

Paweł Mielnik<sup>1</sup>

## DER TOD NACH BOETHIUS IN DER *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE*

### Einleitung

Bevor wir das Thema über den Tod in der *Consolatio...* erörtern, sollten wir noch etwas über das Leben des Autors anführen. Diese Reihenfolge ist ganz natürlich: es könnte nämlich keinen Tod geben, wenn es davor kein Leben geben würde. Das Leben von Boethius, explizit Anicius Manlius Severinus Boethius, begann im Jahr 480. Nach dem frühen Tod seines Vaters wurde er in die Familie des Q. Aurelius Memmius Symmachus aufgenommen. Nicht nur deutliche Akzente in der *Consolatio...*, auch die Widmung der zwei anderen Schriften von Boethius, nämlich *De trinitate und Institutio arithmetica* an seinen Pflegevater, deuten darauf hin, dass der Betreuer Boethius' dank seiner guten Ausbildung der rechte Gesprächspartner und geistige Mentor seines Adoptivsohnes war. Dieser sorgte auch dafür, dass Boethius eine hervorragende Ausbildung genießen konnte. Damaliges Zentrum des philosophischen und kulturellen Lebens war Alexandria. Die Akademie in Athen spielte nach dem Tode des Proklos (485 n. Chr.) dagegen eine untergeordnete Rolle. Die Historiker jedoch finden keine übereinstimmende Meinung, wo genau Boethius seine Ausbildung erhielt<sup>2</sup>. Sicher ist nur, dass er zu den aufgeklärten Menschen seiner Zeit gehörte. Das bezeugt der Umfang seiner Werke, die sowohl philosophische, logische und rhetorische Schriften als auch theologische Traktate enthalten. Seine wissenschaftlichen Veröffentlichungen begann Boethius mit dem schon erwähnten Werk *De institutione arithmetica*. Als letztes Werk entstand die *Consolatio...* Dazwischen gab es viele andere: Übersetzungen, Kommentare und Lehrschriften. Er war bestimmt einer der schöpferischsten Schriftsteller seiner Zeit, den größten Ruhm aber brachte ihm die *Consolatio...* Sie entstand in der dramatischen Situation, in die Boethius zum Schluss seines Lebens geriet. Vorher führte er ein sehr glückliches Leben. Nach seinen Studien heiratete er die Tochter seines Pflegevaters Symmachus, Rusticiana. Boethius bescheinigt selbst, dass diese Beziehung sehr gelungen war. Aus dem Bund mit Rusticiana stammen zwei Söhne, welche im Jahre 522 das Amt von Konsuln bekleidet hatten. Dies war

---

<sup>1</sup> Ks. mgr Paweł Mielnik, doktorant na seminarium ks. prof. dr. hab. Władysława Zuziaka, katedra etyki UPJPII w Krakowie. Adres do korespondencji: 31-515 Kraków, ul. bp. W. Bandurskiego 12; e-mail: paulus10m@gmail.com.

<sup>2</sup> Joachim Gruber, *Kommentar zu Boethius, De consolatione philosophiae* (Berlin, 2006), 3–4.

für die Eltern natürlich eine große Ehre, wobei Boethius selbst schon früher den Glanz der Konsulswürde genossen hatte. Als einziges festes Datum in seinem Leben kennen wir sein Konsulatsjahr 510. Später trug er auch andere hochwürdige Titel, wie *Magister officiorum*, oder Kanzler am Hof des Ostgotenkönigs Theoderich in Ravenna. Diese Glücksträhne fand aber letztendlich ihr Ende. Die große Politik war für ihn die Quelle der Ehren, aber paradoxerweise auch der Grund seiner größten Probleme. Der Hauptfaktor: die Spannung zwischen dem oströmischen Kaisertum und oben genanntem Theoderich. Im Herbst 523 wurden Briefe von führenden römischen Senatoren an den Kaiser Justinian abgefangen, durch welche besonders ein Würdenträger, Albinus, kompromittiert wurde. Boethius verbürgte sich für dessen Unschuld und erklärte die Sache des Albinus zu seiner eigenen Problematik und der des ganzen Senates. Dadurch rückte er den Senat und sich in das Zentrum der Anklage. Der Senat entzog sich schnell der Gefahr, die über ihm schwebte, und hielt sich in dieser schwierigen Situation zurück. Der im Stich gelassene *Magister officiorum* wurde von seinem Amt suspendiert und nach Pavia gebracht. Den Angeklagten konnten der neue Amtsnachfolger von Boethius – Cassiodor – und der einsame Symmachus nicht retten. Im Sommer 524 wurde Boethius zum Tode verurteilt und sein Vermögen eingezogen. Ein paar Monate später, im Oktober 524, wurde er mit dem Schwert hingerichtet. Boethius blieb somit circa ein Jahr während seines Aufenthalts im Gefängnis in Pavia und schrieb in dieser Zeit die *Consolatio...* nieder. In solch dramatischem Zustand steht Boethius in der Tradition der Autoren, die sich selbst trösten. „Cicero hat als erster eine Trostschrift an sich selbst gerichtet. Auch Ovids *Epistulae ex Ponto* und *Tristia* können als Konsolationsschriften, die an sich selbst gerichtet sind, verstanden werden. Seneca tröstet sich in seiner Verbannung selbst, wird aber, durch die Widmung der Trostschrift an seine trauernde Mutter als Betroffener selbst zum *consolator*. Diese Rolle entwickelt Boethius weiter: In der Gestalt der Philosophie tröstet er sich selbst; ihr tritt er aber auch als *consolandus* gegenüber“<sup>3</sup>. Boethius war sich bewusst, dass die Chance auf eine Begnadigung äußerst gering war. Deshalb betrifft dieser Trost nicht nur die Ungerechtigkeit und die Ungewissheit dieses Lebens, sondern auch die Angst vor dem Tod, was im ganzen Werk auch spürbar ist. Bevor wir vom Hauptthema betreffende Abschnitte analysieren, wollen wir auch überprüfen, wie große, philosophische Mentoren von Boethius – nämlich Platon und seine Nachfolger – dieses Thema verstanden und bearbeiteten. Dies ist nötig, um die Haltung Boethius’ richtig zu deuten.

## 1. Der Tod nach Vorgängern

Das Thema Tod ist eines der wichtigsten – und zwar nicht nur in der Philosophie, auch in der Literatur und in der menschlichen Gedankenwelt überhaupt, was nicht erstaunlich ist: Der Tod betrifft uns alle ohne Unterschied. Seine Präsenz bleibt für ein denkendes Wesen immer ein Geheimnis. Keine Ausnahme bilden hier gleichermaßen Menschen und Philosophen der Antike, wie Boethius und seine Vorgänger.

Zweifellos ist Platon in dieser Gruppe die bedeutendste Person, was auch zahlreiche Abschnitte in der *Consolatio...* bestätigen. Somit ist es nötig und vernünftig, seine Stel-

<sup>3</sup> Gruber, *Kommentar zu Boethius, De consolatione philosophiae*, 26–27.

lung genauer zu beleuchten. Um das Phänomen des Todes zu verstehen, muss man zuerst fragen: Um wessen Tod handelt es sich? Zuerst stellen wir die Frage nach dem Wesen der Menschen. Wie für andere hellenistische Philosophen ist auch für Platon der Mensch eine lockere Verbindung von Leib und Seele. Für ihn jedoch ist nicht diese Verbindung, sondern die Seele selbst die Definition des Menschen. In seiner anthropologischen Auffassung bildet der Leib nur eine bloße Belastung für die Seele. Deshalb konzentriert sich das ganze Interesse Platons vor allem auf sie und seine philosophische Anthropologie ist wesentlich Psychologie<sup>4</sup>. „Solange wir mit dem Körper behaftet sind und unsere Seele mit diesem Übel verwachsen ist, werden wir niemals im vollen Maß erreichen, wonach wir streben, die Wahrheit. Denn tausenderlei Unruhe verursacht uns der Körper schon durch die notwendige Sorge für die Ernährung, ferner erfüllt er uns mit allerlei Liebesverlangen, mit Begierden und Ängsten und allerhand Einbildungen und vielerlei Tand. Kurz, er versetzt uns in einen Zustand, in dem man sozusagen gar nicht recht zur Besinnung kommt. Denn auch Kriege, Aufruhr und Schlachten sind eine Folge des Körpers und seiner Begierden. Denn um den Erwerb von Hab und Gut handelt es sich bei der Entstehung aller Kriege. Hab und Gut aber sehen wir uns gezwungen zu erwerben um des Körpers willen, dessen Ansprüche befriedigt sein wollen“<sup>5</sup>. Solche Vorwürfe macht Platon dem Körper in seinem Dialog *Phaidon*. Dieses Werk betrifft ganz genau das Thema von Mensch, Seele und Eschatologie, welches durch den berühmten Tod von Platons Meister Sokrates inspiriert wurde. Nicht nur für Platon, auch allgemein ist das Schicksal des Sokrates eines der wesentlichen Themen der abendländischen Geistesgeschichte. Die Sokratesgestalt der platonischen Schriften ist von zentraler Bedeutung. Platon spricht oft seine Ideen im Namen Sokrates' aus, nicht nur im *Phaidon*, auch im *Euthyphron*, im *Kriton* und in der *Apologie*<sup>6</sup>. Im ersten Dialog trifft Echekrates Phaidon, einen Schüler des Sokrates, und bittet ihn, von den letzten Stunden seines Meisters zu erzählen, wozu dieser gerne bereit ist. Aus den Worten Sokrates folgt, dass das ganze philosophische Dasein nichts anderes als eine Vorbereitung auf den Tod sei, bzw. selbst schon ein beständiges Sterben. Dieser Deutung ist verständlich, wenn man das Wesen der Seele wie Sokrates *vel.* Platon sieht. In diesem Punkt war er ganz anderer Meinung als frühere Naturphilosophen. Für ihn nämlich war die Seele immateriell. Platon kannte aber auch die Lehre über die Sinnenseele. Im *Staat* erwähnte er drei Seelenaspekte: die Vernunft – oder Geistseele – die im reinen Denken und unsinnlichen Schauen aufgeht; die muthafte Seele, der die edleren Erregungen wie Mut, Hoffnung oder Zorn zugehören und die Begierdenseele, in der niedere Triebe wie Lust und Unlust ihren Sitz haben. Obwohl diese Seelenaspekte auch als „Teile“ in Kopf, Brust und Unterleib differenziert lokalisiert werden können, nimmt Platon sicher nur eine einzige Menschenseele an. Der Mensch besteht aus Seele und Leib, nicht aus Seelen und Leib. Somit bleibt noch die Frage offen: wie ist es möglich, diesen Dualismus zu schützen, wenn die drei Seelenteile so verschiedenartig zu sein scheinen?

<sup>4</sup> Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie. Bd. 1, Altertum und Mittelalter* (Freiburg im Breisgau, 1991), 117.

<sup>5</sup> Platon, *Phaidon*, 66b. zit. nach.: Romano Guardini, *Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften Euthyphron, Apologie, Kriton und Phaidon*, (Bern, 1945), 149.

<sup>6</sup> Guardini, *Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften Euthyphron, Apologie, Kriton und Phaidon*, 115.

Die Antwort findet man im *Phaidon*. Die Seele ist für Platon, wie sich aus seiner Lehre über ihre Unsterblichkeit sofort ergibt, eine unsichtbare, geistige, überirdische Wesenheit, nämlich die Weltseele wie auch Menschenseele. Und so sehen wir, dass die Rede von den beiden niederen Seelenteilen nur der Tatsache Rechnung tragen will, dass die menschliche Geistseele mit dem Leib in Verbindung steht. Diese Verbindung verlangt von der Seele, dass sie auch als Bewegungsprinzip und vegetatives Leben ihre Rolle spielt. Nach alter philosophischer Tradition unterscheidet man zweierlei Bewegung: eine solche, die ihren Anstoß von außen erhält, und eine, die auf Grund eigener Kraft und von innen heraus erfolgt – die Selbstbewegung. Sie sieht man überall, wo Leben ist und war. Sie ist wieder der Seele gleichzusetzen. Die Seele gilt also nicht nur als Geist und Bewusstsein, sondern auch als Lebensprinzip.

Zwar muss jeder Mensch sterben, aber das ist sozusagen nur eine Halbwahrheit. Platon nimmt das Sterben als dialektischen Durchgang zum Geborenwerden. Beides zusammen bezieht sich auf ein zugrunde liegendes Eigentliches, nämlich die unzerstörbare Seele. Dadurch erscheint der Tod als etwas, das nicht abgeschlossen in sich steht, sondern er wird zu einem Teilvorgang in einem übergreifenden Ganzen. Deshalb kann er den Tod als die Trennung vom Leib definieren, und das Todsein als den Zustand, worin die Seele, vom Leibe getrennt, für sich allein lebt. Dass es wirklich so ist, zeigt auch die Lehre über das Erkennen als Wiedererinnerung (*Menon*). Die richtige und sichere Kenntnis kann jeder Mensch nur dank der Ideen gewinnen. Diese Art des Erkennens ist für die Seele möglich, weil Sie allein den unmittelbaren Zugang zur Wahrheit hat. In einer mit dem Körper in Verbindung bleibenden Seele können die Ideen nur durch die Wiedererinnerung erkannt werden, da sie früher, das heißt vor der leiblichen Geburt, diesen Zugriff hatte. Die Wiedererinnerung bestätigt, dass die Seele vor der Geburt existierte. Demzufolge bleibt kein Hindernis, um zu denken, dass sie unabhängig vom Körper existiert und auch über den Tod hinaus bestehen kann. Aus diesem Gedankengang ergibt sich auch die Rolle jedes Philosophen. Der echte Philosoph löst sich durch den Sinn des Philosophierens selbst während seines ganzen Lebens vom Leiblichen ab. Der Tod von Sokrates zeigt deutlich, wie das Sterben die richtige Aufgabe des Philosophen ist. In diesem Moment ist er der Wahrheit so nahe wie noch nie in seinem irdischen Leben. Deshalb sagt Sokrates über seine Seele, dass sie sich vorbereiten soll, indem sie sich „rein «vom Körperlichen» abtrennt und nichts vom Leibe mit sich nimmt, weil sie schon im Leben freiwilligerweise keine Gemeinschaft mit ihm hatte, ihn vielmehr floh und in sich selbst gesammelt blieb, da sie immer um dieses «Ziel» bemüht war – was aber nichts anderes bedeutet, als dass sie auf die rechte Weise philosophierte und wirklich freudig bestrebt war, tot zu sein. Oder heißt das alles nicht, sich um den Tod bemühen“<sup>7</sup>? Das Drama des Todes ist also dadurch schwach geworden. Aber es gibt noch einen anderen Grund dafür, bekanntlich die platonische Lehre von der Seelenwanderung. Nach ihrer Entstehung wird jede Seele auf die sogenannten „Werkzeuge der Zeit“ verpflanzt. Die erste Geburt ist für alle gleich. Am Ende dieses ersten Lebens muss sie mit dem sterblichen Leib zusammen im Totengericht antreten, um Rechenschaft zu geben über ihre Lebensführung auf Erden. Je nach-

<sup>7</sup> Platon, *Phaidon*, 80e–81a. zit. nach: Guardini, *Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften Euthyphron, Apologie, Kriton und Phaidon*, 179.

dem wie gut oder schlecht sie beurteilt werden wird, wird sie in die Gefilde der Seligen eingehen oder versetzt auf die unterirdischen Strafplätze. Bei der zweiten Geburt erwählt sich jede Seele selbst die künftige Lebensbahn, worin die eigentliche Gefahr für den Menschen liegt. Mit jeder Lebensform bzw. jedem Leib ist auch ein Schicksal verbunden. Es könnte sein, dass die Seele den besten Leib eines Philosophen erwählt, aber es ist auch möglich, auf den schlimmsten Leib eines Tyrannen zu treffen. Die meisten treffen ihre Wahl gemäß ihrer früheren Lebensgewohnheiten. Die Seele ist selbst für ihre Zukunft verantwortlich, obwohl sie in ihrer vergangenen Lebenszeit per se so geführt und damit geformt hatte, dass sie nun entsprechend handelte. Je nachdem wie sehr die Seele in ihrer Lebenszeit mehr oder weniger mit den ewigen Ideen und Wahrheiten zu tun hatte, wird sie in ihren späteren Inkarnationen eine höhere oder niederere Stufe erreichen. Und das alles um eine frühere Heimkehr zu erleben nach der ohnehin lange dauernden Wanderung. Dann wird der ganze Verlauf von Neuem beginnen. Unter diesem Gesichtspunkt ist nicht der Tod sondern das Leben der schwierigste Teil jeder Existenz.

Dieser Gedanke prägt sehr stark die Ansichten späterer Philosophen. Zu dieser Gruppe gehören vor allem die Neuplatoniker, die sich selbst allerdings als die echten Erben Platons fühlten. Als der eigentliche Schöpfer dieser philosophischen Schule gilt Plotin (204 bis 269 n. Chr.), der seit dem Jahre 244 eine große Wirkung in der römischen Gesellschaft ausübte. Plotin lehrte nämlich seine Philosophie nicht nur, er lebte sie auch, was in den schwierigen Zeiten der kulturellen Krise eine sehr wichtige Rolle spielte. So fand seine Philosophie ihre Grundargumente nicht nur in der bloßen Bücherweisheit, sondern auch insbesondere in der Lebensform des Meisters. Selbst der damalige Kaiser Gallienus blieb unter seinem Einfluss und, wie einige historische Quellen informieren, erwog er, den Plan des Plotin, eine Stadt nach dem Muster der platonischen *Politeia* zu gründen. Das zeigt deutlich, wie wichtig seine Lehre für diejenigen war, die mit der Philosophie beschäftigt waren. Zu Grunde dieser neoplatonischen Philosophie liegt vor allem die Überzeugung von dem Dualismus, der die Welt auf die ideale und materielle teilt. Plotin versuchte die Welt zu versöhnen. Dafür brauchte er einen besonderen Begriff des Seins. Das Sein ist nach ihm nicht mehr nur das, was ist, sondern auch das, was wird. Die dynamische Auffassung der ganzen Realität ermöglichte den Aufbau eines monistischen Systems, wo das Sein Ein ist, und die Welt seiner Entwicklung, oder, wie Plotin sagte, Emanation ist. Das Eine würde überströmen ob seiner Fülle, ohne sich dabei je zu verströmen, so ähnlich wie die Sonne Licht spendet, ohne je eine Einbuße zu erleiden. Die ganze Welt hat ihren Ursprung im Einen. Aber ihre Vollkommenheit hängt von dem ab, wie weit ihre Elemente von dem Einen entfernt sind. Es mindert sich mehr und mehr, je weiter wir herabsteigen, wie uns das oben erwähnte Beispiel mit dem Licht zeigt, das mit der Entfernung immer schwächer wird, bis wir schließlich im Körperlichen nur noch Schatten haben. Da jeder Mensch eine Verbindung zwischen den geistigen und körperlichen Elementen ist, müssen wir jetzt kurz die Charakteristik dieser beiden vorstellen, um den Moment des Todes besser darzustellen, und somit auch richtig zu verstehen, was eigentlich in diesem kritischen Punkt passiert.

Zuerst sollen wir bemerken, dass diese dialektische Verbindung schon in den Mythen deutlich ist. Der Mensch wird von Prometheus aus der Asche der Titanen, der Kinder des Gottes Kronos geschaffen. „Dagegen hatte Platon das Wesen des Menschen grund-

legend neu bestimmt: vorbereitet durch pythagoreische und orphische Seelenvorstellungen bestimmt Platon im *Phaidon* und in *Großen Alkibiades* die denkende Geistseele, die unentstanden und unsterblich und damit selber göttlich ist, als das eigentliche Selbst des Menschen. Aristoteles und die Stoiker folgten Platon in der Gleichsetzung des Menschen mit seiner Seele, konzipierten die Seele aber abweichend von Platon naturbezogen als Lebenskraft, die von dem körperlichen Organismus (...) nicht abgetrennt werden kann. Eine individuelle Unsterblichkeit ist dann nicht möglich; sie wurde in der späteren Antike auch nur von Platonikern vertreten und galt sogar als unterscheidendes Merkmal des Platonismus<sup>8</sup>. Selbstverständlich gehört Plotin zu dieser platonischen Tradition. Seine Auffassung in diesem Bereich ist natürlich auch in verschiedenen Punkten einzigartig, welche vor allem Anlass dazu geben, auf die besondere Rolle der Verbindung hinzuweisen, die zwischen der menschlichen Seele und dem allgemeinen Geist bzw. dem Einen besteht. Einfach gesagt: Mein konkretes, individuelles Ich konstituiert sich auf besondere, einmalige Weise dadurch, dass ich den Geist diskursiv entfalte. Das ist aber nur durch die ewige Anwesenheit der Ideen und des Geistes, der Einheit aller Ideen, in meinem Denken möglich. Anders gesagt, die Einheit meines Selbstbewusstseins, durch die mein denkendes Ich in der Mannigfaltigkeit seiner Akte und Inhalte mit sich selbst identisch bleibt, hängt davon ab, dass der Geist in mir anwesend und wirksam ist, und zwar so, dass er als Grund der sich in allen diskursiven Trennungen durchhaltenden Einheit und Identität meines Ichs immer tätig ist. So ist jedes Ich als denkendes Ich Teil der intelligiblen, objektiven Welt. Nach der antiken Tradition teilt Plotin auch die Seele ein in obere und untere Bereiche. Zwar hat nur die oberste Stufe Anteil an dieser edlen Welt, aber das gewährleistet schon dem sterblichen Mensch auch einen Teil an der Ewigkeit. Weil alle Stufen der Wirklichkeit in uns Menschen gegenwärtig sind, vermitteln wir gleichsam aus dem Oberen ins Untere einen Ausfluss (*aporroia*), vielmehr eine Wirksamkeit (*energeia*), wobei jenes Obere sich nicht vermindert<sup>9</sup>. Aber es ist nicht eine einzige Richtung im Weltprozess. So wie das Eine sich ausstrahlt, soll alles Gewordene auch wieder seinen Ausgangspunkt zurückfinden. Das geschieht über die Einzelseele. Dadurch, dass sie in einen Leib eingegangen ist, gefährdet und insofern schuldig, als sie zur Materie, letzter Stufe der Emanation im Plotins System neigte. Sie ist überhaupt nichts Positives mehr falls sie sich durch die Materie verwirren lässt, und am weitesten entfernt vom Guten befindet sie sich im Gegenpol des Einen. Gerade deshalb war Plotin, wie andere Autoren weitergeben, beschämt und besorgt im Leib zu leben. Nun gilt es, sich vom Leibe zu befreien, sich zu reinigen, sich mit dem *Nous* zu verbinden, von ihm erleuchten zu lassen und eins mit dem Ur-Einem selbst zu werden. Die drei Stadien dieses Prozesses können wir als Reinigung, Erleuchtung und schließlich Einigung beschreiben. In einem solchem System ist natürlich Angst vor dem Tod neutralisiert. Der Tod bedeutet eigentlich das Leben, weil er uns ein reineres Dasein öffnet. „Wir dürfen diesen Übergang herbeisehen, aber wir dürfen ihn nicht beschleunigen; wir müssen warten, bis die Harmonie der verbundenen Elemente sich von selbst wieder auflöst, sonst nehmen wir etwas von ihr in das Jenseits hinüber. Ein jeder hat seine bestimmte Zeit, die er erfüllen muss; erst wenn

<sup>8</sup> Jens Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus* (München: Verlag C.H. Beck oHG, 2004), 128.

<sup>9</sup> Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, 135.

sie vollendet ist, kann er die höhere Bahn beginnen“<sup>10</sup>. Je mehr Geist, desto mehr Freiheit, selbstverständlich desto mehr Einheit und letztendlich desto mehr Glück.

Plotins Philosophie war größtenteils mystisch bestimmt. Diesen Aspekt seiner Lehre haben später auch seine Jünger weiterentwickelt. In diesem Kreis, zu den Begabten gehörte ohne Zweifel Proklos (411–485), dem der Neuplatonismus zu Athen gebracht wurde. Viele Kommentatoren heben die Bedeutung des Proklos für die ganze *Consolatio...* heraus<sup>11</sup>. Sie weisen besonders darauf hin, dass vor allem die Spuren zweier Werke Proklos in Boethius Text anwesend sind. Es handelt sich um den *Timaios-Kommentar* und die Schrift *De providentia et fato*. Proklos verband die antike Philosophie mit den antiken Kulturen, die in seinen Schriften sehr präsent sind. Eine Schilderung des Lebens des Proklos ist uns durch einen seiner Schüler namens Marinos überliefert. Er zeigt den Meister als „Heiligen“, der Tag und Nacht mit der Verrichtung seiner religiösen Übungen oder seiner Lehrtätigkeit an der Akademie beschäftigt war. Proklos wirkt und schreibt, nachdem Augustinus *De Civitate Dei* publizierte. In dieser Situation muss seine Philosophie als Versuch einer Antwort auf das schon mächtig gewordene Christentum verstanden werden. Deshalb ist auch das uns interessierende Todesthema in diesem Kontext präsent. Der Aufstieg zum Einen führt nach ihm durch drei Bereiche, die er nach Plato nennt: Eros, die Wahrheit und der Glaube. Vor allem im Glauben kann jeder Mensch sich schon auf der Erde mit dem Unerforschlichen und gleichzeitig dem Vollkommenen im Schweigensstand vereinen.

Wie schon erwähnt, lebte Proklos in der Zeiten des an Macht gewinnendes Christentums. Wie seine Philosophie ein intellektueller Widerstand gegen die neue Religion ist, so schöpft schon Boethius kurze Zeit später von der christlichen Tradition. Er stellt vor allem den Bezug her zu dem besten und bedeutensten damaligen christlichen Denker, Augustinus von Hippo (354–430). Für Augustinus bildet der Mensch eine Einheit, wie dies vor ihm schon in der patristischen Philosophie stets ausdrücklich betont wurde. Er versteht aber diese Einheit nicht im aristotelischen Sinn. Sie besteht darin, dass die Seele den Körper besitzt, gebraucht und regiert. Der Mensch ist darum eigentlich Seele; der Leib ist an ihm kein Konstituens. Alles in der Materie Geschaffene steht unter der Kategorie der Veränderlichkeit, des Prozesses und damit der Zeit. Der Tod, als Ende des zeitlichen Lebensprozesses, betrifft zwar den materiellen Leib, jedoch nicht die Seele. In allen Akten des seelischgeistigen Lebens (im Denken, Fühlen und Wollen) findet man die unveränderlichen Wahrheiten. Sie sind nicht vom vergänglichen Menschen, sondern es ragt hier noch ein anderes, übermenschliches Sein in den Menschen hinein. Eben damit stößt man auf Gott. „Er wird nicht erschlossen durch einen Kausalschluss in dem Sinne, dass er etwa als erste Ursache die Wahrheiten gesetzt hätte, nein, in den Wahrheiten selbst ergreifen wir ihn schon“<sup>12</sup>. Deshalb hat Augustinus mit aller Deutlichkeit nachgesprochen: „Gott und Seele möchte ich erkennen. Weiter nichts? Durchaus nichts“<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Carl Hermann Kirchner, *Die Philosophie des Plotin* (Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1978), 166.

<sup>11</sup> Gruber, *Kommentar zu Boethius, De consolatione philosophiae*, 37.

<sup>12</sup> Hirschberger, *Geschichte der Philosophie. Bd. 1, Altertum und Mittelalter*, 355.

<sup>13</sup> Augustinus, *Soliloquia*, I, 2, 7, zit. nach: Hirschberger, *Geschichte der Philosophie. Bd. 1, Altertum und Mittelalter*, 363.

In der Seele stößt man auf die ganze Realität. Sie ist eigentlich der angemessene Ort, an dem sich die Wirklichkeit kristallisiert. Als umfassender Horizont für alle mögliche und wirkliche Erkenntnis ist sie selbst das Universum. Aber sie bleibt natürlich auch die persönliche, lebendige Seele. Augustinus, wie die anderen Philosophen der Antike<sup>14</sup>, sieht im Leben nicht bloß lauter geistfremde Irrationalität, sondern erkennt seine Nähe zum Logos, der es durchformt, besonders aber das Leben der Seele aufbaut. Und hier entdeckt er die Teilhabe dieses seelischen Lebens und seiner Akte an der notwendigen, ewigen, unwandelbaren Wahrheit Gottes. Wenn er deswegen in den *Confessiones* zu Gott spricht: „Spät habe ich dich geliebt, o Schönheit, o alte und neue Schönheit, spät habe ich dich geliebt; und siehe, du warst in meinem Innern, ich aber war draußen und suchte dich dort“<sup>15</sup>, oder Gott das „Leben unseres Lebens“ nennt, dann sind das nicht rhetorische Figuren, sondern Platonismen. Das ergibt sich besonders aus seiner Gedächtnislehre, die er auch im zehnten Buch der *Confessiones* entfaltet hat. Eben damit ist die lebendige Seele ein Weg zum lebendigen Gott.

Boethius lebte in sehr interessanten Zeiten, an der Grenze von zwei großen Epochen, die nicht nur die Philosophie, sondern auch die ganze Weltgeschichte in die Antike und das Mittelalter teilen. Das Werk des „letzten Römers“, wie Boethius oft genannt wird, das er kurz vor seiner Enthauptung schrieb, zeigt uns deutlich, wie alle diese Einwirkungen der Vorgänger sich in einer Vision vereinen.

Das möchte ich jetzt an bestimmten Textpassagen der *Consolatio...* darstellen, die das Thema Tod betreffen.

## 2. Die Analyse der Passagen, die das Thema betreffen

### 2.1. Die Diagnose der Philosophie:

#### Die Angst vor dem Tod hat ihre Wurzeln im Vergessen (Buch I)

Die ganze Schrift ist in fünf Bücher gegliedert. Das erste Buch schildert die Szenerie des Dialogs zwischen den beiden Gesprächspartnern. Auf einer Seite sehen wir den zermürbten Boethius. Der Gefangene wird allmählich aus seinem lethargischen Zustand befreit und zu einem Gespräch mit der erscheinenden Philosophie befähigt. Der erste Schritt in diesem Prozess ist die Aussage der Klage, welche Boethius gegen die Ungerechtigkeit des Lebens erhebt. Der Text beginnt mit einem Gedicht, dessen einleitende Rolle für das ganze Werk durch viele Kommentatoren hervorgehoben wird<sup>16</sup>. Boethius beschreibt seinen inneren Zustand in einer poetischen Form. Er verlor alles, was er bis jetzt für wertvoll hielt. Er ist schon zum Tod verurteilt, deshalb ist dieses Thema selbstverständlich auch im diesem Gedicht präsent. „Glücklich der Tod, der nicht in den süßen Jahren der Jugend einschleicht oder der Qual, vielmals gerufen, erscheint! Ach, wie fühllosen Ohres wendet er sich von dem Elend, weinende Augen versagt hart er zu schließen zur

<sup>14</sup> Man könnte bloß die Epikuräer ausschließen.

<sup>15</sup> Augustinus, *Confessiones*, X, 27, 38, zit. nach: Hirschberger, *Geschichte der Philosophie. Bd. 1, Altertum und Mittelalter*, 357.

<sup>16</sup> Gruber, *Kommentar zu Boethius, De consolatione philosophiae*, 54.

Ruh<sup>17</sup>. Diese Worte zeigen, dass Boethius keine Angst vor dem Tod hat. Vielmehr sieht er in dem Tod seine Erlösung, seine Befreiung von dem stetigen Gefühl der Ungerechtigkeit, die er erfuhr. Aber Hilfe kommt von anderer, unerwarteter Seite. Er bittet um eine Todeserscheinung, aber diese Bitte bereitet die Ankunft der Philosophie vor, die Boethius, ihr damaliger Schüler, zur philosophischen Anamnese und zur Erkenntnis Gottes führen könnte. An die Stelle des Todes kommt die Philosophie. Diese Situation reiht sich in die alte Tradition ein, nach der die Philosophie oft als bestes Mittel gegen den Tod und die Angst, die der Tod bringt, eingesetzt wurde. Nach der Beschreibung ihres Gewandes mit seinen Symbolen, und der Vertreibung der poetischen Musen, fängt die Philosophie selbst an, in der poetischen Form zu Boethius zu sprechen. Der wahre Dichter ist jeder Philosoph, der in Gedichten das Wesentliche überliefert, im Gegensatz zu den Musen, für die nur die trügerische Schönheit der Form wichtig ist. Die Philosophie sieht die schwierige Lage ihres Schülers: „Ach, wie versunken in jäh stürzende Tiefe dämmert der Geist und verlässt eigene Helle, äußeres Dunkel vielmehr strebt er zu suchen“<sup>18</sup>. Dieser Satz zeigt, wie gefährlich der Zustand des Boethius ist. Aber später im nächsten Prosastück sagt die Philosophie paradoxerweise: „Es besteht keine Gefahr: er leidet an Lethargie, der gewöhnlichen Krankheit eines genarrten Geistes. Er hat sich selbst ein wenig vergessen; er wird sich leicht erinnern, dann wenigstens, wenn er mich zuvor erkannt hat“<sup>19</sup>. Diese Krankheit ist zwar nicht tödlich, aber der Tod ist stets, nicht nur als Thema dieses Dialogs, sondern auch irgendwie „substanziell“ anwesend. Wir dürfen nicht vergessen, dass der Gefangene im Kerker auf die Todesstrafe wartet. Boethius beklagt sich selbst: „So dagegen werde ich rund fünfhundert Meilen fern, ohne zu Wort zu kommen und unverteidigt, wegen zu senatsfreundlicher Einstellung zu Tod und Ächtung verurteilt“<sup>20</sup>. Es scheint aber so, dass noch Schlimmeres möglich ist, nämlich ein geistiger Tod, der noch tragischer als eine Vernichtung des Körpers ist. Dies ist nirgendwo explizit gesagt, aber das Verhalten der Philosophie lässt uns dies so vermuten. Deshalb lenkt die Philosophie die Boethius' Aufmerksamkeit von dieser irdischen Ebene ab, und versucht, durch die alte, seit der Zeit des Sokrates bekannte, maieutische Methode den Zustand seines Geistes zu prüfen. Besonders zwei Fragen und ihre Antworten sind in diesem Moment wichtig: „Aber du weißt, woraus alles hervorgegangen ist? Ich weiß es, und sagte ich, und antwortete darauf schon: Gott“<sup>21</sup>. Die zweite Frage ist folgende: „Kannst du also wohl sagen, was ein Mensch ist? Fragst du danach, ob ich weiß, dass ich ein vernunftbegabtes und sterbliches Lebewesen bin? Das weiß ich und bekenne mich dazu“<sup>22</sup>. Leider sind beide Antworten zwar richtig, aber auch unvollständig. Die Dialogpartnerin Boethius sagt: „Und wie kann es sein, dass du den Anfang kennst, aber nicht weißt, was das Ziel ist (...) Und weißt du nicht, dass du noch etwas anderes bist“<sup>23</sup>? Dieser Dialog richtet

<sup>17</sup> Anicius Manlius Severinus Boethius *Trost der Philosophie* (Stuttgart: Reclam Verlag, 2010), 41.

<sup>18</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 43.

<sup>19</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 44.

<sup>20</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 51.

<sup>21</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 57.

<sup>22</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 57.

<sup>23</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 57.

die Thematik auf einerseits theologische, andererseits anthropologische Bahnen. Zwei leitenden Gedanken zeigen auch deutlich, dass Philosophie einen Bezug zur plotinischen Philosophie herstellte: Die Wahrheit über jeden Menschen beschränkt sich nicht in der Feststellung, dass er sterblich ist und der Anfang muss mit dem Ziel verbunden werden. Aufgrund dessen, was sie hörte, stellte die Philosophie folgende Diagnose: „Ich weiß nun, sagte sie, die andere und zwar wichtigste Ursache deiner Krankheit: du hast aufgehört zu wissen, was du selbst bist“<sup>24</sup>. Der Tod, die menschliche Sterblichkeit zeigt nicht die ganze Wahrheit über den Menschen, der gemäß der neuplatonischen Philosophie doch ein Teil der göttlichen emanieren Welt ist. Die Aufgabe des Boethius ist es jetzt, diesen Teil in sich selbst wieder zu finden. Das scheint auch logischerweise die einzige Lösung in seiner schwierigen Lage zu sein und wirkt als Mittel gegen dem Tod.

## 2.2. Die „äußeren“ und „inneren“ Werte im Zusammenhang mit dem Tod (Buch II)

Dieses Buch ist ohne Zweifel für unser behandeltes Thema des Todes sehr bedeutsam. Den Angelpunkt dieses Teiles des Werkes drücken die Worte des dritten Gedichts gut aus: „Eines beharrt, liegt fest durch Gesetz auf ewig: Nichts Gezeugtes besteht in sich“<sup>25</sup>! Die Philosophie versucht, die Augen ihres Schülers für den wahren Wert der irdischen Güter zu öffnen. Der Patient ist noch nicht bereit, einen vertieften philosophischen Dialog zu führen. Gerade deswegen fechtet die Philosophie mit ihm dieses Thema mit den Worten der Fortuna selbst. So deckt sie die Natur der irdischen Sachen auf: „Glaubst du, irgendein Bestand sei in menschlichen Dingen, wo doch den Menschen selbst häufig eine rasche Stunde auflöst? Denn wenn auch in seltenen Fällen die Dinge des Zufalls Stete im Bleiben besitzen, so ist doch auf jeden Fall der letzte Tag des Lebens auch des bleibenden Glückes Tod. Was macht's also nach deiner Meinung aus, ob du es durch Tod oder es dich durch Flucht verläßt“<sup>26</sup>? Der Tod ist also eine Art axiologischer Grenze, dank der der Mensch den richtigen Wert jeder Sache auf Erden zuschreiben oder, bessergesagt, entdecken kann. Aber hieraus resultierend keimt eine Frage auf: Was meint die Philosophie, wenn sie über sogenannte menschliche Dinge spricht? Uns kommen bestimmt momentan solche Werte wie Reichtum und Ehren in den Sinn. In der zweiten Hälfte dieses Buches finden wir ein gutes Beispiel. Die Philosophie warnt ihren Schüler: „Ihr aber glaubt euch die Unsterblichkeit zu verschaffen, wenn ihr an den Ruhm künftiger Zeit denkt“<sup>27</sup>. Diese Überzeugung widerlegte sie sofort: „Es wird also ein jeder mit einem Ruhme, der sich unter seinen Mitbürgern ausbreitet, zufrieden sein müssen, und jene herrliche Unsterblichkeit des Ruhmes wird in die Grenzen eines Volkes eingeeengt werden“<sup>28</sup>. In dieser Kritik gegen diejenigen, die ihr Glück in einem solchen Ruhm sehen, schwingt eine gewisse Ironie mit. Es gibt auch ein Argument für die Nichtigkeit des Ruhmes, der seine Kraft in den anthropologischen Annahmen hat: „Was aber geht vorzügliche Männer – nur von

<sup>24</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 57–58.

<sup>25</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 66.

<sup>26</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 66.

<sup>27</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 78.

<sup>28</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 78.

denen ist nämlich die Rede – die in der Tugend Ruhm erstreben, was, sage ich, geht sie nach der Auflösung des Körpers bei Todes – Ende der Nachruhm an? Denn wenn, was unsere Lehre zu glauben verbietet, die Menschen ganz sterben, gibt es überhaupt keinen Ruhm, da der, dem er gehören soll, gar nicht mehr vorhanden ist. Wenn aber der Geist, sich guter Taten bewusst, aus dem irdischen Kerker erlöst frei zum Himmel steigt, sollte er dann nicht jedes irdische Geschäft geringschätzen, er, der sich des Himmels genießend freut, dass er dem Irdischen entzogen ist<sup>29</sup>? Also ist der Ruhm in beiden Fällen vergeblich. Boethius und seine Lehrerin überzeugen im zweiten Fall, was sie schon in dieser Aussage betonten. Früher sagte sie: „Und da du ja derselbe Mann bist, der überzeugt ist und dem es durch sehr viele Beweise, wie ich weiß, in die Seele gepflanzt ist, dass der Geist der Menschen nicht sterblich sei, und da es klar ist, dass das zufällige Glück in dem Tode des Körpers seine Grenze hat, geleitet unzweifelhaft, kann dieses das wahre Glück bringen, das ganze Geschlecht der Sterblichen beim Todesende ins Unglück. Wenn wir aber wissen, dass viele die Frucht wahren Glückes nicht nur im Tod, sondern in Schmerzen und Martern gesucht haben, wie kann es sie dann durch eine Gegenwart glücklich machen, wenn es beendet sie nicht elend macht“<sup>30</sup>? In diesen beiden wichtigen Aussagen sollen wir unsere Aufmerksamkeit vor allem auf zwei Ideen wenden.

Erstens: Nach einer alten orphischen Vorstellung, nennt Philosophie den Körper „Kerker der Seele“. Die Orphiker verwendeten das Bild vom Gefängnis<sup>31</sup>, wenn sie von Seele und Körper sprachen. Diese Auslegung bezeichnet auch Plato in seinem *Kratylos* ausdrücklich als die beste<sup>32</sup>. Während wir leben, sind wir im Körper eingeschlossen, und „äußere“ Begierden dienen als feste Fesseln für unsere Seele. Diese Idee hatte für die Neuplatoniker sehr große Bedeutung, sie war also auch Boethius nicht fremd<sup>33</sup>.

Zweitens ist es relevant, diese Gegenüberstellung zu bemerken, nämlich das zufällige und das wahre Glück. Das erste ist unbeständig und hängt nicht von dem Besitzer ab. Es ist die Gabe der Fortuna. Im Gegenteil dazu gehört das ewige Glück unserem Inneren: „Warum also, o ihr Sterblichen, sucht ihr ein Glück, das in euch liegt, draußen? Irrtum und Unwissenheit verwirren euch. Ich will dir kurz den Angelpunkt des höchsten Glückes zeigen. Gibt es für dich etwas Kostbareres als dich selbst“<sup>34</sup>? Das wahre Glück ist auch beständig, weil: „wenn das Glück das höchste Gut eines Wesens ist, das mit Vernunft lebt, und nicht höchstes Gut ist, was irgendwie entrissen werden kann, da ja das, was sich nicht rauben lässt, übertrifft, so liegt es, auf der Hand, dass die Unbeständigkeit des Zufalls nicht den Anspruch machen kann, das Glück zu erfassen“<sup>35</sup>. Während menschliches Leben dem Recht des Zufalls untergeordnet ist, („Was aber kannst du, siehst du den Körper an, Schwächeres finden als den Menschen, den oft Stich oder Eindringen

<sup>29</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 79–80.

<sup>30</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 69.

<sup>31</sup> Notabene: *sôma/sêma* = Körper/ Gefängnis im Sinne von „Grab“.

<sup>32</sup> Platon, „Kratylos“, 400 c, in: *Werke in acht Bänden*, Bd. 3, hrsg. v. Dietrich Kurz (Darmstadt, 2011), 451.

<sup>33</sup> Volker Schmidt-Kohl, *Die neuplatonische Seelenlehre in der Consolatio Philosophiae des Boethius* (Meisenheim am Glan, 1965), 4–6.

<sup>34</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 69.

<sup>35</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 69.

der Mücken tötet, die in sein Innerstes kriechen<sup>36</sup>?) ist jeder Mensch doch auch fähig, das wahre und ständige Glück schon in diesem Leben zu erreichen. Als Beispiel rief die Philosophie die Liebe der Boethius-Familie herbei: „Da nun die vornehmlichste Sorge der Sterblichen die ist, ihr Leben zu bewahren, o du, glücklich, wenn du deine Güter kenntest, der auch jetzt noch besitzt, was – es bezweifelt niemand – teurer ist als das Leben! Deshalb trockne deine Tränen<sup>37</sup>! Das wahre Glück schützt vor dem zweiten Tod, den Philosophie im vorletzten Gedicht erwähnt: „So liegt ihr also gänzlich unerkennbar uns, und Nachruhm macht euch nicht bekannt. Doch denkt ihr, länger ziehe sich das Leben fort durch eines irdischen Namens Hauch, so wartet eurer, wenn ein später Tag auch ihn entführen wird, ein zweiter Tod<sup>38</sup>. Dieser Ausdruck bedeutet die Tatsache, dass der Mensch aus dem Gedächtnis der Nachwelt entschwindet. Im anderen, nämlich im religiösen Kontext treffen wir ihn in der Offenbarung des heiligen Johannes<sup>39</sup>. Boethius kannte diesen Text, aber es ist schwierig zu sagen, ob die Offenbarung in diesem Punkt eine Inspiration für ihn war.

### 2.3. Der Tod gehört zu einer Harmonie zwischen der Natur und der geistigen Welt (Buch III)

Der Heilungsprozess geht weiter. In diesem Buch ist das sehr deutlich. Der Hymnus 3m. 9, wohl der berühmteste Teil des ganzen Werkes, teilt das dritte Buch wie das ganze Werk in zwei große Abschnitte. Der erste scheint zunächst auf eine Wiederholung der Gedanken des zweiten Buches hinzuweisen<sup>40</sup>. Nun versucht die Philosophie ihren Schüler zur wahren Glückseligkeit zu führen. Alle Menschen streben nach ihr, aber viele suchen dieses Glück leider nicht in richtiger Weise. All die äußerlichen Güter wie Reichtum, Würden, Macht, Ruhm und körperliche Vergnügungen sind nur ein Teilziel, das nicht genügt, dem Menschen das vollständige Glück zu verschaffen. Gemäß den neuplatonischen Vorstellungen muss dieses vollständige Glück die Vereinigung aller Güter sein. Deshalb wird das Glück einzig durch das Erreichen und den Besitz Gottes garantiert, dessen Idee uns das neunte Gedicht entwickelt, das als der Angelpunkt des ganzen Werkes gilt. Diese Konzeption des Glücks gehört der Sache nach eng zu der Augustinus', der auch hier zentrale Einsichten der griechischen Metaphysik in den Kontext christlichen Denkens überführte. Gott als *summum bonum* dient als Ermöglichungsgrund eines geglückten Lebens<sup>41</sup>. Mit dieser Idee ist auch ein weiteres Element im Begriff des Glücks verbunden, das Boethius von Augustinus und der neuplatonischen Philosophie übernahm: Gut und Eins-Sein sind als identisch zu denken. Eins-Sein ist für ihn die Bedingung von Sein überhaupt: „Erkennst du nun, sagte sie, dass alles, was so lang bleibt und besteht,

<sup>36</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 75.

<sup>37</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 67.

<sup>38</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 80.

<sup>39</sup> Offb 2,11; 20,14; 21,8.

<sup>40</sup> Gruber, *Kommentar zu Boethius, De consolatione philosophiae*, 232.

<sup>41</sup> Werner Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihre Wirkungsgeschichte* (Frankfurt am Mein, 1985), 324.

wie es eins ist, aber untergeht und sich auflöst mit dem Augenblick, wo es eins zu sein ablässt“<sup>42</sup>? Das gilt in gleicher Weise für die belebte und unlebte Natur. Aber das Beispiel, das hier Philosophie anführt, betrifft vor allem den Menschen: „(...) wenn Körper und Seele in eins zusammengehen und darin verharren, so wird das Lebewesen geheiß; wenn aber diese Einheit beider sich durch Trennung auflöst, so ist klar, dass es zugrunde geht und kein Lebewesen mehr ist. Das gilt auch für den Körper selbst: wenn er durch die Verbindung der Glieder in einer Form bleibt, erblickt man einen Menschen; wenn aber die Teile des Körpers, verstreut und getrennt, die Einheit zerrissen haben, hört er auf, zu sein, was er war“<sup>43</sup>. Was man hier andeuten muss, ist, dass es bestimmt nicht um solche Einheit zwischen dem Körper und der Seele geht, wie dies später der Heilige Thomas von Aquin und seine Nachfolger im aristotelischen Sinn verstanden. Dort bauten diese zwei Elemente eine substanzielle Einheit. Hier in der *Consolatio...*, da die Seele die Betrachtung des Guten verließ, irrt sie nun auf der Erde umher, denn erst wenn sie zu Gott und seiner Erkenntnis, die ihr Ziel ist, zurückkehrt, endet auch ihr Irrweg. Alles soll diesem Ziel dienen. Paradoxerweise dient dem auch diese Einheit, die zusammen der Körper und die Seele bauen: „Denn auch bei den Lebewesen kommt der Trieb zu bestehen nicht aus dem Willen der Seele, sondern aus dem Grunde der Natur. Häufig nämlich heißt der Wille, wenn Gründe dazu zwingen, den Tod willkommen, vor dem die Natur schaudert, und jenes, wodurch allein die Dauer irdischer Dinge beharrt, das Werk der Zeugung, das die Natur immer erstrebt, hindert der Wille bisweilen. So sehr kommt diese Selbstliebe nicht aus geistigem Entschluss, sondern aus natürlichem Trieb; die Vorsehung nämlich gab den von ihr geschaffenen Dingen dies als den größten Antrieb zum Bleiben, dass sie von Natur die Sehnsucht in sich tragen, zu bestehen, solange sie können. Deshalb kannst du gar nicht zweifeln, dass alles was ist von Natur Beständigkeit im Dauern erstrebt, das Verderben meidet“<sup>44</sup>. Und so gewährleistet diese Symbiose zwischen der Natur und der geistigen Welt eine nötige Harmonie, die auch den Tod zähmt und alles in der ständigen Bewegung zum Gott, bzw. zum Ziel führt. Die ganze Geschichte, und eben auch die Geschichte jedes Menschen ist in den Gottes Händen: „Da man mit Recht glaubt, sagte sie dass Gott alles mit dem Steuer der Güte lenkt, und da ebenso alles, wie ich lehrte, aus natürlichem Triebe zum Guten eilt, kann man dann etwa bezweifeln, dass es mit eigenem Willen regiert wird und sich von selbst zum Winke des Ordners wendet, gleichsam auf den Lenker abgestimmt und für ihn passend“<sup>45</sup>? Im schon erwähnten neunten Gedicht nennt Boethius diesen Gott: „Du bist ruhige Rast allen Frommen, dich sehen ist Endziel, Anfang, Beweger du, Führer und Pfad und Ende im gleichen“<sup>46</sup>. Mit solcher Gottesvorstellung und in diesem Kreis des Lebens verliert der Tod seine Spannung. Wenn wir noch die Idee der Vergöttlichung zufügen, die wir auch in diesem Buch treffen, ist der Tod überhaupt keine Tragödie. Nach dem Tod ist die Seele mit ihrem Schöpfer vereinigt: „Wie sie aber durch Erlangung der Gerechtigkeit gerecht werden, der Weisheit weise, so müs-

<sup>42</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 108.

<sup>43</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 108.

<sup>44</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 110.

<sup>45</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 113.

<sup>46</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 103.

sen in gleicher Weise diejenigen, die Gottheit erlangten, Götter werden. Jeder Glückliche also ist Gott. Von Natur ist es nämlich einer. Es hindert aber nichts, dass es durch Teilhabe so viele wie möglich sind<sup>47</sup>. Sehr deutlich klingt hier der neuplatonische Gedanke der Emanation mit, für den nicht nur jeder Mensch, sondern auch die ganze Welt das geistige, göttliche Element besitzt, und zwar immer – während der ganzen Bewegung vom A bis zum  $\Omega$ , wie sich selbst Gott in der christlichen Offenbarung nennt.

## 2.4. Ist der Tod ein Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit? (Buch IV)

Die Rolle des Todes im allgemeinen Gottesplan, die uns die Texte von dem dritten Buch erhellen, löst zwar einige Probleme, schafft aber leider gleichzeitig andere. Wenn der Tod nicht so schlimm ist, kann er auch nicht als die Strafe für Böses dienen. Das noch nicht gelöste Paradox lautet: Warum muss die Tugend leiden, während die Schlechten ungestraft bleiben? Das ist von Anfang an eines der wichtigsten Probleme für Boethius. Das Heilmittel, das Philosophie in diesem Fall benutzt, ist die Ansicht Platons, dass nur die Weisen nach ihrem Verlangen handeln können, die Schlechten dagegen tun, was ihnen bleibt, aber unfähig sind, das durchzuführen, was sie ersehnen. Nur die Guten sind in der Lage, das Gute zu erreichen, aber nicht nur sie, sondern alle, die nach dem Guten streben. Die Schlechten wollen dasselbe Ziel nicht durch das natürliche Mittel der Tugend, sondern durch mannigfache Begierden erreichen. So können sie nicht durchsetzen, was sie selbst planen, und sie verlassen mit Wissen und Willen das Gute; so hören sie überhaupt auf zu sein<sup>48</sup>. Die Bosheit ist selbst die Strafe für alle Bösen. Sie ruft den Tod hervor, aber in einem speziellen Sinn: „Daraus folgt, dass alles, was ist, offenbar auch gut ist. Auf diese Weise hört also alles, was vom Guten abfällt, auf, zu sein. Daher kommt es, dass die Bösen aufhören zu sein, was sie gewesen. Dass sie aber bis jetzt Menschen gewesen sind, zeigt der noch übrige Anblick des menschlichen Körpers. Daher haben die, welche sich zur Bosheit gewendet haben, auch ihre menschliche Natur verloren<sup>49</sup>. Hier kommt das zur Erinnerung, was wir schon oben über den *zweiten Tod* – das heißt über die Vergänglichkeit des Gedächtnisses – lasen. Der Tod hat also viele Gesichter. Nicht nur das Vergessen, sondern auch jede Handlung, die nicht mit der menschlichen Würde übereinstimmt, ist eine Art des Todes. „So geschieht es, dass wer die Rechtschaffenheit verlässt und damit aufhört, Mensch zu sein, sich in ein Tier verwandelt, da er in göttliche Stellung nicht übergehen kann<sup>50</sup>. Vielleicht finden wir in dieser Stelle das Echo der Seelenwanderungslehre von Platon, aber sicher versteht Boethius diesen Ausdruck nicht in gleicher Weise wie sein antiker Meister. Vielmehr interessiert ihn, welche Art Gerechtigkeit die Seelen nach dem Tod erfahren. Deshalb stellt er die Frage: „...aber ich bitte dich, lässt du denn keine Strafen für die Seelen übrig, wenn der Körper den Tod überstanden hat<sup>51</sup>? Als Antwort hört er: „Doch, sagte sie, und zwar schwere, von denen die

<sup>47</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 105.

<sup>48</sup> Gruber, *Boethius. Eine Einführung* (Stuttgart, 2011), 75.

<sup>49</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 127.

<sup>50</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 127.

<sup>51</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 131.

einen, wie ich glaube, mit der Härte der Buße, die anderen aber mit der Milde der Reinigung ausgeübt werden; aber über sie zu sprechen, ist jetzt nicht meine Absicht“<sup>52</sup>. Die Philosophie will also nicht das Thema weiterführen, aber diese Unterscheidung, die sie macht, zwischen der schweren Strafe und der Milde der Reinigung zeigt, dass diese Idee stark von der christliche Lehre über das Fegefeuer beeinflusst ist. Dieser Satz zeigt auch augenfällig, dass der Tod zwar den Körper betrifft, er aber auch auf die Seele wichtige Einflüsse ausübt. Der Tod befällt den ganzen Menschen, nicht nur seinen irdischen, körperlichen Teil. Die Lehrerin gibt also keine genauere Antwort auf die Frage ihres Schülers, und sie konzentriert sich nicht auf das Jenseits, sondern auf wichtige Bedingungen des guten Lebens noch auf der Erde: „Bilde deinen Geist durch Bessere: so hast du Richter nicht nötig, der dir Belohnung bringt. Du selbst hast dich zu dem Erhabeneren gesellt. Lenke deine Bestrebungen hinab zum Schlechteren: suche nicht außerhalb den Rächer. Du hast dich selbst ins Minderwertige gestürzt“<sup>53</sup>. Wie später im Laufe des Dialoges bewies Philosophie: nicht nur ein tugendhaftes Leben, sondern auch ein mutiger Tod kann den Menschen bestimmte Verdienste erwerben lassen: „Einige erkaufte um den Preis eines ruhmvollen Todes einen den Jahrhunderten ehrwürdigen Namen, manche stellten, durch den Tod nicht bezwingbar, den übrigen ein Beispiel auf, dass Tugend durch Unglück nicht besiegt sei; wie richtig, in der Ordnung und zu deren Nutzen dies ist, denen man es zuteilwerden sieht, darüber ist kein Zweifel“<sup>54</sup>. Es ist klar, dass Philosophie vor allem hier den Fall von Sokrates meint. Viele Kommentatoren machen darauf aufmerksam, dass im ganzen Werk von Boethius die Situation des Sokrates sich wiederholt. Sokrates richtet im platonischen *Phaidon* seinen und den Blick seiner Schüler auf die Unsterblichkeit der Seele. Eine analoge Absicht liegt auch dem durch begreifendes Denken überzeugenden *Trost der Philosophie* zugrunde<sup>55</sup>.

Der zweite Teil des vierten Buches, der mit dem fünften Prosastück anfängt, leitet gleich weiter zu einem neuen Thema. Die schon mehrmals dargestellte Frage nach der Theodizee wird jetzt in den Mittelpunkt des Dialoges gestellt. Hier stößt man auf solche Schwierigkeiten, die wir nur dank dem Begriff Geheimnis erklären können. In diesem Kreis finden wir auch diese Probleme, die wir im Themarahmen des Todes schon früher kennen. „Denn für den Menschen ist es nicht erlaubt, alle Vorrichtungen des göttlichen Mühens im Geist zu erfassen oder im Wort zu entfalten. Dies nur möge genügen, durchschaut zu haben, dass der Schöpfer aller Wesen, Gott zugleich alles zum Guten lenkt und dadurch ordnet, und während er das, was er nach seiner Ähnlichkeit erschuf, zu erhalten strebt, alles Böse aus den Grenzen seines Reiches durch die Kette schicksalhafter Notwendigkeit verbannt“<sup>56</sup>. Bemerkenswert ist die Feststellung, dass der Tod zu diesen bösen Sachen, die Gott aus seinem Reich verbannen will, nicht gehört. Er ist vielmehr ein Werkzeug, das Gott zu diesem Ziel benutzt. Dass es wirklich so ist, zeigen auch die Verse des sechsten Gedichts: „Diese Harmonie lässt wachsen und nährt, was immer da

<sup>52</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 131.

<sup>53</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 132.

<sup>54</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 141.

<sup>55</sup> Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihre Wirkungsgeschichte*, 320.

<sup>56</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 142.

atmet sein Leben im All; zugleich aber rafft sie, entführt sie und birgt das Geborene zuletzt eintauchend im Tod. Indessen thront der Schöpfer erhöht, und regierend lenkt er der Dinge Zaum, der König und Herr, der Ursprung und Quell, das Gesetz und dem Recht, der weise Hort“<sup>57</sup>.

## 2.5. Die Ewigkeit setzt den Tod außer Kraft (Buch V)

Das letzte Buch der *Consolatio...* betrifft das Problem der Spannung, die der Autor zwischen der Vorsehung Gottes und der Freiheit der Menschen sieht. Der erste Schritt um diese Kontroverse zu überwinden, ist eine solche Annahme, wie die Philosophie sie formuliert: „Der Grund für diesen Irrtum ist der: jeder meint, alles, was er weiß, werde nur erkannt aus der Kraft der Natur eben der Dinge, die man weiß. Das gerade Gegenteil ist der Fall: alles, was man erkennt, wird erfasst nicht nach seiner eigenen Kraft, sondern vielmehr nach der Fähigkeit der Erkennenden“<sup>58</sup>. Das ist der Wendepunkt für die Situation, die Boethius am Anfang dieses Buches darstellte. Es scheint aber so, dass es keinen Platz für das Thema Tod in diesem Punkt gibt. Die ganze Diskussion kehrt sich zur Erkenntnistheorie. Dennoch, finden wir uns interessierende Fäden im Kontext des Zeitthemas, das im sechsten Prosa erörtert wird. Eine Eigenschaft Gottes ist Ewigkeit. Seine Erkenntnis geschieht dann außerhalb der Zeit, und „Ewigkeit ist der ganze zugleich und vollkommene Besitz eines unbegrenzten Lebens, was aus dem Vergleich mit dem Zeitlichen noch klarer wird“<sup>59</sup>. Die Grenzen jedes menschlichen Lebens sind Geburt und Tod. Dass der Mensch sterblich ist, folgt daraus, dass er in der Zeit existiert. „Denn was in der Zeit lebt, das geht gegenwärtig vom Vergangenen in die Zukunft vorwärts. Und es gibt nichts in die Zeit Gestelltes, was den ganzen Raum seines Lebens in gleicher Weise umfassen könnte, sondern den morgigen hat es noch nicht erfasst, den gestrigen aber schon verloren; auch heute lebt ihr nicht mehr als in jenem beweglichen und vorübergehenden Augenblick“<sup>60</sup>. Diese Erwägungen wurden sicher von der Lehre Augustinus über die Zeit inspiriert, die wir im XI Buch seiner *Confessiones* finden. Der zweite, wichtige Zug dieses Zeitthemas übernimmt er aber von Aristoteles: „Was also die Bedingung der Zeit erleidet, mag es auch, wie Aristoteles vom Weltall urteilte, niemals begonnen haben zu sein noch aufhören und mag sich sein Leben mit der Unendlichkeit der Zeit erstrecken, ist dennoch nicht so beschaffen, dass man es mit Recht für ewig ansehen dürfte“<sup>61</sup>. Der Begriff der Ewigkeit wird von dem der Zeit aus entwickelt und von dem des Dauernden (*perpetuum*) unterschieden. Lassen wir die antike Überzeugung, die hier erwähnt ist, dass die Welt ohne Anfang und Ende existiert. Für uns ist relevant, dass jeder Mensch solche Punkte in seinem Leben durchgeht. Dies folgt eindeutig aus dem Naturgesetz. Die Natur des Todes und sein Dasein ist nämlich Folge der Zeitlichkeit. Diese Schlussfolgerung ist auch deutlich ausgesprochen, bei der Unterscheidung

<sup>57</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 143–144.

<sup>58</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 158.

<sup>59</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 164.

<sup>60</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 164.

<sup>61</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 164.

zwischen den zwei Arten der Notwendigkeiten: „Es gibt nämlich zwei Notwendigkeiten, eine einfache, wie z. B. dass notwendig alle Menschen sterblich sein müssen, eine zweite unter Bedingung, wie z. B. wenn du jemand gehen weißt, dieser notwendig geht“<sup>62</sup>.

### Die allgemeinen Schlussfolgerungen

Am Anfang seines Werkes bittet Boethius um den Tod, und er sieht in ihm seine Erlösung. Aber diese besteht nicht im Tod, sondern in der Befreiung vom Affekt der Traurigkeit (*maestitia*). Der Weg dazu ist die Beseitigung falscher Ansichten, welche vor allem im zweiten und dritten Buch beschrieben werden. Gleichwohl müssen auch die falschen Vorstellungen vom Wirken des Schicksals beseitigt werden (Buch 4 und 5)<sup>63</sup>. Das alles gehört zur Aufgabe der Philosophie, die ihr Ziel erreicht. Wie entwickelt sich inzwischen der Begriff des Todes? Er ist natürlich am Anfang mit der Definition des Menschen verbunden – „ein vernunftbegabtes und sterbliches Lebewesen“<sup>64</sup>. Davon ist Boethius schon früher überzeugt, aber diese schulmäßige Definition, die Boethius gibt, genügt nicht, und sie muss mit einer zusätzlichen Implikation ergänzt werden, dass es der Lohn der Guten ist, Götter zu werden. Der Mensch ist also ein vernunftbegabtes, zur Selbsterkenntnis fähiges Wesen, aber auch, dank seiner unsterblichen Seele, ein nach Herkunft und Bestimmung göttliches Wesen<sup>65</sup>. Wie schon oben erwähnt, stützte sich Boethius in seinen anthropologischen Aussagen vor allem auf Platon und die Neuplatoniker. Zwar sind auch die Spuren der christlichen Lehre ersichtlich, aber sie sind nicht entscheidend. Dies wird auch beim Thema Tod deutlich, da keine Rede von der Auferstehung ist, die im Kontext des Todes so wichtig wäre. Der Tod passt sich also in die philosophische Debatte ein, die ihre Wurzel in der platonischen Tradition hat. Zwar ist der Tod eine nicht einfache und oft dramatische Erfahrung, aber letztendlich ist er eine Befreiung für die Seele, und ermöglicht ihr, ihr Ziel, das heißt die Gemeinschaft mit Gott, zu erreichen. Dieser Gott hat auch mehr zu tun mit dem platonischen Guten und dem aristotelischen unbewegten Bewegten, als mit dem Gott des christlichen Glaubens. Zum Schluss ist der Autor der *Consolatio*... nicht nur mit der Notwendigkeit des Todes, sondern auch mit seinem bisherigen Lebensverlauf ausgesöhnt. Von Anfang an besteht das Problem im ganzen Werk im zweiten Schwerpunkt, dass das irdische Leben oft ungerecht ist. Dass er sterben muss, ist für ihn klar. Im Angesicht des Todes erinnert sich Boethius seiner großen Vorgänger wie zum Beispiel Sokrates und Seneca. An den Ersten erinnert übrigens auch die Philosophie, als sie seine Schüler abgibt, die für Ideen der Wahrheit und Gerechtigkeit in die Bresche sprangen. In die Reihe dieser Helden kommt auch Boethius. Aus gegebenem Anlass tritt er auch an ihre Stelle. Die würdige Annahme des Todes ist für Boethius eine Art des Widerstandes und der Verteidigung der Ideen, an die er glaubt. Das ist natürlich nur durch die Annahme der platonischen und neuplatonischen Metaphysik und Anthropologie möglich. Der sich aufopfernde Philosoph triumphiert nicht nur einzig im moralischen

<sup>62</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 167.

<sup>63</sup> Gruber, *Boethius. Eine Einführung*, 89.

<sup>64</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 57.

<sup>65</sup> Gruber, *Boethius. Eine Einführung*, 84.

Bereich, sondern auch im Realen, da seine freie Seele dort weiter lebt, wo die Gerechten ihre Belohnung und Ungerechten ihre Strafe bekommen. Zwar vertieft an der oben erwähnten Stelle Philosophie dieses Thema nicht weiter, aber dass es nach ihrer Meinung tatsächlich so ist – entsteht hier keine Unsicherheit. In den letzten Sätzen des Werkes lesen wir: „Es bleibt auch der Zuschauer droben, der alles voraus weiß, Gott, und die immer gegenwärtige Ewigkeit seiner Schau trifft zusammen mit der künftigen Beschaffenheit unserer Handlungen, den Guten Belohnung, den Schlechten Strafen austeilend. Und nicht vergebens sind die Hoffnungen, die man auf Gott setzt und die Gebete. Wenn sie richtig sind, müssen sie wirksam sein“<sup>66</sup>.

Mit diesem Bewusstsein erlitt Boethius die Hinrichtung, aber sein Tod gilt als der Triumph der Tugend und Ideenwelt über Ungerechtigkeit und den Tod selbst.

### Bibliographie

- Boethius, Anicius Manlius Severinus. *Trost der Philosophie*. Stuttgart: Reclam Verlag, 2010.
- Beierwaltes, Werner. *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihre Wirkungsgeschichte*. Frankfurt am Main, 1985.
- Glei, Reinhold F. Nicola Kaminski, Franz Lebsanft. *Boethius Christianus? Transformationen der Consolatio philosophiae in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Berlin, 2010.
- Gruber, Joachim. *Boethius. Eine Einführung*. Stuttgart, 2011.
- Gruber, Joachim. *Kommentar zu Boethius, De consolatione philosophiae*. Berlin, 2006.
- Gruber, Joachim, Manfred Fuhrmann. *Boethius*. Darmstadt, 1984.
- Guardini, Romano. *Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften Euthyphron, Apologie, Kriton und Pheidon*. Bern, 1945.
- Halfwassen, Jens. *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchung zu Platon und Plotin*. Stuttgart, 1992.
- Halfwassen, Jens. *Plotin und der Neuplatonismus*. München: Verlag C.H. Beck oHG, 2004.
- Hirschberger, Johannes. *Geschichte der Philosophie. Bd. 1, Altertum und Mittelalter*. Freiburg im Breisgau, 1991.
- Kirchner, Carl Hermann. *Die Philosophie des Plotin*. Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1978.
- Schmidt-Kohl, Volker. *Die neuplatonische Seelenlehre in der Consolatio Philosophiae des Boethius*. Meisenheim am Glan, 1965.
- Schöpf, Alfred. *Augustinus. Einführung in sein Philosophieren*. Freiburg–München, 1970.
- Schubert, Venanz. *Plotin. Einführung in sein Philosophieren*, Freiburg–München, 1973.

<sup>66</sup> Boethius, *Trost der Philosophie*, 169.

---

## Streszczenie

### ŚMIERĆ WEDŁUG BOECJUSZA W *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE*

Śmierć jest jednym z ważniejszych tematów filozoficznych już od czasów antycznych. Niniejszy artykuł jest próbą analizy ostatniego dzieła Boecjusza *Consolatio philosophiae* właśnie w kontekście problematyki śmierci. Artykuł dzieli się na dwie części, w których autor najpierw stara się przedstawić punkt widzenia poprzedników Boecjusza. Wśród nich do najważniejszych postaci należą: Platon, Plotyn, św. Augustyn i Proklos. Dzięki temu w drugiej części analiza fragmentów *Consolatio...* odnoszących się do śmierci, zyskuje swoją głębię i zarazem jasność.

**Słowa kluczowe:** Boecjusz, Platon, neoplatonizm, śmierć, filozofia antyczna, dusza

## Abstract

### DEATH ACCORDING TO BOETHIUS IN *CONSOLATIO PHILOSOPHIAE*

Death has been one of the major themes of philosophy since the ancient times. The article attempts to analyze last works of Boethius *Consolatio philosophiae* with particular reference to this subject. It is divided into two parts in which the author tries to present Boethius predecessors' point of view such as Plato, Plotinus, St. Augustine and Proclus. Consequently, the second part of the fragments' enquiry related to death finds its depth and clarity.

**Keywords:** Boethius, Plato, Neo-Platonism, death, ancient philosophy, soul