

Die Rolle der Philosophie in der griechischen Patristik

Einige Grundgedanken

Von Theodor Nikolaou

Die Wahl des Themas dieses Beitrages für den Jubiläumsband über »Theologie an der Universität München« fiel mir nicht leicht. Schließlich entschied ich mich für das obige Thema, nicht so sehr, weil es meiner Spezialisierung entspricht, als vielmehr, weil anhand dieses Themas die ureigene Aufgeschlossenheit der Botschaft des Evangeliums und der christlichen Theologie für einen fruchtbaren Dialog mit wissenschaftlichen Strömungen und zeitgenössischen Problemen verdeutlicht werden kann. Außerdem soll dadurch der bisweilen landläufigen Meinung entgegengetreten werden, daß die orthodoxe Theologie rückständig sei, weil sie sich zu sehr auf die Tradition der Kirche und speziell die Tradition der Kirchenväter beruft. Der vorliegende Beitrag zeigt aber – wie ich hoffe –, daß gerade die genuine Lehre der Kirchenväter eine viel größere Offenheit der christlichen Theologie begründet als manche neuen theologischen Ansätze.

Die »Philosophie« (φιλοσοφία) übt bekanntlich in der gesamten Geistesgeschichte der Menschheit eine außerordentliche Anziehungskraft aus. Sie wird gewissermaßen als das Allheilmittel der geistigen Unruhe und Suche des Menschen nach der wahren Erkenntnis schlechthin betrachtet. Diese Hochschätzung der Philosophie teilen auch die christlichen Schriftsteller und Kirchenväter. Sie nennen sie deshalb »großes Gut« (μέγα ἀγαθόν)¹ und »größtes Eigentumsstück und das, was Gott am Heiligsten ist, weil es allein uns zu Gott hinführt und mit ihm verbindet«². Bezeichnend für diese Hochschätzung ist auch die Tatsache, daß sie sich den Begriff »Philosophie« aneignen, wenn sie die christliche Wahrheit und das ihr entsprechende Leben kennzeichnen. Sie unterscheiden darum zwischen der »äußeren« bzw. »griechischen« (»ἐξω«, »ἐξωθεν«, »θύραθεν«, »κοσμική«, »Ἑλληνική« usw.) Philosophie und der »unserigen« (»ἡμετέρα«, »παρ' ἡμῖν«, »καθ' ἡμᾶς«, »θεία«, »ἀληθής«, »ὄντως« usw.)³.

Es muß von vorneherein betont werden, daß diese Unterscheidung keineswegs die radikale Verwerfung der ersten und die ausschließliche Bevorzugung der zweiten bedeutet.

¹ Johannes Chrysostomos. In Joannem hom. 63.1: PG 59. 349.

² Justin der Märtyrer. Dialogus cum Tryphone 2.1: BEP (= Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων. Athen 1955 ff.) 3, 210: »μέγιστον κτήμα καὶ τιμωτάτον θεῶ. ὃ τε προσάγει καὶ συνίστησιν ἡμᾶς μόνη«.

³ Gregor der Theologe. Oratio 25.4: BEP 59. 192. Vgl. auch mehrere Stellen bei G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon. Oxford 1961. s. v. φιλοσοφία A 5 c. G. Podskalsky. Philosophie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7. Darmstadt 1989. Sp. 623 und 626.

Im Gegensatz zum Gebrauch des Begriffs in Kol 2,8, wo der Verfasser des Briefes seine Leser davor warnt, daß »niemand sie mit Philosophie und falscher Lehre verführe«, setzen sich die christlichen Schriftsteller und Kirchenväter in ihren Bemühungen, mit ihren Zeitgenossen ins Gespräch zu kommen, für grundlegende Differenzierungen ein und bewerten den Beitrag und die Nützlichkeit der Philosophie, konkreter der griechischen Philosophie, positiv. Diese Differenzierungen begegnen uns bereits bei den Apologeten des zweiten Jahrhunderts und vor allem bei Klemens von Alexandrien und den späteren großen kirchlichen Schriftstellern und Kirchenvätern, selbst der byzantinischen Zeit.

Den Rahmen, in dem diese positive Einschätzung der griechischen Philosophie erfolgte, bildet hauptsächlich der **Hellenismus**: Jene große geistig-kulturelle Entwicklung der Menschheit, die mit Alexander dem Großen angefangen hat und zum vereinigenden Band der Menschen, Völker und Kulturen der darauffolgenden Zeit wurde. Denn der Hellenismus ermöglichte ihre Teilhabe an den edlen Früchten des griechischen oder – einfacher und zutreffender gesagt – des menschlichen Geistes. Der Hellenismus erleichterte somit entscheidend die Ausbreitung des Christentums und bestimmte die Gestaltung der christlichen »Ökumene«. Dies ist genau der Grund, warum Georg Florovsky⁴, einer der bekanntesten orthodoxen Theologen dieses Jahrhunderts, davon spricht, daß der verchristlichte Hellenismus in ähnlicher Weise wie der Kanon der Heiligen Schrift zum Christentum gehört, als sei er gewissermaßen Teil des Kanons (»This 'hellenism' is really so-to-say canonised. It is a new, Christian Hellenism«). Dieser christliche Hellenismus stellt auch heute die Grundlage und die Wurzel der europäischen und darüber hinaus der menschlichen Kultur dar⁵, auch wenn dies gelegentlich von einigen bestritten oder absichtlich verschwiegen wird. Wenn im Galaterbrief (4,4) die Ankunft Christi mit der »Fülle der Zeit« verknüpft wird, so ist damit auch die geistesgeschichtliche Fülle und Reife der Menschheit gemeint, die sich durch die Verbreitung des Hellenismus vollzogen hatte. Wir haben infolgedessen einerseits eine beachtliche Verbreitung und Annahme des Hellenismus, insbesondere seiner zwei grundlegenden Kennzeichen für den Menschen, des »Logos« und der »Erziehung« (παιδεία). Auf der anderen Seite bedeutet die Menschwerdung des Logos Gottes selbst nicht bloß die Bejahung, sondern auch die Erhöhung der menschlichen Vernunft. Der menschliche Logos als das, was vom Logos Gottes angenommen wurde (πρόσλημμα), »wurde, indem er vergöttlicht wurde, nicht abgeschafft, sondern vielmehr gerettet« (θεοθεϊς οὐκ ἀνῆρέθη, σέσωσται δὲ μᾶλλον), um die Worte des sechsten Ökumenischen Konzils bezüglich des menschlichen Willens des Herrn zu gebrauchen. Aber auf die Bedeutung des Logos werde ich weiter unten zurückkommen.

Zum einen vom Hellenismus her und zum anderen aufgrund der Bejahung des Humanum und speziell der menschlichen Vernunft durch den göttlichen Logos besteht eine ununterbrochene Entwicklung und Kontinuität zwischen der griechischen Philosophie

⁴ G. Florovsky, *Patristics and Modern Theology in: Ham. Alivisatos (Hg.), Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe, Athen 1939, S. 241.*

⁵ Vgl. mehr dazu *Th. Nikolaou, Der Hellenismus in seiner Bedeutung für das Christentum und den Europa-Gedanken, OFo 10 (1996) 77–92* [und: *H. Heppner u. Gr. Larentzakis (Hgg.), Das Europa-Verständnis im orthodoxen Südosteuropa, (Grazer Theologische Studien 21), Graz 1996, S. 107–127*].

und der christlichen Geistesgeschichte. Richtig bemerkt darum Klaus Oehler⁶, daß es sich um eine willkürliche und unbegründete Gewohnheit handele. »die Geschichte der griechischen Philosophie irgendwann und irgendwo in der Spätantike abreißen zu lassen und den Faden dann im europäischen Mittelalter wieder aufzunehmen, ohne zu wissen, wie er inzwischen gelaufen ist«. Die Erforschung der Geschichte der Philosophie in der Patristik und in Byzanz beweist dagegen die Kontinuität philosophischen Denkens und folglich das Zusammengehen der Offenbarung in Christus mit dem griechischen Logos. In der Tat hat die menschliche Vernunft bei den Kirchenvätern zwar nicht unbegrenzte Gültigkeit und sie bestimmt nicht allein den Gang der Geistesgeschichte; vielmehr führt sie mit der geoffenbarten Wahrheit den Dialog, zumal diese den Glauben voraussetzt und in der Philosophie und in der menschlichen Vernunft das notwendige, nützliche und unaufgebbare Instrument erblickt. Dieser Dialog zwischen der christlichen Wahrheit und der griechischen Philosophie ist der **Dialog einer gelungenen Synthese**.

Sehr charakteristisch und gewissermaßen bahnbrechend für diese Synthese ist das Beispiel von Klemens von Alexandrien, der in dieser Hinsicht Philon von Alexandrien folgte. Indem Philon die Abhängigkeit der griechischen Philosophie vom Alten Testament annahm, zog er in der Tat die griechische, speziell die platonische Philosophie zur Auslegung des Alten Testaments heran. Eine analoge positive Einschätzung der griechischen Philosophie und vor allem ihre Harmonisierung mit dem christlichen Gedankengut begegnet uns bei Klemens von Alexandrien und einigen weiteren christlichen Schriftstellern und Kirchenvätern. Betrachten wir nun einige Kennzeichen dieser Einschätzung und Harmonisierung, welche, obwohl sie hier in ihrer Formulierung allgemein gehalten werden, der Zielsetzung dieses Aufsatzes dienen:

1. *Definition der Philosophie*. Die positive Einschätzung der Philosophie durch die Kirchenväter ergibt sich zunächst aus ihrer Definition der Philosophie. In diesem Fall versuchen sie nicht, die Philosophie neu zu definieren. Sie kennen die einschlägigen Definitionen der griechischen Philosophen und übernehmen sie bedenkenlos, weil Philosophie und christliche Offenbarung sich auf einen zentralen, neuralgischen, aber gleichzeitig **gemeinsamen** Punkt des Wissens beziehen. Es handelt sich um »das Verlangen nach Wissen der ewig seienden Dinge« (τῶν ὄντων αἰεὶ ἐπιστήμης ὄρεξις), nach der Definition von Platon⁷, oder um »die eigentliche Wissenschaft ... die des eigentlich Wißbaren« (τὴν μάλιστα ἐπιστήμην ... τὴν τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ) bzw. die »Kunst der Künste und Wissenschaft der Wissenschaften« (τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν), nach der Defini-

⁶ Klaus Oehler, Antike Philosophie und Byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens. München: Verlag C.H. Beck 1969, S. 9. Vgl. auch Th. Nikolaou, Grundlegende Gedanken über die byzantinische Philosophie, *Byzantina* 9 (1997) 170 ff. Über griechisch-patristische und byzantinische Philosophie siehe auch: Basile Tatakis, La Philosophie Byzantine. (Histoire de la Philosophie par Émile Bréhier Fascicule supplémentaire No II) Paris: Presses Universitaires de France 1959 und die ausführliche Bibliographie von L. G. Benakis, Bibliographie internationale sur la Philosophie Byzantine (1949–1990), in: *Comité Hellénique des Études Byzantines*, Bibliographie Byzantine, publié à l'occasion du XVIII^e Congrès International d'Études Byzantines, Moscou 1991, (Athènes 1991), S. 321–377.

⁷ [Platon], Definitiones 414 B 7. Euthydemus 288 D 8: »ἡ ... φιλοσοφία κτήσις ἐπιστήμης«.

tion von Aristoteles⁸. Für diese beiden großen Denker ist Philosophie eine ἐπιστήμη, d.h. sicheres Wissen »des ewig Seienden« und »des eigentlich Wißbaren«. Denselben Gegenstand hat die Philosophie auch nach den christlichen Schriftstellern und Kirchenvätern. So ist Philosophie z.B. für Justin »sicheres Wissen ... des Seienden und Erkenntnis des Wahren« (ἐπιστήμη ... τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ἀληθοῦς ἐπίγνωσις)⁹, oder nach einer anderen Definition ist Philosophie »Studium der Weisheit, Weisheit aber sicheres Wissen der göttlichen und der menschlichen Dinge und ihrer Ursachen« (ἐπιτηδεύσις σοφίας, σοφία δὲ ἐπιστήμη θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτιῶν)¹⁰. Diese Definition von Philon von Alexandrien führt wörtlich Klemens von Alexandrien an¹¹ und ist sowohl Johannes Chrysostomos¹² als auch Johannes Damaskenos¹³ bekannt.

Die »äußere« (ἐξῶ) und die »unserige« (καθ' ἡμᾶς) Philosophie der Kirchenväter – oder um es einfacher auszudrücken – die Philosophie und das christlich-patristische Denken, d.h. die Theologie, haben demnach denselben Wissensgegenstand: Es handelt sich um die Erkenntnis des »ewig« und »wirklich Seienden« (ἀεὶ καὶ ὄντως ὄν), die absolute Wahrheit über die göttlichen und die menschlichen Dinge. In der Suche danach stützt sich die Philosophie ausschließlich auf den menschlichen Logos und erstrebt mit seiner Hilfe die Erkenntnis, während die Theologie einen anderen Ausgangspunkt voraussetzt. Diese geht nämlich von der geoffenbarten Wahrheit aus und sucht sie mit Hilfe der Vernunft zu erläutern, verständlich zu machen und zu begründen. Die Aufgabe des Logos ist in beiden Fällen bestimmend. Denn er versucht die göttlichen und die menschlichen Dinge und ihre Ursachen zu ergründen. Diese Identität des »Wissensgegenstandes« von Philosophie und Theologie, aber auch den unterschiedlichen Ausgangspunkt und Weg beider Wissenschaften verdeutlicht vielleicht ein wenig die bekannte Anekdote: Der Philosoph und der Theologe suchen in einem völlig dunklen Raum nach einer schwarzen Katze; der Unterschied zwischen den beiden ist, daß der Theologe im Gegensatz zum Philosophen von der Existenz der Katze im betreffenden Raum überzeugt ist.

⁸ *Metaphysica* A 2, 982 a 32–982 b 2. Die Definition »τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν« kommt zwar – nach Auskunft des geschätzten Kollegen Werner Beierwaltes – bei Aristoteles nicht wörtlich vor, hat aber ihre sachliche und sprachliche Grundlage ebenfalls in *Metaphysica* A 2; auf jeden Fall findet sie sich bei den Aristoteles-Kommentatoren, z.B. *Anthonios* in *Porphyrrii Isagogen*, hg. von A. Busse (Berlin 1981), CAG Bd. IV, 3, S. 6, 25–27: »ἔστι δὲ καὶ ἄλλος τῆς φιλοσοφίας ὀρισμὸς Ἀριστοτέλους ἐκ τῆς ὑπεροχῆς αὐτῆς, ἣς ἔχει πρὸς τὰς ἄλλας ἐπιστήμας καὶ τέχναις, λέγων ὅτι φιλοσοφία ἐστὶ τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν«; und S. 9, 6.

⁹ *Justin der Märtyrer*, *Dialogus cum Tryphone* 3,4: *BEP* 3, 211. Vgl. auch 1,3; *BEP* 3, 209: »τοῦτο ἔργον ἐστὶ φιλοσοφίας, ἐξετάζειν περὶ τοῦ θείου«. Vgl. *Klemens von Alexandrien*, *Stromata* 2, 9: *BEP* 7, 324, 26–27: »φιλοσοφίας οὐσίας ὁρέξεως τοῦ ὄντος ὄντος«.

¹⁰ *Philon*, *De congressu eruditionis gratia* 14: *Cohn-Wendland* III, 88, 1 ff. Über den Einfluß der Stoiker in bezug auf diese Definition vgl. *Actios*, *De placitis* ... 1,2: *SVF* II, 15, 3 ff. *Sextus Empirikos*, *Adversus mathematicos* 1,13: *LOEB* 311, 8.

¹¹ *Stromata* 1,5: *BEP* 7, 246, 16–17. Siehe auch 4,26: *BEP* 8, 105. *Paedagogus* 2,2: *BEP* 7, 141.

¹² In *psalmum* 110,8: *PG* 55, 289: »Θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων διαγνωσις«.

¹³ *Capita philosophica* 3: *PG* 94, 533 B: »Φιλοσοφία ἐστὶ γνώσις τῶν ὄντων, ἢ ὄντα ἐστὶ· τούτεστι, γνώσις τῆς τῶν ὄντων φύσεως. Καὶ πάλιν· Φιλοσοφία ἐστὶ γνώσις θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων· τούτεστιν ὁρατῶν τε καὶ ἀόρατων. Φιλοσοφία πάλιν ἐστὶ μελέτη θανάτου, τοῦ προαιρετικοῦ, καὶ τοῦ φυσικοῦ ... Φιλοσοφία αὐθις ἐστὶν ὁμοιοῦσθαι Θεῷ ... Φιλοσοφία ἐστὶ τέχνη τεχνῶν, καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν· ἢ γὰρ φιλοσοφία ἀρχὴ ἐστὶ πάσης τέχνης ... Φιλοσοφία πάλιν ἐστὶ φίλια σοφίας. Σοφία δὲ ἀληθῆς ὁ Θεὸς ἐστίν, ἢ οὖν ἀγάπη πρὸς τὸν Θεὸν αὕτη ἐστὶν ἀληθῆς φιλοσοφία.«

Ich komme aber auf die Definition der Philosophie in der Patristik zurück. Im Kontext der oben zitierten Stelle führt Johannes von Damaskos¹⁴ noch einige weitere Definitionen der Philosophie an, die stärker klarstellen, daß die Philosophie für die christliche Geistesgeschichte nicht bloß eine theoretische Beschäftigung ist, sondern in größerem Maße zur Gestaltung des täglichen Lebens und seiner eschatologischen Ausrichtung beiträgt: Sie wird darum beispielsweise als »Studium des Todes« (μελέτη θανάτου) und »Gottähnlichkeit« (ὁμοιοῦσθα Θεῷ) bestimmt. Auch wenn diese Definitionen aus der außerchristlichen griechischen Denkgeschichte stammen bzw. von dieser weitgehend vorbereitet wurden, erhalten sie in der christlichen Religion eine größere Bedeutung, weil diese sich letzten Endes als Weg der Therapie und des Heils, als **Lebensweise** versteht und als solche betrachtet werden möchte. Diese Überzeugung bringt Isidor von Pelusion deutlich zum Ausdruck, indem er zwar auch andere Definitionen anführt, aber seine Position davon deutlich abgrenzt und mit den Worten unterstreicht: »Als wahre Philosophie bestimmen wir diejenige, die im Hinblick auf die Frömmigkeit und die Tugend nichts, was uns zukommt, außer Acht läßt«¹⁵.

Die positive Einschätzung der Philosophie in der Patristik ergibt sich hauptsächlich aus der Nützlichkeit und der Rolle, die ihr vor und nach der Ankunft Christi zugeschrieben werden.

2. *Die Rolle der Philosophie vor der Ankunft Christi.* Da nun die Philosophie insgesamt auch für die Kirchenväter »sicheres Wissen« (ἐπιστήμη) »der göttlichen und menschlichen Dinge« ist, ist es für sie konsequent und selbstverständlich, daß sie in der Philosophiegeschichte nach nützlichen Elementen suchen und der Philosophie allgemein eine positive Rolle bereits vor der Ankunft Christi einräumen. Diese Position erscheint ihnen zum einen aus dem Grund richtig, daß die Philosophie, wie jedes andere Gut, von Gott herkommt, sie ist Geschenk Gottes (Jak 1,17)¹⁶, zum anderen, weil sie den Menschen für ein Lebewesen halten, »das von Natur aus nach dem Guten strebt«¹⁷. Diese Eigenschaft des Menschen garantiert der ihm geschenkte Logos oder, wie Tertullian sagt, die »anima naturaliter christiana«¹⁸.

Schon für den Apologeten und Märtyrer Justin ist die griechische Philosophie der Heilsoökonomie zugeordnet. Vor der Fleischwerdung des göttlichen Logos in Christus hatte er sich einerseits durch Moses und die Propheten und andererseits »keimhaft« im menschlichen Logos geoffenbart. Der menschliche Logos steht darum in Beziehung zum göttlichen Logos; er ist Logos, weil er am göttlichen Logos teilhat. Der stoische Aus-

¹⁴ Capita philosophica 3: PG 94, 533 B.

¹⁵ Epistolarum Lib. 5, 558: PG 78, 1637 A: »Ἡμεῖς ἀληθῆ φιλοσοφίαν ὀρίζομεθα τὴν μηδὲν τῶν ἡκόντων εἰς εὐσφειαν καὶ ἀρετὴν παρορῶσαν«.

¹⁶ Johannes von Damaskos, Fons scientiae. Prologus: PG 94, 524 C. Vgl. auch Th. Nikolaou, Ἡ χριστιανικὴ ἀληθεῖα καὶ ἠθικὴ ἐν σχέσει πρὸς τὴν ἐλληνικὴν φιλοσοφίαν κατὰ Κλήμεντα τὸν Ἀλεξανδρεῖα, *Kleronomia* 11 (1979) 60–67, wo auf die platonische Herkunft dieser Ansicht hingewiesen wird (Timaeus 47 B 1–2), mehrere einschlägige Stellen aus Klemens von Alexandrien angeführt werden und ähnliche Meinungen behandelt werden, wie z. B. ob Gott dieses Geschenk den Griechen direkt gegeben hat, oder ob andere Völker oder verschiedene Wesen (Engel der niedrigen Hierarchie usw.) Vermittler waren.

¹⁷ Klemens von Alexandrien, Paedagogus 3,7: BEP 7, 206.

¹⁸ Tertulliani, Apologeticum 17,6: CSEL 69, 45, 27–28.

druck »σπερματικός λόγος« erhält somit eine neue, **christliche** Dimension: dieser »keimhafte Logos« wird letzten Endes mit dem »Hauch Gottes«¹⁹ der Schöpfung identifiziert und ist das Bild des göttlichen Logos im Menschen²⁰. Er ist »der für das ganze Geschlecht der Menschen angeborne Samen des Logos«²¹. Alle diejenigen, die vor Christus »nach der Vernunft« (μετὰ λόγου) gelebt haben, sind daher Christen²². Dadurch kann der Logos des Menschen eine analoge Funktion zu jener des mosaischen Gesetzes aufweisen. Dies bedeutet, daß, wie »das Gesetz unser Erzieher auf Christus hin geworden ist« (Gal 3,24), auch die Philosophie vor der Ankunft Christi »für die Griechen zur Gerechtigkeit notwendig« war, weil »sie das griechische Geschlecht ... auf Christus hin erzog« (ἐπαιδαγωγῆι ... τὸ Ἑλληνικόν ... εἰς Χριστόν); sie war einer der wertvollen Bäche (ῥεῖθρα), die in den »ewigen Fluß« der wirklichen Wahrheit münden²³.

Wie also das mosaische Gesetz für die Juden erforderlich war, so war auch die Philosophie für die Griechen, d.h. für jene Menschen, die nicht zum auserwählten Volk Gottes gehörten, notwendig. Beides, Gesetz und Philosophie, hatte vor der Ankunft Christi eine erzieherische Aufgabe zu erfüllen; es trug zum Fortschritt und zur Besserung der Beziehungen der Menschen zu Gott bei. Ihr Werk war ein Werk der göttlichen Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), welche »auf die Menschen durch den Logos und durch das Gesetz herabgestiegen ist und welche die Menschheit zur Umkehr des Heils gezwungen hat«²⁴.

Es entsteht aber in diesem Zusammenhang die konkrete Frage: Hat diese Gerechtigkeit, zu der das Gesetz und der Logos vor Christus führten, heilsmäßigen, eschatologisch rechtfertigenden Charakter? Die Antwort darauf ist zunächst positiv: »Auch für sich«, schreibt Klemens von Alexandrien, »rechtfertigte einst die Philosophie die Griechen«²⁵ und an einer anderen Stelle spricht er von »den durch die Philosophie Rechtfertigten«²⁶. Aber diese Rechtfertigung stand der »Gerechtigkeit im Allgemeinen« (καθόλου δικαιοσύνη)²⁷ nach, weil ihr der Glaube an Christus fehlte. Die Gerechtigkeit durch den Logos stand überdies der Gerechtigkeit durch das Gesetz auch deshalb nach, weil sie auch vom Götzendienst Abschied zu nehmen hatte²⁸, d.h. daß ihr der rechte Glaube, der

¹⁹ Klemens von Alexandrien, Paedagogus 1,3: BEP 7, 83. Stromata 5,13: BEP 8, 149.

²⁰ Klemens von Alexandrien, Stromata 5,14: BEP 8, 151. Vgl. Th. Nikolaou, Ἡ ἐλευθερία τῆς βουλήσεως καὶ τὰ παθητὰ τῆς ψυχῆς κατὰ Κλημεντα τὸν Ἀλεξανδρεῖα, Thessaloniki 1981, S. 44, Anm. 10.

²¹ Justin der Märtyrer, Apologia II, 8: BEP 3, 204: »τὸ ἐμῶν παντὶ γενεῖ ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου«.

²² Justin der Märtyrer, Apologia I, 46,3–4: BEP 3, 186. Vgl. auch 44,10: BEP 3, 184, II, 10,2: BEP 3, 205, 13: BEP 3, 207. Johannes Chrysostomos, In epist. ad Eph. hom. 10,1: PG 62, 75: »... Πάλιν καὶ οἱ πρὸ τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας εὐρησεθηκοτες ἐν σώμα εἰσι«.

²³ Klemens von Alexandrien, Stromata 1,5: BEP 7, 245.

²⁴ Klemens von Alexandrien, Paedagogus 1,9: BEP 7, 121: »ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους καταβέβηκεν ... τὸ λόγῳ καὶ τῷ νομῷ, εἰς μετανοίαν τὴν ἀνθρώποτητα βιαζομένη σωτηρίων«, Stromata 1,10: BEP 7, 254: »ἡ δικαιοσύνη ζῶν οὐ χωρὶς λόγου συνίσταται«.

²⁵ Klemens von Alexandrien, Stromata 1,20: BEP 7, 275: »καὶ καθ' ἑαυτὴν ἐδικαίου ποτὲ καὶ ἡ φιλοσοφία τοὺς Ἕλληνας«, 6,6: BEP 8, 195: »ὀρθῶς δὲ βεβιωκοτες οἱ πρὸ νομοῦ εἰς πιστὴν ἐλογρηθησαν καὶ δικαιοὶ εἶναι ἐκρίθησαν«.

²⁶ Klemens von Alexandrien, Stromata 1,4: BEP 7, 245, 1,10: BEP 7, 254.

²⁷ Klemens von Alexandrien, Stromata 1,20: BEP 7, 275.

²⁸ Klemens von Alexandrien, Stromata 6,6: BEP 8, 194. Vgl. auch 6,18: BEP 8, 241: Die Griechen mußten den Götzendienst zurückweisen und sie mußten lernen »einen einzigen...Gott« zu fürchten. Fast alle Väter warfen den Griechen Götzendienst vor. Siehe z. B. Johannes von Damaskos, De imaginibus oratio 1,24: PG 94, 1256 D ff.

Glaube an den einen wahren Gott, fehlte. Unabhängig von diesen konkreten Implikationen und Gesichtspunkten unserer Frage, meine ich, daß diese positive Einstellung denjenigen gegenüber, die gemäß dem Logos leben, auch heute eine außerordentlich solide Grundlage für einen fruchtbaren Dialog des Christentums mit Nicht-Christen und insbesondere mit den anderen Religionen ausmachen könnte. Oft hat man den Eindruck, daß diese Weite des patristischen Denkens bei vielen zeitgenössischen Theologen fehlt.

Zusammenfassend kann man sagen: Die Rechtfertigung sowohl durch das Gesetz, als auch durch die Philosophie und die Vernunft der vor Christus Gerechten diente zwar dem eschatologischen Heil (denn sie bereitete die Menschen auf das Kerygma Christi vor), aber zugleich hatte sie nur potentiell endgültig rechtfertigenden Charakter, weil ihr die christozentrische Dimension des Heils fehlte; um genau denen, die nach dem Gesetz und dem Logos gelebt haben und gerechtfertigt wurden, die Gelegenheit zu geben, ihren Glauben zu erneuern und zu verstärken und somit auch aktiv und endgültig Mitglieder der Kirche Christi zu werden, hat Christus das Evangelium »auch jenen im Hades« gepredigt²⁹. Diesem patristischen Gedanken über die potentielle Rechtfertigung der vor Christus Gerechten entspricht vollends auch die ikonographische Darstellung griechischer Weisen im Narthex einiger orthodoxer Gotteshäuser. Sie sind die potentiell Geretteten, die Christen vor Christus.

3. *Die Rolle der Philosophie nach der Ankunft Christi.* Dieser Gesichtspunkt wurde zwar schon oben angesprochen, aber wegen seiner Bedeutung sollten wir uns hier etwas intensiver mit ihm befassen.

Mit besonderem Nachdruck muß in diesem Zusammenhang hervorgehoben werden, daß zwar das rechtfertigende Werk der Philosophie und des Gesetzes eigentlich überflüssig geworden ist. »nachdem der Glaube gekommen ist« (Gal 3,25· siehe Röm 10,4), die Philosophie trotzdem ihre Bedeutung – im Gegensatz zu der des Gesetzes – nicht ganz verloren hat. Die Philosophie bewahrt ihren Wert und ist »fortdauernd« (κατ' ἐξάκολουθημα), d.h. auch nach der Ankunft Christi. »nützlich zur Gottesfurcht« (χρησιμη πρὸς θεοσεβειαν)³⁰. Das Hauptcharakteristikum und der Bezugspunkt der Gottesfurcht ist, Gott zu dienen (θεραπεία Θεοῦ), d.h. ihn zu respektieren und in das Leben des Menschen ständig einzubeziehen. Unter diesem Aspekt bereiten die Philosophie und das Leben nach der Vernunft nicht nur den Nicht-Christen, sondern auch den Christen darauf vor, das zu tun, was Gott gerecht und wohlgefällig ist; sie bahnen den Weg der wahren Erkenntnis und des Heils in Christus an³¹. Aus diesem Grund übernehmen die christlichen Schriftsteller und Kirchenväter eklektisch aus der griechischen Philosophie all das, was ihrer Ansicht nach in Übereinstimmung mit dem Christentum steht bzw. an dieses ange-

²⁹ Klemens von Alexandrien, Stromata 6,6: BEP 8, 193 ff. Siehe auch 5,13: BEP 8, 148.

³⁰ Stromata 1,5: BEP 7, 245. Athanasios der Große, Contra gentes 1: BEP 30, 31: »Ἡ μὲν περὶ τῆς θεοσεβείας καὶ τῆς τῶν ὄλων ἀληθείας γνῶσις οὐ τοσοῦτον τῆς παρὰ τῶν ἀνθρώπων διδασκαλίας δεῖται, ὅσον ἀφ' ἐαυτῆς ἔχει τὸ γινώσκον.« Das »οὐ τοσοῦτον« liefert den Beweis dafür, daß, auch nach der Ansicht von Athanasios, »die menschliche Lehre (Vernunfttätigkeit)« zur Gottesfurcht beiträgt. Mehr zu dem Begriff Gottesfurcht bei Th. Nikolaou, Ἡ χριστιανικὴ ἀλήθεια Kleronomia 11 (1979) 84–85.

³¹ Stromata 1,16: BEP 7, 267. 6,17: BEP 8, 236–237.

paßt werden kann und »zur Zeugung der Tugend« (εις τεκνογονίαν ἀρετῆς)³² nützlich ist. Dies bedeutet, daß sie all das übernehmen, was zu der Frage nach der richtigen Gestaltung des Lebens, nach der rechten Lebensweise (πῶς ἀκριβῶς βιωτέον)³³, d.h. zur Erziehung und Führung der menschlichen Seele und zur eschatologischen Orientierung des Menschen, beiträgt³⁴. Genau dies ist für den Christen die »Kunst der Künste und die Wissenschaft der Wissenschaften« (τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν)³⁵. Darum ist »wahre Philosophie« für die Kirchenväter letztendlich die Betätigung der Tugend (ἄσκησις ἀρετῆς) und der Asket bzw. Mönch ist der wahre Philosoph (ἀληθὴς φιλόσοφος)³⁶.

Für die christlichen Schriftsteller und Kirchenväter verliert die Philosophie dabei nicht völlig ihre rein erkenntnistheoretische Bedeutung. Dieses beweist zunächst die Tatsache, daß sie die griechische Philosophie in erheblichem Maß studiert haben und in mannigfaltiger Weise in ihren Werken heranziehen. Vor allem verwenden sie die philosophische Denkweise und die bekannten philosophischen Methoden; so gebrauchen z.B. die Apologeten in ihren Schriften weitgehend die Widerlegungskunst der griechischen Philosophen und die jüdische Apologetik. Schließlich übernehmen sie Begriffe und Ausdrücke der griechischen Philosophie, die sie zur Beschreibung der christlichen Lehre verwenden – notfalls, nachdem sie sie mit christlichem Inhalt gefüllt haben. Absolute Gültigkeit hat selbstverständlich für sie die Überzeugung, daß nunmehr »einleuchtend geoffenbart wurde (ἐναργῶς ἐδείχθη), »was den Menschenkindern früherer Generationen nicht bekannt war« (Eph 3,5)«³⁷; dies bedeutet, daß für sie »durch Christus« (διὰ Χριστοῦ) die »eine Wahrheit« (μία ἀλήθεια)³⁸ erkannt wurde, die Christus selber ist (Joh 14,6) und die die Menschen rettet. Aber auch die Philosophie als »Suche nach der Wahrheit« (ζήτησις ...

³² Gregor von Nyssa, De vita Mosis: PG 44, 336 D ff. Klemens von Alexandrien, Stromata 1,1: BEP 7, 236: »καθὰπερ καὶ τῶν καρῶν οὐ τὸ πᾶν ἐδόδιμον«. 1,7: BEP 7, 249: »... τοῦτο συμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν οἰοσοῖαν οἴμι«. Die eklektische Methode in bezug auf den ethischen Wert der profanen griechischen Literatur hat Basilios der Große in seinem Werk »De legendis gentilium libris« hervorgehoben: BEP 54, 199–211.

³³ Vgl. Stromata 7,15: BEP 8, 289.

³⁴ Gregor der Theologe, Oratio 4. Contra Julianum imperatorem 1, 97: BEP 58, 322: »ζῆν ἐτέρωθι καὶ τῶν παρόντων καταφρονεῖν ὡς οὐκ ὄντων«.

³⁵ Gregor der Theologe, Oratio 2. Apologetica 16: BEP 58, 251. Vgl. Oratio 29. De Theologia 3, 19: BEP 59, 248 ff., wobei die Rede vom »Gottwerden« des Menschen ist.

³⁶ Johannes Chrysostomos, Ad illuminandos catecheses 2,1: PG 49, 232. Vgl. In Kalendas 3: PG 48, 958. Ad populum Antiochenum 19,1: PG 49, 189. Adv. oppugnatores vitae monast. 3,19: PG 47, 382 und 3,10: PG 47, 365. Comparatio regis et monachi 1: PG 47, 387. Siehe auch die Lebensbeschreibung des Origenes von Eusebios, Historia ecclesiastica 6,3,9: BEP 19, 352. Johannes Tzetzes, Chiliaden 10,591 ff., hg. von P. A. M. Leone, Neapel 1968, S. 412:

«ὄντως φιλοσοφία δὲ τῶν μοναστῶν τῶν ὄντως.
Αὕτη θανάτου μάθησις καὶ νέκρωσις σαρκίου
καὶ γῶσις δὲ τῶν ἀληθῶς καὶ ὄντως ὄντων ὄντων,
καὶ τοῦ θεοῦ ὁμοίωσις, ὡς δυνατόν ἀνθρώποις,
καὶ τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ καθέστηκε ὄψια.
τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη τῶν ἐπιστημῶν τε,
καὶ δὴ μετρίστη μουσική, ἰατρική ψυχῶν τε,
ὅσοι τε ἄλλοι ὀρισμοὶ εἰσὶ φιλοσοφίας.»

Vgl. auch Franz Dölger, Zur Bedeutung von φιλόσοφος und φιλοσοφία in byzantinischer Zeit, in: Τεσσαρακονταετηρίς Θεοφίλου Βορέα, Bd. 1, Athen 1940, S. 126 ff.

³⁷ Klemens von Alexandrien, Stromata 5,13: BEP 8, 148.

³⁸ Klemens von Alexandrien, Stromata 1,13: BEP 7, 258.

ἀληθείας)³⁹ und »eine Art Wahrheit« (ἀλήθειά τις) weist eine Beziehung zu der einen Wahrheit auf, die durch Christus geoffenbart wurde. Sie ist für sich besonders im Hinblick auf die Erkenntnis Gottes wertvoll, insofern ihre Suche nach Gott zu Erkenntnissen über ihn gelangt⁴⁰. Demnach ist die christliche Lehre die Wahrheit und die wirkliche und wahre Philosophie, während die Philosophie im üblichen Sinne »zum Erwerb der Wahrheit beiträgt« (πρὸς σοφίας κτήσιν συνεργῆ)⁴¹. Die Philosophie verhält sich somit zur christlichen Wahrheit wie die »Mitursache« (συναίτιον) zur »selbstständigen Ursache« (αὐτοτελὴς αἰτία), wie Klemens von Alexandrien⁴² unter Anwendung der peripatetischen Lehre über die »Ursachen« bezeichnenderweise bemerkt. Die Ergebnisse der Philosophie verlieren deshalb nicht ihren Wert im Rahmen der Offenbarung und werden von ihr auch nicht abgeschafft. Vielmehr werden sie beleuchtet und ergänzt. So wie alle Gegenstände voll sichtbar und erkennbar werden, wenn die Sonne erscheint, so werden die durch die Philosophie gewonnenen Wahrheiten in ihrer Beziehung zur christlichen Wahrheit voll erkannt; sie werden bejaht, insofern sie zur Erkenntnis der einen Wahrheit beisteuern.

Die Philosophie bewahrt also im Rahmen der Offenbarung ihre propädeutische und erkenntnistheoretische Rolle; sie leistet weiter Vorbereitung und ist Propädeutik (προπαιδεία) für diejenigen, die den Glauben »durch Beweisführung« (δι' ἀποδείξεως) und Dialektik zu erlangen suchen⁴³. Sie macht zwar »die Wahrheit nicht stärker, aber, indem sie die sophistische Argumentation gegen die Wahrheit schwächt und die trügerischen Angriffe gegen sie widerlegt, wird sie Zaun (φραγμός) und Umfriedigung (θριγκός) des Weinberges genannt«⁴⁴. Diese positive Einschätzung der Philosophie in der patristischen Tradition verfälscht nicht die christliche Wahrheit. Sie unterstreicht vielmehr die potentielle Selbständigkeit und den Wert der menschlichen Vernunft als erkenntnistheoretisches Instrument im Lichte der »wahren Philosophie«. Die Philosophie bleibt somit, wie dies auch in der Definition der Philosophie durch die Kirchenväter betont wurde, »Studium der Weisheit«, d.h. eine gezielte und spezielle Beschäftigung mit der Weisheit.

Die Beziehung der Philosophie zu der Weisheit (ἀληθῆς φιλοσοφία) wird von Klemens von Alexandrien⁴⁵ auch durch die allegorische Auslegung der Stelle Gen 16,1 ff. verdeutlicht, die er wörtlich von Philon von Alexandrien⁴⁶ übernimmt: Die »wahre Philoso-

³⁹ Klemens von Alexandrien, *Stromata* 1,5: *BEP* 7, 247, 1,16: *BEP* 7, 267: »κατὰ περιπτωσιν ἐπήβολος τῆς ἀληθείας ἀμῆ γέ πη, ἀμυδρὸς καὶ οὐ πάσης, γίνεται«. 1,20: *BEP* 7, 274. Vgl. auch 1, 19: *BEP* 7, 273: »αὐτοῦ τάχαθού δι' ἐπιστήμη καὶ τῆς ἀληθείας«. Justin der Märtyrer, *Dialogus cum Tryphone* 3,4: *BEP* 3, 24: »ἐπιστήμη ἐστὶ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ἀληθοῦς ἐπίγνωσις«.

⁴⁰ Klemens von Alexandrien, *Stromata* 5,1: *BEP* 8, 115: »εἰς εὐρεσιν πείνη«.

⁴¹ Klemens von Alexandrien, *Stromata* 1,5: *BEP* 7, 246.

⁴² *Stromata* 1,20: *BEP* 7, 274–275. Mehr über die Beziehung zwischen αἴτιον und συναίτιον siehe *Th. Nikolaou*, 'Ἡ χριστιανικὴ ἀλήθεια ...', *Kleronomia* 11 (1979) 77 ff.

⁴³ Klemens von Alexandrien, *Stromata* 1,5: *BEP* 7, 245.

⁴⁴ Klemens von Alexandrien, *Stromata* 1,20: *BEP* 7, 276: »οὐ δυνατότερον ποιεῖ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ἀδύνατον παρέχουσα τὴν κατ' αὐτῆς σοφιστικὴν ἐπιχειρήσιν καὶ διακρουομένη τὰς δολεράς κατὰ τῆς ἀληθείας ἐπιβουλὰς φραγμός οἰκείως εἴρηται καὶ θριγκός εἶναι τοῦ ἀμπελῶνος«. Siehe auch 1,5: *BEP* 7, 245: In bezug auf Spr 4,8–9 verlangt er, daß die »Weisheit« »hochgehalten wird« und fährt fort »ἐπεὶ καὶ σὺ τῷ θριγκῷ ὑπεροχυρώσας αὐτὴν διὰ φιλοσοφίας καὶ πολυτελείας ὀρθῆς ἀνεπιβατον τοῖς σοφισταῖς τηρήσας«. Vgl. Näheres über die philosophische Herkunft dieser Begriffe *Th. Nikolaou*, 'Ἡ χριστιανικὴ ἀλήθεια ...', *Kleronomia* 11 (1979) 78, Anm. 92.

⁴⁵ *Stromata* 1,5: *BEP* 7, 246 ff.

⁴⁶ De congressu eruditionis gratia 14: *Cohn-Wendland* III, 88, 1 ff. 27: *Cohn-Wendland* III, 104.

philie« wählt »nur das Nützliche aus der weltlichen Philosophie«, so wie Abraham Hagar anstelle der unfruchtbaren Sara zur Kinderzeugung genommen hat. Anhand der Beziehung von Sara und Hagar, der Herrin und der Dienerin, wird daraufhin die Relation der Philosophie zur Weisheit beschrieben: Abraham bejaht, sagt er, die weltliche Weisheit »als jüngere und als **Dienerin**« (ὡς νεωτέρων καὶ ὡς θεραπαινίδα), aber die Wissenschaft ehrt und respektiert er »als vollkommene **Herrin**« (ὡς τελείαν δέσποιναν). Eine ähnliche Beziehung akzeptiert auch Johannes Damaskenos⁴⁷ und spornet an, das Gute nicht falsch zu gebrauchen, d.h. wir sollten die Philosophie (τοὺς δούλους τῆς ἀληθείας λόγους) richtig gebrauchen und nur die Gottlosigkeit, die sie eventuell kennzeichnet und beherrscht, verwerfen.

Einige Forscher⁴⁸ erklären diese patristischen Zeugnisse für identisch mit der Bezeichnung der Philosophie als Dienerin der Theologie (ancilla theologiae), die während des lateinischen Mittelalters seit Petrus Damiani (†1072)⁴⁹ vertreten wurde. Ich denke jedoch, daß es zwischen den beiden Positionen manche schwerwiegenden Unterschiede gibt: Zunächst zeigt allein die Tatsache, daß Damiani zu den sogenannten »antidialektischen« Theologen zählt, die unterschiedliche Ausgangssituation zu einem Klemens von Alexandrien oder Johannes von Damaskos. Des weiteren unterscheiden die scholastischen Theologen radikal zwischen der »übernatürlichen« und der »natürlichen« Wahrheit, während die christlichen Schriftsteller und Kirchenväter die Philosophie positiv bewerten und sie dem Heilsplan Gottes zuordnen; sie lehren überdies, daß die Philosophie auch für sich die Fähigkeit besitzt, etwas Nützliches und Wahres und vor allem mit der einen, göttlichen Wahrheit Vereinbares hervorzubringen. Im Gegensatz zu der scholastischen Auffassung vom Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie unterliegt die Philosophie nach den Kirchenvätern – auch wenn sie der Theologie nachsteht – nicht Rahmenbedingungen und Richtlinien, welche die Theologie absolut setzt. Die Philosophie nach patristischer Ansicht wird mit der Bejahung des menschlichen Logos, des Humanum schlechthin, verbunden; sie tritt in Dialog mit der göttlichen Wahrheit und trägt zu ihrer Findung bei.

Auf diese Weise bewahrt die Philosophie auch nach der Ankunft Christi eine doppelte Funktion: *Erstens* befaßt sie sich mit Bereichen des Wissens, welche von der göttlichen Offenbarung nicht völlig abgedeckt werden. Einer der großen Kirchenväter, Gregor der Theologe, plädiert darum mit überraschender Offenheit für die Freiheit des Denkens über viele Themen: »Philosophiere meinestwegen über Welt oder Welten, über Materie, Seele, vernünftige höhere oder niedere Wesen, Auferstehung, Gericht, Vergeltung, Christi Leiden. Denn die richtigen Gedanken darüber sind nicht ohne Nutzen und das Verfehlen ohne Gefahr«⁵⁰. Die Verteidigung der Freiheit des Denkens und der Philosophie ist nach diesen Worten ein besonders bemerkenswertes Anliegen, wenn man bedenkt, daß einige Theologen und Vertreter der Kirche immer wieder dogmatische Sätze und Lösungen

⁴⁷ Capita philosophica 1: PG 94, 532 B.

⁴⁸ Vgl. z.B. H. Hunger, Die hochsprachliche Literatur der Byzantiner, Bd. 1. München 1978, S. 42.

⁴⁹ P. Damiani, De divina omnipotentia ... 5: PL 145, 603 CD.

⁵⁰ Gregor der Theologe, Oratio 27, 10: BEP 59, 218: »Φιλοσόφει μοι περί κόσμου ἢ κόσμων, περί ὕλης, περί ψυχῆς, περί λογικῶν φύσεων βελτιόνων τε καὶ χειρόνων, περί ἀναστάσεως, κρίσεως, ἀναποδόσεως, Χριστοῦ παθημάτων. Ἐν τοῦτοις γὰρ καὶ τὸ ἐπιτυχάνειν οὐκ ἄχρηστον, καὶ τὸ διαμαρτάνειν ἀκίνδυνον«.

auch bezüglich solcher Themen formulieren, welche rein wissenschaftlich sind (klassisches Beispiel die Verurteilung von Galileo Galilei) oder mit gesellschaftlichen und anderen Entwicklungen der Menschheit zusammenhängen (z.B. die konkrete zeitgenössische Ausformulierung und Hervorhebung der Menschenrechte).

Zweitens würdigt die Philosophie als sicheres Wissen der Vernunft nach (κατὰ λόγον) bis zu einem gewissen Grad den Glauben, den die Theologie als das Wort über Gott (ὁ περὶ Θεοῦ λόγος) beansprucht. Aber befassen wir uns etwas intensiver mit diesem Gesichtspunkt: Wegen ihres Offenbarungscharakters erscheint die christliche Lehre als definitiv und unabänderlich; sie fordert deshalb den heilbringenden Glauben, aber gleichzeitig auch die wahre Erkenntnis. Zur Verteidigung der wahren Erkenntnis wenden sich die christlichen Schriftsteller und Kirchenväter mit Recht gegen diejenigen, die, indem sie sich für »klug« (εὐφυνεῖς) halten, die Forderung stellen, »sich weder der Philosophie noch der Dialektik zu bedienen ... sie verlangen allein den bloßen Glauben« (μήτε τῆς φιλοσοφίας ἄπτεσθαι μήτε τῆς διαλεκτικῆς ... μόνην δὲ καὶ ψιλὴν τὴν πίστιν ὀπαιτοῦσιν); aber solche Gläubige ähneln Weinbergarbeitern, die sofort die Trauben ernten wollen, ohne sich irgendeiner Mühe zu unterwerfen (d.h. ohne den Weinberg zu beschneiden, zu graben und sich überhaupt dessen anzunehmen)⁵¹. Aber wie die Traubenernte die Pflege des Weinberges voraussetzt, so besteht eine enge gegenseitige Abhängigkeit zwischen Glauben und wahrer Erkenntnis; letzten Endes gelangt der Mensch vom Glauben zur wahren Erkenntnis und nicht in entgegengesetzter Reihenfolge⁵². Dies bedeutet, daß sowohl das Axiom »glaube und forsche nicht« (πίστευε καὶ μὴ ἐρεῦνα), als auch das »forsche und glaube« (ἐρεῦνα καὶ πίστευε) verworfen werden; es wird vielmehr das Axiom »glaube und forsche« (πίστευε καὶ ἐρεῦνα) bejaht.

Dieses Axiom, welches unmittelbar das Thema der Beziehung von Theologie und Philosophie, d.h. Vernunft und Glaube, betrifft, hebt die Überzeugung hervor, daß der Glaube die Erkenntnis nicht ausschließt. Die Suche nach der Wahrheit ist stets die Aufgabe der Vernunft; aber dies bedeutet sicherlich nicht Loslösung und Entfernung von der Offenbarung Christi und der überlieferten Wahrheit. Johannes von Damaskos⁵³ hat diesen Sachverhalt in einmaliger Weise zum Ausdruck gebracht: »Nachdem ich als allererstes das Aufrechterhalten der kirchlichen Gesetzgebung, durch welches Heil zu erlangen ist, wie einen Schiffskiel oder ein Fundament im Verstand befestigt habe, habe ich die Rennbahnstrecke der Vernunft geöffnet und sie (d.h. die Vernunft), wie ein gut gezäumtes Pferd, vom Ausgangspunkt angespornt«.

Wenn man dieses Bild verdeutlichen wollte, könnte man die Rolle der Theologie und der Philosophie vielleicht mit einem Gespann vergleichen; beide Rosse (Glaube und Vernunft) haben gewichtige Aufgaben; nur wenn diese Aufgaben von beiden erfüllt sind, entsteht die Erkenntnis, die den Vortritt des Glaubens nicht in Abrede stellt, und gleichzeitig auf die vernünftige, philosophische Begründung und Einsicht desselben nicht ver-

⁵¹ Klemens von Alexandrien, Stromata 1,9: BEP 7, 252.

⁵² Klemens von Alexandrien, Stromata 5,1: BEP 8, 110: »οὐτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως οὐθ' ἡ πίστις ἄνευ γνῶσεως ... ἐκ πίστεως γὰρ εἰς γνῶσιν«.

⁵³ De imaginibus oratio 1,2: PG 94, 1233 A: »Πρῶτον μὲν οὖν ἀπάντων, οἷόν τινα τρόπιν, ἢ θεμέλιον τῷ λογισμῷ καταπέσας, τὴν τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεσμοθεσίας συντήρησιν, δι' ἧς σωτηρία προσήγεσθαι πέφυκε, τοῦ λόγου τὴν βολβίδα ἠνέφεξα, καὶ τοῦτον, ὡσπερ ἵππον εὐχάλινον, τῆς ἀφειρίας παρώρμησα«.

zichtet. Auch wenn diese Position der Kirchenväter heute, d.h. nach dem Zeitalter der Aufklärung und der strengen Unterscheidung zwischen Glauben und Vernunft, gelegentlich problematisch erscheint, so behält sie ihre grundsätzliche Bedeutung, weil das religiöse Leben unstrittigerweise einen unentbehrlichen Vorgang im menschlichen Dasein darstellt.