*) zurückkehrst unter meiner Führung, auf meinem Pfad, mit meinem Gefährt."[89]

Dieser Auszug bündelt nun nicht nur viele der bereits erwähnten Motive, er zeigt auch sonst einige interessante Auffälligkeiten. Relevant erscheinen in unserem Kontext vor allem das Motiv der zeitlichen Nachordnung, des Weges, der Heimat bzw. des Hauses und des Vaterlandes, die Verbindung von Geist und Fittichen bzw. Flügeln, das Motiv der Höhe und zuletzt die dreifache Selbstzuschreibung. Zunächst ist offensichtlich, dass nach Aussage der *Philosophia* das Bisherige (d. h. die bis zum Beginn des vierten Buches erlangte Einsicht) vorbereitenden Charakter hatte. Nunmehr soll aber ein Aufbruch stattfinden, der das Bisherige wortwörtlich bei Weitem übersteigt. Ging bislang der Blick zum Himmel, so soll nunmehr der Aufstieg in die geistige Höhe selbst angetreten werden. Dem oft wiederholten Motiv des Irrwegs wird nun der rechte Weg unter der Leitung der *Philosophia* entgegengestellt, welcher nach Hause (*domum*) *zurück*führt. Das Ziel ist also jener Ort, an dem der Weg des Suchenden auch einmal seinen Ursprung nahm. Doch findet er sich nicht in den üblichen Relationen der erscheinenden Welt. Dem Suchenden eröffnet sich hier vielmehr eine neue Dimension, angezeigt durch die Höhe. Diese Dimension liegt nicht im üblichen Bewegungsradius, welcher dem erscheinenden Menschen eignet, so dass sie den Menschen von Grund auf neu ausrichtet. Es ist vielmehr der Geist (*mens*), welcher diesen Weg in die Höhe zu gehen vermag – doch auch er nur unter der Führung der Philosophie, welche diesem nämlich die nötigen Flügel verleiht. Der Leser mag sich hier sogleich an das Seelenflug-Gleichnis in Platons *Phaidros* (246 a4–249 d1) sowie die ψυχαγωγία

85 Vgl. Christian Sénéchal, hier zitiert nach Bachelard, 219.

86 Vgl. Olof Gigon: Einführung, in: Boethius: *Consolatio Philosophiae. Trost der Philosophie*, lateinisch-deutsch, herausgegeben und übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon, eingeleitet und erläutert von Olof Gigon, Düsseldorf/Zürich 2004, 306–369, hier 310.

87 Man denke hier aber auch an Johannes Cassians Gedanken zur Gefahr der Mönchszelle: „Es ist nun kein Wunder, wenn einer, der in der Zelle bleibt, wo die Gedanken gleichsam in dem engsten Verschlusse gesammelt sind, fast erstickt wird von der Menge der Ängste [...]." (*Collationes patrum*, (= Bibliothek der Kirchenväter, 1. Serie; 59), 24,5 (= 392); *„Nec mirum si in cella quis residens, quasi in artissimum claustrum cogitationibus congregatis, anxietatum multitudine suffocetur,* [...].") Ein anschauliches Beispiel dafür, wie unterschiedlich Raumerfahrungen insgesamt je nach Kontext sein können, gibt Kurt Lewin: „Kriegslandschaft", in: Carl-Friedrich Graumann (Hg.): Kurt-Lewin-Werkausgabe, Bd. 4: *Feldtheorie*, Bern/Stuttgart 1982, 315–325. Der Raum wird im Krieg offensichtlich unter ganz anderen Kategorien begriffen als zu Friedenszeiten.

88 *Cons.* II,4,54–59: *„hic ipse* locus, *quem tu exsilium vocas, incolentibus* patria *est. Adeo nihil est miserum nisi cum putes, contraque beata sors omnis est aequanimitate tolerantis."* (Hervorhebung d. Autors, A.K.) Man könnte anfügen, dass auch der Angesprochene hier wieder seine Heimat finden wird – allerdings eben nicht jene äußere, die an dieser Stelle erwähnt wird. Vielmehr wird er die innere Heimat, welche sich aus der neuerlichen Positionierung zum Äußeren – einer richtigen Relation also! –, durch eine gewandelte Einstellung und Perspektive ergibt (vgl. *Cons.* IV,4,98–101), wiederfinden. Der letzte Satz des Zitates ist somit gleichsam eine erste Essenz der *Consolatio*. Übrigens ist jener Hinweis auf die rechte Relation auch an anderer Stelle im Werk relevant, nämlich im Kontext der Verortung der (nichtigen) Bedeutung der Menschenwelt zum Kosmos insgesamt (vgl. dazu *Cons.* II,7,10–23). Hierfür nutzt die *Philosophia* bemerkenswerterweise eine „verdichtete" Beschreibung: Die Erde verkommt zum minimalen Punkt, sie verliert geradezu ihre Räumlichkeit im Sinne der Ausdehnung und offenbart darin ihre Bedeutungslosigkeit.

89 *Cons.* IV,1,30–36: *„quoniam verae formam beatitudinis me dudum monstrante vidisti, quo etiam sita sit agnovisti, decursis omnibus quae praemittere necessarium puto, viam tibi quae te domum revehat ostendam. Pennas etiam tuae menti quibus se in altum tollere possit adfigam, ut perturbatione depulsa sospes in patriam meo ductu, mea semita, meis etiam vehiculis revertaris."* Joachim Gruber: *Kommentar zu Boethius, ‚De consolatione philosophiae'*, 316 verweist auf die Sprache des religiösen Neuplatonismus sowie auf den Stil der Mithrasliturgie (318). Viel wichtiger ist aber die von Gruber an dieser Stelle nicht ausführlich gewürdigte Nähe zu den platonischen und neuplatonischen Vorlagen – vor allem dem *Phaidros* und den *Enneaden* IV,8,2,20; V,8,7,34; I,3,3,1f. Vgl. hierzu auch Pierre Courcelle: „Flügel (Flug) der Seele I.", in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 8, hgg. v. Theodor Klauser, Stuttgart 1972, 29–65, besonders 61. Zum Motiv des Weges, siehe Dirk Westerkamp: Art. „Weg", in: *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, hgg. v. Ralf Konersmann, Darmstadt 2011, 524–551.

(Seelenführung) erinnern. Es ist die *Philosophia*, die die Flügel verleiht – ein Motiv, das dem *Phaidros* insofern verwandt ist, als es da heißt, dass allein die διάνοια des Philosophen befiedert werde (249 c4), und dass es also die Zuschreibung des Philosophierens ist, welche das Denken befähigt, sich zu den höchsten Ideen zu erheben. Doch verleiht die *Philosophia* in der *Consolatio* nicht nur die Flügel: Sie betont auch, dass sie Führung, Pfad und Gefährt zum Erreichen der Heimat verantwortet. Es zeigt sich darin, dass sie allein fähig ist, den Suchenden an das verheißene Ziel der einstigen Heimat, aus welchem er sich selbst verbannte, zu bringen. Dazu braucht es die ganze Anstrengung seines Denkens und nur wer sich den Blick der *Philosophia* auf die Welt und das umgebende Außen aneignet, wird also jenes Ziel erreichen können. Dem Anspruch nach lässt sich sagen: Außer ihrem Pfad gibt es sonst nur Irrwege, ihre Führung allein ist rechte *Psychagogia* und sie allein hat die Mittel, welche nötig sind, um zu jenem Ziel zu gelangen und den weiten Raum dazwischen zu durchmessen.

Die Auseinandersetzung mit der Relation macht klar: Alle Erscheinungen der Welt bestehen in Relation und sind abhängig von einem einzigen Urgrund, aus dem heraus alles ist. Dieser Urgrund wird deshalb auch als „Vater aller Dinge" (III,m6,2: „*unus enim rerum pater est, unus cuncta ministrat*") angesprochen. Wenn aber alles von ihm abhängig ist, kann er selbst nicht ebenfalls bedingt sein. Die Vorordnung des Vaters in jeglicher Hinsicht ist denknotwendig.[90] Jener hat die Zeit und den Raum geschaffen, hat alles nach ehernen Gesetzen gefügt (III,m9). Um seinetwillen ist alles und ihm allein sollen wir zustreben. In ihm findet alles sein Ende und geht damit wieder ein in die eine und einzige Vollkommenheit, aus welcher heraus es einmal getreten ist. Es ist bezeichnend, dass der Gesang, der auf den Vater aller Dinge hinblickend das Woher und das Wohin gleichsam in der Weise eines Gebetes betrachtet, exakt in der Mitte des Werkes seinen Platz hat.[91] Er allein ist Mittelpunkt aller Schöpfung, von ihm hängt alles ab. Und auch wenn der Mensch dies gelegentlich vergisst

90 Antike Konzeptionen nehmen eine gestufte Wirklichkeitsentfaltung an, ausgehend von der je größeren Vollkommenheit zum Geringeren (vgl. *Cons.* III,10,9–15), da alles, was ist, eine Ursache hat und also bedingt ist. Das dem Bedingten Folgende ist dann aber wieder umso mehr bedingt und also umso weniger vollkommen. Allein der unbedingte Anfang von allem – das aristotelische unbewegte Bewegende (ἀκίνητος κινῶν; *Physik* VIII bzw. *Metaphysik* XII), die platonischen Ideen und im Besonderen die höchste Idee des Guten (*Politeia* 509 b) und das plotinische Eine (*Enneaden* VI,8,10) – vermag demnach die erscheinende Wirklichkeit mit all ihren Bedingtheiten zu erklären. Umgekehrt bedeutet dies wiederum, dass das jeweils Einfachere in sich auch jeweils vollkommener ist, da es sich weniger in den Vielheiten und Abhängigkeiten dieser Welt zerstreut und so dem Ursprung näher ist. Vgl. hierzu *Cons.* III,9,10–12 sowie III,10,55–59: „*Omnino enim nullius rei natura suo principio melior poterit exsistere; quare quod omnium principium sit, id etiam sui substantia summum esse bonum verissima ratione concluserim.*"

91 Vgl. dazu Joachim Gruber: *Kommentar zu Boethius, ‚De consolatione philosophiae'*, 275–288. Die gelegentlich vorgetragenen Überlegungen, das Werk als unabgeschlossen bzw. unvollständig einzustufen (vgl. Olof Gigon: Einführung, 367–369), sollten auch vor diesem Hintergrund kritisch betrachtet werden.

und allein auf sich selbst fixiert verzweifelt (der Erzähler am Beginn der *Consolatio*), also aus dieser Relation herausfällt, so gibt es doch immer wieder die Möglichkeit, den Weg zu ihm zurück zu finden – folgen wir der Führung durch die Weisheit. So treten wir wieder ein in diese alles bestimmende Relation, erkennen unseren rechten Ort[92] und streben weiter, bis wir zuletzt vor ihm in der Vollkommenheit unser Ende finden (dies ist der Schluss der *Consolatio*). Der Weg zu ihm ist Aufstieg und ihn schauen, heißt ankommen.[93] In ihm allein sind vollkommene Freiheit, Wille, Urteil und Macht;[94] er allein umgreift aus der Ewigkeit heraus alle Zeiträume.[95] Die Sprache versagt, soll sie von ihm reden. Dass das dritte Buch der *Consolatio* voll von superlativischen Formulierungen ist, zeigt an, dass hier die Grenze des äußersten Fassbaren und Aussagbaren erreicht ist. Doch an dieser Grenze erreicht die Einsicht ihren Höhepunkt, welcher sodann im zehnten Gesang, infolge der Einsicht des zehnten Prosa-Stückes des dritten Buches, im Bild des Hafens beschrieben wird. Die in jenem Prosa-Stück gewonnene Einsicht – die Identität der *substantia* von Glückseligkeit (*beatitudo*), Gutem (*bonum*) und Gott (*deus*), sowie die daraus resultierende prinzipielle Möglichkeit der Erlangung (*adeptio*) der Göttlichkeit durch die Erlangung der Glückseligkeit – ist der Kern der Argumentation in der *Consolatio*. Hier erreicht die Gedankenführung deshalb nach langer Fahrt durch die Fluten der Verzweiflung und der Unwissenheit ihr zu Beginn so fern scheinendes Gestade: „Hier ist euch bereit eine Rast [*requies*] der Mühen, / hier winkt lieblich für euch der stille [*quiete*] Hafen, / offen steht euch hier alles Elends Zuflucht [*asylum*]."[96] Der sichere Hafen ist also jener Ort, an dem die Grenzen der Erkenntnis erreicht werden. Im Gesang selbst wird nicht benannt, was diese Zuflucht ist; es wird stattdessen auf das „Hier" verwiesen. Es ist also der Ort, an welchem die Führung der *Philosophia* nunmehr angelangt ist: Der Sitz des Höchsten Guts, die wahre Glückseligkeit – also Gott. Die nun folgenden Bücher werden sich daher auch in besonderer Weise um die praktischen Konsequenzen jener Einsicht in Gott widmen; damit werden sie von diesem Scheitelpunkt den Stufenweg herabschreiten, welcher auf dem Gewand der *Philosophia* vorgezeichnet ist,[97] um zuletzt den Ort des menschlichen Handelns in seiner wesentlichsten Rela-

92 An anderer Stelle (*Cons.* III,11,71–76) verweist die *Philosophia* darauf, dass alles – sogar das Unbeseelte in der Natur – nach dem je eigenen rechten Platz (*locus*) strebe: „*Cur enim flammas quidem sursum levitas vehit, terras vero deorsum pondus deprimit, nisi quod haec singulis loca motionesque conveniunt?*"

93 Vgl. *Cons.* III,m9,22.27f.: „*Da, pater, augustam menti conscendere sedem, / [...] te cernere finis, / principium, vector, dux, semita, terminus idem.*" Im Hintergrund stehen antike θεωρία-Konzeptionen.

94 Vgl. etwa *Cons.* V,2,13–19.

95 Vgl. *Cons.* V,m2,11f.: „*quae sint, quae fuerint veniantque / uno mentis cernit in ictu;*"

96 *Cons.* III,m10,3–6: „*haec erit vobis requies laborum, / hic portus placida manens quiete, / hoc patens unum miseris asylum.*" Die Anrede des Gesangs richtet sich interessanterweise wieder explizit an alle in den Ketten der Begierde Gefangenen.

97 Siehe *Cons.* I,1,17–21.

tion zu bestimmen. Aber warum lässt sich das hier Erreichte als Hafen bestimmen? Die irdischen Güter werden in ihrer Vereinzelung als unvollkommene Güter, die zuvorderst durch den Mangel gekennzeichnet sind, entlarvt. Was das eine ist, das ist das andere eben nicht.[98] Darin nun gründet die Begierde des Menschen, welcher im scheinbaren Besitz des einen immer noch unzähliger anderer Güter entbehrt. Die Zählbarkeit der Güter offenbart diesen unvermeidlichen Mangel, der in der wesensmäßigen Verschiedenheit gründet: So wie auch eine Zahlenreihe durch die Addition einer Zahl nicht zu einem Ende gebracht werden und unendlich weiterlaufen kann, geht es auch im Reich der irdischen Güter zu. Es gibt hier aber somit keine Ruhe und keinen Hafen, weil alle Ankunft einen neuerlichen Aufbruch und ein Streben nach noch mehr Gütern provoziert. Zuflucht kann allein durch eine Orientierung an nicht länger dem Reich der zählbaren irdischen Güter zuzurechnenden himmlichen Gütern gefunden werden, die in ihrem Wesen eben nur eins sind.[99] Darin wird alles begierige Streben obsolet. So finden sich einzig hier Ruhe und Zuflucht, insofern ein Streben nach mehr nicht länger möglich ist – eben weil es kein „mehr" gibt. Dieses höchste Gut ist es also, nach dem allein ein Streben sinnvoll ist, weil es zu erreichen ankommen bedeutet, und mithin: Eintreten in eine höchstmögliche und unverbrüchliche, wahre Relation zum Urgrund und Ziel von allem.

c) Geschichte

Welche Interpretation ergibt sich, wenn man vor dem Horizont des Begriffs der Geschichte den offensichtlichsten Raum der *Consolatio*, die Zelle, betrachtet? Was bedeutet aus diesem Blickwinkel heraus die Zelle für Boëthius? Zunächst einmal dies: Sie stellt einen radikalen Bruch in der Geschichte dieses Denkers dar. Entgegen der bis dahin so großartigen Linie seines Erfolgs und seiner Karriere, die ihm einen bedeutenden Handlungsspielraum eröffnete, sitzt er nun machtlos und ohne Zukunft, nur den Tod vor Augen, im Kerker. Soweit möglich wird Boëthius aus der Geschichte, die er einst mitregierte, gerissen. Schrieb er zuvor noch die Geschichte selbst mit, gab er als *consul ordinarius* einem Jahr sogar den Namen, so ist er nun nicht länger Teil dieser Geschichte. Ja, wir wissen nicht einmal ganz genau, wann und wo er starb, so sehr abseits der Geschichte steht er nun in dieser Zelle. Diese Zelle bedeutet also den Bruch mit der Geschichte zuvor. Warum aber? Weil die Zelle selbst ein geschichtsloser Ort ist. Sie ist dazu bestimmt abzutrennen, einzuschränken, zu begrenzen; dies umso mehr, insofern der Gefangene zum Tode verurteilt ist und darauf wartet, dass er hingerichtet wird. Er hat also keine Zukunft mehr und auch seine Vergangenheit ist ihm durch den Bruch genommen. Wie aber ändert sich diese Situation durch das Gespräch

98 Vgl. *Cons.* III,11,8–12.
99 Vgl. *Cons.* III,11,12–16.

mit der Philosophie? Durch das Auftreten der Philosophie, das Angesprochen-Werden und Bewegt-Werden, gibt die Philosophie dem vormals Hoffnungslosen nicht nur ein Woraufhin, sie zeigt während des Gespräches vielmehr auch, dass dieser Zustand, in dem sich Boëthius findet, keineswegs ein Bruch mit der eigenen Geschichte darstellt, sondern tatsächlich eine Konsequenz derselben ist. Wer so lebte, der ist blind, wenn er nicht mit diesem Schicksal zu rechnen weiß. Die Philosophie entlarvt die Zelle als die unvermeidliche Kehrseite des politischen Lebens des Boëthius. Wer aber so geschichtsvergessen und blind lebte, wie es der Philosoph vormals tat, der ist eigentlich selbst als geschichtslos zu begreifen – hat er doch keine Einsicht in seine wirkliche Geschichte und steht fernab von jenem Prinzip, aus dem alle Geschichte ihren Anfang nimmt. Insofern die Geschichte immer die Geschichte *von* etwas oder jemandem ist, bedeutet die Diagnose der Selbstvergessenheit also zugleich eine Art Geschichtslosigkeit. Dies potenziert sich mit der Verurteilung des Boëthius: Im Kerker verliert er auch noch den unwirklichen Rest seiner Geschichte; sie hat hier keinen Platz mehr.[100] Hier ist nur der Platz für den zum Tode Verurteilten und auf die Hinrichtung Wartenden.

Insgesamt zeigt sich im Vergleich der Situation des Erzählers vor und nach der Begegnung mit der Philosophie ein Schema: Es werden zwei Welten voneinander abgesetzt – die Zelle, die sich als ein Bild der äußeren, erscheinenden Welt entlarven lässt, und die innere Welt, die den äußeren Raum durchaus nicht negiert, ihn jedoch in die Schranken weist und eben nicht einfach in ihm hängen bleibt. Während die äußere Welt am Beginn der *Consolatio* vom Klagenden noch als *Entgegensetzung* zur Zelle hervorgehoben wird, hier also zunächst eine Differenz von vormaligem Wirkraum und aktuellem Trauerraum besteht, relativiert die Philosophie diese Differenz, indem sie die Strukturen herausarbeitet, welche die erscheinende Welt logisch umgreifen: „Wer nach Wahrheit sucht mit tiefem Geist / und sich nicht täuschen lassen will durch von der Straße wegführende Wege, / der muß ins eigene Innre tief hineinleuchten, / sein weitgespanntes Streben muß er eindämmen / und lehren seine Seele: was sie erstrebt draußen, / daß dies versteckt ihr eignes Innres bereits besitzt."[101]

Die Zelle ist damit sogleich erkannt als Bestimmung dieser Welt. Bereits im zweiten Buch kann die *Philosophia* daher festhalten: „Wenn aber der Geist seines

100 Es zeigt sich darin, dass die Geschichte des Außens selbst wohlbedacht nicht als Sinnstifterin angenommen werden kann, wie die erfahrene Kontingenz lehrt. Ein strukturell verwandter Gedanke bei Marc Augé, *Nicht-Orte*, 34.
101 *Cons.* III,m11,1–16: *„Quisquis profunda mente vestigat verum / cupitque nullis ille deviis falli / in se revolvat intimi lucem visus / longosque in orbem cogat inflectens motus / animumque doceat quidquid extra molitur / suis retrusum possidere thesauris; / dudum quod atra texit erroris nubes / lucebit ipso perspicacius Phoebo. / Non omne namque mente depulit lumen / obliviosam corpus invehens molem; / haeret profecto semen introrsum veri / quod excitatur ventilante doctrina. / Nam cur rogati sponte recta censetis, / ni mersus alto viveret fomes corde? / quodsi Platonis Musa personat verum, / quod quisque discit immemor recordatur."*

Ranges wohl bewusst, aus dem irdischen Kerker [*terreno carcere*] entlassen, frei zum Himmel steigt, wird er da nicht jedes irdische Geschäft [*omne terrenum negotium*] verschmähen, da er den Himmel genießend sich freut, des Irdischen ledig zu sein?" (II,7,80–83). Auf der Linie unserer Analyse gesprochen: diese Welt ist insgesamt nicht weniger identitätsnehmend, relations- und geschichtslos wie jene Erfahrung des Boëthius in der Zelle. Daher können Beschreibungen dieser Welt im Werk mit dem Dunkel und anderen Begriffen der Düsternis gefasst werden, wohingegen die innere Welt, die Welt der *mens*, mit dem Licht und anderen Termini des Leuchtens umschrieben wird.[102] Diese innere Welt wird daher auch konkreter durch einen Raum gefasst, der sogar alles Licht spendet: i. e. der Raum des Himmels (*caelo aperto*), welcher mit Freiheit konnotiert wird und aus welchem das „Licht der Sonne", der „Glanz des Mondes", die „Sterne" etc. kommen.[103] Der Mensch selbst gilt gleichsam als Gegenwelt – „*homo mundus minor*"[104]. In der Zelle hingegen „ist des Geistes Leuchte ermattet". Diesem Himmel von einst steht nunmehr der „Druck engender Ketten", welche den „Blick niederzwingen" gegenüber. Nicht mehr die Unendlichkeit des Himmels, sondern die „törichte Erde" ist nun das Maß. Alles Licht, das es hier geben kann, es kann allein vom Himmel droben kommen. Wie lässt sich diese Veränderung anders fassen? Der Geist, der einst den Äther durchmaß, dem der Raum in jede Richtung offenstand und unendlich schien, der hat nun – in der Beschreibung des Ich-Erzählers – diese Dimension der Freiheit verloren, dem ist die Weite (und Höhe) überhaupt genommen, jene also, die die Philosophie so eindrucksvoll in ihrer unbestimmten Größe, die mal bis ans Gewölk reicht,[105] von neuem in seine Enge bringt.

102 Derartige Zuordnungen haben selbstverständlich bereits in der antiken Geistesgeschichte eine reiche Tradition, so dass sich Boëthius hier bekannter Topoi und Motive bedient. Man denke etwa an Platons *Politeia* VI 508a–509b, das daran anschließende Höhlengleichnis (*Politeia* VII 514a–518b), an den Dualismus der Manichäer, Philo von Alexandrien (*De mundi opificio* 17,53), Plotin (bspw. *Enneaden* VI,7,36,19ff. und V,5,7) und Augustinus (etwa *Soliloquia* I,1,3). Im Kontext jener Lichtmetaphorik darf auch die wiederkehrende Rede von Phoebus gelesen werden. Zum weiteren Hintergrund derartiger Zuordnungen vgl. Johann Kreuzer: Art. „Licht", in: *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, hgg. v. Ralf Konersmann, Darmstadt 2011, 211–227, besonders 214–216.

103 Dieser Charakter des himmlichen Raumes spiegelt sich in der häufigen Verwendung des Phoebus. Jener in den *carminae*-Passagen vierzehnfach genannte Beiname des Apollo ist Ausdruck des der irdischen Welt überlegenen himmlichen Raumes, jenes Raumes also, der eigentlich Licht und Leben birgt; interessant ist in diesem Zusammenhang auch eine (im strengen Sinne zwar unzutreffende, symbolisch aber wertvolle) Etymologie des Namens „Phoebus", nach welcher dieser aus φῶς (Licht) und βίος (Leben) zusammengesetzt sei. Vgl. Benjamin Hederich: *Gründliches mythologisches Lexikon*, Darmstadt 1996 (Repr. der Ausgabe Leipzig 1770), 1991, mit Verweis auf Gerardus Joannes Vossius: Art. „Sol", in: *Etymologicon linguae Latinae*, Amsterdam 1662 (Neuausgabe 1762–63), 477–478, bzw. 553.

104 Boëthius: *Liber de diffinitione*, ed. J.-P. Migne, (= Patrologia Latina; 64), Paris 1847, 891–910, hier 907B.

105 Vgl. Anm. 36.

Worin besteht neuzeitlich gesprochen die Leistung der *Philosophia*? Sie negiert den Bruch, welchen die Zelle im Leben des Boëthius darzustellen scheint und lässt ihn erkennen, dass es nicht nur *keinen Bruch* gibt, sondern darüber hinaus diese Zelle *keine wirkliche Veränderung* gegenüber der von Boëthius so geliebten und in der Klage geschätzten, erscheinenden Welt darstellt.

Diese Einsicht kündigt sich bereits ganz zu Beginn der *Consolatio* im eröffnenden Klagegesang des Erzählers an: „Wer so stürzte, der stand niemals auf sicherem Fuß!"[106] Und die *Philosophia* wiederholt dies zu Beginn ihrer Diagnose: „Jedoch wer auch immer unruhig sich ängstigt oder [etwas] wünscht, der steht nicht fest und [ist nicht in] eigener Gewalt."[107] – Sicher war der Raum, in dem Boëthius vormals sein Leben zutat, nie, sonst hätte er nicht stürzen können. Sicher steht der, der fest steht, egal wo er steht. Sicher steht der, der im Kerker kurz vor seiner Hinrichtung keinen Gedanken mehr an dieses ungerechte Schicksal zu verschwenden braucht, weil er eigentlich nicht länger im Außen weilt, sondern schon Teil einer Welt ist, die die Mauern des Kerkers nicht begrenzen können. – So wie die Philosophie im ersten Auftritt in der *Consolatio*, und so wie Boëthius am Ende des Werkes. Auf diesem Gipfel hat man wahrhaft Anteil am „Urteil des göttlichen Geistes" (*divinis iudicium mentis*). Erst die Rückkehr in die Heimat, welche im Inneren und mithin nicht in der erscheinenden Welt liegt, lässt zuletzt die Einsicht zu: „Wieder erkenn ich die Heimat, / hier stamm ich her, hier steh mein Fuß."[108]

Dies ist der zweite Clou der *Consolatio*: die Philosophie schafft nicht weniger, als dass sie Boëthius zu einer Einsicht führt, welche alle Grenzen der engen Zelle, in der er sitzt, aufhebt. Die Philosophie lässt ihn einsehen, dass dieser Ort, der Kerker bzw. die Zelle, ein Nicht-Ort[109] ist, und noch mehr: die ganze Welt wird als solch ein Nicht-Ort entlarvt. Die Welt ist mithin nicht mehr als diese Zelle. In einer bestimmten Weise ist sie gar gefährlicher als diese Zelle, insofern sie sich nämlich durch die Abwesenheit sichtbarer Mauern nicht als das Gefängnis und die Enge, die sie eigentlich darstellt, zu erkennen gibt. Nicht hier in diesem Raum findet sich die Identität, Relation und Geschichte. Doch hier sind sie auch nicht zu suchen.

Die philosophische Einsicht und Erkenntnis ist der innere, wahre, einzige Ort, der Ort, der – wie wir in der *Consolatio* lesen können – geradezu vermag, dass wir selbst

106 *Cons.* I,m1,22: „*Qui cecidit, stabili non erat ille gradu.*"

107 *Cons.* I,m4,15–16: „*at quisquis trepidus pavet vel optat, quod non sit stabilis suique iuris* [...]."

108 *Cons.* IV,m1,25–26: „‚*haec* [...] *memini, patria est mihi, hinc ortus, hic sistam gradum*'."

109 Ich nehme diesen Begriff im Sinne von Marc Augé: *Nicht-Orte* auf. Nicht-Orte (*Non-Lieux*) bestimmen sich nach Augé darüber, dass sie keinen Zweck in sich außerhalb der bloßen Durchgangsbestimmung haben. Sie sind also nicht Räume im Sinne dessen, dass man in ihnen ankommen und innehalten möchte. Natürlich hat Augé als Anthropologe dabei keine philosophischen Abstrakta im Sinne, sondern bezeichnet einzelne, ganz konkrete Orte, wie etwa Flughäfen, Bahnhöfe, Autobahnen und Supermärkte (vgl. *ibid.* 90).

Gott werden.[110] Die Philosophie führt den zu Tröstenden in einen Raum, der überhaupt erst die Einsicht in das eben Beschriebene ermöglicht. Dieser Raum, beschrieben u. a. als „*portus quietus*“[111], als „*asylum*“[112], als „*domus*“[113] und „*patria*“[114] ist nicht der äußere Raum. Dieser Raum hat seinen Ort nicht in der Welt. Dieser Raum hat keine Ausdehnung und ist gerade deshalb unendlich, er ist nur dem Denkenden selbst zugänglich und gerade darin omnipräsent. In diesem Raum vermag man, um es mit den Worten des Boëthius zu sagen, selbst Gott zu werden. Dieser innere Raum kann einzig betreten werden durch den Denkraum. Wir sahen nun, wie sich diese Einsicht schon in der Eröffnung der *Consolatio*, im ersten Auftreten der Philosophie ankündigte: die Philosophie erscheint in der engen Zelle des Boëthius, und doch ist sie innerhalb dieses Gefängnisses eben nicht gefangen, sondern transzendiert die engen Kerkermauern. Die Philosophie ist die Entgrenzte, die nicht gehalten ist durch die Mauern des Kerkers. Im Prozess der fortschreitenden Erkenntnis wirkt sie darüber hinaus als Entgrenzende. Daher ist zum Schluss keinerlei Rede mehr von Trauer oder Zelle, denn dies ist nicht länger der Raum, der Boëthius hält. Eigentlich ist er nicht mehr dort, in dieser Zelle. Er ist nun vor den Augen dieses alles sehenden Richters.[115] Jener ist Anfang und Ende von allem, hat alles geschaffen und geordnet, und ist Heimat und Zielpunkt alles Guten, und das heißt: alles Seienden. Hier endet daher auch die Weisheit der Philosophie und mit ihr die *Consolatio*. Die *Philosophia*, welche zu Beginn gleichsam als Mutter vorgestellt wird, ist nämlich nicht die Mutter *von allem*. Sie wurde selbst erst vom Vater aller Dinge (s. o.) in den Köpfen der Menschen angesiedelt (I,4,24–27).[116] Beide – die *Philosophia* als Mutter und Gott, der Vater – werden von Boëthius zu Beginn bereits als Zeugen (*ibid.*) angerufen. Sie allein sind

110 Vgl. *Cons.* III,10,85–86. Selbstverständlich ist hier die Unterscheidung zwischen dem absoluten einzigen Gott, welcher natürlicherweise Gott ist, und den dann vielen „Göttern“, welche allein durch *participatio* ihre Göttlichkeit erlangen, zu berücksichtigen. Diese Göttlichkeit ließe sich aber formulieren als ein „Gott-nahe-Kommen“. Beschrieben wird dieses als ein „*consimilem deo facere*“ (I,4,136f.).

111 *Cons.* III,m10,5.

112 *Cons.* III,m10,6.

113 *Cons.* IV,1,33.

114 *Cons.* IV,1,35.

115 Zur Bedeutung optischer Vokabeln in der *Consolatio* vgl. Joachim Gruber: *Kommentar zu Boethius, ‚De consolatione philosophiae‘*, 196. Zur Blindheit sei hier allerdings noch angemerkt, dass diese demjenigen, welchen sie betrifft, die Einsicht in die Möglichkeitsräume, welche um ihn herum existieren, verwehrt. Er bedarf der Führung und der Hilfe (durch die Philosophie) und vermag sich nicht allein zu orientieren und zum gewünschten Ziel zu gelangen. Der Blinde hat so in besonderer Weise keinen Zugriff auf den Raum, in welchem er sich befindet. Er setzt allein vorsichtig Schritt vor Schritt und begreift nicht die Bedeutung der Perspektivität.

116 Dieser Hinweis kann auch als eine Verhältnisbestimmung von Philosophie und Gott gelesen werden. Erstere ist gesetzt und Gott verfügt mithin über diese. Weitere wesentliche Aspekte zur Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Gott ergeben sich aus der Darlegung der Erkenntnisweisen – die göttliche *intelligentia* wird zwar als notwendig eingesehen, die menschliche (philosophische) *ratio* vermag die unendlich überlegene *intelligentia* jedoch keinesfalls zu begreifen – und

dem nach Wahrheit Suchenden mithin kundige Zeugen dieser Wahrheit sowie Garanten der wahren Glückseligkeit, welche nur finden kann, wer sich der entgrenzenden Kraft der Philosophie überlässt. Die Entgrenzung beginnt bereits mit dem ersten Auftritt der Philosophie. Noch einmal: Die Musen, die um das Lager des Boëthius stehen wie eine noch engere Mauer, werden von der Philosophie zuallererst des Raumes verwiesen. Dies ist die erste Mauer, die durch das Wort der *Philosophia* fällt. Und diese Musen, betroffen durch die harte Ansprache der Philosophie, verlassen die Zelle über die Schwelle. Ihnen setzt der Raum der erscheinenden Welt – anders als der Philosophie – also ihre natürliche Grenze. Doch andererseits hat die *Philosophia* durchaus eine Grenze, welche sie einsieht und achtet; nur ist jene Grenze eben keine zur Welt hin gerichtete, sondern stattdessen zu Gott – ist es doch schließlich „für Menschen nicht schicklich, die gesamten Triebfedern des göttlichen Werkes mit dem Geist erfassen oder mit Worten entwickeln zu wollen“[117]. Auch hier zeigt sich also wieder, dass die rechte Relation, Begrenzung und Entgrenzung, das Anliegen der Philosophie ist.

Die Ordnung der Bücher der *Consolatio* und die Führung der *Philosophia* lässt sich verkürzt folgendermaßen begreifen:

- I. Buch: Der äußere Raum, die Zelle des Ich-Erzählers, wird „geräumt“. Die *Philosophia* tritt ein, bricht selbst die erscheinenden Grenzen der Zelle, verweist die Musen am Lager des Trauernden des Raumes, welchen sie über die Schwelle verlassen müssen.
- II. Buch: Nun wendet sich die *Philosophia* dem inneren Raum zu. Sie eruiert Irrtümer und Unverstandenes seitens des Ich-Erzählers, negiert jene „irreführenden Vorstellungen“ und verweist nun diese falschen Vorstellungen des inneren Raumes, so wie sie auch im ersten Buch die Musen des äußeren Raumes verwiesen hatte.
- III. Buch: Der nun geräumte innere Raum wird neu entdeckt. Der Ich-Erzähler wird zur höchsten Einsicht in das *summum bonum* als eigentlicher Heimat geführt. Der unter Anleitung der *Philosophia* geordnete rechte Inhalt ist nach der Negation in Buch II die neuerliche Verortung und Bestimmung des Menschen in seiner Identität, Relation und Geschichte.
- IV. Buch: Dieser neu eröffnete innere Raum wird nunmehr abgeschritten und vermessen. Dabei wird in besonderer Weise auf die Grenzen zwischen jenem Raum und der Göttlichkeit eingegangen (etwa die Frage nach der Rechtfertigung Gottes im Angesicht des Übels, das Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlicher *providentia*). Ausdrücklich heißt es dabei, dass die Rede vom göttli-

aus dem Ende der *Consolatio*: Das Wissen der *Philosophia* (ihre Führung) endet *vor* dem durchdringenden Blick Gottes.

117 *Cons.* IV,6,191–193: „*Neque enim fas est homini cunctas divinae operae machinas vel ingenio comprehendere vel explicare sermone.*“

chen Reich handle (IV,1,24: *cuius regno*), dass der Weg[118] in jenes Haus (*domus*) sodann Gegenstand des Gesprächs sei. Der *mens* werden dazu durch die *Philosophia* Flügel (*pennas*) verliehen: es zeigt sich, dass der vormals Verzweifelte hier nun eine neue Dimension (die Höhe; *altum*) hinzugewinnt, welche ihm vormals abhanden gekommen war – hier nun wird der ihm zugängliche Raum unendlich weiter und die Erde bleibt ihm nicht länger notwendige Fessel.

– V. Buch: Aus diesem neu bestimmten inneren Raum und der damit wiedergewonnenen Heimat wendet sich der Erzähler unter der Anleitung der *Philosophia* noch ein letztes Mal zurück. Die äußere erscheinende Welt ist als Nicht-Ort entlarvt und gerade deshalb bedarf es hinsichtlich dieser der Herausstellung des ethischen Konnexes zum konkret-weltlichen Tun: „Ihr handelt vor den Augen des alles sehenden Richters."[119] Doch braucht es nunmehr kein letztes Wort über die konkrete äußere Situation, in welcher sich der Erzähler so kurz vor seiner Hinrichtung befindet, da diese Situation eben keine Geltung mehr hat.

Die *Consolatio* bietet darüber hinaus weitere Ansatzpunkte raumtheoretischer Interpretationen – bspw. hinsichtlich der Betrachtung des Weltenraums, der rechten Verortung von Vorsehung und Schicksals, der Relativierung der Zeiträume durch die Konfrontation mit der Ewigkeit, der Frage nach dem Zufall als Umweg (*devia*) etc.

3. Die wahre Heimat

Der Terminus *patria* (Heimat) selbst lässt sich zwar „nur" sieben Mal in der *Consolatio* finden,[120] doch darf deshalb die wesentliche Bedeutung dieses Motivs zum Verständnis des Werkes nicht unterschätzt werden. Was ist über die wahre Heimat (*patria*) in der *Consolatio* ausgesagt? Eine ausführlichere Erwähnung jener Heimat findet sich bereits im ersten Buch der *Consolatio* (I,5,5).[121] Die *Philosophia* diagnostiziert die Ferne des Erzählers von der eigentlichen Heimat, eine Ferne, die allerdings nicht

118 Die Rede von *via* greift die zuvor so zahlreich erwähnten Irrwege (*devia*) auf und stellt sich ihnen nun als Korrektiv entgegen. Vgl. die Stellen und Erwähnungen in Denis Billotte: *Le vocabulaire de la traduction par Jean de Meun de la* Consolatio philosophiae *de Boèce*, 2 Bde., Bd. 1: *Introduction. Lexique complet latin-français. Index des formes latines*, (= Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge; 54), Paris 2000, 100 sowie 449.

119 *Cons.* V,6,170f.: „[...] *cum ante oculos agitis iudicis cuncta cernentis*."

120 Vgl. *Cons.* I,5,6.9; II,4,57; III,12,27; IV,1,35; IV,m1,25 sowie V,1,8. Weitere Begriffe wie auch kurze Erläuterungen zu den Verwendungsweisen in Denis Billotte: *Le vocabulaire de la traduction par Jean de Meun*, hier 291.

121 Vgl. dazu Olof Gigon: Einführung, 282, der wenige Hinweise auf die Vorläufer gibt. Zur Vorgeschichte dieses Motivs ist vor allem auf Anaxagoras (Diogenes Laertios II, 7: „Ὅτε καὶ πρὸς τὸν εἰπόντα, ‚Οὐδέν σοι μέλει τῆς πατρίδος;', ‚Εὐφήμει,' ἔφη, ‚ἐμοὶ γὰρ καὶ σφόδρα μέλει τῆς πατρίδος,' Δείξας τὸν οὐρανόν.") und Plotin *Enneaden* IV,8,3–4, besonders aber V,9,1–2 sowie 10 zu verweisen.

durch ein Außen, sondern allein durch ihn selbst verursacht sein müsse (*non quidem pulsus es, sed aberrasti*), da keine äußere Macht über jene Heimat verfügen könne.[122] Der Zustand des Erzählers wird dabei als derart kritisch erkannt, dass er nicht einmal mehr von dieser Heimat wisse. Der enge Zusammenhang zwischen eigenem Zustand und jener Heimat sowie deren eindeutige Entgegensetzung zur äußeren, erscheinenden Welt wird schon hier durch die *Philosophia* nachdrücklich betont: „Wer von seinem Wall [...] umschlossen wird, hat nicht zu fürchten, dass er je seine Verbannung verdiene. Aber wer aufhört, diesen Wohnsitz zu schätzen, hört gleicherweise auf, ihn zu verdienen. Deshalb bewegt mich nicht so sehr das Angesicht dieses Ortes, und ich suche lieber als die mit Elfenbein und Kristall geschmückten Wände deiner Bibliothek den Sitz deines Geistes auf."[123] Dieser Hinweis wirkt umso stärker, als der Erzähler noch vorab seine Verzweiflung durch den Hinweis auf den äußeren Aufenthaltsort rechtfertigen zu können glaubte.[124] Interessant ist hier auch das Motiv des Walls, welches wiederkehrt (I,3,45; I,5,16; I,6,21; II,m4,20). Ist jener vorhanden, so wirkt er als Schutz der *mens* und also des geistigen Raumes. Die Bedeutung des Walls lässt sich an einem an anderer Stelle von der *Philosophia* gebrauchten Pflanzen-Bild, welches explizit mit der Zuordnung von Innen und Außen spielt, einsehen: „Ist nicht stets das Weichste, wie etwa das Mark, im Innern verborgen, stellt sich nicht weiter draußen das feste Holz, am äußersten Rande aber die Rinde wie eine ausdauernde Verteidigung gegen die Unbilden der Witterung dar?"[125] Das Außen ist also zum Schutz des Innens, und das Innere ermöglicht Leben und Wachsen.

Ist Boëthius also nun, nachdem er durch die *Philosophia* aus der Zelle der Welt geführt wurde,[126] angekommen im inneren Raum, so kann ihn auch das Urteil der

Dass jene *patria* nicht im Sinne eines äußeren Raumes umgrenzt gedacht werden darf, darauf macht bspw. V,9,13 aufmerksam.

122 Vgl. *Cons.* III,m6.

123 *Cons.* I,5,16–21: „*Nam qui vallo eius ac munimine continetur, nullus metus est ne exsul esse mereatur; at quisquis inhabitare earn velle desierit pariter desinit etiam mereri. Itaque non tam me loci huius quam tua facies movet nec bibliothecae potius comptos ebore ac vitro parietes quam tuae mentis sedem requiro* [...]."

124 Vgl. *Cons.* I,4,7: „*nihilne te ipsa loci fades movet?*" – „Bewegt dich etwa nicht der Anblick jenes Ortes?"

125 *Cons.* III,11,63–67: „*Quid quod mollissimum quidque, sicuti medulla est, interiore semper sede reconditur, extra vero quadam ligni firmitate, ultimus autem cortex adversum caeli intemperiem quasi mali patiens defensor opponitur?*"

126 Interessant ist hier etwa der Vergleich mit dem Exodus, dem durch Mose angeführten Auszug der Israeliten aus dem ägyptischen Exil, wie er im 2. Buch Mose geschildert wird. So wie jene in ein gelobtes Land geführt werden, in dem Milch und Honig fließen sollen, das Land, das der Herr für sie erwählt hat, wie jene auch verfolgt werden von der lebensbedrohenden Staatsmacht, wie sie Mühsal und Zweifel auf ihrem Weg auszuhalten haben und wundersame Speisung in der Not erfahren, so zieht auch der verfolgte und (ungerecht) verurteilte und also in seinem Leben bedrohte Boëthius unter der Führung der *Philosophia* in das gelobte Land, das die durch Gott gewollte eigentliche Heimat aller Menschen ist, und erfährt unterwegs auf dem Denkweg gnädige Speisung durch die Worte

weltlichen Richter nicht länger binden. Zum einen kann dieser letzte Satz als moralischer Appell an diejenigen, die ihm willentlich dies unrechte Urteil durch Verleumdung angelastet haben, gelesen werden. Wichtiger aber ist, dass dieser Schluss deutlich macht, dass die weltlichen Richter für denjenigen, der sich ihrer Verfügungsgewalt durch die philosophische Erkenntnis entzogen hat, keinerlei Geltung mehr haben. Doch heißt dies selbstredend nicht, dass die Konsequenzen den Philosophen *in der Welt* nicht mehr erreichen. Sein Körper bleibt angreifbar und sterblich, doch der Tod ist nur ein weiterer Schritt auf den zu, der eben alles sieht und auch jene Richter richtet. Gerechtigkeit ist dann nicht länger Sache der Welt – die Vorsehung hat allem, auch dem erscheinenden Übel, eine Ordnung gegeben, die auch für den klügsten Menschen aufgrund der Beschränktheit des Erkenntnisvermögens uneinsichtig bleibt, und die doch alles hält. Dieser alles vorsehende Richter allein ist es, der zuletzt noch der Erwähnung wert ist. Vor diesem Hintergrund ist auch der abrupt wirkende Schluss der *Consolatio* und die fehlende Wiederaufnahme früherer Motive[127] durchaus konsequent, da es nach dem Erreichen jener Stufe keiner weiteren Worte mehr bedarf, die doch nur wieder Worte zuviel wären. Die Philosophie hat nunmehr ihre Aufgabe erfüllt, weiter kann sie nicht führen. Die philosophische Erkenntnis ist angekommen und es schließt sich der Kreis zu ihrem Ursprung. Schon zu Beginn der *Consolatio* heißt es, dass nämlich Gott das Prinzip der *Philosophia* darstellt, insofern er sie in den „Köpfen der Weisen angesiedelt"[128] habe. Die Philosophie wird so zum Wegweiser zu Gott, sie spricht: „ἕπου θεῷ"[129]! Gott ist damit Anfang und Ende aller philosophischen Erkenntnis. Liest man die *Consolatio* also derart, dann stellt dieses vormals offen scheinende Ende lediglich eine Konsequenz der Führung durch die *Philosophia* dar. Angekommen vor dem durchdringenden Blick Gottes bleibt der *Philosophia* nun selbst einzig das Schweigen.

Hat die Leidensgeschichte der *Consolatio* vor dem Gericht der Welt begonnen, so endet sie vor einem Gericht, das alles Weltliche relativiert. Nicht äußerliche Befreiung, sondern innerliche Einsicht, die befreit, ist die Pointe der *Consolatio*. Die Zelle ist letztendlich immer noch die Zelle – genauso klein und gefangen setzend. Doch die *Philosophia* befreit den Gefangenen von der Illusion, dass diese Zelle irgendetwas über seine wahre Freiheit aussagen würde. Nichts *um ihn herum* hat sich am Schluss der *Consolatio* (d. h. der Reise[130] an der Seite der *Philosophia*) geändert. Aber *in ihm* klingen zuletzt wieder deutlich jene Worte: „Ihr handelt vor den Augen eines allsehenden Richters." Dieser allein ist die relevante Bezugsgröße des Einsichtigen. Doch damit hebt sich die Enge der Zelle auf. Dieses Gefängnis ist nunmehr nicht mehr enger als das Gefängnis der Welt;[131] und dem Erzähler ist die Zelle nun keine Erwähnung mehr wert.[132] Auch die Welt ist zuletzt immer noch die ihn umgebende Welt. Doch hat sich die Wertschätzung des von der *Philosophia* Geleiteten gegenüber den Dingen und Werten in dieser Welt relativiert, d. h. diese Wertschätzung wurde in eine neue Beziehung gesetzt zu jenem überweltlichen[133] Gut, welches uns das Hier und Jetzt überhaupt erst zu einem Gut macht. Die weltlichen Güter werden aber dadurch nicht insgesamt bedeutungslos, sondern vielmehr in ihrer wahren Bedeutung – etwa in ihrem Verweischarakter – eingesehen und legitimiert. Ablehnung aber gebührt allein jenen ungerechtfertigten, für die wahre Bedeutung blind bleibenden Formen der Bedeutungszuschreibung.

Der zum Tode verurteilte, schreibende Philosoph lässt den Leser so mit seinem Werk die je eigenen Gefängnisse und Kerker ahnen und bestenfalls erkennen, dass wir Menschen gerade in diesen Gefängnissen frei sein können. War die Zelle vormals Symbol des endgültigen Gefängnisses, so findet Boëthius gerade darin zur noch größeren Freiheit zurück. Diese Umkehrung ist es, die den Leser – gerade weil er nicht in einer Zelle sitzt – seine eigene Zelle erkennen lässt und ihm zugleich auch den Schlüssel zur Kerkertür in die Hand gibt. So verkehren sich aber die zunächst eindeu-

der *Philosophia*, gerät in neuerliche Zweifel und findet sich am Ende vor den „Augen jenes allsehenden Richters". Dass dieser Vergleich lediglich allegorisch bleiben kann, ist offensichtlich; er kann jedoch wiederholt verdeutlichen, dass die *Philosophia* wahre Identitätsstifterin ist.

127 Vgl. dazu etwa die Anmerkungen in Olof Gigon: Einführung, 367–368.

128 *Cons.* I,4,24–25: „*tu* [...] *et qui te sapientium mentibus inseruit deus* [...]."

129 *Cons.* I,4,134: „Folge Gott!" Dass es gerade Pythagoras ist, der jene Worte spricht, bezeugt einmal mehr die Bedeutung jenes Philosophen für die neuplatonische Tradition. Vgl. dazu die Wiedergabe bei Iamblichos *De vita Pythagorica* 18,86,15–17: „ἅπαντα μέντοι, ὅσα περὶ τοῦ πράττειν ἢ μὴ πράττειν διορίζουσιν, ἐστόχασται πρὸς τὸ θεῖον, καὶ ἀρχὴ αὕτη ἐστί, καὶ ὁ βίος ἅπας συντέτακται πρὸς τὸ ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ [...]." – „Alles, was sie über Tun und Lassen bestimmen, zielt auf das Göttliche. Dies ist der Ursprung, die ganze Lebensgestaltung ist darauf ausgerichtet, dass man Gott folge [...]." (Text und Übersetzung nach Jamblich. *Περί του Πυθαγορείου βίου = Pythagoras. Legende, Lehre, Lebensgestaltung*, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von Michael von Albrecht, John Dillon, Martin George, (= Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia; 4; = Texte zur Forschung), Darmstadt ²2008, 88–89).

130 Wenn Marc Augé den Raum des Reisenden gleichsam als den Archetypus des Nicht-Ortes bestimmt (vgl. *Nicht-Orte*, 90), dann ist aufmerksam darauf zu achten, dass dieser Raum weiters durch eine spezifische Form der Einsamkeit und des Unbekannten gekennzeichnet ist. So betrachtet befindet sich der Philosoph immer auf der Reise, selbst da, wo er in den Kerkern umfangen von den Mauern der erscheinenden Welt einsitzt. Erst vor den Augen jener Instanz, die keine Einsamkeit im Sinne der unvollkommenen Vielheit mehr zulässt, findet der Philosoph sein Ziel und seine Heimat. Im Blick des Einen ist alles eins, weil „alles in einem einzigen Blick des Geistes" ist: „*quae sint, quae fuerint veniantque / uno mentis cernit in ictu; / quem quia respicit omnia solus / verum possis dicere solem.*" (*Cons.* V,m2,11–14) Jener Gedanke, der auf der neuplatonischen Tradition fußt, findet sich bspw. auch bereits bei Augustinus (vgl. etwa *De trinitate* XV,7,13).

131 Vgl. dazu etwa Plotin *Enneaden* IV,8,1,36.

132 Vgl. auch hier die verwandten Betrachtungen von Augé (*Nicht-Orte*, 92) zur Reise und zur Aufhebung des Ortes als Höhepunkt der Reise. Das Schweigen des Boëthius ist ein Indiz auf die getane Reise und die Entfernung aus dieser ihn nach wie vor umgebenden Zelle.

133 Jenes Gut ist außerhalb der Welt gelegen und in ihr kommt ihm kein Gut gleich, weil es selbst nach der Einsicht der *Philosophia* überhaupt erst Bedingung der Möglichkeit aller in der Welt vereinzelt vorkommenden Güter ist.

tig erscheinenden Verhältnisse: Das alltägliche Streben der Menschen nach Besitz, Ruhm, Ehre, Macht etc. offenbart einen grundsätzlichen Mangel an wahrem Gut, welches sich wiederum in der als Entsagung oder gar Askese empfundenen Lebensführung des Philosophen nach Kräften angestrebt oder gar verwirklicht sieht. Der von der *Philosophia* Geleitete wird damit aber zum eigentlich mächtigen Charakter, wie ein weiterer räumlicher Vergleich offenlegt:

> „Ebenso wie du feststellen würdest, dass derjenige am kräftigsten im Gehen sei, der auf seinen Füßen bis zum äußersten Ort, über den hinaus es keinen Weg gibt, zu gelangen vermochte, so musst du auch notwendig urteilen, dass derjenige der Mächtigste ist, welcher das Ziel allen Strebens, über das hinaus es nichts gibt, erreicht."[134]

Dies spiegelt sich auch in eindrücklicher Weise in der Licht- und Dunkelmetaphorik und anderen bipolar-dualistisch verwendeten Motiven, welche das gesamte Werk durchziehen[135] und die offensichtlich in direkter Umkehrung zur erscheinenden Wirklichkeit formuliert werden: Der scheinbar geforderte Verzicht des Philosophen auf weltliche Güter erweist sich dann als Entbehrungs-*reichtum*, der den Besitz des wesentlichsten Gutes anstrebt, ebenso wie die Rede von der trügerischen Nacht in der doch eigentlich tags hellen Welt eine Ein-*sicht* in jenes Prinzip auszusagen versucht, welches dem Alltagsverstehen gerade dunkel und verborgen bleibt. Doch ist es gerade der Maßstab und mithin also die Orientierung, welche sich auf dem Denkweg des Philosophen verändern oder gar umkehren muss – das damit gegebene Problem der Kommunikabilität gegenüber dem Alltagsverständnis wird selbst wieder seitens der *Philosophia* reflektiert.[136]

Was also ist – modern gesprochen – die Zelle des Boëthius? Mit einem Wort: Ein Nicht-Ort. Diese Kategorie des Marc Augé[137] fasst die gemachten Beobachtungen

134 *Cons.* IV,2,83–89: *„Sicut enim eum, qui pedibus incedens ad eum locum usque pervenire potuisset quo nihil ulterius pervium iaceret, incessui ambulandi potentissimum esse censeres, ita eum qui expetendorum finem, quo nihil ultra est, apprehendit potentissimum necesse est iudices."* Hier wie auch sonst oft sind die platonischen Vorlagen deutlich.

135 Hierin und in dem damit verbundenen Anspruch auf Erklärbarkeit und Ableitbarkeit jeweils einer Seite aus der Entgegensetzung der anderen liegt auch eine – wohl bewusst in Kauf genommene – Schwäche des Werkes: Es lässt nur wenig Raum für Graustufen zwischen den Polen und Schattierungen der Gedanken (vgl. etwa *Cons.* IV,3,31–34), markiert damit aber die wesentlichen Aussagen umso prägnanter.

136 Vgl. *Cons.* IV,4,86–110.

137 Augé gilt zwar nicht als der Begründer jenes Begriffes, doch darf man ihm zweifelsohne die konzeptionelle Ausgestaltung und Ausarbeitung zusprechen. Der Begriff allerdings, darauf weist auch Augé selbst hin, wurde in dieser spezifischen Verwendungsweise von Michel de Certeau geprägt. Der Terminus *non-lieu* lässt sich aber auch bereits (obgleich in einem anderen Kontext) bei Jacques Derrida: „La structure, le signe et le jeu dans le discours des siences humaines", in: Jacques Derrida: *L' écriture et la différence*, Paris 1967, 409–428, hier 411 (Abdruck eines 1966 gehaltenen Vortrages)

zusammen. Die Zelle ist zunächst ein Ort des Übergangs, ein Transit-Raum bzw. ein „Zwischen-Ort", der Identität raubt, Relation verweigert und die Geschichte bricht. Doch die Leistung der *Philosophia* liegt darin, dass sie jeglichen Ort der erscheinenden Welt als Kerker und somit als Nicht-Ort entlarvt.[138] Auch Augé sieht, dass die „Möglichkeit des Nicht-Ortes [...] an jedem beliebigen Ort gegeben"[139] ist und kennzeichnet den Nicht-Ort durch das ihm eignende Ephemerische.[140] – Wo sind wir wirklich zu Hause? Die durch die Anleitung der Philosophie gefundene Erkenntnis schafft eine Verlegung in den inneren Raum und lässt uns Heutige verstehen, dass sich der Philosoph niemals wirklich an und in den diesseitigen Nicht-Orten verliert. Der Philosoph ist *in* dieser Welt,[141] er flieht diese Welt keineswegs;[142] doch überragt

finden. [Für diesen letzten Hinweis danke ich Thomas Jürgasch.] Eine Diskussion der Entsprechungen und Unterschiede zu klassischen *Utopia*-Konzepten kann und soll hier nicht unternommen werden.

138 Vgl. dazu den verwandten Gedanken bei Marc Augé, *Nicht-Orte*, 62: „[E]r sieht wie aus großer Entfernung Orte, an denen er einst alltäglich zu leben glaubte, während man ihn nun dazu einlädt, sie als ein Stück Geschichte zu betrachten. Als Zuschauer seiner selbst, als Tourist im allernächsten Nahbereich, ist es ihm kaum möglich, Veränderungen bloßer Nostalgie oder Erinnerungsphantasien zuzuschreiben, von denen der Raum doch objektiv Zeugnis ablegt, ein Raum, in dem er weiterhin lebt und der nicht mehr der Ort ist, an dem er einmal gelebt hat." Übrigens spricht bereits Gilles Deleuze (im Kapitel „Das Denken des Außen (Macht)", in *Foucault*, Frankfurt am Main 1987, 99–130) davon, dass das Außen insgesamt als Nicht-Ort verstanden werden kann.

139 Marc Augé: *Nicht-Orte*, 107.

140 Vgl. Marc Augé: *Nicht-Orte*, 83f. Augé zählt bezeichnenderweise keine Gefängniszellen auf, obgleich die genannten Bestimmungen nahezu *en détail* zutreffen. Während er allerdings davon spricht, dass die „Nicht-Orte das Maß unserer Zeit" (84) seien, könnte der Philosoph antworten, dass sie vielmehr das Maß der Welt insgesamt widerspiegeln. Es lässt sich sogar überlegen, ob nicht der Mensch selbst gemäß der genannten Bestimmung als ein Nicht-Ort beschrieben werden kann, insofern er nurmehr ein Tag-Wesen (ἐπ' ἡμέρος > ἐφήμερος) ist. Vgl. dazu Johann Kreuzer: Art. „Licht; 2. Der Mensch als Tagwesen", 212–214.

141 Diese Einsicht, dass der Philosoph in dieser Welt, aber nicht von dieser Welt sei, ist wesentlich im Werk des Boëthius – wobei sich hier natürlich wieder die ganze Tradition (im Besonderen Platon sowie der Neuplatonismus) zeigt. Bekanntermaßen ist jene Auffassung „in der Welt, nicht von der Welt" auch im Neuen Testament – besonders in der johanneischen Theologie (vgl. Joh 15,19; 17,11.16; vgl. 13,1; 16,33; aber auch Röm 12,2 etc.) – prominent vertreten, obgleich hier im Konkreten kontextuell eine anderes Verständnis anzunehmen ist. Beiden eignet allerdings, dass die erscheinende Welt nicht Selbst- und Endzweck ist, dass die eigentliche Heimat nicht in dieser vielheitlichen Welt der wandelbaren Erscheinungen zu suchen ist und die eigentliche geistige Wirklichkeit eine richtige Selbstbestimmung und Relation zu den erscheinenden Dingen voraussetzt. Auch die Liebe als Ordnungsprinzip ist beiden Kontexten eigen.

142 Eine Weltflucht lässt sich mit der *Consolatio* keinesfalls rechtfertigen. Auch der Philosoph lebt lieber wohlbehalten in seiner Heimat, anstatt sein Leben im Gefängnis zuzubringen (*Cons.* IV,5,4–7). Die Welt darf eben nur nicht zum Selbstzweck verkommen, anders: die hiesige Welt gilt es richtig zu verorten und diese rechte Relation ermöglicht eine Einsicht in den eingeschränkten Geltungsbereich der Welt. Vgl. dazu auch Platon *Nomoi* 803 a9–804 b9 sowie Hans-Georg Beck: „Theoria. Ein byzantinischer Traum?", in: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse* 1983,7, 1–37, hier 3–6.

er sie zugleich auch immer, ebenso wie die *Philosophia* am Beginn der *Consolatio* jene Zellenmauern. Auch blickt er auf ein anderes Ziel[143] als der alltägliche Mensch – möge es ihm dabei auch ergehen wie Thales (*Theaitetos* 174 a4–b7). Diese Dimension kann demjenigen, der sich dem eigentlichen Ort zuwendet, auch durch die engste Zelle nicht genommen werden. Das tatsächlich Eigene kann überhaupt nicht verloren gehen oder gar geraubt werden.[144] Aus diesem Raum kann keiner ausgesperrt werden. Selbst die engste Zelle wird zum potentiellen Erkenntnisraum, der die Findung der inneren Grenzenlosigkeit und Unendlichkeit ermöglicht, und der Erzähler selbst ist uns ein bleibendes Beispiel[145] jener Erkenntnis: der, der am Beginn der *Consolatio* mit dem tränentrüben, zu Boden gesenkten Blick nicht erkannte, was unmittelbar vor ihm war, der ist nun zur höchsten dem Menschen möglichen Einsicht gelangt, dergemäß wir zum alles erkennenden Gott aufblickend, vom Außen unbeeinflusst und also frei in unsere wahre Heimat zurückfinden. Die Zelle des Boëthius und mithin die ganze Welt ist also ein *Erkenntnisraum*.

> „Der du erhobenen Hauptes zum Himmel mit deinem Antlitz aufschaust, erhebe zum Höheren die Seele, dass nicht tief am Boden liege dein göttlicher Geist, da der Körper doch stolz und aufrecht schreitet!"[146]

---

143 Vgl. noch einmal *Cons.* IV,4,99–102: „[...] *veluti, si vicibus sordidam humum caelumque respicias, cunctis extra cessantibus ipsa cernendi ratione nunc caeno nunc sideribus interesse videaris. At vulgus ista non respicit.*" – „[...] gleichwie du, wenn du abwechselnd den schmutzigen Erdboden und den Himmel anschaust, ohne jeden äußeren Einfluss, nur durch deine Art zu sehen, jetzt im Kot, jetzt unter den Sternen zu weilen scheinst. Aber das gemeine Volk sieht das nicht ein." Insofern jeder Mensch grundsätzlich das Potential zum Wechsel der Perspektive hat, sollte *vulgus* eher als eine Zustandsbeschreibung des Alltagsverstandes, welcher gebrochen werden kann, verstanden werden.

144 Vgl. *Cons.* II,2,18–20. „[...] *si tua forent quae amissa conquereris, nullo modo perdidisses.*" Ebenso IV,3,13–16: „*Quantumlibet igitur saeviant mali, sapienti tamen corona non decidet, non arescet; neque enim probis animis proprium decus aliena decerpit improbitas.*" Die Unverfügbarkeit des Innen für ein Außen sowie dessen unvergleichlich größere Bedeutung spiegelt sich auch in der Kirke-Erzählung des Gesangs IV,m3: Wenn schon die Göttin nur das Außen zu ändern vermag und keinen Zugriff auf das Innen hat, um wie viel mehr noch „unvermögend" bleibt dann anderes Äußere gegenüber dem Innen? Wenn Joachim Gruber: *Kommentar zu Boethius, ‚De consolatione philosophiae'*, 332 sagt, dass es dem Autor mit diesem Gesang „nur auf die poetische eindrucksvolle Darstellung einer Verwandlung [ankomme], bei der der Geist unversehrt bleibt", bleibt die wesentliche Verhältnisbestimmung von Innen und Außen unberücksichtigt. Während der vorausgehende Prosaabschnitt die fatale Konsequenz der Schlechtigkeit für das Innen schildert, kommt es nun dagegen darauf an, die für das Innen weniger fatale Konsequenz (ja sogar die Folgenlosigkeit!) durch die bloß äußere Veränderung zu illustrieren.

145 Zum *exemplum*, welches dem Leser als Konkretion der vermittelten Einsicht gegeben wird, vgl. Thomas Jürgasch: *Theoria versus Praxis?*, 388–390. Dass der Autor die Bedeutung des *exempli* durchaus reflektiert, zeigt sich in *Cons.* IV,6,151–152.

146 *Cons.* V,m5,13–15: „*Qui recto caelum vultu petis exserisque frontem, / in sublime feras animum quoque, ne gravata pessum / inferior sidat mens corpore celsius levato.*" Dies ist das wohl wichtigste Motiv der *Consolatio*, welches häufig wiederholt wird; bspw. *Cons.* IV,m6,3: „*aspice summi culmina caeli;*"

Bibliografie

Aristoteles: *De Anima*, ed. W.D. Ross, *Aristotle. De anima*, Oxford 1961 (repr. 1967).

Aristoteles: *Metaphysica*, ed. W.D. Ross, *Aristotle's metaphysics*, 2 vols., Oxford 1924 (repr. 1970 of 1953 corr. edn.).

Aristoteles: *Physica*, ed. W.D. Ross, *Aristotelis physica*, Oxford 1950 (repr. 1966 1st edn. corr).

Augé, Marc: *Nicht-Orte*, München ³2012.

Augustinus: *De trinitate libri quindecim*, ed. W.J. Mountain/F. Glorie, libri I–XII, (= Corpus Christianorum. Series Latina; 50), Turnhout 1968, 3–380; libri XIII–XV, (= Corpus Christianorum. Series Latina; 50A), Turnhout 1968, 381–535.

Augustinus: *Soliloquiorum libri duo*, ed. W. Hörmann, (= Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum; 89), Wien 1986, 3–98.

Bachelard, Gaston: *Poetik des Raumes*, aus dem Französischen von Kurt Leonhard, Frankfurt am Main 2011.

Barthes, Roland: *Le plaisir du texte*, Frankfurt a. M. ⁸1996.

Barthes, Roland: „Der Tod des Autors", in: Fotis Jannidis et alii (Hgg.): *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart 2000, 185–193.

Beck, Hans-Georg: „Theoria. Ein byzantinischer Traum?", in: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse* 1983,7, 1–37.

Billotte, Denis: *Le vocabulaire de la traduction par Jean de Meun de la* Consolatio philosophiae *de Boèce*, 2 Bde., Bd. 1: *Introduction. Lexique complet latin-français. Index des formes latines*, (= Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge; 54), Paris 2000.

Boethius: *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, ed. C. Moreschini, (= Bibliotheca Teubneriana), München/Leipzig ²2005.

Boethius: *Consolatio Philosophiae. Trost der Philosophie*, lateinisch-deutsch, herausgegeben und übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon, eingeleitet und erläutert von Olof Gigon, Düsseldorf/Zürich 2004.

Boethius: *In Porphyrium Dialogus I*, ed. J.-P. Migne, (= Patrologia Latina; 64), Paris 1847, 9–48.

Boethius: *In Porphyrium commentariorum III*, ed. J.-P. Migne, (= Patrologia Latina; 64), Paris 1847, 97–116.

Boethius: *Liber de diffinitione*, ed. J.-P. Migne, (= Patrologia Latina; 64), Paris 1847, 891–910.

Jean-Victor Schnetz, 1787–1870, couleurs d'Italie, hgg. v. Laurence Chesneau-Dupin et alii, Cabourg 2000.

Courcelle, Pierre: „Flügel (Flug) der Seele I.", in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 8, hgg. v. Theodor Klauser, Stuttgart 1972, 29–65.

Deleuze, Gilles: *Foucault*, Frankfurt am Main 1987.

Derrida, Jacques: „La structure, le signe et le jeu dans le discours des siences humaines", in: Jacques Derrida: *L'écriture et la différence*, Paris 1967.

Diogenes Laertius: *Vitae philosophorum*, ed. H. Diels/W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, 6th edn. Berlin 1952 (repr. Dublin 1966).

Gigon, Olof: Einführung, in: Boethius: *Consolatio Philosophiae. Trost der Philosophie*, lateinisch-deutsch, herausgegeben und übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon, eingeleitet und erläutert von Olof Gigon, Düsseldorf/Zürich 2004, 306–369.

Glei, Reinhold F.: „In Carcere et Vinculis? Fiktion und Realität in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius", in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 22 [N. F.] (1998), 199–213.

Gruber, Joachim: *Kommentar zu Boethius*, De Consolatione Philosophiae, (= Texte und Kommentare; 9; = Univ. Habil.-Schr., Erlangen/Nürnberg, 1974), Berlin/New York ²2006.

Gutzkow, Karl: *Vom Baum der Erkenntniß. Denksprüche*, Stuttgart 1868.

Hederich, Benjamin: *Gründliches mythologisches Lexikon*, Darmstadt 1996 (Repr. der Ausgabe Leipzig 1770).
Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen [18]2001.
Homerus: *Odyssea*, ed. P. von der Mühll, *Homeri Odyssea*, Basel 1962, 1–456.
Jamblich: *Περί του Πυθαγορείου βίου = Pythagoras. Legende, Lehre, Lebensgestaltung*, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von Michael von Albrecht, John Dillon, Martin George, (= Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia; 4; = Texte zur Forschung), Darmstadt [2]2008.
Jenkyns, Richard: *God, space, and city in the Roman imagination*, Oxford 2013.
Johannes Cassian: *Collationes patrum. Sämmtliche Schriften des ehrwürdigen Johannes Cassianus*, 1. Band, aus dem Urtexte übers. von Antonius Abt, (= Bibliothek der Kirchenväter, 1. Serie; 59), Kempten 1879.
Joisten, Karen: Art. „Heimat", in: *Lexikon der Raumphilosophie*, hgg. v. Stephan Günzel, Darmstadt 2012, 170–171.
Jong, Irene J.F. de (Hg.): *Space in ancient Greek literature*, (= Studies in ancient Greek narrative; 3; = Mnemosyne. Supplementum; 339), Leiden 2012.
Jürgasch, Thomas: *Theoria versus Praxis? Zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, Berlin/Boston 2013.
Jürgasch, Thomas: „‚Dichtung als Wahrheit? Wahrheit als Dichtung?' Philosophisches und Poetisches in der *Vita Plotini* des Porphyrios", in: *International Yearbook for Hermeneutics* 13 (2014), 48–71.
Jürgasch, Thomas: „‚Statura discretionis ambiguae.' Eine Betrachtung der wechselnden Größe der ‚Philosophia' in Boethius' ‚Consolatio Philosophiae'", in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 3 (2004), 165–188.
Kirchner, Karl Hermann: *Die Philosophie des Plotin*, Halle 1854.
Kreuzer, Johann: Art. „Licht", in: *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, hgg. v. Ralf Konersmann, Darmstadt 2011, 211–227.
Lewin, Kurt: „Kriegslandschaft", in: Carl-Friedrich Graumann (Hg.): Kurt-Lewin-Werkausgabe, Bd. 4: *Feldtheorie*, Bern/Stuttgart 1982, 315–325.
Moreschini, Claudio: *Varia Boethiana*, (= Storie e testi; 14), Neapel 2003.
Oeser, Erhard: *Geschichte der Hirnforschung. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt 2002.
Philo von Alexandrien: *De mundi opificio*, ed. L. Cohn/P. Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. 7 Bde., 1. Bd., Berlin 1962.
Plato: *Symposium*, ed. J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 2, Oxford 1901 (repr. 1967).
Plato: *Phaedrus*, ed. J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 2, Oxford 1901 (repr. 1967).
Plato: *Theaetetus*, ed. J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 1, Oxford 1900 (repr. 1967).
Plato: *Respublica*, ed. J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 4, Oxford 1902 (repr. 1968).
Plato: *Leges*, ed. J. Burnet, *Platonis opera*, vol. 5, Oxford 1907 (repr. 1967).
Platon: *Werke in acht Bänden*, hgg. v. Gunther Eigler, bearbeitet von Heinz Hofmann, griechischer Text von Louis Bodin et alii, deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Darmstadt [6]2011.
Plotinus: *Enneades*, ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer, *Plotini opera*, 3 vols., Leiden 1951–1973.
Porphyrios: *De antro nympharum*, ed. L. Simonini, *L'antro delle ninfe*, (= Classici; 48), Milano 1986.
Scott, Michael: *Space and society in the Greek and Roman worlds*, Cambridge 2013.
Sonnabend, Holger: *Geschichte der antiken Biographie. Von Isokrates bis zur Historia Augusta*, Stuttgart/Weimar 2002.
Uscatescu Barrón, Jorge: „Boethius' Glückseligkeitsbegriff zwischen spätantikem Neuplatonismus und Christentum vor dem Hintergrund einer an Gott orientierten Ethik", in: *Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought*, hgg. v. Thomas Böhm et alii, Berlin/Boston 2014, 147–170.

Vossius, Gerardus Joannes: Art. „Sol", in: *Etymologicon linguae Latinae*, Amsterdam 1662 (Neuausgabe 1762–63), 477–478.
Westerkamp, Dirk: Art. „Weg", in: *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, hgg. v. Ralf Konersmann, Darmstadt 2011, 524–551.

HGN 48631

Boethius as a Paradigm of Late Ancient Thought

Herausgegeben von Thomas Böhm, Thomas Jürgasch und Andreas Kirchner

DE GRUYTER

ICBS
International Center for Boethian Studies
Freiburg i. Br.

ISBN 978-3-11-031058-0
e-ISBN 978-3-11-031075-7

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2014 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

FSC www.fsc.org MIX Papier aus verantwortungsvollen Quellen FSC® C016439

Inhalt

Vorwort — 7

John Magee
Boethius's *Consolatio* and Plato's *Gorgias* — 13

Monika Asztalos
***Nomen* and *Vocabulum* in Boethius's Theory of Predication — 31**

Margherita Belli
Boethius, disciple of Aristotle and master of theological method.
The term *indemonstrabilis* — **53**

Claudio Moreschini
***Subsistentia* according to Boethius — 83**

Thomas Jürgasch
Si divinae iudicium mentis habere possemus.
Zu den formalen Argumentationszielen des Boethius in den *Theologischen Traktaten* und in der *Consolatio Philosophiae* — **101**

Jorge Uscatescu Barrón
Boethius' Glückseligkeitsbegriff zwischen spätantikem Neuplatonismus und Christentum vor dem Hintergrund einer an Gott orientierten Ethik — 147

Andreas Kirchner
Die *Consolatio Philosophiae* und das philosophische Denken der Gegenwart.
Was uns die *Philosophia* heute noch lehren kann — **171**

Fabio Troncarelli
Boethius from Late Antiquity to the Early Middle Ages — 213

John Marenbon
Boethius's Unparadigmatic Originality and its Implications for Medieval Philosophy — 231

Elisabeth Schneider
Naturae rationalis individua substantia.
Eine theologische oder juristische Definition der Person? — **245**