

Personbegriff und personale Identität

Zur Verbindung von Boethius' *Contra Eutychen et Nestorium* mit der *Consolatio Philosophiae*

VON DAGMAR KIESEL

1. Hinführung und These

Von dem spätantiken Philosophen Boethius (ca. 480–524¹) sind fünf theologische Schriften (*opuscula sacra*) überliefert: *De trinitate*, *De divinitate*, *De hebdomadibus*, *De fide catholica* und *Contra Eutychen et Nestorium*. Die ersten beiden Traktate erläutern die göttliche Trinität in deutlicher Anlehnung an die Trinitätstheologie des spätantiken Kirchenvaters und Philosophen Augustinus von Hippo. Auch die knappe Präsentation der christlichen Botschaft und Heilsgeschichte in *De fide catholica* ist in augustinischem Geiste verfasst, während *De hebdomadibus* eher neuplatonisch inspiriert ist und den Nachweis erbringen soll, dass Gott als das erste Gute die Ursache allen Seins darstellt und alles von ihm Geschaffene durch Teilhabe (*per participationem*) an ihm gut ist. Der fünfte Traktat *Contra Eutychen et Nestorium* diskutiert christologische Fragen² und enthält die erste dezidierte, bis in aktuelle Debatten diskutierte Definition des Begriffs der Person³.

Auffallend ist nun, dass Boethius ungeachtet seiner in den *Theologischen Traktaten* dokumentierten Identifizierung mit genuin christlichen Glaubensinhalten in seinem – in der Kerkerhaft in Pavia kurz vor der Hinrichtung verfassten – Hauptwerk *Consolatio Philosophiae* mehrfach ausdrücklich auf Platon und Aristoteles Bezug nimmt sowie die neuplatonische Tradition integriert, aber keinerlei spezifisch christliche Motive wie zum Beispiel die österliche Heilsbotschaft aufgreift. Viele Elemente, die auf den ersten Blick ausgesprochen christlich anmuten, wie die Erschaffung und Lenkung der Welt durch Gott, die Ermahnung zum Gebet, die Anrufung Gottes als Vater etc.,

¹ Das Geburtsjahr des Boethius ist umstritten. *J. Marenbon*, *Boethius*, Oxford 2003, 7, nennt den Zeitraum um 475–477. *J. Gruber*, *Boethius. Eine Einführung*, Stuttgart 2011, 5, schlägt „um 480“ vor. Auch das Sterbedatum ist ungewiss. *Gruber*, ebd. 10, plädiert für Oktober 524; *J. Moorhead*, *Boethius' Life and the World of Late Antique Philosophy*, in: *J. Marenbon* (Hg.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge 2009, 13–33, 20, hält das Jahr 526 für wahrscheinlich.

² Zum Inhalt der *Theologischen Traktate* vgl. knapp *Gruber*, *Boethius*, 46–52; und ausführlich *D. Bradshaw*, *The Opuscula Sacra: Boethius and Theology*, in: *Marenbon* (Hg.), *The Cambridge Companion to Boethius*, 105–128 (ohne *De hebdomadibus*).

³ Zur mittelalterlichen und zeitgenössischen Debatte um das Konzept der Person in Auseinandersetzung mit Boethius vgl. *C. Schlapköhl*, *Persona est naturae rationabilis individua substantia. Boethius und die Debatte über den Personbegriff*, Marburg 1999, 124–217 beziehungsweise 218–293.

lassen sich auch im Kontext (neu-)platonischer Theorie und Lebenspraxis erklären.⁴ Allerdings findet sich in der *Consolatio* auch kaum etwas, das der christlichen Glaubenslehre widerspricht.⁵ Die *Consolatio* kann christlich ausgelegt werden, muss es aber nicht; entsprechend unterschiedlich fallen die Deutungen in Rezeption und Forschung aus.⁶ Auffallend dabei ist, dass die Präferenzen der Interpreten keine geringe Rolle zu spielen scheinen. Im christlichen Mittelalter galt die *Consolatio* als Musterbild christlicher Glaubenshaltung und wurde in den Klosterschulen als solches studiert und gelesen.⁷ Ihr Autor Boethius galt folglich auch nicht als Märtyrer der Philosophie, sondern als christlicher Glaubenszeuge, der von dem arianischen Häretiker Theoderich wegen seines rechtmäßigen Glaubens hingerichtet worden ist.⁸

⁴ Vgl. Gruber, Boethius, 98; und H. Chadwick, *The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford 1981, 249.

⁵ Vgl. (mit besonderem Bezug auf Cons. III, 9m, und den dort ausgedrückten Gottesbegriff) W. Beierwaltes, *Trost im Begriff. Zu Boethius' Hymnus „O qui perpetua mundum ratione gubernas“*, in: H. Bürkle/G. Becker (Hgg.), *Communicatio fidei. Festschrift für Eugen Biser zum 65. Geburtstag*, Regensburg 1983, 241–251, 242.

⁶ Th. Schumacher, *Heilung im Denken. Zur Sache der philosophischen Tröstung bei Boethius*, in: FZThPh 40 (1993), 20–43, 30, sieht in der Gestalt der Philosophie in der *Consolatio* „die menschlichste Form der Christusbegegnung“ sowie die „Logos-Gestalt“ Christi repräsentiert. J. C. Relihan, *The Prisoner's Philosophy. Life and Death in Boethius' Consolation*, Notre Dame 2007, ix, stellt fest, dass „*Consolation* is a Christian work that dramatizes not the truths of philosophy as a whole but the limits of pagan philosophy in particular [...]“. E. Reiss, *Boethius*, Boston 1982, verweist auf das Theologieverständnis des Boethius als „highest form of philosophy“ (62), erkennt in Cons. III, 9m, „such basic Christian elements as the Lord's Prayer and liturgical Gloria“ (136) und reiht die *Consolatio* in die christlichen Bekenntnisschriften von „sin and faith“ (93) nach dem Vorbild der augustianischen *Confessiones* ein. M. Erler, *Hellenistische Philosophie als ‚Praeparatio platonica‘ in der Spätantike (am Beispiel von Boethius' Consolatio Philosophiae)*, in: Th. Fuhrer/M. Erler (Hgg.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike. Akten der 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22.–25. September 1997 in Trier*, Stuttgart 1999, 105–122, erklärt die fehlende Ausdrücklichkeit des Christusbezugs in der *Consolatio* damit, dass „[d]ie *consolatio* [...] von einer (hellenistischen) ‚praeparatio platonica‘ zur platonischen Philosophie aufsteigt], die wiederum als ‚praeparatio evangelica‘ zu verstehen ist“ (122, Fußnote 41). Beierwaltes, *Trost im Begriff*, betont die Einheit und Vereinbarkeit christlicher und (neu-)platonischer Elemente in der *Consolatio*; und C. J. de Vogel, *The Problem of Philosophy and Christian Faith in Boethius' ‚Consolatio‘*, in: Fuhrmann/Gruber (Hgg.), *Boethius*, 286–301, 294, sieht in der *Consolatio* keine bewusst intendierte „adaption of pagan philosophy to Christianity“, sondern vielmehr einen Synkretismus im Sinne eines „almost unconscious process of mixing up the words and ideas of different spiritual worlds.“ Für H. Fr. Stewart, *Boethius. An Essay*, New York 1974, 81, dagegen ist Boethius' „conception of God [...] purely Platonic“; und E. Hoffmann, *Griechische Philosophie und christliches Dogma bei Boethius*, in: Fuhrmann/Gruber (Hgg.), *Boethius*, 278–285, vermutet, Boethius habe an der christlichen Lehre nur Interesse gezeigt, „weil sie anerkannte Staatsreligion war, an der man [...] als hervorragender Staatsmann eben Anteil zu nehmen hat“ (279), und schließt: „Dem Christen Boethius bedeutete sein christlicher Gott gar nichts“ (281). Weitere Positionen zur Frage nach dem Christentum in der *Consolatio* werden referiert bei C. J. Starnes, *Boethius and the Development of Christian Humanism. The Theology of the Consolatio*, in: L. Obertello (Hg.), *Atti del Congresso internazionale di Studi Boeziani. Pavia 5–8 ottobre 1980*, Rom 1981, 27–40, 27 f.

⁷ Eine Ausnahme stellt Bovo, *Abt des Klosters von Corvey, zu Beginn des 10. Jahrhunderts* dar, der in einem Kommentar zu Cons. III, 9m, vor der Lektüre der *Consolatio* warnt, weil darin vermittelte Lehren (wie die Annahme einer Präexistenz der Einzelseelen und die Vorstellung einer Weltseele) christlicher Rechtgläubigkeit widersprächen. Vgl. de Vogel, *The Problem of Philosophy*, 288; und Chadwick, *The Consolations*, 247.

⁸ Vgl. Gruber, *Boethius*, 11, mit Belegen (Endnote 7).

Entsprechend wird er seit der Seligsprechung durch Papst Leo XIII im Jahr 1883 in der Diözese Pavia als Lokalheiliger verehrt; seine Gebeine liegen wie die des hl. Augustinus in der Kirche San Pietro in Cieldoro.⁹ Seit der Aufklärung und der mit ihr verbundenen Religionskritik wachsen solche Stimmen, welche die christliche Orientierung des Boethius anzweifeln. Paradigmatisch dafür ist die Tatsache, dass v. a. im 18./19. Jahrhundert die Echtheit der fünf *Theologischen Traktate* heftig diskutiert wurde.¹⁰ Stammen die *opuscula sacra* nicht von Boethius, dann gibt es keinerlei Hinweise mehr dafür, dass das Christentum einen wesentlichen Teil der spirituellen Orientierung des Boethius ausmachte. Die Echtheit der Traktate hat sich jedoch bestätigt, als Hermann Usener 1877 ein Fragment Cassiodors (*Anecdoton Holderi* beziehungsweise *Ordo generis Cassiodorum*) publizierte, das Boethius als Autor theologischer Abhandlungen bezeugt.¹¹ Somit bleibt die Frage nach dem Verhältnis der explizit christlichen *Theologischen Traktate* zu der bestenfalls implizit christlichen *Consolatio*. Hat Boethius sich am Ende seines Lebens von der christlichen Spiritualität entfernt und der (neu-)platonischen Erlösungslehre zugewandt? Oder war seine Verwurzelung im Christentum von vornherein nur oberflächlich? Ein genauer Blick in die *Theologischen Traktate* erweist zumindest Letzteres als unplausibel.¹² Meines Erachtens liegt der Schlüssel zur Klärung des Problems in Boethius' einheitsstiftender Syntheseleistung: Das (aufgrund seines vorzeitigen Todes unvollendete) Projekt, dem sich Boethius verpflichtet hat und das ihm Martin Grabmanns Titulierung als „der letzte Römer, der erste Scholastiker“¹³ eingebracht hat, war die Vermittlung der griechischen Philosophie an den lateinischen Westen durch Übersetzung und Kommentierung vor allem der Werke des Aristoteles und des Porphyrios.¹⁴ Diesem Vorhaben liegt konzeptionell ein synthetisierender Einheitsgedanke zu Grunde, und dies in mehrfacher Hinsicht: Zum einen teilt Boethius das neuplatonische Selbstverständnis, genuiner Platoniker zu sein:¹⁵ Platon und der Neuplatonismus bilden demnach eine Einheit. Darüber hinaus vertritt Boethius im Einklang mit Porphyrios¹⁶ und im Unterschied zu

⁹ Vgl. *Reiss, Boethius*, 101, mit Belegen (Endnote 37).

¹⁰ Vgl. *Gruber, Boethius*, 51 f.

¹¹ Vgl. *Gruber, Boethius*, 52; und *Reiss, Boethius*, 59 f. Lediglich die Echtheit des vierten Traktats *De fide catholica* wird unter anderem aus stilistischen Gründen weiter diskutiert; vgl. *Gruber, Boethius*, 49; und *Bradshaw, The Opuscula Sacra*, 115 f.

¹² Folgende – schon beinahe augustinish anmutende – Passage (C. Eut. 36–38) demonstriert m. E., dass Boethius nicht nur auf einer oberflächlichen Ebene, sondern mit gleichermaßen affektiver wie kognitiver Beteiligung an spezifisch christlichen Problemen interessiert war: „Endlich also öffneten sich dem pochenden Herzen (*pulsanti animo*) die Tore, und die gefundene Wahrheit (*veritas inventa*) schob dem Suchenden alle Nebel des Eutychanischen Irrtums beiseite.“

¹³ Zitiert nach *Beierwaltes, Trost im Begriff*, 241.

¹⁴ Vgl. zum Überblick *Gruber, Boethius*, 26–44; und *St. Ebbesen, The Aristotelian Commentator*, in: *Marenbon* (Hg.), *The Cambridge Companion to Boethius*, 34–55.

¹⁵ Vgl. *Chr. Horn, Philosophie der Antike*. Von den Vorsokratikern bis Augustinus, München 2013, 95: Die „Anhänger [des Neuplatonismus] betrachteten sich nicht als Begründer einer neuen philosophischen Richtung, sondern lediglich als genaue und konsequente Interpreten Platons“.

¹⁶ Entsprechend fungiert Porphyrios als „der erste neuplatonische Aristoteles-Kommentator“

Plotin¹⁷ die wesentliche Homogenität von Platon und Aristoteles.¹⁸ Und schließlich ist Boethius wie andere neuplatonisch inspirierte römische Christen¹⁹ von der prinzipiellen Vereinbarkeit von Philosophie und Christentum überzeugt: Deren zentrale Lehren stehen im Einklang miteinander beziehungsweise ergänzen und vertiefen sich wechselseitig.²⁰

Die Diskussion um die ideologische Vereinbarkeit der *Theologischen Traktate* mit der *Consolatio Philosophiae* und die geistliche Orientierung ihres Autors setzt systematisch ein Konkurrenzverhältnis von christlicher Religion und platonisch-aristotelischer Philosophie voraus, das Boethius so niemals behauptet hätte: Zwischen Philosophie und Christentum besteht seiner Auffassung nach eben kein Konkurrenz-, sondern ein Kongruenzverhältnis.²¹ Insofern sind in der *Consolatio* explizite Hinweise auf das Christentum nicht notwendig; sie sind in den Augen Boethius' in der philosophischen Deutungsperspektive schon integriert.²²

Neben dieser recht allgemeinen Verhältnisbestimmung der explizit christlichen *Theologischen Traktate* und der implizit christlichen *Consolatio Philosophiae* lassen sich m. E. auch präzise und im Detail zu analysierende gedankliche Linien zwischen den beiden Werken (beziehungsweise Werkgruppen) ziehen. Mein Vorschlag zur Beziehung der *Theologischen Traktate* und der *Consolatio Philosophiae* bezieht sich insbesondere auf den fünften Traktat, *Contra Eutychen et Nestorium*, wo Boethius den Begriff der Person definiert. Intention meiner Ausführungen ist der Nachweis der These, dass Boethius in der *Consolatio* auf der Grundlage seiner Persondefinition im fünften *opusculum sacrum* unter dem Stichwort „Selbsterkenntnis“ ein normatives Konzept von personaler Identität präsentiert²³ und dieses (aus moderner Per-

(F. Ricken, *Philosophie der Antike*, Stuttgart 2007, 280). Boethius ist ihm hierin gefolgt.

¹⁷ Vgl. Marenbon, Boethius, 12: „Plotinus was suspicious of Aristotle's logic, because its distinctions seemed to be based on the world of sensible appearances.“

¹⁸ Vgl. M. Baltes, Boethius. Staatsmann und Philosoph, in: M. Erler/A. Graeser (Hgg.), *Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike*, Darmstadt 2000, 208–224, 213, mit Verweis auf Boethius' *In Aristotelis De interpretatione* II.

¹⁹ Zum Beispiel der römische Rhetor Marius Victorinus (4. Jhdt. n. Chr.) und (mit Einschränkungen) auch Augustinus.

²⁰ Vgl. St. Varvis, *The „Consolation“ of Boethius. An Analytical Inquiry into His Intellectual Processes and Goals*, San Francisco 1991, 22: „[I]t is precisely the consistency with which Boethius applied philosophical distinctions and principles to Christian doctrines while maintaining that these doctrines stood upon foundations other than philosophical argument that was part of his contribution [...]. Philosophy was to clarify, to correct the understanding, to lead one to true knowledge of the meaning of the doctrine.“

²¹ Dies entspricht allerdings nicht dem Selbstverständnis vieler Neuplatoniker, vgl. Marenbon, Boethius, 12: „Porphyry, author of a work *Against the Christians*, Iamblichus [...] and Proclus were all strongly identified with the pagan resistance to Christianity.“

²² Schon der familiäre Hintergrund des Boethius sozialisierte ihn entsprechend: Wie die Tatsache, dass zwei seiner „Adoptiv“-Schwestern Nonnen wurden (vgl. Moorhead, Boethius' Life, 15), indiziert, wurde in der Familie seines Pflegevaters Symmachus neben dem traditionellen griechisch-römischen Bildungsgut wohl auch das christliche Erbe gepflegt.

²³ Normativ ist seine Vorstellung personaler Identität insofern, als eine Antwort auf die Frage „Wer bin ich?“ für Boethius ein korrektes, von metaphysischen Prämissen getragenes Wissen um die menschliche Natur voraussetzt, aus dem wiederum normative Schlüsse und Ansprüche gezo-

spektive) in Gestalt einer narrativen Identitätskonstruktion ausarbeitet. Dabei wird sich zeigen, dass dieses Konzept personaler Identität sowohl (neu-) platonisch als auch aristotelisch und darüber hinaus eben auch christlich fundiert ist und somit den synthetisierenden Kongruenzvorstellungen des Boethius (Platon = Neuplatonismus = Aristoteles = Christentum) entspricht.

2. Die Persondefinition in *Contra Eutychem et Nestorium*²⁴

Die nach 512²⁵ verfasste Schrift *Contra Eutychem et Nestorium* entstand im Zuge der christologischen Debatten nach dem Konzil von Chalcedon im Jahr 451.

Eutyches, Kloostervorstand (Archimandrit) bei Konstantinopel, hatte um 440²⁶ die Lehre vertreten, dass Christus zwar „aus zwei Naturen (*ex duabus naturis*)“²⁷ bestehe: nämlich einer menschlichen und einer göttlichen Natur. Bei der Vereinigung beider Naturen verschwinde jedoch die menschliche Natur, sodass man nicht sagen könne, Christus „bestehe in zwei (*in duabus*) Naturen“²⁸.

Nestorius war von 428 bis zu seiner Verurteilung 431 auf einer Synode in Ephesos und der späteren Verbannung nach Ägypten Erzbischof von Konstantinopel.²⁹ Boethius stellt die Position des Nestorius folgendermaßen dar:

Nestorius behauptete – durch den Irrtum verführt, weil er meinte, in allen Naturen könne man Person aussagen –, dass diese in Christus doppelt sei. Dies nämlich vorausgesetzt, weil er der Ansicht war, in Christus sei eine doppelte Natur, bekannte er, dass auch die Person doppelt sei (*Hanc in Christo Nestorius duplicem esse constituit eo scilicet traductus errore, quod putaverit in omnibus naturis dici posse personam. Hoc enim praesumpto, quoniam in Christo duplicem naturam esse censebat, duplicem quoque personam esse confessus est*).³⁰

gen werden, so zum Beispiel die Forderung nach Tugendhaftigkeit: Ein lasterhafter Mensch hat sein eigentliches Wesen verkannt und damit seine Identität verfehlt.

²⁴ Die folgende Paraphrase der Ausführungen des Boethius beschränkt sich auf das für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung Relevante. Zur ausführlichen Diskussion und Problematisierung der Persondefinition vgl. die umfangreiche einschlägige Literatur, zum Beispiel *M. Elsässer*, Das Person-Verständnis des Boethius, Münster 1973; *M. Nédoncelle*, Variationen über das Thema „Person“ bei Boethius, in: *M. Fuhrmann/J. Gruber* (Hgg.), Boethius, Darmstadt 1984, 187–231; *H. Seidl*, Metaphysische Erörterungen zu Boethius' Persondefinition und ihrer Auslegung bei Thomas von Aquin, in: *SJP* 30 (1985), 7–27; *P. Simpson*, The Definition of Person: Boethius Revisited, in: *NSchol* 62 (1988), 210–220; *Schlapkohl*, Persona est naturae rationabilis individua substantia; *J. W. Koterski*, Boethius and the Theological Origins of the Concept of Person, in: *ACQR* 78 (2004), 203–224.

²⁵ Vgl. *Schlapkohl*, Persona est naturae rationabilis individua substantia, 16; und *Bradshaw*, *The Opuscula Sacra*, 118.

²⁶ Vgl. *Gruber*, Boethius, 49.

²⁷ C. Eut. 7f. Zitiert nach *Anicius Manlius Severinus Boethius*, Die Theologischen Traktate (Lateinisch – Deutsch), übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von *M. Elsässer*, Hamburg 1988.

²⁸ C. Eut. 8.

²⁹ Vgl. *Gruber*, Boethius, 50.

³⁰ C. Eut. IV, 9–14. Boethius' Deutung der Position des Nestorius beruht auf einem Missverständnis, dessen Ursprung wohl schon in der simplifizierenden und teilweise verfälschenden Darstellung durch Cyrill im Rahmen des Konzils in Ephesos 431 liegt; vgl. *H. Hoping*, Einführung in

Beiden Positionen gemeinsam ist – gemäß der Darstellung durch Boethius – die Prämisse, „dass eine zweifache Natur eine zweifache Person impliziere“³¹. Boethius versucht nun in *Contra Eutychem et Nestorium*, diese Prämisse zu falsifizieren, indem er die Begriffe „Natur“ (*natura*) und „Person“ (*persona*) definiert und voneinander abgrenzt. Zum Terminus „Natur“ liefert Boethius vier mögliche Definitionen, wobei die letzte den Ausgangspunkt seiner weiteren Argumentation darstellt: „Natur ist die ein jedes Ding bestimmende spezifische Differenz (*natura est unam quamque rem informans specifica differentia*).“³² Mit diesem Naturbegriff wollen wir, so Boethius, „die Eigentümlichkeit (*proprietaem*) der Dinge anzeigen“³³. Durch diese Eigentümlichkeit unterscheidet sich zum Beispiel die göttliche Natur von der menschlichen Natur. Die Eigentümlichkeit der göttlichen Natur ist ihre Leidensunfähigkeit.³⁴

Der Personbegriff nun bezieht sich auf Naturen. Folglich lautet die erste Stufe bei der Ausarbeitung des Personbegriffs:³⁵

1. Person ist eine [noch näher zu bestimmende] Natur.

Da die erste seiner vier Definitionen des Naturbegriffs auch Akzidenzien unter die Naturen mit einschließt,³⁶ grenzt Boethius den Personbegriff auf Substanzen ein:³⁷ Wir sagen von der Substanz Cicero, er sei eine Person, aber wir sagen nicht, seine Größe (die akzidentelle Kategorie der Quantität)

die Christologie, Darmstadt 2004, 105. *Tb. Böhm*, Art. „Nestorius“, in: *H. D. Betz [u. a.]* (Hgg.), „*RGG*, Tübingen 2003, Sp. 206–207, erläutert die authentische Auffassung des Nestorius folgendermaßen: „Das Prosôpon (Person) des Logos (als Erscheinungsweise einer konkreten Natur) macht vom Prosôpon der Menschheit Christi Gebrauch, sodass beide Prosôpa – Logos und Menschheit – in ihrer Verbindung wiederum ein einziges Prosôpon bilden sollen [...]“. (Detaillierte Erläuterungen zur Begrifflichkeit in der Christologie des Nestorius, insbesondere zu seinem Verständnis von *ousia*, *physis*, *hypostasis* und *prosôpon*, vgl. *A. Grillmeier*, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*; Band 1. Dritte, verbesserte und ergänzte Auflage, Freiburg i. Br. [u. a.] 1990, 654–660 und 707–726.) Entsprechend hat, so *F. X. Bischof [u. a.]*, Einführung in die Geschichte des Christentums, Freiburg i. Br. 2012, 488, „[d]ie moderne Forschung [...] klargestellt, dass Nestorius die ihm zur Last gelegten Irrlehren nicht vertreten hat“. Paradoxerweise urteilt umgekehrt *M. Lutz-Bachmann*, „Natur“ und „Person“ in den „*Opuscula Sacra*“ des A. M. S. Boethius, in: *ThPh* 58 (1983), 48–70, 68, mit Verweis auf *A. Grillmeier*, *Vorbereitung des Mittelalters. Eine Studie über das Verhältnis von Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis Gregor dem Großen*, in: *A. Grillmeier/H. Bacht*, *Das Konzil von Chalkedon*; Band 2, Würzburg 1979, 791–839, 795, „[d]ie Schlussfolgerung, die aus den Definitionsvorschlägen des Boethius gezogen werden muss, führt ihn in die Nähe der, auch von ihm abgelehnten, nestorianischen Häresie“ (68).

³¹ *Schlapkohl*, *Persona est naturae rationabilis individua substantia*, 104.

³² *C. Eut.* I, 57 f.

³³ *C. Eut.* I, 55 f.

³⁴ *C. Eut.* II, 24 f.

³⁵ Methodisch verlegt sich Boethius bei den folgenden Überlegungen auf eine Analyse des alltäglichen Sprachgebrauchs: Hinsichtlich welcher Entitäten sprechen wir gewöhnlich von Personen?

³⁶ Vgl. *C. Eut.* I, 8–12: „Natur haben *die* Dinge, die auf gewisse Weise von der Vernunft erfasst werden können, weil sie sind“. In dieser Definition werden sowohl Akzidenzien als auch Substanzen definiert, denn diese können alle von der Vernunft erfasst werden.“

³⁷ *C. Eut.* II, 13–18.

sei eine Person. Die zweite Argumentationsstufe bei der Bestimmung des Personbegriffs lautet also:

2. Person ist eine [noch näher zu bestimmende] Substanz.

Nun gibt es vielerlei Substanzen. Von welchen Substanzen sagen wir, sie seien Person?³⁸ Anorganische Substanzen wie Steine bezeichnen wir nicht als Person³⁹, ebenso wenig belebte Substanzen ohne Sinneswahrnehmung (Pflanzen)⁴⁰. Aber auch von belebten Substanzen mit Sinneswahrnehmung (Tieren) sagen wir nicht, sie seien Personen.⁴¹ Erst Substanzen der nächsthöheren Seinsstufe charakterisieren wir als Personen: die Menschen. Um zu eruiieren, was Personsein ausmacht, müssen wir somit auf das Bezug nehmen, was den Menschen vom Tier unterscheidet, also seine Vernunftbegabung. Der dritte Argumentationsschritt lautet folglich:

3. Person ist eine vernunftbegabte [noch näher zu bestimmende] Substanz.

Entsprechend umfasst die Extension des Begriffs „Person“ im alltäglichen Gebrauch nicht nur den Menschen, sondern alle vernunftbegabten Wesen: Auch den Engeln und Gott sprechen wir in diesem Sinne Personalität zu.⁴²

In einem nächsten Schritt nimmt Boethius auf die aristotelische Differenzierung von ersten und zweiten Substanzen Bezug,⁴³ die er als Partikularsubstanzen (*particulares*) beziehungsweise Universalen (*universales*) bezeichnet⁴⁴ und wie der Stagirit zur ontologischen Unterscheidung von Einzeldingen beziehungsweise Einzelsubstanzen (der Einzelmensch Cicero) und Art- und Gattungsprädikaten (Mensch) gebraucht. Da „[d]er Mensch als Lebewesen oder als Gattungswesen [...] keine Person [hat]“, „kann Person niemals als im Universalen seiend ausgesagt werden, sondern nur in den Einzelnen und in den Individuen“: „[M]an spricht von der Person Ciceros, Platons oder denen der einzelnen Individuen.“⁴⁵

Aus der Beschränkung des Personbegriffs auf Individuen folgt in Kombination mit der Wiederaufnahme des in Schritt 1) genannten Naturbegriffs

³⁸ Bei den folgenden Überlegungen orientiert sich Boethius an der von Aristoteles überlieferten Hierarchie der Lebewesen anhand ihrer seelischen Vermögen (vgl. die hinführenden Überlegungen zum *Ergon*-Argument in: Nikomachische Ethik I 6, 1097b–1098a), die von Augustinus aufgegriffen wird (vgl. die Differenzierung von Naturen, denen entweder nur Sein (Steine), Sein und Leben (Tiere) oder aber Sein, Leben und Einsicht (Mensch) zukommen, in: *De libero arbitrio* II, 7, 22–24).

³⁹ Vgl. C. Eut. II, 30 f.

⁴⁰ C. Eut. II, 33 f.

⁴¹ C. Eut. II, 33–36.

⁴² C. Eut. II, 36 f.

⁴³ Kategorien 2a, 11–17.

⁴⁴ C. Eut. II, 38.

⁴⁵ C. Eut. II, 47–52: „Sed in his omnibus nusquam in universalibus persona dici potest, sed in singularibus tantum atque in individujs; animalis enim vel generalis hominis nulla persona est, sed vel Ciceronis vel Platonis vel singulorum individuorum personae singulae nuncupantur.“

die vierte und letzte Stufe des Gedankengangs, welche als abschließende Definition fungiert:

4. Person ist „[e]iner vernunftbegabten⁴⁶ Natur individuelle Substanz (*naturae rationabilis individua substantia*).“⁴⁷

Vernunftbegabung (Rationabilität) und Individualität sind folglich die beiden notwendigen und zusammen hinreichenden Bedingungen für die Zuschreibung von Personalität.

3. Personale Identität in der *Consolatio Philosophiae*

3.1 Personale Identität. Einige Vorüberlegungen

Der Terminus „personale Identität“ ist modern, doch der dahinter steckende Gedanke ist es nicht. Bereits in der Antike gab es philosophische Theorien und Konzepte, die zumindest Teilaspekte der modernen Vorstellung von personaler Identität begrifflich fassten.⁴⁸ Ein Beispiel dafür findet sich in der *Consolatio* des Boethius.

Wichtig im Kontext der vorliegenden Fragestellung ist, dass Personalität (und damit der Begriff der Person) die Grundlage für die Ausbildung personaler Identität darstellt. Diese systematische Verknüpfung erschließt sich schon aus begrifflichen Gründen: Nur Personen können personale Identität ausbilden. Eine gängige Definition personaler Identität⁴⁹ zeigt, dass die wesentlichen Merkmale von Personen gemäß dem Personbegriff des Boethius, nämlich Rationabilität und Individualität, im Konzept der personalen Identität integriert sind: Personale Identität „umgreift das Wissen um eigene Charakterzüge, Fähigkeiten, Meinungen samt der damit verbundenen Gefühle und Bewertungen“⁵⁰ sowie das Bewusstsein der individuellen Einzigartigkeit und Abgrenzbarkeit gegenüber anderen Individuen.⁵¹ Personale Identität gibt somit eine Antwort auf die Frage „Wer bin ich?“⁵²

⁴⁶ Elsässer übersetzt mit „verständlich“. Die Übersetzung mit „vernunftbegabt“ bringt jedoch besser zum Ausdruck, dass es sich bei der Vernunftbegabung um ein Vermögen handelt, das brachliegen oder in verschiedenen Graden aktualisiert werden kann. „Vernunftbegabt“ entspricht darüber hinaus auch mehr dem lateinischen *rationabilis*, während „verständlich“ eher das Attribut *rationalis* wiedergibt. Andere Ausgaben (Migne) schreiben im lateinischen Text (auch in der Persondefinition) *rationalis*. Vgl. genauer *Schlapkohl*, *Persona est naturae rationabilis individua substantia*, 56, die für *rationabilis* plädiert.

⁴⁷ C. Eut. II, 4f.

⁴⁸ Nachgewiesen hat dies zum Beispiel für die stoische Philosophie *M. Forschner*, Glück als personale Identität. Die stoische Theorie des Endziels, in: *Ders.*, Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant, Darmstadt 1994, 45–79.

⁴⁹ Die im Folgenden referierten Erläuterungen zum Begriff der personalen Identität erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern beschränken sich auf diejenigen Aspekte, die für die Interpretation der *Consolatio* fruchtbar gemacht werden können.

⁵⁰ *G. Wiswede*, Sozialpsychologielexikon, München 2004, Art. „Identität, personale“, 245.

⁵¹ Ebd.

⁵² In der Philosophie der Antike wird personale Identität folglich unter dem Stichwort „Selbsterkenntnis“ thematisiert, vgl. dazu den Überblick bei *F.-P. Hager*, Art. „Selbsterkenntnis“ I. An-

Vernunftbegabung als Merkmal von Personen ist in dieser Bestimmung personaler Identität vorausgesetzt: Die „eigene[n] Meinungen“, welcher die Person sich bewusst ist, ebenso wie die „damit verbundenen [...] Bewertungen“, sind propositional, das heißt, sie vermitteln einen bestimmten, versprachlichten Bedeutungsgehalt und haben die formale Gestalt von Aussagen beziehungsweise Urteilen. Als solche können sie nur von sprachfähigen und damit vernunftbegabten Naturen ausgebildet werden. Die weitere Bestimmung personaler Identität als Bewusstsein der individuellen Einzigartigkeit und Abgrenzbarkeit rekurriert auf das zweite boethianische Merkmal von Personen, nämlich deren Individualität.⁵³

Zur personalen Identität gehört aber auch die Fähigkeit, sich auf die eigene Person reflektierend und bewertend zu beziehen. Die Aussage, dass personale Identität „das Wissen um eigene Charakterzüge, Fähigkeiten, Meinungen samt der damit verbundenen Gefühle und Bewertungen“ umfasst, verstehe ich so, dass Personen (wiederum aufgrund ihrer Rationabilität) in der Lage sind, zum Beispiel eigene Charaktereigenschaften oder Begabungen kritisch zu reflektieren und entsprechende Emotionen auszubilden. So kann eine Person ihre Verschwendungssucht negativ und ihr handwerkliches Talent positiv bewerten und sich über Erstere ärgern und für Letztere dankbar sein.

Identitätsentwicklung und -konstruktion vollziehen sich nicht im ‚luftleeren‘ Raum, sondern innerhalb einer sozialen Beziehungsdimension.⁵⁴ Zum einen bilden wir unsere eigene Identität auf dem Nährboden sozialer und kultureller Normen, Wertvorstellungen und Ideale, und zwar in einem notwendigen Wechselspiel von Identifikation und Abgrenzung: Identität heißt ja – wie schon oben vermerkt – immer auch Individualität im Sinne von Abgrenzung. Diese Abgrenzung ist jedoch (im Normalfall) nicht absolut: Als soziale Wesen bedürfen Menschen der Anerkennung durch andere Menschen, deren Wertvorstellungen sie teilen. Mittels geteilter Wertvorstellungen oder auch gemeinsamer Neigungen und Interessen können sich Menschen zumindest in Teilaspekten ihrer personalen Identität miteinander identifizieren und sich in Gemeinschaften zusammenschließen: Spieler eines Handballvereins teilen ihre sportlichen Interessen und Mitglieder der „Gesellschaft für antike Philosophie“ ihre Leidenschaft für die antike philosophische Tradition.

tike, in: *J. Ritter/K. Gründer* (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*; Band 9, Sp. 406–413.

⁵³ Zur Fruchtbarkeit der boethianischen Persondefinition, welche die generische Identität (Rationabilität) und die numerische Identität (Individualität der Substanz) vereint, hinsichtlich der Theorie personaler Identität vgl. überzeugend *R. L. Fetz*, *Personbegriff und Identitätstheorie*, in: *FZThPh*, 35 (1988), 69–106.

⁵⁴ Auch alle im Folgenden genannten sozialen Aspekte personaler Identität setzen insofern Rationabilität voraus, als sie auf einem versprachlichten (oder zumindest potenziell sprachlich zu kommunizierenden) Austausch über Wertschätzungen, persönliche Eigenschaften, holistische Sinnkonstruktionen etc. beruhen.

Der soziale Aspekt personaler Identität zeigt sich in einem zweiten Punkt: Das Selbstbild des Einzelnen, die Wahrnehmung seines Charakters und seiner Fähigkeiten bildet sich in Auseinandersetzung mit seiner sozialen Umwelt. Zum einen kommen wir zu einem Urteil über unsere Charaktereigenschaften und Fähigkeiten durch den Abgleich mit Anderen: Jemand sieht sich als talentierter Handballspieler, weil er im Vergleich mit Anderen taktisch geschickt spielt, schnelle Reaktionen zeigt und eine hohe Trefferquote bei seinen Würfen erzielt. Zum anderen kommen wir zu unserem Selbstbild in Auseinandersetzung mit dem Fremdbild, das heißt mit dem Bild, das andere von uns haben: Wir betrachten uns in der Regel nicht nur deshalb als großzügig, weil wir selbst der Auffassung sind, im Vergleich mit dem Durchschnitt spendabler zu sein, sondern auch, weil unsere soziale Umwelt diese Auffassung zurückspiegelt: „Du bist wirklich großzügig.“ Klaffen Selbst- und Fremdbild auseinander, muss sich die Person damit auseinandersetzen: Entweder sie korrigiert ihr Selbstbild durch Angleichung an das Fremdbild („Ich bin nicht großzügig“) oder sie bemüht sich in Zukunft verstärkt um Großzügigkeit, so dass sie auch von Anderen als großzügig wahrgenommen wird.

Des Weiteren „konkretisiert sich [die Identitätskonstruktion des Einzelnen] in den Geschichten, die jemand von sich erzählen kann“; man spricht in diesem Zusammenhang von „narrativer Identität“⁵⁵. Wir erzählen von unseren Erlebnissen und interpretieren sie, indem wir ihnen im Kontext unserer Persönlichkeitsentwicklung Sinn und Bedeutung verleihen, berichten, wie wir mittels individueller Erfahrungen in einem sozialen Bezugsrahmen unseren Charakter, unsere Fähigkeiten, Werte und Überzeugungen ausgebildet haben, und entwerfen auf der Basis derselben Perspektiven für unsere Zukunft. Auf diese Weise konstruieren wir Kohärenz und Einheitlichkeit in unserem Selbstbild. Diese Selbstnarrationen vollziehen sich wiederum auf der Grundlage kultureller Narrationen: Mythos, Religion und Philosophie liefern sogenannte Meta-Erzählungen, die Sinnstrukturen konstruieren und auf deren Basis Individuen ihre Selbstnarration vollziehen. Die Meta-Erzählungen, die für Boethius bedeutsam sind, sind natürlich die Philosophie und das Christentum.

Die Geschichten, mit denen wir Identität konstruieren, erzählen wir nicht nur uns selbst; wir erzählen sie auch anderen und wollen von ihnen verstanden werden. Personale Identität lässt sich sprachlich kommunizieren und ist insofern ein „Produkt sozialen Austauschs“⁵⁶.

Die nachfolgende Deutung der *Consolatio* umfasst zwei Perspektiven: Zum einen ist die Innenperspektive des Boethius selbst von Interesse: Wie konstituiert sich seiner Auffassung nach personale Identität beziehungs-

⁵⁵ M. Klessmann, Art. „Identität“, in: St. Jordan/G. Wendt (Hgg.), Lexikon Psychologie. Hundert Grundbegriffe, Stuttgart 2005, 145–149, 148.

⁵⁶ Ebd.

weise (in seiner eigenen Begrifflichkeit) wie kann Selbsterkenntnis gelingen? Die moderne Außenperspektive hingegen deutet Boethius' Darstellung des eigenen Identitätsverlusts und seiner Wiedergewinnung in der *Consolatio* als narrative Identitätskonstruktion.

3.2 Personale Identität und die allgemeine Menschennatur

Das Modell personaler Identität, das Boethius' narrativer Identitätskonstruktion in der *Consolatio* zu Grunde liegt, beruht auf seiner Persondefinition. Im Vergleich mit der modernen Bestimmung personaler Identität gibt es einen wesentlichen Unterschied. Das moderne Konzept ist inhaltlich offen; es gibt keine Normen und Werte vor, die zur Konstruktion personaler Identität notwendig sind.⁵⁷ Dies ist bei Boethius anders; der Grund dafür liegt in den philosophischen und christlichen Meta-Erzählungen, in die er seine Selbstnarration einbettet, sowie in den (aus ebendiesen Meta-Erzählungen folgenden) metaphysischen Implikationen seines Personbegriffs, die sich auf seine Auffassung von personaler Identität übertragen und sie normativ aufladen. Sie finden sich in den beiden Termini innerhalb der Persondefinition, die wir bisher außer Acht gelassen haben: Substanz (*substantia*) und Natur (*natura*). Die metaphysische Substanz-Akzidenz-Ontologie, auf die der Substanzbegriff verweist, ist für unsere Zwecke weniger relevant; weitaus wichtiger ist der Naturbegriff. Im Unterschied zur modernen Auffassung sind „das Wissen um eigene Charakterzüge, Fähigkeiten, Meinungen“ etc. sowie das Bewusstsein der eigenen Individualität für Boethius nicht hinreichend, um eine Antwort auf die Frage „Wer bin ich?“ geben zu können. Es bedarf darüber hinaus des Wissens um die allgemeine menschliche Natur.⁵⁸ Boethius geht im Einklang mit der philosophischen Tradition davon aus, dass die artspezifische Natur eines Wesens normative Kraft hinsichtlich seiner Lebensführung hat: Nur ein Leben gemäß der eigenen artspezifischen Natur ermöglicht dem Einzelmenschen ein gelingendes Leben. Das normative Konzept personaler Identität des Boethius schließt also die Kenntnis um die menschliche Wesensnatur und die Ausrichtung der praktischen Lebensführung an dieser Wesensnatur mit ein. Identitätsstörungen beschreibt Boethius folgerichtig als Verlust des Wissens um die eigene Menschennatur und das damit einhergehende Versäumnis, gemäß dieser Natur zu leben.

Was macht nun den Kern dieser menschlichen Natur aus? Zur Beantwortung der Frage müssen wir wieder auf die Persondefinition zurückgreifen:

⁵⁷ Schon der (postmoderne) Gedanke, dass Identitäten ‚konstruiert‘ werden, ist hinsichtlich der antiken Philosophie ein Anachronismus.

⁵⁸ Insofern hat Individualität als Merkmal von Personen bei Boethius keinen emphatischen Sinn und ist nicht im Sinne eines modernen Individualismus zu verstehen. Personale Identität gelingt aus seiner Sicht nicht durch größtmögliche Einzigartigkeit, sondern durch die Realisierung der Möglichkeiten, die in der allgemeinen menschlichen Natur angelegt sind.

Person ist „[e]iner vernunftbegabten Natur individuelle Substanz“. Gemäß den Überlegungen des Boethius gibt es drei Naturen, deren Partikularsubstanzen als Personen bezeichnet werden können:

1. die menschliche Natur, in der Körper und Seele verbunden sind;
2. die Engelsnatur als reine, aber geschaffene Geistwesen;
3. die göttliche Natur, die reiner und leidensunfähiger Geist ist.

Die manifesten Individualsubstanzen dieser drei voneinander unterschiedenen Naturen sind ebendeshalb Personen, weil sie eines gemeinsam haben, nämlich ihre Vernunftbegabung (*rationabilitas*). Wie alle Vermögen lässt sich auch Vernunftbegabung in verschiedenen Graden aktualisieren; sie kann weitgehend ungenutzt bleiben oder perfektioniert werden. Boethius geht davon aus, dass Engel einen höheren Grad an Rationalität aktualisieren als Menschen, und Gott wiederum einen höheren Grad als die englischen Geistwesen: Er ist die Personifikation von Rationalität schlechthin; seine unverlierbare Vernünftigkeit ist nicht mehr zu steigern. Das Interessante an der Auffassung des Boethius aber ist, dass die Grenzen zwischen Menschen-, Engel-, und Gottnatur in einem gewissen Sinne fließend sind: Je höher die Vernünftigkeit eines Menschen entwickelt ist, desto mehr nähert er sich der göttlichen Natur an.⁵⁹ Paradoxerweise liegt nach Boethius die Bestimmung der menschlichen Natur genau in dem, was sie mit der göttlichen Natur verbindet. Dieses Paradox hat sowohl platonisch-neuplatonische wie auch aristotelische und christliche Wurzeln und wird in den Begriff der *homoiôsis theô* (Verähnlichung mit Gott) gefasst.⁶⁰ Platon behauptet in *Politeia* X, 611e, eine Verwandtschaft der Seele mit „dem Göttlichen und Unsterblichen und dem immer Seienden“ und erblickt hierin ihre „wahre Natur (*alêthê phusin*)“⁶¹. Die Verbindung der Seele mit dem Göttlichen ergibt sich aus ihrer präexistenten Ideenschau.⁶² Mit dem Fall in den Leib und die Wahrnehmungswelt hat die Seele einen (partiellen) Verlust ihrer Gottähnlichkeit erlitten, die sie sich in einem aktiven Prozess wieder aneignen muss. Dies geschieht durch die Aktualisierung sittlicher und intellektueller Tugenden (*aretai*): Es ist Aufgabe des Menschen „in der Ausübung der Tüchtigkeit (*epitêdeuôn aretên*) Gott ähnlich zu werden (*homoiousthai theô*), soweit das einem Menschen möglich ist.“⁶³

⁵⁹ Vgl. zu der komplexen Argumentation des Boethius das Kap. 4 des vorliegenden Aufsatzes.

⁶⁰ Zu einem Überblick über die antik-philosophischen Auffassungen zur *homoiôsis theô* vgl. M. Erler, Art. „homoiôsis theô“, in: *Chr. Horn/Chr. Rapp* (Hgg.), Wörterbuch der antiken Philosophie, Nördlingen 2008, 192–193; und speziell zur platonischen Tradition *Chr. Tornau*, Art. „Ähnlichkeit (*homoiotês*), ähnlich/unähnlich (*homoiôs/anbomoios*), Anähnlichung (*homoiôsis*)“, in: *Chr. Schäfer*, Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, Darmstadt 2007, 35–39, 38 f.

⁶¹ *Politeia* X, 612a. Zitiert nach *Platon*, Der Staat/*Politeia* (Griechisch–Deutsch), übersetzt von R. Rufener, Einführung, Erläuterungen, Inhaltsübersicht und Literaturhinweise von Th. A. Szlezák, Düsseldorf/Zürich 2000.

⁶² Vgl. Phaidros 245e–247c.

⁶³ *Politeia* X, 613b.

Die neuplatonische Anthropologie Plotins⁶⁴ übernimmt und erweitert die platonische Konzeption. Sie geht aus von kosmologischen Überlegungen, wonach aus der Überfülle des (göttlich verstandenen) Einen (*hen*) zunächst der (die Ideen einschließende) Geist (*nous*) und aus diesem wiederum die Weltseele (*psychê*) „emaniert“, mit der die Individualseelen eine Einheit bilden.⁶⁵ Die Seele des Menschen ist insofern ein Zwischenwesen, als sie in der irdischen Existenz mit dem Körper und damit mit der Materie (*hylê*) verbunden ist. Der Hervorgang (*probodos*) der Seele aus dem Geist und ihr Eintritt in die Sinnenwelt versteht sich ontologisch und ethisch als Abstieg⁶⁶ (*kathodos/katabasis*). Ziel des Menschen ist es folglich, über eine schrittweise Realisierung der bürgerlichen Tugenden (*politikai aretai*) und der höheren spirituellen Tugenden (*meizous*) sowie der damit verbundenen Befreiung von Leidenschaften (*apatheia*), Reinigung (*katharsis*) und Loslösung der Seele vom Körper den Weg zum göttlichen Ursprung wieder zurückzugehen.⁶⁷ Die mit dieser Kreisbewegung einer Heimkehr zum Ursprung assoziierten Bilder von Abstieg, Umkehr (*periagôgê*), Rückkehr (*epistrophê*) und des Aufstiegs (*anhodos*) sind dem platonischen Höhlengleichnis in *Politeia* VII, 514a–521b, entnommen. Insofern Plotin allerdings „nicht mehr nur von einer Verähnlichung spricht, sondern zu einer *Identität* mit Gott gelangen will“⁶⁸, überschreitet er die Grenzen der platonischen *homoïsis theô*.

Auch für Aristoteles realisiert sich vollendetes Menschsein in dem, was eben nicht mehr genuin menschlich, sondern göttlich ist. Als Kandidaten für die beste Lebensform konkurrieren der *bios theôrêtikos*, der sich in der Aktualisierung der Verstandestugenden (*aretai dianoêtikai*) realisiert, und der *bios politikos* als Verwirklichung der ethischen Tugenden (*aretai êthikai*). Im zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* präferiert Aristoteles die theoretische Lebensform mit ihren Haupttugenden des intuitiven Denkens (*nous*) und der Weisheit (*sophia*) als höchste, das vollendete Glück verheißende Tätigkeit. Dabei stellt er fest: „Ein so beschaffenes Leben aber ist wohl höher, als es dem Menschen entspricht. Denn so wird er nicht leben, insofern er Mensch ist, sondern insofern etwas Göttliches (*theion*) in ihm vorhanden ist.“⁶⁹

⁶⁴ Zur *homoïsis theô* bei weiteren Neuplatonikern vgl. H. Merki, *Homoiôsis theô*. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg/Schweiz 1952, 25–35.

⁶⁵ Vgl. näher J. Halfwassen, *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004, 112–114 (mit Verweis auf *Enneade* IV 3, 1–8 und weitere Forschungsliteratur).

⁶⁶ *Enneade* IV 8.

⁶⁷ *Enneade* I 2.

⁶⁸ Merki, *Homoiôsis theô*, 20, mit Verweis auf *Enneade* I 2, 5, 2 (*tautotês tini theô*).

⁶⁹ *Nikomachische Ethik* X 7, 1177b. Zitiert nach: *Aristoteles*, *Nikomachische Ethik*, übersetzt und herausgegeben von U. Wolf, Reinbek bei Hamburg 2008. Einwände, man müsse sich als sterblicher Mensch auf die ihm gemäßen Dinge beschränken, wehrt er ab (ebd.): „Vielmehr müssen wir uns, soweit wir es vermögen, unsterblich machen und alles tun, um in Übereinstimmung mit dem Höchsten in uns zu leben.“

Christlich lässt sich die Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur durch die in Gen 1, 26f. und 5,1 festgestellte Gottesebenbildlichkeit (*imago Dei / eikôn theou*) des Menschen herstellen, die nach traditioneller Auslegung eben gerade in der menschlichen Vernunftbegabtheit (*rationabilitas*) liegt. Und auch das Christentum kennt die Vorstellung von einer menschlichen Ursprungsnatur, zu welcher der Mensch zurückstrebt: Vor dem Sündenfall lebte das erste Menschenpaar im Einklang mit dem göttlichen Willen, ergo gemäß der göttlichen Rationalität. Nach dem Sündenfall, so stellt Boethius im Einklang mit Augustin fest, veränderte sich die menschliche Natur hinsichtlich ihrer leiblichen und seelischen Verfasstheit: Während Adam vor dem Biss in den Apfel potenziell unsterblich war und die reale Freiheit zum Nichtsündigen hatte, folgte „dem Vergehen (*delictum*)“ für alle Adamskinder „notwendig der Tod, die Sünde selbst und der Wille zur Sünde (*necessario subsecuta est et peccatum ipsum voluntasque peccati*)“⁷⁰. Sünde versteht sich christlich als Trennung von Gott und damit auch als Entfremdung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Das nach dem Adamsfall notwendig gewordene christliche Erlösungsgeschehen zeigt sich nach Boethius ebendarin, dass in Christus die göttliche und die menschliche Natur wieder zusammenkommen.⁷¹ Vor Boethius findet sich eine christlich aus- und umgedeutete *homoiôsis theô* v. a. bei Clemens von Alexandria (um 150–215 n. Chr.) und Gregor von Nyssa (4. Jhd. n. Chr.).⁷² Die Kirchenlehrer übernehmen die Vorstellung, dass das Instrument zur Erlangung der *homoiôsis theô* die Tugendhaftigkeit ist,⁷³ und sie betonen ähnlich wie der Neuplatonismus (und die Stoa) die Notwendigkeit der Affektfreiheit (*apatheia*).⁷⁴ Vor allem Gregor greift den neuplatonischen Gedanken einer Kreisbewegung wieder auf: Ausgehend vom idealen Ursprungszustand der Gottebenbildlichkeit, dem der Abfall in Gestalt der Adamssünde folgt, ist der Mensch zur Heimkehr in seinen Vollkommenheitszustand aufgefordert.⁷⁵ Eine spezifisch christliche Gestalt erhält die *homoiôsis theô* durch den Imperativ der „Nachahmung und Angleichung an Gott durch *mimêsis* des armen Christus“⁷⁶.

⁷⁰ C. Eut. VIII, 48–50.

⁷¹ Vgl. C. Eut. V, 81–97. Dass es sich hierbei um eine Veränderung der menschlichen Natur handelt, macht Boethius in: *De fide catholica*, 125 (sofern echt), deutlich: Die Menschheit ist „zur Strafe der Natur verdammt [...] (*meritum naturae damnaret*)“.

⁷² Aber auch bei Origenes, vgl. Merki, *Homoiôsis theô*, 60–64.

⁷³ Zu Clemens, der den antiken Tugendkatalog durch spezifisch christliche Tugenden erweitert beziehungsweise diesen christlich interpretiert, vgl. Merki, *Homoiôsis theô*, 47–60, mit Belegen, und zu Gregor ebd. 105.

⁷⁴ Zu Clemens vgl. ebd. 49–53; sowie zur spezifischen Apathievorstellung bei Gregor ebd. 98–101 (mit zahlreiche Belegen).

⁷⁵ Vgl. H. Merki, Art. „Ebenbildlichkeit“, in: *Th. Klauser* (Hg.), *RAC IV*, Stuttgart 1959, Sp. 459–479, Sp. 472.

⁷⁶ Merki, *Homoiôsis theô*, 129.

3.3 *Eudaimonismus und personale Identität in der Consolatio Philosophiae*⁷⁷

Alle vier Meta-Erzählungen, (Neu-)Platonismus, Aristoteles und auch das Christentum argumentieren, dass das Glück (*eudaimonia, vita beata*) des Menschen nur im Rahmen der Rückkehr zu beziehungsweise (im Falle des Aristoteles) der Besinnung auf seine göttliche beziehungsweise gottnahe (Ursprungs-)Natur realisiert werden kann. Der Mensch hat also ein genuines Interesse, seine eigentliche Natur zu erkennen (und in diesem Sinne die Frage „Wer bin ich?“ vollständig zu beantworten) und nach ihr zurückzustreben. Glück und eine metaphysisch-normativ gefasste personale Identität gehören somit systematisch zusammen. Die Spezifität sowie die selektive Auswahl der Themenfelder, welche die antike Philosophie aus dem Problemkomplex „personale Identität“ behandelt, ergeben sich aus ihrer eudaimonistischen Intention sowie aus ihrem Selbstverständnis als Lebensform.⁷⁸ Personale Identität ist ihr gemäß etwas Wünschenswertes, das in Tätigkeiten aktiven Selbstvollzugs allererst konstituiert werden muss. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der Betonung innerpsychischer Kohärenz (das sokratische „Nicht-mit-sich-selbst-im-Widerspruch-Stehen“⁷⁹) sowie biografischer Kontinuität und Gleichförmigkeit (die stoische Vier-*personae*-Lehre).⁸⁰ Die Realisierung beider ist Gegenstand einer philosophischen *epimeleia tês psychês* (Seelsorge). Diesen psychotherapeutischen Ansatz hat die Philosophie heute großenteils an die Psychologie abgegeben, wo – zum Teil unabhängig von den philosophischen Debatten – ebenfalls Identitätskonzepte entwickelt werden.

Die eudaimonistische Zielrichtung der *Consolatio Philosophiae* zeigt sich schon hinsichtlich ihrer vielfältig inspirierten literarischen Gestalt.⁸¹ Wie der Titel anzeigt, gehört die *Consolatio* erstens zum Genre der philosophischen Konsolationsliteratur. Ziel der Konsolationsliteratur sind die Vermittlung von Trostgründen (*consolationes*) in schwierigen Lebenssituationen und die Befreiung von schmerzhaften Affekten wie Trauer und Furcht. Sie steht so-

⁷⁷ Innovativ und erhellend zum Thema vgl. neuerdings A. Sirchisch von Kis-Sira, Zum eudämonologischen Konzept des Boethius. Eine Untersuchung der „*Consolatio Philosophiae*“, München 2012, 57–78. Sirchisch von Kis-Sira kontextualisiert den boethianischen Glücksbegriff mit seiner Persondefinition, vgl. ebd. 3.

⁷⁸ Hierin unterscheidet sie sich zum Teil deutlich von zeitgenössischen Debatten. M. Quante, Person, Berlin/Boston 2012, 135–157, diskutiert allerdings auch in der Gegenwartsphilosophie die „Persönlichkeit als Lebensform“.

⁷⁹ Ähnlich auch Aristoteles, Nikomachische Ethik IX 4, 1166a: „Denn [der *spoudaios*] ist mit sich selbst in Übereinstimmung, und er strebt mit seiner ganzen Seele nach denselben Dingen.“

⁸⁰ Die systematische Verknüpfung beider ergibt sich aus der tugendethischen Prägung der praktischen Philosophie der Antike. Tugenden sorgen als exzellente Persönlichkeitsmerkmale sowohl gemäß dem platonisch-peripatetischen als auch dem stoischen Verständnis zum einen für innerseelische Harmonie und Kohärenz und zum anderen als habitualisierte Verhaltensdispositionen für biographische Kontinuität. Wie ich im Folgenden zeigen werde, schließt sich Boethius daran an.

⁸¹ Zur Vielfalt der in der *Consolatio* vereinten literarischen Traditionen vgl. J. Gruber, Kommentar zu Boethius' *De Consolatione Philosophiae*, Berlin/New York 1978, 16–43.

mit im Kontext des sokratischen wie auch hellenistischen Selbstverständnisses von Philosophie als Fürsorge beziehungsweise Medizin (*medicina animi*) für die Seele. Adressaten dieser Trostschriften sind die eigene Person (so verfasst Cicero nach dem Tod seiner Tochter Tullia 45 v. Chr. eine Trostschrift an sich selbst (*consolatio ad se ipsum*) oder nahe Angehörige und Freunde. Von Seneca sind zum Beispiel Trostschriften aus der Verbannung an seine Mutter Helvia (*Consolatio ad Helviam matrem*) sowie an Polybius und Marcia überliefert.

Zweitens ist die *Consolatio* ein Protreptikos, eine Aufforderung zum Philosophieren. Urbild des Protreptikos ist die gleichnamige, nur noch in Fragmenten überlieferte Schrift des Aristoteles. Bedeutsam ist darüber hinaus Ciceros ebenfalls nicht erhaltener *Hortensius*, der zum Beispiel im spätantiken Kirchenvater Augustin „[d]ie Liebe zur Weisheit [entzündete, die] aber heißt auf Griechisch ‚Philosophie‘“ (Conf. III, iv, 8)⁸². Auch der Protreptikos ist eudaimonistisch, insofern er als wesentlichen Grund für die Beschäftigung mit Philosophie deren Glücksrelevanz benennt: Wer Philosophie betreibt, lernt Methoden, die eine glückliche Lebensführung ermöglichen.

Drittens enthält die *Consolatio* auch Elemente der Diatribe. Ursprünglich bezeichnete man als Diatribe einen „Vortragstil, in dem durch fingierte Zwischenfragen oder Einwände eine Dialogsituation evoziert wird“⁸³; später dient der Begriff zur Bezeichnung popularphilosophischer Abhandlungen, die sich an ein Laienpublikum wenden. Intention der Diatribe ist es, konventionelle Wertvorstellungen ihrer Adressaten kritisch zu hinterfragen. Der philosophische Hintergrund ist zumeist kynisch beziehungsweise stoisch: Die Abwertung äußerer Güter wie Reichtum, Macht, Ehre etc. soll demonstrieren, dass sie für menschliches Glück nicht ausschlaggebend sind. Die Diatribe hat also ebenso wie die Konsolationsliteratur und der Protreptikos eine eudaimonistische Zielrichtung. Stilistisch sind Ironie, der Rückgriff auf vulgäre Sprache und scharfe Spitzen gegen den fingierten oder tatsächlichen Dialogpartner charakteristisch für die Diatribe. Wichtigster Vertreter der Diatribe ist der Kyniker Menippos von Gadara (3. Jhd. v. Chr.). Die nach ihm benannte Menippeische Satire vermischt die ernste Absicht philosophischer Belehrung mit Witz und Parodie in der Darstellung; insofern ist sie eine ernst-heitere Literaturgattung. Auch hinsichtlich ihrer literarischen Form ist die Menippeische Satire ein Zwitterwesen: Sie ist eine Mischung aus Prosa und Gedichten (Prosimetrum). Das Prosimetrum ist nun die vierte literarische Tradition, auf welche

⁸² Zitiert nach: *Augustinus*, Confessiones/Bekenntnisse (Lateinisch–Deutsch), übersetzt, herausgegeben und kommentiert von K. Flasch und B. Mojsisch. Mit einer Einleitung von K. Flasch, Stuttgart 2009.

⁸³ K. Brodersen/B. Zimmermann, Metzler Lexikon Antike, Art. „Diatribe“, Stuttgart 2006, 139. Nähere Erläuterungen zur Diatribe finden sich bei Gruber, Boethius, 90–92.

die *Consolatio* zurückgreift. Die fünf Bücher der *Consolatio Philosophiae* sind als Wechselspiel von Prosaabschnitten und Versen konzipiert.

3.4 Narrative Identitäts(re)konstruktion in der *Consolatio Philosophiae*

3.4.1 Buch I. Die Diagnose des Identitätsverlusts

Die Erzählsituation im ersten Buch der *Consolatio* ist folgende: Boethius sitzt im Kerker von Pavia. Er ist seiner Ämter sowie seiner Ehre beraubt und muss für seine Familie den Verlust ihrer Güter und für sich selbst eine harte Strafe, womöglich das Todesurteil, fürchten. Er verzehrt sich in „beständigem Schmerz“⁸⁴ (Cons. I, 5pr 1), dem er durch Stöhnen und unkontrollierte Tränenausbrüche sichtbaren Ausdruck verleiht. Die platonisch-peripatetische Tradition vertritt das Idealbild eines philosophischen Weisen, der seine Affekte kontrollieren und auf ein vernunftgemäßes Maß eingrenzen kann, und der Neuplatonismus empfiehlt in Anknüpfung an das stoische Ideal die Affektfreiheit (*apatheia*) des Weisen, die aus der Geringschätzung vermeintlicher Güter wie Besitz, Ehre, Macht, Leben, körperliche Gesundheit etc. resultiert. Vor seinem plötzlichen gesellschaftlichen Fall hatte sich Boethius diese Weisheit im Umgang mit seinen Affekten zugesprochen. Nun, da er sich mit dem Verlust ebendieser Güter konfrontiert sieht und seine Weisheit erstmals auf die Probe gestellt wird, befürchtet er, dass er aufgrund des einstmaligen günstigen Schicksals in der Vergangenheit ein falsches Bild seines Charakters und seiner Fähigkeiten, sprich: eine *falsche Identität*, ausgebildet hatte. Denn, so bekennt er selbst: „Nicht ist einem, der fiel, sicher gewesen sein Schritt!“ (Cons. I, 1m 22).

Trost in seinem Leid sucht er zunächst bei den Musen der Dichtkunst. Dabei greift er auf einen Aspekt seiner Identität zurück, der sich auch in der Kerkerhaft erhalten hat: Boethius ist nach wie vor Kenner, Liebhaber und zugleich Autor von Poesie. So bekennt er, in Versen sprechend und auf diese Weise seine Fähigkeit zur Dichtkunst aktualisierend, von den Musen:

Diese wenigstens konnten Gefahr nicht und Schrecken (*terror*) besiegen,
Dass sie nicht doch als Geleit folgten auf unserem Weg.
Die einst der ruhmvolle Stolz beglückter (*gloria felicitis*) und prangender Jugend,
Trübe trösten sie (*solantur*) jetzt meines, des Greises Geschick (*fata*).
(Cons. I, 1m 5–8)

Bliebe es dabei, hieße das Werk *Consolatio Camenarum* (Trost der Musen) und nicht *Consolatio Philosophiae*. Tatsächlich dauert es nicht lange, und die Philosophie betritt in Gestalt einer „Frau [...] von sehr ehrwürdigem Aus-

⁸⁴ Die deutsche Übersetzung der *Consolatio* wird zitiert nach *Boethius*, *Trost der Philosophie*, übersetzt und herausgegeben von K. Büchner, mit einer Einführung von F. Klingner, Stuttgart 1971. Der lateinische Text wird zitiert nach *Boethius*, *Trost der Philosophie* (Lateinisch-Deutsch), herausgegeben und übersetzt von E. Gegenschatz und O. Gigon, eingeleitet und erläutert von O. Gigon, Düsseldorf/Zürich 2004.

sehen (*mulier reverendi admodum vultus*)“ (Cons. I, 1pr 3f.) den Raum.⁸⁵ Sie wird näher qualifiziert als „Heilende [...] (*medicantis*)“ (Cons I, 3pr 2), womit der Autor sein therapeutisches Philosophieverständnis zum Ausdruck bringt. Boethius bedarf dieser Ärztin, denn er ist akut erkrankt. Im Zusammenhang mit der vorliegenden Frage ist die Diagnose interessant, welche die Heilkundige sogleich stellt: „Er hat sich selbst ein wenig vergessen (*sui paulisper oblitus est*)“ (Cons. I, 2pr 12f.). In einen modernen Begriff gefasst, handelt es sich bei dieser Krankheit um einen *Identitätsverlust*,⁸⁶ in antiken Konzepten um einen Fall misslingender Selbsterkenntnis. Der Identitätsverlust ist zwar nicht vollständig – Boethius hält zumindest an seiner Dichteridentität fest –, aber er betrifft wesentliche Teile seiner Persönlichkeit. Dies zeigt sich paradigmatisch an der Tatsache, dass er die Dame, die ihn im Kerker aufsucht, zunächst nicht als Philosophie erkennt.⁸⁷ Aus der Bildersprache, die Boethius hier gebraucht, zurückübersetzt, bedeutet dies, dass Boethius die philosophischen Überzeugungen, die ihn bisher geleitet haben, und die Charakterzüge beziehungsweise Tugenden, die er sich mit Hilfe der Philosophie angeeignet oder perfektioniert hat, unter dem Druck der gegenwärtigen Extremsituation nicht mehr aufrechterhalten kann. Boethius, den der Frühcholastiker Abaelard fünf Jahrhunderte später als „größten lateinischen Philosophen (*maximum [...] Latinorum philosophorum*)“⁸⁸ charakterisieren wird, hat seine Identität als Philosoph verloren.

Glücklicherweise stellt die Philosophie in ihrer Eigenschaft als Ärztin nicht nur die Diagnose. Sie leitet auch eine mehrstufige Therapie ein, im Verlaufe derer Boethius seine verlorene Identität wiedergewinnen wird. Die fünf Bücher der *Consolatio* illustrieren diesen Heilungsprozess, der mit der Rückgewinnung seines persönlichen Glücks verbunden ist.

Aus heutiger Perspektive lässt sich diese sukzessive Identitätsfindung als Prozess einer narrativen Identitätskonstruktion analysieren, die auf seiner Persondefinition beruht. Dies wird in vielfacher Hinsicht deutlich: Zum einen bekommt Boethius ja nicht wirklich Besuch von der Dame Philosophie, das heißt, er wird nicht von einer zweiten Person geheilt, von einem personalen und grammatischen Du, das seiner eigenen Person gegenübersteht und etwas weiß, was Boethius nicht mehr weiß, und ihn diesbezüglich be-

⁸⁵ Zur Figur der Philosophie und den literarischen Traditionen ihrer Ausgestaltung in der *Consolatio* vgl. J. Gruber, Die Erscheinung der Philosophie in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius, in: RMP 112 (1969), 166–186.

⁸⁶ Chr. Wolf, Untersuchungen zum Krankheitsbild in dem ersten Buch der *Consolatio Philosophiae* des Boethius, in: E. Paratore (Hg.), Rivista di cultura classica e medioevale VI/3, Rom 1964, 213–223, hat überzeugend dargelegt, dass es sich um ein seelisches Krankheitsbild handelt und nicht um die eher physiologische Pathologie des *lethargicus*, wofür W. Schmid, Philosophisches und Medizinisches in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius, in: Festschrift Bruno Snell, München 1956, 112–144, argumentiert hatte.

⁸⁷ Vgl. Cons. I, 1pr 43–45.

⁸⁸ *Introductio ad theologiam*. Zitiert nach Gruber, Boethius, 107 (ohne genaue Stellenangabe).

lehrt. Vielmehr ist es Boethius selbst, der auf seinen emotionalen und kognitiven Verwirrungszustand Bezug nimmt und ihn als Selbst- oder Identitätsverlust charakterisiert. Dieses reflexive Selbstverhältnis wird durch die menschliche Rationabilität ermöglicht, und sie ist es auch, die die Voraussetzung für eine Persönlichkeitsentwicklung auch und gerade in Krisensituationen darstellt. Personen nehmen ihre psychischen Zustände nicht nur wahr, sondern können sich darüber hinaus zu ihnen in ein Verhältnis setzen. Boethius erkennt, dass seine philosophischen Überzeugungen unter dem Druck der Situation zusammengebrochen sind und mit ihnen ein wesentlicher Teil der eigenen Identität verloren geht. Diese Erkenntnis (und das Bemühen um Rückgewinnung seiner Identität) personifiziert er und gibt ihr den Namen Philosophie. Das Gespräch des Boethius mit der Philosophie ist in Wahrheit ein Gespräch des Boethius mit sich selbst.⁸⁹ Das heißt aber auch, dass die Philosophie immer noch Teil der Persönlichkeit des Boethius ist. Er hat das Wissen um die philosophischen Erkenntnisse, die ihn früher geleitet haben, nicht verloren, aber sie haben angesichts der bitteren Realität an Überzeugungskraft eingebüßt. Boethius versucht nun, sich in einem inneren Reflexionsprozess seine früheren philosophischen Überzeugungen erneut anzueignen. Indem er dies tut, knüpft er schon an seine alte Philosophenidentität an: Kein Geringerer als Platon hatte die Philosophie (resp. das Denken, *dianoia*) definiert als „Unterredung, die die Seele im Inneren mit sich selbst führt (*ho men entos tês psychês pros autên dialogos*)“.⁹⁰ Auch hinsichtlich der Diagnose des Selbstvergessens bewegt er sich in der platonischen Tradition. Wie Platon im *Phaidros* berichtet, hat unsere Seele vor dem Fall in den Körper die Ideen als Urbilder allen Seins geschaut und besaß somit höchstes Wissen.⁹¹ Dieses Wissen hat sie bei der Inkorporation in den Leib vergessen, und sie muss es sich philosophierend (also: mit sich selbst sprechend) wieder aneignen (*anamnêsis*).⁹²

Die *Consolatio* beinhaltet somit ein komplexes Geflecht mehrerer *personae*:⁹³

Persona 1 ist der Gefangene Boethius im Kerker.

Persona 2 ist der hohe Beamte und Philosoph Boethius vor seiner Inhaftierung. *Persona 1* erlebt den Wechsel von *persona 2* zu *persona 1* als Verlust der personalen Identität.

Persona 3 trägt den Namen Philosophie. Sie ist die reflexive Selbstbetrachtung und das praktische Selbstverhältnis von *persona 1*, welches deren

⁸⁹ Vgl. Reiss, Boethius, 138: „We recognize that [the *Consolatio*] is actually the externalizing of an internal conflict.“

⁹⁰ *Sophistês* 263e. Zitiert nach Platon, *Der Sophist* (Griechisch–Deutsch), Einleitung, Übersetzung und Kommentar von H. Meinhardt, Stuttgart 1990.

⁹¹ *Phaidros* 245e–247c.

⁹² Vgl. *Menon* 81a–86c.

⁹³ J.-M. Claassen, *Displaced Persons. The Literature of Exile from Cicero to Boethius*, Madison 1999, 168, sieht drei *personae*: „I‘ as both narrator and object of narrative, but also as interlocutor“.

Identitätsverlust reflektiert und Anstrengungen zur Therapie unternimmt. Zugleich verkörpert sie die philosophischen Überzeugungen von *persona 2*, von denen noch Reste in *persona 1* erhalten sind.

Persona 4 ist die literarische Figur Boethius in der *Consolatio*. Diese erhebt Anspruch auf Authentizität, sie ist aber nicht zwangsläufig eine detailgenaue Abbildung von *persona 1*, dem Gefangenen Boethius im Kerker. Da die *Consolatio* in protreptischer Absicht verfasst ist, da sie die Glücksrelevanz der Philosophie illustrieren und nicht nur Boethius selbst, sondern auch den Leser trösten soll und darüber hinaus in formaler wie inhaltlicher Hinsicht auch der Diatribe und dem Prosimetrum gerecht werden soll, ist *persona 4* literarisch stilisiert. Boethius mag zum Beispiel bei der Darstellung seines psychischen Zusammenbruchs übertrieben haben, um die Wirkmächtigkeit der glücksbringenden Ärztin Philosophie umso deutlicher herauszustellen. Hinsichtlich der vorliegenden Fragestellung relevant ist, dass in *persona 4* als literarische Figur Boethius' Identitätskonstruktion narrative Gestalt erhält. Boethius erzählt sie als kohärente und nachvollziehbare Geschichte, und er erzählt sie nicht nur sich selbst, sondern auch dem zukünftigen Leser. Damit kommen wir zu *persona 5*.

Persona 5 ist der Leser, den *persona 1* als Verfasser der *Consolatio* im Blick hat. In den Vorüberlegungen haben wir gesehen, dass Identitäten im sozialen Raum konstituiert werden und dass Inkohärenzen zwischen Selbst- und Fremdbild ein Problem darstellen. Die Anklagepunkte kennzeichnen Boethius unter anderem als Hochverräter, der sich seine hohen Ämter durch Zauberei statt durch Kompetenz erschlichen hat.⁹⁴ Boethius muss befürchten, dass die Volksmeinung und schlimmstenfalls die Geschichtsschreibung ihn als Schurken und Hochstapler wahrnehmen. Er selbst sieht sich jedoch als platonischer Philosophenherrscher, dessen Ziel das Glück des Staates und seiner Bewohner ist.⁹⁵ Die relativ langen Passagen in der *Consolatio*, in denen Boethius seine zahlreichen Verdienste um den Staat aufzählt und seine Unschuld hinsichtlich der Anklagepunkte beteuert, sollen dieses Selbstbild dem Leser vermitteln und auf diese Weise die Kohärenz von Selbst- und Fremdbild sicherstellen.⁹⁶

⁹⁴ Die Anklagepunkte beschuldigen Boethius des *crimen maiestatis* (der Verletzung der Königswürde), des *crimen perduellionis* (des Hochverrats) sowie des *crimen sacrilegii* (des Religionsfrevels), vgl. Gruber, Boethius, 9. Letzteres gründet wohl in den theurgischen Praktiken, die in neuplatonischen Kreisen nicht unüblich waren, vgl. J. Halfwassen, Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, 150. Die Anklage erhob den Vorwurf, Boethius habe sich seine herausragende politische Stellung mit unlauteren Mitteln erworben. Vgl. Cons. I, 4pr 131–134: „Die Würde (*dignitatem*) dieser Anklage sahen auch die, welche sie einbrachten: um sie durch Beimischung eines Verbrechens (*alicuius sceleris*) zu verdunkeln, logen sie deshalb, ich hätte aus Ehrgeiz nach Stellung mein Gewissen mit einem Gottesfrevl (*sacrilegio*) befleckt.“

⁹⁵ Vgl. Cons. I, 4pr 16–30.

⁹⁶ Vgl. Cons. I, 4pr 31–169.

In den fünf Büchern der *Consolatio* schildert Boethius detailreich seine Identitäts(re)konstruktion⁹⁷ als psychotherapeutisches Projekt. Voraussetzung für die erfolgreiche Therapie ist eine korrekte Diagnose, die sich aus der Deutung der Symptome ergibt. Die erste Diagnose seitens der Philosophie haben wir schon kennengelernt: Boethius leidet an Selbstvergessen. Nachdem sie sich eine Weile mit ihrem Patienten unterhalten hat, modifiziert die Ärztin Philosophie ihre Diagnose leicht: „[D]u hast aufgehört zu wissen, was du selbst bist (*quid ipse sis, nosse desisti*).“ (Cons. I, 6pr 46) Entscheidend ist, dass die Philosophie eben nicht formuliert, Boethius wisse nicht mehr, wer (*quis*) er ist, sondern was (*quid*) er ist. Hier offenbart sich nämlich der normative Aspekt in Boethius' Verständnis von personaler Identität: Personale Identität kann der Einzelne nur dann erreichen, wenn er weiß, was er qua seiner menschlichen Wesensnatur ist, und wenn er darüber hinaus gemäß dieser Wesensnatur lebt.

Die Philosophie leitet nun einen sokratischen Dialog ein, mit dem Ziel, Boethius zur Erkenntnis seiner Wesensnatur zurückzuführen. Zentraler Punkt ihrer Bemühungen ist es, dem Gefangenen die potenzielle, auf Rationalität basierende Gottähnlichkeit dieser Menschennatur vor Augen zu führen. Zunächst eruiert die Philosophie, welche seiner philosophischen Überzeugungen sich erhalten haben und welche er vergessen hat. Boethius bestätigt auf Nachfrage, dass Gott die Welt erschaffen hat und gemäß seiner Vorsehung leitet.⁹⁸ Er weiß also, dass alle Dinge ihren Ursprung bei Gott haben. Was er jedoch nicht mehr zu benennen weiß, sind Endzweck und „Ziel (*finis*) der Dinge [...], und wohin der Drang (*intentio*) der ganzen Natur strebt“ (Cons. I, 6pr 26f.). Auch hinsichtlich der Frage, ob Boethius sagen könne, „was ein Mensch ist (*quid igitur homo sit*)“ (Cons. I, 6pr 40), weiß Boethius nur die halbe Antwort zu geben: Er bekennt zwar, ein Mensch, das heißt „ein vernunftbegabtes und sterbliches Lebewesen (*rationalis animal atque mortale*)“ (Cons. I, 6pr 41f.) zu sein, aber die weitere Frage der Philosophie, ob er denn nicht auch noch etwas anderes sei, verneint er irritiert.⁹⁹

Interessant ist, dass die Antwort auf beide Fragen dieselbe ist: Das Endziel aller Dinge ist Gott, und in der mit Vernunft begabten Natur des Menschen liegt es, die Grenzen zum Göttlichen hin in einem gewissen Sinne zu transzendieren.¹⁰⁰ Boethius wusste dies früher; er hat es nur vergessen und

⁹⁷ Um eine Identitätsrekonstruktion handelt es sich insofern, als Boethius ja seine ursprüngliche Identität zurückgewinnen will.

⁹⁸ Vgl. Cons. I, 6pr 9–12.

⁹⁹ Vgl. Cons. I, 6pr 44.

¹⁰⁰ Interessanterweise nimmt Boethius selbst bei seiner Verteidigung hinsichtlich der Anklage wegen Zauberei beziehungsweise Gottesfrevl auf die *homoiōsis theō* Bezug: „Du träufstest nämlich täglich das Wort der Pythagoreer in mein Ohr und meine Gedanken: Folge Gott (*hepou theō*)! Und es hätte mir nicht angestanden, nach dem Schutz minderwertiger Geister zu haschen, mir, den du zu solcher Höhe bildetest, dass du ihn ‚einem Gott ähnlich (*consimilem deo*)‘ machtest“ (Cons. I, 4pr 137–141). Boethius erinnert sich also noch daran, dass er einst die *homoiōsis*

muss sich wiedererinnern. Die Rede von Vergessen und Wiedererinnern ist natürlich metaphorisch: Er hat seine früheren Überzeugungen nicht im Wortsinn vergessen; er hat sie vielmehr verloren in dem Sinne, dass sie ihm nicht mehr wahr zu sein scheinen. Den Grund dieses Übels sieht Boethius in dem „Leid (*maeror*)“, das sein „Gedächtnis geschwächt (*memoriam hebetavit*)“ (Cons. I, 6pr 28f.) hat, und die Philosophie verweist auf den Aufruhr der Affekte „Schmerz, Zorn und Trauer (*dolor ira maeror*)“ (Cons. I, 5pr 38), der seinen Geist verwirrt. Da die Musen der Dichtkunst keine Heilung versprechen, sondern die Affekte nur noch mehr anpeitschen, schickt die Philosophie zunächst die „Bühnendirnen (*scaenicas meretriculas*)“ (Cons. I, 1pr 29) aus dem Krankenzimmer und beginnt ihre Therapie. Das Heilverfahren ist zweistufig: Es beginnt mit der Anwendung „linder[.] (*lenioribus*)“ Heilmittel, welche die „durch die einströmenden Leidenschaften verhärtet[e]“ „Geschwulst“ (*in tumorem perturbationibus influentibus induruerunt*) erweichen und zur „Wirkung eines schärferen Mittels (*acrioris vim medicaminis*)“ (Cons. I, 5pr 40–43) bereitmachen sollen. Diese Medikation entspricht den neuplatonischen Empfehlungen¹⁰¹ und reiht sich in das plotinische Programm der *homoïsis theô* ein. Die im ersten Buch der *Consolatio* dominierenden Motive der „Verbannung (*exsulemque*)“¹⁰² und Verirrung aus der Heimat (*a patria [...] aberrasti*)¹⁰³ und die Metaphorik von Abstieg beziehungsweise Verweilen in der „Tiefe (*profundo*)“¹⁰⁴ und Aufstieg¹⁰⁵ beziehungsweise der Wohnstatt in der Höhe verweisen ebenso wie die Bildersprache von Glanz / Leuchten (*lumine*)¹⁰⁶ beziehungsweise Licht (*luce*)¹⁰⁷ und Finsternis (*tenebras*)¹⁰⁸ auf die mit dem platonischen Höhlengleichnis¹⁰⁹ verknüpfte Kreisbewegung von Abirrung und Rückkehr zum göttlichen Einem, die – wie geschildert – in die *homoïsis-theô*-Lehre eingebettet ist.¹¹⁰

theô verfolgte, ist aber in der gegenwärtigen Situation nicht mehr in der Lage, dieselbe zu aktualisieren.

¹⁰¹ *De Vogel*, *The Problem of Philosophy*, 286f., verweist auf Enneade V 1,1, wo das Vergessen Gottes seitens der Seelen durch deren Hinwendung zu vergänglichen Dingen erklärt und eine zweistufige Heilung durch (erstens) die Entwertung eben dieser verlierbaren (Schein-)Güter sowie (zweitens) durch den Nachweis des Wertes echter und bleibender Güter empfohlen werde. Dieses therapeutische Verfahren scheint parallel zu laufen mit dem Fortschreiten von den bürgerlichen Tugenden, welche die Leidenschaften mäßigen und falsche Meinungen beseitigen (vgl. Enneade I 2, 2), zu den – mit Apathie verbundenen – höheren kathartischen Tugenden. Erst letztere vollenden die *homoïsis theô*. Zum Thema vgl. genauer (unter Einbezug des philosophiehistorischen Kontexts der *Consolatio*) *Erler*, *Hellenistische Philosophie*.

¹⁰² Cons. I, 5pr 4. Vgl. auch Cons. I, 6pr 48–50.

¹⁰³ Cons. I, 5pr 6f.

¹⁰⁴ Cons. I, 2m 1. Die Abwendung vom Göttlichen wird in Buch I auch durch den gesenkten Blick Boethius' illustriert, vgl. Cons. I, 1pr 49; und Cons. I, 2m 26f.

¹⁰⁵ Vgl. Cons. I, 7m 23f.

¹⁰⁶ Cons. I, 3m 9.

¹⁰⁷ Cons. I, 2m 2.

¹⁰⁸ Cons. I, 2m 3.

¹⁰⁹ Vgl. Cons. I, 2m 25.

¹¹⁰ Die entsprechende Metaphorik findet sich vor allem in 2m, 3m, 4m und 7m und den diese

Zu den milderer Heilmitteln, welche die Umkehr der Blickrichtung von der Tiefe der wandelbaren Erscheinungswelt zur Höhe des ewig Göttlichen durch die Beruhigung der in Aufruhr geratenen Affekte vorbereiten, gehört auch ein Pharmakon, das im Zusammenhang mit der Identitätsrekonstruktion des Boethius von besonderer Bedeutung ist: Die Philosophie verweist den mit seinem Schicksal hadernden Boethius auf andere unschuldig Verurteilte: Anaxagoras, Zeno, Canius, Seneca, Soranus und natürlich Sokrates erlitten Verbannung oder Tod, eben weil sie dem Ruf der Philosophie zu einem gottähnlichen Leben gefolgt waren.¹¹¹ Damit motiviert die Philosophie Boethius zu einer Identifizierung mit Anderen, die demselben Lebensziel gefolgt sind, die dieselben Konsequenzen zu ertragen hatten und die dennoch nicht von ihrer philosophischen Orientierung abgefallen sind. Vor allem das Beispiel des Sokrates soll wohl Boethius hinsichtlich seiner Rückenbindung an einstige philosophische Überzeugungen als Vorbild und Identifikationsobjekt dienen.

3.4.2 Buch II. Aufklärung über das Wesen der Fortuna

Boethius hadert mit Fortuna, weil sie ihm wesentliche Glücksgüter entrisen hat beziehungsweise noch zu entreißen droht: Reichtum (*divitiarum*)¹¹² und Besitz in Gestalt von Gold und Edelstein (*auri gemmarumque*)¹¹³, prunkvollen und farbenfrohen Gewändern (*variis [...] vestibus*)¹¹⁴, eine große Dienerschar (*longus ordo famulorum*)¹¹⁵, Ämterwürden und politische Macht (*dignitatibus potentiaque*)¹¹⁶ und nicht zuletzt Ruhm (*gloriae*)¹¹⁷. Gemäß der intendierten ersten Therapiestufe überzeugt die Philosophie Boethius zunächst von der relativen Wertlosigkeit dieser Güter.¹¹⁸ Das Verfahren, das sie anwendet, ist bemerkenswert: Sie schlüpft in die Maske der Fortuna und verteidigt sich gegenüber den (ungerechten) Vorwürfen des Boethius. Bemerkenswert ist dies deshalb, weil nun zu den fünf *personae*

Gedichte umrahmenden Prosaabschnitten. Zu den genannten Gedichten vgl. ausführlich H. Scheible, Die Gedichte in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius, Heidelberg 1972, 17–28; 30–32; 33–35; 43–46.

¹¹¹ Vgl. Cons. I, 3pr 31–37.

¹¹² Cons. II, 5pr 7.

¹¹³ Cons. II, 5pr 101.

¹¹⁴ Cons. II, 5pr 48.

¹¹⁵ Cons. II, 5pr 51.

¹¹⁶ Cons. II, 6pr 1.

¹¹⁷ Cons. II, 7pr 7.

¹¹⁸ Die diesbezügliche Argumentation ist vielschichtig und wird im Folgenden nur in (für die Absicht der vorliegenden Untersuchung relevanten) Teilaspekten referiert. Zur näheren Darstellung vgl. Gruber, Boethius, 60–66. Im Zuge der Entwertung des Ruhms beziehungsweise des guten Rufs (*gloria; fama*) bezieht sich Boethius auf das *Somnium Scipionis* bei Cicero, De re publica VI, 9–29, das er wohl im Original wie auch aus dem Kommentar des Macrobius kannte, vgl. Gruber, Kommentar, 40 und – in der Neuauflage von 2006 – 219. Zur Analyse des *Somnium Scipionis* vgl. genauer N. Strobach, Cut and Paste – What Use Boethius Makes of Cicero's *Somnium Scipionis*, erscheint demnächst im Sammelband zur Tagung „The Dream of Scipio and its Tradition“, Oxford, 18.–19.05.2007, herausgegeben von J.-L. Labarrière.

der *Consolatio* noch eine sechste dazukommt: *Persona 6* ist die Philosophie (also *persona 3*), die die Rolle der Fortuna einnimmt. Da die Philosophie wiederum die reflexive Selbstbetrachtung des Gefangenen Boethius im Kerker (*persona 1*) darstellt, ist es in Wahrheit Boethius selbst, der Fortuna gegenüber seiner Anklage in Schutz nimmt. Dies ist hinsichtlich seiner Identitätsrekonstruktion von entscheidender Bedeutung. Indem er nämlich gedanklich eine andere Identität annimmt (die der Fortuna), gelingt ihm ein Perspektivenwechsel: Er identifiziert sich mit der Sicht der Fortuna und übernimmt sie. Da die Selbstwahrnehmung der Fortuna ihrer Fremdeinschätzung seitens der Philosophie entspricht (weshalb die Philosophie auch problemlos in ihre Rolle schlüpfen kann), bedeutet dies, dass Boethius sich auf diese Weise seine früheren philosophischen Überzeugungen aktiv wieder zu eigen macht. Fortuna verweist Boethius folglich auf immer schon von ihm Gewusstes, an das es sich nur wieder zu erinnern gilt: „Hast du denn nicht als Knabe gelernt, dass auf der Schwelle des Zeus ‚zwei Fässer‘ liegen, ‚das eine der Übel, das andere der Güter?‘“ (Cons. II, 2pr 40–42¹¹⁹). Das Wesen der Fortuna ist eben ihre Wandelbarkeit; sie verteilt gemäß ihrer Willkür Gaben wie Plagen ohne Ansehen der Person und ohne Berücksichtigung der Würdigkeit: In diesem Sinne ist sie eine „blinde [...] Gottheit (*caeci numinis*)“ (Cons. II, 1pr 33).

Der entscheidende Fehler, den Boethius begeht, ist, dass er glaubt, dass die akzidentellen Güter Fortunas wesentlich zu seiner Person gehören, dass sie Teil seiner Identität sind und Boethius zu dem machen, was er ist. Er hat gedacht, Fortunas Glücksgüter wären sein eigen und würden sein Glück konstituieren. Doch, so wendet die Philosophie ein, „wenn dein wäre (*si tua forent*), was du als verloren beweinst, hättest du es unmöglich verloren.“ (Cons. II, 2pr 19f.) Tatsächlich jedoch sind all diese Dinge nur relative Güter: Reichtum, Würden, Macht und Ruhm sind für sich genommen wertlos. Sie haben nur instrumentellen Wert, insofern sie für das Gemeinwohl gebraucht werden, und sind zur Glückssicherung nicht geeignet. Dies ergibt sich schon aus der formalen Bestimmung des Glücksbegriffs:

(fB 1) Die Glückseligkeit (*beatitudo*) ist das höchste Gut (*summum bonum*) einer vernunftbegabten Natur (*naturae ratione degentis*).¹²⁰

(fB 2) Das höchste Gut muss die Eigenschaft haben, unverlierbar zu sein.¹²¹

Die Gaben der Fortuna jedoch sind als äußere Güter ungewiss und verlierbar; also können sie nicht das höchste Gut, die Glückseligkeit des Men-

¹¹⁹ Die Philosophie/Fortuna zitiert *Homer*, Ilias XXIV, 527–528. Vgl. *Büchmer*, Anmerkung 6 zum Buch II der *Consolatio*, 175 (in der von ihm übersetzten, o. g. Ausgabe).

¹²⁰ Vgl. Cons. II, 4pr 78 f. Auch an dieser Stelle zeigen sich Verbindungslinien von C. Eut. zur *Consolatio*: Glückseligkeit kann nur vernunftbegabten Wesen (also: Personen) zugeschrieben werden.

¹²¹ Boethius formuliert in Cons. II, 4pr 79 f. negativ: „[...] und nicht höchstes Gut ist, was irgendwie entrissen (*eripi*) werden kann“.

schen, ausmachen. Kontrollierbar ist für den Menschen nur das eigene Selbst, die eigene Seele und der unsterbliche Geist (*mentes hominum nullo modo esse mortales*, Cons. II, 4pr 92). Daher insistiert die Philosophie:

Warum also, o ihr Sterblichen, sucht ihr ein Glück (*felicitatem*), das in euch liegt (*intra vos positam*), draußen? Irrtum und Unwissenheit (*error [...] inscitiaque*) verwirren euch. [...] Gibt es etwas Kostbareres als dich selbst? Nein! wirst du sagen; wenn du also deiner mächtig bist (*si tui compos fueris*), wirst du besitzen, was du nie verlieren möchtest und das Schicksal (*fortuna*) nicht entföhren kann.

(Cons. II, 4pr 71–76)

Die Philosophie ermahnt Boethius: „Niemals wird Glück (*fortuna*) zu deinem Eigentum machen, was Natur (*natura*) dir fremd (*aliena*) erschuf!“ (Cons. II, 5pr 41 f.). Das, was die menschliche Natur wesentlich bestimmt, ist eben ihre Rationabilität, durch die sie mit dem Göttlichen verbunden ist. Doch das Vernunftvermögen kann auch fehlgehen, weshalb es gilt, der rechten Vernunft (*orthos logos*) zu folgen. Rationabilität muss aktualisiert und richtig gebraucht werden. Boethius hat diesbezüglich Aufklärungsbedarf: „[W]as du als Strafe für falsche Denkungsart (*falsae opinionis*) büßt, kannst du nicht mit Recht den Dingen zur Last schreiben“ (Cons. II, 4pr 7).

Die Unverlierbarkeit des höchsten Gutes leitet hin zum Motiv der *homoiôsis theô*. Das Göttliche ist – (neu-)platonisch und christlich gedacht – der Inbegriff absoluter Selbstmächtigkeit, die durch seine Ewigkeit, Einheit, Unveränderlichkeit und die damit verbundene Leidensunfähigkeit garantiert wird. Das Streben des leidensfähigen und der Wandelbarkeit unterworfenen Menschen nach Glück kann also nur zur Erfüllung gelangen, wenn er sich um eine weitestgehende Verähnlichung mit Gott bemüht. Dies geschieht, indem er sich von den materiellen, leiblichen und vergänglichen Gütern ab- und dem Göttlichen, dessen Spuren (*ichmoi/vestigia*) sich in seiner Seele beziehungsweise in seinem Geist vorfinden, zuwendet.¹²² So ist die oben zitierte Mahnung der Philosophie, das Glück liege in Boethius selbst, zu verstehen.

3.4.3 Buch III. Die Umkehrbewegung zum Göttlichen

Diese Umkehr- und Aufwärtsbewegung des Boethius hin zum Göttlichen vollzieht sich nun in Buch III der *Consolatio*. Ausgangspunkt ist die schon in Buch II erörterte Frage nach dem Glück. Zu den dort genannten formalen Bestimmungen des Glücksbegriffs fügt die Philosophie eine weitere hinzu:

(fB 3): „Glück [ist] ein Zustand, der durch die Vereinigung aller Güter vollkommen ist ([...] *esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum*).“ (Cons. III, 2pr 10f.)¹²³

¹²² Auch dies ist vor dem Hintergrund eines (christianisierten) Neuplatonismus zu verstehen. Vgl. Plotin, Enneade VI 7,1, wo die Seele des Menschen als sein eigentliches Selbst bezeichnet wird; und Augustin, Confessiones VI,1,1, der seinen langjährigen manichäischen Irrtum als Suche nach Gott außerhalb des eigenen Selbst interpretiert.

¹²³ Boethius vertritt somit eine integrative beziehungsweise „monolithische“ (*Marenbon*, Bo-

Ausgehend von den formalen Bestimmungen des Glücksbegriffs eruiert die Philosophie nun die Materie des Glücks. Hierbei lenkt sie Boethius' Augenmerk zunächst auf die konventionell verfolgten Glücksgüter und deren Ziele:¹²⁴ Reichtum wird aufgrund der von ihm erwarteten Selbstgenügsamkeit (*sufficientia*) erstrebt.¹²⁵ Im Streben nach Macht (*potentia*) bemühen sich manche um politische Herrschaftsgewalt.¹²⁶ Wieder andere bemühen sich um der Ehrwürdigkeit (*reverentia*) willen um Auszeichnungen und Ämter.¹²⁷ Wer sich Berühmtheit (*celebritas*) erwerben will, betätigt sich in „Friedens- und Kriegskünste[n]“ (Cons. III, 2pr 22f.). Nicht wenige schließlich geben sich auf der Suche nach Freude und Heiterkeit (*laetitia*) vielfältigen körperlichen Lüsten hin.

Die Ziele, die mit den herkömmlichen Glücksgütern erstrebt werden, sind *echte* Ziele, die das natürliche und naturgemäße Streben¹²⁸ einer vernunftbegabten Natur darstellen. Aus ihnen schließt die Philosophie auf die materielle Bestimmung des Glücksbegriffs:

(mB): „Das Glück ist [...] höchstes Genügen, höchste Macht, auch Ehrwürdigkeit, Berühmtheit und Freude (*Nam eadem sufficientia summa est, eadem summa potentia, reverentia quoque, claritas ac voluptas beatitudo [...]*).“ (Cons. III, 10pr 111–113)

Da die konventionellen Güter aber keine adäquaten Mittel zum Erreichen dieser Ziele darstellen, sind sie nur „Schattenbilder (*imagines*)“¹²⁹ des wahren Glücks: Auch großer Reichtum kann immer noch vermehrt werden, und die Habgier verhindert echte Selbstgenügsamkeit. Ehrwürdig ist allein die Tugend, und Ämter wie Ehrensitze haben nicht die Eigenschaft, ihre Inhaber tugendhaft zu machen; eher ist das Gegenteil der Fall. Auch die Macht politischer Amtsinhaber ist trügerisch: Könige und Tyrannen müssen ihrer zahlreichen Feinde wegen mit dem Damoklesschwert der Todesfurcht in Ängsten verzehrt leben. Fragwürdig ist darüber hinaus das Streben nach Ruhm, denn die Volksgunst rührt weder aus richtigem Urteil her noch dauert sie zuverlässig. Körperliche Lüste schließlich werden oft unter Ängsten begehrt und nach der Befriedigung bereut.¹³⁰

ethius, 106, meine Übersetzung) Glückskonzeption.

¹²⁴ Dabei geht Boethius im Einklang mit den verschiedenen Traditionslinien der antiken Philosophie davon aus, dass die *beatitudo* das letzte Strebenziel aller Menschen darstellt und Uneinigkeit lediglich über die Wege zum Erreichen dieses Ziels besteht. Vgl. exemplarisch *Aristoteles*, Nikomachische Ethik I 2, 1095a; und *Augustin*, De beata vita 2, 1.

¹²⁵ Vgl. Cons. III, 2pr 15 f.

¹²⁶ Vgl. Cons. III, 2pr 19–21.

¹²⁷ Vgl. Cons. III, 2pr 17–19.

¹²⁸ Vgl. Cons. III, 3pr 4f.: „[...] und deshalb führt euch ein Naturtrieb (*naturalis ducit intentio*) zum wahren Guten.“ Die Konzepte, die hier zu Grunde liegen, sind wohl der (neu-)platonische Eros, der nach dem immerwährenden Besitz des Schönen und Guten strebt (vgl. *Platon*, Symposium 202d u. 206a; *Plotin*, Enneade III 5) oder auch die aristotelische *entelecheia* als das den Lebewesen innewohnende Streben der Selbstverwirklichung.

¹²⁹ Cons. III, 1pr 19 (in Anspielung auf das platonische Höhlengleichnis).

¹³⁰ Zur Destruktion der herkömmlichen Glücksgüter vgl. genauer Cons. III, 3pr–8pr. Für alle

Bedeutsam hinsichtlich der Identitätsrekonstruktion des Boethius ist folgendes, zum Kontext der Entlarvung der Scheingüter gehörendes Metrum:

Ach, wie führt von dem Pfad seitwärts bejammernswert
Die Torheit in die Irre euch.
[...]
Was erfleh' ich herab Würd'ges dem dumpfen Geist?
Nach Schätzen, Ehren geh' ihr Trieb
Und erst, wenn sie errafft Falsches (*falsa*) mit schwerer Last,
Dann mögen sie das Wahre schau'n (*tum vera cognoscant bona!*)
(Cons. III, 8m 1 f. und 19–22)

Während Boethius in den ersten beiden Büchern der *Consolatio* noch den Verlust von weltlicher Ehre, Besitz, Würden und Macht beklagt und für den Abfall von seinen philosophischen Überzeugungen verantwortlich gemacht hatte, deutet er diesen Verlust nun um. Es ist gerade die mit dem Verlieren konventioneller Glücksgüter verbundene Leiderfahrung, die ihm deutlich macht, dass das wahre Glück hier nicht zu finden ist. Diese Re-Interpretation vollzog sich im erneuten Diskurs mit *persona 3* (Philosophie), der Personifikation seiner früheren philosophischen Überzeugungen. Zugleich geschieht sie in Anwendung der philosophischen Methodik rationaler Argumentation sowie des philosophischen Dialogs und damit im Rückgriff auf das verbliebene Persönlichkeitsinventar von *persona 2*, dem Philosophen Boethius vor seiner Inhaftierung. Das Metrum suggeriert, dass Boethius vor dem Verlust der genannten Scheingüter zwar theoretisch um deren Fragwürdigkeit gewusst hat, aber diese Erkenntnis nicht gänzlich verinnerlicht hat.¹³¹ Dieses kognitiv-affektive Versäumnis offenbarte sich erst in der Krisensituation des Verlusts. Indem Boethius in einer Phase akuter existenzieller Bedrängnis die philosophischen Meta-Erzählungen und deren Argumente erneut reflektiert, gelingt ihm allererst die vollständige lebenspraktische Akzeptanz ihrer Theoreme. Damit hat Boethius mehr als nur die gewünschte Identitätsrekonstruktion erreicht: Der zeitweilige Identitätsverlust konnte nicht nur überwunden werden, sondern hat zu einer Optimierung der ursprünglichen Philosophenidentität geführt. Im Rahmen seiner narrativen Identitätskonstruktion ist es Boethius auf diese Weise gelungen, sein Schicksal mit Sinn und Bedeutung zu füllen.¹³²

Doch die Beweisführung der Philosophie ist noch nicht abgeschlossen. Im Bestreben, die materielle Bestimmung des Glücksbegriffs (mB) und die formale Bestimmung 3 (fB 3) zu verknüpfen, argumentiert sie für die „Einheit (*unum simplexque natura*)“ (Cons. III, 9pr 51) von Selbstgenügsamkeit,

Glücksgüter gilt, dass sie (fB 2) nicht erfüllen: Sie sind prinzipiell verlierbar und unterliegen nicht der vollständigen Kontrolle der Person.

¹³¹ Hiermit nimmt es direkten Bezug auf das erste Metrum der *Consolatio* (22): „Nicht ist einem, der fiel, sicher gewesen sein Schritt!“

¹³² Insofern ist die Ausdeutung der *Consolatio* durch *D. F. Duclow*, *Perspective and Therapy in Boethius's Consolation of Philosophy*, in: *Journal of Medicine and Philosophy* 4 (1979), 334–434, vor dem Hintergrund des logotherapeutischen, auf dem Konzept eines „Willens zum Sinn“ fußenden Ansatzes von Viktor Frankl zielführend und fruchtbar.

Macht, Ehrwürdigkeit, Berühmtheit und Freude als Materie des Glücks.¹³³ Bei der Hinführung auf das Problem der Lokalisierung dieses Glücks kulminiert der philosophische Logos in Gestalt dichterischer Rede: Der nun folgende berühmte Hymnus *O qui perpetua* (Metrum 9) integriert „Grundansichten der Genesis und des platonischen ‚Timaios‘“¹³⁴ und preist den göttlichen Schöpfer (*sator*) als Ursprung (*principium*) und Ziel des Kosmos, insbesondere als Endziel (*fnis*) des menschlichen Geistes.¹³⁵ Boethius bejaht die Ausführungen der Philosophie und hat damit die – zu Beginn des Dialogs noch „vergessene“ – Antwort auf die erste identitätsrelevante Frage nach dem „Ziel (*fnis*) der Dinge [...], und wohin der Drang (*intentio*) der ganzen Natur strebt“ (Cons. I, 6pr 26f.) wiedererinnert. Zur Debatte steht nun noch die ebenfalls vergessene Antwort auf die zweite Frage, „was ein Mensch ist (*quid igitur homo sit*)“ (Cons. I, 6pr 40), welche die Voraussetzung zur Klärung der Frage nach der Identität des Boethius darstellt. Boethius erfährt im Fortgang der Überlegungen zur *beatitudo*, dass es eine einzige Antwort auf beide Fragen gibt. Das Glück ist nämlich identisch mit dem Göttlichen.¹³⁶ Daraus wiederum folgt die Identität von Erlangen des Glücks und „Erlangen der Gottheit (*divinitatis adeptio*)“ (Cons. III, 10pr 90):

Jeder Glückselige also ist Gott. Von Natur ist es nämlich einer. Es hindert aber nichts, dass es durch Teilhabe so viele wie möglich sind (*Omnis igitur beatus deus. Et natura quidem unus; participatione vero nihil prohibet esse quam plurimos*). (Cons. III, 10pr 93–95)¹³⁷

Boethius ist (zumindest potenziell) mehr als „ein vernunftbegabtes und sterbliches Lebewesen (*rationale animal atque mortale*)“ (Cons. I, 6pr 41 f.), und dieses „mehr“ gilt es, im Zuge der *homoïsis theô* zu aktualisieren.¹³⁸

¹³³ Zur Argumentation diesbezüglich vgl. Cons. III, 9pr.

¹³⁴ *Beierwaltes*, *Trost im Begriff*, 242.

¹³⁵ Da das Göttliche Ursprung und Ziel des Kosmos ebenso wie des menschlichen Geistes ist, verläuft die (neu-)platonisch verstandene Selbsterkenntnis des Menschen analog zur Welterkenntnis, vgl. *D. O'Meara*, Plotin. Die Heimkehr der Seele, in: *Erlert/Graeser* (Hgg.), *Philosophen des Altertums*, 160–170. Dies erklärt auch die zahlreichen Naturgedichte in der *Consolatio*. Zum platonischen Hintergrund vgl. insbesondere Timaios 90c-d mit explizitem Verweis auf die göttliche Ursprungsnatur des Menschen: „Verwandte Bewegungen des Göttlichen in uns sind aber das Denken und die Umläufe des Alls. Diesen folgend muss ein jeder die bei der Geburt in unserem Kopf durcheinander gebrachten Umläufe dadurch in Ordnung bringen, dass er die Harmonien und Umläufe des Alls verstehen lernt, muss das Denken dem Gedachten gemäß der ursprünglichen Natur (*kata tèn archaian physin*) angleichen und, wenn er es angeht, die Erfüllung des besten Lebens, das den Menschen von den Göttern in Aussicht gestellt wurde, für die gegenwärtige und zukünftige Zeit erreichen.“ Zitiert nach *Platon*, Timaios (Griechisch – Deutsch), Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von *Th. Paulsen* und *R. Rehn*, Stuttgart 2003.

¹³⁶ Vgl. Cons. III, 10pr 70f.

¹³⁷ Es folgt eine komplexe Argumentation (Cons. III, 10pr–12m), die den Nachweis der Identität von Gott, Glück, Gutem und Einem intendiert. Die Gleichsetzung des Glücks mit dem (göttlichen) Einen erklärt auch die Einheit der materialen Glücksinhalte. Vgl. die detaillierte Darstellung bei *Marenbon*, Boethius, 106–114. Zur Einheit und Einfachheit Gottes vgl. ausführlich *S. Nash-Marshall*, God, Simplicity and the *Consolatio Philosophiae*, in: *ACPQ* 78 (2004), 225–246.

¹³⁸ *H. Tränkle*, Ist die ‚Philosophiae Consolatio‘ des Boethius zum vorgesehenen Abschluss

3.4.4 Buch IV. Theodizee, Glück und Identität oder: Wie der Mensch zum Tier werden kann

Boethius hat die Umkehrbewegung vollzogen, ist aber noch nicht vollständig in der göttlichen Heimat angelangt. Das bereits in Buch I formulierte Theodizee-Problem quält ihn noch immer: Es ist „der tiefste Grund meiner Trauer (*maeroris*), dass Schlechtes (*mala*), obwohl es einen guten Lenker der Welt gibt (*cum rerum bonus rector existat*), erstens überhaupt existieren kann und zweitens ungestraft ausgeht“ (Cons. IV, 1pr 9–12). Die Philosophie beantwortet die Theodizeefrage mit einer Gegenthese: Sie behauptet, dass „[...] die Guten immer mächtig sind (*semper quidem potentes esse bonos*), die Schlechten aber immer verworfen und schwach (*malos vero abiectos semper atque imbecilles*); dass die Laster (*vitia*) nie ohne Strafe (*poena*) sind, und die Tugenden (*virtutes*) nie ohne Belohnungen (*praemio*)“ (Cons. IV, 1pr 26–29), und sie verteidigt diese These mit einer Argumentation, die sich auf platonische Meta-Erzählungen stützt:

1. Die Wirkung menschlicher Handlungen beruht auf den beiden notwendigen und zusammen hinreichenden Bedingungen Wille und Macht.

2. Alle Menschen wollen glücklich sein.

3. Das Glück ist identisch mit dem (moralisch) Guten.

4. Nur durch Erlangen des Guten werden die Menschen gut und (3) glücklich.

5. Nur die Guten haben die Macht zu erreichen, was sie wollen, und werden glücklich.¹³⁹

Die Bösen dagegen wollen glücklich sein; sie erreichen ihr Ziel aber nicht. Insofern sind sie schwach und ohnmächtig.

Die Verbindung von Gut- und Glücklichein einerseits und von Lasterhaftigkeit und Unglück andererseits expliziert sich platonisch. Glück wird von Platon im Kontext seines dreiteiligen Seelenmodells als seelische Einheit und Harmonie gefasst und ist dann realisiert, wenn der muthafte Seelenteil (*thymoeides*) sowie das Begierdevermögen (*epithymêtikon*) der Herrschaft der Vernunft (*logistikôn*) folgen und jeder Seelenteil ausschließlich seiner spezifischen Aufgabe nachgeht. Indem Platon Ersteres als Besonnenheit (*sôphrosynê*) und Letzteres als Gerechtigkeit (*dikaïosynê*) definiert, und zugleich die Tapferkeit (*andreia*) im muthaften sowie die Weisheit (*sôphîa*) im vernünftigen Seelenteil realisiert sieht, verweist er auf die Glücks-

gelangt?, in: Fuhrmann/Gruber (Hgg.), Boethius, 311–319, 316, negiert, dass mit der *homoïôsis theô* die Frage, was der Mensch sei, beantwortet ist, und begründet unter anderem damit seine These von der Unabgeschlossenheit der *Consolatio*.

¹³⁹ Vgl. Cons. IV, 2pr 1–81. Die Argumentation wird fortgesetzt (82–161) mit dem neuplatonisch-augustinisch inspirierten *Privatio-boni*-Motiv: Mit der Abwendung vom Guten und dem damit verknüpften Abfall von der Ordnung (*ordo*) der artspezifischen Natur (*natura*) ist ein Seinsverlust verbunden. Zur *Ordo*-Konzeption des Boethius vgl. M. Enders, Das metaphysische Ordo-Denken in Spätantike und frühem Mittelalter: bei Augustinus, Boethius und Anselm von Canterbury, in: PhJ 104 (1997), 335–361, 350–357.

relevanz der Tugend.¹⁴⁰ In *Politeia IX*, 576b–592b, argumentiert er für die These, dass der Gerechteste (der Philosoph) der Glücklichste, und der Böseste (*ponêrotatos*) (der Tyrann) zugleich der Unglücklichste (*athliôtatos*) ist. Die Vernunft sorgt im Tugendhaften für das Wohl aller Seelenteile, indem sie den naturgemäßen Bedürfnissen der beiden untergeordneten Seelenteile Rechnung trägt und durch die Ausübung ihrer harmonisierenden und integrierenden Herrschaftsfunktion verhindert, dass die Person durch widerstreitende Bestrebungen, Wünsche und Begierden zerrissen wird. Neben der Metapher des inneren Zerrissenseins spricht der platonische Sokrates auch bisweilen davon, er wolle nicht mit sich selbst im Widerspruch stehen.¹⁴¹ In Bezug auf die vorliegende Analyse ist dies von besonderer Relevanz: Seelische Einheit und Kohärenz sind für antike Tugendethiken nicht nur wesentliche glückskonstituierende Momente. Darüber hinaus sind sie Teil einer normativ gefassten Identitätsbildung. Identität leitet sich etymologisch von *idem* (lat.: derselbe) her. Wer mit sich selbst – platonisch-sokratisch verstanden – im Widerspruch steht, dessen Überzeugungen, Begierden und Strebensziele laufen in verschiedene Richtungen auseinander: Er ist in seinen wechselnden Bestrebungen offenbar nicht derselbe. Seine Identität – normativ verstanden als harmonische Einheit der Person – ist gestört. Eben darauf rekurriert die Philosophie in der *Consolatio*:

Da jeder mit sich selbst uneins ist, weil eben die Laster sein Gewissen zerreißen (*cum a semet ipsis discerpentibus conscientiam vitii quisque dissentiat*), und sie häufig etwas tun, von dem sie nach der Tat selbst urteilen, es hätte nicht getan werden dürfen. (Cons. IV, 6pr 184–187)

Dabei ist das Wissen um die eigene Wesensnatur notwendige Voraussetzung für eine gelungene, mit dem Glück verbundene Identität: Während gute Menschen durch „natürliche Wesenserfüllung (*naturali officio*)“ (Cons. IV, 2pr 53 f.) mittels der Tugenden ihr Glück suchen und finden, bemühen sich um dasselbe die „Schlechten (*mali*)“ erfolglos „durch mannigfache Begierden (*variam per cupiditatem*)“ (Cons. IV, 2pr 76).¹⁴² Der Wesenskern des

¹⁴⁰ Die genaue platonische Verhältnisbestimmung von Tugend (*aretê*) und Glück (*eudaimonia*) wird kontrovers diskutiert und reicht von der Feststellung einer weitgehend unklaren Beziehung, über die Suffizienzthese (Tugend ist hinreichend zum Glück) bis hin zur Identitätsthese (Tugend = Glück). Vgl. dazu den Überblick bei A. Schrieffl, Art. „Glück“, in: Chr. Horn/J. Müller/J. Söder (Hgg.), *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2009, 284–288.

¹⁴¹ Vgl. *Platon*, *Gorgias* 482c.

¹⁴² Da die Objekte dieser Begierden verlierbar sind, ist der Schlechte seinen Affekten hilflos ausgeliefert: Die tyrannische Seele ist nach Platon (vgl. *ders.*, *Politeia IX*, 577e–580a) erfüllt von Furcht, Schrecken, Reue und Neid. Die Philosophie nimmt darauf im zweiten Metrum (Buch IV) Bezug, wo sie auf die „Wut (*rabie cordis*)“ (3), „Begierde (*libido*)“ (6), „Zorn (*ira*)“ (7), „Trauer (*maeror*)“ (8) sowie die „schlüpfrige Hoffnung (*spes lubrica*)“ (ebd.) des Tyrannen verweist. Mit dem Ausgeliefertsein des Lasterhaften an seine Affekte knüpft die Philosophie (also: Boethius) an seinen eigenen mentalen Zustand zu Beginn der *Consolatio* an. Indem er sich vergegenwärtigt, dass nur die Schlechten der Gewalt ihrer Leidenschaften unterworfen sind und Schlechte kein akzeptables Identifikationsobjekt darstellen, verhilft ihm die Abgrenzung von ihnen, als deren Opfer er sich sieht, zur mentalen Stabilisierung. Dass Identifikations- und Abgrenzungsprozesse eine wichtige Rolle bei der Hinwendung zum eigentlichen Selbst eine Rolle spielen können, be-

Menschen liegt platonisch gesehen in seiner Vernunft. Im Gleichnis vom Seelentier (Politeia IX, 588b–590b), das die Dreiteilung der Seele illustrieren soll, wird das *logistikon* folglich als innerer Mensch (*anthrôpos*) bezeichnet, während die beiden irrationalen Seelenteile animalisch allegorisiert werden: Das *thymoeides* erhält die Gestalt eines Löwen (*leontos*), während das *epithymêtikon* als „mannigfach zusammengesetzte[s] und vielköpfige[s] Tier [...] (*thêriou poikilou kai polykephalou*)“ (588c) symbolisiert wird. Der Lasterhafte füttert die animalischen Seelenteile und lässt den inneren Menschen verhungern. Weil mit der Vernunft die Regulationsinstanz abhanden kommt, die für das Wohl der Gesamtpersönlichkeit zuständig ist, bekriegen und zerstören die ungebändigten irrationalen Seelenteile sich schließlich gegenseitig.

Die platonische Bildersprache ist treffend: Die Vernunftfähigkeit ist die spezifische Differenz, die den Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet und die ihm Personenstatus verleiht. Begierden und vorrationale Bestrebungen dagegen teilt er mit den Tieren. Wenn die irrationalen Seelenteile die Herrschaft übernehmen, dann verhungert der innere Mensch und damit das, was ihn allererst zum Menschen macht und wesentlich zu seiner Identität gehört. Im Metrum formuliert die Philosophie dies folgendermaßen:

Stärker reißet ein solches Gift (*venena*)
 Aus dem Menschen das eigene Selbst (*Detrahunt hominem sibi*)
 Grausam, das in die Tiefe dringt,
 Und dem Körper zwar ohn' Gefahr,
 Mit Verwundung des Geistes (*Mentis vulnere*) straft.
 (Cons. IV, 3m 35–39)

Die Philosophie knüpft an die platonische Metaphorik an. Während sie in Buch III dargelegt hatte, wie der Mensch sich zum Göttlichen erheben kann, demonstriert sie nun, dass es auch einen Abstieg geben kann. Lasterhafte Menschen versäumen es, ihr Vernunftvermögen im Gebrauch zu aktualisieren; vielmehr geben sie es preis zu Gunsten ihrer irrationalen Impulse. Damit haben sie freiwillig auf das verzichtet, was sie zum Menschen macht, oder – in den Worten der Philosophie: „So geschieht es, dass, wer die Rechschaffenheit (*probitate*) verlässt und damit aufhört, Mensch zu sein (*homo esse desierit*), sich in ein Tier verwandelt (*vertatur in beluam*), da er in göttliche Stellung (*in divinam condicionem*) nicht übergehen kann“ (Cons. IV, 3pr 67–70). Der Habgierige (*avaritia fervet*) verähnlicht sich dem Wolf (*lupis similem*), der Streitbare (*linguam litigiis exercet*) dem Hund (*cani compa-*

stätigt Boethius explizit: So habe die „höchste Vorsehung [...] gezeigt, dass Schlechte Schlechte gut machten. Denn indem manche glaubten, von den Schlechten Ungebührliches zu erleiden, kehrten sie in glühendem Hass gegen die Schuldigen zur Biederkeit der Tugend zurück im Bestreben, denen unähnlich (*dissimiles*) zu sein, die sie hassten“ (Conf. IV, 6pr 187–192). Freilich verlangt eine vollständige Hinwendung zur Tugend auch das Ablassen vom Hass, vgl. Conf. IV, 4pr 160f.

rabis) und der Betrüger (*subripuisse fraudibus*) dem Fuchs (*[v]ulpeculis exaequatur*), während der Zornige (*irae intemperans*) sich dem Löwen (*leonis animus gestare credatur*), der Feige (*[p]avidus ac fugax*) dem Hirsch (*cervis similis*), der Stumpfe (*stupidus*) dem Esel (*asinum vivit*), der Unbeständige (*inconstans*) den Vögeln (*nihil avibus differt*) und derjenige, der sich schändlichen Begierden hingibt (*libidinibus immergitur*), dem Schwein assimiliert.¹⁴³

Boethius bettet seine Argumentation in die neuplatonisch-augustinische *Privatio-boni*-Lehre ein, wonach der Abfall vom göttlichen Guten mit einem Seinsdefizit verbunden ist. Die Angleichung an die tierische Natur im Laster ist hierbei die Kehrseite zur Verähnlichung mit Gott in der Tugend. Boethius äußert sich nicht eindeutig zur Frage, wie weit beide Assimilationen gehen. Die christliche Ausdeutung der *homoïōsis theō* geht aber klar von einer nicht zu transzendierenden ontologischen Differenz der geschaffenen menschlichen und der ungeschaffenen göttlichen Natur aus,¹⁴⁴ und Augustin, an dessen systematischen Vorgaben sich Boethius konsequent orientiert, bestätigt, dass es zwar bei geschaffenen Einzelsubstanzen einer Natur je unterschiedliche Vollkommenheitsstufen gibt, die Grenzen zwischen den Naturen in der göttlichen Seinsordnung jedoch weder nach oben noch nach unten überschritten werden können.¹⁴⁵ Boethius formuliert zwar nicht wie Augustin, dass jeder Glückliche Gott hat (*Deum habet igitur quisquis beatus est*)¹⁴⁶, sondern dass jeder Glückliche Gott ist (*omnis igitur beatus Deus*, Cons. III, 10pr 93), doch ergibt sich diese Göttlichkeit eben durch Teilhabe (*participatione*), womit die weitgehende Annäherung an den augustinischen Sprachgebrauch sowie an die augustinische Konzeption vollzogen ist. Ähnlich verhält es sich hinsichtlich der Verähnlichung mit dem Animalischen: Boethius macht zwar explizit, dass die Schlechten ihre menschliche Natur verloren haben (*quare versi in malitiam humanam quoque amisere naturam*, Cons. IV, 3pr 51f.). Zugleich aber gebraucht er beim konkreten Vergleich der verschiedenen Laster mit dem Tierischen nie starke Formulierungen wie „Zum-Wolf-Werden“, sondern spricht durchgehend von Ähnlichkeit (*similem/similis*) (Cons. IV, 3pr 58 und 63), Vergleichbarkeit (*comparabis*) (Cons. IV, 3pr 60) und Gleichstellen (*exaequatur*) (Cons. IV, 3pr 61). Auch ein Blick auf die Persondefinition indiziert, dass sowohl hinsichtlich der Verähnlichung mit Gott als auch der Verähnlichung mit dem Tier die schwächere Aussage die authentische ist. Der Personbegriff bezieht sich auf individuelle Substanzen vernunftbegabter (*rationalis*) Naturen: Menschen, Engel und Gott. Vernunftbegabung lässt sich

¹⁴³ Vgl. Cons. IV, 3pr 57–67.

¹⁴⁴ Vgl. Merki, Ebenbildlichkeit, Sp. 471, mit Verweis auf Gregor von Nyssa, De hominis officio 44, 184C / 85B.

¹⁴⁵ Vgl. De libero arbitrio III, 15, 56f.

¹⁴⁶ De beata vita 4, 34. Zitiert nach: CChrSL XXIX, Sancti Aurelii Augustini Opera, p II, 2, 84.

in unterschiedlichem Maße aktualisieren: Je höher ein Mensch seine Vernunft entwickelt, desto mehr nähert er sich der vollkommenen göttlichen Vernunft an. Dass die Grenzen zwischen der menschlichen und der göttlichen Natur zwar aufgrund ihrer gemeinsamem Rationa(bi)lität¹⁴⁷ fließend sind, aber nicht vollständig überschritten werden, zeigt die Tatsache, dass Boethius auch der menschlichen Natur Christi, in dem „keinerlei Wille zur Sünde war“ (C. Eut. VIII, 67) und der somit die vollkommenste und zuhöchst rationale aller menschlichen Lebensformen realisierte, eben keine Göttlichkeit zugesteht, sondern beide Naturen begrifflich separiert. Wenn Boethius dennoch in der *Consolatio* emphatisch bemerkt, der Glückliche sei Gott, so ist dies auch dem Druck der Situation geschuldet: Boethius hat ein genuines Interesse daran, seiner äußeren Ohnmacht ein inneres Machtbewusstsein entgegenzusetzen, und überzeugt sich selbst mit entsprechend kraftvollen Formulierungen. Dasselbe gilt für seine Rede vom Verlust der Menschennatur seitens der Schlechten. Sie dient zur Illustration des schwerwiegenden Charakters des Geschehens und ist somit ein rhetorisches Mittel, während die schwächeren Formulierungen von Verähnlichung mit dem Tierischen seine Position prägnanter wiedergeben.¹⁴⁸ Auch hier ist der Blick auf die Persondefinition hilfreich: Vernunftbegabung als gemeinsames Merkmal der menschlichen, englischen und göttlichen Natur ist qua Vermögen durch die Hinwendung zum Laster nicht vollständig zu annihilieren.¹⁴⁹ Dies beweist die Tatsache, dass Boethius im Einklang mit der antiken Tugendethik die Möglichkeit der Umkehr vom Laster zur Tugend zugesteht.¹⁵⁰ Da die Hinwendung zur Tugend mit einer Aktualisierung menschlicher Vernunftfähigkeit verbunden ist, setzt sie das Vermögen der Vernunft notwendig voraus. Tiere können *qua* Tiere weder ein tugendhaftes noch ein lasterhaftes Leben führen, weil ihnen die dazu erforderlichen mentalen Vermögen fehlen. Wenn Boethius gleichwohl vom Verlust der menschlichen Natur und einer Angleichung zum Tierischen seitens des Lasterhaften spricht, so verweist er darauf, dass der Schlechte zwar weiterhin im Besitz seines (der menschlichen Natur eingepflanzten) Vernunftvermögens ist, dieses aber ungenutzt lässt. Auf diese Weise versäumt er die Möglichkeiten seiner wahren

¹⁴⁷ Während Gott jederzeit höchste Rationalität aktualisiert, verfügt der Mensch über Rationalität im Sinne von Potenzialität.

¹⁴⁸ Für die stärkere Interpretation argumentiert dagegen (mit Rückgriff auf eine aristotelische Deutung) *M. V. Dougherty*, *The Problem of Humana Natura in the Consolatio Philosophiae of Boethius*, in: APQ 78 (2004), 273–292.

¹⁴⁹ Man könnte einwenden, dass zumindest durch genetische, pränatale oder unfall- beziehungsweise krankheitsbedingte neurologische Schädigungen das menschliche Vernunftvermögen irreparabel verloren gehen kann, weshalb den Betroffenen entweder der Personenstatus oder beziehungsweise und die Zugehörigkeit zur Spezies Mensch abgesprochen werden könnte. Diese Debatte ist dem tugendethischen Kontext der Überlegungen in der *Consolatio* jedoch fremd und soll hier nicht weiter erörtert werden. Zur Diskussion diesbezüglicher Konsequenzen der boethianischen Persondefinition vgl. überzeugend *Schlapkohl*, *Persona est naturae rationalis individua substantia*, 261–294.

¹⁵⁰ Vgl. Conf. IV, 6pr 187–192.

Natur und nähert sich der tierischen Existenz an: Der Unterschied besteht nur darin, dass das Tier gemäß seinen Trieben und Impulsen und nicht vernunftgemäß handelt, weil es von Natur aus über keine Vernunftbegabung verfügt, während der Lasterhafte zwar potenziell Vernunft besitzt, aber diese zu aktualisieren versäumt.¹⁵¹

Mit dem Verweis auf die der *homoiôsis theô* entgegengesetzten Verähnlichung mit dem Tier hat Boethius seine Identitätsrekonstruktion weitgehend vollzogen. Im Zuge der Analyse der göttlichen Vorsehung (*providentia*) im Buch IV (5pr–7m) und der zur Klärung der Frage nach der Kompatibilität von menschlicher Willensfreiheit mit dem göttlichen Vorauswissen (*praescientia*) sowie der göttlichen Fügung notwendige Blick auf das spezifisch göttliche Erkennen schreitet Boethius von der praktischen zur theoretischen Philosophie fort.¹⁵² Wie die gewebte Einarbeitung der Buchstaben π (*praktikê philosophia*) auf dem unteren Rand des Gewandes der Philosophie und θ (*theôrêtikê philosophia*) am oberen Ende indiziert,¹⁵³ handelt es sich um eine Aufstiegsbewegung, welche die aristotelische Höherbewertung der theoretischen Lebensform und ihrer Tugenden vor der praktischen Lebensform widerspiegelt. Mit dem ewig seienden Göttlichen betrachtet Boethius die „Gegenstände“, welche „die höchsten unter den erkennbaren Dingen sind“¹⁵⁴ und erfüllt somit auch das aristotelische Verständnis eines Lebens gemäß dem Göttlichen im Menschen.

4. Fazit

Boethius hat aus der Innenperspektive seine frühere Identität nicht nur zurückgewonnen, sondern ist in der Anknüpfung daran über dieselbe hinausgewachsen. In der Notsituation musste er feststellen, dass seine frühere, christlich gefärbte Philosophenidentität weniger perfektioniert war als gedacht: Sein mentaler Zusammenbruch hat dies offenbart. Zugleich ermöglicht ihm ebendiese Krise eine vollständige und im existenziellen Vollzug erprobte Aneignung dieser Identität.

Aus der Außenperspektive des modernen Blicks handelt es sich hierbei um eine narrative Identitätskonstruktion, die sich im sozialen Raum und mit Rückgriff auf philosophische und christliche Meta-Erzählungen vollzieht. Der soziale Raum ist nicht auf seine Zeitgenossen beschränkt, son-

¹⁵¹ Die Vernunft, welche hier zur Debatte steht, ist eine emphatisch verstandene rechte Vernunft (*orthos logos*), nicht ein bloßes kognitives Vermögen, das zum Guten wie zum Schlechten gebraucht wird. Auch ein Dieb oder Mörder gebraucht seine Kognition zur bestmöglichen Planung und Vertuschung seiner Tat.

¹⁵² Eine Analyse der diesbezüglichen Argumentation des Boethius ist für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung nicht nötig. Es sei auf die einschlägige Literatur verwiesen: P. J. Lachance, Boethius on Human Freedom, in: APQ 78 (2004), 309–327; Marenbon, Boethius, 121–145.

¹⁵³ Vgl. Cons. I, 1pr 17–19.

¹⁵⁴ *Aristoteles*, Nikomachische Ethik X 7,1177a.

dern schließt auch die Leser nachfolgender Generationen mit ein. Boethius' Geschichte ist gehört worden, und nicht wenige haben sich mit ihm und seinem Schicksal identifiziert. So wie für Boethius der zum Tode verurteilte Sokrates zur Identifikationsfigur wurde, so wurde Boethius selbst Trost für andere ungerecht zum Tode Verurteilte.¹⁵⁵ Einer davon ist der Berliner Professor und Widerstandskämpfer Albrecht Haushofer (1901–1945), der im Gestapogefängnis folgende Verse schrieb:

Vom edlen Ausklang römischer Geschichte
 schenkt eines Mannes Buch die Zeugenschaft,
 geschrieben vor dem Tod in strenger Haft:
 „Der Weisheit Trost“ – Gedanken und Gedichte.
 Der Letzte, der dem römischen Senat
 im Gotensturm die Würde streng erhielt –
 hat nicht sein Leben höchsten Rang erzielt?
 Des Todes Adel ward in ihm zur Tat.
 Sein Tod hat keinen Untergang gewendet –
 erloschen war die Kraft der alten Welt. –
 Sein Tod hat nur den Untergang erhellt.
 Und vielen hat er später Trost gespendet,
 da seines Beispiels hohe Hilfe spürt,
 wen gleiches Los auf gleiche Bahnen führt.

*Moabiter Sonett*¹⁵⁶

¹⁵⁵ In Anlehnung an die *Consolatio* verfasste zum Beispiel im 16. Jahrhundert Thomas Morus vor seiner Hinrichtung den *Dialogue of Comfort against Tribulation*, vgl. Gruber, Boethius, 103.

¹⁵⁶ Quelle: Gruber, Boethius, 105.