

# Die Einstellung ausgewählter antiker Philosophen zu Krankheit, Alter und Tod

## Gliederung

A. Einleitung: Definition und Problemstellung

B. Hauptteil: Die Einstellung ausgewählter antiker Philosophen zu Krankheit, Alter und Tod

1. Epikur

1. 1. Atomismus und Diesseits

1.2. Alter als Befreiung von den Leidenschaften

1.3. Schmerz als notwendiger Gegenpol der Lust

1.4. Tod als das Ende der Persönlichkeit

2. Cicero

2. 1. Eklektischer Skeptizismus

2.2. Alter als Reife- und Erntezeit

2.3. Ertragen von Schmerz durch Übung und Vernunft

2.4. Tod als Erhebung der selbstbewegt-unteilbaren Seele

3. Augustinus

3. 1. Verbindung von Christentum und Platonismus

3.2. Alter als Verpflichtung und Erfüllung

3.3. Schmerz als Anstoß: Zeichen für Leben oder Strafe

3.4. Tod als Eingang in die Gemeinschaft der civitas dei

4. Boethius

4. 1. Synthese der antiken Philosophie und persönliche Wende – Gott als das Ewige Sein

4.2. Das Welken des Alterns ist begrenzt auf Irdisches

4.3. Krankheit als Leiden der Seele und deren Heilung durch die Philosophie

4.4. Überwindung des Todes durch das Individuum in der Hoffnung auf Gott

C. Schluss: Der Wandel in der Beurteilung des Todes

„**Krankheit**, griech. *nosos, pathos*, latein. *morbus*, eine besondere Verlaufsform der Lebensvorgänge des menschlichen, tier. und pflanzl. Organismus und der Biozönose ... Ihre Anzeichen (Symptome) unterscheiden die Krankheit von den Lebensäußerungen der Gesundheit.“

(Brockhaus-Enzyklopädie, Band 10, S. 592)

„**Alter** das, die Zeit des Bestehens, ausgedrückt in Zeiteinheiten, z.B. das A. eines Menschen (Lebensdauer), der Erde, des Kosmos; auch die Altersstufe; endlich, bes. beim Menschen, der letzte Lebensabschnitt vor dem Greisenalter.“

(Brockhaus-Enzyklopädie, Band 1, S. 394)

„**Altern**, 1) Vorgang des Altwerdens im Lebenszyklus der Organismen ... Unelastische Stützgewebe vermehren sich ... Die Knochen werden brüchig ... Überall entstehen Angriffspunkte für Erkrankungen, die den Körper oft das natürliche Ende der Altersphase, den physiologischen Tod, nicht erreichen lassen. Auch das seelische Leben macht Altersveränderungen durch. A. und Tod können für die einzelne Zelle hinausgeschoben werden, wenn sie außerhalb des Organismus in künstlichen Medien gezüchtet wird. Ebenso sind die Zellen der Keimbahn im Organismus dem Soma gegenüber vom Altersvorgang nicht betroffen (potenzielle Unsterblichkeit).“

(Brockhaus-Enzyklopädie, Band 1, S. 395)

„**Tod**, griech. *thanatos*, latein. *mors*, das Erlöschen jeder Lebensäußerung eines Organismus, das sich als allgemeiner T. vom Absterben einzelner Zellen oder Organe (örtlicher T.) unterscheidet. – Der natürliche (physiolog.) T. ist die Folge der normalen Alterungs- und Rückbildungsvorgänge in den Zellverbänden der mehrzelligen Lebewesen.“

(Brockhaus-Enzyklopädie, Band 18, S. 729)

Wie man aus den obenstehenden Zitaten ersehen kann, hängen Krankheit, Alter und Tod direkt zusammen. Die Krankheit ist Anzeichen für einen nicht gesunden Körper und meist mit Schmerzen verbunden. Diese mehrfache Bedeutung spricht sich in dem griechischem Wort *pathos* aus, das als Leiden für Krankheit wie auch für Schmerz und sogar für seelisches Leiden und auch als Leidenschaft steht. So kann man sagen, dass Krankheit und Schmerz fast gleichbedeutend sind.

Das Alter ist die Vorstufe zum Tod; dieser kann durch eine Krankheit ausgelöst werden, für die das Alter anfälliger ist als die Jugend – woran sich der Zusammenhang zwischen Krankheit, Alter und Tod zeigt –, oder der Tod tritt aus natürlichen Abnutzungsprozessen der organischen Substanzen ein. Beim Tod sterben alle Organe ab, der Körper kann nicht mehr existieren. Die Zellen der Keimbahn sind vom Alterungsprozess jedoch nicht betroffen, man spricht von potenzieller Unsterblichkeit.

Die Menschen haben sich seit jeher Gedanken um Krankheit beziehungsweise Schmerz, Alter und besonders um den Tod gemacht. Wie sieht der Tod aus? Wie muss man mit ihm umgehen? Was kommt nach dem Tod? Inwieweit greifen die Götter ein? Müssen Schmerzen die Ursache für den Tod sein? Ist das Alter eines Menschen bezüglich des Todes oder der Schmerzen von Bedeutung ...?

Im Folgenden soll versucht werden, die Einstellung einiger antiker Philosophen zu Krankheit, Alter und Tod darzustellen; als Beispiele dienen Epikur, Cicero, Augustin und Boethius. Die allgemeinen Lehren des jeweiligen Philosophen werden insoweit erläutert, als sie sich auf das Thema dieser Arbeit beziehen; daran schließen sich jeweils die Ansichten zu den genannten Aspekten an, wobei naturgemäß der Gesichtspunkt des Todes im Vordergrund steht, weil dessen Bewertung in einem direkten Zusammenhang zur Auffassung von Alter und Krankheit stehen wird.

1. 1. Im zweiunddreißigsten Lebensjahr gründet Epikur (um 342-271) eine Philosophenschule. Seine sehr praxisbezogene Lehre beruht im Wesentlichen auf folgenden vier Unterteilungen: er unterscheidet Physik, Kanonik, Ethik und Ataraxie. Hier sind von Bedeutung Physik, Ethik und Ataraxie.

Seine Physik ist durch Eindrücke des Atomismus von Demokrit gekennzeichnet. Sie basiert auf drei

Prinzipien:

- a) Nichts entsteht aus dem Nichtseienden.
- b) Nichts vergeht in das Nichtseiende.
- c) Das All war immer so, wie es jetzt ist, und wird immer so sein.

Für Epikur besteht das All aus Körpern, deren Existenz durch die Wahrnehmung bewiesen ist, und dem Leeren, das für die Bewegung und den Aufenthalt der Körper notwendig ist. Der Körper ist eine Verflechtung von Atomen, die Seele ist eine Verflechtung der feinsten Atome, die sich zufällig vereinigt haben. Atome sind physikalisch nicht teilbar (ἄτομος!). Die Körper lösen sich daher nicht ins Nichts auf, weisen aber trotzdem verschiedene Gestalten auf. Die Menge der Atome und das Leere sind unbegrenzt.

Das Prinzip der Ethik ist die Lust. Sie ist das Lebensziel eines jeden Lebewesens. Lust bedeutet zum einen die Schmerzfreiheit, zum anderen die Unerschütterlichkeit der Seele. Es gibt keinen Zwischenzustand zwischen Lust und Schmerz. Wenn die Lust durch Deckung elementarer Bedürfnisse erreicht ist, gibt es keine Steigerung derselben, sondern nur Variationen: „Alles Wählen und Streben geht doch auf das Wohl des Leibes und die Ruhe der Seele, denn das ist das Telos eines glücklichen Lebens.“<sup>1</sup> Epikur teilt die Bedürfnisse in drei Gruppen:

- a) natürliche und notwendige,
- b) natürliche und nicht notwendige,
- c) nichtige, die nur durch falsche Meinung entstehen.

Lust, die etwa durch Übertreibung körperlichen Schmerz oder seelische Unruhe verursacht, wird gemieden; Schmerz, dessen Abklingen einen Lustgewinn nach sich zieht, wird ertragen.

Politisches Engagement bringt soviel Unsicherheit in das Leben eines Menschen, dass ein Leben im Verborgenen angestrebt werden soll.

Ataraxie bedeutet ein Leben ohne Unruhe. So soll man tugendhaft leben, weil nur dies zur seelischen Freiheit von Unruhe und Verwirrung führt. Ängste, die die Seelenruhe gefährden, müssen beseitigt werden; so etwa die Angst vor dem Tod oder die Angst vor den Götter, die nach Epikur nicht in den Weltlauf eingreifen<sup>2</sup>.

Diese Lust Epikurs darf nicht verstanden werden als das ungehemmte Ausleben von Begierden oder Leidenschaften, sondern als die sinnvolle und lebenszugewandte Befriedigung der Bedürfnisse des Leibes als ein Teil und als Grundlage eines friedvollen Seelenlebens, das zum anderen Teil aus der richtigen Erkenntnis der Welt entsteht und so in eine fruchtbare und freudvolle Kommunikation mit Gleichgesinnten mündet – daher der hohe Stellenwert der Freundschaft. Diese positive Lebenszugewandtheit unterscheidet den Epikureismus von der Stoa, die sich ihre Seelenruhe durch den Rückzug von den Freuden des Lebens, also durch eine negative Lebensabwendung erwerben will.

1.2. Epikur geht nicht im Besonderen auf die Altersfrage ein, es gibt nur wenige Textstellen, die sich auf das Alter beziehen. Doch durch seine Einstellung zu Schmerzen und Tod kann man auch auf seine Einstellung zum Alter schließen. „Πᾶς ὡσπερ ἀρτί γερονῶς ἐκ ζῆν ἀπερχεται.“<sup>3</sup> Wenn Weisung 60 also sagt, dass jeder aus dem Leben scheide, als sei er gerade geboren, so kann man daraus schließen, dass Epikur keinen großen Unterschied zwischen Jugend und Alter macht. Ihm geht es vielmehr darum, dass man sich um die Philosophie bemüht, die die Seele gesunden lässt. Dabei betont er die Unwichtigkeit des Alters: „Μητε νεος τις ὦν μελλετω φιλοσοφειν, μητε γερων υπαρχων κοπιατω φιλοσοφων.“<sup>4</sup> Denn beim Streben nach der Lust im Bereich der Philosophie ist man nach dem Erreichen der Lust frei von Schmerzen, also auch im Alter. Krankheiten, die das Alter mit sich bringt, und meistens lang andauern, sind nicht sehr schmerzhaft, da die Lust den Schmerz übertrifft. Kurze Krankheiten dagegen, die äußerst schmerzhaft sind, kündigen bereits den Tod an<sup>5</sup>. Doch wenn man die Ruhe der Lust erreicht hat, kann man zufrieden sterben. Den Vorzug des Alters hebt er in Spruch 17 hervor: „Nicht der Jüngling ist selig zu preisen, sondern der Greis, der gut gelebt hat. Denn wer jung an Jahren ist, wird vielfach vom Zufall hin- und hergetrieben und wechselt seine Gedanken. Der Greis aber ist ins Alter eingefahren wie in einen Hafen und hält die Güter, auf die er früher nicht zu hoffen wagte, in heiterem Gedanken sicher verschlossen“<sup>6</sup>. Der Greis hat seine Erfahrungen gemacht und weiß mit diesen umzugehen. Er ist vor den Stürmen des Lebens sicher, und insofern ist er klüger und reicher als der Junge.

Zusammenfassend kann man sagen, dass Epikur den natürlichen Vorgang des Alterns eher positiv sieht, da es die mit seiner Philosophie angestrebten Ziele begünstigt.

1.3. Nach Epikur ist der Schmerz Ursache für jede Unlust, deshalb soll man das Gefühl des Schmerzes meiden. Es gibt drei verschiedene Schmerzgrade:

- a) Extremer Schmerz verharrt nur ganz kurze Zeit im Fleische.
- b) Schmerz, der das Lustspendende im Fleisch gerade noch überwiegt, verweilt nicht viele Tage.
- c) Langewährende Gebrechen enthalten ein Übermaß an Lustspendendem im Fleische über das Schmerzende.<sup>7</sup>

Man kann also eine Gegenläufigkeit erkennen: Je größer der Schmerz ist, desto weniger lang dauert er an; je länger er andauert, desto stumpfer wird er empfunden. Verschiedene Gründe können das Ertragen von Schmerzen veranlassen. Zum ersten erleichtert das Auftreten von Schmerzen die Abwehr derselben, wenn sie in gleicher Weise wiederkehren: „Gerade das Auftreten gewisser Schmerzen im Körper ist vorteilhaft zur Abwehr gleichartiger Schmerzen.“<sup>8</sup> Zweitens werden zahlreiche Schmerzen für wichtiger als Lustempfindungen gehalten, wenn eine größere Lust darauf folgt, dass lange Zeit die Schmerzen ertragen wurden? Aus dem Trostbrief an Dositheos und Pyrrhon zum Tode des Hegesianax kann man einen weiteren Grund erkennen: Eine bis zur Unempfindlichkeit gebrachte Schmerzlosigkeit wurzelt in einem noch größeren Übel, nämlich in Rohheit, unverhüllter Eitelkeit und Wahnsinn.<sup>10</sup> In einigen Fällen ist es also äußerst vorteilhaft, Schmerzen auf sich zu nehmen, weil dadurch die volle Lust leichter erreicht werden kann; auch sind sie wichtig, um nicht absolut empfindungslos zu werden, oder zur Aufhebung von vorhandener stumpfer Empfindungslosigkeit. Epikur beweist am Ende seines Lebens, dass der Schmerz durch die Ataraxie überwunden werden kann: Mit 71 Jahren stirbt er an einer Nierenkolik; in einem Brief beschreibt er seinen letzten Lebenstag. Es sei ein gepriesener Festtag und zugleich der letzte Tag seines Lebens. Er habe Schmerzen, die jedes erdenkliche Maß überschreiten. Als Gegengewicht gegen seine Krankheit diene ihm die freudige Erhebung der Seele bei der Erinnerung an Gespräche mit seinen Schülern.<sup>11</sup>

1.4. Das Problem des Todes liegt in der Gewissheit zu sterben, was Selbstverlust bedeutet, und trotzdem heiter zu leben. Epikur findet eine Lösung des Problems im Atomismus. Körper und Seelen sind aus Atomen zusammengesetzt. Beim Tode eines Menschen zerfallen die Atome, wie auch die Seele. So verliert der Tod seinen Schrecken, denn „... wenn <wir> sind, ist der Tod nicht da; wenn der Tod da ist, sind <wir> nicht ...“<sup>12</sup> Der Tod betrifft uns also gar nicht. Dies wird auch deutlich bei der Betrachtung der Empfindungen. „Alles Gute und Schlimme ist nur in der Empfindung gegeben; der Tod aber ist die Vernichtung der Empfindung.“<sup>13</sup> Er ist somit eine natürliche Veränderung, wie auch das Alter, auf einem natürlichen Mechanismus beruhend. Epikur erstrebt nicht die Unsterblichkeit, denn mit der richtigen Erkenntnis des Todesproblems wird die Sterblichkeit des Lebens genussfähig.<sup>14</sup> In einer Weisung<sup>15</sup> kritisiert er die Menschen, die trotz der Sterblichkeit und des einmaligen Lebens das Erfreuliche hinausschieben. Man soll die Lust jeden Tag auskosten, damit man in Ruhe sterben kann; ein großer Teil der Menschen sterbe jedoch in Unrast. Denn sie versuchen, ihr ganzes Leben lang Mittel zum Leben zu besorgen; sie erfassen nicht, dass „allen tödlich das Gift des Werdens eingespritzt ist.“<sup>16</sup> Man müsse im Denken versuchen, die Ziele und die Grenzen des Fleisches zu reflektieren und die Ängste im Hinblick auf die Ewigkeit zu lösen. Dadurch könne man sich ein vollkommenes Leben verschaffen und das Bedürfnis nach der unbegrenzten Zeit werde nichtig.<sup>17</sup> Das Erleben wahrhafter Lust macht das Leben immer lebenswert, sodass man für das Geschenk des Lebens dankbar sein sollte. Der Tod ist weder Erlösung noch muss er gefürchtet werden, da er das Maß der Lust nicht verkürzt.

Ein anderer Aspekt zum Todesproblem ist die Furcht vor den Göttern. Dieses Problem hebt Epikur durch seinen praktischen Atheismus auf. Seiner Meinung nach gibt es Götter, diese greifen aber nicht in den Weltlauf ein. Die Annahme von in die Welt wirkenden Göttern ist überflüssig, da sich sowohl die Natur als auch der Mensch aus eigenen Kräften entwickeln. Durch die zufällige Zusammenfügung von Atomen zu Körpern und Seelen entstehen ganz neue und unabhängige Entwicklungsmöglichkeiten. Da mit dem Tod Körper und Seele in die sie bildenden Atome zerfallen, und da die Götter in keinerlei wirksamem Zusammenhang zur Welt stehen, kann es für den Menschen nach dem Tod kein Bűberdasein geben.

Die Todesfurcht entstand aus der Unwissenheit und dem Aberglauben der Menschen. Deswegen existiert die Naturforschung, die auf dem Argwohn beruht, dass der Tod uns doch irgendwie betreffe.<sup>18</sup> Auch die Gruppenbildung, insbesondere die Stadtgründungen seien auf die Todesfurcht zurückzuführen, da durch eine Menschenansammlung mehr Sicherheit zumindest simuliert werden kann.<sup>19</sup>

Epikur setzt sich rational mit dem Tod auseinander und findet für die Hauptprobleme eine angemessene Lösung. Deswegen findet er auch zahlreiche Anhänger, besonders in Horaz und Lukrez, die seine Schule in Rom fortsetzen.

2. 1. Cicero (106-43 v. Chr.) befasst sich zum ersten Mal circa im Jahr 47 schriftstellerisch mit der Philosophie, da er unter der Alleinherrschaft Caesars sich politisch nicht mehr betätigen konnte. Er schreibt über philosophische Grundfragen; als Beispiel sei das Problem der Unsterblichkeit der Seele genannt.

Für diese Hinwendung zur Philosophie diente ihm quasi sein ganzes Leben als Vorbereitung, etwa durch Diskussionen, Lektüre und Studien, die er von Jugend an in seiner Laufbahn als bedeutendster Rhetor Roms wie als Politiker betrieben hatte. Seine Philosophie ist nicht eindeutig zu klären, da er viele übernommene Ansichten vertritt; hauptsächlich wird er von der mittleren Stoa (Panaitios und Poseidonios), dem Epikureismus (Zenon), dem akademischen Skeptizismus (Antiochos) und dem Platonismus (Platon) beeinflusst. Er ist der berühmteste Eklektiker (εκλεγειν = auswählen), das heißt, er wählt aus den Lehren dasjenige aus, was er für richtig hält, erweitert es, formuliert neu, setzt einiges um, fügt aber auch eigenes Gedankengut ein: „tuemur ea, quae dicta sunt ab iis, quos probamus ... eis ... nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiungimus.“<sup>20</sup> Dadurch weist seine Philosophie Schwankungen auf – verstärkt durch seinen Skeptizismus – und enthält stark voneinander abweichende Standpunkte, etwa bei dem Problem der Unsterblichkeit. Um sich in seinen unterschiedlichen Stellungnahmen nicht zu verstricken, schlüpft er oft in andere Personen, die stellvertretend seine Meinung darlegen. Theoretische Grundlage seiner Philosophie ist die Erkenntnistheorie; er bezieht unter anderem Stellung zu Göttern, Freundschaft, Ethik, Affekten. „Er hält sein Urteil in der Schwebe zwischen einer weitreichenden spekulativen Ansicht und einer wesentlich zurückhaltenderen, die die Erfahrung und die Bedenken des Verstandes berücksichtigt. Daneben gibt es durchweg einen weiteren möglichen Standpunkt, der sich ausschließlich an den Sinnen und an der Realität orientiert. Diese letztere Position lehnt Cicero meist entschieden ab.“ (a.a.O., S. 60, letzter Abschnitt).

Daraus ergibt sich eine Art Stufensystem:

- a) die höchste Stufe, die man als das spekulative Wunschdenken Ciceros bezeichnen könnte.
- b) die mittlere Stufe, die aus vernünftiger Betrachtung und der Abstraktion des Verstandes stammt.
- c) die tiefste Stufe, die in ihrer engen Verzahnung mit dem Sinnlichen meist abgelehnt wird.

Insgesamt ließe sich sagen, dass Cicero griechische Theorien auf die Lage des römischen Reiches überträgt und im Zuge dessen viele Lehren der griechischen Philosophenschulen überliefert und damit zu einer wichtigen Stütze in der Tradition abendländischer Philosophie wird.

2.2. Mit 84 Jahren schreibt er das Werk „Cato Maior De Senectute“. Stellvertretend für ihn spricht Cato Maior über das Greisenalter, wobei dieses durchaus positiv bewertet wird. Man müsse im Alter keinesfalls die Kraft der Jugend vermissen, da man sich die geistige Kraft erhalten könne, die physische sei nicht die Wesentliche: „Nec nunc quidem vires desidero adolescentis ... quorum usque ad extremum spiritum est provecta prudentia ... est enim munus eius non ingeni solum, sed laterum etiam et virium ... omnino canorum illud in voce splendescit etiam nescio quo pacto in senectute ...?“<sup>21</sup> Das schönste Lebensende sei die Auflösung durch die Natur, die somit ihr zusammengefügtes Werk wieder teilt und zwar bei voller Geistesgegenwart: „Sed vivendi est finis optumus, cum integra mente certisque sensibus opus ipsa suum cadem quae coagmentavit, natura dissolvit.“<sup>22</sup> Das Alter ist der letzte Abschnitt vor dem Tod, das Alter bedeutet also die Nähe des Todes: „... adpropinquatio mortis ...“<sup>23</sup> Diese Tatsache ist aber nicht belastend oder quälend, ganz im Gegenteil: das Greisenalter ist angenehm zu ertragen: „... levis est senectus nec solum non molesta, sed etiam iucunda.“<sup>24</sup> Der Greis ist nämlich in der glücklichen Lage, lang gelebt zu haben: „... hic consecutus est ... hic diu vixit.“<sup>25</sup> Im Gegensatz zur Jugend, die wie der Frühling auf zukünftige Früchte hofft, bringt das Alter die Ernte in Form von Erinnerungen an früher geleistetes Gutes ein: „... adolescentiam significat ostenditque fructus futuros ... fructus autem senectutis est ... partorum bonorum memoria et copia.“<sup>26</sup> Durch das Schwenden der Interessen führt die Satttheit am Leben den Zeitpunkt der Reife zum Tod heran: „Ergo ut superiorum aetatum studia occidunt sic occidunt etiam senectutis; quod cum evenit, satietas vitae tempus maturum mortis adfert.“<sup>27</sup> So tritt der Tod für den Greis als ersehnte Erfüllung ein, wie es dem Naturverlauf entspricht, während junge Menschen wider die Natur gewaltsam aus dem Leben gerissen werden: „... sic vitam adolescentibus vis aufert, senibus maturitas.“<sup>28</sup> Ein weiterer positiver Aspekt des Alters sind die Errungenschaften der Erfahrung. Alte Menschen verfügen über Einsicht, Vernunft und Übersicht; ohne jene wären niemals staatliche Gemeinschaften zustande gekommen: „Mens enim et ratio et consilium in senibus est; qui si nulli fuissent, nullae omnino civitates fuissent.“<sup>29</sup> Die größte Freude des Alters liegt darin, dass man seine Erfahrung an jüngere Menschen weitergeben kann: „Quid enim est iucundius senectute stipata studiis iuventutis?“<sup>30</sup> Es ist gerade auch der Rückblick Ciceros auf seine eigene wechselvolle Vita und auf deren Verwicklungen, in die ihn sein Ehrgeiz wie seine politischen Zielsetzungen stürzten, der ihn das Alter als Befreiung von den Leidenschaften und als Erntezeit begreifen lässt.

2.3. Ciceros Meinung nach ist jeder Schmerz erträglich. Er teilt das Ertragen des Schmerzes in zwei Sparten auf:

- a) das Ertragen durch Gewöhnung und Übung
- b) das Ertragen durch Vernunft und Weisheit.

Allgemein gilt, dass man dem Schmerz widerstehen soll; das Aushalten des Schmerzes wird durch die Stärkung der Seele erleichtert: „... intelleges quam sit obsistendum dolori ... quam firmandus animus ad dolorem ferendum.“<sup>31</sup> Ein Schmerz ist zu verachten, wenn man tugendhaft lebt, da dieser der Tugend weicht und vor der Entschlossenheit der Seele ermattet. Also muss man entweder die Tugend der Tapferkeit, durch die er mit Ausdauer überwunden werden kann, preisgeben, oder man darf sich nicht vom Schmerz und seiner Wirkung berühren lassen: „Aut enim nulla virtus est aut contemnendus omnis dolor ... (cur enim fortitudo desideraretur?), sed eum opprimi dico patientia ... amittenda igitur fortitudo est aut sepeliendus dolor.“<sup>32</sup> Der zentrale Punkt in der Schmerzverachtung durch Übung und Gewohnheit ist die Mühe. Sie ist eine Leistung der Seele oder des Körpers bei sehr schweren Aufgaben und Verpflichtung:

„Labor est functio quaedam vel animi vel corporis gravioris operis et muneris ...“<sup>33</sup> Durch die Gewöhnung an die Mühe kann man Schmerzen leichter ertragen, das heißt, sie erzeugt eine gewisse Art von Unempfindlichkeit gegen den Schmerz: „Consuetudo enim laborum perpressionem dolorum efficit faciliorem ... et ipse labor quasi callum quoddam obducit dolori.“<sup>34</sup> Aus den Mühen, die Kraft und Einsatz kosten – also viel abverlangen –, entsteht die Bereitschaft zum Empfangen eigener Wunden: „Ex hoc ille animus in procliis paratus ad volnera.“<sup>35</sup> So findet durch die Gewöhnung, besonders durch den Einsatz der Mühe, eine Linderung der Schmerzen statt, die im Optimalfall so aussieht, dass der Schmerz völlig verachtet wird.

Das Ertragen des Schmerzes unter dem Aspekt der Vernunft und Weisheit beruht auf der Zweiteilung der Seele; ein Teil ist vernunftlos, der andere vernunftbegabt: „Est enim animus in partis tributus duas, quarum altera rationis est particeps, altera expers.“<sup>36</sup> Da die Vernunft in sich gesammelt und entwickelt zur vollkommenen Tugend wird („... ratio, quae conixa per se et progressa longius fit perfecta virtus.“<sup>37</sup>), soll sie so, wie ein gerechter Vater über tüchtige Söhne befiehlt, über die Schwäche des vernunftlosen Seelenteiles herrschen. Es liegt also alles daran, sich selbst zu beherrschen, weil durch die Konzentration der Vernunft auf die Werte der Tugend die Wirkung der Schmerzen gemildert wird. Wenn der Schmerz in der Seele überwunden wird, wird ebenso der körperliche Schmerz besiegt: „Totum igitur in eo est, ut tibi imperes ... non sedatus corporis, sed castigatus animi dolor?“<sup>38</sup> Angeregt durch die Vernunft leisten Körper und Seele Widerstand gegen Schmerzen, das heißt, Körper und Seele sind angespannt. Durch diese Anspannung werden die Qualen des Schmerzes leichter ertragen: "Ut onera contentis corporibus facilius feruntur ... simillime animus intentione sua depellit pressum omnem ponderum ...“<sup>39</sup>

Gewöhnung und Konzentration in der Vernunft ermöglichen also das Verachten des Schmerzes beziehungsweise sogar die Bejahung des Schmerzes um der Tugend willen. Diejenigen aber, die Schmerzen auf Grund von Ruhmsucht und Leidenschaft erleiden, halten jenen nicht aus dem Gleichmut der Vernunft stand, sondern getrieben von krankhaftem Ehrgeiz: "Nihil enim potest esse aequabile, quod non a certa ratione proficiscatur.“<sup>40</sup> Dieser Grundsatz, dass Tugend stärker als Schmerz und Krankheit sei, ist für Cicero wichtig, da er nicht nur für dieses Erleiden, sondern umfassender gilt:

„Sed cum videas eos qui aut studio aut opinione ducantur, in eo persequendo atque adipiscendo dolore non frangi, debes existimare aut non esse malum dolorem aut, etiamsi, quicquid asperum alienumque natura sit, id appellari placeat malum, tantulum tamen esse, ut a virtute ita obruatur, ut nusquam appareat.“<sup>41</sup>

2.4. In der Frage, ob die Seele des Menschen nach dem Tod weiter existiert, schwankt Cicero zwischen der Ansicht der Epikureer, wonach die Seele mit dem Tod untergeht, und derjenigen, dass die Seele unsterblich sei (Platon). Die Ansicht der Stoiker, nämlich die Annahme eines begrenzten Weiterlebens nach dem Tode, teilt er nicht. Zunächst argumentiert er herkommend aus dem Skeptizismus epikureisch: wenn die Seele beim Tod zusammen mit dem Körper stirbt, kann der Tod kein Übel sein, da

a) mit dem Tod auch die Empfindung vergeht und der Tod uns insofern nicht betrifft. („Pariter enim cum vita sensus amittitur; non sentientis autem nihil est ullam in partem quod intersit.“<sup>42</sup>)

b) die Toten nach dem Tod nicht mehr sind; die Zeit nach dem Tod schließt direkt an den Tod an, und insofern ist auch das Sterbenmüssen kein Übel, da es nur ein Hingelangen zu dem ist, was

kein Übel ist. („Quia, quoniam post mortem mali nihil est, ne mors quidem est malum, qui proximum tempus est post mortem, in que mali nihil esse concedia; id est enim perveniendum esse ad id, quod non esse malum confitemur.“<sup>43</sup>)

Andrerseits zieht er, je älter er wird, für die Unsterblichkeit der Seele ausgehend von Platon die zum Atomismus entgegengesetzte Konsequenz; seiner metaphysischen Spekulation nach, die sich nach dem Tod seiner vielgeliebten Tochter Tullia verstärkt, ist der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele höher anzusetzen als die materialistische Auflösung der Persönlichkeit. Rational begründet wird die Unsterblichkeit der Seele durch die Bewegung: alles, was sich immer und aus sich selbst bewege, sei ewig. Lebewesen hätten eine innere eigene Bewegung, woraus sich deren Unsterblichkeit ergebe.<sup>44</sup> Von ihrem Wesen her gesehen – also metaphysisch – sei die Seele nicht teilbar, was den Zweifel am Untergang verstärke.<sup>44</sup> Wenn daher die Seele also nicht mit dem Körper verloren sei, beginne das eigentliche Leben erst nach dem Tod: "Nam haec quidem vita mors est, (quam lamentari possem.“<sup>45</sup> Die metaphysische Existenz der „reinen“ Seele verkehrt die epikureische Sicht auf Leben und Tod in der alleinigen Hochschätzung des Irdischen in ihr Gegenteil: „... hi vivunt qui e corporum vinclis tamquam e carcere evolaverunt, vestra vero quae dicitur vita mors est.“<sup>46</sup> Dennoch darf man sich das Leben nicht selbst nehmen, denn nur durch die Gottheit bekommt man den Zutritt zum wahren Leben. Beim Tode geht der Körper, der das Fenster der Seele ist, zugrunde, und die Seele wird frei. Diese steige durch ihre Wärme auf und durchstoße durch ihre Kraft, Schnelligkeit und Bewegung - was das Göttliche, Ewige an ihr ausmache – die Lufthülle. Sie durchdringe den Raum, in dem Wolken, Regen und Winde zusammengehalten würden, und halte im Himmelsfeuer, denn dort sei die Aufwärtsbewegung beendet. Nun sei sie in ihrer natürlichen Heimat. Vom Körper befreit, könne sie nun glücklich werden, da mit dem Körper auch Leidenschaft und Wetteifern verloren gegangen seien.<sup>48</sup>

Das ganze Leben eines Philosophen dient der Vorbereitung auf den Tod; er gewöhnt sich ans Sterben, um bereits das irdische Leben ähnlich dem himmlischen Leben gestalten zu können. Dadurch fährt die Seele nach dem Tod schneller zum Himmelsfeuer auf: „Tota enim philosophorum vita ... commentatio mortis est ... id est consuescamus mori ... hoc, et dum erimus in terris, erit illi caelesti vitae simile ... minus tardabitur cursus animorum.“<sup>49</sup>

Falls es keine Unsterblichkeit gibt, ist es dennoch wünschenswert zu verlöschen, da die Natur dem Leben ein Maß gesetzt hat. Daher verachtet Cicero den Tod, da er entweder „kein Übel“ oder sogar „ein Gut“ sei. Unterwelt und Schrecken sind durch Unkenntnis in der Todesfrage entstanden. Diese sind geringzuschätzen: „Cuius ignoratio finxit inferos easque formidines, quas tu contemnere non sine causa videbare.“<sup>50</sup>

3. 1. Augustinus (354-430) nimmt die antike Philosophie auf, legt die Grundlage für eine christliche Philosophie und wird damit zum Wegbereiter für das Mittelalter. In seinen Werken behandelt er die menschlichen Grundfragen:

- a) Wahrheit
- b) Gott
- c) Schöpfung
- d) Seele
- e) das Gute

Seine Antworten auf diese Fragen verdichten sich für Augustin zum Bild des Gottesstaates, der dem irdischen Staat gegenübersteht.

Zur Existenz Gottes führt er den noologischen Gottesbeweis durch: Ein übermenschliches Sein ragt in die Menschen, so dass sie in all dem Unvollkommenen das Vollkommene, im Relativen das Absolute erfahren können. Dieses übermenschliche Sein ist Gott. Er ist also das Vollkommene, ohne den das Unvollkommene nicht möglich wäre; er ist als die Ur-Wahrheit und als das Ur-Gute aller Wahrheiten und Werte ihre Grundlegung. Augustin macht oberste Seinsgründe sichtbar, die in dem sinnlich gegebenen Seienden zwar anwesend, in ihrem An-sich aber von eigener Seinsmodalität sind. Da für ihn der ganze und wirkliche Geist immer ein lebendiger Geist ist, kann er auch von einem lebendigen, persönlichen Gott sprechen. Gott ist also das Vollkommene, daraus folgend das Ur-Gute, Urgrund der Welt, ebenso die Einheit und Einzigkeit, er ist das Sein. Alles Sein außer Gott ist nur Abbild der Urbilder in seinem Geiste.

Nur durch Teilhabe am göttlichen Sein kann anderes Sein zustande kommen. Dieses auf dem Platonismus basierende philosophische Gerüst unterstützt rational den allein seligmachenden Glauben an Gott, wie ihn die Bibel verkündet: die lebendige Liebe zu Gott ist es, die den Menschen reif macht zur Teilhabe am Gottesstaat, der Vereinigung der Auserwählten Gottes.

Die Schöpfung ist die Realisierung von Gottes Ideen. Raum und Zeit gibt es erst seit der Schöpfung. Gott ist außerhalb jeder Zeit, er lebt in einem simultanen Jetzt. Daraus folgt, dass das Sein Gottes anders als unseres ist. Es ist nicht Zeit. Mit der Schöpfung begann auch der Weltprozess; dieser setzt sich aus drei Faktoren zusammen: Materie, Zeit und ewige Formen. Die Materie ist das Substrat für alles geschaffene Sein. Die Aufgabe der Materie ist Darstellung der Form, obwohl sie selbst formlos ist. Sie kann geistig oder körperlich sein. Alles in der Materie geschaffene Sein steht im Zeichen der Veränderung, des Prozesses und somit der Zeit. Deswegen ist die Zeit etwas völlig anderen als die Ewigkeit, weil es in der Ewigkeit keinen Wechsel geben kann, die Zeit aber Wechsel ist. Ewiges Sein ist Eins, Zeitliches ist zerstückt. Die Form steht im Mittelpunkt der augustininischen Erkenntnislehre und seiner Metaphysik. Sowohl geschaffenes Sein als auch die Materie sind ohne die Form nicht möglich. Die Formung der Materie geschah auf einmal, da es die Zeit noch nicht gab. Formen sind Keimkräfte (*rationes seminales* oder *causales*), die erst mit der Zeit zur Entfaltung gebracht werden. Es wird der antike Entwicklungsgedanke in den Weltprozess eingeführt, der die Entwicklung aus den wesenhaften Arten hervorgehen lässt. Zeit und Geist können nur das aufnehmen, was Gott mit dem Wort des Geistes gezeugt hat, woraus seine Allmacht deutlich wird.

Für Augustin bildet der Mensch eine Einheit; die Seele besitzt, gebraucht und regiert den Körper. (*De quant. animae* XIII, 22) Der Mensch ist deshalb eigentlich Seele, der Körper kann nicht in sich selbst bestehen. Die Seele ist eine reale Substanz. Dies begründet er durch eine Analyse des Ichbewusstseins (die Realität des Ich, seine Selbständigkeit und seine Dauer). Aus dieser geht hervor, dass die Seele selbständiges, beharrendes, reales Sein ist, und dies wird Substanz genannt. Das bedeutet aber nicht, dass sie materiell ist, sie ist unkörperlicher Art. Da die Wahrheit, die ewig ist, mit der Seele unzertrennlich verbunden ist, muss auch die Seele ewig sein, also unsterblich. Für den Ursprung der Seele gibt es verschiedene Möglichkeiten: entweder geht die Seele aus der Seele Adams hervor, oder jede Seele wird für sich geschaffen, oder sie existiert in Gott und geht freiwillig in einen Körper ein.

Das Gute der Seele ergibt sich aus dem Prinzip des Sittlichen, der Freiheit, der sittlichen Handlung und der Glückseligkeit. Ziel des Lebens ist die Glückseligkeit, das heißt, das Ausruhen und Genießen des Glücks in Gott als dem wahren Sein. Sie ist nicht mehr Denken des Denkens, sondern Erfüllung der Liebe im Einswerden des Willens mit seinem Ziel. Der Friede hat eine

hohe Stellung als Vorbedingung der Glückseligkeit in der *civitas terrena*, weshalb das Wirken des Einzelnen auf dessen Erhaltung gerichtet sein muss. Wenn man zum Guten und damit zum wahren Leben gefunden und das Glück erreicht hat, erfüllt sich das Versprechen Gottes: Friede über Friede.<sup>51</sup>

Obwohl Augustin seine Philosophie auch rational auf Basis der platonischen Lehren durchführt, liegt ihr Hauptaspekt doch auf dem christlich-existentiellen Gebiet als dem Hinführen zur wahren Liebe und daraus folgend zum wahren Guten und zum wahren Glück als das Einswerden mit Gott. Diese Entwicklung des platonischen Gedankengutes unter christlichem Aspekt war grundlegend für die Theologie der kommenden Jahrhunderte; seine Ansichten wurden in der folgenden Epoche des Mittelalters übernommen und weiter ausgeführt.

3.2. Die Lebenszeit ist ein Lauf zum Tode mit längerer oder kürzerer Strecke.<sup>52</sup> Das Altern ist so gesehen der Weg, der Gott näher führt und seine Erfüllung im Tod als dem Einswerden mit Gott findet. Das Alter ist daher bei Augustin weniger ein Gegenstand theoretischer Erwägungen; vielmehr wird es ihm, je näher es heranrückt, zum Anlass praktischer Tätigkeit. Ist das Alter mit Irrtum und Mühsal verbunden, so ist dies auf Gottes geheimes und gerechtes Gericht zurückzuführen (a.a.O.: nach S. 585, Zweites Buch).

So bemüht er sich im Alter von sechzig Jahren, seine äußerlichen Amtspflichten einzuschränken; dies aber doch nur zu dem Zwecke, um sich umso mehr der Ordnung und Herausgabe seiner Werke widmen zu können. Denn er war sich sehr wohl der Bedeutung seiner Gedanken für die Zukunft der Kirche bewusst. Und so war es gerade das Alter und das Wissen um das Herannahen des Todes, das ihn zu höchster Pflichterfüllung antrieb. Alter ist somit keine Ermattung und Abspannung, sondern im Gegenteil als die Zeit der Ernte des Lebens Verpflichtung, als die Zeit der Reife Gottesnähe: „... niemand [darf] auch nur ein klein wenig stehen bleiben oder etwas langsamer gehen“ (a.a.O.: S. 118, Zweites Buch). Denn auch für das Alter gilt: „Demnach darf niemand so müßig sein, dass er in seiner Muße das Wohl des Nächsten vergisst...“ (a.a.O.: S. 564, Zweites Buch).

3.3. Die Krankheit ist für Augustin ein Übel; sie wird auf die gleiche Ebene wie etwa Hunger, Krieg, Plünderung, Gefangenschaft und Ermordung gestellt (a.a.O.: S. 112, Erstes Buch). Insofern ist natürlich auch der Schmerz ein Übel (a.a.O.: nach S. 108, Zweites Buch). Besonders deutlich wird dies in der Idee des zweiten Todes: dieser Tod ist ein ewiger, dem man nicht entfliehen kann. Er ist geprägt von Schmerzen, die ewig andauern; der Schmerz ist in diesem Fall also eine Strafe, die nicht enden soll (a.a.O.: nach S. 583, Zweites Buch). Aber der Schmerz ist auch Anzeichen für Leben, da er durch die Empfindung wahrgenommen wird, und die Empfindung zusammen mit dem Körper im Tod verloren geht (a.a.O.: nach S. 676, Zweites Buch). Daraus folgt, dass der zweite Tod eine Ablösung der Seele von Gott bedeutet, nicht aber vom Körper. Der Körper ist nur Mittler zwischen Schmerz und Seele. Die Ursache des Schmerzes ist körperlich, die Seele aber empfindet den Schmerz. Also ist der Schmerz des Leibes seelischer Art (a.a.O.: nach S. 677, Zweites Buch). Körperlicher Schmerz muss keineswegs zum Tod führen, da die Ursache für einen Schmerz nicht zugleich Todesursache sein muss (a.a.O.: nach S. 678, Zweites Buch). Die Stärke des Empfindens des Schmerzes hängt vom Willen ab; er ist nämlich eine Leidenschaft und Leidenschaften können vom Geist gesteuert werden (a.a.O.: nach S. 164, Zweites Buch). Als Heilmittel gegen Schmerzen wie gegen die anderen Nöte des Lebens dient die Philosophie. Sie kann als Einzige wirksam gegen diese angehen (a.a.O.: nach S. 806, Zweites Buch). Die eigentliche Genesung der Nöte des Lebens wie auch die Genesung vom

Leben selbst findet erst bei der Erlösung vom Leben statt, also beim Tod (a.a.O.: nach S. 420, Erstes Buch).

3.4. Augustin teilt den Tod in verschiedene Arten auf:

a) der erste Tod: die Seele trennt sich vom Körper ab.

b) der zweite Tod: Gott verlässt die Seele.

Der erste leibliche Tod ist für die Guten gut, für die Bösen übel (a.a.O.: nach S. 107-109, Zweites Buch). Zwar ist der Tod für alle ein Übel, da die Seele gegen ihren Willen vom Körper getrennt wird und Gewalt wider die Natur ist. Dies ist zwar als Folge der Erbsünde für alle notwendig, doch erfolgt beim Tod auch die Vollendung der Gerechtigkeit (a.a.O.: nach S. 112, Zweites Buch). Für die Guten ist der Tod das Mittel zum Eingang ins Leben, sie können in Frieden ruhen; die Gottlosen dagegen leiden Strafen, bis sie zum ewigen Leben oder zum ewigen Tod aufwachen. Diejenigen, die gut gelebt haben, missen sich angesichts des Todes nicht ängstigen. Sie erfahren das wahre Glück, das nur Gott verleihen kann (a.a.O.: nach S. 98, Erstes Buch). Das wahre Glück kann nur nach dem Tod gefunden werden, das irdische Glück ist nichts Großes (a.a.O.: nach S. 99, Erstes Buch). Wenn nur Gott das wahre Glück verleihen kann, kann auch nur er das ewige Leben verleihen; damit kommt Augustin der natürlichen Theologie nahe (a.a.O.: nach S. 315, 326, Erstes Buch). Das wahre Glück kann man nur ohne Körper erreichen, da der Körper voller Leidenschaften ist. Das wahre Glück ist das höchste Gut, man wird Eins mit Gott und so kann man den ewigen, vollkommenen Frieden erlangen (a.a.O.: nach S. 546, 566, Zweites Buch). Der gute Mensch erreicht auf jeden Fall die Unsterblichkeit, auch wenn der Leib nach dem Tod geschändet wird, da der geistliche Leib unversehrt bleibt (a.a.O.: nach S. 800, Zweites Buch). Der schlechte Mensch dagegen stirbt den zweiten Tod, das heißt, er muss ewige Qualen leiden, er erhält von Gott die ewige Strafe, aus der es kein Entkommen gibt. „... kein Tod ist mächtiger und schlimmer als der Tod, der nicht stirbt“ (a.a.O.: S. 314, Erstes Buch).

Insgesamt gesehen sieht Augustin den Tod zunächst als Übel, da Seele und Körper natürlicherweise nach dem Erhalt des „bloßen Seins“ in der Diesseitigkeit streben, dessen Vereinigung von Körper und Seele durch den Tod endet (a.a.O.: S. 44, 677, Zweites Buch). Durch die Gnade Gottes werde der Tod jedoch für den guten Menschen zur Erlösung, erst damit sei der Weg zum wahren Glück geebnet. Augustin leidet also nicht bei der Sicht des Todes aus dem Stande der Sinnlichkeit und des Körpers stehen; vielmehr ist es die Seele, die sich im liebenden Kontakt zu Gott vom Sinnlichen ab- und dem wahren Sein zuwendet, von der aus deshalb auch die Stellung zum Tode entschieden wird. Für die Seele aber ist der Tod das wahre Gericht, ob der Mensch zum ewigen Leben oder zum ewigen Tod geschaffen ist. Der Gute aber wird nicht zum ewigen Tod verdammt werden, sondern soll auf die Gnade Gottes hoffen.

Selbstmord ist im Gegensatz zur Meinung der Stoiker, die den Suizid sogar als tugendhafte Tat ausgeben (siehe etwa Cato Minor, a.a.O.: S. 532f., Zweites Buch), von Gott untersagt; er weise vielmehr auf einen schwachen Geist hin, der die schwere Knechtschaft des Körpers und die törichte Meinung der Menge nicht ertragen könne (a.a.O.: S. 40, Erstes Buch). Dagegen ist nach Augustin die Tötung von Menschen bei Verbrechen, die gegen die Gebote Gottes verstoßen, beziehungsweise im Falle eines heiligen Krieges mit der Erlaubnis Gottes, gerechtfertigt.

4. 1. Boethius (480-524) übernimmt für seine Philosophie Gedankengut von Aristoteles und Platon, deren Ansichten et, soweit sie sich zu widersprechen scheinen, miteinander verbinden

möchte, sowie der Stoa und führt deren grundlegende Ansätze in die Scholastik des Mittelalters ein. So erhält das Mittelalter Einsicht in die Metaphysik und Logik des Aristotelismus/ in den Gottesbegriff, die Auffassung der Glückseligkeit, den Teilhabegedanken und in eine Fassung des Universale des Platonismus/ weiter auch in den Naturbegriff, die Ursachenreihe, die Problematik über Vorsehung und Schicksal und besonders in den Realitätsbegriff der Stoa. Die Kernproblematik bei Boethius ist

- a) der Gottesgedanke
- b) das Universalienproblem
- c) das Individuelle
- d) die Vorsehung, das Fatum und die Freiheit
- e) die Zeit und die Ewigkeit
- f) das Übel
- g) die individuelle Verantwortung

Behandelt werden bezüglich des Themas der Gottesgedanke und die Frage nach Zeit und Ewigkeit: Gott ist für Boethius ein persönliches Wesen im Gegensatz zu Platons und Aristoteles' Auffassung. Nur Gott ist das Sein, weil er Eins ist: „Die göttliche Substanz ist Form ohne jede Materie, ist darum ein Eines und ist das, was sie ist; alles andere ist nicht, was es ist“ (De Trin. II; Migne lat. 64, 1250). Das Seiende ist, wenn es an der Form Gottes teilhat. „Omnium summum bonorum cunctaque intra se bona continens“ (De cons. phil. III, 2). Gott ist das höchste Gut, er enthält alle anderen Güter in sich. Auch ist er vollkommen; alles reale Unvollkommene braucht eine Voraussetzung, die absolut real ist, nämlich das Vollkommene. Die Realität und somit das Vollkommene ist Gott. Da Gott das erste Gut ist, macht sein Wille Seiendes zu Seiendem und zu Gutem. Alles Gute hat deswegen Sein und ist deswegen gut, weil es aus ihm entfließt, und weil er es will. Daraus folgt, dass Gott auch der Wille ist. Man kann in seiner Gottesidee viele platonische Ansichten finden.

Für den Menschen besteht die Zeit aus der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft. Der Zeitbegriff Gottes ist ein völlig anderer: er besitzt das ganze Sein in einem einzigen, zeitlosen, simultanen Jetzt. Darin besteht seine Ewigkeit. Ewigkeit ist der ganze, gleichzeitige und vollendete Besitz unendlichen Lebens: „Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio“ (De cons. phil. V, 6). Gott sieht insofern nicht in die Zukunft, weil, was für den Menschen Zukunft ist, für Gott Gegenwart ist. Man muss zwischen einer echten Ewigkeit im Sinne von Zeitlosigkeit (aeternum, Gott!) und einer unechten Ewigkeit im Sinne von einem endlosen Fluss der Zeit (perpetuum, Welt!) unterscheiden.

Boethius ist in seiner Philosophie ziemlich vieldeutig und nach allen Seiten offen.<sup>53</sup> Seine Einstellung zu Alter, Krankheit beziehungsweise Schmerz und Tod wird besonders in seinem Werk „De consolatione philosophiae“ deutlich, das er kurz vor seinem Tod schreibt. Da er diese Einsichten aber nicht aus dem Leben selbst, sondern erst unter dem Eindruck des Gefängnisses und der bevorstehenden Todesstrafe entwickelt, scheinen seine Erkenntnisse weniger auf der Ernte eines reichen Lebens wie etwa bei Cicero zu beruhen als aus der existentiellen Not zu entstammen, die mit der Kraft des Geistes bestanden wird, und gerade daraus ihre Allgemeingültigkeit und Wirksamkeit über die Jahrhunderte zu beziehen. Seine früheren Lebensansichten bilden dabei die rationale Grundlage zu diesen persönlichen Erkenntnissen, und prägen so Denkweise und Stil, der teilweise an die platonischen Dialoge erinnert.

4.2. In seinem Werk „De consolatione philosophiae“ macht Boethius eine entscheidende Wendung in Bezug auf fast alle seine Ansichten durch, so auch bezüglich des Alters. Diese Wendung ist bedingt durch sein persönliches Schicksal: Aufgrund der Verwicklung in eine Intrige wurde er von Theoderich, bei dem er hohe Staatsämter bekleidet hatte, zum Tode verurteilt und im Jahre 524 hingerichtet. Sein bedeutendstes Werk „De consolatione philosophiae“ schrieb er in der Haftzeit, die Vollstreckung der Todesstrafe erwartend.

Am Beginn seines ersten Buches beschreibt er das Alter als belastend; er trauert seiner Jugend nach, in der er glücklich war. Der Prozess des Alterns ist ihm ein Welken, das sich durch sein Unglück allzu rasch einstellte. Sein Körper ist erschöpft, er ersehnt den Tod, der nicht eintreten will.<sup>53</sup> Dann tritt die Philosophie in Menschengestalt auf. Sie bewirkt seine Heilung, die sich durch das ganze Werk zieht und ihn am Ende das Weltgeschehen mit völlig anderen Augen sehen lässt. Das Alter spielt nun keine Rolle mehr, da für ihn jetzt das richtige Leben erst nach dem Tode beginnt. Ihm wird klar, dass der Mensch, wenn das wahre Glück erreicht ist, ein Teil Gottes, also Eins mit Gott wird, und dass insofern die Zeit und damit auch das Alter keine Rolle mehr spielt, da Gott ewig ist (a.a.O.: nach S. 165). Dieses Einswerden kann nicht in der Körperlichkeit geschehen, weil dort die Seele im Körper gefangen ist, sondern erst nach dem Tod, weil die Seele frei wird und Eins mit Gott werden kann (a.a.O.: nach S. 150/1).

4.3. Wie die Einstellung des Boethius zum Alter ist auch jene zum Schmerz autobiographisch zu sehen und entspringt seiner ausweglosen Situation im Kerker. Am Anfang empfindet er Schmerz über das Alter und sieht seinen Zustand als Krankheit (a.a.O.: nach S. 42). Deren Heilung übernimmt im Verlauf seines Kerkeraufenthalts die personifizierte Philosophie. Sie analysiert seinen Zustand als stärksten Aufruhr der Leidenschaften, die ihn befallen haben; diese säßen als Geschwulst in ihm (a.a.O.: nach S. 55). Dann findet sie die Ursache seiner Krankheit heraus: „... du hast aufgehört zu wissen, was du selbst bist. Damit habe ich vollkommen die Art deiner Krankheit gefunden wie auch den Weg, deine Gesundheit versöhnt zurückzubringen“ (a.a.O.: S. 58). Sein Problem sei das Nachtrauern nach vergangenem Glück. Der Weg zur Gesundung sei: „... dass sich die Finsternis täuschender Leidenschaften zerteile ...“ (a.a.O.: S. 58) und der Glanz wahren Lichts erblickt werden könne. Im ersten Stadium seiner Gesundung lindert die Philosophie seine Schmerzen vor allem auf rhetorischem Wege, indem sie ihm das Walten der Fortuna vor Augen stellt; sie versucht noch nicht, ihn zu heilen, da er dazu noch nicht bereit ist: "Dies sind nämlich noch nicht die Arzneien für deine Krankheit, sondern erst ein Linderungsmittel für den Schmerz, der sich gegen die Behandlung sperrt. Was in die Tiefe dringt, werde ich heranschaffen, wenn es Zeit ist“ (a.a.O.: S. 64). Im weiteren Heilungsprozess erfasst Boethius durch die Philosophie, dass das höchste Gut der Menschen das Glück sei. Dieses könne nicht durch den Zufall geraubt werden, da es sonst nicht höchstes Gut wäre (a.a.O.: nach S. 69). Gut könne folglich nicht Reichtum sein, da man kein Recht auf Besitz an Dingen und Menschen habe, sondern nur ein Recht auf den eigenen Körper und was unter dem Körper sei, nämlich das Glück, was somit das einzige Gut des Menschen darstelle (a.a.O.: nach dem Zweiten Buch). Das Glück wohne als höchstes aller Güter in dem Höchsten, und das sei Gott. Daraus folge, dass Gott das Glück selbst sei. Jeder, der eins mit Gott werde, erlange damit das wahre Glück. Daraus ergebe sich, dass Glück das höchste Genügen, die höchste Macht, Ehrwürdigkeit, Berühmtheit und Freude sei.

Jeder strebe nach dem Glück, weil alle Wesen in diesem Streben nach dem Guten gleich veranlagt seien, und das Wesen des Guten das Glück sei (aristotelisch). So würden auch die Schlechten nach dem Guten streben, nur auf andere Weise. Die Strafe sei für diese ein Gut wegen der Hinlenkung auf das wahre Gute.

Das Gute sei durch Teilnahme am Guten gut, es sei dasselbe wie das Eine (platonisch). Alle würden das Eine erstreben, weil mit der Aufhebung des Einsseins das Sein verlorenginge. Streben nach dem Eins sei das Gute als Streben nach dem wahren Sein. Daraus folge, dass das Ziel aller Dinge das Gute sei (a.a.O.: nach dem Dritten Buch). Insofern könne man erkennen, dass die von Grund auf Guten mehr an der Fülle des Seins teilhaben als die von Grund auf Schlechten. Das Sein der Schlechten sei nicht ohne Einschränkung, da nur das wirklich sei, was die Ordnung festhalte und die Natur bewahre, nämlich das Streben nach dem Guten (a.a.O.: nach dem Vierten Buch).

So wird Boethius die Erkenntnis des wahren Glückes zuteil, das in Gott besteht und für den Menschen durch das Einswerden mit Gott erreichbar sei. Er trauert nun nicht mehr seiner Jugend nach, in der er nur angeblich glücklich war, er ist von seiner „Krankheit“ geheilt.

4.4. Durch die Erkenntnis, dass das wahre Glück und gleichbedeutend das höchste Gut im Einswerden mit Gott liegt, sieht Boethius dem Tod durchaus positiv entgegen. Der Geist sei nicht sterblich (a.a.O.: nach S. 69 unten), sondern die Seele fahre zum Himmel auf, nachdem sie vom Gefängnis des Körpers befreit sei (a.a.O.: nach S. 79/80). Dort könne sie mit Gott Eins werden, das heißt, die Seele ist seiner Meinung nach unsterblich. Der Tod aber ist die Schwelle zu dieser Unsterblichkeit, vor der sich die Persönlichkeit jedes einzelnen Menschen in Freiheit und Verantwortlichkeit gestellt sieht. Es ist das einzelne Individuum („*persona est rationalis naturae individua substantia*“<sup>55</sup>), das in der Wahl seines Strebens vor Gott steht, „der alles überschaut und alles vorherweiß, und dieser sein Blick ist in einem ewigen Jetzt ständig bei uns, was immer wir auch tun“ (a.a.O.). Nur in der Hoffnung auf Gott und im Tun des Guten kann die rechte Wahl angesichts eines Todes liegen, mit dem den Guten Lohn, den Schlechten aber Strafe zugeteilt wird. Dies Wissen des einzelnen Menschen um den eigenen Tod als einer Entscheidungsstunde, das bei Boethius in seiner geschilderten Situation wesentlich verstärkt auftritt, muss Antrieb zum rechten Leben werden, das Leben muss sich am wichtigsten Gut ausrichten; dieses sein Glück aber ist das Eine. Aus dem Gewinn eines solch wahren Wesens wird der Mensch weder durch den Gewinn noch durch den Verlust der sogenannten Glücksgüter bewegt, sondern über sich selbst und sein Geschick beruhigt sein.

Überblickt man die verschiedenen angeführten Äußerungen zu den Felder Krankheit, Alter und Tod, so fällt auf, dass sich alle Autoren in Bezug auf Krankheit und Alter recht ähnliche Ansichten haben, sich diese in Bezug auf den Tod jedoch erheblich unterscheiden. Offenbar ist es so, dass eine die Existenz tragende Antwort auf die Frage des Todes quasi von selbst auch eine entsprechende Haltung zu Krankheit und Alter mit sich bringt: Weiß der menschliche Geist angesichts des Todes zu bestehen, so können ihm die vorübergehenden Beschwerneisse von Krankheit und Alter nichts anhaben. Daher soll in diesem Versuch eines Vergleiches der verschiedenen Auffassungen nur auf die Problematik des Todes eingegangen werden. Die hierin stark voneinander abweichenden Meinungen werfen dann die Frage auf, ob diese Unterschiede auf einer Entwicklung des menschlichen Geistes im Laufe der zwischen den verschiedenen Autoren liegenden Jahrhunderten beruhen oder vielleicht in der Verschiedenartigkeit des Naturells gründen?

Für Epikur endet das Dasein mit dem Tod vollständig, auch die Seele löst sich auf. Das bedeutet, ein für Menschen bedeutsames Jenseits oder ein Verhältnis des Menschen zu den Göttern im

Jenseits existiert nicht. Diese materialistische Auffassung steht offensichtlich im Gegensatz zur althergebrachten Religion der Griechen (Olymp, Hades) oder der Ägypter (physisches Weiterleben nach dem Tod), auch scheint eine solche Auffassung die direkte Antithese zur idealistischen Metaphysik Platons zu bilden. Offenbar steht bei Epikur die rationale Seite, etwa auch im Gefolge des Sophismus („Der Mensch ist das Maß aller Dinge“) sowie der materialistischen Weiterklärung Demokrits im Vordergrund der Mensch glaubt sich selbst und die Bedingungen seines Glückes erkennen zu können. Dieser Glaube an die Vernunft kann andererseits nur auf einem gewissen Vertrauen ins Leben gründen, das ein lebenszugewandtes Naturell bereits voraussetzt.

Cicero lässt sich, wie gesehen nicht auf eine Position festlegen, sondern hat in dieser Frage bedingt durch eigene Weiterentwicklung wie durch äußere Umstände (Niedergang der Republik, Tod der Tullia) verschiedene Antworten gegeben. Angetrieben von seinem Ehrgeiz, der sein Betätigungsfeld in der Tätigkeit für das Wohl des römischen Staates fand, und als skeptischer Eklektiker zunächst eher den epikureischen Ansichten zuneigend, hat er für sich später die Unsterblichkeit der menschlichen Seele erkannt und ist so zu Äußerungen gelangt, die in manchem eine Ähnlichkeit zu christlichem Gedankengut hören lassen. So etwa in den oben zitierten Sätzen, in denen der Tod zum wahren Leben erklärt wird. Vielleicht könnte man sagen, dass Cicero gerade in der eklektischen Aufnahme der besten Möglichkeiten der antiken Philosophie eine Art Resümee zieht und so im Zeitalter des Verfalls der heidnischen Religionen dem heraufziehenden Christentum vorgehend nahekommend. Dies liegt auch deshalb nahe, weil es offenbar eine innere geistige und entwicklungsbedingte Affinität zwischen Platonismus und Christentum gibt.

Augustinus ist es, der herkommend vom Platonismus dem Christentum ein philosophisches Gerüst einzieht, was auf die innere Verwandtschaft verweist: Die Einheit des Guten, Wahren und Schönen ist schon bei Platon die Eine Gottheit, von der alles her- und zurückstrebt – der Tod ist kein Übel, sondern führt erst zum wahren Sein. Ohne Widerspruch seines Daimonions leert Sokrates den Schierlingsbecher. Diese höchste Auffassung der Antike verschmilzt Augustinus mit dem Jenseits-Glauben des Christentums als des ewigen Bestehens der *civitas dei*. Das Diesseits des Lebens verliert im Anblick des Ewigen seinen Wert und dient lediglich zur Vorbereitung auf das Jenseits als der Gemeinschaft der Heiligen. Der Tod ist das eigentliche Leben, wie es schon Cicero gesagt hatte. Glaubte die Vernunft sich bei Epikur noch selbst und damit das diesseitige Leben rechtfertigen zu können, so ist ihr dieser Glaube an sich selbst abhandengekommen. Dem menschlichen Licht Vernunft tritt mit der Weltreligion des Christentums das göttliche Licht Liebe gegenüber, das den Tod zu einem Nichts macht, wo die heidnische Auffassung den Tod über den Wert eines Lebens entscheiden lässt (etwa in dem Satz, dass niemand vor seinem Tod glücklich gepriesen werden könne).

Als Christ und „letzter Römer“ (vor allem hinsichtlich seiner Ausbildung und Geisteshaltung) unterscheidet sich die Auffassung des Todes durch Boethius kaum von derjenigen Augustins. Seine Aussagen werden aber dadurch besonders lebendig und allgemeingültig, dass sie im Anblick des und als Reaktion auf den real bevorstehenden Tod errungen und aufgezeichnet wurden. Das Wissen um das baldige Sterbenmüssen verschärft die Not und gibt Boethius die Kraft, diese Not zu überwinden. Der Tod verliert seinen Schrecken, weil es ein höheres Leben gibt als das körperliche: das ewige Einssein in Gott.

Versucht man, ausgehend vom Satz des Sokrates: „scio nescio“, die Linie von Epikur bis zu Boethius zu verfolgen, fällt auf, dass in dieser Entwicklung das Diesseits entwertet wurde, hingegen das Jenseits eine überragende Bedeutung gewann. Dies ist sicher auf mehrere Faktoren zurückzuführen; an erster Stelle wäre wohl zu nennen die Zunahme des Wissens in der

Konfrontation der verschiedenen Meinungen; weiter die Veränderung der wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse (von der Polis zum Weltreich), die den Menschen in ganz neue Umstände stellen. Damit gewinnt der Mensch mit der Zeitenwende ein ganz anderes Bewusstsein von sich selbst, als es die Antike, etwa unter der Forderung nach der Kalokagathie, von sich hatte. Konnte für diese Haltung der Tod nur ein Übel sein, eine Strafe der Götter, so tritt mit Jesus eine völlige Umkehr dieser Werte ein.

<sup>1</sup> Johannes Hirschberger: Geschichte der Philosophie, S. 284

<sup>2</sup> insgesamt nach Peter Kunzmann/Franz-Peter Burkard/Franz Wiedmann: dtv-Atlas zur Philosophie, S. 59

<sup>3</sup> Hans-Wolfgang Krautz: Epikur - Briefe/Sprüche/Werkfragmente, S. 92

<sup>4</sup> a.a.O.: Brief an Menoikeus, 122, S. 40

<sup>5</sup> a.a.O.: nach Lehrsatz 4, S. 66

<sup>6</sup> Olof Gigon: Von der Überwindung der Furcht, S. 107

<sup>7</sup> Hans-Wolfgang Krautz: Epikur - Briefe/Sprüche/Werkfragmente, nach Lehrsatz 4, S. 66 und nach Weisung 4, S. 80

<sup>8</sup> a.a.O.: Weisung 73, S. 94

<sup>9</sup> a. a. O.: nach Menoikeus, 129, S. 46

<sup>10</sup> Olof Gigon: Von der Überwindung der Furcht, S. 116

<sup>11</sup> nach Luciano de Crescenzo: Geschichte der griechischen Philosophie, S. 163/4

<sup>12</sup> Hans-Wolfgang Krautz: Epikur - Briefe/Sprüche/Werkfragmente, Menoikeus, 125, S. 44

<sup>13</sup> a.a.O.: Menoikeus, 124, S. 42

<sup>14</sup> a.a.O.: nach Menoikeus, 124, S. 42

<sup>15</sup> a.a.O.: Weisung 14, S. 82

<sup>16</sup> a.a.O.: nach Weisung 30, S. 86

<sup>17</sup> a.a.O.: nach Lehrsatz 20, S. 72

<sup>18</sup> Hans-Wolfgang Krautz: Epikur - Briefe/Sprüche/Werkfragmente, nach Lehrsatz 11, S. 68

<sup>19</sup> a.a.O.: nach Weisung 31, S. 86

<sup>20</sup> insgesamt nach Woldemar Görler: Untersuchungen zu Ciceros Philosophie, S. 18

<sup>21</sup> Max Faltner: M. Tulli Ciceronis - Cato Maior De Senectute, 27/8, S. 36/8

<sup>22</sup> K. Reich/H. G. Zekl/K. Bringmann: Cicero - Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, Cato Maior, 72, S. 140

<sup>23</sup> a.a.O.: Cato Maior, 66, S. 136

<sup>24</sup> a.a.O.: Cato Maior, 85, S. 152

- <sup>25</sup>a.a.O.: Cato Maior, 67, S. 136
- <sup>26</sup>a.a.O.: Cato Maior, 70/1, S. 138
- <sup>27</sup> K. Reich/H. G. Zekl/K. Bringmann: Cicero - Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, Cato Maior, 76, S. 144
- <sup>28</sup>a.a.O.: Cato Maior, 71, S. 140
- <sup>29</sup>a.a.O.: Cato Maior, 67, S. 136
- <sup>30</sup>M. Faltner: M. Tulli Ciceronis - Cato Maior De Senectute, 28, S. 38
- <sup>31</sup> Olof Gigon: M. T. Cicero - Gespräche in Tusculum, Zweites Buch, 28, S. 142/4
- <sup>32</sup> a.a.O.: Zweites Buch, 31/33/32, S. 146/8
- <sup>33</sup> a.a.O.: Zweites Buch, 35, S. 148
- <sup>34</sup> a.a.O.: Zweites Buch, 35/6, S. 150
- <sup>35</sup> a.a.O.: Zweites Buch, 37, S. 152
- <sup>36</sup> a.a.O.: Zweites Buch, 47, S. 162
- <sup>37</sup> a.a.O.: Zweites Buch, 47, S. 162
- <sup>38</sup> a.a.O.: Zweites Buch, 53/50, S. 166/4
- <sup>39</sup> a.a.O.: Zweites Buch, 54, S. 166
- <sup>40</sup> Olof Gigon: M. T. Cicero - Gespräche in Tusculum, Zweites Buch, 65, S. 176
- <sup>41</sup> a.a.O.: Zweites Buch, 66, S. 176
- <sup>42</sup> K. Reich/H. G. Zekl/K. Bringmann: Cicero - Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, Tusculanae disputationes 1, 24, S. 46
- <sup>43</sup> a.a.O.: a.a.O.: nach Somnium Scipionis, 27/8, S. 18/20
- <sup>44</sup> a.a.O.: nach Somnium Scipionis, 27/8, S. 18/20
- <sup>44a</sup> a.a.O.: nach Tusculanae disputationes 1, 71, S. 90
- <sup>45</sup> a.a.O.: Tusculanae disputationes 1, 75, S. 90
- <sup>46</sup> a.a.O.: Somnium Scipionis, 14, S. 6
- <sup>48</sup> K. Reich/H. G. Zekl/K. Bringmann: Cicero - Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, nach Tusculanae disputationes 1, 43/4,
- <sup>49</sup> a.a.O.: Tusculanae disputationes 1, 74/5, S. 90
- <sup>50</sup> a.a.O.: Tusculanae disputationes 1, 36, S. 56
- <sup>51</sup> insgesamt nach Johannes Hirschberger: Geschichte der Philosophie, S. 348-374
- <sup>52</sup> Wilhelm Thimme/Carl Andresen: Aurelius Augustinus - Vom Gottesstaat, nach S. 118, Zweites Buch
- <sup>53</sup> insgesamt nach Johannes Hirschberger: Geschichte der Philosophie, S. 376-387

<sup>54</sup>nach Karl Büchner: Boethius - Trost der Philosophie, Erstes Buch, S. 41

<sup>55</sup>nach Johannes Hirschberger: Geschichte der Philosophie, S. 387

## **Literaturverzeichnis**

Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1967

Luciano de Crescenzo, Geschichte der griechischen Philosophie - von Sokrates bis Plotin, Diogenes, Verlag, Zürich, 1988

Christoph Helferich, Geschichte der Philosophie, Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1985

Johannes Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Verlag Herder, Freiburg, 1976

Walther Kranz, Die griechische Philosophie, Carl Schünemann Verlag, Bremen, 1962

P. Kunzmann/F.-P. Burkard/F. Wiedmann, dtv-Atlas zur Philosophie: Tafeln und Texte, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1991

Horst Rüdiger, Briefe des Altertums, Artemis Verlag, Zürich, 1965

Horst Rüdiger, Briefe des Altertums, Artemis Verlag, Zürich, 1965

Olof Gigon, Epikur - Von der Überwindung der Furcht, Artemis-Verlag, Zürich, 1968

Max Faltner, M. Tulli Ciceronis – Cato Maior De Senectute, Heimeran Verlag, München, 1963

Marion Giebel, Cicero, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Hamburg, 1977

Olof Gigon, Marcus Tullius Cicero – Gespräche in Tusculum, Ernst Heimeran Verlag, München, 1951

Woldemar Görler, Untersuchungen zu Ciceros Philosophie, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1974

K. Reich/H. G. Zeki/K. Bringmann, Cicero - Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1969

C. Andresen/W. Thimme, Aurelius Augustinus - Vom Gottesstaat, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1955, (Buch 1-22)

Henri Marrou, Augustinus, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Hamburg, 1958

Karl Büchner, Boethius - Trost der Philosophie, Reclam, Stuttgart, 1971

Kurt Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter, Reclam, Stuttgart, 1986