

## DIE STELLUNG DER DICHTUNG IN BOETHIUS' CONSOLATIO PHILOSOPHIAE\*)

In Boethius' *Consolatio* liegt uns gleichsam die Summe seiner Philosophie und, blickt man auf die Umstände der Entstehung, sein philosophisches Vermächtnis vor. Im folgenden soll jedoch nicht so sehr die Rede sein vom Philosophen und Staatsmann Boethius, der laut eigenem Zeugnis (Cons. 1,4,5–7)<sup>1)</sup> Platons Forderung nach dem Philosophenregiment zu realisieren versuchte, wozu er ja auch als Symmachus' Schwiegersohn und *magister officiorum* Theoderichs die Möglichkeit besaß. Im Mittelpunkt soll vielmehr die Frage nach der Stellung der Dichtung in der *Consolatio* stehen. Zwar ist ein großes Interesse an der prosimetrischen Form dieser Schrift festzustellen<sup>2)</sup>, doch kümmert, von Ausnahmen abgesehen<sup>3)</sup>, weniger das Problem, welche theoretische Posi-

---

\*) Bei dem vorliegenden Beitrag handelt es sich um die leicht erweiterte und um die Anmerkungen ergänzte Fassung eines Vortrages, der am 12. 1. 1988 in Mannheim beim Symposium der Universitäten Frankfurt, Gießen, Heidelberg, Mainz, Mannheim, Marburg, Saarbrücken und Trier und am 17. 6. 1988 am Institut für Klassische Philologie der Universität Warschau gehalten wurde. Für wertvolle Hinweise danke ich den Herren C. W. Müller und W. Görler, der Universität Warschau für die ehrenvolle Einladung.

1) Der Text der *Consolatio* wird zitiert nach L. Bieler, *Anicii Manlii Severini Boethii Philosophiae Consolatio*, CCSL 94, Turnhout 1957.

2) Vgl. D. Bartonkova, *Prosimetrum, the mixed Style, in ancient Literature*, *Eirene* 14, 1976, 65–92, hier: 86 f., J. Gruber, *Kommentar zu Boethius, De Consolatione Philosophiae*, Berlin–New York 1978, 16–19, ders., *Würzb. Jahrb. N.F.* 7, 1981, 209–21, hier: 212 ff., E. Reiss, *Boethius*, Boston 1982, 143 ff., E. Kirk, *Boethius, Lucian, and Menippean Satire*, *Helios* 9, 1982, 59–71, D. Shanzer, *The Death of Boethius and the 'Consolation of Philosophy'*, *Hermes* 112, 1984, 352–66, hier: 364 ff., dies., *The Late Antique Tradition of Varro's Onos Lyras*, *RhM* 129, 1986, 272–85, T. F. Curley, III, *The Consolation of Philosophy as a Work of Literature*, *AJPh* 108, 1987, 343–67. Vgl. auch H. M. Barrett, *Boethius, Some Aspects of His Times and Works*, Cambridge 1940, 76, A. Crocco, *Introduzione a Boezio*, Neapel <sup>2</sup>1975, 81–82.

3) Vgl. A. Crabbe, *Literary Design in the De Consolatione Philosophiae*, in: M. Gibson (Hrsg.), *Boethius, His Life, Thought and Influence*, Oxford 1981, 237–74, hier besonders: 244 ff., R. Gleis, *Dichtung und Philosophie in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, *Würzb. Jahrb. N.F.* 11, 1985, 225–38, dessen Schlußfolgerungen im einzelnen problematisch sind, Curley, a.a.O., 343–67. – Boethius' eigene Gedichte in der *Consolatio* analysieren I. Schwarz, *Untersuchungen zur Consolatio Philosophiae des Boethius*, Diss. Wien 1955, S. C. Ford,

tion Boethius gegenüber der Dichtung einnimmt, obschon von daher auch Licht auf seinen philosophischen Standpunkt fallen kann.

Besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang der Einleitung der *Consolatio* zu, handelt es sich doch um eine der seltenen Stellen, an denen Boethius sein Dichtungsverständnis unmittelbar zum Ausdruck bringt. Er beginnt das Werk mit einer Elegie, der einzigen in der *Consolatio* neben 5 c 1, was ihr in Verbindung mit dem rein autobiographischen Inhalt eine Sonderstellung im Werk sichert<sup>4</sup>). In ihr präsentiert sich Boethius als frühzeitig gealterter Dichter, der, gezwungen durch das erlebte Leid, zum Elegiker wurde<sup>5</sup>). Das in diesem Zusammenhang wichtigste Motiv der Elegie ist das von Ovid (*Trist.* 4,1,19 ff.;

Poetry in Boethius' *Consolation of Philosophy*, Diss. Columbia Univ. 1967, H. Scheible, *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Heidelberg 1972; vgl. auch L. Alfonsi, *Boezio poeta*, *Antiquitas* 9, 1954, 4–13 (deutsch in: M. Fuhrmann – J. Gruber [Hrsg.], *Boethius* [WdF 483], Darmstadt 1984, 407–22), ders., *Boezio e le sue tematiche: Retorica, filosofia, teologia, politica*, in: *La poesia tardoantica*, *Atti del V corso della Scuola superiore di Archeologia e civiltà medievali*, Erice (Trapani) 1981, Messina 1984, 467–75, E. Rapisarda, *Poetica e poesia di Boezio*, *Orpheus* 3, 1956, 23–40.

4) Vgl. Alfonsi, *Antiquitas* 9, 1954, 4, Scheible, 10f., Gruber, 50 zu 1c1.

5) Zur Einleitungselegie vgl. besonders Crabbe, a.a.O., 244 ff. – Mit den *carmina* früherer Zeit in V.1 (*carmina qui quondam studio florente peregi*) meint Boethius, wie seit langem erkannt ist, seine eigene bukolische Dichtung. Dies ergibt sich aus einer biographischen Notiz aus einem verlorenen Werk des Cassiodor (*Anecdoton Holderi*, ed. H. Usener, Bonn 1877 [Nachdr. Hildesheim 1969], p. 3–4), in der es heißt: *condidit et carmen bucolicum* (p. 4,16 Us.). W. Schmid, *RhM* 96, 1953, 110 vermutet, Boethius habe sich in seinen Bukolika als *reformator Vergilii*, nicht als *aemulator* erwiesen. Interessant ist der erste Vers in diesem Zusammenhang noch aus einem anderen Grund: Er enthält eine Reminiszenz an Verg. *Georg.* 4,565 f. (*Carmina qui lusi pastorum audaxque iuventa/Tityre, te patulae cecini sub tegmine fagi*), wo Vergil in Form einer Sphragis an seine Hirten-dichtung erinnert; vgl. Alfonsi, *De Boethio Elegiarum auctore*, *Atti del Reale Istituto Veneto* 102, 1942–43, 723, Crabbe, 247 f. Zum zweiten liegt eine Anspielung auf den ersten der vier dem Proöm der *Aeneis* vorgeschalteten pseudovergilianischen Verse vor (*Ille ego qui quondam gracili modulatus avena/carmen etc.*); zu diesen Versen vgl. vor allem R. G. Austin, *Ille ego qui quondam...*, *ClQ.* N.S. 18, 1968, 107–15 und P. A. Hansen, *Ille ego qui quondam...* *Once again*, *ClQ.* N.S. 22, 1972, 139–49 (für die Echtheit, dort auch die Literatur. Für die Echtheit jetzt auch S. Koster, *Ille ego qui*, *Dichtung zwischen Wort und Macht* [Erlanger Forschungen Reihe A, Bd. 42], Erlangen 1988, 31–47 mit einer neuen Deutung der Verse). Die Pointe erhält diese Reminiszenz durch die neue Antithese: Boethius wendet sich nicht von der Bukolik bzw. der Bukolik und dem Lehrgedicht ab und dem Epos als dem *genus grande* zu, sondern ist gezwungen (V. 2), sich der Elegie zu widmen. Die Elegie figuriert hier wie zum Beispiel in den *recusationes* des Properz (II 1, 17 ff., II 10, III 9) als eine dem Epos und Lehrgedicht unterlegene Gattung.

4,10,117 ff.) stammende der im Leid allein treubleibenden Musen (V. 5 ff.)<sup>6</sup>). Es bildet die Folie, vor der sich die Epiphanie der Philosophie als der wirklichen Freundin des Boethius vollzieht<sup>7</sup>). In ihrem Gefolge befinden sich ihre eigenen Musen (1,1,11). Sie beansprucht, Boethius, der sich im Zustand der Lethargie befindet<sup>8</sup>), zu heilen (1,1,11). Die Musen, die Boethius zur Seite stehen, vertreibt sie mit dem Schimpfwort *scenicae meretriculae* und wirft ihnen vor, den Patienten nicht nur nicht zu heilen, sondern sogar zu vergiften (1,1,8).

Mittels des Antagonismus zwischen den Musen der Elegie und den Musen der Philosophie (1,1,11 *Sed abite potius, Sirenes usque in exitium dulces, meisque eum Musis curandum sanandumque relinquite*) führt Boethius den Leser mitten in die *παλαιὰ διαφορά φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῆ* (Plat. Resp. 607 b5–6) hinein. Von Platon, der im *Staat* (548 b8–c1) von der wahren Muse der Philosophie spricht, stammt die Gegenüberstellung der beiden Musengruppen in der *Consolatio*<sup>9</sup>); und auf Platons Vorwurf (Resp. 604 d5 ff., 605 b3–5) der Schädigung des *λογιστικόν* zugunsten des *ἐπιθυμητικόν* durch die Dichtung läßt sich auch die Begründung zurückführen, die die Philosophie bei Boethius gegen die Musen der Dichtung vorbringt, indem sie ihnen vorwirft, die Affekte zu stärken und den Patienten an die Krankheit zu gewöhnen (1,1,9). Drittens: Das *ἡδύ*, das nach Platon (Resp. 387 b3–4) die Dichtung umso gefährlicher macht, je besser sie als solche ist, und das Bezaubern durch Dichtung, das bei Platon (Resp. 607 c6 ff.) nach dem Angriff auf ihren ontologischen Status als *μίμησις*

6) Zum Motiv in Trist. 4,10,117 ff. vgl. W. Stroh, Tröstende Musen: Zur literarhistorischen Stellung und Bedeutung von Ovids Exilgedichten, ANRW II 31,4, Berlin–New York 1981, 2645 f., der auf ein ähnliches Grundschema bereits bei Leonidas v. Tarent (AP 7,715, 1 ff.) hinweist. Das Motiv der tröstenden und damit Heilung bringenden Musen ist natürlich älter als Ovid: vgl. Pind. Nem. 3,17; 4,1 ff.; 8,49. – Weitere ovidianische Motive: die Klage über das frühzeitig hereinbrechende Alter V. 9–12 (vgl. Epist. ex Pont. 1,4,19 f.) und der Todeswunsch V. 13–20 (vgl. Trist. 1,5,6; 3,2,23 ff. et passim).

7) Zur Epiphanie und der Tradition der von Boethius verwandten Motive vgl. P. Courcelle, La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire, Paris 1967, 17–28, ders., Le visage de Philosophie, REA 70, 1968, 110–20, ders., Le personnage de Philosophie dans la littérature latine, Journal des Savants 1970, 209–52, hier bes.: 233 ff., J. Gruber, Die Erscheinung der Philosophie in der Consolatio Philosophiae des Boethius, RhM 112, 1969, 166–86.

8) Zum Krankheitsbild vgl. W. Schmid, Philosophisches und Medizinisches in der Consolatio des Boethius, Festschr. B. Snell, München 1956, 113–44, ders., Boethius and the Claims of Philosophy, in: Studia Patristica 2,2, Texte und Untersuchungen 64, Berlin 1957, 368–75.

9) Vgl. auch Alfonsi, Studi boeziani, Aevum 25, 1951, 226.

μηήσεως den Ausschlag zu ihrer Verbannung gibt, stehen im Hintergrund, wenn bei Boethius die Philosophie die Musen der Dichtung als *Sirenes usque in exitium dulces* apostrophiert<sup>10</sup>). Als Sirenen bezeichnet die Philosophie die Musen jedoch nicht alleine wegen ihrer Süße, der ὄψ μελίγηρος (Od. 12,187), sondern ebenso und besonders, weil sie für den Anspruch allumfassenden Wissens stehen. Bereits der Dichter der Odyssee läßt sie diesen Anspruch erheben (Od. 12, 189 ff. ἴδμεν γάρ τοι πάνθ', ὅσ' ἐνὶ Τροίῃ εὐρείῃ / Ἄργεῖοι Τρώες τε θεῶν ἰότητι μόγησαν, / ἴδμεν δ' ὅσα γένηται ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ)<sup>11</sup>). Die Pointe: In der Ilias (2,485) sind es gerade die Musen, die Allwissenheit besitzen und sie dem Dichter vermitteln. In der *Consolatio* kann solche nur die Philosophie beanspruchen.

Angesichts dieser Einleitung, in der Dichtung und Philosophie in einem unversöhnlichen Gegensatz zu stehen scheinen, ist es zumindest überraschend, daß Prosa und Dichtung in der *Consolatio* miteinander abwechseln und dies mit einer Regelmäßigkeit geschieht, die in der Tradition des Prosimetrum keine genauen Vorbilder findet. Am ehesten läßt sich noch Martianus Capellas

10) Zum ersten Male werden die Musen der Dichtung in die Nähe der Sirenen wohl von Alkman Fg. 30 PMG (ἅ Μῶσα κέκλαγ' ἅ λιγυὰ Σηρήν) gerückt, der seinen Chor mit den Musen und Sirenen vergleicht; vgl. E. Kaiser, *Odyssee-Szenen als Topoi*, MH 21, 1964, 109–36, hier: 117f. (Sirenen und Musen), 128 zum Antagonismus zwischen beiden, wo er auf Aristides Quintilianus 2,19 und Plut. *Quaest. conviv.* 7,5,706 d (ὁσάκις ἂν εἰς τὰς Σειρήνας ἐμπέσωμεν, ἐπικαλεῖσθαι δεῖ τὰς Μούσας καὶ καταφεύγειν εἰς τὸν Ἑλικῶνα τὸν τῶν παλαιῶν) hinweist. – Da der gesamte Kontext von *Cons.* 1,1,11 deutlich seine platonische Provenienz verrät, spricht nichts für die These von Courcelle, *Journal des Savants* 1970, 235, Boethius kenne die Verbannung der Dichtung durch Platon aufgrund von *Cic. Tusc.* 2,11,27. An Boethius' guter Platonkenntnis ist nicht zu zweifeln. Auch das von Cicero ebenfalls verwandte Adjektiv *dulces* stützt Courcelles These nicht, Boethius hat wohl *Plat. Resp.* 607 a5 vor Augen (anders Alfonsi, *Sulla composizione della „philosophiae consolatio“ boeziana*, *Atti del Reale Istituto Veneto* 102, 1942–43, 717, A.1, der *Verg. Cat.* 5,11–12 *ite hinc, Camenae, vos quoque ite iam sane./dulces Camenae* als Vorbild ansetzt; vgl. auch Gruber, 71 zu 1,1,11 und mit größerer Bestimmtheit *RhM* 112, 1969, 181, A.55). – Zu möglichen Einflüssen Augustins (*Contra Acad.*, *De ord.*) auf den Anfang der *Consolatio* vgl. E. T. Silk, *Boethius' Consolatio Philosophiae as a sequel to Augustine's Dialogues and Soliloquia*, *HThR* 32, 1939, 24 ff., Crabbe, 251 ff. und, bezogen auf die *Consolatio* als Ganzes, R. Crouse, *Semina rationum: St. Augustine and Boethius*, *Dionysius* 4, 1980, 75–85.

11) Vgl. ferner Hes. *Theog.* 31f. Zu diesem allumfassenden Wissensanspruch der Musen und dem gleichen Anspruch der Sirenen vgl. R. Kannicht, *Der alte Streit zwischen Philosophie und Dichtung*, *AU* 23, 1980, 6–36, hier: 16–19.

Enzyklopädie *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* vergleichen<sup>12</sup>). Und das zweite: In lockerer Folge, allerdings mit deutlich abnehmender Häufigkeit im 5. und letzten Buch, fügt Boethius in die Prosaabschnitte Zitate vor allem aus der griechischen Tragödie (Euripides) und dem griechischen und römischen Epos (Homer, Vergil) ein. Man mag diesen Befund damit erklären, daß Boethius der Tradition und den Konventionen der Menippeischen Satire verhaftet sei und die eigenen Gedichte und Dichterzitate zur Auflockerung des philosophischen Dialogs einlege<sup>13</sup>). Eine befriedigende Erklärung für das Nebeneinander der programmatisch zu verstehenden Verbannung der Dichtung und der permanenten Präsenz der Dichtung in den beiden genannten Formen wird man hierin noch nicht sehen.

Die Einleitung vermag einen ersten Hinweis darauf zu geben, wie man einer Lösung des Problems näherkommen kann. Boethius beschäftigt sich in seinem Leid mit der Elegie, als ihm die Philosophie erscheint. Strenggenommen ist es in erster Linie diese Gattung der Dichtung, die sie als Stimulans der Affekte verbannt. Der Anstoß gründet im Inhalt der Elegie, nicht in ihrer metrischen Form, da sonst unerklärt bliebe, warum Boethius in 5 c 1 eine zweite Elegie einlegt<sup>14</sup>). Die Platonreminiszenzen lassen zunächst an eine allgemeine Ausgrenzung der Dichtung denken. Freilich:

12) Vgl. Schwarz (oben Anm. 3), 164, Gruber, 1978, 17f., Bartonkova (oben Anm. 2), 89, und schon M. Galdi, *De Boethii carminibus quid iudicandum sit*, *Athenaeum* 7, 1929, 363–85, hier: 363, Alfonsi, *Atti del Reale Istituto Veneto* 102, 1942–43, 716, A.1. Zu sprachlichen Anklängen bei Boethius vgl. Biellers Similienapparat zu 1c7, 2c8, 3c6, 3c9, 3c12, 4c5, 4c6.

13) In dieser Richtung Kirk (oben Anm. 2), 60, 63, 68; Bartonkova, 87: „his sections in metre are merely a kind of exterior poetic adornment“. Anders Gleib (oben Anm. 3), 225 ff., der allerdings fast ausschließlich die Dichterzitate untersucht.

14) Daß Boethius eher zufällig gerade die Elegie ausgrenzt, wie in der Diskussion eingewendet wurde, ist aus zwei Gründen unwahrscheinlich: Zum einen fände der Umstand, daß sich Boethius im Proöm ausführlich als Elegiker präsentiert, keine Erklärung, zum zweiten fällt auf, daß die Elegie auch bei den Dichterzitaten fehlt; vgl. unten S. 381. Boethius wendet sich nicht gegen die frühgriechische ionische Elegie, auf die E. Vogt zu Recht hinwies und die ja eine ganz anders geartete Vertreterin der Gattung darstellt. An ihr hätte Boethius mit Sicherheit nichts auszusetzen. Sein Angriff richtet sich nur gegen die subjektive Elegie von der Art, wie sie die römischen Elegiker als Liebeselegie ausgeprägt haben. Eine treffliche Parallele zu Boethius' Standpunkt, auf die C. W. Müller in der Diskussion aufmerksam machte, liefert Properz in 3,21,25 ff., wo er Elegie und Philosophie einander gegenüberstellt und erwägt, die elegische Dichtung zugunsten der Akademie oder des Kepos aufzugeben. Etwas anders, weil nicht auf die Elegie bezogen, aber immerhin zu vergleichen ist auch Horaz' Abkehr von der Lyrik und seine Hinwendung zu philosophischer Dichtung (Epist. 1,1 ff.).

Auch Platon beläßt zwei Formen der Dichtung, dem Hymnos und dem Enkomion, ihre Stellung in der Polis (Resp. 607 a); und auch Boethius schließt, wie sich zeigen wird, gerade den Hymnos vom Verdikt in der Einleitung aus.

Die Philosophie läßt ihrem Angriff auf die Boethius nahestehenden Musen selbst ein Gedicht folgen (1 c 2), das die Einleitung beschließt. Doch schon hier ist ein Unterschied zur einleitenden Elegie festzustellen<sup>15</sup>): Faßte Boethius dort den Kontrast zwischen Vergangenheit und Gegenwart als einen Wandel seiner dichterischen Betätigung auf, so korrigiert ihn die Philosophie in ihrem Gedicht: Auch sie rekurriert auf seine Vergangenheit, doch mit dem entscheidenden Unterschied, daß sie Boethius' frühere Beschäftigung als Philosoph mit der Naturphilosophie und Astronomie als erstes protreptisches Argument einführt, um ihm das Schädliche seines gegenwärtigen Zustandes zu verdeutlichen (V. 1–5; 24 ff. *nunc iacet effeto lumine mentis / et pressus gravibus colla catenis / declivemque gerens pondere vultum / cogitur, heu, stolidam cernere terram*). Hier wie im Einleitungsgedicht stehen biographische Daten des von der Philosophie Abgefallenen im Mittelpunkt, doch dienen sie im 2. Gedicht bereits als Mittel, um Boethius auf den Weg zur Philosophie und damit zur Erkenntnis der Wahrheit und Gottes zurückzuführen. Das die Einleitung beschließende Gedicht der Philosophie liefert einen ersten Hinweis auf die Bedingungen, denen Dichtung, um gegenüber der Philosophie bestehen zu können, genügen muß: Sie hat ihre Berechtigung als Medium der Philosophie, die sich ihrer zum Zwecke der Protreptik bedienen kann. Als Korrelat hierzu ergibt sich: Die Poetik legitimiert sich nicht, wie im Grunde bei Aristoteles, als autonomes Gebilde durch sich selbst. Auf der anderen Seite degradiert Boethius die Dichtung nicht zum bloßen Vehikel philosophischer Protreptik oder Dogmata<sup>16</sup>). Vielmehr räumt er der ästhetisch-psychologischen Wirkung, die Dichtung ausübt, durchaus ihren Platz ein, wie vor allem 2,1,8 zeigt. Diese Stelle bildet das Präludium zu der Analyse, die die Philosophie im folgenden vom Wesen der Fortuna gibt, und zu ihrem Angriff auf die Scheingüter *divitiae, potentia, gloria, honores* und *voluptates*. Die Philosophie verlangt nach der süßen Überredungsgabe der Rhetorik (*adsit igitur rhetoricae suadela dulcedinis*). Sie weist ihr und der

15) Vgl. Scheible, 29, Gruber, 1978, 24; anders Glei, 227, der die Gedichte 1 und 2 auf eine Ebene stellt. – Schwarz, 7 hält es für „nicht recht logisch“, daß die Philosophie in Dichtung spricht.

16) In dieser Richtung Glei, 235.

Dichtung<sup>17</sup>) die Rolle von Dienerinnen zu, die ihren Lehren folgen sollen. Der Begriff der Süße, im Proöm noch eindeutig negatives Prädikat der Musen der Elegie (1,1,8; 1,1,11), gewinnt hier, bezogen auf eine philosophisch-protreptische Dichtung, durchaus positive Bedeutung<sup>18</sup>). Der philosophische Nutzen dieser Süße ist freilich beschränkt, wie Boethius selbst im Anschluß an die Kostprobe, die die Philosophie mittels der Prosopopöie der Fortuna (2,2, 1 ff.) im Stile der kynischen Diatribe gibt, einräumt (2,3,2).

Es gibt zwei weitere Stellen im 4. Buch (4,6,6; 4,6,57), die in eine ähnliche Richtung deuten: In 4,6,6 bringt die Philosophie die Dichtung für eine geraume Zeit zum Schweigen. Sie sieht in ihren *oblectamenta* ein Hindernis bei der schwierigen Frage der Theodizee und der eng damit verbundenen Frage nach dem Verhältnis zwischen göttlicher *providentia* und dem *fatum*, das die sich in Raum und Zeit verändernden Dinge bestimmt<sup>19</sup>). Erst in 4,6,57, am Ende des Beweisgangs, der gezeigt hat, daß die scheinbare Ungerechtigkeit in der Welt nur dem beschränkten menschlichen Denken als *perversa confusio* (4,6,34) erscheint, kommt die Dichtung wieder zu ihrem Recht, um Boethius, der von der Argumentation erschöpft ist, zu erfrischen (4,6,57 *Sed video te iam dudum et pondere quaestionis oneratum et rationis prolixitate fatigatum aliquam carminis exspectare dulcedinem; accipe igitur haustum quo refectus firmior in ulteriora contendas*).

17) Mit dem Begriff *musica* in 2,1,8 (vgl. auch 2,3,2) wird die Dichtung bezeichnet; vgl. Ven. Fort. Carm. 3,18,16; Aus. Epist. 4,38–39 *socci et cothurni musicam/carpentis impone tuis*.

18) Vorbereitet wird diese neue Gewichtung durch die unmittelbar vorangehende Feststellung der Philosophie in 2,1,7, es sei nun Zeit für Boethius, etwas *molle atque iucundum* zu kosten. Die Junktur *molle atque iucundum* findet sich bereits bei Plinius (Epist. 9,22,2) in einem dichtungstheoretischen Zusammenhang. Sie bezieht sich bei ihm auf die Elegien des Properz nachfahren Passenus Paulus (*Si elegos eius in manus sumpseris, leges opus tersum molle iucundum et plane in Properti domo scriptum*). Sollte Boethius auf diese Stelle anspielen, so gewänne die gleiche Junktur dadurch, daß die Philosophie sie gerade nicht auf die Elegie anwendet, einen eigenen Witz.

19) *Providentia* und *fatum* werden 4,6,10 definiert: *Providentia namque cuncta pariter quamvis diversa quamvis infinita complectitur, fatum vero singula digerit in motum locis, formis ac temporibus distributa, ut haec temporalis ordinis explicatio in divinae mentis adunata prospectum providentia sit, eadem vero adunatio digesta atque explicata temporibus fatum vocetur*. Beide sind im Grunde nur verschiedene Aspekte eines Wirkungsprinzips; vgl. auch M. Baltes, Gott, Welt, Mensch in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius, *Vigiliae Christianae* 34, 1980, 313–40, hier: 316 f. und, unter erkenntnistheoretischem Aspekt, besonders E. Gegenschatz, Die Freiheit der Entscheidung in der «*consolatio philosophiae*» des Boethius, *MH* 15, 1958, 115 f.

Unter dem Eindruck der angeführten Stellen hat man in der Forschung die Dichtung in der *Consolatio* als „Beiwerk“ bezeichnet oder ihre alleinige Aufgabe in einer Ermutigung oder Erfrischung des Geistes gesehen<sup>20</sup>). Dies ist nur zum Teil richtig: Die *Consolatio* enthält, vor allem im 2. und 3. Buch, eine Reihe von Gedichten, die mit Hilfe einer großen Zahl von Topoi aus der populärphilosophischen Literatur die Willkür der Fortuna, ihr Spiel mit jedermann ohne Ansehen seines Standes (2 c 1), die Unersättlichkeit des Menschen, die keine Grenze kennt (2 c 2), und das Gesetz des ewigen Wandels zum Thema haben (2 c 3) oder die Scheinhaftigkeit der äußeren Güter behandeln. Diese Gedichte illustrieren die Argumentation der Philosophie und fügen ihr sachlich nichts Neues hinzu. Doch es gibt Gegenbeispiele; wenn man diese Gedichte aus dem Kontext herauslöst, so würde sich die Argumentation in den sie umgebenden Prosapassagen verändern. Genannt sei 2 c 5, ein Preis des Goldenen Zeitalters, in dem die Menschen die natürlichen Bedürfnisse zum Regulativ machten. Ihre Verhaltensweise liefert der Philosophie im Rahmen der Glücksgüterdiskussion ein Kontrastbeispiel zur Gegenwart. So sehr auch dieses Gedicht im einzelnen Vergils *Georgica* (2, 458 ff.), Ovid (*Met.* 1,89 ff.) und Horaz verpflichtet ist<sup>21</sup>), so wenig ist es doch ein bloßes Versatzstück, das nur als Ornament dient<sup>22</sup>). Denn über seine argumentative Funktion im unmittelbaren Kontext hinaus verweist es bereits auf das 12. Gedicht des 3. Buches, das einen Makarismos dessen enthält, der sich von den Fesseln der Erde befreit. Beide sind eng aufeinander bezogen, indem das erste das praktische Ideal eines natürlichen Lebens, das

20) „Beiwerk“: Scheible, 10; Alfonsi, *Atti del Reale Istituto Veneto* 102, 1942–43, 716 sieht den Zweck der Dichtung im „rinfrancare l’animo“ und betrachtet sie als „concezione puramente edonistica della poesia, ammessa, se mai, come semplice intermezzo“; vgl. jetzt auch Curley (oben Anm. 2), 362: „From this point (sc. 3c12) on in the *Consolatio* verse assumes a new and subsidiary role... it becomes a mere refrigerium, a refreshment to restore the mind between bouts of strenuous dialectic“; vgl. ferner Crocco (oben Anm. 2), 82: „I brani poetici, oltre a rompere la monotonia, talvolta inevitabile, del racconto o del dialogo, hanno la funzione di riposare lo spirito, dopo l’ardua trattazione dottrinale...“ Anders Alfonsi, *Boezio poeta, Antiquitas* 9, 1954, 4 (= Fuhrmann-Gruber, *Boethius*, 408), der meint, es gehe Boethius in der *Consolatio* um eine „nuova poesia filosofico-etica“, ohne dies aber näher zu begründen.

21) Zum Einzelnen vgl. Gruber im Kommentar zu 2c5 und jetzt Alfonsi, *Virgilio in Boezio, Sileno* 5–6, 1979–80, 357–71; vgl. auch Ford (oben Anm. 3), 50 ff.

22) Anders Ford, 53: „This poem is a typical example of a poetic commonplace used to illustrate a philosophical argument“.



zweite das theoretische Ideal der Erkenntnis des Guten und Gottes als seiner Quelle preist (3 c 12, 1–4 *Felix qui potuit boni / fontem visere lucidum, / felix, qui potuit gravis / terrae solvere vincula*).

Für eine differenziertere Beurteilung der Dichtung in der *Consolatio* sprechen auch die lehrhafte Dichtung und der Hymnos<sup>23</sup>). Bereits das erste Gedicht der Philosophie am Ende der Einleitung stellt ja im Grunde didaktische Dichtung mit stark biographischer Tönung dar. Wenn nun in der *Consolatio* permanent die Ordnung in der Natur und dem Kosmos als Analogie oder Vorbild für die Welt der Menschen thematisiert wird, so liefert dazu das erste Gedicht der Philosophie zumindest indirekt die Legitimation. Denn dort kontrastierte sie Boethius' frühere Beschäftigung mit Naturphilosophie und Astronomie als Erkenntnismöglichkeiten, die zur Erkenntnis Gottes hinaufführen, mit seiner jetzigen Lage.

Der Hymnos legitimiert sich aufgrund von 1,6, 3 ff., wo die Philosophie die programmatischen Fragen nach dem die Welt regierenden Prinzip, nach den *gubernacula mundi*, dem Ziel der Dinge und dem Wesen des Menschen stellt. Das berühmteste Beispiel dieser Gattung in der *Consolatio* ist zweifellos das 9. Gedicht des 3. Buches, das, in traditioneller Weise in Epiklese, Aretalogie und Euchai gegliedert<sup>24</sup>), die unter neuplatonischem Einfluß, besonders des Proklos, stehende Lehre von der Weltschöpfung durch Gott und der *πρόοδος, επιστροφή* und *ἄνοδος* der Seele gibt<sup>25</sup>). Wichtig ist in diesem Zusammenhang, wie dieser Hymnos angekündigt wird. Er ist nach den Worten der Philosophie und des Boethius (3,9,32–33) das einzig angemessene Mittel und *exordium*, das es ermöglicht, *ut illius summi boni sedem reperire mereamur*<sup>26</sup>). Der Hymnos erscheint hier nicht als bloße Dienerin der

23) Zu ungenau ist der Begriff „Gedankenlyrik“ als Mittelglied zwischen Lehrdichtung und Lyrik, den Scheible, 11 (zustimmend Gruber, 1978, 24) mit Bezug auf alle Gedichte außer der einleitenden Elegie gebraucht. Crabbe, 251 spricht von „poetry of a didactic nature“, doch wird damit nur ein, wenn auch ganz wesentlicher Teil der Gedichte erfaßt.

24) Vgl. E. Norden, *Agnostos Theos*, Darmstadt 1974, 149 ff.

25) Vgl. v.a. F. Klingner, *De Boethii Consolatione Philosophiae*, Berlin 1921, 38–67, Baltés, 321 ff.

26) Vgl. auch 5,3,34–35 die grundsätzliche Bemerkung der Philosophie zum Gebet als dem *unicum inter homines deumque commercium* und der Möglichkeit, zum Licht zu gelangen. – In der Bewertung des Hymnos und Gebets zeigt sich Boethius' Affinität zu Proklos: Für beide sind Hymnos und Gebet die Mittel, die den Aufstieg der Seele zu Gott und ihre Rückkehr zum Ursprung ermöglichen; vgl. Procl. In Tim. I 207, 21–214, 12 zur Bedeutung des Gebets: Es ist *συναφή πρὸς τὸ θεῖον* (In Tim. I 208, 7 f.) und bietet der zurückkehrenden Seele die Vollendung (In

Philosophie, sondern das Verhältnis kehrt sich geradezu um: Die Philosophie hat sich in der Mitte des Werkes, die eben durch 3 c 9 markiert wird, zumindest für einen Moment der Dichtung unterzuordnen.

Um die enge Verzahnung von Hymnos und lehrhafter Dichtung mit den sie umgebenden Prosapartien und ihre Aufgabe, die philosophische Beweisführung voranzutreiben, zu verdeutlichen, mögen zwei Beispiele genügen: Bei dem ersten handelt es sich um das 5. und 6. Gedicht des 1. bzw. 4. Buches, die wie 2 c 5 und 3 c 12 ein Paar bilden. Im 5. Gedicht des 1. Buches liegt ein Gebetshymnos an Gott als den Schöpfer der Welt und den Bewahrer des *ordo naturalis* vor<sup>27</sup>). Dieser Hymnos, der erste in der *Consolatio*, dient Boethius im wesentlichen als Kontrastbild, vor dem er seinen Protest über das vermeintlich willkürliche Wirken der Fortuna unter den Menschen artikuliert (V. 25 ff.)<sup>28</sup>) und Gott bittet, die Ordnung, durch die er den Kosmos aufrechterhält, auch auf der Erde einkehren zu lassen (V. 46 ff.). Der Protest gegen die vermeintliche Ungerechtigkeit in der Welt findet sich bereits in seiner Apologie (1,4, 28 ff., 44–46). Insofern gibt das Gedicht eine Zusammenfassung. Doch zugleich hat es eine vorbereitende und die philosophische Diskussion in Gang setzende Funktion: Indem

Tim. 210,30 πρὸς δὲ τὴν ἐπιστροφήν ταύτην ἡ εὐχὴ μεγίστην παρέχεται συντέλειαν συμβόλοις ἀρρητοῦ τῶν θεῶν, ἃ τῶν ψυχῶν ὁ πατήρ ἐνέσπειρεν αὐταῖς, τῶν θεῶν τὴν εὐποιαν ἔλκουσα εἰς ἑαυτὴν καὶ ἐνούσα μὲν τοὺς εὐχομένους ἐκείνοις, πρὸς οὓς εὐχονται, συνάπτουσα δὲ καὶ τὸν τῶν θεῶν νοῦν πρὸς τοὺς τῶν εὐχομένων λόγους; zur Stelle vgl. jetzt M. Erler, Interpretieren als Gottesdienst, Proklos' Hymnen vor dem Hintergrund seines Kratylos-Kommentars, in: G. Boss, G. Seel (Hrsg.), Proclus et son influence, Actes du Colloque de Neuchâtel 1985, Zürich 1987, 179 ff., hier: 184 f.; zum Gebet bei Proklos vgl. ferner H. O. Esser, Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker, Diss. Köln 1967, 76 ff., W. Beierwaltes, Proklos, Mainz <sup>2</sup>1979, 313 ff. Ähnliches gilt nach Proklos für die Hymnen: Derjenige, der Hymnen singt, wird von den Göttern vollendet (Orac. Chald. p. 206,19 des Places), was in diesem Zusammenhang die glückende Rückkehr der Seele zum Ursprung bedeutet. – Boethius unterscheidet sich von Proklos allerdings, was die sprachphilosophische und ontologische Begründung des Hymnos anbelangt: Er folgt Proklos nicht in der Stufung der ὀνόματα von den δοξαστά über die διανοητά bis hin zu den ὀνόματα θεῖα (In Tim. I 273,25 οἰκεία γὰρ ἔστιν ὀνόματα πάσῃ τάξει τῶν πραγμάτων, θεῖα μὲν τοῖς θεοῖς, διανοητά δὲ τοῖς διανοητοῖς, δοξαστά δὲ τοῖς δοξαστοῖς), die Proklos in der Nachfolge des platonischen Kratylos entwickelt und die zur Grundlage die Vorbild-Abbild-Theorie hat; vgl. dazu Erler, a.a.O., 192 ff.

27) Zu den neuplatonischen Einflüssen vgl. Baltes, 318–20.

28) Ähnlich Sen. Phaedr. 959–88, wohl Vorbild des Hymnos; vgl. Ford, 37, Scheible, 36–39, die allerdings zu sehr auf der Abhängigkeit von Seneca („bloße Nachahmung“) insistiert und damit die Funktion des Gedichts im Kontext aus dem Blick verliert.

Boethius hier zum ersten Male Gott als Ursache der Welt und ihrer Ordnung und als denjenigen preist, der allen Dingen als höchstes Ziel das Gute setzt (V. 25), bereitet er auf den Beweis der Philosophie vor, daß Gott identisch mit dem höchsten Gut und damit auch der höchsten *beatitudo* ist (3,10,10. 17. 23. 42)<sup>29</sup>). Die Zweiteilung des Gedichts spiegelt Boethius' Verfassung wider: Er hat, wie der Preis Gottes zeigt, trotz seines Abfalls von der Philosophie noch einen Begriff vom ursächlichen Prinzip des Kosmos und seinem Zwecke, doch ist er zugleich im Irrtum befangen, da er hinter dem Wirken der *Fortuna* keinen göttlichen Plan zu erkennen vermag. Diese Dichotomie zeigt sich aufgehoben in dem 1 c 5 komplementierenden 6. Gedicht des 4. Buches. Den Zusammenhang deutet Boethius durch das gleiche *Metrum* (anapästische Dimeter) und die gleiche Verszahl an<sup>30</sup>). Doch über die Aufhebung der in 1 c 5 behaupteten Antinomie zwischen Kosmos und menschlichem Bereich hinaus leistet das 6. Gedicht des 4. Buches noch etwas anderes: Die Philosophie expliziert in ihm die Analogie zwischen dem kosmischen und dem die Menschen bestimmenden *amor*. Nun zeigt sich, daß diese Liebe als ein Streben nach dem Ursprung und somit nach Gott aufzufassen ist (V. 44 ff.) und das Sich-Entfernen von diesem Ursprung dem Verlust von Sein gleichkommt.

Das zweite Beispiel eines nicht bloß ornamentalen Gedichts ist 5 c 4: Im Rahmen des diffizilen Problems der Vereinbarkeit von *divina praescientia* und *arbitrii libertas*, das Boethius im 5. Buch zu lösen versucht, spielt die Erkenntnistheorie eine Schlüsselrolle<sup>31</sup>). Denn sie dient dem Nachweis, daß Gott eine besondere Erkenntnisweise zukommt und göttliches Vorauswissen nicht die Aufhebung des freien Willens impliziert. Wichtig ist in diesem Zusammenhang das Axiom in 5,4,25<sup>32</sup>), das lautet: Alles, was erkannt wird, wird nicht entsprechend seiner eigenen Möglichkeit, sondern der des erkennenden Subjekts erkannt (*omne enim quod cognoscitur non secundum sui vim sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem*). Dies richtet sich gegen einen erkenntnistheoretischen Objektivismus. Davon ausgehend expliziert Boethius im folgenden (5,4,28 ff.) die Hierarchie der vier

29) Vgl. Klingner, 4: „in isto carmine ad quod et quaecumque praecedunt et quaecumque sequuntur spectant, libri primi cardo versatur“, Ford, 29, Gruber, 133–34 zu 1c5.

30) Vgl. Ford, 100, Gruber, 134.

31) Vgl. Gegenschatz (oben Anm. 19), 124 f.

32) Vgl. auch 5,4,38; 5,6,1.

Erkenntnisformen von den Sinnesorganen aufsteigend zur *imaginatio* und der *ratio* bis hin zur göttlichen *intellegentia*. Das anschließende 4. Gedicht faßt zum einen diese Stufenfolge des Erkennens zusammen. Doch ist es weit davon entfernt, in die philosophischen Ausführungen, wie man meinte, „gewaltsam eingesprengt“ zu sein<sup>33</sup>), und es erschöpft sich auch nicht in einer bloßen Rekapitulation<sup>34</sup>). Zum einen ist es der Ort, an dem Boethius die Auseinandersetzung mit der stoischen Erkenntnistheorie sucht. Die Vertreter dieser sensualistischen Theorie der τύπωσις ἐν ψυχῇ Zenon und Kleantes (SVF I, Fg. 58; SVF II, Fg. 56) nimmt er zu Beginn aufs Korn (V. 1 ff. *Quondam Porticus attulit/obscuros nimium senes,/qui sensus et imagines/e corporibus extimis/credant mentibus imprimi*). Die Invektive verbindet sich in diesem Falle mit dem Lehrgedicht, das durch seine im ersten Teil polemische Tönung die Voraussetzung schafft, um die philosophische Dignität der boethianischen Erkenntnistheorie im zweiten Teil zu unterstreichen. Insofern leistet das Gedicht mehr, als es die bloß katalogartige Aufzählung der einzelnen *facultates cognoscendi* im vorangegangenen Prosaabschnitt vermochte.

Und ein zweites: Im Gedicht kommt der Gedanke der Unabhängigkeit der jeweils höheren Erkenntnisstufe von der tieferen erst zu voller Entfaltung. Denn gegen die sensualistische Theorie betont die Philosophie die spontane Fähigkeit des Verstandes, unabhängig von Sinneswahrnehmungen Begriffe bilden und Erkantes durch diese Begriffe zergliedern bzw. zusammenfassen zu können (V. 16 ff.)<sup>35</sup>). Und von daher wird auch einsichtig,

33) So Scheible, 166, die gar meint (S. 168), es zerreiße den Zusammenhang.

34) So Scheible, 166, die auch im konkreten Beispiel aus der Philosophiegeschichte lediglich eine Auflockerung und Illustrierung der Erörterungen sieht.

35) Vgl. G. Ralfs, Die Erkenntnislehre des Boethius, in: Stufen des Bewusstseins, Kantstudien, Ergänzungshefte 91, Köln 1965, 211–31, hier: 226 f. (wieder abgedruckt in: Fuhrmann-Gruber, Boethius, 350–74, hier: 368 f.). Boethius leugnet andererseits nicht, daß die Sinneswahrnehmungen der *imaginatio* und der Tätigkeit des Verstandes beim Erkenntnisprozeß vorangehen; vgl. 5,4,37 und 5c4, 30 ff. Das ist aristotelisches Dogma; vgl. Arist. De an. 3,3. 427 b14–16 φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθησεως καὶ διανοίας, αὐτὴ τε οὐ γίγνεται ἀνευ αἰσθησεως; vgl. auch Boeth. In Isag. II 1, 10 (CSEL 48, 163, 7–10 Brandt): *cum omnis intellectus aut ex re fiat subiecta, ut sese res habet aut ut sese res non habet – nam ex nullo subiecto fieri intellectus non potest*. Etwas anders gewandt, aber auf das Gleiche hinauslaufend In libr. de interpr. sec. I 1, p. 21,28 ff. Meiser: *Praecedat autem res intellectum, intellectus vero vocem, vox litteras, sed hoc converti non potest*. – Zur Abstraktionsfähigkeit des Verstandes vgl. auch In Isag. II 1,11, p. 165, 13 Brandt (*aufsert, ut solet, a corporibus incorporeorum naturam et solam puramque ut in se ipsa forma est contuetur*). Kurz zuvor (p. 165, 1–3) heißt es, die Sinne ihrerseits nähmen nicht nur Materielles wahr, sondern übermittelten auch unkörperliche

warum Boethius die sinnliche Wahrnehmung (αἴσθησις, *sensus*) der Vorstellungskraft (εἰκασία, *imaginatio*) unterordnet: Nach dem Kriterium der Spontaneität, die die Vorstellungskraft von der Materie gleichsam entbindet, und mit Blick auf die biologische Entwicklung der Lebewesen räumt Boethius der Vorstellungskraft eine höhere Stellung ein<sup>36</sup>). Die Vertauschung der beiden Stufen stammt nicht von ihm, sondern von Aristoteles (*De an.* 3,3. 427 b6 ff.)<sup>37</sup>).

Wie steht es nun mit den Dichterziten in den Prosaabschnitten? Diese Zitate entstammen einer ganzen Reihe von Gattungen. Es fehlt allerdings die Elegie. Das Epos und die Tragödie sind am häufigsten vertreten. Boethius zitiert 4 mal Homer, 3 mal Vergil (die vierte Stelle ist zweifelhaft)<sup>38</sup>), 2 mal Euripides. Hinzu

---

Dinge (*omnes enim huiusmodi res incorporeas in corporibus esse suum habentes sensus cum ipsis nobis corporibus tradit*). Dies ist kein Widerspruch zur Hierarchie der Erkenntnisweisen in der *Consolatio*. An der Isagogestelle versucht Boethius das Problem des Übergangs von bloß sinnlicher Wahrnehmung zur Erkenntnis der Wesensformen in den Dingen zu lösen, indem er diese Formen als den Dingen inhärierend auffaßt; vgl. auch *Cons.* 5,5,7 (die *ratio* erblickt das *sensibile et imaginabile in universitatis ratione*).

36) Vgl. Ralfs, 227 (= Boethius [WdF 483], 369). Boethius dreht die platonische Reihenfolge (*Resp.* 511 e1–2) damit um, doch bestehen Unterschiede: Boethius übernimmt nicht die platonische Proportion εἰκασία: πίστις ≅ διάνοια: νοῦς (*Resp.* 509 d6 ff.) als solche und die ihr zugrundeliegende ontologische Dichotomie in sinnliche und intelligible Welt, der auf der erkenntnistheoretischen Ebene die Trennung in δόξα und ἀλήθεια entspricht. Er verlegt, nach aristotelischem Muster, *genera* und *species* ‚in‘ die Dinge, stellt zugleich aber fest, daß die Eigenart dieser Klassen nicht durch das Vorhandensein in materiellen Dingen bestimmt wird; vgl. in *Isag.* II 1, 11, p. 167, 8–12 Brandt (*ipsa enim genera et species subsistunt quidem alio modo, intelleguntur vero alio, et sunt incorporalia, sed sensibilibus iuncta subsistunt in sensibilibus. intelleguntur vero ut per semet ipsa subsistentia ac non in aliis esse suum habentia*).

37) Die von Boethius (5c4, 35 ff.) genannten im Geist vorhandenen Formen, die der von außen kommenden Eindrücke zur Prüfung ihrer Richtigkeit bedürfen, erinnern an Aristoteles' Definition der ψυχή als eines Dings, das τὰ ὄντα πῶς ἔστι πάντα (*De an.* 3,8. 431 b21). Das πῶς spezifiziert Aristoteles (431 b28) als die Formen der materiellen Dinge, die in der Seele seien. Anders als Aristoteles, der das Denken als an die Vorstellungen gebunden ansieht (*De an.* 3,8. 432 a8–9), scheint Boethius den Verstand unabhängig von ihnen sein zu lassen (5,4,34). Er stimmt mit Aristoteles aber darin überein, daß er die Entscheidung über wahr oder falsch Aufgabe des synthetisch verfahrenen Verstandes und nicht der Vorstellung sein läßt; vgl. 5c4, 20–25 und *Arist. De an.* 3,8. 432 a10–12.

38) In 2,4,5–7 rechnet die Philosophie Boethius vor, daß ihm trotz seines gegenwärtigen Unglücks noch Werte wie die treue Frau, der Schwiegervater Symmachus und seine Kinder bleiben, die sein Leid mehr als aufwiegen. Dann heißt es: *o te, si tua bona cognoscas, felicem, cui suppetunt etiam nunc quae vita nemo dubitat esse cariora* (2,4,8). Ob es sich um eine Reminiszenz an Verg. *Georg.* 2,458 f. (*O fortunatos nimium, sua si bona norint/agricolas*) handelt, wo Vergil einen Preis des

kommt je ein Zitat aus Parmenides, Catull, Horaz, Lucan und Iuvenal. Zunächst zur Zitationstechnik: Boethius zitiert wohl alle Stellen aus dem Gedächtnis, wie der Hinweis in 1,4,3 auf den Verlust seiner Bibliothek und die Form der Zitate zeigen<sup>39</sup>): Sie weichen zum Teil erheblich vom Original ab, doch stehen ihnen auch genaue Zitate gegenüber: Die beiden in 3,6,1 angeführten Verse 319–20 aus Euripides' *Andromache* zeigen keine Abweichungen von der Primärüberlieferung; Parmenides (VS 28 B 8, 43) wird in 3,12,37 ebenfalls genau zitiert. Eine dritte Gruppe zeigt kontextbedingte Abwandlungen des Originals, die mit der Einfügung in den Satzzusammenhang zu erklären und daher nicht als ungenaue Zitate aufzufassen sind. Zu dieser Gruppe gehören der Catullvers (c. 52,2 *sella in curuli struma Nonius sedet*) in 3,4,2 und die Vergilzitate.

Mit Namen nennt Boethius Homer, Parmenides, Euripides, Catull und Lucan. Dabei zeigt sich seine besondere Affinität zu Homer und Euripides, den er als *Euripides meus* in 3,7,6 besonders hervorhebt. Auf der anderen Seite fällt auf, daß Boethius bei keinem Vergilzitat Vergil ausdrücklich nennt. Man hat daraus und aus der noch zu erörternden Funktion der Vergilzitate geschlossen, Boethius übe an Vergil latente Kritik<sup>40</sup>). Doch davon kann keine Rede sein: Auch Homer wird nicht in den Prosaabschnitten, sondern nur im 2. Gedicht des 5. Buches mit Namen genannt. Das Fehlen der Autorangabe ist vielmehr als Indiz der Selbstverständlichkeit, mit der Boethius die Kenntnis Homers und Vergils voraussetzt, zu werten. Boethius bedarf als *philosophus litteratus* dieser Autorenangaben ebensowenig wie seine Leserschaft.

Zu den Zitaten selbst: Homer erfreut sich in der *Consolatio* uneingeschränkter Zustimmung. Er ist für Boethius, um es mit

---

einfachen Landlebens folgen läßt, ist zweifelhaft (anders Glei, 231; vgl. auch Bieler im Similienapparat; zurückhaltend Gruber z. St.). Denn der Gedanke ist nicht derart prägnant, daß es sich nicht auch um eine Anspielung auf eine andere Stelle handeln könnte. Wenn Boethius wirklich Vergil vor Augen hat, so läßt sich aus der Stelle sicherlich nicht, wie Glei, 231 meint, auf eine Vergilkritik schließen. Dies ist schon deswegen unwahrscheinlich, weil, wie sich in 2c5 zeigt, die Philosophie sich einem Ideal, wie Vergil es im 2. Buch der *Georgica* preist, keineswegs verschließt.

39) Vgl. Gruber, 39, der zu Recht die äußeren Umstände der Entstehung der *Consolatio* gegen die traditionelle Quellenanalyse, die z.B. von O. Gigon, Boethius, *Trost der Philosophie*, Zürich–Stuttgart 1969, XXXVI f., XI betrieben wird, anführt, da diese Umstände gegen die Annahme sprechen, Boethius habe systematisch mit vorliegenden Quellen gearbeitet und aus ihnen zitiert.

40) So Glei, 232. Gegen diese Annahme spricht im Grunde auch, daß Boethius in seinen Gedichten mit einer großen Anzahl von Vergilreminiszenzen arbeitet.

Worten Dions von Prusa (18,8) zu formulieren, im Bereich der Dichtung geradezu *καὶ πρῶτος καὶ μέσος καὶ ὕστατος παντὶ παιδὶ καὶ ἀνδρὶ καὶ γέροντι, τοσοῦτον ἀφ' αὐτοῦ διδοῦς ὅσον ἕκαστος δύναται λαβεῖν*. Die Hochschätzung, die Boethius ihm entgegenbringt, gründet zum einen in der Qualität seiner Dichtung. An ihr schätzt er speziell die Süße, wie aus dem 2. Gedicht des 5. Buches erhellt: *πάντ' ἐφορᾶν καὶ πάντ' ἐπακούειν / puro clarum lumine Phoebum / melliflui canit oris Homerus* (V. 1–3). Der Begriff der Süße, im Proöm noch mit eindeutig negativer Bedeutung auf die Sirenen bezogen, dient hier der positiven Bewertung.

Für die Zitierung Homers in den Prosaabschnitten läßt sich ein weiterer Grund erkennen: Boethius sieht in ihm die moralische Autorität und den Lehrer in *Ethicis*. Dies zeigt sich deutlich in 2,2,13; die von der Philosophie eingeführte *Fortuna* erinnert am Ende und auf dem Höhepunkt ihrer Rede Boethius in Form eines freien Zitats an die bekannten *Ilias*verse 24, 527f. mit dem Bild von den beiden *Pithoi* auf Zeus' Schwelle: *Nonne adolescentulus δύο πίθους, τὸν μὲν ἕνα κακῶν, τὸν δ' ἕτερον εἰῶν ἐν Ἰοῦς ἰμίνε ἰακερὲ didicisti?* Sie gehören, wie ihre Wirkungsgeschichte von Pindar (*Pyth.* 3, 81–82), der sie gewaltsam umgedeutet, über Platon (*Resp.* 379 d) bis zu Synesios (*De provid.* PG 66, 1275; *De insomn.* PG 66, 1298), Proklos (*In remp.* II 96, 14 Kroll; in *Crat.* 51,25 Pasqu.; *De malor. subsist.* col. 337 Cousin) und Olympiodor (*In Gorg.* 54,9 Norvin) zeigt, zu den berühmtesten *Homer*versen. Auch die *Konsolationsliteratur* vor Boethius hat sich ihrer bedient<sup>41</sup>). Boethius benutzt die Verse ebenfalls als *Konsolationsargument*, doch deutet er im folgenden (2,3, 2 f.) an, daß erst die *Philosophie* die eigentlichen *remedia* liefern kann.

Eine assoziierende Funktion hat der von der *Philosophie* in 1,4,1 zitierte *Ilias*vers 1, 363 *ἔξαύδα, μὴ κεῦθε νόω*. Die *Philosophie* beginnt ihre *Therapie* mit den gleichen Worten, mit denen *Thetis*

41) Vgl. die Stellen bei Gruber zu 2,2,13, ferner *Plut. vit. Aem. Paul.* 34,8, *De aud. poet.* 24ab, *De Iside et Osiride* 369c. Daß *Il.* 24,527f. wie auch die anderen *Ilias*stellen in der *Consolatio* bereits bei früheren Neuplatonikern (*Il.* 2, 204 f. bei Ammonios, *De interpr.* 96, 23 Busse; Olympiod. *In Gorg.* 518 Jahn = 202, 33 Norvin; *Joh. Philop. De aeternitate mundi* 88,20. 179,21 Rabe [gegen Proklos, zitiert nach *Arist. Met.* 1076a4]; *Il.* 3,277 *πάντ' ἐφορᾶν καὶ πάντ' ἐπακούειν* bei Procl. *In Crat.* 37,8 Pasqu., *In Tim.* II 82,8 Diehl; *Hermias In Phaedr.* 68,9 Couvreur; Olympiod. *In Phaed.* 26,27 Norvin; *Synes. De regno* PG 66,1100 [23 B Terzaghi]) Aufnahme fanden, stützt nicht die These von Courcelle, *Les lettres grecques en occident*, Paris 1948, 286 und *La Consolation de Philosophie*, 166–67, Boethius verdanke seine *Homerkenntnis* den Neuplatonikern. Die *Kenntnis Homers* ist für Boethius selbstverständlich, wie 2,2,13 zeigt.

Achill nach dem Verlust der Briseis zu trösten versucht. Das Zitat bekräftigt, daß Boethius im Verhältnis eines Sohnes zur Philosophie steht, was die Philosophie bereits in 1,3,4 durch den Begriff *alumnus* und Boethius in 1,3,2 durch *nutrix mea* andeutete. Zugleich fungiert das Zitat als Klammer: Es folgt die große Apologie des Boethius, die vor der Philosophie allerdings keine Gnade findet (1,5,1). Nach Beendigung dieser Apologie bedient sich die Philosophie eines weiteren Homerzitats, das autoritative Funktion besitzt. Sie führt Il. 2, 204 f. εἰς κοίρανος ἔστιν, εἰς βασιλεύς (bei Homer: κοίρανος ἔστω) dafür an, daß in dem jenseitigen Reich, zu dem Boethius zurückfinden muß, nur ein König regiert. Homer wird als Autorität zitiert, der einer politischen Maxime Gewicht verleiht. Boethius verfährt damit mit diesen Versen im Grunde nicht anders als bereits Aristoteles, der am Schluß des Lambda der Metaphysik (1076 a 4) Vers 204 (οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίῃ· εἰς κοίρανος) zitiert, um der vorausgehenden Aussage τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς, die gegen die Annahme mehrerer Prinzipien des Seins gerichtet ist, zusätzliches Gewicht zu verleihen.

Das vierte Homerzitat hat wie das erste assoziierende Funktion; es findet sich in 4,6,53, gegen Ende des großen Beweises der Philosophie, daß alles Seiende dem *ordo* Gottes unterliegt und das *fatum* seiner *providentia* entspringt. Die Philosophie, offenbar selbst etwas vom Beweis ermüdet, zitiert Il. 12, 176 ἀγαλέον δέ με ταῦτα θεὸν ὡς πάντ' ἀγορεύειν. Die Verse spricht Homer selbst bei der Beschreibung der Teichomachie, um die Schwierigkeit seiner Aufgabe zu verdeutlichen. Auf den ersten Blick scheint das Zitat nur in der Prägnanz der Formulierung zu gründen und einfach als Glanzlicht am Schluß der Argumentation zu dienen. Doch die Philosophie benutzt es zu einem weiteren Zweck: An der Iliasstelle wird die Beschränktheit menschlichen Wissens wie im B (485) mit Blick auf die große Stofffülle begründet. In der *Consolatio* gibt die Philosophie diesem Gedanken, vorbereitet durch das Zitat, eine Wendung ins Normative. Denn gleich danach betont sie, daß es dem Menschen nicht erlaubt sei, alle Einzelheiten der göttlichen Ordnung zu erforschen (4,6,54). Der Homervers erfährt also eine Umdeutung.

Auch die Vergilzitate sind nicht bloßes Ornament. Wie Homer, so wird auch Vergil bis auf eine Ausnahme nur von der Philosophie zitiert, die auf diese Weise die Dichtung Vergils zur Verdeutlichung ihrer Position und zur Wahrheitsfindung benutzt. Etwas anders steht es mit dem ersten Zitat. Als Boethius die Phi-



losophie nach seiner anfänglichen Befangenheit zu erkennen beginnt, sagt er: *hausi caelum et ad cognoscendam medicantis faciem mentem recepi* (1,3,1). Mit den Worten *ut auras/suspiciens hausit caelum mentemque recepit* (Aen. 10, 898–99) beschreibt Vergil, wie Mezentius vor seinem Tod noch einmal zu Bewußtsein kommt und um die Bestattung neben seinem Sohn bittet, bevor ihn Aeneas ohne Antwort tötet. Der Gegensatz zwischen dieser Szene, die das Zitat in der *Consolatio* evoziert, und der Situation, die Boethius als den langsam zu Bewußtsein kommenden ‚Sohn‘ der Philosophie zeigt, ist denkbar groß. Man hat daraus auf eine latente Kritik Vergils geschlossen<sup>42</sup>), doch erheben sich gegen diese Deutung Bedenken: Man wird vielmehr die Funktion des Zitats in dem Sinne deuten, daß es den kontrastierenden Hintergrund und Auftakt zu Boethius' Heilung abgibt. Eine angebliche Kritik an der „unmenschlichen Welt der Aeneis“<sup>43</sup>) läßt sich nicht erkennen.

Ein wörtliches Vergilzitat mit einer Wortumstellung und Umwandlung ins Aktiv findet sich 4,2,28. Dort heißt es im Zusammenhang des Nachweises, daß die Schlechten im Unterschied zu den Guten ohnmächtig sind<sup>44</sup>): *Neque enim levia aut ludicra praemia petunt ... sed circa ipsam rerum summam verticemque deficiunt*. Die Philosophie zitiert Aen. 12, 764 f. (... *neque enim levia aut ludicra petuntur/praemia, sed Turni de vita et sanguine certant*), wo Vergil beschreibt, wie Aeneas Turnus zu töten trachtet. Auch hier kann von einer Kritik an Vergils *praemia* keine Rede sein<sup>45</sup>), zumal diese Interpretation, strenggenommen in Form eines Zirkelschlusses, der Aeneisstelle eine anstößige Bedeutung imputiert, was keineswegs sicher ist. Das Zitat gründet vielmehr in der Prägnanz der Iunktur *levia aut ludicra praemia*, die Boethius gleichsam als Versatzstück handhabt.

Das dritte Vergilzitat findet sich in 4,6,32. Es spricht die Philosophie, die Boethius die Beschränktheit der menschlichen Vernunft gegenüber der *divina providentia* vor Augen hält: ... *de hoc quem tu iustissimum et aequi servantissimum putas omnia scienti providentiae diversum videtur*. In der Aeneis (2, 426 ff.)

42) So Glej, 231–32.

43) So Glej, 231.

44) Der Beweis beruht auf der Voraussetzung, daß die Schlechten wie die Guten nach dem Guten streben, es aber verfehlen; vgl. 4,2,23. Die Beweisführung lehnt sich an Platon (*Gorg.* 466b ff.) an; vgl. Gigon (oben Anm. 39), 49 und besonders Klingner (oben Anm. 25), 85 ff.

45) Anders Glej, 231. Gruber konstatiert nur die Zitierung der Aeneisverse.

sagt Aeneas von Rhipeus: *cadit et Rhipeus, iustissimus unus/qui fuit in Teucris et servantissimus aequi/(dis aliter visum)*. Das Zitat ist aus zwei Gründen aufschlußreich: Zum einen begnügt sich Boethius nicht mit der Zitierung Vergils, sondern bezieht ihn als Zeugen für die Richtigkeit seiner These, daß die menschliche Erkenntnisfähigkeit beschränkt sei, in die Diskussion ein. Das Besondere dabei ist, daß die Aeneisverse eine erkenntnistheoretische Umdeutung erfahren; Boethius interpretiert damit, ohne den Wortlaut zu verändern, die Stelle im Grunde auf eine Weise, die nicht der Intention Vergils entspricht. Die Aeneisverse konstatieren, daß die Götter über Rhipeus einen Beschluß faßten, der nicht menschlicher Erwartung entsprach<sup>46</sup>). Dabei mag eine Kritik an der göttlichen Ungerechtigkeit mitschwingen<sup>47</sup>), doch steht sie und damit die Theodizeeproblematik nicht im Vordergrund. Boethius hingegen bezieht die Aussage *providentiae diversum videtur* auf die Prädikate *iustissimus* und *aequi servantissimus* des Rhipeus, weil es ihm um die Diskrepanz zwischen göttlichem und menschlichem Urteil und die Beschränktheit der menschlichen Erkenntnis geht. Er mißverstehet Vergil nicht, sondern deutet ihn um<sup>48</sup>).

Noch deutlicher zeigt sich das gleiche Verfahren bei dem anschließenden Lucanzitat (4,6,33). Die Philosophie fährt fort: *Et victricem quidem causam dis, victam vero Catoni placuisse familiaris noster Lucanus ammonuit*. Sie zitiert B.C. 1, 128 *victrix causa deis placuit sed victa Catoni*. Auch hier bleibt der Wortlaut unverändert, die Aussageintention Lucans hingegen wird, in diesem Falle geradezu gewaltsam, umgedeutet: Der Lucanvers formuliert das Problem, daß die Götter die zwar siegreiche, aber ungerechte Sache im Unterschied zu Cato vertreten. Die Theodizeeproblematik wandelt die Philosophie in eine erkenntnistheoretische Fragestellung um. Lucan wird nicht mißverstanden<sup>49</sup>); er avanciert vielmehr zum Zeugen für die Richtigkeit der These, daß die menschliche Erkenntnis beschränkt sei und ihr folglich der *rectus ordo* Gottes als *perversa confusio* erscheine (4,6,34).

46) Vgl. schon C. G. Heyne, P. Virgilius Maro, Vol. II, Leipzig 1832 zu 426–28.

47) Vgl. J. Conington-H. Nettleship, The Works of Vergil, Vol. II, London 1884 z. St.: „The expression (sc. *dis aliter visum*) is one of piety, . . . , not unmixed with reproach“, R. G. Austin, P. Vergili Maronis Aeneidos liber secundus, Oxford 1973 zu 428: „But it is hard not to hear the accusing note“.

48) Anders Glei, 232.

49) So Glei, 232. Schwarz (oben Anm. 3), 150, A.4 spricht zu Recht von einer Umdeutung Lucans, ohne jedoch genau zu erklären, worin sie besteht.

Diese Umdeutung ist nicht als beliebiges Spiel zu deuten. Sie dokumentiert vielmehr die Auffassung, daß Dichtung gleichsam eine offene Form sei und der Philosophie die Möglichkeit biete, neue, zuvor verborgene Implikationen ihrer Aussagen zum Vorschein zu bringen.

In 3,12,37 zitiert die Philosophie zustimmend Parmenides' Beschreibung des *έόν* (VS 28 B8, 43 πάντοθεν εύκύλου σφαιρίης έναλίγκιον όγκω), um ihre Lehre von der Autarkie Gottes zu untermauern. Auch hier dient das Zitat nicht als bloßer Schmuck; es zeigt, daß für Boethius das philosophische Lehrgedicht prinzipiell den Anforderungen der Philosophie genügt, ja ihr gleichwertig ist, da es sich bei ihm nicht wie bei der Elegie, wie Boethius sie versteht, um subjektive Dichtung handelt und es mit dem Anspruch einer philosophischen Wahrheit auftritt. Daß gerade Parmenides zitiert wird, kommt nicht überraschend, da die Philosophie bereits in der Einleitung Boethius als *Eleaticis atque Academicis studiis innutritum* bezeichnete (1,1,10). Als zweiter Vertreter des philosophischen Lehrgedichts findet auch Empedokles, wenngleich nicht in der Prosa, sondern in 2 c 8, 13 ff., Zustimmung wegen seiner Neikos-Philotes-Lehre.

Wie steht es mit den übrigen Zitaten? Eine besondere Affinität zeigt Boethius zu Euripides<sup>50</sup>). Aus seiner *Andromache* zitiert die Philosophie in 3,6,1 wörtlich die Verse 319–20 (ώ δόξα, δόξα, μύριοισι δη βροτών / ούδέν γεώσι βίοντων ώγκωσας μέγαν). Das Zitat dient als zusätzliche Stütze für den folgenden Nachweis, daß es nichts Schändlicheres als eine große Reputation aufgrund der falschen Meinung der Masse gebe (3,6,2 *Plures enim saepe magnum nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt. Quo quid turpius excogitari potest? Nam qui falso praedicantur suis ipsi necesse est laudibus erubescant*). Auch hier akzentuiert Boethius etwas anders als die Vorlage, ohne sie zu verändern; er bringt einen weiteren Aspekt ins Spiel: In der *Andromache* richtet sich

50) Diese Vorliebe für Euripides steht in einer festen akademischen Tradition, wie Krantor zeigt, der von allen Dichtern Homer und Euripides am höchsten schätzt (Diog. Laert. 4,26f.). Auf der gleichen Ebene steht die Präferenz, die Polemon für Sophokles an den Tag legt (Diog. Laert. 4,20 ήν δέ και φιλοσοφοκλής). – Auf Euripides (Fg. 420 N.<sup>2</sup>) mag bei Boethius auch 2c1, 8–9 (*si quis/visatur una stratus ac felix hora*) zurückgehen (so vorsichtig Galdi, *Saggi boeziani*, 209; vgl. auch H. Funke, Nachträge zum RAC, Euripides, JAC 8–9, 1965–66, 275), doch ist der Gedanke andererseits auch sonst in der Tragödie (Soph. Ai.131f.; vgl. auch OT 438, Eur. Phoen. 1689) und in modifizierter Form schon bei Pindar (Ol. 7,94–95; Ol. 12,12a; Pyth. 8, 92–93) zu finden, so daß der Bezug zweifelhaft bleibt; vgl. weitere Stellen bei Gruber zu 2 c 1,9.

Andromaches Gnome nur gegen Menelaos, der trotz seiner Unfähigkeit hohes Ansehen genießt. Boethius berücksichtigt auch die Gegenseite, die falsche Meinung der Masse, die den faulen Ruhm erst ermöglicht.

Eine Aspektverschiebung läßt auch das zweite Euripideszitat in 3,7,6 erkennen. Es stammt ebenfalls aus der Andromache (418–20 ... *πάσι δ' ἀνθρώποις ἄρ' ἦν / ψυχῇ τέκν'*· ὅστις δ' αὐτ' ἀπειρος ὦν ψέγει, / ἥσσον μὲν ἀλγεῖ, δυστυχῶν δ' εὐδαιμονεῖ). Die Philosophie gibt Vers 420 in Form einer freien Übersetzung: *In quo Euripidis mei sententiam probo, qui carentem liberis infortunio dixit esse felicem*. Die Andromacheverse leben von der durch das Oxymoron erzeugten Spannung; Andromache, deren Kind von Menelaos mit dem Tode bedroht wird, bringt dadurch den ambivalenten Status der Kinderlosigkeit auf den Begriff. In der *Consolatio* hingegen dient der Vers als Stütze für die These, daß mißratene Kinder Leid bedeuten. Das ist aber etwas ganz anderes als der Gedanke der Vorlage, in der die aus ganz anderen Gründen unglückliche Mutter die Ambivalenz der Kinderlosigkeit betont. Die Freude an dem Oxymoron *δυστυχῶν εὐδαιμονεῖ* scheint eine nicht unwesentliche Rolle bei der Zitierung gespielt zu haben.

Die drei letzten Zitate entstammen der Invektive und der Satire<sup>51</sup>). In 3,4,2 zitiert die Philosophie im Rahmen des Nachwei-

51) Kurz nach dem Lucanzitat (4,6,33) sagt die Philosophie (4,6,37): *Est alius cunctis virtutibus absolutus sanctusque ac deo proximus: hunc contingi quibuslibet adversis nefas providentia iudicat adeo ut ne corporeis quidem morbis agitari sinat. Nam ut quidam me quoque excellentior: ἀνδρὸς δὴ ἱεροῦ δέμας αἰθέρες οἰκοδόμησαν*. Die Funktion des rätselhaften Verses, die in diesem Zusammenhang primär interessiert, ist, die Existenz eines sittlich vollkommenen Menschen, den nicht einmal Krankheiten in seiner Sittlichkeit beeinflussen können, zu bekräftigen. Der Vers hat wie das erste und dritte Homerzitat eine autoritative Funktion. Die Zuweisungsversuche, die unternommen wurden, bleiben, bis auf den Ansatz von D. R. Shanzer, ‚*Me quoque excellentior*‘: Boethius, *De Consolatione* 4.6.38, ClQ. N.S. 33, 1983, 277–83, mehr oder weniger spekulativ: Als Möglichkeiten erwägt man Chaldaica (Bieler im Apparat z. St.), Oracula Sibyllina oder Orphica (Gigon, vgl. oben Anm. 39) oder schwankt zwischen Chaldaica und Orphica (Courcelle, *La consolation de Philosophie*, 167). Abwegig ist die Annahme von Gleii, 234, der Vers stamme von Empedokles und beziehe sich auf Pythagoras. Es ist nicht anzunehmen, daß die Philosophie Empedokles mit der Aussage *quidam me quoque excellentior* über sich selbst stellt. Eine historische Persönlichkeit scheint ausgeschlossen zu sein; Shanzer ist die einzige, die an dem doch seltsamen Plural *αἰθέρες* Anstoß nimmt und zeigt, daß die Überlieferung korrupt ist. Sie plädiert aufgrund der Glossierung *virī autem sacri corpus virtutes edificaverunt*, die sich in Notkers Übersetzung über dem Vers findet (vgl. M. Haupt, *Analecta*, Hermes 3, 1869, 146, der den Text in der oben angeführten Form herstellte), für ursprüngliches *δυνάμεις* (*ἀνδρὸς δὴ ἱεροῦ δυνάμεις δέμας οἰκοδόμησαν*) und weist den Vers Hermes Trismegistos zu. Allerdings bleibt die das Zitat einführende Bemerkung

ses, daß Ehrenämter für das Glück bedeutungslos sind, Catull (c. 52,2 *sella in curuli struma Nonius sedet*), in 2,5,34, um die Gefahren des Reichtums zu verdeutlichen, Iuvenal (10,20;22 *gladium contumque timebis/ ... /cantabit vacuus coram latrone viator*). In beiden Fällen dürfte für die Zitierung das prägnante und plastische Bild ausschlaggebend sein; daneben ist gerade die 10. Satire Iuvenals mit ihrer einleitenden Kritik der äußeren Güter geeignet für die Einbeziehung in die Eudaimoniediskussion des 3. Buches der *Consolatio*.

Schließlich Horaz. Als ein *vaticinium ridiculum* führt die Philosophie in 5,3,25 den Spruch des Teiresias Serm. 2,5,59 an: O *Laertiade, quicquid dicam aut erit aut non*. Die Aussage wird abgelehnt, weil sie impliziert, daß Gott zukünftige Möglichkeiten nicht kenne. Die Philosophie will aber zeigen, daß Gott auch Mögliches, nicht nur Notwendiges voraussagen könne, Vorhersehbarkeit also nicht Notwendigkeit impliziere<sup>52</sup>). Hinter dem Satz *aut erit aut non* scheint ein stoisches Dogma zu stehen, das Boethius bekämpft: Wir wissen aus Ciceros *De fato* 20 (SVF II Fg. 952), daß Chrysipp die Aussage „Etwas wird sein oder nicht“ verfocht, um die Lehre vom *fatum* logisch zu begründen<sup>53</sup>). Diese Lehre greift Boethius explizit in seinem zweiten Kommentar zu Aristoteles' *Peri hermeneias* (III 9, p. 208,1 ff. Meiser) an, wo er den Stoikern eine Fehlinterpretation der aristotelischen Modallogik vorwirft<sup>54</sup>) (*putaverunt autem quidem, quorum Stoici quoque*

---

kung *Nam ut quidam me quoque excellentior* problematisch, denn die Philosophie hat doch, wie ihre Epiphanie zeigt, einen gottähnlichen Status.

52) Vgl. 5,3,9 ff.

53) Cic. *De fato* 20–21 (SVF II, Fg. 952): *Concludit enim Chrysippus hoc modo: Si est motus sine causa, non omnis enuntiatio, quod ἀξιωμα dialectici appellant, aut vera aut falsa erit; causas enim efficientis quod non habebit, id nec verum nec falsum erit. Omnis autem enuntiatio aut vera aut falsa est. Motus ergo sine causa nullus est. Quod si ita est, omnia, quae fiunt, causis fiunt antegressis. Id si ita est, fato omnia fiunt. Efficitur igitur fato fieri, quaecumque fiunt*. Chrysipp folgert aus der Gültigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten, daß zu jedem Seienden notwendig eine *causa efficiens* gehöre. Diese unzulässige Vermischung der Seins-ebene mit der Aussageebene findet sich schon bei dem Megariker Diodoros Kroinos (Cic. *De fato* 11 ff. = SVF II, Fg. 954), doch gibt es einen wesentlichen Unterschied: Diodor behauptete, nur was wahr sei, werde notwendig sein (*De fato* 13; 17). Dieses megarische Dogma greift schon Aristoteles in seiner Megarikerkritik im Theta der *Metaphysik* (1047 b 12 ff.) an, indem er den Beweis führt, daß ψεύδος und ἀδύνατον nicht dasselbe seien. Die Trennung der aussagenlogischen und der realen Ebene hat der Peripatos in seiner Kritik der Lehre vom *Fatum* beibehalten; vgl. Alex. Aphrod. *De fato* 30 (CAG Suppl. II, 1, p. 201,13 ff. Bruns).

54) Vgl. auch *In libr. de interpr. sec. II* 5,12, p. 429 Meiser, wo Boethius an der stoischen Modallogik einen klassifikatorischen Fehler bemängelt: Sie hätten die

*sunt, Aristotelem dicere in futuro contingentes nec veras esse nec falsas).*

Fassen wir zusammen: Die Dichterzitate bestätigen das zu Boethius' Gedichten Gesagte. Sie sind nicht in erster Linie mit den Konventionen des Prosimetrum zu erklären. Das Gros dieser Verse dient nicht als bloßer Schmuck, sondern wird als Bestandteil der philosophischen Wahrheitssuche in die Diskussion eingebunden. Am deutlichsten zeigen dies die beiden Zitate aus Vergil und Lucan in 4,6,32–33, die in einem neuen Kontext, ohne daß sich der Wortlaut änderte, eine Umdeutung erfahren.

Hinter der auf den ersten Blick willkürlich wirkenden Zitatenauswahl verbirgt sich die Überzeugung, daß mit Ausnahme der Elegie im Grunde jede Dichtung zumindest potentiell der Philosophie nützen kann. Entscheidendes Kriterium ist der Inhalt, weniger die Form. Philosophische Dichtung in der Art des parmenideischen Lehrgedichts scheint Boethius' Vorstellungen zumindest sehr nahe zu kommen. Sein Standpunkt läßt sich hierin mit dem des Aristoteles vergleichen, der im Alpha der *Metaphysik* Hesiod, Xenophanes und Empedokles als θεολογήσαντες in seine doxographische Analyse einbezieht und in der Poetik (1447b19–20) Empedokles zu den Philosophen rechnet. Dieser Position entspricht, daß Boethius die Elegie, die er als subjektive, illusionäre Dichtung ohne Wahrheitsanspruch und als Reizmittel der Affekte erachtet, ausschließt. Das Programm der Einleitung wird realisiert, ebenso die erwähnte Forderung der Philosophie in 2,1,8, die Rhetorik und Dichtung sollten sich ihr unterordnen.

Wenn man gemeint hat, Boethius schließe zwischen dem platonischen und dem aristotelischen Verständnis von Dichtung einen Kompromiß<sup>55</sup>), so ist diese These suggeriert worden durch Boethius' programmatische Ankündigung in seinem zweiten Kommentar zu Aristoteles' *Peri hermeneias* (II 3, p. 80, 3 f. Meiser), er wolle Aristoteles' und Platons Philosophie *in unam quodammodo revocare concordiam*. Doch die gesuchte Analogie erweist sich als trügerisch<sup>56</sup>): Boethius ist Platoniker, wenn er an

---

möglichen Urteile zum *genus* und zugleich zur *species* des Nichtnotwendigen gemacht. Daß diese Kritik ungerechtfertigt ist, erhellt aus Diokles' Darstellung bei Diog. Laert. 7,75 (SVF II, Fg. 201).

55) So Gleis, 236.

56) Auch der Vergleich, den Alfonsi, *Studi boeziani*, Aevum 25, 1951, 226 f. (vgl. auch Curley [oben Anm. 2], 359) zwischen Boethius' Standpunkt und Lukrez' Position gegenüber der Dichtung (1,936–50; vgl. 4,11–25) zieht, erweckt den Eindruck von Gemeinsamkeiten, die es so nicht gibt: In den bekannten Versen 936 ff. des 1. Buches vergleicht Lukrez seine Dichtung mit dem süßen Honig, mit

die Dichtung den Wahrheitsanspruch stellt; wie Platon, so verwirft auch er Dichtung, die die Affekte fördert. Daß Boethius im Unterschied zu Platon im Grunde jede Dichtungsgattung bis auf die Elegie befürwortet, gründet in erster Linie in seinem andersartigen Ansatz: Er versucht jeder Art von Dichtung philosophische Wahrheit abzugewinnen, indem er sich das Geeignete auswählt.

Auf der anderen Seite nähert sich Boethius nicht Aristoteles an, indem er sich mit dessen Mimesisbegriff auseinandersetzt oder ihn gar rezipierte<sup>57</sup>). Während dieser Begriff auf die Konstitution einer mehr oder weniger autonomen Dichtung hinausläuft (Poet. 9, 1451 a36 ff.), konstituiert die Dichtung in der *Consolatio* gerade nicht gleichsam eine neue Wirklichkeit. In der *Consolatio* bleibt die Dichtung im wesentlichen an die Zielsetzung der Philosophie gebunden, wengleich der Hymnos, wie zu sehen war, vorübergehend die Priorität beanspruchen kann. Ansonsten bemißt sich der Wert der Dichtung in der *Consolatio* jedoch danach, wie gut sie ihre Rolle als Dienerin der Philosophie spielt, und insofern ist Boethius durchaus Platoniker.

Zum Abschluß ein Blick auf Augustins Position gegenüber der Dichtung, die sich als Kontrastfolie anbietet, um Boethius' Eigenart noch stärker zu konturieren. Augustins Frontstellung gegen die Dichtung bildet geradezu eine Konstante, die sich von der frühen bis zur späten Schaffensperiode feststellen läßt. Sie erfährt jedoch in den frühen, ‚platonischen‘ Dialogen vor 387, dem Jahr der Taufe, noch eine andere Begründung: In *De ordine* (1,3,8, CCSL 29, p. 93 Green) vertritt Augustin gegenüber seinem Schüler Licentius, einem jungen Dichter und Sohn seines Freundes Romanianus, der während ihres Gesprächs in Cassiciacum ein Gedicht über Pyramus und Thisbe verfaßt, die Ansicht, Philosophie und Dichtung schließen einander generell aus. Er begründet

---

dem die Ärzte, um die bittere Medizin den Knaben schmackhaft zu machen, die Ränder der Becher bestreichen. Hier handelt es sich um einen von rezeptionsästhetischen Überlegungen geprägten Ansatz. Lukrez bedient sich der Dichtung zur Vermittlung seiner Philosophie, die, wenn sie im rationalen Zusammenhang der Prosa dargeboten wird, das *vulgus* abzuschrecken droht (1,943 ff.). Boethius hingegen entnimmt der Dichtung Wahrheit und bedient sich ihrer nicht in Lukrez' Sinne. Im Gegenteil: Er abstrahiert, wie das Parmenideszitat zeigt, von der poetischen Form, da es ihm primär um den Inhalt geht. Zum zweiten ist die Süße, die auch er der Dichtung attestiert (2,1,8; 4,6,57), in der *Consolatio* nur vorgängiges Mittel der Heilung, die schließlich die Philosophie ermöglicht, nicht Mittel der Täuschung, um die Wahrheit in einem angenehmeren Gewand zu vermitteln.

57) Anders Gleii, 236, der von der Annahme des aristotelischen Mimesisbegriffs spricht.

seine Position epistemologisch: Die Dichtung sei gleichsam wie durch eine Wand – die Metapher knüpft an Licentius' poetischen Stoff an –, jedoch ohne Öffnung, von der Wahrheit getrennt<sup>58</sup>). Eine Vermittlung zwischen beiden Tätigkeiten in der Weise, wie Boethius sie vorschwebt und die er zu verwirklichen sucht, erscheint hier ausgeschlossen. In der Dichtung sieht Augustin (De ord. 2,5,15) den Zufluchtsort für jene frommen, guten und mit glänzender Begabung ausgestatteten Menschen, die nicht zur Erkenntnis des *ordo rerum* gelangen und ihre Irrtümer in poetischer Form zu beklagen suchen. Gemeint ist hier wohl in erster Linie die Elegie, in der Augustin, insofern mit Boethius vergleichbar, offenbar nur subjektive Dichtung, die der Wahrheitsfindung im Wege stehe, sieht. Der Versuch der Bekehrung des jungen Licentius zur Philosophie wird von Augustin geradezu als das Problem der richtigen Lebenswahl verstanden. Licentius soll sich von seiner die Affekte fördernden Dichtung über Pyramus und Thisbe losreißen, um sein Denken durch die Philosophie zu üben, mit ihrer Hilfe den Tod zu überwinden und das wahrhaft glückliche Leben zu erlangen (De ord. 1,8,24 *Arripe illius foedae libidinis et incendiorum venenatorum execrationem, quibus miseranda illa contingunt, deinde totus attollere in laudem puri et sinceri amoris, quo animae dotatae disciplinis et virtute formosae copulantur intellectui per philosophiam et non solum mortem fugiunt verum etiam vita beatissima perfruuntur*)<sup>59</sup>).

Doch dies ist nur die eine Seite. Die andere zeigt, daß Augustin die Eigengesetzlichkeit der Dichtung in Rechnung stellt. In *Contra Academicos* (2,4,10, CCSL 29, p. 23) betont er die gleichsam magische Anziehung der Dichtung Vergils, über deren gemeinsamer (!) Lektüre Licentius die Diskussion philosophischer Probleme der Akademie zu vergessen droht<sup>60</sup>). Wie Boethius, so verkennt auch Augustin nicht die ästhetische Wirkung von Dichtung. Die Deziertheit, mit der er den Schüler von ihr abzubringen versucht, gründet zum einen in der Einsicht in diese Wirkung

58) De ord. 1,3,8: *Hic ego nonnihil metuens, ne studio poeticae penitus provolutus a philosophia longe raperetur: Inritor, inquam, abs te versus istos tuos omni metrorum genere cantando et ululando insectari, qui inter te atque veritatem immaniorem murum quam inter amantes tuos conantur erigere; nam in se illi vel inolita rimula respirabant. Pyramum enim ille tum canere instituerat.*

59) Zur Stelle vgl. auch Silk (oben Anm. 10), 29 und Crabbe (oben Anm. 3), 253.

60) Die psychagogische Wirkung der Aeneis, insbesondere der Didogeschichte, hebt Augustin auch im Rückblick auf seine Vergillektüre in der Schule in den *Confessiones* hervor (1,13,20 f.).



und der damit für ihn gegebenen Gefährdung der Vernunft und Wahrheit, auf der anderen Seite darin, daß Licentius ihm am Herzen liegt und er gute Anlagen zum Philosophen besitzt. In *De ordine* 1,4,10 beschreibt Augustin, wie der Schüler eines Nachts unter dem Einfluß der philosophischen Belehrung plötzlich die Wahrheit erblickt und zumindest eine Zeit lang ein anderer ist. Seiner Freude gibt er bemerkenswerterweise mit einem Vergilzitat (*Aen.* 10, 875 *sic pater ille deum faciat*) Ausdruck und demonstriert damit gleichsam die Macht von Vergils Dichtung.

Der späte Augustin begründet seine Haltung gegenüber der Dichtung anders, wie am deutlichsten aus dem *Gottesstaat* erhellt. Dort (2,10–14, CCSL 47,42–46) unterzieht Augustin die dramatische Dichtung einer historischen Kritik aus christlicher Perspektive: Sein schärfster Angriff richtet sich gegen das griechische Drama, weil es die wahre Frömmigkeit verletze und den Zuschauer von der Wahrheit entferne (2,10). Neben die epistemologische Begründung tritt die religiöse. Seine Kritik des römischen Dramas fällt moderater aus, nicht weil er es unter poetologischen Gesichtspunkten grundsätzlich anders beurteilte als seinen griechischen Vorläufer, sondern weil er in der sozial inferioren Stellung der römischen Schauspieler in der Republik den Beweis für ein entwickelteres Bewußtsein der Römer von der Gefährdung der Religion durch mimetische Dichtung sieht<sup>61</sup>). In einem dritten Schritt stimmt Augustin, nachdem er die Duldung der dramatischen Dichtung bei den Römern bei gleichzeitiger Verächtlichmachung ihrer Schauspieler als inkonsequent bezeichnete, der Vertreibung der Dichtung durch Platon zu (2,14). Doch auch die Anerkennung der platonischen Position relativiert er insofern, als er in ihm den Heiden sieht, dessen Polytheismus er nicht akzeptieren kann. Unterscheidet er sich schon im ideengeschichtlichen Ansatz seiner Dichterkritik von Boethius, so sind die Divergenzen auch in anderer Hinsicht beträchtlich: Der Platoniker und Aristoteliker Boethius kennt zweifellos Platons Werk, wie bereits sein Plan, eine vollständige Übersetzung der beiden Philosophen der römi-

---

61) *De civ. Dei* 2,13: *Itemque Romani, quamvis iam superstitione noxia premerentur, ut illos deos colerent, quos videbant sibi voluisse scaenicas turpitudines consecrari, suae tamen dignitatis memores ac pudoris actores talium fabularum nequaquam honoraverunt more Graecorum, sed, sicut apud Ciceronem (De rep. 4,10,10) idem Scipio loquitur, „cum artem ludicram scaenamque totam in probro ducerent, genus id hominum non modo honore civium reliquorum carere, sed etiam tribu moveri, notatione censoria voluerunt“. Praeclara sane et Romanis laudibus adnumeranda prudentia.*

schen Öffentlichkeit vorzulegen, hinreichend beweist. Augustins Schwierigkeiten mit dem Griechischen sind notorisch, er selbst kontrastiert in den *Confessiones* (1,13,20; 1,14,23)<sup>62</sup> seine extensive Beschäftigung mit der römischen Literatur mit seiner zunächst in den Schwierigkeiten der Spracherlernung gründenden Abneigung gegenüber der griechischen Sprache. Der Rekurs auf die platonische Verbannung der Dichtung im *Gottesstaat* ist sicherlich durch Cicero (*Tusc. Disp.* 2,11,27) vermittelt<sup>63</sup>).

Die *Confessiones* aus dem Jahre 397–98 stellen chronologisch und sachlich gleichsam das Mittelglied zwischen den genannten frühen Dialogen und dem *Gottesstaat* dar. In ihnen stellt er im Rückblick auf die Schulzeit den Wert der ihm vermittelten paganen Literatur, besonders des Epos Vergils und der Komödie, aus religiösen Gründen in Frage (1,15,24; 1,16,26)<sup>64</sup>, hebt aber auf der anderen Seite die auf ihn damals wirkende Anziehungskraft von Vergils Dichtung hervor (1,13,22). Beides ist eng miteinander verknüpft, Augustin beschreibt gleichsam den schwierigen Prozeß der Ablösung von Vergil, dessen Dichtung er nun an dem für ihn wahren Wert der Suche nach Gott mißt. In den *Confessiones* zeigt sich auch seine Skepsis gegenüber den *artes liberales* (4,16,30)<sup>65</sup>;

---

62) Conf. 1,13,20 *Quid autem erat causae, cur graecas litteras oderam, quibus puerulus imbuebar, ne nunc quidem mihi satis exploratum est; adamaveram enim latinas, non quas primi magistri, sed quas docent qui grammatici vocantur.* 1,14,23 *Cur ergo graecam etiam grammaticam oderam talia cantantem? . . . videlicet difficultas, difficultas omnino ediscendae linguae peregrinae quasi felle aspergebat omnes suavitates graecas fabulosarum narrationum.* Vgl. auch H. I. Marrou, Augustinus und das Ende der antiken Bildung, Paderborn 1981, 28 ff. und K. Flasch, Augustin, Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980, 39. Augustins Plotinkennntnis (Conf. 8,2,3) ist sicherlich durch Marius Victorinus' Übersetzung vermittelt (vgl. Marrou, 31), ebenso die Kenntnis der aristotelischen Kategorien (Conf. 4,16,28). Vgl. Flasch, 37.

63) Vgl. auch Marrou, 30–31.

64) In dem Dialog *De beata vita*, der mit *Contra Academicos* und *De ordine* eine literarische Einheit bildet, stellt sich Augustins Verhältnis zur Komödie noch etwas anders dar; vgl. H. Hagendahl, Augustine and the Latin Classics, II, Göteborg 1967, 378. Zumindest exzerpiert er aus ihr Sentenzen, wie die drei Zitate aus Terenz in dieser kleinen Schrift zeigen (4,25: Eun. 761; 4,25: Andr. 305; 4,32: Andr. 61).

65) Hier zeigt sich ein Wandel: Im Rückblick in *Retract.* 1,6 (PL 32,591; CSEL 36,1,27–28 Knöll) bemerkt Augustin, er habe in Cassiciacum, wohl nach Varros Vorbild, Dialoge über die *artes liberales* verfassen wollen; vgl. Marrou, 205 ff. Diesen Plan führt er nicht aus, sondern verfaßt lediglich ein Buch *de grammatica* und sechs Bücher *de musica* (die *Principia dialecticae* sind in ihrer Echtheit umstritten; vgl. Marrou, 476 f. und Flasch, 24). Sein Bildungsprogramm in der späten Schrift *De doctrina Christiana* sieht hingegen die Unterordnung der Freien Künste unter die Erfordernisse der Biblexegese vor; vgl. besonders Marrou,

auch hierin bezieht Boethius, der sie als autonome Künste hochhält und seinen Landsleuten zu vermitteln versucht, einen ganz anderen Standpunkt.

Von Augustins früher These der Unvereinbarkeit von Philosophie und Dichtung<sup>66</sup>) und seiner christlichen Polemik besonders gegen Epos und Komödie in den *Confessiones* sowie seiner religiös fundierten Kritik an der mimetischen Dichtung im *Gottesstaat* führt keine Brücke zum Klassizismus des Boethius. Während Boethius in *De Trinitate* auf der augustinischen Trinitätslehre aufbaut und dort die Kenntnis Augustins ausdrücklich bezeugt (*De trin.*, prol. p. 4 Stewart-Rand), hat das augustinische Verständnis von Dichtung in seiner *Consolatio* keine erkennbaren Spuren hinterlassen.

Saarbrücken

Christian Mueller-Goldingen

---

349 ff., ferner P. Brown, *Christliche Lehre und Gelehrsamkeit – „Doctrina christiana“*, in: C. Andresen (Hrsg.), *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart II* (WdF 327), Darmstadt 1981, 147–61, hier: 153 ff.

66) Die Ablehnung der Dichtung *und* der Philosophie erhellt hingegen deutlich aus *epist.* 101,2 (aus dem Jahr 408 oder 409; CSEL 34,1, p. 540 Goldbacher): *non ergo illae innumerabiles et impiae fabulae, quibus vanorum plena sunt carmina poetarum, ullo modo nostrae consonant libertati, non oratorum inflata et expolita mendacia, non denique ipsorum philosophorum garrulae argutiae.*