

GRUNDPRINZIPIEN CHRISTLICHER PHILOSOPHIE IN BYZANZ*

VON
EVANGELOS THEODOROU
Professor der Universität Athen

Die Tatsache, dass die Religion im geistigen Leben von Byzanz die Vorrangstellung hat, erklärt, warum die byzantinische Philosophie von der Theologie nicht zu trennen ist und dem theologischen Denken zumeist gute Dienste leistet. Das bedeutet keineswegs, dass die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der byzantinischen Philosophie von der Theologie aufgehoben wird. Die philosophische Spekulation hebt sich von der theologischen Betrachtung unverkennbar ab. Wir könnten genauer sagen, dass Theologie und Philosophie in Byzanz jedes eventuelle antithetische Verhältnis ihrer Anschauungen in einer höheren Synthese aufheben. Diese Synthese lässt sich auf folgende Formel bringen: *Verschiedenheit*, aber nicht *Geschiedenheit* von Theologie und Philosophie.

Der Glaube, die christliche Weltanschauung und die — sub specie aeternitatis — Lebenstheorie machen die Philosophie nicht überflüssig. Die christliche Erlösung — der Lehre der Kirchenväter nach — bedeutet, dass die ganze menschliche Natur mit ihren Anlagen in Christus aufgenommen und in ihm bereits potentiell geheiligt ist. Im Rahmen der orthodoxen byzantinischen Spiritualität herrscht die von dem hl. Paulus und Irenaios formulierte Idee der Rekapitulation (*Anakephalaiosis*, Ἀνακεφαλαιώσεις) aller Realitäten zu Christus. Diese Rekapitulation bedeutet die Verschlingung und Vermählung aller Wesenheiten und Wirklichkeiten — sowohl der göttlichen, himmlischen und unsichtbaren als auch der irdischen, menschlichen und sichtbaren; die seinshafte Verschmelzung des Himmels mit der Erde; die Ineinsbildung aller Menschen in dem einen Haupt Christus; die Zurückführung des Alls und aller menschlichen Dimensionen und angeborenen Prädispositionen zu Gott.

* Vortrag gehalten in der 96. Vortragsfolge «BYZANZ» der Funkuniversität RIAS (Berlin).

So verstehen wir, warum die philosophische Anlage, die auch jedem Menschen angeboren ist, in der Ganzheit jeder christlichen Persönlichkeit bejaht und geheiligt wird. Diese Anlage, wie Plato und Aristoteles übereinstimmend bezeichnen, regt sich in einem eigenartigen Erlebnis. Dieses Erlebnis ist ein $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$, ein Staunen, ein Sich-Wundern, ein philosophisches Problemgefühl, das naturnotwendig zum Fragen führt. Auf das $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$ folgt das $\acute{\epsilon}\xi\epsilon\tau\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$, das Forschen und Fragen, das in jedem Menschen ein geistiges Bedürfnis befriedigt.

Die echte Theologie, die immer den Funken der philosophischen Spekulation entzündet, trägt stets zur Entwicklung der Philosophie bei. Die grossen philosophischen Systeme haben jeweils Anregung und Anstoss aus der Theologie bekommen. Wir könnten auch erwähnen, dass die neuere Philosophie bis in die Gegenwart hinein kaum weniger unter dem Einfluss der Bibel und der christlichen Lehre als dem der antiken griechischen Philosophie steht.

Das philosophische Problemgefühl wird ständig von der Theologie ermutigt, weil die echte Philosophie über sich selbst hinaus auf ein höheres Ideal hinweist, das die Erfüllung jener letzten Sehnsucht bedeutet, die keine Philosophie zu stillen vermag. Die Religion allein, als wesensnotwendige Ergänzung der Philosophie, vermag jene Sehnsucht nach dem Unendlichen zu befriedigen. So bewahrheitet sich das tiefe Wort des Dichters Geibel: «Das ist das Ende der Philosophie, zu wissen, dass wir glauben müssen».

Gerade auf dem fruchtbaren Boden dieser Begegnung und der Gegenseitigkeit der theologischen und philosophischen Spekulation ist in Byzanz der Baum der christlichen Philosophie gewachsen. Sie ist nicht ohne einen tiefgehenden Einfluss des christlichen Glaubens zu verstehen. Selbstverständlich kann die Rede von Philosophie sein, insofern es erforderlich ist, dass die logische Begründung allein aus Sätzen und Sachverhalten erfolgt, die der natürlichen Vernunft zugänglich sind; ein Ausgehen von Glaubenssätzen als solchen wäre nicht mehr Philosophie. Dabei ist aber nicht ausgeschlossen, dass der christliche Glaube psychologisch mannigfache Orientierung und Hilfen bietet, indem er zum Beispiel neue Fragestellungen anregt, neue philosophische Lösungsversuche nahelegt und die Erfassung übersinnlicher Wahrheiten durch die Begünstigung analoger und symbolischer Begriffsbildung erleichtert. Ohne Zweifel hat der christliche Glaube die byzantinische und im besonderen die patristische Philosophie beeinflusst.

Wenn von christlicher Philosophie die Rede ist, darf man nicht,

wie sonst, an die systematische Arbeit der Philosophen denken, die nur Philosophen sind. Diese Philosophie ist vielmehr unter Umständen spontan und oft genial in den Schriften von Theologen und Kirchenvätern eingebettet, die bei der theologischen Durchdringung des Glaubensgutes Probleme anschneiden, die sachlich in die Philosophie gehören und dann natürlich mit philosophischen Methoden und Begriffen angefasst werden müssen.

Die Kirchenväter verwerfen einmal die «Weisheit» dieser Welt, dann hinwiederum lassen sie für einige philosophische Probleme das philosophische Denken der Nichtchristen gelten und berufen sich für ihre eigene Sache sogar auf das Zeugnis der ausserchristlichen Philosophie. Oft zitieren sie zum Beleg ihrer christlichen These auch griechische Philosophen.

Bahnbrechend für die christliche Philosophie war der philosophische Eklektizismus und im besonderen das Beispiel der hellenistisch-jüdischen Philosophie. Philon von Alexandrien, obwohl ein gesetzestreuer Jude, machte es sich, offenbar aus innerem Bedürfnis, zur Aufgabe, die griechische Philosophie mit der alttestamentlichen Religiosität zu verbinden. Einige Kirchenväter wiederholen mit Klemens von Alexandrien, dass die heidnische Philosophie ein Geschenk des göttlichen Logos und der Vorsehung war, durch das die Heiden auf eine ähnliche Weise für die Aufnahme des Christentums vorbereitet und erzogen werden sollten — wie die Juden durch das Alte Testament. So können wir z. B. verstehen, warum die drei grossen Kappadozier (Gregor von Nazianz, Basilius der Grosse, Gregor von Nyssa) und andere kirchliche Schriftsteller (Johannes Chrysostomus, Makarios der Ägypter, Epiphanius von Salamis, Theodoret von Cyrus, Johannes von Damaskus, Photios der Grosse u.a.) praktisch das ganze Werkzeug der griechischen Philosophie in ihrer christlichen Lehrverkündigung handhaben. Der Geist des Griechentums war die Atmosphäre, die das Christentum hier umgab. Es bediente sich nicht nur der griechischen Sprache, sondern auch der Kategorien, der Denkformen und Gedankenmittel der griechischen Philosophie. Erst recht war dies notwendig, wenn es galt, den Polytheismus zu bekämpfen und Angriffe von seiten des Heidentums oder der schon früh auftretenden gnostischen und anderen Sekten und Häresien zurückzuweisen. Der falschen «Gnosis» galt es die «wahre» entgegenzusetzen. Als Vorbild und Vorläufer auf diesem Gebiet galt immer der Beitrag von Origenes. Obwohl manche Stücke seiner Lehre vom kirchlichen Bewusstsein zurückgewiesen wurden, blieb das Prinzip der Verbindung von Theologie und Philosophie von da an herrschend.

So hatten die Byzantiner von der christlichen Religion aus zur ausserchristlichen Philosophie vielfache Brücken geschlagen. Die Dogmen selbst waren in griechischen Wertbegriffen ausgeprägt. Die Logos-Spekulation wurde z.B. durch die Lehre von Philon angeregt. Aristotelische Begriffe, wie Wesenheit, Substanz, Natur, spielen in den trinitarischen und christologischen Streitigkeiten schon früh eine Rolle. So entsteht die Aufgabe, die Einheit Gottes mit der Dreiheit der göttlichen Personen vereinbar zu machen. Das Denken der Christen stammte sodann von der monotheistischen Tendenz, dem Vorsehungsglauben und der ethischen Lehre gewisser Vertreter des Stoizismus. Im besonderen müssen wir den Einfluss des Platonismus unterstreichen. Die reine Ethik der Platoniker, ihre Vorliebe für das Übersinnliche, ihre metaphysische Unruhe liessen das Gefühl der Wahlverwandschaft anklingen. Die «Enneaden» des Neuplatonikers Plotin beeinflussten nicht nur die schon erwähnten drei grossen Kappadozier, sondern auch andere kirchliche Schriftsteller (Kyrill von Alexandrien, Pseudo-Dionysius Areopagita u.a.).

Trotz aller weitgehenden Hilfestellung, die das griechische Denken der christlichen Philosophie leistet, und trotz der Symbiose von Griechentum und Christentum geht der christliche Gedanke mit Sicherheit seinen Weg. Bei der christlichen Philosophie in Byzanz handelt es sich nicht um eine «Hellenisierung» des Christentums, sondern um eine Verchristlichung der griechischen Gedankenwelt. So kann man auf die ganze ideengeschichtliche Verbindung der byzantinischen christlichen Philosophie mit dem griechischen Geist das Wort ausdehnen, das Thomas von Aquin über die Beziehung Augustins zu den platonischen Denkmotiven ausgesprochen hat: «Augustinus ist voll von platonischen Lehren; was er findet, übernimmt er, wenn er sieht, dass es mit dem Glauben zusammenstimmt; stimmt es nicht dazu, dann verbessert er es».

Die Stellungnahme der Byzantiner zum griechischen philosophischen Denken ist nicht knechtisch, sondern kritisch, prüfend, richtend, wählend, eklektisch und schöpferisch gestaltend. Die byzantinische Philosophie ist also nicht eine griechische Philosophie mit christlichen Ornamenten, sondern ein aus der Wurzel und dem Wesen des christlichen Grunderlebnisses — durch selbstdenkerische Betrachtung und Erforschung der philosophischen Probleme — entsprungenes Gedankensystem, das verschiedenartige Gedanken und Elemente zu dem organischen Ganzen der christlichen Weltanschauung und Lebenstheorie selbständig vereinigt und tiefgreifend umformt und umbildet. Die Ver-

treter der christlichen Philosophie in Byzanz sind also Christen, die, soweit möglich, eine Konvergenz und gegenseitige Annäherung zwischen ihrer Philosophie und ihrem Glauben (und somit ihrer Theologie) anstreben, ohne dabei die wesentliche Unterschiedenheit und Inkommensurabilität der beiden Bereiche zu ignorieren. Dieses Bemühen bedeutet weder eine von vornherein gegebene, unbedrohte Spannungslosigkeit zwischen Philosophie und Glaube, noch erlaubt es die Flucht in eine «doppelte Wahrheit».

Damit ist im Prinzip auch die jüngst viel erörterte Frage beantwortet, ob es eine «christliche Philosophie» gibt. In strengem Sinne kann es eine christliche Philosophie so wenig geben, wie es eine christliche Mathematik oder Naturwissenschaft geben kann. Trotzdem, — weil alle Vertreter der Philosophie eine Weltanschauung haben, die in der Idee eines Weltgrundes gipfelt, der zugleich als Wertgrund und Wertprinzip gefasst werden muss—, ist es verständlich, warum das genuine Philosophieren als ein besonderes philosophisches Gebiet die Weltanschauungslehre konstituiert, die stark christlich ausgeprägt sein kann. Ihre Gotteslehre, ihre Lehre von der menschlichen Existenz sowie ihre Lehre vom Sinn der Geschichte könnte christlich bestimmt sein. Man könnte also hier von einer «christlichen Theologie», einer «christlichen Anthropologie» und einer «christlichen Geschichtsphilosophie» sprechen. Ebenso kann man von einer «christlichen Lebensphilosophie» reden, weil zur Weltanschauung auch eine Sinndeutung des menschlichen Lebens gehört. Das Beiwort «christlich» ist demnach nur dort am Platze, wo es sich um Gebiete handelt, die in Weltanschauungsfragen hineinspielen und die deshalb eine Behandlung vom Standpunkt der christlichen Weltanschauung aus zulassen. So haben wir — nach der formalen Erwähnung der ideengeschichtlichen Grundprinzipien der christlichen Philosophie in Byzanz — soeben ihre inhaltlichen Schwerpunkte erwähnt, die ihr Spezifikum und ihr Eigentümliches bilden und die wir skizzenhaft fortführen werden:

Was die Gotteserkenntnis betrifft, so übertreffen die Byzantiner die aristotelische Erkenntnistheorie, die nur ein sensuelles Wahrnehmen und ein intellektuelles Denken als Quellen der Erkenntnis anerkennt. Nach der byzantinischen Erkenntnislehre gibt es — neben *sensus* und *ratio* — eine dritte Erkenntnisquelle: das irrationale Erlebnis, das eine überlogische Gewissheit gibt. Die religiös-mystische Intuition wird hier einerseits zum rational-diskursiven und andererseits zum sinnlichen Erkennen in Beziehung gesetzt und dadurch in ihrer Eigenart klar herausgearbeitet. Die Gotteserkenntnis weist so einen

intuitiven Faktor auf. Von der volitiven Daseinsintuition unterscheidet sich die emotionale Wertintuition, die Werterfahrung, die eine Erkenntnis sui generis ist. In diesem Rahmen können wir die religiöse Erfahrung verstehen. Da Gott nicht nur als ens realissimum, sondern zugleich als summum bonum erlebt wird, ist die religiöse Erfahrung nicht bloss Realitätserfahrung, sondern auch Werterfahrung.

Die Idee der religiösen Erfahrung herrscht in der christlichen Philosophie von Byzanz, die einen unmittelbaren Kontakt der Seele mit Gott, eine mystische Gottesschau lehrt. Fast alle Byzantiner betonen, dass wir in unmittelbarer, — also nicht durch Denken, Schliessen, Beweisen —, vermittelter Weise eines ins Unerfahrbare hineinreichenden Inhalts innwerden. So ist eine durchaus eigenartige, intuitive Gewissheit dort, wo der Mensch unmittelbar dessen gewiss ist, sich in Einheit mit dem Unendlichen, mit dem Absoluten, mit dem tiefsten Grund alles Seins, mit dem Ewig Einen zu fühlen. In gleichem Sinne sprechen Max Scheler und Rudolf Otto in unserem Jahrhundert von der Selbstevidenz des religiösen Bewusstseins und von dem Erkenntnisorgan für das Heilige oder Numinose.

Die unmittelbare intuitive Gotteserkenntnis gipfelt in der byzantinischen Mystik, in der die Überzeugung von der Möglichkeit eines unmittelbaren Berührens und Schmeckens Gottes heimisch ist. Trotzdem ist und bleibt unsere Gotteserkenntnis Stückwerk. In diesem Zusammenhang müssen wir besonders den Palamismus erwähnen. Gregorios Palamas beantwortete die Frage, wie der absolut transzendente Gott immanent erfahren werden könne. Nach seiner Lehre ist das Wesen Gottes unerkennbar; erfahrbar sind nur seine ungeschaffenen Energien.

Die Tatsache, dass das Wesen Gottes immer unnahbar bleibt, erklärt, warum das Symbol die wichtigste Sprache ist, die für die Religion passt. Von hier aus fällt auch ein Licht auf die sogenannte «negative Theologie», wie sie Pseudo-Dionysios Areopagita im Geiste des Neuplatonismus begründet hat. Er lehrt, dass man von Gott in Negationen reden könne. Alle Verneinungen sind wahr, alle Behauptungen falsch. Gott ist der schlechthin «Namenlose». Sein Wesen lässt keine positiven Prädikate zu. Er muss geradezu als das «Nichts» bezeichnet werden.

Neben der negativen gibt es in Byzanz auch eine reiche positive Theologie. Die unmittelbare und intuitive Gotteserkenntnis wird von einer spekulativen Religionsphilosophie unterstützt und gefördert, die das Sein der Welt auf eine transzendente Ursache zurückführt. Aber die metaphysischen Prädikate erschöpfen das Wesen der

Gottheit nicht. Die Idee des Göttlichen enthält neben dem Rationalen immer das Ineffabile, insofern es begrifflicher Erfassung völlig unzugänglich ist. Die christliche Philosophie führt so zur Theologie des «ganz Anderen» und bekämpft immer die gnostischen Systeme, deren Wesen darin besteht, dass die Religion nur als eine niedrige Stufe der metaphysischen Erkenntnis angesehen wird. Nach der Lehre der grossen Kirchenväter sind der Gott der Religion und das Absolute der Metaphysik zwar realiter identisch, intentionaliter aber verschieden. Intensionsgegenstand der Religion ist der «Heilsgott», d.h. der persönliche Gott, der sich dem Menschen offenbart und dadurch sein Heil bewirkt. Intensionsgegenstand der Metaphysik ist der «Wissensgott», d.h. der als letztes Erklärungsprinzip für Dasein und Sosein der Welt fungierende Weltgrund.

Die natürliche Offenbarung Gottes in seinem Werk, wie es der Apostel im Auge hat, beruht auf dem symbolischen Ausdrucksverhältnis Gottes in Natur und Seele, im «Spiegeln» seiner in der Natur, in einem Hinweisen, Hindeuten der Dinge selbst und ihres Sinnes auf Gott als den Grundsinn der Welt — lauter Dinge, die nur der religiöse Akt in der frommen Naturbetrachtung und Seelenbetrachtung erfassen kann.

Die Benutzung des kosmologischen und des teleologischen Gottesbeweises hat sehr zur Entwicklung der byzantinischen Naturphilosophie beigetragen, nach der die Originalschrift Gottes in die Berge und Wälder, in das Meer und in den Sternenhimmel geschrieben ist. Ganz besonders ist das Erhabene und das Grenzenlose in der Natur geeignet, die religiösen Saiten unserer Seele in Schwingung zu versetzen. Der Abglanz des Ewigen ruht auf der sichtbaren Schöpfung. Professor Ernst Benz hat charakteristisch geschrieben, dass «während innerhalb des westlichen Christentums die christliche Naturphilosophie aufs ganze gesehen weithin zurückgetreten ist, hat die Ostkirche ihr christliches Verhältnis der Schöpfung in immer neuen Entwürfen einer christlichen Kosmologie und Naturphilosophie ausgedrückt. Das christliche Verständnis des Kosmos kommt vor allem darin zum Ausdruck, dass das Heilsgeschehen nicht nur als ein für den Menschen bestimmtes und sich vollziehendes Ereignis gedacht wird, sondern als ein kosmisches Ereignis, in das die Entwicklung des gesamten Universums einbezogen ist. Kosmologie, Anthropologie und Heilsgeschichte stehen in einem unauflöselichen Zusammenhang».

In diesem Zusammenhang müssen wir betonen, dass der Begriff der Schöpfung ein Spezifikum der christlichen Philosophie ist. Gott ist der Schöpfer, der die Welt durch das Gebot seines Willens aus

dem Nichts hervorruft. Deshalb gibt es eine unüberbrückbare Kluft zwischen Gott und Kreatur. Dieser Gegensatz in seiner schlechthinnigen Absolutheit fehlt der antiken Welt ebenso wie der Schöpfergedanke. Für sie ist Gott ein Baumeister. Immer noch steht ihm die Materie gegenüber, die er gestaltet.

Typisch ist auch der Gedanke der *S i m u l t a n s c h ö p f u n g*, den können wir mit dem biblischen Bericht über das Sechstageswerk verbinden. So hat Gott die Welt auf einmal in der ganzen Breite ihres Formenreichtums geplant. Werden und Entwicklung ist so nicht ein eigentliches Neuwerden, sondern nur allmähliche und fortschreitende Realisierung je schon vorhandener Ideen und potentieller Formen. Dieser Gedanke findet sich bezeichnenderweise bei Klemens, Origenes, Basilius, Gregor von Nyssa, wie im Westen bei Augustinus, bei Denckern also, die eine platonische Tendenz aufweisen.

Besonders wichtig ist auch die *c h r i s t l i c h e A n t h r o p o l o g i e* in Byzanz. Der Mensch ist ein königliches Geschöpf. Im Stufenbau des Seins, das sich Gregor von Nyssa geschichtet denkt, steht er in der Reihe der toten Körper, der Pflanzen und der Tiere obenan und ist der höchste Wert auf dieser Welt. Nur noch die Engel überragen ihn. Der Mensch ist geschaffen nach dem Bilde Gottes; denn infolge seiner Teilhabe am Logos ist er mit dem Geiste Gottes verwandt. In dem Menschen als der Mitte treffen alle Seinsgrade zusammen. Als Mikrokosmos (Weltall im Kleinen) spiegelt er den Makrokosmos (Weltall im Grossen) wider. Hier durchdringen sich vor allem die beiden Grundbereiche des Geistigen und des Körperlichen, die in ihm zu «einer» Natur oder «einem» Wesen zusammentreten. Die menschliche Seele ist mehr als nur aristotelische Form oder Entelechie. Sie ist etwas selbständig für sich Bestehendes, aber mit dem Körper verbunden.

Der Mensch besitzt *F r e i h e i t* und *S e l b s t b e s t i m m u n g*. Die Freiheit kann auch zum Bösen missbraucht werden. In dieser, in der Kontingenz des Geschöpflichen liegenden Wandelbarkeit haben wir den Grund des *B ö s e n* vor uns.

Charakteristisch ist auch der christliche Gedanke der *A u f e r s t e h u n g* und der *U n s t e r b l i c h k e i t*, worin sich wieder die christliche Einstellung sehr bestimmt gegenüber der alten Philosophie zur Geltung brachte.

Erwähnenswert ist auch der Gedanke der *E r l ö s u n g* des Menschen von Sünde und Tod durch das im Sakrament gewährte und vollzogene Einswerden mit dem Gottmenschen.

Die christliche Gotteslehre, Weltanschauung, Anthropologie und Heilslehre sind eingebettet in der seelischen Totalität der Persönlichkeit. Deshalb sind sie von anderen Geistesfunktionen abhängig. Die Kirchenväter von Byzanz haben aufgrund tiefer Lebenserfahrung diesen Zusammenhang klar gesehen und deshalb immer wieder die ernste Mahnung an die Menschen gerichtet, zunächst ihr Leben zu ändern, um dadurch den Zugang zu höheren Dingen zu finden, sich selbst zu bessern, um dadurch das Bessere zu erkennen. «Wer die Wahrheit tut, der kommt ans Licht» (Joh. 3,21). Der Mensch gewinnt sich selbst erst in der Entscheidung, mit der er gegenüber der Rangordnung der Werte und damit auch der Güter Stellung nimmt. Sein subjektives Verhalten muss mit der objektiven Ordnung der Werte übereinstimmen. So erscheint das sittliche Verhalten als das wertgemässe Verhalten. Und dieses besteht im Vorziehen des höheren Wertes, das zugleich ein Nachsetzen des niederen bedeutet. So kann man erklären, warum die griechisch-orthodoxe Kirche die vertikale Dimension mit der horizontalen verbindet, die *vita contemplativa* mit der *vita activa*. Die echte byzantinische Lebensphilosophie führt nicht zu einem schicksalhaften und erdfremden Quietismus, zu einer einseitigen kultischen Haltung und weltfremden Passivität. Sie bejaht und fördert die positive Einstellung gegenüber der Natur, der ökologischen Umgebung, der materiellen technischen Kultur sowie allen kulturellen Werten. Die byzantinische Kirche realisiert die sozialen und politischen Werte, fördert die Idee des Kulturstaates und bringt den Individualismus mit dem sozialen Geist in Einklang. In einer solchen sozialen Atmosphäre wächst auch der Geist der echten Caritas und Diakonie, die nicht in eine entkräftete Sozialarbeit entartet. Die bahnbrechende Sozialarbeit von Byzanz beweist, dass die christliche Lebensphilosophie zur Orientierung, Profilierung, Qualifizierung und Motivierung der Tätigkeit des Sozialstaates beitragen kann.

Die positive Stellungnahme der byzantinischen Philosophie gegenüber den ästhetischen Werten und allen Formen der Kunst (Dichtung, Musik, Malerei usw.) ist heute in der ganzen Welt bekannt. Der schon zitierte Professor Ernst Benz hat betont, dass «zu der Grösse der (byzantinischen) Orthodoxie auch die Tatsache gehört, dass sie allein den Gedanken der Schönheit Gottes bewahrt hat und nicht aufhört, sie in ihren Gebeten und Hymnen zu preisen». Man könnte hinzufügen, dass diese Hymnen eine wahre Ästhetik oder Philosophie des Schönen enthalten, insofern sie die ästhetische Kategorie des Erhabenen nach vorn bringen, über die verschiedenen Arten

des Schönen reden und auf die Quelle alles Schönen, d.h. die Urschönheit, hinweisen. Hier berühren wir Platon's Eros, dessen Aufstieg er im «Symposion» ergreifend entfaltet.

Abschliessend müssen wir die christliche Geschichtsphilosophie erwähnen, nach der die Erlösung des Menschen durch die freie Tat Gottes in der Geschichte stattfindet. Diese Tat ist ein geschichtlicher Vorgang. Deshalb müssen wir das Heilswerk und den Menschen in ihren geschichtlichen Dimensionen sehen, die mit dem letzten und transzendenten Prinzip alles Seins in Verbindung stehen. Von der christlichen Geschichtsmetaphysik her ergibt sich die Sinnbedeutung der Geschichte, die sich als Manifestation Gottes in Raum und Zeit darstellt. Wenn Gottes innerstes Wesen die dienende, schenkende, sich verschwendende Liebe ist, dann ist all sein Wirken eine Betätigung dieser Liebe und damit eine Offenbarung seiner Liebesherrlichkeit. Hinter dem Weltprozess steht ein heiliger Liebeswille, dessen höchste Auswirkung die Schaffung eines Geistesreiches ist, in dem Gottes Liebe zur vollen Herrschaft gelangt. Das letzte und höchste Ziel der Menschheitsgeschichte ist das «Reich Gottes», das die Verwirklichung der eschatologischen Hoffnung bedeutet, dass Gott eine ganz neue Realität erschaffen werde. So öffnen sich neue, herrliche, erstaunliche Perspektiven, die die Vertreter der christlichen Philosophie veranlassen, das «Jenseits» (ἐκεῖ) der Ideenwelt des genuinen Platonismus im greifbar realistischen Sinn der Bibel zu fassen. «Wir erwarten einen neuen Himmel und eine neue Erde, wo die Gerechtigkeit heimisch ist» (2 Petr. 3,13).

BIBLIOGRAPHIE: B. Altaner, Patrologie—Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg 1958. — Cl. Baumecker, Die patristische Philosophie, 1913. — O. Bardenhewer, Geschichte der altchristlichen Literatur, Bände 1-5, 1902-1932. — H.-G. Beck, Kirche und Theologie im byzantinischen Reich, München 1959. — Ernst Benz, Geist und Leben der Ostkirche, Hamburg 1957. — P. Christou, 'Ο Γρηγόριος Παλαμάς και ἡ Θεολογία εἰς τὴν Θεσσαλονίκην κατὰ τὸν ἴδιον αἰῶνα, Thessaloniki 1960. — J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique, Paris 1954. — E. Gilson - F. Böhner, Geschichte der christlichen Philosophie, Paderborn 1952ff. — J. Hesen, Patristische und scholastische Philosophie, 1922. — Ders., Lehrbuch der Philosophie, Bände 1-3, München-Basel 1948-1962. — Ders., Platonismus und Prophetismus, München-Basel 1955. — Ders., Religionsphilosophie, Bände 1-2, München-Basel 1955. — J. Hirsch-

berger, Geschichte der Philosophie. Band 1: Altertum und Mittelalter, Basel-Freiburg-Wien 1965. — K. Logothetis, Ἡ φιλοσοφία τῶν Πατέρων καὶ τοῦ Μέσου Αἰῶνος, Athen 1930. — W. Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche (Geist und Leben der Ostkirche 1), Graz-Wien-Köln 1961. — J. Meyendorff, Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, Paris 1959. — Ders., St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe, Paris 1959. — O. Perler, Patristische Philosophie, Bern 1950. — R. Romeyer, La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes, Bände 1-3, Paris 1935-1937. — B. Schultze, Das Gottesproblem in der Osttheologie, Münster 1967. — G. Söhngen, Philosophische Einübung in die Theologie, Freiburg i. Br. 1964. — A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bände 1-3, 1864ff. — E. Theodorou, Κριτική Εἰσαγωγή εἰς τὸ ζήτημα τῶν σχέσεων Θεολογίας καὶ γνώσεως, Athen 1955. — Ders., La phénoménologie des relations entre la théologie et la philosophie, dans: «La pensée orthodoxe», Band 3, Paris 1983; griech. Übersetzung: Ἡ φαινομενολογία τῶν σχέσεων Θεολογίας καὶ Φιλοσοφίας, Athen 1983.