Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 42 (1985)

Heft: 2

Artikel: Zum Problem des Platonismus in der christlichen Antike

Autor: Wehrli, Fritz

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-32627

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Zum Problem des Platonismus in der christlichen Antike

Von Fritz Wehrli, Zürich

Von allen Glaubensgemeinschaften, welche in der römischen Kaiserzeit hervortraten, wurden die Christen wohl am unerbittlichsten bekämpft. Ein Hauptgrund dafür muss ihre Weigerung gewesen sein, sich an den Kulthandlungen zu beteiligen, von welchen das öffentliche Leben durchdrungen war, an der Verehrung des Kaisers sowohl wie der das Staatswesen beschirmenden Gottheiten[1]. Die Streitschriften, mit welchen sie sich verteidigten, weisen jedenfalls mit besonderem Nachdruck die Behauptung der Altgläubigen zurück, die vielfachen Katastrophen der Gegenwart seien die Rache der Götter für ihre Vernachlässigung[2].

Den unmittelbarsten Rückhalt für ihre Hartnäckigkeit fanden die christlichen Autoren in den alttestamentlichen Verboten, fremde Götter zu verehren. Die Allmacht und Erhabenheit des biblischen Weltschöpfers schloss für sie jede Anerkennung des Polytheismus von Griechen und Römern aus, wie sie glaubten, diesen verstehen zu müssen.

Ihre Kritik war hauptsächlich vom Bild der olympischen Götter mit ihren menschlich-allzumenschlichen Zügen bestimmt, das schon von Platon und anderen griechischen Autoren als unfromm angegriffen worden war. Trotz ihrer Allgegenwart in Dichtung und bildender Kunst vermochten diese Schöpfungen profaner Phantasie den Glauben indessen nicht zu bestimmen. Dieser haftete zunächst an heiligen Stätten, wenn er nicht von der Erfahrung göttlicher Mächte in weiter Umwelt oder persönlichem Erleben ausging. Die Anfänge einer theologischen Systematisierung reichen in vorhomerische Zeit zurück. Einem Abschluss von dogmatischer Geschlossenheit kam am nächsten die Stoa. Monotheistische und polytheistische Vorstellungen blieben nebeneinander bestehen[3], und besonders im Bereich des Kosmischen brauchte ein Träger göttlicher Macht durchaus nicht personhafter Natur zu sein. Für beides zeugt ein jahrhundertelang geläufiger Sprachgebrauch: Andacht gebietende Vorgänge wurden beliebig bald auf einen ungenannten Gott, ϑεός schlechthin, bald auf die Götter insgesamt, ϑεοί, zurückgeführt. Vollends aber verzichtete man auf eine fest umrissene Vorstellung des Erlebten, wenn die Erfahrung

1 C. Plini et Traiani *Epistulae* 97.

2 Ausführlich darüber Augustin, *De civitate Dei* (*CD*) 1–5, besonders 2 und *Retractationes* cap. 69; dazu Orosius in der von Augustin angeregten *Historia adversus paganos.*

3 W. J. Verdenius, Entretiens Hardt I (Genève 1952) 244; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* I (Cambridge 1962) 375.

höheren Waltens kurzerhand auf ein θεῖον, etwas Göttliches, bezogen wurde[4]. In der christlichen Polemik ist von dieser undogmatischen Fülle von Glaubensformen wenig zu spüren, obwohl sie in der philosophischen Kosmosfrömmigkeit, vom Platonismus getragen, weit über die Spätantike hinaus gewirkt hat.

Die Verbreitung des Begriffs θεῖον im Sprachgebrauch des 5. Jahrhunderts v. Chr. spricht für seine Entstehung in der vorsokratischen Seinslehre, und tatsächlich haben nach aristotelischem Zeugnis Anaximander und «die meisten Physiologen» alles Sein und Werden auf ein göttliches Prinzip, θεῖον, von unvergänglicher Natur zurückgeführt[5]. Wesentlich, wenn auch nicht im Wortlaut damit übereinstimmend, bewertet Heraklit (Vorsokr. 22 B 32) die im Kosmos wirkende Vernunft (τὸ σοφόν), denn die Anerkennung ihres göttlichen Wesens liegt in seiner Bemerkung, sie verlange nach dem Namen des Zeus und zugleich verschmähe sie diesen. Das personhafte Wesen des homerischen Göttervaters wird dadurch zur blossen Metapher, und damit eröffnet sich seiner kultischen Verehrung ein kosmischer Aspekt[6]. Die unmittelbarste Wirkung übte auf die Nachwelt der Glaube an eine teleologische Gesetzlichkeit des Naturgeschehens aus, welche Diogenes von Apollonia vertrat. Seinerseits am unmittelbarsten Anaxagoras und Anaximenes verpflichtet, betrachtete er die Luft als göttliches Wesen, welches im Besitz von Vernunft sei und in deren Sinn alles lenke und beherrsche[7].

Dieser Theologie der Vorsokratik gedenkt Platon mit zwei Bemerkungen[8]. Dank den astronomischen Entdeckungen des Eudoxos von Knidos gelangte er dazu, der bisher rein spekulativen Lehre einen wissenschaftlichen Rückhalt zu geben und dabei die Gesetzlichkeit der Gestirnbewegungen zu einem eigentlichen Gottesbeweis zu machen[9]. Ein Hauptzeugnis für seine kosmische Frömmigkeit ist der Timaios, in welchem er das All als selige Gottheit und Träger einer vernunftbegabten Seele feiert (34 a; 36 e). Auf die Nachwelt übte dieser

4 Über das Wort θεῖον cf. W. Jaeger, *The theology of the early Greek philosophers* (Oxford 1947) 203 Anm. 44.

5 Aristoteles *Phys.* 203 b 13ff. (Vorsokr. 12 A 13–B 3).

6 Mit diesem Schwanken darf der gelegentliche Wechsel zwischen personhafter und abstrakter Bezeichnung des Göttlichen sogar bei christlichen Autoren verglichen werden. Als Beispiel sei die Anrufung Gottes als *veritas* oder *sapientia* durch Augustin genannt (*Conf.* 6, 5, 10; 10, 40, 65; *CD* 8, 1). Für ausserchristliche Herkunft dieser dogmatischen Freiheit spricht der bekannte Anfang des *Iohannes-Evangeliums* ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Dass Gott hier zugleich Träger des Logos und mit demselben identisch sein soll, spricht dafür, dass es sich um auswechselbare Aussagen jener Denk- oder Vorstellungsweise handelt, welche durch Symbol und Allegorie charakterisiert wird. In der Spätantike sinkt die Personifizierung zunehmend zur blossen Stilfigur herab (Prudentius, Martianus Capella, Boethius).

7 Vorsokr. 64 B 5; zur Überlieferung W. K. C. Guthrie, a.O. (oben Anm. 3) II 369.

8 *Phaidon* 97 c (Berufung auf Anaxagoras) und *Philebos* 28 c (Berufung auf πάντες οἱ σοφοί).

9 Platon *Nomoi* 821 a ff.; 966 e ff., ferner *Epinomis* 983 a ff.; cf. W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart 1977) 479ff.

Altersdialog eine grundlegende Wirkung aus: Für den Neuplatonismus lässt sich als Beispiel Plotins Schrift über das Weltall nennen (Enneaden 2, 1), und nach der stoischen Variante der nachplatonischen Seinslehre wurde die Weltseele (StVF I 532) als aktives Prinzip der Materie als dem passiven gegenübergestellt. Dass sie, oft auch dem Äther oder Feuer gleichgesetzt (StVF I 532. 534), schlechthin als Gottheit bezeichnet werden konnte, kam der vorsokratischen Vorstellung eines himmlischen ϑεῖον besonders nahe (vgl. oben S. 183f.).

Christlichen Autoren, wie z. B. Augustin (CD 4, 12; 8, 10)[10], konnte diese Theologie trotz ihrem teleologischen Charakter nicht genügen. Was sie in ihr vermissen mussten, waren Monotheismus und Schöpfungslehre, vor allem aber wohl die Gewissheit eines dem Gläubigen verstehend und helfend zugewandten personhaften Gottes. Dass indessen der Timaios trotz seinem vorhin angedeuteten Inhalt in unmittelbare Beziehung zur alttestamentlichen Tradition gebracht wurde, geht auf die Fehlinterpretation eines unbekannten Autors zurück. Dieser glaubte nämlich die von Platon erfundene Kosmogonie als Nachbildung einer präexistenten Welt der Ideen mit der Weltschöpfung der Genesis gleichsetzen zu dürfen. Seine ausführliche, von Augustin CD 8, 11 wiedergegebene Beweisführung bedarf keiner Widerlegung. Wenn auch einzelne der von ihm behaupteten Ähnlichkeiten bestehen mögen, so fehlt ihnen doch jedes Gewicht, weil der sogenannte Demiurg, Platons Weltbaumeister, so eng mit den pantheistischen Elementen seines Werkes verwoben ist, dass er sich faktisch gar nicht über sie erhebt. Für den anonymen Interpreten des Timaios galt es jedoch, seine vermeintliche Entdeckung zu erklären, und dies geschah durch die Behauptung der Abhängigkeit Platons vom alten Testament. Das Modell dazu fand sich in den zahlreichen griechischen Überlieferungen der Aneignung von Kulturgütern des bewunderten Ostens; denn, da eine Bildungsreise Platons nach Ägypten fester Bestandteil seiner Biographie war, liess sich an diese anknüpfen, er sei dort Juden begegnet, welche ihn mit alttestamentlichen Texten bekannt gemacht hätten. Schwieriger als diese Beweisführung war es, auch die Priorität des christlichen Glaubens dem Platonismus gegenüber zu behaupten. Man half sich jedoch mit der Erfindung, Platon habe das zu erwartende Kommen des Erlösers aus biblischen Prophezeiungen erfahren[11]. Anscheinend setzte man dabei voraus, dass er zugleich mit christlichem Lehrgut bekannt wurde[12].

10 Eine positive Würdigung der Kosmosfrömmigkeit findet sich immerhin z. B. bei Minutius Felix, *Octavius* 19.

11 Augustin *CD* 8, 11 (*Platonem Hieremiam audisse prophetam vel scripturas propheticas in eadem peregrinatione legisse*).

12 Andeutende Erwähnungen von monotheistischen Anschauungen Platons sowie bei Platonikern und Angehörigen anderer «Sekten» (*sectae*), die sich bei Augustin finden (*CD* 8, 9–10), haben wenig Gewicht und scheinen doxographischen Angaben entnommen zu sein. Über Augustins Skepsis gegenüber der Behauptung, Platon habe den alttestamentlichen – und damit christlichen – Gott gekannt, vgl. unten S. 188 und Anm. 19.

Eine dem Platonismus zunehmend freundliche Stimmung lässt sich daran erkennen, dass unbekannte ältere Autoren die angebliche Übernahme christlichen Gedankengutes Platon als Diebstahl anrechnen, Clemens von Alexandrien dagegen, der jene zitiert, von einer göttlichen Planung spricht, Griechen wie Juden dem Erlösungswerk Christi entgegenzuführen[13].

Die gesellschaftliche Integration der christlichen Gemeinden führte besonders im Osten des römischen Reiches zu einer Annäherung, die sich in der Übernahme oder auch blossen Umdeutung platonischer Begriffe äusserte. So gab Clemens als Leiter der alexandrinischen Katechetenschule das biblische Wort über den Menschen als Abbild Gottes mit ὁμοίωσις θεῷ, der für Platoniker geläufigen Bezeichnung für ein Gleichwerden mit Gott[14] wieder. Vermutlich wollte er damit dem Verständnis von Schülern nichtchristlicher Herkunft entgegenkommen. Seinem Vorbild folgte unter anderen der dem Platonismus nahestehende Gregor von Nyssa. Die ältesten Belege für die Formel finden sich in Platons Dialogen Theaitetos 176 a und Politeia 613 a[15], wo auch ihr ursprünglicher Sinn erläutert wird. Nach der erstgenannten und ausführlicheren Textstelle hat sich der Mensch zu bestreben, der dem Bösen verhafteten irdischen Welt unter die Obhut der Götter zu entfliehen. Diese Flucht bedeute aber nichts anderes als eine Bemühung um das nie voll erreichbare Ziel, Gott durch Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Einsicht (φρόνησις) gleich zu werden. Die artikellose Bezeichnung θεός erlaubte dank ihrer Abstraktheit, das göttliche Prinzip nicht personhaft, sondern als sittliche Vollkommenheit an sich zu deuten (vgl. oben S. 183), ebenso wie die Flucht zu den Göttern und damit Platons ganzer metaphysisch-kosmischer Dualismus als Metapher gekennzeichnet ist. Mit dem aller Anschaulichkeit entbehrenden Sprachgebrauch von θεός und θεοί (s. Anm. 15) hält sich Platon an altüberlieferten Sprachgebrauch. Eine solche Sinngebung für das Göttliche befreite den Anspruch auf ὁμοίωσις θεῷ um so eher von Anstössigkeit, als ein solcher ohnehin wenigstens potentiell in der platonischen Seelenlehre angelegt war. Gegenüber der Erhabenheit des christlichen Gottes ziemte sich dagegen nur Demut, und zwar um so mehr, als auch die Gnadenlehre eine solche forderte. Die platonische Formel vermochte sich denn auch auf die Dauer gegen angemessenere Wiederga-

13 Clemens *Stromateis* 1, cap. 17, 84, 7 zitiert als einstiges Urteil über solche Platoniker, welche christliches Gedankengut vorwegzunehmen schienen, sie seien κλέπται καὶ λῃσταί, und ebendort 1, cap. 5, 28, 1 nennt er in eigenem Namen die griechische Philosophie προπαιδεία τοῖς τὴν πίστιν δι' ἀποδείξεως καρπουμένοις. Über diese ganze Thematik E. Molland, *On the origin of Greek philosophy,* Symbolae Osloenses 15 (1936).

14 Über die Vorgeschichte von ὁμοίωσις θεῷ vgl. A. Merki, *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* (Freiburg/Schweiz 1952).

15 Platon *Theaitetos* 176 a πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. Platon *Politeia* 613 a οὐ ... ὑπό γε θεῶν ποτε ἀμελεῖται ὃς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλῃ δίκαιος γίγνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ.

ben des Originaltextes wie griechisch εἰκών und lateinisch *imago, similitudo, imitatio* u. a. nicht zu behaupten.

Eine ergiebigere, wenn auch mindestens ebenso gewalttätige Platonisierung erfuhr das biblische Gebot, Gott über alles zu lieben (5. Buch Mose 6, 5; Evang. Luc. 10, 27). Unter Berufung auf die Etymologie des Wortes 'Philosophie', Liebe zur Weisheit, wurde nämlich die Sehnsucht nach Gott und damit die christliche Frömmigkeit zur allein wahren Philosophie erklärt, weil Gott und Weisheit (σοφία) eines seien[16]. Dieser dem christlichen Selbstbewusstsein wichtige Vergleich zwischen Weisheitsstreben und Gottesliebe muss mindestens zusätzlich durch den platonischen Eros, die Sehnsucht nach einer überirdischen Vollkommenheit angeregt worden sein; denn als affektives Streben nach höchsten Werten kommt er einer auch unter Christen verbreiteten Sehnsucht in der Tat nahe. Eine solchen Kreisen nachweislich bekannte Ausgestaltung dieser Metaphorik enthält Plotins Schrift Περὶ τοῦ καλοῦ (Enneaden 1, 6)[17], welche von Ambrosius, dem Bischof von Mailand, als literarische Vorlage benützt worden ist, ihm also mit ihrem ganzen Inhalt bekannt sein musste. Für die Anregung christlicher Autoren ist indessen auch mit älteren Platonikern zu rechnen.

Das lehrreichste Beispiel der Auseinandersetzung zwischen christlichem Glauben und Platonismus bieten die Schriften Augustins. Als Sohn einer gläubigen Christin, aber in heidnischer Tradition rhetorisch und philosophisch gebildet, fand er nach eigener Darstellung (Conf. 3, 4) den Weg zu Gott dank der Lektüre von Ciceros Hortensius, einer platonisch bestimmten Mahnung zu philosophischer Lebensführung. Was er rückblickend in derselben vermisste, war der Name Christi, an welchen die Gnadenlehre gebunden ist. Anderseits fühlte er sich jedoch von der Heiligen Schrift, die er danach zu lesen versuchte, wegen ihres schlichten Stils abgestossen (Conf. 3, 5 *visa mihi est indigna quam Tullianae dignitati compararem*). So verfiel er den Manichäern und ihrer rationalistischen Bibelkritik, bis ihn im Jahre 387 als mehr als Dreissigjährigen der Umgang mit einem Kreise christlicher Platoniker in Mailand und wohl besonders mit dem dortigen Bischof Ambrosius zur Taufe sowie zur Preisgabe seiner rhetorischen Lehrtätigkeit bewog. Die Dialoge, welche er als Niederschrift damals geführter Gespräche bezeichnet, weisen ein seltsames Schwanken zwischen christlicher und platonischer Ausdrucksweise auf. Motiviert ist dieses offensichtlich durch die in seiner Umgebung herrschende Überzeugung, dass

16 Über die Personifizierung von Abstracta, zu welchen diese Gleichsetzung gehört, vgl. oben Anm. 6. Augustin setzt dieselbe als bekannt voraus: *CD* 8, 1 *si sapientia Deus est.* In *CD* 8, 8 führt er sie auf Platon zurück: *Platonem determinasse ... hoc esse philosophari, amare Deum* – vermutlich geschieht auch dies in Erinnerung an dessen philosophischen Eros.

17 P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin* (Paris 1950) 107ff. Beispiele der plotinischen Metaphorik a.O. sind die folgenden Prägungen: ἀναβατέον ... ἐπὶ τὸ ἀγαθόν. ποίους ἂν ἴσχοι ἔρωτας; καὶ τῶν ἄλλων ἐρώτων καταγελᾶν. ἐν τῇ θέᾳ τοῦ τοιούτου (sc. καλοῦ) καὶ ἀπολαύων αὐτοῦ ὁμοιούμενος.

Glaube und Philosophie gehaltmässig im wesentlichen übereinstimmen. In einem Traktat jener Zeit, der aber nicht zu den Dialogen zählt, erklärt Augustin denn auch, ein Platoniker brauche nur wenige Worte seiner Lehre zu ändern, um Christ zu werden[18]. Wenn er damit meinte, jenem sei der Gnadengedanke fremd, so hat er demselben damals noch geringe Bedeutung beigemessen. Dass er anderseits im Ernst den Monotheismus als gemeinsamen Glauben von Christen und Platonikern behandelt habe, ist unglaubhaft: Sein Geständnis, es falle ihm schwer, sich von Platons Kenntnis der mosaischen Schöpfungslehre überzeugen zu lassen[19], stellt mindestens dessen angebliche Begegnung mit jüdischen Schriftgelehrten in Frage, und die in Anmerkung 12 notierten Bemerkungen über ausserchristliche Monotheisten sind unverbindlich.

Grosses Gewicht legt Augustin auf seine Erklärung, dass er Ambrosius eine neue Möglichkeit verdanke, dogmatische Zweifel durch eine vom buchstäblichen Wortsinn befreite Schriftauslegung zu überwinden (Conf. 6, 4). Aus der Homerinterpretation der Griechen übernommen und schon in jener bis zur Allegorese entwickelt, diente diese dazu, bedenkliche Textstellen irgendwelcher Art umzudeuten. «Kindliche Naivitäten» (Conf. 6, 4, 5 *infantiles nugae*) hatten ihn bisher immer wieder abgestossen. Das Wichtigste muss für ihn nun gewesen sein, alle körperhaften Züge der biblischen Gottesvorstellung als Metaphorik beurteilen zu dürfen, weil Gott Geist sei (Conf. 6, 3, 4). Seine Personhaftigkeit wollte Augustin jedoch im Gegensatz zu griechischen Vorstellungen eines ϑεῖον (vgl. oben S. 183f.) keineswegs in Frage gestellt wissen, hat er doch in den Confessiones alles, was ihn bedrängte, in vollem Ernst seinem Gott als väterlichem Richter vorgelegt.

Die Jahre nach seiner Taufe, in welchen Augustin als Priester und Bischof eine asketische Lebensform fand, müssen ihn zusehends dem Platonismus entfremdet haben[20]. Die Bedeutung, welche der Gnadengedanke damals für ihn gewann, zeigt sich besonders deutlich in seinen Kampfschriften gegen Pelagius und dessen Anhänger. Von der gleichen Gesinnung wie diese sind seine Retractationes bestimmt, eine wenige Jahre vor seinem Tod in Angriff genommene Überarbeitung seines Lebenswerkes, durch welche stilistische und gegenständliche Reminiszenzen unbiblischen Charakters nach Möglichkeit getilgt wurden. Als Modell für diese Unternehmung darf die ebenfalls in Augustins Spätzeit entstandene Doctrina Christiana gelten, ein Bildungsprogramm der Distanzierung von der griechischen Kulturtradition im allgemeinen und damit auch vom Platonismus. Nach diesem soll aus dem Lehrstoff der *artes* getilgt werden, was der blossen Unterhaltung oder Befriedigung von Neu-

18 *De vera religione* 4, 7 *paucis mutatis verbis Christiani fierent.*

19 *CD* 8, 11 *illud ... me plurimum adducit ut paene assentiar Platonem illorum librorum expertem non fuisse ...*

20 Vgl. H. von Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter* (Stuttgart 1960) 168 u. a.

gierde diene; denn gebilligt wird einzig ein Wissen, das die Andacht vor den Wundern der Schöpfung fördere oder unmittelbar das Bibelverständnis erschliesse. In den ausschliesslichen Dienst der Bibel sollen auch die zentralen Disziplinen der Dialektik und Rhetorik gestellt werden, die eine zur Erklärung dunkler Textstellen, die andere als Mittel der Seelenführung.

Bei allgemeiner Gefolgschaft hätte dieses Programm besonders den Westen des römischen Reiches bedeutende Teile seines Kulturerbes kosten können. Eine führende Rolle übernahm bei dessen Verteidigung die Senatsaristokratie Roms, welche sowohl für den alten Glauben als auch die literarische Überlieferung eintrat[21]. Zu ihren spätesten Vertretern gehörte Boethius, der sich den Zeitumständen gemäss zwar zum christlichen Glauben bekannte, aber keinen Widerspruch darin sah, als politischer Gefangener in der griechischen Philosophie Trost und Rückhalt zu suchen. Sein bis heute nicht vergessenes Werk, die Consolatio philosophiae, enthält ein im Kerker geführtes Gespräch zwischen der personifizierten Philosophie und dem Verfasser. Als Dialog war dieses anscheinend durch die literarische Tradition geschützt, doch durfte der Verfasser sich auch von der allerdings umstrittenen Überzeugung leiten lassen, dass Glaube und Philosophie sich nicht zu widersprechen brauchen. Das Zwiegespräch beginnt mit einer dialektischen Darlegung der Autarkie sittlicher Werte, in welcher stoisches Gedankengut dominiert, und findet einen Höhepunkt im Bekenntnis zur platonischen Seinslehre. Aus dieser ergibt sich für Boethius vollends die ontologische Nichtigkeit des Bösen sowie der von ihm verschuldeten Leiden. Den kosmogonischen Abschnitt des Timaios behandelt er, als gehörte er zur alttestamentlichen Schöpfungslehre. Offenbar schenkte er der alten Behauptung Glauben, Platon habe jene in Ägypten kennengelernt (vgl. oben S. 185), und er mag sich durch dieselbe in seiner konfessionellen Unbefangenheit bestärkt gefühlt haben.

Noch wirkungsvoller als durch Boethius wurde die platonische Tradition im lateinischen Westen des Reiches durch Übersetzungen und Kommentare einer Schriftensammlung unbekannter Herkunft getragen, welche dem Paulusschüler Dionysios Areopagita (Acta Apostolorum 17, 34) zugeschrieben wurde und darum in Spätantike und Mittelalter ein nur selten angefochtenes Vertrauen genoss.

Im Osten konnte sich der Platonismus dank den gesicherteren Verhältnissen besser behaupten als im Westen. Schulen wie die von Athen, Byzanz und Alexandrien boten ihm zum Teil noch unter christlichen Kaisern einigen Rückhalt[22]. Wenigstens Vertrautheit mit ihm zur Schau zu stellen scheint nicht als Verstoss gegen den herrschenden Glauben, sondern als Beweis von Bildung

21 P. de Labriolle, *La réaction payenne, étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle* (Paris 1948) 340ff.; J. Vogt, *Der Niedergang Roms* (Zürich 1965) 280ff.

22 A. Cameron, *The last days of the Academy at Athens* (Proc. Cambr. Philol. Soc. NS 15, 1969) 7ff.; J. P. Lynch, *Aristotle's school, a study of a Greek educational institution* (Berkeley 1972).

behandelt worden zu sein. Noch um die Wende zum 5. Jahrhundert durchsetzte Synesios, ein Bischof von Ptolemaïs, in seinen Hymnen christliche Frömmigkeit unbefangen mit Elementen platonischer Andacht. Sein ungefährer Zeitgenosse Nemesios, der in Emesa Bischof war, benützte Gedankengut des Platonikers Porphyrios für eine christliche Seelenlehre, wobei er den Gewährsmann zwar nannte, aber als Christenfeind brandmarkte[23]. Ein ähnliches Interesse mit Vorbehalten zeigte im 8. Jahrhundert Johannes von Damaskos für Platoniker sowie auch für andere griechische Denker, indem er sie in seine Dogmatik einbezog, und Michael Psellos (11. Jahrhundert) setzte sich sogar durch Vorlesungen über Platon dem Verdacht von Ungläubigkeit aus. Als letzter sei Gemistos Plethon genannt, welcher anlässlich des Konzils von Ferrara im Jahre 1438 nach Italien kam und in der von Cosimo Medici gegründeten platonischen Akademie Wesentliches zu einer Neubelebung des christlichen Platonismus beitrug.

23 H. Dörrie, *Porphyrios' Symmikta Zetemata* I (München 1959) 18ff.