

Manuel Baumbach

***Leniora remedia –
Die Inszenierung der Fortuna in Boethius’
Consolatio Philosophiae***

Das zweite Buch der *Consolatio Philosophiae* beginnt im Unterschied zum Anfang des Werkes mit einer bedächtigen Stille.¹ Boethius² hatte dort unter Mithilfe von assistierenden Dichtermusen ein elegisches Klagelied verfasst, das im Akt des Lesens erklingt: So wie die Dichtermusen intradiegetisch durch ihre Kunst Boethius’ Tränen Worte leihen (*fletibus meis verba dictantes*, 1,1,7), so überführen die Rezipienten³ der *Consolatio* die schriftliche Elegie bei ihrer (lauten) Lektüre performativ in Gesang. Dominiert auf diese Weise die Klage des Boethius das erste Buch, so verweist die Stille zu Beginn des zweiten Buches auf eine veränderte Situation. Die dichtenden Klageweiber sind vertrieben,⁴ und für die Philosophie hat sich ein klareres Bild des Gesundheits- bzw. Geisteszustandes ihres Patienten ergeben (2,1,2): *Si penitus aegritudinis tuae causas habitumque cognovi, fortunae prioris affectu desiderioque tabescis*.⁵ – „Wenn ich nun richtig Ursachen und Charakter deiner Krankheit erkannt habe, so siechst du hin aus Liebe und Sehnsucht nach deinem früheren Glücke.“

Diese Diagnose markiert den Beginn einer Therapie, die sich mit Rücksicht auf das Krankheitsbild in zwei Schritten vollzieht: Zunächst muss Boethius von seiner Hingabe

¹ Boeth. cons. 2,1,1: *Post haec paulisper obticuit atque ubi attentionem meam modesta taciturnitate collegit sic exorsa est.* – „Hierauf schwieg sie [= die Philosophie] ein wenig, und als sie meine Aufmerksamkeit aus meinem bescheidenen Schweigen erschloß, begann sie so.“ Die lateinischen Zitate folgen der Ausgabe von Moreschini (Anicius Manlius Severinus Boethius. *De Consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, edidit Claudio Moreschini, München / Leipzig 2005), die Übersetzungen stammen, soweit nicht anders angegeben, von Gegenschatz / Gigon (Boethius. *Trost der Philosophie*, hrsg. und übersetzt von Ernst Gegenschatz und Olof Gigon, München / Zürich 1990). Zur Bedeutung des Schweigens beim Erscheinen der Philosophie vgl. Gruber, Joachim: Die Erscheinung der Philosophie in der *Consolatio Philosophiae*, in: RhM 112 (1969), S. 166-186, hier S. 183ff.

² Hier und im Folgenden ist mit Boethius nicht der Autor, sondern die Erzählinstanz im Sinne einer Autor-Persona gemeint, aus deren Sicht die Ereignisse der *Consolatio Philosophiae* geschildert werden, vgl. auch Marenbon, John: *Boethius*, Oxford 2003, S. 99: „Boethius the character is a persona, very possibly fictional in many of his thoughts and feelings, although sharing the events of Boethius the author’s life.“

³ Zur Verbesserung des Leseflusses wird im Aufsatz das generische Maskulinum verwendet.

⁴ Zur Rolle der Dichtung in der *Consolatio* vgl. etwa Glej, Reinhold F.: Dichtung und Philosophie in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius, in: WJB 11 (1985), S. 225-238; Mueller-Goldingen, Christian: Die Stellung der Dichtung in Boethius’ *Consolatio Philosophiae*, in: RhM 132 (1989), S. 369-395.

⁵ Zum Krankheitsbild in der *Consolatio* vgl. Schmid, Wolfgang: Philosophisches und Medizinisches in der *Consolatio* des Boethius, in: Erbse, Hartmut (Hg.): *Festschrift Bruno Snell*, München 1956, S. 113-144.

an Fortuna⁶ als täuschende und irreführende Fiktion abgebracht werden, um dadurch in einem zweiten Schritt aufnahmefähig für die philosophische Lehre und die Erkenntnis der göttlichen *providentia* zu werden. Die Philosophie verabreicht ihre Argumentation nach Art unterschiedlich wirkender Medikamente, von denen die leichteren einen vorbereitenden Charakter haben und bei der Entlarvung der Nichtigkeit der Glücksgöttin Fortuna angewendet werden, die schwereren hingegen die positive Lehre der Philosophie darstellen (1,5,12): *Itaque lenioribus [sc. remediis] paulisper utemur, ut quae in tumorem perturbationibus influentibus induruerunt ad acrioris vim medicaminis recipiendam tactu blandiore mollescant.* – „Wir wollen daher einstweilen lindere Mittel anwenden, damit sie die unter dem Einfluß der Erregungen verhärtete Geschwulst mit sanfterer Berührung erweichen und sie für eine schärfere Arznei vorbereiten.“

Die Therapie läuft auf eine Art Anamnese hinaus, wobei die Philosophie Boethius mæeutisch zur Hilfe eilt.⁷ Der Grund, warum sie nicht sofort in eine direkte Vermittlung ihrer philosophischen Betrachtungen einsteigen kann, liegt am Zustand des Patienten: Die Veränderungen in seinem Leben haben Boethius' Geist verwirrt, er hat seine Ruhe und Gelassenheit verloren,⁸ zu der ihn die Philosophie wieder zurückführen möchte (2,1,5): *Solebas enim praesentem quoque, blandientem quoque virilibus incessere verbis eamque de nostro adyto prolatis insectabare sententiis.* – „denn du pflegtest, auch als es [das Glück = Fortuna] noch da war und schmeichelte, es mit männlichen Worten zu schelten, und verfolgtest es mit Aussprüchen, die aus unserem Heiligtum stammten.“ Der Hinweis auf Boethius' frühere philosophische Argumentationsweise gegen das Walten und

⁶ Zum Fortuna-Bild in der lateinischen Literatur siehe Patch, Howard Rollin: *The Tradition of the Goddess Fortuna in Roman Literature*, in: *Smith College Studies in Modern Languages* 3 (1922), S. 178-235; Courcelle, Pierre: *La Consolation de Philosophie dans la Tradition Littéraire*, Paris 1967, S. 103-148; Kajanto, Iiro: *Fortuna*, in: Haase, Wolfgang / Temporini, Hildegard (Hgg.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, II,17,1, Berlin 1981, S. 502-558; Champeaux, Jacqueline: *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César I u. II*, Paris 1982 u. 1987; Vogt, Peter: *Virtù vince fortuna. Aufstieg, Wandel und späte Blüte eines frühneuzeitlichen Topos*, in: Böhme, Hartmut / Röcke, Werner / Stephan, Ulrike (Hgg.): *Contingentia. Transformationen des Zufalls*, Berlin / New York 2015, S. 75-114.

⁷ Zur Philosophie als Heilerin siehe Nussbaum, Martha: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton 1994, S. 13-48. Zur Rolle der Philosophie als ‚dialectical doctor‘ in der *Consolatio* vgl. Twu, Krista Sue-Lo: *This Is Comforting? Boethius's Consolation of Philosophy, Rhetoric, Dialectic, and "Unicum Illud Inter Homines Deumque Commercium"*, in: Kaylor, Noel Harold / Phillips, Philip Edward (Hgg.): *New Directions in Boethian Studies*, Michigan 2007, S. 33-49; Donato, Antonio: *Boethius' Consolation of Philosophy as a Product of Late Antiquity*, London / Neu Delhi / New York / Sydney 2013, S. 68-93. Zum philosophischen Trost Schumacher, Thomas: *Heilung im Denken. Zur Sache der philosophischen Tröstung bei Boethius*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 40 (1993), S. 20-43; Enders, Markus: *Die heilende Kraft der Philosophie. Das Philosophie-Verständnis des Boethius in der Consolatio philosophiae*, in: Leibold, Gerhard / Löffler, Winfried (Hgg.): *Entwicklungslinien mittelalterlicher Philosophie. Vorträge des V. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie vom 1.-4.02.1998 in Innsbruck, Wien 1999*, S. 10-35; Jürgasch, Thomas: *Theoria versus Praxis? Zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, Berlin / New York 2013, S. 345-397.

⁸ 2,1,6: *sic factum est ut tu quoque paulisper a tua tranquillitate descisceres.* – „So ist es gekommen, daß auch du ein Weilchen von deiner Ruhe abfielst.“

Wirken der Fortuna lässt seinen Fall nicht hoffnungslos erscheinen. Aus Sicht der Philosophie leidet er nur an einer vorübergehenden Lethargie (1,2,5): *Nihil, inquit, pericli est, lethargum patitur, communem illusarum mentium morbum.* – „Es ist keine Gefahr, sagte sie, er leidet an Lethargie, der gewöhnlichen Krankheit verblendeter Geister.“

Ziel der *leniora remedia* ist die Bekämpfung der Fortuna, die am Beginn des zweiten Buches einsetzt. Um sich von ihr zu befreien, muss Boethius ihr wahres Wesen erkennen und die Regeln ihres Spiels begreifen. Dabei bedient sich die Philosophie einer Argumentationsstrategie, in der sie mal als Anklägerin der Fortuna, mal als deren Verteidigerin auftritt und sich dabei scheinbar selbst in Widersprüche verstrickt.⁹ Diese sind jedoch, wie im Folgenden gezeigt werden soll, nicht kritisch zu sehen als Zeichen einer fehlenden Strategie oder eines Kontrollverlusts auf Seiten der Philosophie,¹⁰ sondern sie sind Teil eines sorgfältig überlegten Plans¹¹ bzw. rhetorischen Spiels, das die Philosophie inszeniert, um Boethius das verwirrende und widersprüchliche Wesen und Walten der Fortuna ebenso dramatisch wie drastisch vor Augen zu führen. Dabei lassen sich drei aufeinander aufbauende Argumentationsschritte festmachen, mit denen die Philosophie Boethius auf jeweils unterschiedliche Weise anspricht und ihn sukzessive aus seiner Bindung an Fortuna lösen will.

Solidarisierung mit Boethius und Verständnis für seine Emotionen

Um zu heilen, versucht die Philosophie zunächst, die Situation, in der sich Boethius befindet, mit seinen Augen zu sehen und ihn auch in seiner Verblindung ernst zu nehmen.¹² Sie tut das mit Hilfe einer Verstellung, indem sie Fortuna als tatsächlich waltende Instanz

⁹ Vgl. etwa Twu: *This Is Comforting?*, S. 38: „Her arguments against Fortune are all convincing, but they cannot all be simultaneously true. ... the one assertion dissociates happiness from fortune; the other connects them again. Both cannot be true.“ Ähnlich bewertet Marenbon (Marenbon: *Boethius*, S. 146) die nicht stringente Argumentationsweise der Philosophie in der *Consolatio*: „Although Philosophy is presented as providing authoritative answers to the questions Boethius raises at the beginning of the work, the arguments she gives do not on scrutiny seem to fit together in supporting a single, coherent position.“

¹⁰ Vgl. hierzu Relihan, Joel: *The Prisoner's Philosophy. Life and Death in Boethius's Consolation*, Notre Dame 2007, S. 15: „Philosophy does not achieve the ends that she sets out for herself because she loses control of the work and is never allowed to console *in the way that she had planned*.“

¹¹ Dieser besteht meines Erachtens jedoch nicht darin, dass die Philosophie ganz flexibel auf Boethius' Wünsche eingeht und ihre Argumentation *ad hoc* ändert beziehungsweise anpasst, wie Donato (Donato: *Boethius' Consolation*, S. 78) vorschlägt: „*Philosophy* is willing to deviate from her path of enquiry since she intends to meet *Boethius'* needs and not blindly follow what she *a priori* thinks he requires. Philosophy's flexible game plan also offers a strong indication of her overarching goal in the *Consolation*. Her willingness to accommodate *Boethius'* requests seems to indicate that her ultimate goal is not to reach a philosophical truth or, more generally, trace a comprehensive worldview. On the contrary, her ultimate goal is purely therapeutic.“

¹² Dass Boethius mit seiner Auffassung vom Wechsel der Fortuna einer Verblindung zum Opfer gefallen ist, wird gleich zu Beginn des 2. Buches angedeutet (2,1,2): *Ea tantum animi tui, sicut tu tibi fingis, mutata pervertit.* – „Seine Veränderung hat, wie du dir einbildest, so viel von deinem Geiste zugrunde gerichtet.“

anerkennt, obgleich sie nicht an deren Existenz glaubt, wie sie bereits im ersten Buch angedeutet hat¹³ und wie der spätere Verlauf ihrer Argumentation deutlich macht. Auf diese Weise kann sie sich mit Boethius gegen einen gemeinsamen Feind solidarisieren, den sie selbst gut zu kennen scheint (2,1,3): *Intellego multiformes illius prodigii fucos et eo usque cum his quos eludere nititur blandissimam familiaritatem, dum intolerabili dolore confundat quos insperata reliquerit.* – „Ich kenne den vielgestaltigen Glanz, mit dem jenes Wunderwesen denen, die es zu täuschen trachtet, schmeichelnde Freundschaft heuchelt, bis es sie unverhofft verlässt und mit unerträglichem Schmerz niederschlägt.“

Im Unterschied zu Boethius, der sich vom Wirken der Fortuna direkt betroffen wähnt und emotional erschüttert ist, spricht die Philosophie über das Wesen und Walten der Glücksgöttin aus einer distanzierten Erfahrungshaltung, die es ihr ermöglicht, ihre Rede über Fortuna wohl dosiert als sanften und vorbereitenden Trunk¹⁴ für die spätere Behandlung einzusetzen. Entscheidende Ingredienz hierfür ist die Rhetorik, die einerseits die bitter schmeckende Arznei versüßen, andererseits deren Wirkung überhaupt erst zur Entfaltung bringen kann (2,1,8): *Adsit igitur rhetoricae suadela dulcedinis, quae tum tantum recta calle procedit cum nostra instituta non deserit, cumque hac musica laris nostri vernacula nunc leviores nunc graviores modos succinat.* – „Also möge uns die Überzeugungskraft der süßen Redekunst beistehen, welche nur dann auf rechtem Wege voranschreitet, wenn sie unsere Gebote nicht verlässt, und mit ihr möge¹⁵ die Musik, die an unsere Herde heimisch ist, bald leichtere bald ernsthaftere Weisen anstimmen.“ Mit dieser Aussage wird die Erwartung geweckt, dass bei den folgenden Ausführungen der Philosophie, die als protreptische Diatribe¹⁶ gestaltet sind und zwei Reden umfassen, die angekündigten unterschiedlichen rhetorischen Darstellungs- bzw. Wirkungsweisen (*modi*) zur Anwendung kommen.¹⁷ Dabei gibt die Philosophie selbst keinen Hinweis

¹³ Am Ende der 6. Prosa des ersten Buches weist sie Boethius mehrmals auf die Falschheit seiner Annahmen und Anschauungen hin, die sie als *caligo perturbationum* bezeichnet. Ihre eigene, ablehnende Haltung zur Macht einer Fortuna wird ebenfalls angedeutet (1,6,9): *Quoniam vero quibus gubernaculis mundus regatur oblitus es, has fortunarum vices aestimas sine rectore fluctare.* – „Weil du vergessen hast, mit welchen Mitteln die Welt regiert wird, meinst du, daß die Wechselfälle des Glücks ohne Lenker umherwogen.“

¹⁴ 2,1,7: *Sed tempus est haurire te aliquid ac degustare molle atque iucundum, quod ad interiora transmissum validioribus haustibus viam fecerit.* – „Aber es ist Zeit, daß du etwas Mildes und Angenehmes schlürfst und kostest, was ins Innere dringt und den Weg für kräftigeren Trank bahnt.“ Die Stelle greift den Therapieansatz der Philosophie aus dem 1. Buch (1,5,12) auf, wo sie die Folge der Medikamente bestimmt hatte.

¹⁵ Die Übersetzung folgt an dieser Stelle Smolak (Smolak, Kurt: Zur Syntax von cons. 2, pr.1, 8, in: Smolak, Kurt / Weber, Dorothea / Ratkowsch, Christine: *Boethiana*, in: Wiener Studien 95 (1982), S. 296-315, hier S. 299.), der die Syntax und Interpunktionsvorschläge des Satzes diskutiert und übersetzt: „Es stehe mir also die Überredungskunst wohltönender Rhetorik bei, die nur dann auf rechtem Weg voranschreitet, wenn sie meine Lehren nicht unbeachtet läßt, und mit ihr singe die Musik, die an meinem Herd heimisch ist, bald leichtere und bald ernstere Weisen als Begleitung.“

¹⁶ Zum Protreptikos bei Boethius vgl. Alfonsi, Luigi: *Studi boeziani IV. Boezi e la tradizione protreptica*, in: *Aevum* 25 (1951), S. 210-222. Siehe auch Gruber, Joachim: *Kommentar zu Boethius, De Consolatione Philosophiae*, Berlin / New York 2006, S. 29-32.

¹⁷ Vgl. zur Rolle der Rhetorik in der *Consolatio* Uhlfelder, Myra: *The Role of the Liberal Arts in Boethius' Consolatio*, in: Masi, Michael (Hg.): *Boethius and the Liberal Arts*, Bern / Frankfurt / Las Vegas 1981, S. 17-34, hier S. 19ff.

darauf, ob oder bei welcher der Reden die rhetorische Überzeugungskraft stärker bzw. schwächer ist, so dass wir auf uns selbst sowie auf Boethius' Reaktionen als fiktionsinterner Adressat der Reden angewiesen sind, um deren Wirkkraft im Sinne der *leniora remedia* beurteilen zu können. Boethius selbst äußert sich erst im Anschluss an die zweite Rede, die in Form einer Prosopopöia der Fortuna gestaltet ist, und das in einer überraschenden Weise: Anstatt die erwartete lindernde Wirkung zu zeigen, treten bei ihm die Krankheitssymptome nur noch stärker hervor, und er fühlt sich in seiner Trauer bestärkt. Daher sieht sich die Philosophie genötigt, zu versichern, dass es sich bei ihren bisherigen Maßnahmen bzw. Reden gar nicht um Medikamente, also weder um schwerere noch um die angekündigten leichteren Arzneien, gehandelt habe (2,3,2-4):

Tum ego: Speciosa quidem ista sunt, inquam, oblitaque rhetoricae ac musicae melle dulcedinis tum tantum cum audiuntur oblectant, sed miseris malorum altior sensus est; itaque cum haec auribus insonare desierint insitus animum maeror praegravat.

Et illa: Ita est, inquit; haec enim nondum morbi tui remedia, sed adhuc contumacis adversum curationem doloris fomenta quaedam sunt. Nam quae in profundum sese penetrent cum tempestivum fuerit admovebo.

Darauf ich: Das klingt zwar schön und ist mit dem süßen Honig der Redekunst und Musik bestrichen; doch ergötzt es nur, solange man es hört; aber das Gefühl des Elends sitzt für die Elenden tiefer, und deshalb drückt, sobald das Ohr nicht mehr hört, die im Geiste wurzelnde Trauer nur um so mehr.

Und jene sprach: So ist es; dies ist auch noch nicht die Arznei deiner Krankheit, sondern nur einige Linderung für den störrischen Schmerz, der sich gegen die Heilung sträubt. Was in die Tiefe dringt, werde ich beibringen, wenn es an der Zeit ist.

Dieser Rückzieher¹⁸ überrascht: Hat die Philosophie bei der Behandlung einen Fehler gemacht, oder waren ihre Ausführungen zu Beginn des zweiten Buches tatsächlich nicht als leichtere Heilmittel gemeint, sondern dienten lediglich der kurzweiligen Erbauung des Patienten bzw. Linderung seiner Trauer vor einer dann folgenden langen und anstrengenden Argumentationsweise?¹⁹ Erstes erscheint wegen der sonst gezeigten Umsichtigkeit der Philosophie und dem genauen Plan ihrer Therapie unwahrscheinlich. Ein Fehler in der Behandlung würde das Vertrauen des Patienten in seine Ärztin erschüttern und die Heilung gefährden. Gegen die Annahme, dass es sich bei ihren bisherigen Reden und Dichtungen um Darlegungen bzw. Gedanken ohne heilende Intention gehandelt haben könnte, spricht der Zustand des Patienten: Die Philosophie steht zu Beginn des zweiten Buches

¹⁸ Die letzte Prosa des ersten Buches weist darauf hin, dass man noch keine stärkeren Heilmittel anwenden kann (*firmioribus remediis nondum tempus est*), sondern erst mit *lenibus mediocribusque fomentis* zu Werke gehen muss (1,6,21). Diese Ankündigung wird zu Beginn des zweiten Buches wieder aufgegriffen (2,1,7): *Sed tempus est haurire te aliquid ac degustare molle atque iucundum, quod ad interiora transmissum validioribus haustibus viam fecerit.* – „Aber es ist Zeit, daß du etwas Mildes und Angenehmes schlürfest und kostest, was ins Innere dringt und den Weg für kräftigeren Trank bahnt.“

¹⁹ Vgl. auch Magee, John: *The Good and Morality. Consolatio 2–4*, in: Marenbon, John (Hg.): *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge 2009, S. 181-206, hier S. 186: „One difficulty is that the arguments do not obviously lead anywhere. They end abruptly, ‚Boethius‘ being given no opportunity, or being in no condition, to respond, while the ‚stronger medicines‘ of 2.5 point in a new direction.“

am Anfang ihrer Behandlung, und Boethius selbst ist aufnahmefähig, konzentriert²⁰ und willens, der Philosophie und ihrer Therapie Gehör zu schenken. Er braucht zu diesem Zeitpunkt noch keine Pause in der Behandlung wie etwa im vierten Buch, wo die Philosophie dem erschöpften Boethius Rekreation in Form eines Gedichts gewährt (4,6,57): *Sed video te iam dudum et pondere quaestionis oneratum et rationis prolixitate fatigatum aliquam carminis exspectare dulcedinem* – „Aber ich sehe, daß du schon längst durch das Gewicht der Untersuchung belastet und durch die Ausführlichkeit der Erörterung ermüdet, einige Süße im Gesange erwartest.“

Zudem ist die Auseinandersetzung mit dem Wesen der Fortuna durch die Philosophie zu Beginn des zweiten Buches ganz entscheidend für die Heilung des Boethius, die eben darin ihren Ausgangspunkt nimmt.²¹ Vor diesem Hintergrund bleibt zu prüfen, worauf sich Boethius' Reaktion bezieht – auf beide Reden oder nur auf die Rede der Fortuna – und ob die Philosophie mit ihrer Aussage tatsächlich von ihrem Heilungsplan abweicht bzw. diesen korrigiert. In jedem Fall lädt die Revidierung ihrer Aussage die Rezipienten der *Consolatio* dazu ein, die Funktion und Wirkung ihrer Rhetorik am Ende von beiden Reden genauer zu betrachten und die vor den Reden erzeugten Erwartungshaltungen zu überprüfen. Ihr Hinweis auf die *leviores nunc gravioris modos* (2,1,8), die die Rhetorik zusammen mit der Musik²² anstimmen kann, zusammen mit der Bemerkung, dass sie nur in den Händen der Philosophie auf dem rechten Weg voranschreitet (2,1,8), legt zunächst nahe, die beiden folgenden Reden zu unterscheiden in a) eine richtig angewandte, ernsthaftere Rhetorik in der Verwendung durch die Philosophie und b) eine leichtere Rhetorik in den falschen Händen der Fortuna. Dadurch, dass beide Reden von der Philosophie gehalten werden, gehört jedoch auch die scheinbar ‚falsche‘ Rhetorik zur rhetorischen Strategie der Philosophie. Hieraus ergeben sich zwei Möglichkeiten der Beurteilung der Fortuna-Rede und ihrer Wirkung: Auf der einen Seite würde eine von Fortuna gehaltene rhetorisch überzeugende Rede, als deren Verfasserin sie aufgrund des Fiktionalitätspaktes der *Prosopopoiia* für Boethius erscheint, seine Reaktion als eine direkte Antwort auf diese Rede erklären: Er hat Fortuna argumentativ nichts entgegenzusetzen und versinkt in noch tiefere Trauer (2,3,1-2). Entsprechend kann aus seiner Sicht die Rede der Fortuna kein Heilmittel sein. Die Philosophie würde zustimmend reagieren, weil sie ihren Patienten nicht entmutigen darf, und daher ihre zuvor gemachten Aussagen zur Therapie und dem Einsatz der *leniora remedia* revidieren.

Auf der anderen Seite kann eine von Fortuna in Form der *Prosopopoiia* gehaltene Rede, deren Inszenierungscharakter durch die Philosophie als Sprecherin visuell über die ganze Rede hinweg wachgehalten wird, aus Sicht der Rezipienten der *Consolatio* insofern als Rhetorik in den richtigen Händen beurteilt werden, als es die Philosophie ist, die die Rede der Fortuna zu ihren Zwecken konzipiert und „mit dem süßen Honig der Redekunst“ (2,3,2) bestrichen hat. So gesehen hat sich die Philosophie rhetorisch nicht nur mit Boethius gegen Fortuna über einen vermeintlich gemeinsamen negativen Erfahrungs-

²⁰ 2,1,1: *Post haec paulisper obticuit atque ubi attentionem meam modesta taciturnitate collegit sic exorsa est*: – „Hierauf schwieg sie ein wenig, und als sie meine Aufmerksamkeit aus meinem bescheidenen Schweigen erschloß, begann sie so:“

²¹ Diese Funktion wird dadurch betont, dass die Philosophie in 2,3,4-10 explizit auf die Argumentation der Fortuna zurückgreift, um mit ihrer Kritik an den äußeren Glücksgütern zu beginnen.

²² Hierzu siehe Donato: *Boethius' Consolation*, S. 109-129.

horizont solidarisiert, sondern mit Hilfe der Prosopopoiia auch mit Fortuna gegen den verblendeten Boethius: Sie macht die Glücksgöttin stark und legt ihr eine überzeugende Rede in den Mund, um Boethius rhetorisch matt zu setzen. Mit Fortuna lässt sich nicht streiten, da sie die besseren Argumente auf ihrer Seite hat – diese Erkenntnis ist für Boethius bitter, doch sie ist im Sinne der *leniora remedia* ein erster und zugleich zentraler Schritt zur weiteren ‚ernsthafteren‘ Behandlung, die erst erfolgen kann, wenn sich der Patient von Fortuna abgewandt hat. Dass Boethius aufgrund seiner emotionalen Betroffenheit nicht in der Lage ist, diese Funktion der Rede zu erkennen, anerkennt die Philosophie durch ihre Bemerkung, dass es sich nicht um ‚Arznei gegen seine Krankheit‘ (2,1,8) gehandelt hat. Mit dem Hinweis auf die lindernde Wirkung (*fomenta quaedam*) verweist sie ihn und die Rezipienten der *Consolatio* jedoch zugleich darauf, dass die Rede ein wichtiger Teil ihres Heilungsplans ist. Denn die Linderung seines Schmerzes an dieser Stelle ist keine punktuelle digressive Wirkungsabsicht, sondern die Voraussetzung für die weitere ‚medizinische‘ Behandlung, die in 2,5,1 beginnt: *Sed quoniam rationum iam in te mearum fomenta descendunt, paulo validioribus utendum puto.* – „Weil aber die Linderungsmittel meiner Gründe schon in dich eingedrungen sind, so glaube ich, etwa stärkere Arzneien verwenden zu dürfen.“ Mit *fomenta* wiederholt die Philosophie ihre Einschätzung der Wirkung der Fortuna-Rede und stellt diese Linderungsmittel explizit in den Dienst ihrer *ratio(nes)* als Versuch, über die Erkenntnis in die Ordnung der Welt und das Wirken Gottes eine Heilung für Boethius zu erreichen. Mit Blick auf den ganzen Heilungsplan der Philosophie gehört die Fortuna-Rede damit – ebenso wie ihre ‚eigene‘ Rede über Fortuna – fest zu den *leniora remedia* der *Consolatio*.

Die Rede der Philosophie – Warnung vor dem Wesen der Fortuna

Zeigt sich die Philosophie in der Hinführung zu ihrer Rede über Fortuna als scheinbar verständnisvolle und vertraute Mitstreiterin bzw. Mitwisserin des Boethius, so ändert sich dieses Nahverhältnis durch die redeeröffnende Frage (2,1,9): *Quid est igitur, o homo, quod te in maestitiam luctumque deiecit? novum, credo, aliquid inusitatumque vidisti.* – „Was also ist es, o Mensch, was dich in Schmerz und Trauer gestürzt hat? Etwas ganz Neues und Ungewohntes, glaube ich, hast du gesehen.“

Mit der unpersönlich distanzierten Anrede (*homo*) rückt die Philosophie vom Einzelfall Boethius ab²³ und erweitert den Blick auf alle Menschen, die sich in einer vergleichbaren Situation befinden und ähnlich mit Fortuna hadern, – dies allerdings zu Unrecht (2,1,9): *Tu fortunam putas erga te esse mutatam: erras.* – „Du meinst, das Glück habe sich dir gegenüber gewandelt: du irrst.“ In der Folge greift die Philosophie sukzessive Boethius' Anklagepunkte gegen Fortuna auf und lässt sie mit dem Argument ins Leere laufen, dass dieser ihr Wesen verkennt, wenn er sich über ihre Unbeständigkeit beklagt (2,1,10): *Hi semper eius mores sunt, ista natura. Servavit circa te propriam potius in ipsa*

²³ Die allgemeine Anrede ist typisch für den Diatribenstil und deutet mit dem unterschiedlichen Grad an Wissen auch eine Distanz zwischen Sprecherin und Angesprochenem an, der belehrt werden muss. Zuweilen kann dabei Verachtung oder Geringschätzung mitschwingen, wie etwa in Platons *Gorgias* 452b, was an dieser Stelle jedoch weniger naheliegt.

sui mutabilitate constantiam. – „Dies sind immer seine [= Fortunae] Sitten, dies ist seine Natur. Es hat vielmehr gerade in seiner Veränderlichkeit dir gegenüber seine ihm eigentümliche Beständigkeit bewahrt.“ Das sich beständig drehende Rad der Fortuna aufhalten zu wollen, ist sinnlos.²⁴ Obgleich die Philosophie bei einer negativen Charakterisierung der Fortuna bleibt – sie spricht von deren *perfidia*, *blanditia* und *mina* sowie dem verderblichen Spiel, das sie treibt (*perniciosa ludentem*) – ist sie weit davon entfernt, für Boethius Partei zu ergreifen oder Verständnis zu zeigen, im Gegenteil: Wer sich auf Fortuna einlässt, der muss ihren Spielregeln gehorchen (2,1,12): *Si probas, utere moribus, ne queraris.* Boethius gerät immer mehr in Bedrängnis: Niemand hat ihn gezwungen, sich Fortuna zuzuwenden, und wenn er klug gewesen wäre, hätte er es nicht getan.²⁵ Seine Anklage an Fortuna wird für ihn zum Bumerang, und das Resümee der Philosophie ist ernüchternd (2,1,18): *Fortunae te regendum dedisti: dominae moribus oportet obtemperes.* – „Du hast Dich dem Regiment der Fortuna anvertraut. Nun mußt du den Sitten der Herrin gehorchen.“ Wenig tröstlich für Boethius ist auch ihr Hinweis, dass er kein Einzelfall ist – Königen droht dasselbe Schicksal, denn die Wirkkraft der Fortuna ist allumfassend, und eine Wandlung des Glückes jederzeit möglich (2,1,8-9):

*magnumque su<ae v>is monstrat ostentum, si quis
visatur una stratus ac felix hora.*

Und sie zeigt das große Schauspiel ihrer Kraft dann,
Wenn eine Stunde Glück und Fall vereinigt sieht.²⁶

Die Rede und das Gedicht der Philosophie haben das Ziel, Boethius an einen Wendepunkt zu bringen: Er soll seine Haltung gegenüber Fortuna überdenken und sich entweder für den weiteren Verbleib in ihrem Machtbereich mit allen Konsequenzen entscheiden oder diesen verlassen.²⁷ Die Konsequenzen des Verbleibs hat die Philosophie klar aufgezeigt, doch wie kann man sich von Fortuna lösen? Die Philosophie gibt in ihrer Rede keine Alternativen, sie nennt keinen Zeitpunkt für den Absprung vom verderblichen Rad der Fortuna, und ihre lakonische Anweisung *Si perfidiam perhorrescis, sperne atque abice perniciosa ludentem.* – „Wenn du ihre Treulosigkeit verabscheust, so verschmähe und verwirf ihr verderbliches Spiel.“ (2,1,12) ist einfacher gesagt als getan. Die Funktion ihrer Rede

²⁴ 2,1,19: *Tu vero volventis rotae impetum retinere conaris? at, omnium mortalium stolidissime, si manere incipit, fors esse desistit.* – „Du versuchst den Schwung des rollenden Rades aufzuhalten? Aber, törrichster aller Sterblichen, wenn sie anfängt zu beharren, hört sie auf, Zufall zu sein.“ Zum Rad der Fortuna in Gestaltung und Rezeption der *Consolatio* vgl. Magee (Magee, John: *The Boethian Wheels of Fortune and Fate*, in: *Mediaeval Studies* 49 (1987), S. 524-533), Vollmer (Vollmer, Matthias: *Fortuna Diagrammatica. Das Rad der Fortuna als bildhafte Verschlüsselung der Schrift De Consolatione Philosophiae des Boethius*, Frankfurt 2009) und generell Robinson (Robinson, David: *The Wheel of Fortune*, in: *CPh* 41 (1946), S. 207-216).

²⁵ 2,1,15: *Neque enim quod ante oculos situm est suffecerit intueri: rerum exitus prudentia metitur ...* – „Es darf nicht genügen, nur zu schauen, was vor den Augen liegt; die Klugheit ermißt den Ausgang der Dinge ...“

²⁶ Übersetzung vom Verfasser nach Gegenschatz / Gigon: Boethius.

²⁷ 2,1,12: *Si probas, utere moribus, ne queraris. Si perfidiam perhorrescis, sperne atque abice perniciosa ludentem.* – „Wenn du sie billigst, so halte dich an ihren Charakter und klage nicht. Wenn du ihre Treulosigkeit verabscheust, so verschmähe und verwirf ihr verderbliches Spiel.“

liegt daher weniger in einer argumentativ begründeten grundsätzlichen Ablehnung der Fortuna und deren ‚Güter‘, sondern im drastischen Aufzeigen ihrer Wechselhaftigkeit, um auf Seiten ihres Zuhörers das Zurückschrecken (*perhorrescere*) vor Fortuna zu verstärken. In eben dieser Absicht bringt die Philosophie im Anschluss an ihre Rede das Objekt des Schreckens selbst als *ostentum* (2,1,8) auf die Bühne, und die in Worten beschriebene Wirkkraft der Fortuna bekommt eine Gestalt, mit der sich Boethius direkt auseinandersetzen muss.²⁸

Anklagende Verteidigung – die Inszenierung der Fortuna

Die von der Philosophie inszenierte Rede der Fortuna ist im Stil einer Gerichtsrede zur Verteidigung konzipiert.²⁹ Die Glücksgöttin beginnt mit drei Fragen, die ihre Überraschung über die Anklage ausdrücken und so ihre Unschuld suggerieren (2,2,2): „*Quid tu, homo, ream me cotidianis agis querelis? quam tibi fecimus iniuriam? quae tibi tua detraximus bona?*“ – „Wessen, o Mensch, beschuldigst du mich mit deinen täglichen Klagen? Welch ein Unrecht haben wir dir getan? Welche Güter haben wir dir entzogen?“ Analog zur Rede der Philosophie stellt die Anrede ‚*homo*‘ den Einzelfall als exemplarisch hin und deutet zugleich eine kritische Distanz zu Boethius an. Obwohl seine Vorwürfe in ihren Augen absurd sind – das Objekt der Anklage gegen sie liegt gänzlich außerhalb der menschlichen Sphäre, weshalb jeder beliebige Richter die Anklage sofort abweisen würde – geht Fortuna auf die Anschuldigungen ein und beleuchtet sie aus einer anderen, ihr vorteilhaften Perspektive: Wie eine Mutter habe sie Boethius von frühester Kindheit an Wohltaten erwiesen und ihm alle Dinge gegeben, über die sie verfügt.³⁰ Boethius habe daher keinen Grund, sich über sie zu beklagen, im Gegenteil (2,2,5): *habes gratiam velut usus alienis, non habes ius querelae tamquam prorsus tua perdideris.* – „Du schuldest Dank wie einer, der fremdes Gut gebraucht hat, du hast kein Recht zur Klage, als ob du just das Deinige verloren hättest.“³¹ In diesem Satz treffen sich Fortuna und Philosophie, insofern beide – jeweils aufgrund unterschiedlicher Vorleistungen und zu unterschiedlichen Zeiten in seinem Leben – Dankbarkeit von Boethius erwarten können. Zugleich zeigt sich

²⁸ Mit dem Auftritt der Fortuna wird die Inszenierung der *Consolatio* als fiktives Gespräch zwischen Boethius und der ihm erschienenen Philosophie um eine weitere Stufe ergänzt., vgl. zur Philosophie (und Fortuna) als „talking personification“ Shanzer, Danuta: *Interpreting the Consolation*, in: Marenbon, John (Hg.): *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge 2009, S. 228-254, hier S. 231-232.

²⁹ 2,2,3: *Quovis iudice de opum dignitatumque mecum possessione contende ...* – „Streite doch vor jedem beliebigen Richter mit mir über den Besitz der Schätze und Würden ...“ Zu Elementen der Gerichtsrede in der Fortunarede siehe Uhlfelder: *Role of the Liberal Arts*, S. 20.

³⁰ 2,2,4: *omnium quae mei iuris sunt affluentia et splendore circumdedi.* – „mit dem Überfluß und Glanz alles dessen, was nach Recht mir gehört, habe ich dich umgeben.“

³¹ Vgl. Sen. *De tranq. animi* 10: *Quandocumque autem reddere iubebitur, non queretur cum fortuna, sed dicit: „gratias ago pro eo, quod possedi habuique.“*

Fortuna an dieser Stelle als direkte Gegenspielerin und Konkurrentin der Philosophie, da sie scheinbar Gleichwertiges geboten hat.³²

Es folgt eine Bestimmung der Objekte ihrer Macht: Mit der Aussage „Reichtum, Ehren und dergleichen stehen unter meiner Botmäßigkeit“ (*opes, honores ceteraque talium mei sunt iuris*, 2,2,6) begrenzt sie ihren Wirkungsbereich auf äußere Dinge. Dieser Katalog wird später durch die Philosophie präzisiert.³³ Fortuna nimmt nicht für sich in Anspruch, und das ist entscheidend, Glück zu vermitteln. Wenn Boethius sich daher beklagen kann, dann lediglich über den Verlust der genannten Glücksgüter. Die Göttin greift auf den Anfang ihrer Rede zurück und stellt die Frage (2,2,8): *An ego sola meum ius exercere prohibeor?* – „Soll ich allein verhindert werden, mein Recht auszuüben?“ Worin dieses Recht besteht, nämlich im beliebigen Geben und Nehmen ihrer Gaben, hatte die Philosophie in ihrer Rede bereits aufgezeigt, doch Fortuna kommt es auf einen anderen Aspekt an: Sie möchte es in einen größeren Kontext gestellt wissen, der ihr mehr Autorität verschafft, und fordert für sich das gleiche Recht, wie es Himmel, Jahreszeiten und Meer haben, denen Unbeständigkeit und Wechsel zugestanden wird. Durch den Naturvergleich will Fortuna sich als natürliches Element, als fester Bestandteil des Weltalls etablieren und so ihr Wesen als eine Art Naturgesetz verstanden wissen. Der Vergleich endet in dem schon in der Rede der Philosophie verwendeten Bild vom Rad: *Ascende, si placet ...* Wer aufsteigt, muss sich an die Regeln halten. Es ist eine freiwillige Entscheidung der Menschen, sich auf sie einzulassen, Fortuna macht lediglich ein Angebot, das abgelehnt oder angenommen werden kann. Mit der Aufzählung bekannter mythologischer und geschichtlicher Beispiele konkretisiert sie in der Folge den allgemeinen Verweis auf gestürzte Könige aus dem Gedicht der Philosophie (2,1,3) und kommt einem möglichen Einwand des Boethius zuvor, der Unwissenheit gelten machen könnte. Ihre Frage *An tu mores ignorabas meos?* – „Oder kanntest du meine Art nicht?“ (2,2,11) wird zur ironischen, da sich ein gebildeter Mann wie Boethius wohl kaum mit seiner Unkenntnis dieser bekannten Beispiele herausreden kann.

Mit dieser Argumentation zwingt Fortuna Boethius dazu, den Blick von ihr auf sich selbst zu richten, und sie wendet seine Anklage mit ihrem Gedicht – das eine weitere strukturelle Parallele zur vorangegangenen Rede der Philosophie bildet, die ebenfalls mit einem Gedicht endete, – in eine Gegenanklage um:³⁴ Im Bild der *copia* zeigt sie, dass der Mensch, selbst wenn sie ihre Hand nie von dem Füllhorn zurückzöge, dennoch unzufrieden wäre. Grund hierfür ist sein Charakter, seine *saeva rapacitas* (2,2,13) womit Fortuna den zuvor gemachten Verweis auf die *inexpleta ... cupiditas* (2,2,8) betonend variiert.

Die Rede der Fortuna ist eine stringente Argumentation, der, wie die Philosophie als ihre eigentliche Verfasserin im Anschluss feststellt, Boethius nichts entgegenzusetzen hat

³² In ähnlich vorwurfsvoll erinnernder Weise hatte die Philosophie ihren Dialog mit Boethius eröffnet (1,2,2): *Tunc ille es, ait, qui nostro quondam lacte nutritus, nostris educatus alimentis in virilis animi robur evaseras?* – „Bist du es, der du einst mit unserer Milch genährt, mit unserer Speise erzogen, zu männlicher Geisteskraft gereift warst?“ Vgl. Courcelle: *La Consolation*, S. 103-104.

³³ 3,2,12: *Opes, honores, potentiam, gloriam, voluptates.* – „Geld, Ehren, Macht, Ruhm, Lust.“

³⁴ Mit Bieler (*Anicii Manlii Severini Boethii Philosophiae Consolatio*, edidit Ludovicus Bieler, Turnhout 1984; ad loc.) und gegen Scheible (Scheible, Helga: *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Heidelberg 1972, S. 50-52) rechne ich das voranstehende Gedicht (2,2,1-20) der Fortuna zu (vgl. auch Reiss, Edmund: *Boethius*, Boston 1982, S. 109).

(2,3,1): *His igitur si pro se tecum Fortuna loqueretur, quid profecto contra hisceres non haberes.* – „Wenn mit solchen Worten Fortuna mit dir redete, um sich zu verteidigen, wahrhaftig, du könntest nicht dagegen murren.“³⁵ Beide Reden haben ihn auf unterschiedliche Art auf sich selbst zurückverwiesen: Die der Philosophie durch ihre Kritik an seiner freien Entscheidung für das verderbliche Spiel der Fortuna und letztere durch den Verweis auf seinen habgierigen, undankbaren Charakter.³⁶ All dies hat die Trauer des Boethius verstärkt. Doch seine Antwort (2,3,2) ist nicht nur Resignation, sondern enthält mit dem Hinweis auf die Flüchtigkeit der Rhetorik der Fortuna (2,3,2) zugleich Kritik: Ihre Rede ist – wie ihr Wesen – durch das Fehlen von Dauerhaftem negativ charakterisiert. Sie verklingt mit den letzten Worten, nichts bleibt. Zwar kann Boethius die Leere der Rede nicht inhaltlich kommentieren, wohl aber spüren: Sie hat ihm keine Hilfe, keinen Trost, kein *remedium* gebracht, sondern nur noch in tiefere Verzweiflung gestürzt. Die Philosophie setzt die Rede der Fortuna ein, um bei ihm eine emotionale Abneigung zu provozieren, sie lässt Boethius die Diskrepanz zwischen perfekter Rede, rhetorischem Glanz und inhaltlicher Leere spüren, die sich mit dem Ende der Fortuna-Rede einstellt.³⁷ Es ist auffällig, dass seine Reaktion auf die Prosopopoiia der Fortuna genau das vorwirft, was die Philosophie den Dichtermusen am Anfang der *Consolatio* vorgehalten hatte (1,1,8): ... *quae dolores eius non modo nullis remediis foverent, verum dulcibus insuper alerent venenis?* – „... die seinen Schmerz nicht nur mit keiner Arznei lindern, sondern ihn obendrein mit süßem Gifte nähren mögen?“ Strukturell betrachtet erzeugt diese Parallele die Erwartungshaltung, dass nun auch die Vertreibung der Fortuna durch die Philosophie erfolgen wird, zu der Boethius selbst (wie im Fall der Dichtermusen) nicht in der Lage ist. Im Unterschied zum Beginn der *Consolatio* ist er damit jedoch – ohne es selbst zu merken – insofern ein Stück weiter im Heilungsprozess vorangeschritten, als er erkennt, dass Fortuna seine Trauer nicht mindert, sondern durch ihre Präsenz und Rede letztlich vergrößert (2,3,2). Genau diese Wirkung hat die Philosophie mit der Prosopopoiia der Fortuna bezweckt und genau das erklärt ihre zunächst paradox erscheinende Antwort auf Boethius' Reaktion, dass die Fortuna-Rede „einige Linderung für den störrischen Schmerz, der sich gegen die Heilung sträubt“ (*adhuc contumacis adversum curationem doloris fomenta quaedam sunt*, 2,3,3), bewirkt. Die Linderung liegt an dieser Stelle in der Vergrößerung der Trauer (*insitus ... maeror*, 2,3,2) – ein Aspekt, auf den die Philosophie Boethius wenig später, nachdem seine Heilung erste Fortschritte gemacht hat und stärkere Mittel zur Anwendung kamen,³⁸ explizit hinweist, wenn sie ihm erklärt, dass Unglück und die damit

³⁵ Typisches Ende einer Prosopopoiia, vgl. mit den entsprechenden Stellen bei Gruber (Gruber: Kommentar, S. 185).

³⁶ Gruber (Gruber: Erscheinung der Philosophie, S. 172) verweist auf den „besonders lebendigen Zug“ im Dialog, der mit der Gegenüberstellung der beiden Reden erreicht wird.

³⁷ Auf die Inhaltsleere der Fortunavorstellung wird auch später verwiesen, wenn die Philosophie vom *inane nomen fortuitae felicitatis* – „jener leere Name des zufälligen Glückes“ (2,4,3) spricht.

³⁸ Stärkere Medizin konnte die Philosophie bereits zu Beginn der 5. Prosa des 2. Buches anwenden (2,5,1): *Sed quoniam rationum iam in te mearum fomenta descendunt, paulo validioribus utendum puto.* – „Weil aber die Linderungsmittel meiner Gründe schon in dich eingedrungen sind, so glaube ich, etwas stärkere Arzneien verwenden zu dürfen.“ Dies setzt die Verabreichung von *leniora remedia* voraus; vgl. auch Rand (Rand, Edward Kennard: On the Composition of Boethius'

einhergehende Trauer für den Menschen einen größeren Nutzen habe als ein vermeintlich günstiges Geschick (2,8,3): *Etenim plus hominibus reor adversam quam prosperam prodesse fortunam.* – „Ich glaube nämlich, daß den Menschen ein widriges Geschick mehr als ein günstiges nützt.“ Damit rechtfertigt sie nachträglich den bewussten Sturz des Boethius in tiefere Trauer durch die Prosopopoiia als einen wichtigen Teil im Heilungsprozess.³⁹

Doch bei Boethius' zunächst nur gefühlsmäßig festgemachter Ablehnung der Fortuna darf es nicht bleiben, auch inhaltlich und auf einer rationalen Ebene muss die kritische Auseinandersetzung mit Fortuna erfolgen. Dazu hat die Philosophie einen Fallstrick in die scheinbar perfekte Rede der Fortuna eingebaut: Fortunas Hauptargument bei ihrer Verteidigung war der Rückzug auf ihr natürliches Recht über das Geben und Nehmen ihrer Güter, den sie mit dem Naturvergleich festigen wollte. Im Bild vom Rad und der Hinweis, dass ihre Gesetze für all diejenigen gelten, die aufspringen, ist ein *caveat* enthalten: Der Natur und den genannten Naturerscheinungen sind alle Menschen, ob freiwillig oder unfreiwillig, unterworfen, der Fortuna jedoch nicht. Ihr Wirken und die Vergabe ihrer Güter sind nur Angebote an die Menschen, die sie annehmen oder auch ablehnen können, ihre ‚Gesetze‘ gelten nur für die, die sich auf Fortuna einlassen. Sie lässt damit implizit die Möglichkeit offen, dass es neben ihr noch andere Instanzen bzw. andere Güter geben kann, mit denen ein Mensch vielleicht sogar glücklicher werden kann als mit Fortuna. Und eine solche Instanz ist die Philosophie, die Fortuna diese Rede in den Mund gelegt hat und bei der Vermittlung ihrer eigenen Glücksvorstellung⁴⁰ genau dort ansetzen kann (2,4,22): *Quid igitur, o mortales, extra petitis intra vos positam felicitatem?* – „Was also, ihr Sterblichen, sucht ihr draußen das Glück, das in euch liegt?“ Die fingierte Rede der Fortuna war von der Philosophie als Einstieg in eine Therapie gedacht, die mit rhetorisch geschickt

Consolatio Philosophiae, in: Harvard Studies 15 (1904), S. 1-28, hier S. 8): „With the second book, then, begins the “gentler remedy” ...“ und Rhein (Rhein, Ernst: Die Dialogstruktur der Consolatio Philosophiae des Boethius, Frankfurt 1963, S. 25). Zusammen mit dem Einsatz der stärkeren Heilmittel ändert sich auch der Stil der *Consolatio*, das dominierende Mittel ist nun die Dialektik. Vgl. hierzu Uhlfelder: Role of the Liberal Arts, S. 20: „Immediately after 3.M.8, rhetoric gives way to dialectic. ... The shift from rhetoric to dialectic is a clear stylistic signal that the progress of the argument and the state of Boethius' recovery have reached the higher level of speculative philosophy, with which only trained reason can cope.“ Gegen eine Verabreichung von stärkerer Medizin argumentiert Relihan: The Prisoner's Philosophy, S. 15: „the promised harsher remedies are never administered;“

³⁹ Auch die Inszenierung der Fortuna wird in 2,8,1 damit begründet, dass die klare, unverhüllte Anschauung hilft, Falschheit aufzuklären: ... *est aliquando cum de hominibus fallax illa [nihil] bene mereatur, tum scilicet cum se aperit, cum frontem detegit moresque profitetur.* – „... manchmal macht sie sich auch um den Menschen wohl verdient und ist nicht trügerisch; dann nämlich, wenn sie sich offen kundgibt, ihre Stirne enthüllt und ihren Charakter bekennt.“ Fortuna selbst unverblümt reden zu lassen und dadurch ihren Charakter zu offenbaren, war der beste Weg, Boethius etwas zu verdeutlichen, das sich mit Worten allein schlecht ausdrücken ließ (2,8,2): *Mirum est quod dicere gestio, eoque sententiam verbis explicare vix queo.* – „Seltsam ist freilich, was ich zu sagen trachte, und deshalb kann ich meine Meinung kaum mit Worten entwickeln.“

⁴⁰ Vgl. 3,9,1: *Hactenus mendacis formam felicitatis ostendisse suffecerit; quam si perspicaciter intueris, ordo est deinceps quae sit vera monstrare.* – „Es mag nun ausreichen, bis hierher die Gestalt der lügnerischen Glückseligkeit gezeigt zu haben; wenn du sie scharf betrachtest hast, so ist es nun an der Reihe, zu zeigen, welches die wahre ist.“ Zur Glückskonzeption der Philosophie siehe Marrenbon: Boethius, S. 106-112.

verpackten, auf den von Affekten bestimmten Geisteszustand des Boethius abgestimmten⁴¹ *lenioribus remediis* den Ausstieg der Fortuna aus der Diskussion um das wahre Glück vorbereitet.⁴² Die gleichen Argumente, die Fortuna vorbringt, um sich gegen den Vorwurf, Unglück zu bringen, zu wehren, gelten analog für das ‚Glück‘, das sie denen bringt, die sich auf sie einlassen: Es ist wechselhaft und flüchtig.

Bibliographie

Textausgaben und Übersetzungen

- Anicii Manlii Severini Boethii Philosophiae Consolatio, edidit Ludovicus Bieler, Turnhout 1984.
- Anicius Manlius Severinus Boethius. De Consolatione philosophiae. Opuscula theologica, edidit Claudio Moreschini, München / Leipzig 2005.
- Boethius. Trost der Philosophie, hrsg. und übersetzt von Ernst Geggenschatz und Olof Gigon, München / Zürich 1990.
- L. Annaei Senecae opera quae supersunt. Vol I, recognovit et rerum indicem locupletissimum adiecit Fridericus Haase, Leipzig 1902.

Sekundärliteratur

- Alfonsi, Luigi: Studi boeziani IV. Boezi e la tradizione protrettica, in: *Aevum* 25 (1951), S. 210-222.
- Champeaux, Jacqueline: Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César I u. II, Paris 1982 u. 1987.
- Courcelle, Pierre: La Consolation de Philosophie dans la Tradition Littéraire, Paris 1967.
- Donato, Antonio: Boethius' Consolation of Philosophy as a Product of Late Antiquity, London / Neu Delhi / New York / Sydney 2013.
- Enders, Markus: Die heilende Kraft der Philosophie. Das Philosophie-Verständnis des Boethius in der *Consolatio philosophiae*, in: Leibold, Gerhard / Löffler, Winfried (Hgg.): Entwicklungslinien mittelalterlicher Philosophie. Vorträge des V. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie vom 1.-4.02.1998 in Innsbruck, Wien 1999, S. 10-35.
- Glei, Reinhold F.: Dichtung und Philosophie in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius, in: *WJB* 11 (1985), S. 225-238.
- Gruber, Joachim: Die Erscheinung der Philosophie in der *Consolatio Philosophiae*, in: *RhM* 112 (1969), S. 166-186.
- Gruber, Joachim: Kommentar zu Boethius, *De Consolatione Philosophiae*, Berlin / New York 2006.

⁴¹ Vgl. Rhein: Dialogstruktur, S. 27.

⁴² Dazu passt, dass die vordem als ‚Güter‘ bezeichneten Gaben der Fortuna nun in ihrem Wert relativiert werden. Vgl. auch Rand: Composition, S. 9: „Thus far Philosophy has treated the gifts of Fortune as absolute entities, absolute goods or ills. ... examining the so-called goods in turn, she proves that felicity is merely relative. This in fact is part of the “stronger remedy”...”

- Jürgasch, Thomas: *Theoria versus Praxis? Zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, Berlin / New York 2013.
- Kajanto, Iiro: *Fortuna*, in: Haase, Wolfgang / Temporini, Hildegard (Hgg.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*. II,17,1, Berlin 1981, S. 502-558.
- Magee, John: *The Boethian Wheels of Fortune and Fate*, in: *Mediaeval Studies* 49 (1987), S. 524-533.
- Magee, John: *The Good and Morality. Consolatio 2–4*, in: Marenbon, John (Hg.): *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge 2009, S. 181-206.
- Marenbon, John: *Boethius*, Oxford 2003.
- Mueller-Goldingen, Christian: *Die Stellung der Dichtung in Boethius' Consolatio Philosophiae*, in: *RhM* 132 (1989), S. 369-395.
- Nussbaum, Martha: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton 1994.
- Patch, Howard Rollin: *The Tradition of the Goddess Fortuna in Roman Literature*, in: *Smith College Studies in Modern Languages* 3 (1922), S. 178-235.
- Rand, Edward Kennard: *On the Composition of Boethius' Consolatio Philosophiae*, in: *Harvard Studies* 15 (1904), S. 1-28.
- Reiss, Edmund: *Boethius*, Boston 1982.
- Relihan, Joel: *The Prisoner's Philosophy. Life and Death in Boethius's Consolation*, Notre Dame 2007.
- Rhein, Ernst: *Die Dialogstruktur der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Frankfurt 1963.
- Robinson, David: *The Wheel of Fortune*, in: *CPh* 41 (1946), S. 207-216.
- Scheible, Helga: *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Heidelberg 1972.
- Schmid, Wolfgang: *Philosophisches und Medizinisches in der Consolatio des Boethius*, in: Erbse, Hartmut (Hg.): *Festschrift Bruno Snell*, München 1956, S. 113-144.
- Schumacher, Thomas: *Heilung im Denken. Zur Sache der philosophischen Tröstung bei Boethius*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 40 (1993), S. 20-43.
- Shanzer, Danuta: *Interpreting the Consolation*, in: Marenbon, John (Hg.): *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge 2009, S. 228-254.
- Smolak, Kurt: *Zur Syntax von cons. 2, pr.1, 8*, in: Smolak, Kurt / Weber, Dorothea / Ratkowsch, Christine: *Boethiana*, in: *Wiener Studien* 95 (1982), S. 296-315.
- Twu, Krista Sue-Lo: *This Is Comforting? Boethius's Consolation of Philosophy, Rhetoric, Dialectic, and "Unicum Illud Inter Homines Deumque Commercium"*, in: Kaylor, Noel Harold / Phillips, Philip Edward (Hgg.): *New Directions in Boethian Studies*, Michigan 2007, S. 33-49.
- Uhlfelder, Myra: *The Role of the Liberal Arts in Boethius' Consolatio*, in: Masi, Michael (Hg.): *Boethius and the Liberal Arts*, Bern / Frankfurt / Las Vegas 1981, S. 17-34.
- Vogt, Peter: *Virtù vince fortuna. Aufstieg, Wandel und späte Blüte eines frühneuzeitlichen Topos*, in: Böhme, Hartmut / Röcke, Werner / Stephan, Ulrike (Hgg.): *Contingentia. Transformationen des Zufalls*, Berlin / New York 2015, S. 75-114.
- Vollmer, Matthias: *Fortuna Diagrammatica. Das Rad der Fortuna als bildhafte Verschlüsselung der Schrift De Consolatione Philosophiae des Boethius*, Frankfurt 2009.