ΦΙΛΟΘΕΟΣ

PHILOTHEOS

International Journal for Philosophy and Theology

Wolfgang Speyer — Die Wirklichkeit als das Geheime-Offenbare

Nalin Ranasinghe — Ransoming Homer: Socrates' *Apology* and the Recovery of Reality

Friedo Ricken — Sprache Erfahrung Transzendenz: Platons Transzendenzbegriff und die Sprache der Bibel

Branko Aleksić — Quelle trace de la théologie de Platon dans *La Comète Bayle* ?

Jean-Michel Charrue — Providence et liberté d'après le *De Providentia* de Hiéroclès d'Alexandrie

Porfirije Perić — Ἡ ἀγάπη ὡς σύνδεσμος γινώσκοντος καὶ γινωσκομένου

Jovan Milanović — Le baptême et la tradition patristique

Christos Terezis — Interpretation and Its Patristic Application. Study Case: Basil's of Caesareia *To Young Men, on How They Might Derive Profit from Pagan Literature*

Filip Ivanović — Il concetto della volontà nel pensiero di Massimo il Confessore

Βασίλειος Αθ. Τσίγκος — Οἱ φανερώσεις τοῦ Θεοῦ στήν κτίση καί τήν ἱστορία: πηγή θεογνωσίας κατά τόν ἅγιο Γρηγόριο τόν Παλαμᾶ

Mihaela Pop — Mots et images animées

Thomas S. Hoffmann — „Absoluter Geist“: Zur Aktualität eines Hegelschen Theorems

Vittorio Hösle — To what Extent is the Concept of Spirit (Geist) in German Idealism a Legitimate heir to the Concept of Spirit (pneuma) in the New Testament?

Tanja Pihlar — Gespräch mit Thomas Binder über Franz Brentano

A. P. Glazkov — Fondements idéologiques de la foi de Soloviev et l'appréciation religieuse de l'historiosophie de l'unité

Ulrich Dierse — Georges Sorel: Gewalt, Ethik und Geschichte

Bogoljub Šijaković — “Open Society”, Closed Interpretation of History, Responsibility

Jörg Splett — Stand im Jetzt: Zu einer Lesung Patrick Roths – Über seine Texte als Schule der Aufmerksamkeit

George Varvatsoulias — Frank Lake and his work in the light of psychology of religion

Maksim Vasiljević — A Prolegomenon to a Study on Gender and Otherness: With particular reference to the Theology of John Zizioulas

Romilo Knežević — On Freedom, Creativity and Hypostatic prayer

Алексей А. Лагунов — Глобализация, или Стоит ли нам забывать классику?

Predrag Čičovački — A World Government – Is It Possible? Is It Needed?

Nada Videtič — Eschatology of the Protestant Church

Alexander Strakhov — Orthodox Tradition as Means of Russia's Demographic Safety

11

2011

ΦΙΛΟΘΕΟΣ **11 (2011)** **PHILOTHEOS**
International Journal for Philosophy and Theology

Founding Editor
Bogoljub Šijaković
Chair for Philosophy at the Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Beograd 2011

ISSN 1451-3455 UDC 1:2

ΦΙΛΟΘΕΟΣ

International Journal for Philosophy and Theology

PHILOTHEOS Vol. 11 (2011) pp. 1–316

Wolfgang Speyer: Die Wirklichkeit als das Geheime-Offenbare 3
Nalin Ranasinghe: Ransoming Homer: Socrates' *Apology* and the Recovery of Reality .. 14
Friedo Ricken: Sprache Erfahrung Transzendenz: Platons Transzendenzbegriff und die Sprache der Bibel 22
Branko Aleksić: Quelle trace de la théologie de Platon dans *La Comète Bayle* ? 30
Jean-Michel Charrue: Providence et liberté d'après le *De Providentia* de Hiéroclès d'Alexandrie 51
Porfirije Perić: Ἡ ἀγάπη ὡς σύνδεσμος γινώσκοντος καὶ γινωσκομένου 64
Jovan Milanović: Le baptême et la tradition patristique 77
Christos Terezis: Interpretation and Its Patristic Application Study Case: Basil's of Caesareia *To Young Men, on How They Might Derive Profit from Pagan Literature* .. 98
Filip Ivanović: Il concetto della volontà nel pensiero di Massimo il Confessore 109
Βασίλειος Ἀθ. Τσίγκος: Οἱ φανερώσεις τοῦ Θεοῦ στήν κτίση καί τήν ἱστορία: πηγή θεογνωσίας κατά τόν ἅγιο Γρηγόριο τόν Παλαμᾶ 127
Mihaela Pop: Mots et images animées 141
Thomas Sören Hoffmann: „Absoluter Geist": Zur Aktualität eines Hegelschen Theorems 152
Vittorio Hösle: To what Extent is the Concept of Spirit (Geist) in German Idealism a Legitimate heir to the Concept of Spirit (pneuma) in the New Testament? 162
Tanja Pihlar: Gespräch mit Thomas Binder über Franz Brentano 175
A. P. Glazkov: Fondements idéologiques de la foi de Soloviev et l'appréciation religieuse de l'historiosophie de l'unité 182
Ulrich Dierse: Georges Sorel: Gewalt, Ethik und Geschichte 190
Bogoljub Šijaković: "Open Society", Closed Interpretation of History, Responsibility .. 202
Jörg Splett: Stand im Jetzt: Zu einer Lesung Patrick Roths – Über seine Texte als Schule der Aufmerksamkeit 210
George Varvatsoulias: Frank Lake and his Work in the Light of Psychology of Religion .. 227
Maksim Vasiljević: A Prolegomenon to a Study on Gender and Otherness: With Particular Reference to the Theology of John Zizioulas 261
Romilo Knežević: On Freedom, Creativity and Hypostatic Prayer 270
Алексей А. Лагунов: Глобализация, или Стоит ли нам забывать классику? 276
Predrag Čičovački: A World Government – Is It Possible? Is It Needed? 283
Nada Videtič: Eschatology of the Protestant Church 294
Alexander Strakhov: Orthodox Tradition as Means of Russia's Demographic Safety 305
Authors in *Philotheos 1* (2001) – *11* (2011) 308

Philotheos **11** (2011) 3-13

Wolfgang Speyer
Institut für Klassische Philologie, Salzburg

Die Wirklichkeit als das Geheime-Offenbare

1. Rückblick auf die Geschichte des menschlichen Bewusstseins

Das Erwachen des menschlichen Geistes als eines seiner selbst mächtigen Geistes und damit als eines erwachten Selbstbewusstseins ist ein Prozess, den wir nicht mehr verfolgen können; seine Tatsächlichkeit ist aber unbezweifelbar. Das menschliche Bewusstsein und damit seine Auffassung und geistige Verarbeitung von der ihr zugänglichen Wirklichkeit besitzen eine Geschichte. Die Anfänge entziehen sich hier ebenso unserer wissenschaftlichen Neugierde wie die Anfänge des Wirklichkeitsganzen, des Universums, des Kosmos, der Schöpfung[1]. Wir schließen von unserem eigenen individuellem Anfang auf den Anfang aller Erscheinungen und des Universums ähnlich wie wir von unserem Ende, von dem wir wissen, ohne es bereits erfahren zu haben, auf das Ende von allem sinnenhaft Aufgefassten zurückschließen. Zwischen Anfang und Ende vollziehen sich Weltenwerden und Menschenwerden in einem Prozess der Entfaltung. Die Wirklichkeit jenseits der vielen Anfänge und Enden und des einen Anfangs und Endes ist uns unzugänglich. Alles sinnenhaft Wahrnehmbare mit Einschluss des einzelnen Menschen und der Menschheit gründet und endet in einer Wirklichkeit jenseits der uns zugänglichen Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist geheim. Ob sie absolut geheim oder bis zu einem gewissen Grade geheim ist, bleibt zu überlegen. Jedenfalls ist von dem alles bestimmenden Gegensatzpaar Anfang und Ende auszugehen, da es für alle Einzelerscheinungen und für das Gesamt der Erscheinungen, also das Universum, gültig zu sein scheint[2].

Ein weiterer Denkschritt ergibt sich aus der damit innerlich eingeschlossenen Erkenntnis, dass alle Erscheinungen mit Einschluss des Menschen miteinander verwandt sind, jede Erscheinung mit jeder anderen, da sie alle in der gründenden Wirklichkeit, Realität oder Tatsächlichkeit von Anfang und Ende übereinstimmen[3]. Dass dieser Gegensatz von Anfang und Ende eine nicht auslotbare Dynamik oder Energeia besitzt, sei hervorgehoben.

---

[1] E. ANGEHRN, Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos (Frankfurt/M. 1996) 109/16: ‚Die Unerkennbarkeit des Anfangs'; H. GÖRGEMANNS, Art. Anfang: Reallexikon für Antike und Christentum (RAC), Suppl. Bd. 1 (2001) 401-448.

[2] W. BEIERWALTES, Art. Gegensatz I: Historisches Wörterbuch der Philosophie 3 (1974) 105-117; P. PROBST, Art. Polarität: ebd. 7 (1989) 1026-1029; zu Pythagoras vgl. auch Varro, De lingua Latina 5, 11: *Pythagoras Samius ait omnium rerum initia esse bina ut finitum et infinitum, bonum et malum, vitam et mortem, diem et noctem*.

[3] Poseidonios (135 – 51 v. Chr.) sprach von der Sympathie von Allem; K. REINHARDT, Art. Poseidonios Nr. 3: Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE) 22, 1 (1953) 558-826, bes. 653-661: ‚Sympathie'.

Die Wirklichkeit kann beschrieben werden als ein jeweiliges Erscheinen oder Aufleuchten in den Grenzen von Anfang und Ende, also als ein Werden und Vergehen von bedingt Seiendem in Zeit und Raum als dem Hintergrund der aufgehenden und untergehenden Erscheinungen dieses Universums.

Dieses Aufleuchten und Erlöschen vollziehen sich bei allen uns zugänglichen sinnenhaften Erscheinungen unbewusst. Einzig der Mensch hat in seinem selbstreflexiven Bewusstsein ein Wissen von dieser Grundstruktur dieser unserer Wirklichkeit. Damit steht er in seiner Geist-Seele der Wirklichkeit gegenüber, obwohl er durch seine Leiblichkeit in die Wirklichkeit eingebunden bleibt, darin nicht von den Tieren oder Pflanzen unterschieden. Damit hat er an zwei Ebenen der Wirklichkeit teil, einer sichtbaren, also sinnenhaften, und einer unsichtbaren, also unsinnenhaften, einer äußeren und einer inneren. Diese beiden Ebenen äußern sich in seiner Leiblichkeit und seiner Geistigkeit, in seinem äußeren und in seinem inneren Leben.

Dieses Der-Welt-Gegenüberstehen des vernunftbegabten Menschen durchläuft eine Geschichte, die Geschichte seines Bewusstseins. Diese beginnt mit dem als Erwachen und anschließend als Emanzipation aus einer ursprünglichen Einheit, in der das Bewusstsein wie bei Pflanze und Tier noch fast zur Gänze in das Unbewusstsein eingebunden war, beschreibbaren Vorgang. Im mythischen Zeitalter der Menschheit, das zeitlich dem geschichtlichen voranging, herrschte so noch eine relative *unio magica*[4]. Diese drückte sich dadurch aus, dass der Mensch seine Getrenntheit von allem Lebendigem – und als solches erschienen ihm nicht nur Pflanzen, Bäume und Tiere, sondern auch alle übrigen Erscheinungen, wie die Elemente, die Steine und die Berge, die Wolken und die Sterne – noch wenig ausgeprägt hatte. Im Lebendigen aber, das heißt im gesamten Universum, erfuhr der frühe Mensch viele oder eine ihn und sein Können weit hinter sich lassende Mächte oder Macht. Dieses Erfahren von Mächten und Macht, die ihn oft mehr zu bedrohen als zu fördern schienen, führte ihn zur Anerkennung des Übermenschlich-Dämonisch/Göttlichen. Diese Mächte, die als allgegenwärtig erfahren wurden, zeigten sich nachdrücklich in mannigfachen gesteigerten Machtoffenbarungen, wie in Blitz und Donner, in Erdbeben, in Stürmen und Wasserfluten, in Vulkanausbrüchen, in Mond- und Sonnenfinsternissen, dann aber auch wieder im Glanz von Himmel und Erde. So erfuhr der frühe Mensch seine Abhängigkeit im Schlechten wie im Guten, im Unheil und Heil, im Fluch und Segen [5].

Ausdruck für dieses Erfahren waren seine Vorstellungen über das Dämonisch-Göttliche, die er in Wort und bildnerischem Gestalten aussprach: Götterbild und Maske, die numinose Mischgestalt, die mit menschlichen Fähigkeiten und Zügen ausgestatteten Erscheinungen der Wirklichkeit – zu ihnen gehörten die sprechenden Tiere ebenso wie die Tiermenschen, die Tiergötter und die Tierdämonen, wie die menschengestaltigen Götter – zeugen von diesem Erleben und Erfahren einer allbeseelten, allbelebten, einer menschlich gedeuteten dämonisch-göttlichen Wirklichkeit.

Das menschliche Bewusstsein zeigt sich so in dem mythischen Zeitalter, das von den vorgeschichtlichen Epochen für uns allein noch einigermaßen zugänglich ist, noch weithin eingebunden in die als übermächtig von ihm erlebte und erfahrene Wirklichkeit. Der Weg aus dem mythischen und dem myth-historischen in das historische Zeit-

[4] C. H. RATSCHOW, Magie und Religion (Gütersloh 1947); S. MOWINCKEL, Religion und Kultus, deutsche Übersetzung (Göttingen 1953) 13-27: ‚Das magische Weltbild'.

[5] W. SPEYER, Art. Fluch: RAC 7 (1969) 1160-1288.

alter ist zugleich ein Weg aus der Sakralität in die Profanität, aus dem fast alleinigen Erfahren der dämonisch-göttlichen Wirklichkeit in eine Wirklichkeit, die durch Rationalität und Wissenschaft gekennzeichnet ist. Für den durch die philosophisch-wissenschaftliche Aufklärung der Renaissance, des 18. Jahrhunderts und der Folgezeit gegangene Menschen von heute hat der einstmals als göttlich angesehene Kosmos der sinnenhaften Erscheinungen sein dämonisch-göttliches Wesen fast ganz verloren. Das Schlagwort ‚Entzauberung der Welt' charakterisiert diesen Wandel.

2. Folgerungen

Diesen Prozess der Emanzipation, der mit der Entzauberung der Welt parallel lief, hat die moderne rationalistische Aufklärung zu einseitig interpretiert; denn die Entdämonisierung der Wirklichkeit führt für den tiefer Blickenden nicht zu einer Eindeutigkeit unserer Wirklichkeit als einer vollkommen durchschaubaren, also rational und logisch nach Ursache und Wirkung verstehbaren Größe. Vielmehr wird die Wirklichkeit mit Einschluss des Menschen in dem Maße, in dem sie durchschaubar wurde und wird, erneut undurchschaubar, und zwar deshalb, weil die Durchschaubarkeit stets auf die Undurchschaubarkeit verwiesen bleibt. Die Frage nach dem Ganzen dieser raumzeitlichen, dieser materiell-geistigen, dieser leib-seelischen Wirklichkeit von Welt und Mensch, ist nicht kleiner geworden. Nach wie vor bleibt das zuvor skizzierte Verhältnis für uns bestimmend, das der Gegensatz von Geheim und Offenbar ausdrückt. Wir wissen viel über die Beherrschbarkeit der Welt, wenig über das, was sie ist, was sie im Innersten zusammenhält und was sie bedeutet. Der Mensch ist in seiner Herrschaft über die Erde groß geworden; aber was das Ganze mit Einschluss seiner selbst, was das Universum ist und soll, darüber wissen viele heute vielleicht oder sogar sicher weniger als einzelne Menschen vorangegangener Generationen.

3. Der Gegensatz und das mythische Bild des Uroboros für Welt und Mensch

Wissen und Nicht-Wissen bleiben heute und auch in Zukunft wie Rationalität und Irrationalität aufeinander bezogen. Die *docta ignorantia* eines Nikolaus von Kues ist nicht zugunsten einer reinen *scientia* aufgehoben worden oder als aufhebbar zu denken. Am Ende alles eindeutigen Wissens steht die Erkenntnis des Geheimen-Offenbaren als des bestimmenden Paradoxons, das gleichsam wie der Engel mit dem Schwert vor dem Eingang zu dem Paradies, also zur Eindeutigkeit steht. Das Geheimnis umgibt so die Inseln des Wissens. Ohne das Geheimnis jenseits von Anfang und Ende, jenseits von diesem Leben und diesem Tod und damit dieser sichtbaren Welt wäre die rationale Erkenntnis gar nicht möglich; denn sie geht in Frage und Antwort an ihre Aufgabe der Analyse. Gäbe es aber die vollständige rationale Antwort, so wäre die Ratio an ihr Ende gekommen. Da sie dies aber nicht ist, ist dies ein Beweis dafür, dass das Geheimnis umfassender ist als die Reichweite der Vernunft, die das Geheimnis zu entschlüsseln versucht. Die Vernunft ist dem Geheimnis nachgeordnet, so wie das Bewusstsein dem Unbewusstsein und dieser Erscheinungskosmos der unsichtbaren, unhörbaren, der unsinnenhaften Wirklichkeit, in der sie wurzelt, aus der sie auftaucht und in die sie wieder zurücksinkt. Wie das Bewusstsein das Vor- und das Unbewusste zur Voraussetzung hat, so die ins Licht getretene Wirklichkeit die geheimnisvolle, die im Dunkel, in Fins-

ternis bleibende Wirklichkeit[6]. So wie Finsternis und Licht aufeinander bezogen sind, so das Geheime und das Offenbare. Hier zeigt sich wieder, dass der eine Gegensatz den anderen nötig hat und auf ihn verweist. Alles Erkannte verweist auf das Nichterkannte, das zu einem wesentlichen Teil das Nichterkennbare ist. Finsternis und Licht, geistiges Unbewusstsein und geistiges Bewusstsein gehören zusammen, so, wie alle Gegensätze Zwillinge sind. Niemals kann der eine Gegensatzpol zugunsten des anderen Gegensatzpoles aufgelöst werden. Auf welche Gegensatzpaare wir auch immer blicken, stets gehören sie zusammen; keiner der beiden Gegensätze kann in dieser Wirklichkeit, in der wir uns befinden, die aber gerade nicht aus den zuvor mitgeteilten Überlegungen die einzige Wirklichkeit sein kann, zugunsten eines Poles aufgehoben werden. Hierin liegt der Grund, dass letztlich alle rationale Erkenntnis im Paradoxon enden muss, nämlich im Ineinanderfall der Gegensätze.

Das mythische Zeitalter sprach sich in Bildern aus, so auch die noch erhaltenen oder erschließbaren Zeugnisse, die über die Anfänge von Welt und Mensch berichten oder die das Ganze der Wirklichkeit in einem einzigen Bild zu erfassen suchen. Ein Zeugnis ragt vor vielen anderen hervor und war bis in das 19. Jahrhundert vor allem in der bildenden Kunst bekannt, während es heute nur noch Wenigen geläufig ist. Dies ist das Zeugnis der mythischen oder göttlich/dämonischen Urschlange, die sich zu einem Kreis windet und in ihrem Mund das Schwanzende birgt. Dieses Bild oder Symbol spricht die dem Menschen zugängliche Deutung seiner selbst und zugleich des ihm zugänglichen Wirklichkeitsganzen aus, das sich sinnenhaft und geistig im Universum mit seinen Gegensätzen zeigt. Wie die mythischen Kosmogonien verschleiert zugleich auch Anthropogonien sind und wie die mythischen Anthropogonien zugleich auch Kosmogonien sind – alles dies auf dem Hintergrund einer Entsprechung von Makrokosmos Welt und Mikrokosmos Mensch –, so enthält das Zeugnis der beschriebenen göttlichen Schlange, des griechisch bezeichneten Uroboros, eine ganzheitliche Deutung von Welt und Mensch. In der altorientalisch beeinflussten griechischen Kosmogonie Hesiods (vor 700 v. Chr.) steht am Anfang von allem das ‚Chaos'. Diese Vorstellung ist bei Hesiod umfassender und grundsätzlicher als das, was den später geläufigen Begriff zu Kosmos ausmacht. Im Worte ‚Chaos' hörten die Griechen jener Zeit zunächst das ‚Gähnen', das ist ‚den Abgrund' oder das ‚Geheimnis'. Dieses ist die Bedingung alles dessen, was dann in einem zeitlichen Nacheinander und in einem räumlichen Nebeneinander die Welt der Erscheinungen bildet. Das zeitliche Entstehen dieser Welt wurde nach dem damaligen Erfahren abstammungsmäßig, also genealogisch, gedeutet. Alle Erscheinungen haben gleichsam Eltern und Vorfahren und gehen auf einen Uranfang, der deshalb auch oft doppelgeschlechtlich gedacht war, zurück[7].

Der Mund der göttlichen Urschlange, des Uroboros, weist auf diesen Anfang vor dem Anfang oder diesen Zustand, der den Anfang ermöglicht, hin, ähnlich wie die Bilder einer Maske, aus deren Mund der Lebensquell hervorquillt, wie dies Arnold Böcklin in seinem das menschliche Leben deutende Gemälde ‚*Vita somnium breve*' gestaltet hat. Der Mund der göttlichen Schlange bedeutet den Uranfang und ihr Schwanzende ist ein Hinweis auf das absolute Ende. Dabei ist das Gegensatzpaar von Anfang und Ende nicht nur Gegensatz, sondern zugleich Vereinigung dieser Gegensätze. Deshalb ist das Bild des Uroboros unter anderem ein Bild für die immerwährende zeugend gebärende

[6] E. v. IVANKA, Art. Dunkelheit, mystische: RAC 4 (1959) 350/8.
[7] W. SPEYER, Art. Genealogie: RAC 9 (1976) 1145-12678.

Verbindung, also für die Vereinigung des Gegensatzes von männlichem und weiblichem Prinzip. Damit enthält die mythische Anschauung vom Uroboros eine umfassende Deutung der Wirklichkeit, in der wir uns befinden und die wir selber sind, nämlich die Deutung, dass die Gegensätze dieser Welt nicht nur Gegensätze sind, sondern in ihrer Gegensätzlichkeit auf die Einheit hin- oder zurückweisen, weil die Einheit von allem die eigentliche Grundaussage des sich als Einheit erfahrenden Menschen über das Ganze der Wirklichkeit ist. Deshalb steht mit Recht in einer Handschrift der Markus-Bibliothek von Venedig der auch von Heraklit aus Ephesos (um 520 – 460 v. Chr.) in die Mitte seines Denkens gestellte Satz: ἓν τὸ πᾶν, das Ganze ist Eines, hineingeschrieben in das Bild dieses Uroboros[8].

Wenden wir diese Einsicht auf den Menschen an, so zeigt sich, dass dieses Symbol des Uroboros in gleicher Weise ein Symbol für den Menschen ist; denn auch er ist wie die Welt oder die Wirklichkeit eine geschlossene und zugleich eine geöffnete Größe. Was logisch widersprüchlich, also paradox, erscheint, trifft wesensmäßig zu: Der Makrokosmos Welt und der Mikrokosmos Mensch sind nicht nur in sich geschlossene Systeme, sondern sind zugleich auch geöffnet, indem sie über sich hinaus verweisen. Damit kommen wir zu der Einsicht, dass die paradoxe Struktur die eigentliche Struktur dieser Wirklichkeit ist und zwar die Paradoxie, dass die Gegensätze, die in vielfacher Variation die Erscheinungswelt und auch die geistig-seelische Innenwelt des Menschen bilden und bestimmen, in ihrer Gegensätzlichkeit in einer höheren Einheit rückgebunden zu sein scheinen, die ähnlich undurchschaubar ist wie das Personale des Menschen selbst. Dies erkennen wir am deutlichsten an der Reflexionsstruktur des menschlichen Bewusstseins, das in seiner Einheit eine Zweiheit bildet, die so auch für Vielheit geöffnet ist. Der denkende Mensch wird als sinnenhaft bewusst Erkennender gleichsam zu dem, was er erkennt, ohne aufzuhören, er selbst zu sein. So steht der Mensch in der Welt, ist Teil des ihn umfassenden Ganzen und steht doch auch und zugleich als dieser Teil in seinem reflexiven Bewusstsein der Welt gegenüber. Der Gegensatz bestimmt mithin tief sein Wesen. Zum einen ist er vorgedacht; denn Leib und Geist-Seele sind ihm verliehen und nicht selbst erdacht und nicht selbst erschaffen. Sodann ist er auch wieder aufgrund seiner individuell verschiedenen Wahl- und Entscheidungsfreiheit, die nicht zuletzt inhaltlich von seinem Erkennen geformt wird, Mitauferbauer seiner selbst. Nur zu ihm können die großen Worte gesprochen werden und nur er kann sie auch ausführen: „Erkenne dich selbst“ und „Werde, der du bist![9]“. Sein und Werden sind für den Menschen Erbe und Auftrag, sind die Versöhnung der Gegensätze, sind die Vereinigung von Fremd- und von Selbstbestimmung, von Notwendigkeit und von Freiheit, die nicht zuletzt sich durch die Erkenntnis der Wahrheit abgesichert wird: So will ich sein! Steht neben der Forderung: So muss ich sein“[10].

---

[8] W. BEIERWALTES, Art. Hen (ἕν): RAC 14 (1988) 445-472.

[9] Inschrift am Apollon-Tempel von Delphi; P. COURCELLE, Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard, vol. 1-3 (Paris 1974/1975) bes. 1, 11-13; H. TRÄNKLE, ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ. Zu Ursprung und Deutungsgeschichte des delphischen Spruchs: Würzburger Jahrbücher für die Altertumsforschung N. F. 11 (1985) 19-31. – Pindar, Pyth. 2, 72.

[10] J. W. Goethe, Urworte. Orphisch: ΔΑΙΜΩΝ, Dämon.

So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

Ausgehend vom mythischen Bild des Uroboros können wir jetzt auch noch etwas Genaueres über den Menschen aussagen. In dem geöffneten Mund der göttlichen Schlange, in dem das Schwanzende liegt, ist zugleich etwas über den Menschen und die Zeit ausgesagt. Anfang und Ende berühren einander, ja fallen ineinander. Fassen wir hier nicht das Geheimnis der Gegenwart zwischen dem Anfang von allem und so auch vom Menschen als einem Art- und Gattungswesen und vom einzelnen Menschen und dem Ende von allem Sinnenhaften und so auch vom einzelnen Menschen, seinem Lebensanfang und seinem Lebensende, seiner Vergangenheit, auf die sein Erinnerungsvermögen angelegt ist, und seiner Zukunft, die sein Ahndungsvermögen voraussetzt, gepaart mit dem sicheren Wissen um das Ende des Leibes in dieser irdischen Wirklichkeit? Und nun die Gegenwart selber: in ihr zeigt sich die Geheimnisstruktur des menschlichen Bewusstseins, das sich trotz der verschiedenen leiblichen Zustände von Wachsein und Schlafen, trotz der verschiedenen Nahrung, die der Leib zu sich nimmt, trotz der Veränderung infolge von Fremdeinflüssen und Fremdbestimmungen stets durchhält in der Gegenwart des personalen Ichs. Die Zeit als Macht, die über so vielem herrscht, scheint ohnmächtig gegenüber dem geistig-seelischen Kern und Zentrum des Menschen, gegenüber seiner Personalität. Diese erweist sich als die die Gegensätze bindende Kraft: Die nicht weg zu disputierende Gegenwart oder Gegenwärtigkeit, die Zeitüberhobenheit oder Zeitunabhängigkeit der seelisch-geistigen Personalität, des fühlenden, wollenden und denkenden Ich steht über Zeit und über Raum und bindet den inneren Gegensatz von Leib und Geistseele, ohne doch in eine Zweiheit auseinander zu fallen. So erfährt der Mensch in seiner personalen Gegenwärtigkeit als der alles Weitere begründenden Einheit die Zweiheit der Gegensätze und die Vielheit der von ihnen bestimmten Erscheinungen, ohne in den Gegensätzen und den Erscheinungen aufzugehen und sich in ihnen zu zerstreuen und zu verlieren. Insofern vermittelt er von seiner geheimnisvollen Mitte her die Gegensätze, so den fundamentalen Gegensatz der Zeit von Anfang und Ende, von Vergangenheit und Zukunft, aber auch von allen übrigen fundamentalen Gegensätzen, wie Leben und Tod, wie Einheit und Vielheit, wie Irrationalität und Rationalität, aber auch von Sinn und Nichtsinn, von Kosmos und Chaos, von Erkennbarem und nicht Erkennbarem, von Offenbarem und Geheimem; denn er hat an beiden Polen Anteil und seine Natur kann aufgefasst werden als das Wesen, das die Gegensätze vermittelt.

In diesem Zusammenhang darf der griechische Gott Hermes, vor allem in seiner Gestalt als ‚Hermes Logios', als Gott der Rede und des Geistes, nicht unerwähnt bleiben, der nur im späteren trivialen Verständnis zum Gott der Diebe und Händler geworden ist, in Wahrheit aber eine Projektion, ein Herausstellen der Eigenart des Menschen, seiner Geistigkeit, ist. Geist, Wort, Sprache und Sinn gehören zusammen, bilden eine Einheit, deren personaler Träger der Mensch ist. Hierin zeigt sich nach den Offenbarungen des Judentums, des Christentums und des Islam auch seine Gottesverwandtschaft. Wenn Hermes als Bote der Himmelsgötter, als *interpres deorum*, an die Menschen- und an die Unterwelt vorgestellt wurde, so zeigt sich in dieser Funktion des griechischen Gottes, der Himmel, Erde und Unterwelt, Diesseits und Jenseits verbindet, die Aufgabe des Menschen[11]; denn er vermittelt aufgrund seiner Vernunft und

[11] Vergil, Aeneis 4, 242-244: *tum virgam capit; hac animas ille evocat Orco / pallentis, alias sub Tartara tristia mittit*. – C. G. JUNG. Der Geist Mercurius: DERS., Studien über alchemistische Vorstellungen = Gesammelte Werke 13 (Olten, Freiburg, Brsg. 1978) 211-269, bes. 254: „a) Mercurius besteht aus allen

Sprachfähigkeit zwischen dem Diesseits, dem Sichtbaren, und dem Jenseits, dem Unsichtbaren, zwischen der Außenwelt des Menschen und seiner geheimnisvollen Innenwelt, da er aufgrund der Erscheinungswelt und aufgrund seines Wissens vom eigenen Tod Kunde besitzt vom Offenbaren und Geheimen dieser Wirklichkeit. Diese ist eben nur im Vordergrund verstehbar und führt in ihrer Tiefe in den Abgrund des Geheimen[12]. So wie die Einsicht in das Bedingtsein von Erscheinungswelt und Mensch zur Erkenntnis des Unbedingten, des alles Bedingenden, führt, so erkennen wir auch, dass das Rationale den Mutterboden des Irrationalen braucht, nicht anders als wie das gestaltlose Meer und die gestaltlose Erde die Bedingung für die Gestaltenfülle der Lebewesen sind. Eine Hierarchie ist so in der sinnenhaften Wirklichkeit zu erkennen: Das Höhere kann nur sein, weil es das Niedere gibt. Ohne die Pflanzen und ohne die Tiere könnte es den Menschen nicht geben. Die Unfreiheit auf der untersten Stufe der Wirklichkeit öffnet sich und gibt Raum für Stufen einer Freiheit, die im Menschen eine neue Qualität erreicht. Die Gegensatzpole wie Unfreiheit und Freiheit dürften so auch nicht auf einer waagrechten Ebene stehen, da ein Gefälle zu erkennen ist und deshalb können und müssen wir von einer Steigerung sprechen, die sich im Reiche der Lebewesen vor allem in der Entfaltung wachsender Freiheitsräume zeigt.

4. Der Mensch als das Geheime-Offenbare

Wenn wir den Menschen auf dem Hintergrund der Zeit betrachten, so kommt er aus dem Geheimen und geht in das Geheime. Das Entstehen und damit die Vergangenheit des Menschen als eines Art- und Gattungswesens ist und bleibt ein Geheimnis. Die geschichtliche Vergangenheit verliert sich im Nebel der vorgeschichtlichen Epochen. Das, was wir die Geschichte des Menschen nennen, die überschaubare, durch bildliche und literarische Dokumente aufhellbare Zeit, verliert sich nach einigen Jahrtausenden in der Frühgeschichte und nach wenigen Jahrzehntausenden in der langen Periode der unbekannten Vorgeschichte. Die Spuren des *homo sapiens* werden immer dürftiger, bis sie sich vollständig verlieren. In dieser sich nach und nach im Dunkel verlierenden Zeit liegen die Bedingungen für unsere Gegenwart. Wie die Erinnerung der Menschheit sich in den Nebeln der Vorgeschichte verliert, so die Erinnerung des einzelnen Menschen in der frühen, vorbewussten Kindheit. Diese beginnt mit einem Eingebundensein in die Welt der Mutter. So waren die Erde und der Himmel Mutter und Vater für die Menschen der Frühzeit, die noch nicht zu sich selbst erwacht waren. Das Geheimnis des Unbewussten geht so in der Phylogenese und in der Ontogenese dem Offenbaren des Bewussten wesenhaft und zeitlich voran. Zunächst gab es nur die Einheit von allem, so

---

erdenklichen Gegensätzen. Er ist also eine ausgesprochene Zweiheit, die aber stets als Einheit benannt wird, wennschon ihre vielen inneren Gegensätzlichkeiten in ebenso viele verschiedene und anscheinend selbständige Figuren dramatisch auseinandertreten können. b) Er ist physisch und geistig. c) er ist der Prozess der Wandelung des Unteren Physischen in das Obere, Geistige, und vice versa [als Götterbote der Olympischen steigt er vom Himmel auf die Erde und in die Unterwelt und wieder hinauf.]. d) er ist der Teufel, ein wegweisender Heiland, ein evasiver ‚trickster' und die Gottheit, wie sie sich in der mütterlichen Natur bildet. e) Er ist das Spiegelbild eines mit dem opus alchymicum koinzidenten mystischen Erlebnisses des artifex. f) als dieses Erlebnis stellt er einerseits das Selbst, andererseits den Individuationsprozess und, vermöge der Grenzenlosigkeit seiner Bestimmungen auf das Unbewusste dar (daher die Bezeichnung des Mercurius als ‚mare nostrum')".

[12] W. WEISCHEDEL, Der Abgrund der Endlichkeit und die Grenze der Philosophie. Versuch einer philosophischen Auslegung der ‚Pensées' des Blaise Pascal: Beiträge zur geistigen Überlieferung (Godesberg 1974) 86-165.

auch die Einheit von Mensch und Welt in der *unio magica*. Die Trennung vollzog sich erst, als der Mensch aus der magischen Einheit mit der Wirklichkeit, deren Teil er ist, langsam zu sich selbst erwachend, heraustrat. Erst nach diesem Erwachen erlebte er sich und die Welt als gegenwärtig. Die Gegenwart des zu sich selbst erwachten Bewusstseins war dann die Bedingung für die Möglichkeit, Vergangenes und Zukünftiges wahrzunehmen und als solches zu begreifen. In dem zentrierten Person-Kern mit seiner Selbstreflexion lag die Bedingung, sich zu erinnern, also Vergangenes als gegenwärtig wahrzunehmen und Zukünftiges vorauszunehmen in Vorstellen, Planen und Verfolgung eines Zieles. Wie die Vergangenheit sich immer wieder der vergegenwärtigenden Erinnerung entzieht, so lässt sich auch die Zukunft nur ansatzweise in die Gegenwart hineinziehen.

Diese Überlegungen weisen darauf hin, dass der Rahmen, in dem der Mensch mit seiner jeweiligen Gegenwart steht, das Geheime ist und dass dieses Geheime an Wesen und – äußerlich und quantitativ betrachtet – an Zeit und Raum viel umfassender sein muss als die Gegenwart und zwar als die Gegenwart des einzelnen Menschen und auch der Menschheit. Wie im Weltenraum die Finsternis weit größer ist als die Lichtquellen der Sterne, so ist das Geheimnis auch viel umfassender als das Offenbare, das sich dem Menschen im Lichte seiner Vernunft als Erkenntnis, als bewusst erfahrene Gegenwart zeigt. Wer im Licht wandelt, sollte stets an dessen Gegenteil sich erinnern, die ungeheure Finsternis. Diese kann als der Wurzelgrund verstanden werden, zumindest als die Bedingung dafür, dass überhaupt Licht sein kann. Hier wird auch die Abhängigkeit der Pole eines Gegensatzpaares, wie das von Licht und Finsternis, deutlich.

Dabei dürfte das physische Gegensatzpaar Finsternis und Licht oder Nacht und Tag auf das geistige Gegensatzpaar Unbewusst/Irrational und Bewusst/Rational verweisen. Ein vertieftes Nachdenken über das Bestehen einer notwendigen Spannung zwischen den Gegensatzpolen kann dann weiter zur Erkenntnis führen, dass die Gegensätze miteinander notwendig verbunden sind, dass ihre Zweiheit nicht die von in sich geschlossenen Einheiten ist, sondern dass sie in einer übergreifenden geheimen Einheit verbunden bleiben. Kein Gegensatzpol der Grundgegensätze, die die Wirklichkeit bilden, kann für sich allein bestehen. So wie Wachsein ohne Rückkehr in den Schlafzustand nicht möglich ist, so das Licht nicht ohne Finsternis, so das Bewusstsein nicht ohne das Un- oder Vorbewusstsein und so das Offenbare nicht ohne das Geheime. Da die genannten Gegensätze stets aufeinander verwiesen bleiben, bedeutet dies, dass der Mensch niemals dazu gelangen kann, das Geheime gänzlich in das Offenbare zu überführen oder aufzulösen.

Wir können den Menschen als Kulturwesen verstehen und erklären, wenn wir ihn als das fragende Wesen bezeichnen. Bei Frage und Antwort besteht ein Gegensatz, der niemals gänzlich aufgehoben werden kann; denn der Gegensatz von Frage und Antwort hört niemals auf. Jede gefundene Antwort veranlasst zu wieder neuen Fragen. Hier erkennen wir, dass der Gegensatz von Geheim und Offenbar, auf dem unser gesamtes Erkennen beruht, noch von einer anderen Eigenschaft von Welt und Mensch mitbestimmt ist und zwar von der allem zugrundeliegenden Dimension der Unendlichkeit, wobei diese Dimension wohl nicht in erster Linie physikalisch, nämlich zeitlich und räumlich charakterisiert ist, sondern seelisch-geistig. Die Wirklichkeit steht ebenso wie unter dem Gegensatz von Geheim und Offenbar unter dem Gegensatz von Unendlich und Endlich. Alles Offenbare ist endlich und weist als endlich immer wieder in den

Bereich des Unendlichen und damit zugleich in den des Geheimen. Dies ist notwendig, da der Mensch und die Welt als endliche Größen mit dem Unendlichen verbunden sind: sie kommen aus dem Unendlichen, schweben wie die Erde selber im Unendlichen und werden anscheinend auch wieder ins Unendliche zurückkehren. In diesem Sinne bemerkt Emmanuel Swedenborg:

„Deswegen sind alle diejenigen nur infantile Geister und haben noch kaum die unterste Schwelle der wahren Philosophie erreicht, die unter Ausschluss des Unendlichen die Natur als den Ursprung aller Dinge auffassen oder die das Unendliche und die Natur miteinander verwechseln [also diejenigen Denker, die von *Deus sive Natura* sprechen]; denn die Natur ist nur eine Wirkung des Unendlichen und von ihm verursacht; das Unendliche ihr Bewirkendes und ihre Ursache…“[13].

5. Einheit

Wenn die die Wirklichkeit bildenden und sie bestimmenden Gegensätze wie Licht und Schatten, das ist Finsternis, einander bedingen, dann zeigt sich in ihnen jene Einheit, die als das Bestimmende von allem erkannt wird[14]. Das unerschütterbare Fundament, *fundamentum inconcussum*, trägt der Mensch, das allein erkennende Wesen, von dem wir unmittelbar wissen, als Voraussetzung seines Erkennens in sich. Wie aber im Menschen die Einheit die Zweiheit von Unbewusst-Sein und Bewusst-Sein bindet und trägt, sein unausgedehnter und zeitloser Person-Kern die Voraussetzung aller seiner Handlungen in Erkennen, Fühlen und Wollen ist, ebenso oder ähnlich verhält es sich mit den in die Einheit notwendig zurückgehenden vielen Gegensätzen und den vielen Erscheinungen. Der Gegensatz von Geheimem und Offenbarem, von Nicht-Erkanntem und Erkanntem, muss also wie die anderen gründenden Gegensätze, die mit diesem Gegensatz verwandt erscheinen, wie Finsternis und Licht, wie Unbewusstes und Bewusstes, in einer Einheit rückgebunden sein. Diese Einheit wäre dann als die Einheit von Allem zu denken. Wie es scheint, weist jede Dualität, jedes Gegensatzpaar auf eine unfassbare, unbegreifbare Einheit zurück, welche die Bedingung für das Ganze der Wirklichkeit ist und die der Mensch mit seinem Denken, das an der Unendlichkeitsdimension teilhat, zu berühren vermag. Damit ist dieses alles Umfassende und von nichts umfasste Eine zugleich auch Anfang und Quelle für das Geheime und das Offenbare, die der Makrokosmos oder die sinnenhafte Wirklichkeit ist. Dessen kleines Abbild ist der Mensch, da er erkennend die Fülle der Erscheinungen in der Einheit seines Person-Seins spiegelt und aus seiner Einheit, eben seinem Person-Kern, verstehend deutet. Die Einheit der Welt, die sich nach außen in Dualität und Vielheit ausdrückt, entspricht der Einheit des Menschen, der sich gleichermaßen in Dualität, wie unbewusst und bewusst, schlafend und wachend, schweigend und sprechend, und in den Inhalten des Gedachten, Gefühlten und Gewollten äußert.

So bietet sich auch hier wieder zur Deutung das Bild der göttlichen Schlange, des Uroboros, an. Dieses Bild zeigt die Einheit in Zweiheit, sei diese Zweiheit zeitlich als Anfang und Ende oder geschlechtlich als weiblich und männlich oder als offener oder geschlossener Kreis vorgestellt. Ist denn der Mensch nicht gleichfalls Träger eines Anfangs und eines Endes, Träger von Anima und Animus (C. G. Jung) und von Geschlos-

[13] E. BENZ, Emmanuel Swedenborg. Naturforscher und Seher [2](Zürich 1969) 133.
[14] BEIERWALTES, Hen a. O. (s. o. Anm. 7).

senheit als Individuum und Offenheit als Träger des Logos, der die Übereinstimmung, den *consensus*, der vielen menschlichen Individuen ermöglicht? Nur in der jeweils von einer prinzipiellen Einheit getragenen Dualität und Vielheit, nur im Zusammenspiel von Geheimem und Offenbarem, von Unerkanntem und Erkanntem, von Frage und Antwort, besteht für uns diese Wirklichkeit. Dass diese Grundstruktur eingebettet ist in ein prozessuales Geschehen, das wie alles Lebendige rhythmisch durchpulst ist, ist gleichfalls wesentlich und zeigt wiederum das Ineinander eines anderen Gegensatzpaares, etwa das von Ruhe und Bewegung, von Wiederkehr des Gleichen und von Verwandlung des Wiedergekehrten. Indem der Mensch die Einheit in der Dualität und Vielheit bedenkt, wobei er sich in der Welt und die Welt sich in ihm findet, ahnt er die alles umgreifende, alles bedingende unumgriffene und unbedingte Einheit. Das Denken endet dann in einer Schau der über allen Erscheinungen und Gegensätzen stehenden Einheit.

Die zuvor geäußerten Gedanken über Mensch und Welt, über das Ganze der Wirklichkeit als das Ineinander der Gegensätze steht in einem langen Denkstrom, der in Asien, in Indien und bei den Griechen zu erkennen ist. Man denke an das chinesische Yin und Yang, an Parmenides, Heraklit, Pythagoras, Platon und den Platonismus, an Nikolaus von Kues bis zu einzelnen Denkern des 19. und 20. Jahrhunderts[15].

Wie Anfang und Ende sich berühren, so auch der Anfang des mythischen Sprechens, des dichterischen Sprechens, mit dem Ende des diskursiven Denkens. In der europäischen Denkgeschichte gibt es die Überzeugung, dass der Dichter-Philosoph nicht zuletzt aufgrund seiner inneren Führung – man denke an die Vorstellung der Inspiration und der Offenbarungsübermittlung, die als das in der Welt ursprünglich wirkende Göttliche erfahren wurde[16] – tiefer sieht als der nur schlussfolgernde Denker. So kehrte Martin Heidegger am Ende wieder zu dem griechischen Dichter-Philosophen Parmenides zurück, in dessen Tradition auch der Dichter-Philosoph Platon steht und alle jene, die ihnen folgten, bis hin zu J. W. Goethe. In seinen Gedichten über Gott und Welt begegnet an zentraler Stelle der Gedanke des Geheimen / Offenbaren: Epirrhema.

Müsset im Naturbetrachten
Immer Eins wie Alles achten;
Nichts ist drinnen, Nichts ist draußen;
Denn was innen, das ist außen.
So ergreifet ohne Säumnis
Heilig öffentlich Geheimnis[17].

Freuet euch des wahren Scheins,
Euch des ernsten Spieles:
Kein Lebendiges ist ein Eins,
Immer ists ein Vieles.

Nimmt man sinngemäß die Ambivalenz und das Paradoxon der hier gemachten Aussagen ernst, so können die beiden letzten Verse auch anders verstanden werden: „Kein

[15] S. o. Anm. 2.

[16] W. SPEYER, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 213 (Tübingen 2007) 75-88: ‚Die Offenbarungsübermittlung und ihre Formen als mythische und geschichtliche Anschauung'; 89-101: ‚Gottheit und Mensch, die Eltern des Kunstwerkes'.

[17] E. TRUNZ, Goethes Gedicht an Hafis ‚Offenbar Geheimnis'. Versuch einer Auslegung: Festschrift Herbert von Einem (Berlin 1965) 252-265.

Lebendiges ist ein Vieles, / Immer ists ein Eins“. Ohne die Spannung des Gegensatzes kann die Welt als lebendiger, das heißt immer zugleich auch rhythmischer Organismus, nicht bestehen. Das jeweils Eine gehört zu Allem oder dem Wirklichkeitsganzen, wie Innenwelt und Außenwelt, wie Seele und Leib und wie das Offene und das Geheime, oder wie Schein und Sein, oder wie Spiel und Ernst. Ambivalenz und Paradoxon erschließen so die Tiefe unserer Wirklichkeit. Von dieser Ambivalenz spricht wiederum J. W. Goethe in der Zusammenfassung und dem Schluss seiner ‚Metamorphose der Tiere‘:

> Dieser schöne Begriff von Macht und Schranken, von Willkür
> Und Gesetz, von Freiheit und Maß, von beweglicher Ordnung,
> Vorzug und Mangel, erfreue dich hoch: die heilige Muse
> Bringt harmonisch ihn dir, mit sanftem Zwange belehrend.
> Keinen höhern Begriff erringt der sittliche Denker,
> Keinen der thätige Mann, der dichtende Künstler; der Herrscher,
> Der verdient, es zu sein, erfreut nur durch ihn sich der Krone.
> Freue dich, höchstes Geschöpf, der Natur, du fühlest dich fähig,
> Ihr den höchsten Gedanken, zu dem sie schaffend sich aufschwang,
> Nachzudenken. Hier stehe nun still und wende die Blicke
> Rückwärts, prüfe, vergleiche, und nimm vom Munde der Muse,
> Daß du schauest, nicht schwärmst, die liebliche volle Gewißheit.

Auf dieser Bahn ist auch Rainer Maria Rilke weitergeschritten. Er sah die logisch unauflösbare Verbindung von Leben und Tod als das Zentrum der janusköpfigen Wirklichkeit, die sich vor allem im Gegensatz von Geheimem und Offenbarem auszusprechen scheint[18]. Dass es sich dabei um einen, wenn nicht den Grundgegensatz handelt, war im Vorausgehenden näher ausgeführt worden. Aus dem Mythos sei zum Abschluss noch ein aufschlussreiches Beispiel genannt. Die Urgottheit ist nach orphischem Denken Phanes, der Gott, der im und aus dem Weltei erscheint, wobei Phanes und Eros weitgehend austauschbar sind. Beide beleuchten den Grundgegensatz von Finsternis und Licht, von Tod und Leben, von Geheimem und Offenbarem. So hörten die Griechen im Gottesnamen ‚Phanes‘ den Gott des Erscheinens, der mit dem Äther, also der höchsten Lichtregion, in Verbindung steht, dann aber auch zugleich wieder als der Vater der Nacht gilt und selbst ‚der Verborgene‘ heißt[19].

[18] M. HECK, Das Offen-Geheime. Zur Todesdarstellung im lyrischen Werk Rainer Maria Rilkes. Diss. Bonn 1979 (1979) bes. 188-209.

[19] K. PREISENDANZ, Art. Phanes: PW 19, 2 (1938) 1769 f.

Philotheos **11** (2011) 14-21

Nalin Ranasinghe
Dept. of Philosophy, Assumption College, Worcester, MA. USA

Ransoming Homer: Socrates' Apology *and the Recovery of Reality*

'Reality' here means the human reality that Zarathustra affirms when he exhorts his disciples to "remain faithful to the earth" and to "give the earth a human meaning."[1] Where Nietzsche saw a series of mutations into camel, lion and child,[2] a violent process that even his *alter ego* could not find the strength to affirm,[3] Socrates trusts in the eponymous 'enduring strength' of his freed human spirit to celebrate the goodness of what lies beyond the Cave – on the earth's true surface.[4] This paper will seek to show Plato's profound indebtedness to Homer's political genius. His inspired interpretation of Socrates' life and the Homeric texts became the foundation of the West.

Whenever it goes beyond immediate sense-certainty, to affirm or transcend those collectively held sacred beliefs about reality that constitute a Cave, human reality is a mixture of facts and values. It is this added awareness of the realm of ideality, along with knowledge of good and evil, rather than a brooding sense of temporality, that makes us fully human. We learn in Book V of the *Republic* that the philosopher is interested in the whole, the all, – not as a monistic One but rather one in which many participate.[5] He must avoid a false metaphysic of presence that stifles the soul's freedom or potentiality for virtue or beauty; a true philosopher does not want to know reality as a predictable object subject to his mastery and will. This is why he leaves and returns to the Cave, preferring finite fallible freedom to a stagnant order of objectivity.

This human meaning is deeply and necessarily connected to language. Here also I disagree with Nietzsche's view that we only believe in God because of our faith in grammar.[6] While the Last Man's speech is as truncated as his attention span, our access to this participatory reality is gained through the uniquely human capacities of *logos* and *eros*. The Last Man represents a continual struggle to strip reality of this ideal di-

[1] Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, in *The Portable Nietzsche* (PN), edited and translated by Walter Kaufmann (New York: Viking Press, 1954) 188.

[2] PN, p. 137.

[3] Indeed, this is the challenge that even Zarathustra – Nietzsche made wise and erotic – continually fails to affirm throughout part III of *Thus Spoke Zarathustra*.

[4] While the 'Cave' of the *Republic* is a subterranean cavity (514b), we're told in the *Phaedo* that while we believe ourselves to live on the surface of the earth; in reality we live in a certain hollow region beneath it (109d).

[5] See, *Republic* 475b, 476d. Of course it is the *Symposium* that gives the fullest account of this connection between the one and the many and suggests why the philosopher must return to the cave – a question left as a pregnant riddle in the *Republic*.

[6] Nietzsche, *Twilight of the Idols*, PN 483.

mension and attain a pure nature that isn't human or incomplete. Yet, to the despair of the 'Penultimate Man', his soul refuses to obligingly wither away. This is why the crowd in the marketplace cries out "Give us the last man … then we shall make you a gift of the over-man!"[7] They want the Over-man to complete human nature, to re-create the circle-man and end history as a slave in a Cave; here sacred ritual and predetermined dance replace free speech and evaluative judgment. Such a person prefers the secure chains of slavery to the life of a day laborer or freed spirit;[8] he'd rather be hated and exploited by false gods than be ignored by the heteronomous powers that constitute his *amour propre*. Conversely Socrates anticipates Nietzsche in so far as he defends the limits of human reality and affirms the value of this dance floor of accidents[9] where freedom and meaning meet: beneath the heavens, above the earth and beyond the Cave.[10] In Hades, willy-nilly, whether as himself or as another symbolic archetype in the collective unconscious, he'll quiz and challenge the original poet-makers of his Cave[11]; he'll be as fearsome as monster-slaying Heracles was – even as a wraith – to the poet of the *Odyssey*.[12]

Socrates' entry into the unfamiliar confines of the law court is clearly the basis for the celebrated allegory of the Cave in Book VII of the *Republic*. Here too, a man coming from natural light into the shadows is blinded and all but overwhelmed by the strangeness of the experience.[13] The Cave, or subterranean cavity, is meant among other things – womb, body, tribe, etc. – to represent Hades: a state of which and where one has, literally, "no idea" of who one is as an individual. Yet Plato presses beyond the natural association with self-forgetfulness, a state resembling Alzheimer's that the Greeks understood as a symptom of extreme old age, to suggest that a corrupt polity is a this-worldly Hades in such texts as the *Republic, Gorgias* and *Protagoras*. This is consistent with Eva Brann's insight that Hades is also the collective unconscious of a culture – the sacred treasury of stories and myths that hold a people together.[14] As Socrates claimed in the *Phaedo*, there are *many* hollows underneath the Earth.[15] There are no Trojans in Homeric Hades.

This similarity to Hades explains Socrates' suggestive claim that he came close to forgetting himself as he heard the false but persuasive speeches made by his three accusers.[16] Perhaps an artful demagogue deliberately chooses to lie so brazenly that his adversary will forget himself and, so enraged, lose the use of his wits. Achilles spoke of the honeyed sweetness of anger that rises like smoke[17], the seemingly divine force that ultimately brought about the downfall of his soul and the city of Pericles. This poisonous, smoky, persuasiveness can make all but the most just man yearn to be a part of the massively certain righteousness of the *demos*. The many seem to become one

[7] Nietzsche, *Zarathustra I*, PN 130.
[8] See Achilles' famous lament in *Odyssey* IX 489-91
[9] Nietzsche, *Zarathustra III*, PN 278.
[10] *Gorgias* 508a.
[11] *Apology* 43a-c.
[12] *Odyssey* XI 600ff.
[13] *Republic*: 514 ff.
[14] See Brann, Eva, *Homeric Moments* (Philadelphia: Paul Dry Books, 2002). It is striking that Socrates' account of Hades in the *Gorgias* has separate judges for Greeks and Barbarians *Gorgias* 523e-524a.
[15] *Phaedo*: 109b, 111d.
[16] *Apology* 17a.
[17] Homer, *Iliad* XVIII.109-10

through an orator's false words; they rejoice at the lifting of the curse of individuality that alienates man from nature. Yet Socrates sticks to the charm of unprepared everyday one-on-one speech. He seeks to speak truthfully and to be true to himself; he does not try to win at any cost and consequently, unlike raging Achilles, does not lose his grip on reality.

The choice seems to be between an unmediated unity with nature and one's fellows on the one hand, reminding us of the offer made to weld Aphrodite to Ares in circle of love[18], and a cooler ability to view reality that places the viewer at a certain cognitive distance (call it freedom) from those things he contemplates and continually questions on the other.[19] Anger would surely impel one to step off this "Cloud" of objectivity and plunge into the agonistic ethos of this courtroom – which would teem with resentment towards anyone holding himself above this manliest of *thumos*-driven pursuits. We also recall Solon's law punishing those who did not take sides in a time of revolution.[20] The demagogues of these times would do more than derive their power – horizontally – from the passions of the many; they would also use this raw energy to shape a common reality of popular opinion, its thundercloud like power would overwhelm any more objective assessment of the facts by appealing to chauvinistic solidarity and chthonic roots.

It is important that we see that Socrates would never have been convicted had he not made the weaker arguments of his accusers stronger and given equal offense to both left and right in his defense speech. While he angered the secular left by insisting on his mission from the Delphic Oracle and the gods to expose ignorance, doubting the capacity of the demotic assembly to make or discern truth, and pointing out that the Athenians were ruled by their insatiable cravings for wealth, reputation and honor[21]; he infuriated the right by his pious agnosticism concerning their sacred wisdom and even led them to make common cause with the left by questioning Athenian political theology – the unwritten axiomatic views about reality – that both sides held in common.

Both the Athenian left and right seemed to believe in a view of reality that a) affirmed its fundamental irrationality and b) made impossible any rational sense of personal responsibility. Whether the gods were viewed literally as capricious and jealous entities or as so many powerful irrational passions, exerting unlimited sway on the human psyche, the net result was to deny any link between virtue and individual integrity. 'Realist' politics and reductive psychology took over where mythology lost its power. While the Homeric excuse "some god made me do it"[22] was a sufficient basis for dissolving old alliances and forging new ones, the underlying consensus was that naturally power hungry and/or fickle human beings either imitated the gods and/or were manipulated by them. Forgiveness was granted because promises couldn't realistically be kept. Gods and their human descendents were ruled by power and glory. Hawks eat nightingales.[23]

In other words, the sophisticated materialists of the 5th Century Enlightenment inherited their morality from the very Homeric gods and heroes they overthrew. The

[18] *Odyssey* VIII 267 echoed in *Symposium* 192d.
[19] As Zarathustra continually shuttles between these two extremes of *poros* and *penia*, mountain peak and marketplace, he alternates between loneliness and disgust.
[20] Aristotle, *Constitution of the Athenians* 8.5, Plutarch, *Life of Solon*, 20
[21] *Apology*, 29d-e
[22] Famously Helen's excuse, see *Odyssey* IV 262, 275 but also Agamemnon's *Iliad* xix 87ff. etc.
[23] Hesiod, *Works and Days,* 202ff.

evil that gods do lives after they themselves die. To this extent, even Aristotle's definition of man as a political animal[24] suggests that the human soul itself cannot claim to have moral autonomy, since its desires are formed and completed by the political regime sustaining its existence. The human being is believed to be helpless in the face of mighty passions – like war (Ares), sex (Aphrodite), alcohol (Dionysus), or jealousy (Hera) – that overwhelm his deliberative capacities and convince him of their overpowering reality.[25] This situation is just as relevant today; most post-Christians live as Postmodern Hindus – blindly worshipping the intoxicating and deleterious forces of sex, war, technology (Hephaestus) and money (Hades). Everyone and nobody belongs to this media created middle-class; no-one has enough of these mimetic necessities – even those who are enslaved by material necessity are made oblivious to their state by this opium in their Cave.

The accusations preferred against Socrates clearly indicate the extent to which they united left and right in appealing to the underlying political theology that he had violated. The charge that Socrates introduced new gods would not seem to carry much weight in polytheistic Athens, we recall his trip down to Piraeus to observe the introduction of Bendis the new goddess,[26] were it not for the fact that Socrates' speeches and deeds seemed to point to a new relationship between humans and their gods that seems to demand moral virtue of the latter. Likewise, the charge of corrupting the youth must be seen as being aimed at his new take on human virtue – one that undermines the socio-psychic pressures and necessities that replaced explicit Olympian worship.

The word used for corruption in the charge against Socrates, *diaphtheirein*,[27] literally suggests physical disintegration; in other words, by "corruption of the youth" Meletus and Anytus suggest that Socrates is weakening the power of the bonds of pleasure and pain by which, according to Aristotle, the passions are ruled and a polity is constructed.[28] More specifically Socrates is making the weaker argument stronger: he is affirming the integrity of the individual over and against the sovereign power of the polity to determine moral virtue. To the extent that man is a political animal, his experiences of pleasure and pain are socially mediated through internalized norms of honor and shame – mental rather than physical feelings of pleasure and pain – that condition how a citizen feels about himself and views reality.[29]

While Aristotle's *Nicomachean Ethics* makes it clear that these feelings must ultimately be prudentially constructed by the rulers to complete the otherwise unfinished animal substrate of human nature[30], this is clearly not how they are depicted to *hoi polloi*. These ways of life must either be shown to them as being divinely derived or as a sacred political inheritance gained by the blood of dead heroes to be passed on unblemished to generations yet unborn.[31] The main sources of religious or political authority are derived from the ability of poets to penetrate the undiscovered country of death and reveal the will of the gods or by the power of wise politicians to speak authoritatively

[24] Aristotle, *Politics* 1253a1
[25] See Bruno Snell, *The Discovery of the Mind* (New York: Dover Publications, 1982) 1-23.
[26] *Republic* 327a
[27] *Euthyphro* 2c
[28] Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1104b10 ff
[29] Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1114a30 ff
[30] Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1094b15
[31] See Thucydides, *Peloponnesian War*, 2. 43, J-J Rousseau, *Social Contract* II.7

about ways of life and courses of action that are self-evidentially and/or retroactively seen to be best. Ancestral authority and mimetic mechanisms are equally powerful.

Often, the truth of the matter is that the sacred honor of gods, priests, forefathers and politicians is protected even at the cost of learning from past mistakes; the vain hopes of Epimetheus prevail over impious Promethean probity. Thus while the few boldly try to emulate Achilles, and like Athens or Alcibiades choose a short glorious life, the many live vicariously or die 'gloriously' through the Pyrrhic triumphs of their betters – refusing to the bitter end to believe that good blood was spilled in vain. Their local theologies of glorious causes often bear little resemblance to the objective truth. The overriding meta-truth: that 'honor cultures' care little for, and seek to protect themselves from stubborn facts, is the effectual truth about the Cave as a sanctuary from reality.

The problem is further complicated by the fact that Aristotle turns out to be even more idealistic than Plato in as much as he tries to literally reconstruct a Cave – as a polity with collective cultural experiences that can be traced back to one philosophical origin.[32] The truth about the voluntary 'chains' in the Platonic allegory is that they represent human actions hopelessly entangled in a complex web of hoary binding precedents and sacred imperatives; most efforts to reconcile the conflicting works of divine poets and sacred lawgivers with historical and scientific discoveries compel political actors to choose between the Scylla of literalism and the Charybdis of nihilism.

The comic *Euthyphro* merely dances over the surface of the abyss of horrors that await anyone seeking to recover the original meaning of a sacred text without giving offense to several traditions of opportunistic exegesis – each claiming to be as infallible as the text itself. Needless to say, the notorious logic of the supplement, which sees the deputy replace the original as deftly as the Hegelian Slave supplants his Master, applies here. The authority of the exegete soon comes to matter far more than the content of the Ur-text. Even rational speech, the defining human quality, is superceded by thoughtless jargon and ritualistic procedures designed to substitute mechanical deduction for the potentially dangerous recollection of a tradition's origin. We're reminded of how Augustine universalized Paul's time-bound instructions to the limited audience of his letters were[33]; nineteen centuries later, this letter indeed killed: many Germans obeyed Hitler because of an authoritarian Lutheran culture that held that all authority came from God.

As a result of this situation most human souls inevitably end up stillborn in a cultural context that more often than not isolates them from many of the basic experiences of reality and just as often alienates them from self-knowledge. While this Cave – as we can now call it – is a comfort zone that gives certainty amidst the booming buzzing confusion of life, the danger is that what was initially a secure cultural matrix soon becomes an obstacle between the soul and the cosmos that constricts the one and distorts the other. The Cave does end up returning us to nature by creating conditions of artificial animality; its priestly Guardians soon decide that the human animal is both too weak and vicious – in the sense of endangering *their* way of life – to be exposed to re-

[32] Aristotle in *Politics* 2 attacks a literal account of the *Republic* but ends up desiring that his own middle class be formed so as to experience mimetic feelings of pleasure and pain identical to those of a *Spoudaios*.

[33] Paul *Romans* 13.1

ality. But surely, as Rousseau almost said, we do not care to listen to slaveholders talk about freedom[34]. In other words, to the extent that the Cave denies Life and is 'unfaithful to the Earth' it must be regarded as a threat to the integrity of both enslaved soul and cosmos, and as a perversion of the polis – which only exists for the sake of human flourishing. This is where Socrates – as midwife – reenters the breach and drags the soul out to reality. Differently put, the Bible must be translated.

We have already seen how Socrates could respond to the original charges that he introduced strange gods and corrupted the youth. Even more interesting are the results of his un-coerced introduction of a furious chorus of old accusers with further accusations against him. He details these unwritten charges: that he is a wise man who investigates matters above the heavens and below the earth and makes the weaker argument stronger.[35] What is intriguing about this move is that Socrates seems to make the weaker argument against him stronger! Furthermore, as we shall see, his main defense against the charges brought against him by Meletus consists in his making a declaration that is exactly contrary to the allegations of the old accusers. Socrates will boldly accuse his own jurors of having been corrupted since their youth by poets and politicians. These men conveyed false doctrines about matters above heaven and below the earth. Only Socrates, who refused this false knowledge (of the gods, the afterlife and the Cave), can have genuine access to reality since he is not corrupted by their false fears and artificial pleasures. To him these are weak arguments that cannot hold sway over his uncorrupted soul. He knows they are falsely founded but is accused of blasphemy because he wants reason to rule over the divinized passions.

Using an evocative phrase from Homer Socrates describes himself as the kind of person who'd be given to the city as a "gift from the gods."[36] This gift, originally granted by Hermes – patron of thieves and intermediaries – allowed Odysseus to boldly enter the house of Circe and rescue those of his crew who had been turned into swine.[37] As a result, he was then guided to visit Hades itself and returned unscathed – just as Socrates survived the fall of Athens. Sadly Odysseus' crew, like the men (and School) of Hellas, did not follow his advice; they were doomed to a watery grave for a dreadful sacrilege against the Sun. His crew continually tried to escape their strife-filled human state and return to a false pre-human nature despite the best efforts of Odysseus to drag them back to reality.[38] Thanks to his gift of the gods, their King was 'the only man standing' just as only Socrates retained his integrity before the gates of Hades and the fear of death. Socrates' heroic inability, when he presided over the Athenian *Boule*, to stop his grief-stricken and fury-ridden compatriots from executing their last group of successful admirals after the battle of Arginousai also comes to mind.[39] Ingratitude is a common theme uniting the *Odyssey* and *Apology*; the fear of death and/or the belated recognition of having wasted their lives, proves to be stronger than reason in the collective psyche of the many. Odysseus too must learn music.

---

[34] J-J Rousseau, *Second Discourse,* pt 2 (Pl III 182).

[35] *Apology*, 18b-c

[36] *Apology*, 11a-b

[37] *Odyssey*, X 277ff. This curious invulnerability to being 'un-manned' by Circe is consistent with the phallic Herms that stood guard over Athenian homes. Virtue and virility cannot be led astray by vice!

[38] See *Odyssey* I. 5-8. This dialectic between the restless no-body, Odysseus, and the mindless many could be said to be the very theme of the *Odyssey*.

[39] *Apology* 32b. Also see Xenophon, *Hellenica* 1.7. 15

We may surmise that this gift of the gods, like Socrates' *daimon*, protects him from risky situations by 'saying no' whenever he was desirous of performing an imprudent action or selfish calculation.[40] This integrity leads batty Chaerephon to make the arduous journey out of the Cave of Athens up to lofty Delphi and ask Apollo's Oracle if any man was wiser than Socrates.[41] The Oracle's saying "no" then leads Socrates to enquire into the grounds for this wisdom and impels him to widen the scope of his activities; we may extend this implied allegory to suggest that he is licensed by Apollo to re-enter Hades and expose the dim-wittedness of its fury-ridden denizens. The implied parallel to the culmination of Aeschylus' *Oresteia* should be obvious.

This gift or revelation from the gods amounts to the Oracle telling Socrates that *no* human being has any knowledge concerning matters above the heavens or beneath the earth. Hitherto Socrates was only aware of his own ignorance; now he is led to see that this prohibition extends to all human beings – only they are not aware of it! Socrates is now the wisest of men because he discovers – after much empirical investigation – that all human knowledge concerning the foibles of the gods and the posthumous fate of man is purely speculative and imagined. This is consistent with the implied teaching of the *Euthyphro* that the gods are only pleased by virtue and also accounts for Socrates being unafraid of death; the truth of Hermes' revelation to him concerning the falsity of belief in irrational and willful gods leads him to believe that the hyper-Uranian beings are rational and benign. This is surely the basis for his otherwise audacious claim that the gods will not permit a good man to be harmed by those worse than he.[42] This view, linked to his conviction that death is no great evil leads him to regard the afterlife as he viewed the this worldly underworld of the Cave – with the quiet confidence of a temperate man. Socrates would have had a priceless a priori advantage in exposing all of the charlatans who claimed to have esoteric knowledge of how to appease the capricious gods – he knew them all to be frauds!

But now that Socrates has cleansed the Temple or Cave of all supernatural knowledge and recipes for appeasing the powers of nature, there yet remains the question of how we are to live. Here Socrates seems to say that all that is left is to us is human wisdom. While part of this wisdom consists in being aware of the impossibility and undesirability of supernatural magic, the other part must give guidance as to how one is to live on the surface of the true earth once we have fled the false caverns beneath it. Surely this expulsion of the poets only creates a moral vacuum – one abounding with opportunities for sophists and other unscrupulous exploiters of human insecurity?

The answer to this challenge may be found when we study the results of Socrates' interrogations of the politicians, poets and artisans. He found that while some poets were truly inspired they were still somehow the worst exegetes or interpreters of their winged words.[43] To this extent they were unlike the politicians who merely absorbed the energy and desires of the *demos* and manipulated them. This means that while genuine poetry is divinely inspired – since it is synthetic and not analytic in merely putting in verse or rhetoric what is already felt by men – it is usually misinterpreted. It follows then that since poetry is neither divine nor human knowledge of divine things, or human knowledge of human things, it can only be divine knowledge of human things.

[40] *Apology* 31d
[41] *Apology* 21a
[42] *Apology*, 30d, 41d
[43] *Apology*, 22a-c

This knowledge is divine in the sense of giving a comprehensive or universal 'god's eye perspective' on human things. Since this is not divine law directly mandated by heaven, revelation is always indirect and mediated, men are freed from clerical legalism; there is room for human interpretation and prudence in figuring out how to use these insights to inspire and govern human conduct. As divine knowledge is granted to us through a poet's ignorance, Homer's reputed blindness takes on new meaning here; but it also requires a potent gift of the god Hermes, interpretation or hermeneutics, exercised by one too barren to give poetic birth himself. In other words, Socrates is not a maker of graven images or a stone-carver; he follows his mother's profession of midwifery.[44] Also, since the gifts of Apollo and Hermes: poetry and exegesis, revelation and reason, are not granted to the same man it seems that it is Plato, who pays homage to Apollo in setting Socrates' heroic deeds to music[45] and in "making him young and beautiful" like Hermes[46] draws out the true meaning of his divine mission. But it was Socrates who ransoms Homer (whose name means 'hostage') from his servitude to priests as a purveyor of Olympian scandals.[47] Though perhaps ignorant of the fullest significance of his actions, he frees the bard to give us timeless psychological insights into the human condition under the influence of passion and desire. Outlasting Olympian religion, they give light in the dark age of the Death of God.

In conclusion, we see that by liberating us from the cave and the twisted space of an irrational world ruled by capricious gods Socrates – who boldly claimed Olympian honors from the Athenians[48] – is more heroic than the monster-slayers Heracles and Theseus. Human wisdom, once calculative and opportunistic in the warped reality of the Cave, has been freed by him to become Philosophy, love of truth; it will humbly behold the glory of the Cosmos. Instead of seeking to manipulate men through effecting pleasure and pain, it must be ruled by erotic causes and fearlessly bring intimations of goodness, truth and beauty into the Cave. Likewise the soul, assured of its Odysseus-like power to endure evil[49], is liberated by Socrates from the shadow cast over it by the short and brutal career of Achilles. Socrates' rehabilitation of Odysseus suggests a new model of virtue – of a man capable of escaping the dark confines of his Cave to bring back bounty from the many cities and souls that lie beyond it. Odysseus himself leaves the doomed heroic culture of the Trojan War and comes home to found, if not to live in, a new political order based on the sacred laws of hospitality. Thus we see the royal family of Ithaca joined in gratitude and civic friendship with its sometime slaves: a swineherd and cowherd. These truer models of thought and soul may finally free the polis to realize the fullest possibilities of human concord and erotic friendship fostered by a less pusillanimous understanding of the natural and ideal aspects of reality itself. Perhaps these dreams may yet come true in a new re-Hellenized Age?

---

[44] *Theaetetus*, 149a – 151d
[45] *Phaedo*, 60c-61b
[46] Plato's *Second Letter* 314c pointing towards *Odyssey* X 277 ff
[47] Euthyphro in the dialogue named after him represents such a form of Homeric fundamentalism.
[48] *Apology*, 36d-37a
[49] *Odyssey* XX 18-24

Philotheos **11** (2011) 22-29

Friedo Ricken
Hochschule für Philosophie, München

Sprache Erfahrung Transzendenz: Platons Transzendenzbegriff und die Sprache der Bibel

Wenn wir nach dem Ursprung des Transzendenzbegriffs in der Religionsphilosophie des späten Judentums, des Christentum und des Islam fragen, dann sind vor allem zwei Stellen im Corpus Platonicum zu nennen, die durch die Vermittlung des Mittleren und des Neuplatonismus die Geschichte dieses Begriffs bestimmt haben. Das ist an erster Stelle die Aussage im Sonnengleichnis der *Politeia*, das Gute rage an Würde und Kraft „über" (*epekeina*) das Sein (*ousia*) hinaus (Resp.509b9), und dann, im *Siebten Brief*, der Vergleich der philosophischen Erkenntnis mit einem Licht, das durch einen abspringenden Feuerfunken plötzlich in der Seele erzeugt wird (Ep.VII 341c7-d1). Ich werde zunächst dem Zusammenhang von Sprache, Erfahrung und Transzendenz in diesen beiden Texten nachgehen, und dann an Beispielen zeigen, wie das frühe Christentum sich mit dieser Transzendenzvorstellung auseinandersetzt.

1. Das Sonnengleichnis der Politeia

Die Frage, die zum Sonnengleichnis der *Politeia* führt, ist die nach dem höchsten und wichtigsten Gegenstand des Wissens. Das ist, und hier erinnert Sokrates an eine Selbstverständlichkeit, die Idee des Guten. Wir erstreben und wir wählen etwas, weil es gut ist. „Oder meinst du, es helfe uns etwas, alle Habe zu haben, nur die gute nicht? Oder alles zu verstehen ohne das Gute, Schönes und Gutes aber nicht zu verstehen?" (Resp.505b1-3). Das Gute ist das, wonach jede Seele strebt und um dessentwillen sie alles tut, was sie tut (505d11-e1). Beim Gerechten begnügen sich viele mit dem Schein; es genügt ihnen, das zu tun, was gerecht zu sein scheint; beim Guten dagegen gibt niemand sich mit dem zufrieden, was gut zu sein scheint, sondern jeder will das, was in Wahrheit gut ist (505d5-9).

Obwohl alles Handeln auf das Gute bezogen ist, haben wir von dem, was das Gute ist, nur eine vage Vorstellung. Wir ahnen, dass es so etwas gibt, aber wir sind unsicher und können nicht hinreichend erfassen, was es ist; wir können beim Guten nicht wie bei den anderen Dingen zur festen Überzeugung kommen, dass es ist und was es ist (505d11-e3). Sokrates lehnt es deshalb ab, wie ein Wissender über Dinge zu reden, über die er nichts weiß. Er sieht sich noch nicht einmal imstande zu sagen, was er *meint*, dass das Gute sei (506e1-3). Wenn es darum geht, den letzten Sinnhorizont des Handelns und Lebens darzulegen, versagt die Sprache des Begriffs, auch wenn es nur darum geht, eine Meinung und nicht ein Wissen auszudrücken. Sokrates greift deshalb zur Sprache des Bildes. Er will sagen, was ihm „als ein Sprössling, und zwar als ein

sehr ähnlicher, des Guten erscheint“ (506e3f.). Die Rede vom Sprössling zeigt, dass das Bild mit der Sache verknüpft ist. Die Sonne, die als Bild für die Idee des Guten dienen soll, ist von der Idee des Guten hervorgebracht. Das Bild setzt bereits eine Metaphysik voraus. Die Intuition, die hinter der Rede von der Sonne als dem Sprössling des Guten steht, ist, dass die sichtbare Welt und die Ursache des Werdens in ihr, die Sonne, gut sind und deshalb an der Idee des Guten teilhaben.

Der erste Schritt, um das transzendente Gute mit Hilfe eines Bildes darzustellen, ist die Unterscheidung der Wirklichkeit in einen Bereich, der mit den Sinnen wahrgenommen wird, und einen Bereich, der nur mit dem Denken erfasst werden kann.

> „Wir behaupten, es gebe eine Vielheit von schönen Dingen und von guten Dingen und so von jeder Art, wie wir sie denn auch in der Rede unterscheiden. – Ja. – Und auch, es gebe ein Schönes an sich und ein Gutes an sich und so bei allem, was wir eben als Vielheit setzten […] – So ist es. – Und von den ersteren sagen wir, dass sie gesehen, aber nicht gedacht werden, von den Ideen aber, dass sie gedacht, aber nicht gesehen werden“ (507b2-10 Übers. Apelt).

Der Gesichtssinn zeichnet sich vor den anderen Sinnen dadurch aus, dass er mit seinen Gegenständen durch ein kostbares Band, das Licht, verbunden ist. „Welchen von den Göttern am Himmel“, so fragt Sokrates, „kannst du als den Urheber davon bezeichnen, also als den, dessen Licht unserem Gesichtssinn dazu verhilft, auf das schönste zu sehen, und dem Sichtbaren dazu, gesehen zu werden?“ (508a4-6 Übers. Apelt). Es ist die Sonne. Was die Sonne im Bereich des Sichtbaren ist im Verhältnis zum Gesichtssinn und zum Sichtbaren, das ist das Gute im Bereich des Denkbaren im Verhältnis zum Denken und Gedachten. Wenn die Augen sich auf Gegenstände richten, die von der Sonne beleuchtet werden, sehen sie deutlich; das Licht verleiht ihnen die Kraft zu sehen. Wenn die Seele sich auf das richtet, worauf das Licht der Wahrheit und des Seienden fällt, dann erkennt sie es und ist im Besitz der Vernunft. „Das also, was dem Erkannten Wahrheit verleiht und dem Erkennenden die Kraft zum Erkennen gibt, ist […] die Idee des Guten. Betrachte sie als die Ursache der Erkenntnis und der Wahrheit, soweit die letztere erkannt wird“ (508e1-4 Übers. Apelt). Erkenntnis und Wahrheit sind gut, aber sie sind nicht das Gute; als die Ursache von Erkenntnis und Wahrheit gehört die Idee des Guten einer höheren Ordnung an.

Die Sonne, so der nächste Schritt, verleiht dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen, gesehen zu werden, sondern auch Werden, Wachstum und Nahrung, ohne jedoch selbst ein Werden zu sein. Ebenso kommt dem Erkennbaren von der Idee des Guten nicht nur das Er-kanntwerden, sondern auch das Sein und das Wesen zu, „obwohl das Gute nicht Wesen ist, sondern noch über (*epekeina*) das Wesen an Würde und Kraft hinausragt“ (509b9f.).

2. Zwei Stufen der Transzendenz

Wie wird in diesem Text der Begriff der Transzendenz entfaltet? Über dem Bereich der sinnlichen Wahrnehmung steht der Bereich der Erkenntnis, in dem erfasst wird, was das ist, das da wahrgenommen wird, m.a.W. in dem das Wesen des Wahrgenommenen erkannt wird. Der Bereich der Erkenntnis wird mit Hilfe einer Analogie beschrieben, d.h. die Verhältnisse in diesem Bereich werden erläutert durch entsprechende Verhältnisse im Bereich der Wahrnehmung und mit Hilfe der Sprache, mit der wir über die Welt der Wahrnehmung sprechen. Die Analogie ist ein Mittel, um eine Transzendenz

auszudrücken: Weil wir keine sprachlichen Möglichkeiten zu haben auszudrücken, wie die Verhältnisse im Bereich der Erkenntnis in sich selbst sind, können wir nur auf Entsprechungen im Bereich der Wahrnehmung hinweisen. Insofern transzendiert der Bereich der Erkenntnis unsere sprachlichen Möglichkeiten. In einem ontologischen Sinn transzendiert der Bereich der Erkenntnis den der Wahrnehmung insofern, als wir erst durch die Anwendung des Begriffs in der Prädikation wissen, *was* dieser wahrgenommene Gegenstand *ist*; erst hier erfassen wir sein Wesen.

Eine nächste Stufe der Transzendenz findet sich innerhalb des Bereichs der Erkenntnis. Hier begegnet uns zunächst das Verhältnis von Erkennendem und Erkanntem, von erkennender Seele und erkanntem Gegenstand. Dieses Verhältnis wird jedoch transzendiert durch das Medium, das den Erkenntnisvorgang allererst ermöglicht, weil es das Vermögen des Erkennens und das Vermögen des Erkanntwerdens in die Tätigkeit überführt; dieses Medium wird im Gleichnis durch das Licht symbolisiert. Dieses Medium ist kein Gegenstand der Erkenntnis, sondern es ermöglicht die Erkenntnis. Wir sehen nicht das Licht, sondern wir sehen die Gegenstände, auf die das Licht fällt, und wir können nur deshalb sehen, weil das Licht die Gegenstände beleuchtet. Dieses Medium wird nochmals transzendiert von seiner Ursache, der Idee des Guten bzw. der Sonne. Die Sonne ist Ursache des Werdens und Wachsens, und die Idee des Guten ist Ursache des Wesens. Die Sonne ist nicht einer der Gegenstände in der sichtbaren Welt, sondern deren Ursache; wir sehen nicht die Sonne, sondern die vom Licht der Sonne beschienenen Dinge. Das Gute ist „jenseits des Wesens"; es ist kein Gegenstand der begrifflichen Erkenntnis, sondern die nicht thematisierbare Voraussetzung jeder Erkenntnis durch Begriffe.

Wie wird das Transzendente erfahren? Dass es die Sonne gibt, ist in der Selbsterfahrung des Sehens gegeben; das Auge kann nur sehen, wenn die Gegenstände der sichtbaren Welt im Licht der Sonne sind. Dass es das Gute gibt, ist im Selbstbewusstsein des Erkennens (und Handelns) gegeben. Der Akt des Erkennens bejaht sich selbst. Aber das Gute ist nicht Gegen- stand der Erkenntnis. Der Akt der Erkenntnis erfasst nicht das Wesen des Guten, sondern das Wesen der erkannten Sache. Das Gute wird im Selbstbewusstsein des Aktes der Erkenntnis erfasst, ohne ein Gegenstand der Erkenntnis zu sein.

3. Die „größte Erkenntnis" des Siebten Briefes

Im *Siebten Brief* wendet Platon sich gegen Leute, die über die höchste Erkenntnis seiner Philosophie geschrieben haben und behaupten zu wissen, worauf es Platon in seiner Philosophie im Letzten ankommt. Sie verstehen, so urteilt Platon, von der Sache nichts. „Wenigstens gibt es von mir selbst keine Schrift darüber und wird auch keine geben. Denn es lässt sich in keiner Weise wie die anderen Erkenntnisse in Worte fassen, sondern aus der langen Beschäftigung mit der Sache und dem Zusammenleben entsteht es plötzlich, wie ein von einem abspringenden Feuerfunken entzündetes Licht, in der Seele und nährt sofort sich selbst" (341c4-d2). Die Erkenntnis der Idee des Guten übersteigt die Sprache; sie lässt sich nicht in Worte fassen. Sie ist durch die Arbeit des Begriffs und einen intensiven philosophischen Austausch vorbereitet. Aber die Erkenntnis selbst ist ein plötzliches Erlebnis der Erleuchtung, das zu einem bleibenden Zustand der Erleuchtung führt. Das Erlebnis der Erleuchtung übersteigt die Arbeit des Begriffs und die Möglichkeiten der Sprache; die „größte Erkenntnis" (*megiston mathêma*;

Resp.504e4f.; 505a2; vgl. Ep.VII 341c6) ist keine Sache, die erkannt wird, sondern ein Licht, das auf alle Gegenstände der Erkenntnis fällt.

4. Der Aufstieg zum Tabor

Der Sokrates von Platons *Politeia* sieht sich außer Stande, auch nur seine Meinung über die Idee des Guten in Worte zu fassen, und er begnügt sich damit zu sagen, was ihm „als ein Sprössling, und zwar als ein sehr ähnlicher, des Guten erscheint" (Resp.506e3f.). Das Transzendente wird durch einen Vergleich aus der wahrnehmbaren Welt dargestellt. Wie spricht die Bibel vom Transzendenten?

In seiner Schrift *Gegen Celsus*[1] berichtet Origenes, Celsus habe zahlreiche Stellen, vor allem aus Platon, beigebracht, und sie solchen Stelle der Bibel gegenübergestellt, die auch einen intelligenten Menschen überzeugen könnten, und dazu angemerkt, dass „diese Dinge besser bei den Griechen ausgedrückt seien und ohne hochfahrendes Wesen und Ankündigungen, wie wenn sie von Gott oder dem Sohne Gottes kämen" (VI 1). Origenes antwortet mit dem Hinweis auf den Kreis der Adressaten, an welche die christliche Botschaft sich richtet: Es sind nicht nur die Klugen, sondern auch die Unverständigen, nicht nur die Griechen, sondern ebenso die Barbaren, es sind auch die Menschen ohne jegliche Bildung. Wer die christliche Botschaft verkündet, muss sich deshalb einer Sprache bedienen, „die gemeinverständlich ist und aller Ohr zu fesseln vermag" (ebd.). Wer sich nur an die wendet, die eine gute Schule besucht und ein Studium gemacht haben, beschränkt sich auf einen sehr engen und kleinen Kreis.

Um ein Beispiel zu bringen, vergleicht Origenes zwei Stellen aus der Bergpredigt mit Platons Dialog *Kriton*. In beiden Fällen geht es um die Forderung, ein zu Unrecht zugefügtes Übel zu ertragen. Sokrates argumentiert gegenüber Kriton, er dürfe nicht aus dem Gefängnis fliehen, obwohl das gegen ihn gefällte Urteil ungerecht sei. In der Bergpredigt heißt es: „Dem, der dich auf die eine Wange schlägt, halt auch die andere hin" (Lk 6,29), und: Wenn „dich einer vor Gericht bringen will, um dir das Hemd wegzunehmen, dann lass ihm auch den Mantel" (Mt 5,40). Die Forderung der Bergpredigt versteht jeder; Voraussetzungen, um den *Kriton* zu verstehen, sind eine gute Allgemeinbildung und das Studium der griechischen Philosophie (VII 61).

Aber zugleich weist Origenes auf das Geheimnis hin, das sich in den einfachen Worten verbirgt. Die Menschen sollen durch die einfache, allgemein verständliche Sprache gewonnen werden, um dann selbst deren verborgene Dimension zu finden. Unsere „Propheten, Jesus selbst und seine Apostel, sahen auf eine Art des Ausdrucks, der nicht nur das Wahre zum Inhalt hat, sondern auch die große Menge zu gewinnen vermochte, bis ein jeder, so angetrieben und gewonnen, wie seine Kraft es erlaubte, zu dem Verständnis jener Geheimnisse empor-stieg, die in den anscheinend einfachen Worten enthalten sind" (VI 2). „Deshalb bedienten sie sich einer Redeweise, die der großen Masse der Menschen verständlich ist und nicht von deren Sprache abweicht und sie nicht durch ihre Fremdartigkeit davon abhält, solche Vorträge, da sie ihnen ungewohnt sind, anzuhören." Wenn die Menschen so einen ersten Zugang zur Schrift gefunden haben, können sie ihren Ehrgeiz darein setzen, „auch die tieferen der in der Schrift verborgenen Gedanken zu erfassen. Ist es doch auch dem ersten besten Leser

[1] Ich zitiere (mit wenigen Ausnahmen): Des Origenes acht Bücher gegen Celsus, übersetzt von Paul Koetschau (Bibliothek der Kirchenväter), München, Bd. 1 1926, Bd. 2 1927.

der Schrift klar, dass vieles darin einen tieferen Sinn haben kann, als der ist, der sich beim ersten Anblick zeigt“ (VII 60).

Origenes vergleicht den Weg von der einfachen Sprache zum verborgenen Geheimnis mit dem Aufstieg zum Tabor. Nicht das Argument ist der Weg zur Transzendenz, sondern das Leben nach dem Wort Gottes und in der Nachfolge Jesu. Das Wort der Schrift offenbart sich der großen Menge nicht in derselben Weise wie denen, die fähig sind, Jesus auf den Tabor zu folgen. „Für die noch unten Stehenden und noch nicht zum Aufstieg Vorbereiteten hat ja das Wort ‚nicht Gestalt noch Schönheit‘ [vgl. Jes 53,2]; denn seine Gestalt ist für solche Leute ‚ungeehrt und verschwindend‘ gegenüber den von den Menschen gebildeten Worten, die hier übertragen ‚Menschenkinder‘ genannt werden. Wir möchten sagen, die Worte der Philosophen, welche die ‚Menschenkinder‘ sind, sehen viel schöner aus als das Wort Gottes, das der großen Menge verkündigt wird […] Für solche aber, die aus seiner Nachfolge Kraft gewonnen haben, um ihm auch beim Hinaufstieg auf den hohen Berg folgen zu können, hat es eine göttlichere Gestalt“ (VI 77).

Wie wird die göttliche Gestalt des Wortes, das Transzendente, von denen erkannt, die auf den Berg hinaufgestiegen sind? Origenes geht aus von Prov 2,1-5: „Mein Sohn, wenn du meine Worte annimmst und meine Gebote beherzigst, der Weisheit Gehör schenkst, dein Herz der Einsicht zuneigst […], dann wirst du die Gottesfurcht begreifen und Gotteserkenntnis [LXX: *epignôsin* theou] finden.“ Für “Gotteserkenntnis“ steht bei Origenes „göttliche Wahrnehmung“ (*aisthesin theian*; I 48; VII 34). Diese göttliche Wahrnehmung ist eine eigene Gattung der Wahrnehmung, die nur dem Seligen zuteil wird; von ihr gibt es verschiedene Arten: Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, Tasten (I 48).

Den besten Zugang zu dieser Lehre von den geistlichen Sinnen oder der Wahrnehmung des Transzendenten bilden einige Psalmverse, die Origenes als Beleg anführt. „Die Heilige Schrift redet, wie wir wissen, von Augen, Ohren und Händen, die mit diesen Teilen unseres Leibes nur den Namen gemein haben, und spricht, was noch auffallender ist, von einer göttlicheren Wahrnehmung“ (VII 34). Es folgen drei Zitate: Ps 119,18 „Öffne mir die Augen für das Wunderbare an deiner Weisung“; Ps 19,9b „das Gebot des Herrn ist lauter, es erleuchtet die Augen“; Ps 13,4b „erleuchte meine Augen, damit ich nicht entschlafe und sterbe“. Wenn wir Origenes‘ Rede von der göttlichen Wahrnehmung verstehen wollen, müssen wir fragen: Was heißt es, die Weisung Gottes als Wunder zu erleben? Worin besteht das Erlebnis, das Leben und die Welt im Licht des Gebotes und der Verheißung Gottes zu sehen? Welche Erfahrung macht ein Mensch, der nach dem Gebot Gottes lebt? Worin besteht die Erleuchtung, die den Menschen vor dem Tod der Resignation bewahrt?

Der Mensch hat das Vermögen, das Göttliche wahrzunehmen, weil er nach dem Bild Gottes geschaffen ist. Origenes spricht von einer „Verwandtschaft“ (*syngenes*) zwischen der vernünftigen Seele und Gott, die sie befähigt, zwischen den Götzen und dem wahren Gott zu unterscheiden (III 40). Dass Gott den Menschen nach seinem Abbild geschaffen hat (Gen 1,26f.), bedeutet, dass der Mensch von Gott die Fähigkeit erhalten hat, Gott zu erkennen. „Und das, was Gott zu schauen vermag, ist ein reines Herz […] Unser Vorsatz und Wille reicht aber nicht aus, um ein ganz reines Herz zu besitzen, sondern wir bedürfen der Hilfe Gottes, der es so gestalten kann“ (VII 33).

Diese Überlegungen des Origenes zum Verhältnis von Sprache und Transzendenz in der Heiligen Schrift lassen sich zusammenfassen mit Hilfe von zwei Stellen aus den *Confessiones* des heiligen Augustinus.

Nach der Lektüre von Ciceros *Hortensius* beschließt Augustinus, sich „der Heiligen Schrift zu widmen, um zu sehen, wie es mit ihr wäre. Und siehe! Da ist etwas, was die Hochmütigen nicht heranlässt und sich auch den Kleinen nicht enthüllt, sondern nieder ist fürs Eingehen, beim Vorangehen erhaben wird und sich ins Geheimnis schleiert“ (III 5,9 Übers. Bernhart). Die einfache, alltägliche Sprache der Schrift ist die enge Pforte, die dem Hochmütigen, der sich nicht beugen will, den Eintritt verwehrt. Aber auch für die demütigen Kleinen legen die einfachen Worte die Sache, um die es in der Heiligen Schrift geht, nicht enthüllt oder „nackt“ (*nudatam*) dar. Das Geheimnis, das die schlichten Worte verbergen, zeigt sich erst dem, der durch die niedere Pforte eintritt und den Weg geht, den diese Worte weisen. Der Weg zum Transzendenten ist nicht der Weg des schlussfolgernden Denkens, sondern der Weg des Lebens nach der Weisung der Schrift.

Die Bücher der Platoniker vermitteln Augustinus den philosophischen Begriff des unkörperlichen, unsichtbaren, unveränderlichen Gottes. Augustinus reflektiert über die Wirkung, die sie in ihm auslösen. Sie machen ihn stolz: Er will für weise gelten und bläht sich mit seiner Wissenschaft auf. Wo blieb, so fragt er rückblickend, die Liebe, die auf dem Fundament der Demut aufbaut? Das Erlebnis lässt ihm den Unterschied aufgehen zwischen „anmaßendem Stolz und demütigen Bekenntnis“ (*inter praesumptionem et confessionem*), zwischen denen, „die sehen, wohin man gehen muss, aber den Weg dorthin nicht sehen, und dem Weg, der zur seligen Heimat führt, die wir nicht nur erkennen, sondern auch bewohnen sollen“ (VII 20,26).

5. Jenseits des göttlichen Logos

Origenes gebraucht die begrifflichen Mittel von Platons Sonnengleichnis, um das Verhältnis von Sprache und Transzendenz mit Hilfe der Trinitätstheologie darzustellen (VI 64). Er unterscheidet mit Platon zwei Stufen der Transzendenz: die Transzendenz des Wesens oder der Idee gegenüber den konkreten Dingen, die am Wesen oder der Idee teilhaben, und die Transzendenz der Idee des Guten über das Wesen.

Origenes zeigt zunächst, dass Gott im Sinn der ersten Stufe transzendent ist. Er nimmt nicht an einer Wesenheit teil; vielmehr ist Gott der, an dem anderes teilnimmt. Teil an ihm, so der erste Schritt der trinitarischen Deutung, haben die, welche den Geist Gottes haben. Transzendent im Sinn der ersten Stufe ist auch „unser Erlöser“; er hat an der Gerechtigkeit nicht teil, sondern er *ist* die Gerechtigkeit, an der die Gerechten teilhaben.

Aber ist Gott auch im Sinne der zweiten Stufe transzendent, so dass er – Origenes gebraucht die Worte des Sonnengleichnisses – „an Würde und Kraft jenseits (*epekeina*) des Wesens“ ist? Origenes erwägt zwei Möglichkeiten, die er offen lässt. (a) Gott ist Wesenheit, aber er ist unsichtbare Wesenheit, während Christus „das Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15) ist. Danach ist Gott also nur im Sinn der ersten Stufe der Transzendenz transzendent; er hat ein Wesen, das wir begrifflich erfassen können. In Jesus Christus wird dieses Wesen Gottes sichtbar; er hat am Wesen des unsichtbaren Gottes teil. (b) Gott ist transzendent im Sinne der zweiten Stufe der Transzendenz; er ist „jenseits des Wesens“. Er verleiht Anteil am Wesen „nach Maßgabe

seines Wortes und durch das Wort selbst". Das geschieht durch die Zeugung des Sohnes. Er ist das „Wesen der Wesen" und die „Idee der Ideen" und als solcher der „Anfang" (*archê*), der „Einziggeborene" (Joh 1,14) und „Erstgeborene der ganzen Schöpfung" (Kol 1,15), während Gott, sein Vater, „jenseits (*epekeina*) von allem diesen" ist. Jenseits des Wesens bedeutet hier jenseits des Logos, des göttlichen Wortes und der menschlichen Sprache. Der transzendente Gott wird nur erfahren in dem, was er mitteilt: durch die Teilhabe an seinem Geist und an seiner Gerechtigkeit.

6. Das Transzendente als das Licht

Kelsos zitiert sinngemäß Platons *Siebten Brief*: Das Erste Gute lasse sich nicht wie andere Erkenntnisse in Worte fassen, sondern „aus der langen Beschäftigung mit der Sache und dem Zusammenleben entsteht es plötzlich, wie ein von einem abspringenden Feuerfunken entzündetes Licht, in der Seele und nährt sofort sich selbst" (341c6-d2; vgl. VI 3). Origenes stimmt diesen Aussagen Platons zu, und er führt sie mit Berufung auf das erste Kapitel des Römerbriefs auf eine Offenbarung Gottes zurück. Aber auch Platon trifft der Vorwurf des heiligen Paulus, dass er Gott erkannt, ihn aber nicht als Gott gepriesen und ihm nicht gedankt habe (vgl. Röm 1,21; VI 4).

Die Schrift weiß, so führt Origenes zur Sprachtranszendenz aus, dass das Erste Gute sich nicht in Worte fassen lässt. Deshalb haben Moses und die Propheten zwar aufgeschrieben, dass Gott sich denen, die dessen würdig waren, offenbart hat, zum Beispiel Abraham, Isaak und Jakob. Aber wer es war, der da erschienen ist, welche Eigenschaften er hat, wem er ähnlich ist, auf welche Weise er erschienen ist – auf alle diese Fragen geben sie keine Antwort. Das zu erkunden bleibt denen überlassen, welche den Menschen, denen Gott erschienen ist, ähnlich sind, d.h. wie wie sie ein reines Herz haben, denn Gott wird nicht mit den Augen des Leibes, sondern mit dem reinen Herzen gesehen (VI 4).

Zustimmung findet auch Platons Vergleich des Transzendenten mit dem Licht. Was Platon über das Erste Gute gesagt hat, hat die Schrift vom „Licht der Seligen" gesagt. Als Beleg bringt Origenes eine Fülle von Stellen, von denen hier vier angeführt seien. „Der Herr ist Licht und mein Heil: Vor wem sollte ich mich fürchten?" (Ps 27,1); „Dein Wort ist meinem Fuß eine Leuchte, ein Licht für meine Pfade" (Ps 119,105); „In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen" (Joh 1,4); „Denn Gott, der sprach: Aus Finsternis soll Licht aufleuchten!, er ist in unseren Herzen aufgeleuchtet" (2 Kor 4,6). Das Transzendente ist kein Gegenstand, der sich in den Kategorien der Sprache erfassen ließe, sondern es ist das Licht, in dem alle Gegenstände erscheinen.

Was Platon über das Erste Gute geschrieben hat, ist wahr; dennoch, so die Kritik des Origenes, hat es weder seine Lesern noch ihn zu einer lauteren Gottesverehrung gebracht. „Dagegen hat die einfache Sprache der göttlichen Schriften bei denen, die ihr in der richtigen Verfassung begegnet sind, Begeisterung bewirkt". Origenes greift den Hinweis Platons auf, dass das durch den Funken in der Seele entzündete Licht „sich selbst nährt". Bei denen, die das Wort der Schrift in de r richtigen Disposition aufnehmen, „wird dieses Licht durch das Öl genährt, von dem es in einem Gleichnis heißt, dass es das Licht der Lampen bei den fünf klugen Jungfrauen erhält" (VI 5).

Die Sprache kann das Transzendente nicht erfassen. Die Heiligen der Schrift, denen Gott erschienen ist, können nicht sagen, was und wie beschaffen er ist; sie erfahren

ihn vielmehr als beseligendes Licht. Das Transzendente ist kein Gegenstand, sondern das Licht, das alle Gegenstände umfasst und in dem alle Gegenstände erscheinen. Die Sprache kann mit ihren Kategorien dieses Licht nicht erfassen, weil sie alles nur *in* diesem Licht erfassen kann, aber sie kann dieses Licht entzünden. Wo es darum geht, das Transzendente zu erkennen, versagt das Mittel des Begriffs, denn das Transzendente ist jenseits unserer Begriffe. Der Transzendenzbezug der Sprache ist ihre Fähigkeit, die Welt und das Leben in einem neuen Licht erscheinen zu lassen. Ein biblisches Gleichnis kann bewirken, das Leben und die Welt anders zu sehen; eine Weisung der Bergpredigt, die befolgt wird, kann als Licht für den Lebensweg erfahren werden. Aber ein Funke, der ein Licht entzünden soll, muss Nahrung finden; er muss auf Brennbares fallen. Der Funke des Wortes der Schrift kann nur in dem Menschen, der dafür disponiert ist, das beseligende Licht entzünden. Der Same des Wortes Gottes muss auf fruchtbaren Boden fallen; nur wer ein reines Herz hat, kann Gott schauen.

Philotheos **11** (2011) 30-50

Branko Aleksić
Paris

Quelle trace de la theologie de Platon dans La Comete Bayle

Dans son ouvrage *La Comète Bayle, dictionaire averroïste* [1], Leonardo Alaeddin Clerici synthétise une verbalisation nouvelle « …d'une physique aristotélicienne, résurgence parallèle des *nombreuses inter dictions* prophétiques et rituelles, symboliques et énigmatiques provenant du fondateur de la *vraie philosophie*, Pythagore & Platon. [2]», tout en posant

> « la question du statut platonicien du *Dictionaire* de Bayle [3]».

Cherchons à répondre à cette question d'un possible « statut platonicien » du *Dictionaire historique et critique* de Pierre Bayle via l'invention rhétorique de la *hermeneia* de Clerici, contribution intéressante à l'isagogique platonicienne.

Partant du symbole d'inventeurs de la philosophie, « Pythagore & Platon », dont la double figure de « Castor & Polux » explicitera la relation, nous examinerons ici l'archéologie des allusions, des paraphrases et citations ainsi que l'art de la bibliographie de l'œuvre de Platon dans le sens d'une recherche de sa pensée théologique qui serait restaurée dans le *Dictionaire historique et critique* de Pierre Bayle et a fortiori dans *La Comète Bayle*. La figure de Pythagore répond à la question « comment ouvrir les nombres ἀριθμόν » (p. 20), Clerici insistant sur la dichotomie du mot : a-*rithmos*. La figure de Platon répond au symbolisme transcendantal du discours de Pierre Bayle, à la notion du langage dit « divin » ou « céleste » nourri par l'imaginaire d'un ailleurs. Le dialogue *Phèdre* serait donc une sorte de

> « sacrement de la philosophie Pythagorique : Phedro, la conjonction ou le nexus spontané [4]»…

Ce « sacrement » se déchiffre dans une expression proverbiale, que Diogène Laërce attribue à Pythagore (*Vies des philosophes*, VIII 10) : « Forme les mêmes vœux pour moi. Entre amis, tout est commun. », dit Phèdre à Socrate à la fin du dialogue (*Phaed*. 279 c)[5].

---

[1] Coédition Istituto di Skriptura, Bruxelles, et « La Collection des trésors islamiques », Qom (Iran), 2008, 438 p. Première partie (p. 1- 219) consacrée à l'étude du *Dictionaire historique et critique* de Pierre Bayle; 2e partie (p. 221-430) représente un choix argumenté d'articles fac-similés du *Dictionaire*… d'après le texte définitif de la 2e édition de 1702, la dernière publiée du vivant de Bayle (Carla, Ariège, 1647- Rotterdam, 1706). – Clerici cite l'ouvrage de Bayle sous son intitulé original de l'époque : « *Dictionaire*… » avec un seul n, en insistant sur son aspect rhétorique et non pas lexical.

[2] « Introduction générale au Dictionaire de Bayle », *La Comète Bayle* , p. 39.

[3] « Introduction à la remarque Socrate », *id*., p. 160.

[4] *Philostrate*, texte poétique de Clerici (Istituto di Skriptura, Bruxelles, 2005) ; la colonne 29 « Pilati ad forum Castor & Polux » (repris par le procédé de la reproduction anastatike, très difficilement lisible, in *Styx*, p. 792). Cf. aussi « l'index des livres pythagoricien d'Iamblich, les tablettes sur la vie pythagoricienne » (*id*.).

Clerici assimile ce *nexus* ensuite à deux reprises dans *Philostrate*, texte poétique, une première fois la colonne 34 :

> « Bayle historia critica id est pythagorica et platonica… »,

une seconde fois la colonne 38 :

> « dictionaire de Bayle, […] ubi athena in symbola pythagorica institutia platonica [6]».

Dans le contexte des articles « Anaxagoras », « Diogène », « Épicure » et « Aristarque » que nous allons examiner dans son *Dictionaire*, Pierre Bayle a cité quatre dialogues de Platon : le *Grand Hippias*, le *Phèdre*, le *Symposium* et le *Timée*. Mais ces citations disparates ne reflètent pas toujours son intérêt principal : examen de la théologie grecque comparée à celle des temps modernes où le relativisme dans les conflits de la raison et de la foi peut être décrit par ces deux termes : « le pyrrhonisme » et « le pyrrhonisme moderne ». Nous élargirons le contexte de l'œuvre de Bayle au de là du *Dictionaire*, pour évoquer d'emblée ses allusions dans la *Continuation des Pensées diverses sur la comète* (1704) et dans la *Réponse aux questions d'un provincial* (1705), à deux autres dialogues platoniciens : l'*Euthyphron* et le *Protagoras*.

Commençons par ce dernier : il s'agit du mythe que Platon expose : « Zeus envoie Hermès porter aux hommes le sentiment de l'honneur et celui de droit… » (*Protag*. 322 c). En renvoyant à ce fragment éthique (comme Elisabeth Labrousse l'a montré, Bayle « ne renvoie à Platon qu'à travers le Père Thomassin et sa *Méthode d'étudier chrétiennement* (1681-82)[7]», Bayle conclut que

> « la Providence divine a choisi comme la base des sociétés ou comme le principe réprimant la malice qui eût empêché les hommes de vivre ensemble, non pas le culte des faux Dieux, mais la pudeur et la justice. [8]»

L'éthique, c'est-à-dire, selon Bayle, « l'activité des principes de morale, s'est conservée parmi les païens non pas avec le secours de l'idolâtrie, mais malgré l'idolâtrie » (*id*.). Du culte pieux, de ses différences avec l'idolâtrie et l'impiété (« toujours contraire à la piété » ou pas ?), en somme de ce qui est « connaître ce qu'est la religion », Platon en a discuté dans le dialogue d'*Euthyphron*[9]. Ce nom vient d'Euthyphron du dème de Prospalte, divin orphique inspiré, spécialiste en question religieuses, qui débat avec son ami Socrate de la nature de la piété – et ceci dans un moment critique, à la veille du procès de ce dernier, accusé de corrompre la jeunesse (*Euth. 2c,* et *3a)* et de fabriquer de nouvelles divinités, ce que Platon, qui défend son maître de la « calomnie », présente comme « signe démoniaque qui se produit chez Socrate de temps à autre » (*Euth. 3b*). Euthyphron et Socrate cherchent une définition de la piété – « la forme » ou l'idée, « la propriété essentielle » (*Euth*. 6 e), et Socrate en propose la définition suivante :

> « la piété serait un certain art, de la part des Dieux et des hommes, de pratiquer un trafic mutuel » (*Euth*. 14 e).

---

[5] Platon : *Phèdre*, traduction, introduction et notes par Luc Brisson, Paris, GF – Flammarion, 1989, p. 189 et note 486 à la page 234 à propos de la paternité de Pythagore : « attribution impossible à vérifier ». Spinoza l'attribue à Thalès.

[6] *Philostrate*, in *Styx*, respectivement pages 805 et 809.

[7] *Pierre Bayle*, *hétérodoxie et rigorisme*, Paris, 1996, Albin Michel, p. 279.

[8] *Réponse aux questions d'un provincial* III, XXIII in P. Bayle, *Œuvres diverses*, La Haye (en réalité, Trévoux), 1737, t. III, p. 965 b.

[9] Cf. *Euth*. 4 e (trad. Léon Robin in Platon, *Œuvres complètes*, Pléiade, 1989, t. I).

Le débat roule sur la question téologique qui rentre dans le débat politique de la cité, selon les termes de Socrate (in *Euth*. 2d) puisque d'une part, THERAPEIA (sacralité) et HYPERETIKE (service) seraient conditions nécessaires de la piété[10], de l'autre, piété représente une partie de la justice, mais pas la part conclusive[11]. C'est comme si Platon mettait en doute la capacité des humains à parvenir à la connaissance de ce que sont piété et actes pieux[12], la rectitude de la détermination de « la nature et de la Loi » (*Euth*. 5d) sont alors d'autant plus exigées. En effet, la loi religieuse n'étant pas écrite[13], toutes ces définitions se prêtent aux malentendus… Pour preuve, les réactions perplexes des interprètes de Platon aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles : se rallient à l'*Euthyphron* les adhérents « rationalistes » de l'école du Droit dit Naturel (incarnée par Grotius), affirmant que la loi obligatoire est positive, transmise par une (supposée) « volonté divine » ; s'en désistent les adhérents de l'école dite « volontariste ». Dans ce partage théologique, Elisabeth Labrousse voit Bayle dans le premier groupe : Bayle fait allusion au dialogue platonicien dans sa *Continuation*…[14], et « Bayle y suit Grotius, adversaire du volontarisme de certains scolastiques tardifs », tel Vázquez Menchaca, juriste espagnol, plus qu'Occam[15].

Voici ouverte la question de la rectitude éthique comprise en tant qu'activité des principes de morale dans la cité ; mais dans le dialogue *Cratyle*, Socrate rappellera qu'*Euthyphron* était également responsable de son « accès » au savoir linguistique – aux questions « sur la justesse des noms [16]». Le regard éthique juste – on se doute de l'ironie socratique avec laquelle l'accusé parle du « regard » de Mélotès qui l'a « si facilement percé à jour, qu'il lui a intenté une action publique d'impiété [17]» –, nous mènera donc vers le « regard juste », perçant, dans l'herméneutique sacrale et profane. Ceci sera commenté par Leonardo Clerici dans son œuvre-pensée qui est en même temps une sorte de méditation ou de réponse d'un philosophe contemporain à *la comète Bayle*… Pour ce qui est de l'intérêt philosophique de Clerici lui-même, nous remonterons à l'une de ses notes de 1979 sur l'herméneutique de la *Politea* où il extrayait deux concepts majeurs : *perceptio* et *paidea*, pour condenser le sens de l'étude de Martin Heidegger « La doctrine de Platon sur la vérité».

Ensuite, des vocables, symboles, enfin lettres et titres d'autres dialogues qui sont appelés par Leonardo Clerici dans *La Comète Bayle*, nous en expliciterons l'index des huit suivants : le *Ménon* (p. 39), le *Phédon* (p. 23 et 165), l'*Alcibiade* (p. 67 et 72), le *Phèdre* (67), le *Timée* (119), le *Philèbe* (p. 148) enfin l'*Apologie de Socrate* et le *Symposium* (p. 165)… Il s'agit pour la plupart d'œuvres dites de maturité de Platon (380-

[10] David M. Parry, « Holiness as service. Therapeia and hyperetike in Plato's *Euthyphro* », J. Value Inq 28, 1994, 529-539.

[11] Roslyn Weiss, « Virtue without knowledge. Socrates' conception of holiness in Plato's *Euthyphro*» [« Vertu sans connaissance. La conception socratique de la sacralité dans l'*Euthyphron* de Platon »], Année Philologique 1994, et Scott W. Calef, « Piety and unity of virtue in *Euthyphro* 11 e – 14 c », Oxford Studies in Ancient Philosophy 13, 1995, 1-26.

[12] Mark L. McPherran, *Socratic piety in Euthyphro. Essays on the philosophy of Socrates*, recueil, 1992, 220-241.

[13] Léon Robin, Notes in *Œuvres complètes* de Platon (t. I-II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1950) ; t. I, p. 1291 (note 4 de la page 356).

[14] *Continuation des Pensées Diverses sur la Comète* (CLII), in *Oeuvres diverses*, t. III, p. 409 b.

[15] *Pierre Bayle*, *hétérodoxie et rigorisme*, p. 268.

[16] *Crat*. 396 d.

[17] *Euth*. 5 c.

367), le *Timée* étant le seul dialogue de sa vieillesse (367-347)[18], aussi le seul qui pose le problème de créationnisme chrétien à Bayle[19].

La publication conjointe de *Styx, avant-garde gnostique & islamique*[20], nous amène à ne pas négliger la critique de Platon par Aristote (cf. *La Comète Bayle*, p. 173 et *Styx* p. 320), ni le « nucleus néoplatonicien », Leonardo Clerici proposant de considérer « l'ensemble des écrits néoplatoniciens comme une seule sphère dialectique », c'est-à-dire, précise-t-il un peu plus loin, un « écran véritable du Dictionaire de Bayle…, l'écran néoplatonicien de la transmission arabo syrienne d'Aristote par Averroès. [21]» Par l'intermédiaire d'Al-Fârâbi, en effet, le *Styx* (p. 321-322), à part des ouvrages précités tels *Timée*, *Théétète* et *Ménon*, mentionne aussi *le Sophiste* puis, par l'intermédiaire de la thèse de 1979 sur le sens du paradis dans l'œuvre du poète Ezra Pound, l'on trouve un corpus éthico-politique discuté dans la *Politeia* (p. 492 et 496n), le *Philèbe* (p. 490 et 495n), *les Lois* (p. 495 et 516), et de nouveau le *Phédon* (p. 516 et 518n) et l'*Alcibiade* (p. 493 et 496n).

L'avertissement en tête du *Styx* (« Annonce & Rai son »), puis un faisceau de notes à l'occasion d'un séminaire à Prague en 1992 (« …avec entre autres Derrida, Rickvert etc. »), réitère des références à l'*Alcibiade* (p. 170) et au *Théétète* (p. 171), tandis qu'une apostille pour le *Cratyle* nous suggère néanmoins une piste de la rectitude des noms (*Crat*. 383 a), que l'on retrouve dans la *République* avec la définition de l'exactitude du regard (*Resp*. 514 a…).

1. Prémisses d'une perception exacte

L'art de la réduction phénoménologique, qu'il élabore avec sa propre méthode pour condenser les concepts philosophiques dans une sorte de remarque ou note idéographique continue, tel le continu mathématique (p. 252), nous apparaît dès la thèse que Leonardo Clerici soutient à l'Université de Rome en 1979 (sur le thème du « Paradis terrestre & italien d'Ezra Pound ») [22]. L'une des « Notes relatives » à ce travail, p. 525, concerne « Heidegger : Platons Lehre », et démontre parfaitement sa capacité déjà avancée d'extraire la ligne essentielle.

En deux seulement phrases, Clerici réussit à condenser une cinquantaine de pages de l'essai *Platons Lehre von der Wahrheit*[23], où le passage de la caverne dans la *Politea*, VII, 514a à 517a, 7 est commenté par Heidegger.

---

[18] L. Bronwood, *Index* (1976) ; voir aussi Lambros Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, Grasset, 1998, p. 279.

[19] Cf. Gianluca Mori, *Bayle philosophe*, Paris, Honoré Champion, 1999.

[20] Le même éditeur comme pour *la Comète Bayle*. Le *Styx* reprend deux grands blocs de textes de *la Comète Bayle* : 1er dans la partie « Il paesaggio mediterraneo », 2e dans la partie « Poetica anastatika ». A la différence de l'ouvrage précédent, écrit en français (excepte quelques sections en italien), le *Styx* mêle les textes en trois langues : anglais, français et italien. Ce grand et beau livre, de 898 pages, est illustré, à la typographie soignée – grandes pages avec aussi grandes marges.

[21] « Introduction générale au *Dictionnaire* de Bayle », in *La Comète Bayle* p. 43-44.

[22] *Styx, avant-garde gnostique & islamique*, p. 475-549.

[23] Séminaire de 1940, publié d'abord en 1942 grâce à une intervention d'Ernesto Grassi, puis en forme de livre, en 1947, à Berne. Cette *editio princeps* de l'ouvrage de Heidegger est citée dans la bibliographie de la thèse sur Ezra Pound, p. 540. Clerici y énuméré aussi les quatre éditions diverses d'œuvres de Platon (p. 537) : *Platonis Opera*, Joannes Burnets tomes I-II-III-I-V, Oxonii [1900-1909] ; Plato, in twelve volumes, London ; Platone, tutte le opere, a cura di G. Pugliese Caratelli, Firenze, 1974 ; Lexicon Platonicum…, conditit D. Fredericus Astius, vol. I-II, Lipsiæ, 1835. Le travail du latiniste et polyglotte y perce.

Au début de sa note, Clerici concentre habilement le sens de deux vocables – l'un en grec, de Platon : ὀρθότης (*Resp*. VII, 51--), l'autre en latin, utilisé par Heidegger : *perceptio*.

> « La verità deviene ὀρθότης , l'esatezza del percipere e dell'enunciare… »

Cela concerne la conception qualifiée de « moderne » par Heidegger lui-même, – de « l'idée » comme *perceptio* ou représentation[24]. « Tout est subordonné à ὀρθότερον, à l'exactitude du regard. », affirme Heidegger un peu plus loin (p. 153).

> « …anche l'essenza della παιδεία consiste nel rendere gli uomini liberi e forti perché possono avere constammente una chiara visione dell'essenza. »

Cela concerne « l'essence de la παιδεία » (p. 135). Heidegger, soucieux de rendre au terme de PAIDEIA sa valeur sémantique originelle, le définit non pas comme « éducation » mais comme « l'essence de la formation » (p. 136). Le revirement ou le transit d'hommes (p. 137), aboutit à la description de leur libération de la prison de la caverne (p. 138). Ce que Clerici a résumé dans sa note relative, par : « rendre les hommes libres et forts parce qu'ils peuvent avoir constamment une vision claire de *l'essence* » (*ousia*).

La note de 1979, d'une part anticipe la relation de Platon avec la tradition euclidienne que Clerici appellera plus tard, comme nous le verrons, « *optique ou dioptrique (mégarienne)* » et nous anticipons ici ses développements ultérieurs du thème platonicien de l'œil comme organe sensoriel de connaissance ; du regard exact, ou du regard juste, comme on dit : le mot *juste*, et de l'autre, qui anticipe le sens « platonicien », comme métaphysique du discours de Bayle, le langage dont va précisément dépendre son accès au monde des idées dans la religion protestante. Nous anticipons aussi pour justifier « la plénitude de la vision » en tant que prémisse de l'entrée au monument, voire « La serrure du Dictionaire » (in *La Comète Bayle* p. 23).

Martin Heidegger a interprété le passage sur la caverne dans la *République* comme tournant de l'*alètheia*, conçue en tant que dévoilement, à l'*orthotès*, et oriente vers « la rectitude (ὀρθότητα) de dénomination » dans le *Cratyle*[25]. L'hypothèse interprétative semble lourde de conséquences pour la suprématie de la rhétorique sur la dialectique ! Heidegger reproche au Platon métaphysicien que sa « vérité devient l'ὀρθότης, l'*exactitude* de la perception et *du langage* », puisque la vérité du langage dépend de l'accès au monde des idées (« lorsque l'ἰδέα prédomine sur l'ἀλήθεια »)[26].

Une apostille énigmatique dans les Actes du Colloque sur Ezra Pound :

> « Furst sur le Cratyle. »,

(s'agit-il du philologue J. *Fürst* ?), nous met en chasse de la nature du langage : naturel (thèse de Hermogène, disciple socratique), ou arbitraire (thèse de Cratyle, disciple héraclitien) ?

2. L'invention rhétorique de la NOTA REIDOATIONE

Avant d'avancer les commentaires et interprétations directs des passages platoniciens concernés, faisons aussi un portrait du caractère de ces « annotations palimpsestes »

---

[24] Martin Heidegger, « La doctrine de Platon sur la vérité », trad. fr. in *Questions II*, Paris, Gallimard 1968 (p. 117-163) ; p. 149.

[25] Voir Gaëlle Jeanmart, « Le tournant dans la conception platonicienne du langage, lecture heideggerienne », *Revue de Philosophie Ancienne*, n° 2, Bruxelles, éd. Ousia, 1999, po. 109-113.

[26] *Id*., p. 118.

dont l'invention rhétorique honore l'action philosophique de Leonardo Clerici : NOTA REIDOATIONE.

En formulant le programme herméneutique d'un Istituto di Skriptura (1984), Clerici appellera « nota reidoatione», la remarque rédactionnelle et additionnelle qui réactive le contenu d'un texte commenté. Le texte original reste visible tel un palimpseste – les notes REIDOATINÆ sont des « annotations palimpsestes [27]». La transcription ainsi pratiquée, explique Clerici, est « capable de parvenir aux syllabes étymologiques de l'ensemble des formules sacrées… [28]», mais aussi bien (ajoutons-le à l'insu de l'auteur s'il le faut !) des formules philosophiques.

Les vocables inusables : epokhé, ataraxie, reflètent l'héritage philosophique et rhétorique grec – suspension du jugement, loisir épicurien. Par cette ré-activation, en accord avec la nature de la dimension « platonicienne » du discours baylien, la transcription de Leonardo Clerici peut dite transcendantale qui s'appuie sur la méthode de la réduction phénoménologique de Husserl et de Heidegger : l'«énoncé au-delà du verhalten [compréhension] ».

Philostrate, texte poétique de 2008, reviendra sur cette Vérité platonicienne, « le Wahrheit de Heidegger en 1943 », élargissant l'allusion au dialogue *Théétète* à la manière cryptique du dieu Apollon d'Héraclite d'Ephèse[29] :

> « Enoncé du Theetet par le Wahrheit de Heidegger de 1943, énoncé, die Sache, Sonder der Satz : verhalten, Da, Stimme, analogique ou syllogistique hors de la pensée, Dasein, Al Furkan , Res cartésienne, idole dans le theetet, esthétique avicénienne par la fantaisie Husserlienne, déployer le royaume, Héraclite cruptai, essence du paradoxe, insistere : der Satz is nich[t] dialektisch, proba in Sein und Zeit.
>
> Da, Wahrheit, caverna, Furkan dans le theetet énoncé au-delà du verhalten, chant de relation ».

Philostrate, colonne 22 (repris in *Styx*, p. 793), cite ce « Wahrheit… » face à la légende sur le cygne dont Socrate a rêvé pendant son sommeil [30].

Et la colonne n° 22 se connecte à n° 30 (*Paragelma*) :

> « La modalité abdicative ou la voix démon de Socrate forment la grammaire démon de la langue d'Athèna comme Sophocle in *Aiax*, la philosophie rationnelle ou le syllogisme catégorique est la langue de Aias par et avec Athèna, le theetet [sic] de Platon n'est que la voix d'Aias ou son éternel Timée d'Athèna : Utsi »

Cf. aussi la colonne 20, qui réitère la série d'étymologies : *Aix qui règne : utsiaias, sidicas, utsi*… en apostrophant le *Peri Hermeneia* soit le sens même d'une Interprétation (par l'intermédiaire de l'interprétation du *démon* de Socrate dans le traité d'Apulée) :

> « Utsi, nature qui précède peri hermeneia : de deo socratis, daemon, apuleius in florentini membrana... [31]»

---

[27] « Quelques images pour une technique contemporaine de la gnose », in *Styx*, p. 645.

[28] Programme de l'« Istituto di Skriptura » in *Styx*, p. 668.

[29] « Héraclite cruptai… » ; cf. DK 93 (fragment rapporté par Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*, 404 D) : « Le maître à qui appartient l'oracle, celui de Delphes, ni ne dit ni ne cache (οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει) : il indique. » trad. fr. in Jean Bollack et Heinz Wismann, *Héraclite ou la séparation*, Paris, Les éditions de Minuit, 1972, p. 273.)

[30] *Styx*, p. 171.

[31] Le traité « De dieu de Socrate » d'Apulée est traduit en fr. dans ses *Opuscules philosophiques* (*Du Dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde*), Paris, Les Belles Lettres, 1973 (2e tirage 2002).

En remettant le contexte de la « Note Reidoactione » primitive de 1978 (« J'entends par Nota le vent d'une trace possible et par Reidoactione un véritable dépassement eidétique de l'étymologie par une action réitérée et suspendue »)[32], on peut y expérimenter « la puissance de suspension » de la méthode de réduction phénoménologique que souligne une brève présentation du programme de l'Istituto di Skriptura (p. 668).

Une autre remarque que l'on trouve dans la présentation des lettres inédites d'Henri Michaux, aide à déterminer le sens de l'antique idée de suspension : elle « permet à l'âme, en tant que *mente*, d'être dans une parfaite suspension ataraxique. » (id., p. 607). Le *mens*, dans la langue latine, représente la voix mentale, « *rem cogitantem sive mentem*. »[33]

Leonardo Clerici privilégie, dans la littérature de la fin du siècle, le cénacle mallarméen – Paul Valéry, André Gide, Rémy de Gourmont ou Alfred Jarry (« le seul à avoir su trouver une clé divinatoire dans le corpus rhétorique de la vieille littérature… »)[34]. Cet intérêt n'est pas déterminé uniquement par la gestation du futurisme de Marinetti qui, du cercle des symbolistes français jusqu'à la fondation de la revue *Poesia* à Milan, mène jusqu'à « l'ontologie phonétique ou syllabique… les mots en liberté transmentaux », mais surtout par une *Esthétique* du cénacle mallarméen, notamment celle de Gourmont :

la forme de style qui nous occupe serait donc une des formes de l'amnésie verbale.

Rattachée à cet aphorisme de Gourmont, on peut alors lire la remarque de Leonardo Clerici sur le problème de la λήθη chez Platon (*Phil*. 52 a et 33 e) :

> « relazione che instaura la salvezza (σωτηρίαν) nell'estetica (αἰσθησις) della memoria (μνήμη) : anamnesi ; Phil. 63 d-64 ». [35]

Toute pensée originale naîtra d'une *tabula rasa*, s'écartera du trop de style ; notre existence se doit de précéder, non pas de suivre l'esthétique. D'ailleurs, existera-t-il « un Socrate décadent ? » Clerici se gardera bien du « style sans pensée »[36]. Porter les vertus de l'étymologie aux extrêmes, est toujours les porter à l'extrémité de nos possibilités existentielles. Bayle l'affirmait dans le 1[er] « Projet d'un Dictionaire critique » en mai 1692 : « je n'ignore pas que mon entreprise demande beaucoup de force de corps… [37]» Clerici l'affirme dans sa toute première « Note reidoatione » en 1978 (à propos d'une strophe de Hölderlin, *Brot und Wein*, commentée jadis par Heidegger)[38].

La profession de foi esthétique de Rémy de Gourmont, auteur du *Latin mystique*, va au cœur de la méthode de la suspension ataraxique pratiquée dans les NOTÆ REIDOATINÆ. Le florilège des paraphrases platoniciennes dans *La Comète Bayle*, *dictionaire averroïste*, étude élaborée pendant trente ans (1983-2003), le démontre.

---

[32] Nota de 1978, reprise in *Styx*, p. 725.

[33] Cf. « Annonce & Rai son », in *Styx*, p. 1.

[34] « Entrée au monument », préface à *Narcisse ou Monument, Correspondance de Paul Valéry et d'André Fontaines 1893-1945*, in *Styx*, p. 573. « Fontaines rattache le Symbolisme à Platon selon la *République* VII où la croyance à la vérité n'est que les ombres des objets montrés ou nommés… » (*id*., p. 566).

[35] « Il Problema del Paradiso nel Cantos », in *Styx*, 490 et 495 note 31.

[36] « Annonce & Rai son » in *Styx*, p. 2.

[37] La brochure « Projet d'un Dictionnaire critique », adressée à Monsieur Rondel, Professeur aux Belles Lettres a Maestricht, est imprimée à Rotterdam chez Reinier Leers, reproduction en fac-similé dans *La Comète Bayle* (p. 243-261) ; p. 247.

[38] Lettre à François Di Dio, éditeur parisien du « Soleil Noir » in *Styx*, p. 725.

3. Fragments d'une herméneutique platonicienne

D'une part, le caractère du *Dictionaire historique et critique* de Bayle représente un effort incessant d'éclaircir la terminologie utilisée par les historiens de la philosophie et les écrivains, et de l'autre, la dichotomie irréconciliable entre la vérité rationnelle dans la Philosophie et la vérité « révélée » dans la Théologie… Bayle rapproche des textes hétérogènes (Chrysippe « débita dans son Traité de la Providence une pensée qu'on peut regarder comme une assez bonne ébauche d'un des plus beaux principes qu'un grand Philosophe du XVII siècle ait avancé, & éclaircis [39]» ; les pensées de Diogène sur la création du monde « sont assez conformes à l'Hypothèse de Monsieur Des-Cartes [40]» ; comme sont celle d'Aristote à Spinoza, etc…) ; le procédé n'est pas isolé car Matija Vlačić Ilirik *dit* Flacius Illyricus, dans sa *Clé des Écritures*, avait rapproché Platon et Paul[41]... La balance de Bayle prévaut dans le sens où sa profession de foi protestante fait de son ouvrage un « Dictionaire calviniste », dira Clerici, épinglant le criticisme dogmatique de Calvin que Bayle a embrassé.

Ce sont ces nœuds de tension formelle et du contenu dans le *Dictionaire* de Bayle, qui déterminent Leonardo Clerici à concentrer l'herméneutique platonicienne relative au nucleus néoplatonicien, lié notamment à la question de la théologie chez Platon (l'Un). On trouvera donc, au début de son parcours[42], deux néoplatoniciens, Proclus (410-485), né à Constantinople, devenu tête de l'école athénienne, et Damascius, dernier scolarque de l'Académie platonicienne, qui émigrera d'Athènes en Perse après que l'empereur Justinian ait condamné l'école, jugée « institution païenne », à la fermeture en l'an 529 :

> « Théologie platonicienne de Proclus et ΣΟΥΖΟΥΓΙΑ dans les manuscrits des dialogues platoniciens (Aretha). […] Thème de l'*Hégémon* dans la théologie platonicienne de Proclus livre IV, 4. *Isagoge* météorologique et hymnique à travers les textes platoniciens attribués à Proclus : *Phèdre* et *Adrasté*. »

Référence aussi à un néoplatonicien alexandrin du VI[e] siècle, auteur de *Commentaire* sur Platon et Aristote :

> « Olympiodore sur l'*Alcibiade* et sur la météorologie. F. Creuzer sur Olympiodori Alcibidai, 1825. »

On enchaînera par la

> « Question centrale du problème de *Phèdre* (Damascius, Cicéron). Question des statuts et de la *Palinodia* de Socrate. »

Le terme ΣΟΥΖΟΥΓΙΑ (suzugia ou *syzigia*) signifie corpus de harmonie, attribué à Platon dans la tétralogie du roi Artaxerxe[43]. (Schleiermacher, comme nous le verrons sous peu, proposera de ne se servir de ces *syzigies* adjointes par Serranus à l'édition de 1578, « tout au plus comme de registre pour s'informer de l'opinion de Platon sur des

---

[39] Article « Chrysippe » (282-206), *id*., p. 175.

[40] *Id*., p. 296.

[41] Philippe Büttgen et Denis Thouard, introduction in Matthias Flacius Illyricus, *La Clé des Écritures saintes/Clavis Scripturae Sacrae* (1567), Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, p. 10. La *Clavis* fut « l'un de ses meilleurs livres », rappelle Bayle dans l'article « Illyricus (Matthias Flacius)», le *Dictionnaire*, éd. 1740, vol. II, 839-843.

[42] « Projet et préfaces », IV, *La Comète Bayle*, p. 67.

[43] Cf. « the tetralogy of king Artaxerxe, that is the corpus of harmony (suzugia) attributed to Plato… » in *Styx*, p. 289.

objets particuliers, pour lui indiquer à quel endroit il doit chercher les passages décisifs… »)[44]

Un grand hiatus entre les néoplatoniciens orientaux et l'Académie cicéronienne de l'Empire romain (la remarque B de l'article ARISTARQUE, « argumente le DE FINIBUS cicéronien et platonicien du Timaeo… »)[45] ; imite le saut chronologique aux XVII^e^, XVIII^e^ (« Traduction de Platon par Wolf, 1799 »…) et XIX^e^ siècles, avec la prise en compte de la critique d'écriture dans le *Phèdre* :

> « l'herméneutique déterminée par le *Phèdre* (Ast, Grundlienien der grammatisch…, 1808 ; Wolf, In museum…, 1807 ; C. Wolff, Vernunftige gedanken… 1713 ; Philosophia rationalis… 1728 ; Art de l'interprétation : Turrentinus de sacra scriptura… Philologia Sacra, 1623 ; Randbach, Institutiones hermeneutica sacra, 1721). »

Sans oublier l'aperçu bibliographique, *ex bibliotheca* de l'Istituto di Skriptura, p. 208 : Platonis opera, Bâle 1532 et, p. 207, Platonis opera omnia Ficini, Francfort 1602, la nouvelle édition de l'ouvrage publié d'abord en 1482, à Florence, dont l'Académie platonicienne a marqué le renouveau d'intérêt, Schleiermacher la citera.

Mais les « Titres ombrageux. Introduction au Dictionaire cartésien de Bayle : Schéma des matières » § 14, offrent une liste intermédiaire. Parmi les exégètes : Abélard, Averroès, Erasme (le « commentaire sur les Silènes d'Alcibiade par Erasme »)[46]… Le schéma d'une matière érudite et bibliographique continue sous forme de notation conceptuelle :

> « *Continuation* d'Abélard. Summi boni. Summa sacrae eruditione. Epistola ad Romanos. Commentaire au Timée. Timée dans Jérôme par Erasme en 1516. (…) Timée et Averroès du De Coelo. » (p. 119).

De ces listes complémentaires de *La Comète Bayle* (au XVII^e^ – dans le siècle même de Bayle : Gilles Ménage, au XIX^e^ siècle de nouveau Schleiermacher, enfin au XX^e^ siècle : Luc Brisson), soulignons la perspective herméneutique de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (né en 1768 à Breslau, élevé chez les Frères moraves – mort à Berlin, en 1834) qui conforte la méthode de la réduction phénoménologique de Clerici. Il l'extrait de l'introduction aux dialogues de Platon que Schleiermacher publie entre 1804 et 1828[47] (une note en vue de « classement allemand de Platon et herméneutique de Schleiermacher comme modalité aristotélicienne. » *id*., p. 124, restera-t-elle sans développement ?), et tout d'abord de la *Hermeneutik* (1819) :

> « Une herméneutique spéciale n'est somme toute qu'un procédé abrégé. Schleiermacher a posé le problème herméneutique (corps textuel) en critiquant la traduction *lexicale*. […]
>
> Schleiermacher (1805) sur le *Commentaire lingua graeca* de Budé et les *thesaurus* d'Estienne : L'unité est perçue, inconnue ou trouvée : esprit de la langue, sphère des mots. Anéantir la sphère des mots.

---

[44] Schleiermacher, *Introduction aux dialogues de Platon*, p. 77.

[45] Apostille dans *La Comète Bayle*, p. 149.

[46] « Projet et préfaces » *id*., p. 72.

[47] Ces *Introductions* sont ressemblés dans un volume et commentées par Marie-Dominique Richard (trad. fr. Paris, Cerf, 2004, 585 p.). Friedrich Ast ayant publié en 1816 *Platons Leben und Schriften* (*La Vie et les Écrits de Platon*), Schleiermacher ajoute une note dans son ouvrage entré sous la presse, où il énumère ses trois divisions : 1) les écrits socratiques parus du vivant de Socrate, 2) les écrits dialectiques parus à Mégare après la mort de Socrate en 399, enfin 3) les écrits scientifiques ou encore socratico-platoniciens parus à une époque ultérieure (*id*., p. 55). De son côté, le jeune Nietzsche commente le lien entre le livre d'Ast comme « une conséquence des points de vue de Schleiermacher ; selon ce dernier, la forme et la matière des dialogues surgit à partir d'*un seul germe*. » (*Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, cours des années 1871-1876, trad. fr. Editions de l'éclat, Combas, 1991, p. 11 ; voir aussi p. 13).

L'herméneutique repose sur la non compréhension du discours, *stratum herméneutique*. »

Pour ce procédé d'abréger (« …l'art d'abréger jusqu'à la moelle du lion »)[48], Clerici trouve une formule fulgurante, pour avancer vers son propre art d'interpréter au-delà du corps lexical donné, au-delà d'une sphère close des mots :

« L'herméneutique *fatalise* le langage. »

En effet, Schleiermacher, en avril 1804, a mis à côté « les conjectures de Stephanus [la classification des dialogues platoniciens effectuée par la 1ère édition parue sous forme de livre en 1578], la traduction de Ficin [Florence, 1482 ; 2e édition Francfort, 1602] »[49]. Il abandonne les *syzigies* de Serranus qui obéissaient à « une règle antiplatonicienne » (76) et se base sur l'état (déficient) des sciences et de la langue à l'époque de Platon (p. 58-59). La remarque de Clerici sur la « modalité aristotélicienne… » se justifie par le tact philologique que Schleiermacher a repris « de manière sûre d'Aristote » dans l'attribution de certains dialogues (Aristote témoigne de la canonique quaterne : *les Lois – la République* – le *Phédon* et le *Timée*), puis du « système de critique platonicienne, qui traverse la majeure partie des écrits authentiques d'Aristote » (p. 84-85). Il se propose de discuter « le jeu conceptuel » (75), c'est-à-dire « les relations internes et externes des dialogues platoniciens » (53).

Ces fondements critiques des investigations de Schleiermacher, rappellent la méthode des renvois alphabétiques et associations d'un article – d'un événement, poétique, philosophique, historique, scientifique – à l'autre, dans le *Dictionaire* de Bayle interprété par Clerici, qui aboutit par l'examen des buts et des matières du *Dictionaire*.

Mais, alors que Schleiermacher discutait « le jeu conceptuel » de Platon en quête de « deux séries de dialogues, l'une éthique et l'une physique » (74), Clerici se concentre sur l'aspect des *Physiques* d'Anaxagore, Platon, Aristote. L'aspect éthique est à déduire.

4. Science isagogique et Rituels païens

Le sens du mystère étant maintenu dans l'imaginaire de la théologie, Socrate déclarait qu'il « ne pense pas être plus mauvais devin… » que les cygnes, consacrés comme lui au même dieu – Apollon (*Phaed*. 84e – 85a). Selon la légende, Socrate avait rêvé d'un cygne la veille du jour où il rencontra Platon, puis la veille de la mort de Socrate, Platon fera le même rêve (*DL* II, 3, 5)[50]…

---

[48] Voir « Par le refuge vert sombre », *Liberté islamique*, p. 72. Ce troisième livre de Clerici reprend exclusivement les textes à la thématique indiquée dans son titre même : *Liberté islamique. Essai de théologie politique. Dossier sur la propagande & manifeste et programme Alliance libérale euro-islamique* (le même éditeur, 2008, 302 p.), mais à la fin de ce livre est reproduite, comme dans les deux précédents, l'article « Cassandre » du *Dictionaire* de Bayle. Ces thèmes récurrents, reprises et signes forts de la typographie baylienne, témoignent d'un « enchaînement interne » de l'œuvre de Clerici, s'il nous sera permis d'utiliser la description que Schleiermacher a donné des dialogues de Platon (*Introduction aux dialogues de Platon*, trad. fr. Cerf, Paris, 2004, p. 73). – Pour une approche critique *voir* B. A., « Quelle liberté islamique dans la *Comète Bayle* ? », revue *Topique*, n° 111, Paris, septembre 2010.

[49] *Introduction aux dialogues de Platon*, p. 52.

[50] Platon, *Phédon*, présentation et traduction par Monique Dixsaut, Paris, GF – Flammarion, 1991, p. 252 et p. 357 n. 192. Clerici en rappelle le sens érotique dans *Philostrate* (colonne 28, en face de la colonne 22 évoquant *le Wahrheit de Heidegger de 1943*, cf. *supra* note 15) : « …Le sommeil de Socrate et le cygne d'une académie cupidini, les plumes du ciel les amis pythiques, figure apollonienne ou platonicienne. » (Repris dans le *Styx*, p. 793).

A partir de ces symboles, Leonardo Clerici donnera une contribution intéressante à l'*isagogique* (« nom assez singulier », observe le *Littré*, qu'explique sa racine : Εἰσαγωγικός)[51], la science d'*introduction*, c'est-à-dire la haute critique ou histoire du livre, et la basse critique ou histoire du texte.

> « …philosophie de Platon (sommeil divin apollonien, signe [sic ! pour *cygne*] dans *Phédon* ou *Alcibiade*), Platon aristoclès Platon théophraseos, loi politique de Solon, rêve de Socrate du signe [sic ! pour *cygne*] sans aile… [52]»

Avec Porphyre « isagog porphriennes imaginalis… » (p. 171), puis Proclus, Damascius et Eusèbe, la place proéminente est donnée à la figure de l'empereur Julien (331-363), érudit, homme d'état et soldat, réformateur religieux, qui partage l'affinité du monde dit païen. Il a pris le parti d'Arien et, contre les chrétiens, redonnera au polythéisme ses droits civiques ; controverse à laquelle se réfère « la suite arianiste d'Eusèbe ou Porphyre » dans le commentaire de Clerici ci-dessous, qui endosse cette

> « tunique empourprée de Julianus aux sources phrygiennes et *tracyque* de Byzance… [53]»,

pour noter à propos de l'article « Callirhoe » de Bayle :

> « platonisme de la distinction du soleil & de la lune, Julien imperator. [54]»

Dans ses huit *Oratoires*, à côté des VI^e^ et VII^e^, où l'on discute le cynisme de Diogène, un hymne (IV^e^) est consacré au Dieu-Soleil, figure apollonienne[55] du Logos et *source de vie et auteur des bienfaits pour l'homme*… « Unité noétique en unité d'idée : Hélios est finalement. [56]» Mais pensant que la multiplicité des choses du monde ne peut pas provenir d'un seul Etre (divin), Julien s'est prononcé contre l'univocité du créationnisme chrétien[57].

Première allusion à Phédon qui renouvelle l'orientation du discours optique :

> « KLEA (ἐπιστήμη φρόνησις) selon Illias XII. 354, la plénitude de la vision, l'antérieur *primissima pater* le double genre, voici l'ISEION, le vêtement pur (*phedonis platonis*) le germe vert de la justice (πλεῖον ἥδει). [58]»
>
> Les rites initiatiques liés à la croyance de la « purification » des âmes à l'entrée d'Hadès exige, à l'époque de Socrate, « à philosopher droitement » (*Phaed*. 69 d). Dans son étude sur les *Cantos*, Leonardo Clerici rappelle ce fragment, « cfr. Plato, Fedone (69 C) ove è descritto lo stato di purezza di chi giunge nel "mistero" all'Ade e chi vi "giunge" senza τέλος : nella nausea del "cibo" (Βόρβορος).[59] »

Et, plus tard, dans *la Comète Bayle* :

> « On trouve alors dans αποχε (ἐποχή) porphirienne ou platonicienne la technique de l'abstineo, dont l'édition sublime de Petri Victori à Florene en 1548 clarifie la suite arianis-

[51] Réédition *Le Figaro* – éditions Garnier, Paris, 2007, T. 10, p. 619. Le mot date du XIX^e^ siècle (introduction générale de la Bible, Paris, 1854, p. 55).

[52] « Musa or Sophia. Séminaire de Prague », *Styx*, p. 170. Notons à toutes fins utiles que Solon avait conçu ses lois loin de « dépassement éternel du politique vulgaire et athée » (cf. « Métaphores de la pauvreté. Epicure arabe, métaphysique islamique & art » in *Styx*, p. 227 n).

[53] « Célèbre Fatima Sahra et le lion », introduction in *La liberté islamique*, p. 11.

[54] *La Comète Bayle*, p. 219 (repris dans *Styx*, p. 882).

[55] « We detain the platonic wisdom of the helianic and apollonian hymn (manichean and gnostic psalms and psalm 28 the voice of Moisis) that is transmitted by Julianus the Emperor… », in *Liberté islamique*, p. 98 ; texte uniquement en anglais, « Myth & Scripture as model in a prophetic philosophy ».

[56] « Notes vers une mantique » in *Styx*, p. 135.

[57] Lambros Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, chap. « L'espoir déçu des païens et des hérétiques chrétiens. Arius et Julien », p. 740.

[58] « La serrure Dictionnaire », *La Comète Bayle* p. 23 (repris dans le *Styx*, p. 857).

[59] *Styx*, p. 518 (note 19).

> te d'Eusèbe ou Porphyre, la fixation (ηλοσ) d'une pureté (αγνειαν) qui permet le geste (triumphalis)… [60]»

Porphyre (232-302) et Eusèbe (263-339) ont été contemporains ; le premier, disciple illustre de Plotin, puis il est éditeur des *Enéades*, commente la théologie de Platon, la différence entre matière et corps, à partir du dialogue de *Parménide*. L'ouvrage de Porphyre, *De l'abstinence*, coll. Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1977.

5. Y a-t-il un Platon arabe dans le Dictionaire historique et critique de Bayle ?

Chaque génération a droit à une nouvelle édition de Platon ; Luc Brisson l'a donnée à la nôtre, en dirigeant dans les deux dernières décennies du XX[e] siècle l'édition complète des Dialogues chez Garnier-Flammarion. Traductions inédites, introductions et notes avec une mise à jour des bibliographies, indexes – tout y est pour relire, revoir, recentrer le texte connu de Platon.

« Les présupposés des textes platoniciens et les dilemmes de l'Académie ont récemment été proposés à nouveau par Luc Brisson en portant l'attention à la *méthode ysagogique des préfaces* en relation avec la tradition *optique ou dioptrique (mégarienne)* des œuvres d'Ibn Al Aytam ou de Tabit ibn Qurra éditées par exemple, magistralement, par Roshdi Rashed [en note : *L'Analyse et la synthèse selon Ibn al-Haytham*, dans *Mathématique et Philosophie de l'Antiquité à l'âge classique*, Paris, 1991. En particulier la traduction de l'introduction du *Traité de Ibn al Haytam* sur l'analyse de la synthèse, p. 150-162.][61]

Après la thèse relative à la PERCEPTIO et à la PAIDEA dans la *République*, conçues en tant que regard juste de l'essence des choses : ΘΕΣΙΣ ouvre à la logique du sophiste platonicien de Mégare, Euclide dira l'«Introduction générale au Dictionaire de Bayle » (p. 39). Cette thèse sera donc :

> « la dialectique dont le *Ménon* euclidien garde tous les pouvoirs. [62]»

Elle aura ses prolongements dans l'homonymie entre la métaphysique et la méthode *more geometrico*, au XVII[e] siècle : Descartes, Ramus (sans parler de l'*Ethique* de Spinoza, objet polémique à part dans *la Comète Bayle*), Clerici écrit à propos de Ramus:

> « Il s'agit de la lumière de cette méthode (Socrate sur Prométhée et l'oracle, les éléments d'Euclide, l'ordre dans le Philèbe platonicien). La Dialectique de Ramus (1555) insiste sur l'inventio euclidienne (categoriae, topoi) qui selon l'Alkibiades enseigne, dirige l'esprit à contempler, tourner diriger. [63]»

---

[60] *La Comète Bayle*, p. 219 (repris dans *Styx*, p. 882). « L'œuvre d'archéologie et philologique de Victori » (commentaires et éditions de Porphyre, Maxime de Tyr, Eusèbe etc.) est énumérée dans le « Prologos » aux Actes du Colloque Ezra Pound ; cf. *Styx*, p. 597.

[61] « Les promesses du Dictionaire », *La Comète Bayle* p. 184 (repris sous le titre : (« Promesse & prémisses. L'Euclide Megarensis de Bayle ou Cartesii, *Déclinaisons* », dans le *Styx*).

[62] *Id*. Avant cela, p. 182 (repris in *Styx*, p. 262), Clerici établit un lien entre la pensée d'Euclide de Mégare et le dialogue *Phédon* : « En liaison, la rédaction du Phédon platonicien. Platon s'établit à Mégare auprès d'Euclide comme lieu de sûreté… » Eculide de Mégare, mathématicien bien connu, était ami de Platon, mais on retient qu'il l'utilise non pas dans *Ménon* ni *Phédon*, mais plutôt dans *Théétète* ; Platon prétend rapporter le dialogue entre Socrate et Théétète à partir des souvenirs d'Euclide, que celui-ci a émis par écrit » (*Thaet*. 142 b ; traduction, notices et notes par Eric Chambry, Paris, GF – Flammarion, 1967). Voir aussi Lambros Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, chap. « Les socratiques », p. 266).

[63] « Article & remarque du Dictionaire de Bayle : Roberval », *La Comète Bayle* p. 148 (repris dans le *Styx*, p. 271).

Entendons aussi que cette « dialectique » – l'ordre de *Philèbe*, comme l'ordre même d'une syntaxe platonicienne, en tension avec « l'ordre perpétuel » du commentaire –, gardera ses pouvoirs jusqu'à Bayle et au-delà, jusqu'aux solutions inventives de la distribution du discours et des matières de *la Comète Bayle* de Leonardo Clerici lui-même, comme avec le « dynamis du Teeteth de Platon », qu'il évoquera peut-être trop brièvement, d'une manière trop énigmatique, dans ses notes du « Séminaire de Prague [64]».

> « Bayle dialectise Anaxagoras, Platon, Plutarque dans une *cohérence d'éternité* épicurienne »,

dit Clerici à propos d'articles *Epicure et Anaxagoras* (« la Physique d'Anaxagoras, cf. remarque F, coïncide avec la métaphysique platonicienne… »)[65]. – Dans le Commentaire averroïste du *De Caelo*, les opinions d'Anaxagore (in Physicis), d'Empédocle et de Plato « restente les trois opinions sur la « composition » et la transmutation de l'univers.

> Les opinions tirées d'Anaxagore et d'Empédocle,
>
> « sont les opinions "chaldéennes", celles de Platon sont "generabile non corruptibile" (Philon iudaei d'Alexandrie), celles de la nostra legis (maurorum) sont "non generabile sed corruptible".
>
> Il s'agit de l'opinion sur la DISPOSITIO EXISTENTIEM. Cette opinion fonde la distinction (par vérité perscrutatur) qui dispose l'existentem. »

On arrive à la formule :

> « Plato : sequitur motum caeli,
> Aristote : GENERETUR NON IN TEMPORE [66]».

On stipule « l'ordre perpétuel » (*id*.), et on le retrouve,

> « …sans transition, grammaire du rite de la larme, galaxia, Gallois, Attis, résonne ainsi le cri du muezzin par *fatima sahra* au miroir du *sophiste* platonicien. [67]»

Dans l'article Averroès, à la remarque B, Bayle cite Louis de Vivès « De Causis corruptarum Artium », qui reproche à Averroès non seulement d'avoir *fort mal entendu* l'œuvre d'Aristote qu'il commenta, mais aussi de donner « des titres ridicules aux livres de Platon. » (Clerici rapporte ce reproche, p. 102).

En effet, les philosophes arabes ont même essayé de traduire les titres, et l'on mesure ici les difficultés de la transmission textuelle du grec à l'arabe, au syriaque ou à l'arménien. Il y a là une réelle difficulté de perception ; voir les images déterminantes du *De anima* III, 8, 432a commenté par Averroès.

Cf. aussi Al-Fârâbi qui vécut à Bagdad au IX[e] siècle [68] : « le *Théétète* (qui signifie *volontaire*) », p. 9 : « Protagoras (*le porteur [ou le fabricant] de briques* », p. 10 ; « Ménon (qui signifie fixé) », p. 11 ; le *Gorgias* (qui signifie service) », p. 15 ; « le titre de *Parménide* (qui signifie *pitié*) », p. 17 ; le « livre qu'il [Platon] intitula l'*Hipparque* (observation) », p. 20 ; enfin « son livre *Sur le Plaisir* (*allizat*) [*le Banquet*], qui est attribué à Socrate », p. 21… Les traducteurs avertissent que Al-Fârâbi « attribue parfois un sens déroutant » aux noms des personnages et des dialogues de Platon, mais que « cela tient

---

[64] « Musa or σοφία », in *Styx,* p. 171.

[65] « La notion de continuation dans l'averroïsme du cartésien Bayle », in *La Comète Bayle* p. 172 (repris dans le *Styx*, p. 300).

[66] L. Clerici, « L'article Averroès § La remarque & la cause spirituale », *La Comète Bayle*, p. 93.

[67] « Célèbre Fatima Sahra et le lion », in *La liberté islamique*, p. 11.

[68] *La philosophie de Platon*, Paris, éditions Allia, 2002, 45 p. Edité d'après Rosenthal et Walzer, *De Platonis Philosophia* (Londres, 1943).

principalement, semble-t-il [sic], à la translitération du grec en arabe » (p. 6). Cela ne les empêche pas de surenchérir, comme dans l'explication du nom Protagoras.

Etant donné les difficultés insurmontables d'Espace-Temps culturel et langagier qui scie les transmissions de textes philosophiques, pour ne pas parler des décalages mytho-poétiques, dans l'article précité sur « Adam », à propos de la fable des androgynes du *Symposium*, Bayle fait le reproche suivant : « les Arabes n'ont pas une moindre idée de nos pères… »[69].

Une note adjacente de Clerici dans *La Comte Bayle* mérite pourtant d'attirer notre attention sur l'ouvrage d'Abderrahman Badawi, *Plotin chez les arabes* (1955 et 19--), qui cite entre autres, les archives du grand rabbin karaïte Firkovitch, « l'héritage de l'ontologie en tant que mystique égyptienne et caldéenne (Platon). [70]»

Il n'y a jamais une équation parfaite ni des notions ni des régions de la pensée – « on est toujours aux commencements des *enneades plotinieniennes* ou *platonistae* ou simplement *éidétiques*, ittisal, d'une autre SPHERE D'AME SEPARE INCHANGE, l'ordre même d'une syntaxe platonicienne… [71]»

Mais on voit Averroès dans son commentaire du *De anima* confondre la thèse platonicienne d'une pluralité d'âmes (*Tim*. 69c), critiquée par Aristote (*De an*. 411 b 5), avec une para-thèse sur la divisibilité réelle de l'âme « partageable »[72], ou bien expliquer la HEXIS, notion d'état, disposition, comme extramentale, en commettant un contresens entre les modes *fugace* et *véloce* des choses sensibles et intelligibles[73] ; et d'ailleurs Thomas d'Aquin, dans sa polémique *Contre les averroïstes*, n'était pas à la traîne quand il confondait, lui, la thèse d'Anaxagore sur l'Intellect possible avec l'Intellect Agent – comme « premier moteur [74]», etc.

La grandeur de la tache consiste dans le fait qu'en dépit de toutes ces difficultés de transmission des textes arabes et latins, il ne faut pas désespérer d'un dialogue. Sur les traces de *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, l'étude innovatrice de Badawi (Paris, 1987), Clerici prouve l'hospitalité extraordinaire que Platon et Aristote ont trouvé dans la philosophie islamique, par la force des seuls titres d'un parcours du « traité V métaphysique d'Avicenne [qui] continue Platon… [75]», au grand ouvrage d'Al-Fârâbi sur la politique et l'éthique[76] :

> « *l'hospitalité inconditionnelle* pour œuvrer, dans le champ de la philosophie comme science rigoureuse, à une hospitalité qui remettra en ordre et classifiera (ihklas puritas) vraiment, les *lires attribués* à Platon ou Aristote en passant par les platons [sic] et aristotes [sic] de Cicéron ou Sénèque […] Dans la même mesure, cette sophia arithmétique, éthique, πρώτη philosophia, idées, transmigre en équation parfaite dans le tissu platonicien et aristotélicien *alexandrin du philosophe islamique et souverainiste* (art royale du gouvernement)

---

[69] « Adam », article reproduit dans *La Comète Bayle*, p. 295.

[70] « Les promesses du Dictionaire », *La Comète Bayle* p. 184 (repris dans le *Styx*).

[71] « Par le refuge vert sombre, la négation », *Liberté islamique*, p. 71.

[72] Averroès, *Grand commentaire du* De anima, Livre III (présentation et traduction par Alain de Libera, Paris, GF – Flammarion, 1998) ; comm. 1, p. 50 et 177n.

[73] *Id*., comm. 39 (p. 171 et 393n)

[74] *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*, suivi des textes contre Averroès antérieurs à 1270, traduction et introduction d'Alain de Libera, Paris, GF – Flammarion, 1994.

[75] « Anonyme ou pseudonyme face au commentaire herméneutique du Qur'an : exemples » in *Liberté islamique*, p. 112.

[76] Cf. Al-Fârâbi, *Philosophy of Plato and Aristotle*, traduction anglaise, New York, 1962, réédition Cornell Uniersity Press, 1969.

Farabi. (cf. les études de Dietrici[77], Dunlop, Badawi, Endress, Mahdi, Kraus[78], Mallet, Resher). Voici le schema de Farabi et l'harmonie.

TOUT JUGEMENT SE CONNECTE A UNE *CONDITION* (EXISTENCE).

LA DIVISION (AL QISMA, SCHISME) DE PLATON EST CONTINUEE EN ARISTOTE : TOPICA.

L'ABSTINENCE PLATONICIENNE ETABLIT LA PHYSIQUE.

L'EPITRE D'ARISTOTE A ALEXANDRE (CF. GRINASCHI) ET L'ENTHYMEME DANS LES PRIORA ANALYTICA I. 32, PHYSICA III 5. LE SOPHISTE DE PLATON (METAPH. Z, II ANALYTICA II. 13, TOPICA I.8, AERROIS IN MEGA COMMENTARII METAPH. : CHIFFRES DE LA METAPHYSIQUE, PROBATIO, DIALECTIQUE).

AMMONIUS ET THEMISTIUS : TIMAEO, POLITICA NICOMACI, DIOPTRIQUE. PHEDON ET MENON. COMMENCEMENT DES II ANALYTICA, METAPHYSICA A ET Q (SEPARATIO INTELLECTIVA ET SENSUALIS), DE ANIMA ET INCIPIT LIBER PROBA : PHEDON.

[…] VIII : TIMAEO, THEOLOGIA ARISTOTELIS, STOICHEIA THEOLOGIAE PROCLI ET STOICHEIA LAMBDA ARISTOTELIS, AMMONIUS.

[…] PURES FORMES DANS LE CORAN XLII.11, ATOME DE MOUTARDE, EAU ECUME FUMEE ET LA *POLITIQUE* DE PLATON A LA FIN (MYTHE DE ER) SELON L'AL MIZAN XLII.17 (HM SURAT DE CONSEIL SURA) ».[79]

Ce catalogue à lui seul montre la véritable générosité de l'échange philosophique. Il est un peu dommage pour l'intelligibilité du dialogue, qu'au lieu d'un commentaire approfondi de l'œuvre esquissée d'Al-Fârâbi, Clerici réduise d'emblée sa plénitude du sens à l'idéologie autoritaire : « La tendance libérale, non sociale ni démocratique de la pragmatique pythagoricienne et républicaine islamique… », etc. (p. 322). Ou est représentée la liberté de la pensée et comment envisager un dialogue sur cette liberté, là où le pays de Russie est diabolisé (Clerici rapporte deux lettres italiennes des Archives de la Fondation Khomeini, où une personne anonyme écrivit en 1986 : « …Je crois que le vrai ennemi est la Russie satanique. ») [80]?

6. Les palinodies de Socrate

A l'opposé du sens sacral commenté par les néoplatoniciens tardifs, Clerici présente un échange autour de Socrate, entre Bayle et Gilles Ménage, éditeur d'une réimpression de Diogène Laërce, comme « un socratisme platonicien de *pure hérésie*. » (p. 160)

Sur les traces de Socrate –

« le *Sympose* de Platon et de Xénophon avec Euclide le Sophiste, jusqu'au démon du *miniscule* […], l'oracle Pythique, Antistène dans l'Apologie de Socras, Platon en défense dans le *Phaidon*, Artemis Delioi, la poétique d'Aristote jusqu'à l'*Anthologie Palatine*… [81]»,

Clerici aborde sa présence d'inspiration poétique précisément, dans le traité des *Passions* de Descartes qui dans la correspondance avec la princesse palatine Elisabeth, en 1647, se confiait de son pressentiment de la mort. Cité dans *La Comète Bayle*, p. 162, et dans *Styx*, p. 351 :

« l'inclination à faire des vers me fait souvenir de Socrate que Platon dit avoir eu une pareille envie… »

---

[77] Lire : Dietrich.

[78] [P. Kraus, *Plotin chez les Arabes. Remarque nouveau fragment paraphrase Enneade arabe*, Bulletin de l'Institut d'Egypte, 23, 1940-41 ; notice in *Liberté islamique*, p. 72.]

[79] « L'Europe, de la liberté islamique », *Styx*, p. 321-322.

[80] « L'appel taqwa à Platon ou l'Europe », *Liberté islamique*, p. 41, repris in *Styx*.

[81] « La Remarque Socrate », *La Comète Bayle* p. 165 (repris dans le *Styx*, p. 354).

La lettre[82] est d'Egmond, 22 février 1649, moins d'un an avant sa mort à Stockholm… En mettant entre parenthèses les traités déjà connus sur le démon de Socrate comme celui d'Apulée, Descartes, n'avait-il pas songé à écrire avec raison un nouveau *Traité sur le Démon de Socrate* ?

Il a trouvé la référence à ce « que Platon dit » sur l'envie tardive de Socrate de faire des vers, dans le dialogue *Phédon*.

En ce qui concerne le rapport de Platon qui rivalise avec les poètes légendaires, Clerici propose ceci, « considérons l'adoration des vertus divines selon le démiurge cosmique du Timée et du ciel [83]», tandis qu'ailleurs, on fait allusion à

> « l'imitation de Jupiter dans Homère selon Proclus dans le Timée… [84]»

Bayle aborde, lui, cet aspect poétique du style de Platon, à propos des licences d'Horace:

> « Je ne pense pas qu'on luy en dût faire le même procez, que l'on a fait à Platon pour s'être servi d'interlocuteurs, les uns morts, les autres vivans. Les Poëtes sont en cela plus privelegiez que les Philosophes.[85] »

Quant à l'article « Adam » (reproduit en fac-similé dans *La Comète Bayle*), on a pu commenter la remarque sur l'histoire des androgynes où Bayle reproche à « ceux qui parlent de ces Androgynes de Platon, [qu'ils] ne rapportent pas pour l'ordinaire la chose telle qu'elle est. » Mais on doute que ce reproche soit fondé sur une juste lecture de *Symp*. 189 d, par Bayle lui-même ! « Dans sa narration, dit Bayle à propos de Platon, il paraît ne se point souvenir de son principe, savoir qu'outre les Androgynes, il y avait des gens semblables à ceux d'aujourd'hui. [86]» Le reproche ou la réfutation, tombe à plat, puisque dans la description platonicienne (de la bouche du comédiographe Aristophane) une humanité primitive était composée de trois genres : masculin, féminin et androgyne…

Quant à la réfutation de Hobbes par Bayle, s'agit-il vraiment « de réfuter une fois pour toute le philosophe anglais dont Bayle dans son dictionnaire à l'article *Hobbes* nous invite à considérer sa physique regardant l'opération sensible des animaux dans la langue d'une *Médéa associée à la philosophie d'Aristote*, une espèce de progrès à l'anglaise » [87] ? Car, cette « réfutation » anachronique repose, nous semble-t-il, sur un malentendu de Hobbes au cours de son exil parisien, concernant ses objections sur les *Méditations métaphysiques* de Descartes dont on lui avait soumis un manuscrit… L'objection de Hobbes sur les vieilleries « platoniciennes » chez Descartes obligent à une plus grande distance historique et critique.

Pourtant, en enchaînant sur la « réfutation du philosophe anglais » dans le *Dictionaire* de Bayle, Clerici écrit à la première page de *Styx* :

> « Platon était déjà considéré comme un sujet incertain face aux *incertitudes* des choses sensibles, il s'agissait par la sixième et la deuxième méditation cartésienne d'assembler le nom

[82] Cf. Descartes, *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, introduction, bibliographie et chronologie de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade, Paris, GF – Flammarion, 1989, p. 227 et 297 n.

[83] « Annonce & Rai son », *Styx*, p. 3.

[84] « Ponere totum », *id*., p. 83.

[85] Pierre Bayle, article « Catius, philosophe épicurien, du tems de Cicéron » dans le *Projet et fragmens d'un Dictionaire critique*, A Rotterdam, Chez Reiner Leers, mai 1692, (reproduction en fac-similé dans *La Comète Bayle*, p. 254).

[86] « Adam » (remarque F), reproduit dans *La Comète Bayle* (p. 291-301) ; p. 293.

[87] « Annonce & Rai son », p. 1. En marge, l'auteur s'insurge contre « la dictature d'un Common Wealth … idôlatrie du droit de l'homme chrétien. »

de l'idée, *au nombre* des idées, conçu immédiatement par l'esprit, cette existence, celle qui *suit esthétique*, s'il y a un monde. »

Avec une distance respective, la conversation socratique – un Socrate moderne du XVII[e] siècle, soit poète comme Descartes, soit danseur comme La Bruyère, soit libre de « folies » comme Ménage –, a du pourtant pâtir de ses attributs esthétiques. Clerici semble regretter « *l'obscurcissement des idoles*, cette guerre éternelle, cette annihilation de la dialectique d'un Socrate décadent, autant que Socrate ou Héraclite puissent être *renversés hors des sens* au bénéfice d'une véritable langue non dialectique socratique héraclitéenne : *incipit Zarathoustra*. [88]»

En effet, la transvaluation des toutes les valeurs imaginée par Friderich Nietzsche, devait rencontrer sur son chemin la figure ironique de Socrate. Mais il n'est pas sûr que dans ses conversations complexes avec le sylène du *Banquet*, Nietzsche ait voulu le faire plier pour l'annihiler. Le fait que Socrate ait été disposé apprendre à danser malgré l'âge, fait barrage à tout exploit d'un quelconque nouveau danseur sur la scène du monde.

Mais dans la « diction » des temps futurs, rien n'oblige à devancer le siècle de Pierre Bayle. Car, l'auteur du *Dictionaire historique et critique* fut parfaitement conscient du fait que l'opinion d'Épicure sur la rencontre fortuite des atomes menaçait de « renverser toute la morale, & [de] réduire l'âme humaine à la condition d'une machine… »[89] c'est-à-dire à un organe composé de matière, et non pas d'une étincelle divine, immortelle et anachroniquement « indélébile ». Clerici lui-même cite Cicéron, *De Natura deorum*, II, dans le *Dictionaire* de Bayle :

> « Straton, successeur de Théophraste… renversa le dogme de l'existence de Dieu… Il soutint que la nature étoit toute corporelle (cf. bibliothèque choisie de Monsieur Le Clerc tome II p. 27 et *Dictionaire* remarque A, article Spinoza)[90].»

Ces renversements, transvaluations, bouleversements conceptuels dans l'histoire du Logos, ne vont-ils pas résolument contre la présomption du « sentiment fort commun, parmi les Théologiens et surtout parmi les Protestants, qu'il n'y a jamais eu et qu'il ne peut point y avoir d'Athées spéculatifs » (Josue Stegman, *Photonianismus. Dogme de l'idée innée de Dieu empreinte comme un caractère indélébile dans le cœur de l'homme*)[91]. Ce dogme de l'idée innée, ne fut-il pas détruit par l'*Essai sur l'entendement* de John Locke, en dépit de l'effort de Bayle de trouver « …argument de l'idée innée contre Locke » (*id*., 120) ?

7. Y a-t-il un sens Platonicien du Dictionaire historique et critique de Bayle ?

Clerici en vient à l'ouvrage même de Bayle :

> « Au terme d'une transfiguration et transvaluation de la méthode cartésienne antiscolastique, se pose la question du statut platonicien du *Dictionaire* de Bayle par le style français de Ménage qui se situe désormais dans un espace de la conversation "socratique". [92]»

---

[88] « Méditation abraamique. Un coup d'œil sur le cours ou fleuve d'annotations », *Styx*, p. 2. Et « l'abraamique Marinus » permet, dit Clerici, « de considérer le stoïque platonicien depuis la physique philosophique au dévoilement mathématique… » (Prologue à *Philostrate*, 2005, repris in *Liberté islamique*, p. 205).

[89] Article « Epicure », p. 375.

[90] « Titres ombrageux & Introduction au Dictionaire cartésien de Bayle : schéma des matières » in *la Comète Bayle*, p. 115.

[91] Cité dans *La Comète Bayle*, p. 116-117.

[92] « Introduction à la remarque Socrate », *id*., p. 160. Clerici cite aussi Marcel Jouhandeau, préface aux *Caractères* de la Bruyère [Paris, 1965 ; repris dans la réédition GF – Flammarion] : « La Bruyère se plaint

Dans la conversation socratique précisément où s'initie l'œuvre platonicienne, on critique l'ambition d'un savoir encyclopédique comme un faux savoir. Le dialogue *Hippias mineur* détaille « l'abondance du savoir », la « sagesse » universelle que le sophiste possède (386-b)[93]. Socrate débusque les compétences supérieures de son interlocuteur : Hippias est compétent « en pratique de calculs et dans la science de calculs » (366-c), « en géométrie également » (367-d), comme en astronomie (368-a) ; mais Socrate va démontrer qu'il n'atteint pas perfection dans toutes ces connaissance et qu'il fausse la vérité (366-d)… Platon donc écarte la pratique encyclopédique, symbolisée par Hippias (et *mutatis mutandis* par Bayle) au profit d'une recherche de la vérité en fonction d'une interrogation circonstancielle[94].

Hippias majeur (283 a) enchaîne au dialogue précédent : Socrate, « *employant à son ordinaire l'ironie* », décrit Bayle,

> « montre que les Sophistes de son temps avoient plus de sagesse qu'Anaxagoras, puisqu'au lieu d'abandonner comme lui leur patrimoine, ils travailloient ardemment à s'enrichir… »

Bayle indique en note en marge :

> « Plato, *in* Hippiâ majore & *non pas in* Phædro, *comme cite Mr.* Ménage in Diog. Laërt. *Libr. II*, *num. 6, pag. 1246* »[95].

Cette « méprise » supposée de Gilles Ménage dans son édition des *Vies des philosophes* de Laërce, n'est qu'à moitié vraie, car elle est due au fait que Platon répète la même plaisanterie du *Grand Hippias* vers le *Phèdre*, ou c'est « Socrate » de Platon qui dit ce qu'il a sur le cœur à propos du principe théorique de NOUS, l'Intelligence ordonnatrice chez Anaxagore (« *une Intelligence*, dit Bayle, p. 209-211, *qui présidait aux générations* et *qui avoit mu la Matière, & formé le Monde, par le triage des homogénités* » ; il explique joliment par les « homogénités [96]» ce motif de « homoeméries » d'Anaxagore – notion presque intraduisible qui couvre les principes c'est-à-dire les éléments comme l'Eau, le Feu ou l'Or). Mais en pratique, Anaxagore de Clazomène ne s'est pas occupé de son héritage financier – *tant l'«intelligence » faisait défaut à son savoir*, c'est-à-dire « savoir faire » empirique (*Grand Hippias* 283 b). On retrouve cette ironie dans le *Phèdre* 270 a : Périclès avait fait la connaissance d'Anaxagore, et il «se gorgea de spéculations et pénétra la nature de l'Intellect [NOUS] aussi bien que ce qui échappe à la raison, sujet sur lesquels précisément Anaxagore s'exprima longuement. [97]»

Ce sont là quelques développements décisifs de Bayle à propos des doctrines de Platon – mais encadrés ici dans l'article sur Anaxagore, là – celui d'Adam etc., car il n'y a pas d'article à part entière sur Platon.

D'une part, le fait qu'il n'a pas pu avoir un article sur Descartes, Clerici explique par le paradoxe qui souligne l'influence prépondérante de cartésianisme sur Bayle (le

---

quelque part "des esprits bornés qui ôtent de l'histoire de Socrate qu'il ait dansé" » (*Styx*, p. 349 ; cette page de la bibliographie critique qui accompagne « La Remarque Socrate » est omise dans *La Comète Bayle*).

[93] Trad. fr. Léon Robin dans Platon, *Œuvres complètes* t. I.

[94] Sur ce point, voir Couloubaritsis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, p. 281-282.

[95] « Anaxagoras » (remarque L) in *Dictionaire* de Bayle, édition 1740, p. 207. Clerici évoque cet article dans la table des matières (§ 19, p. 120), puis dans le chap. « Promesses… » (p. 172), affirme que la *Physique* d'Anaxagore coïncide avec la métaphysique platonicienne. L'ironie de Socrate nous en fait douter quelque peu.

[96] « Anaxagoras », Remarque C, p. 209.

[97] Platon, *Phèdre*, traduction, introduction et notes par Luc Brisson, GF – Flammarion, 1989, p. 166 (et notes p. 228).

Dictionaire est à plusieurs reprises qualifié de « cartésien », en combinaison avec l'adjectif « euclidien » ou san lui).

De l'autre, le fait qu'il y a un article « Averroès » (à partir de la 2e édition du Dictionaire, 1702 ; Clerici le reproduit en anglais et en français), peut-être contredit à l'hypothèse de Clerici sur un Bayle « averroïste ». Car, l'article « Averroès », comme nous le constatons dans un examen plus approfondi[98], éclipse les difficultés que Bayle y a rencontré (en absence d'une interprétation d'Averroès, il se contente de rapporter sa doctrine d'après un article du journal !). L'article « Averroès » serait donc sans Averroès, un peu comme l'Aristote de Bayle est, Clerici le constate, un « Aristote sans Aristote ».

A propos de la situation de Platon dans le *Dictionaire*, Leonardo Clerici de manière inventive marque les « inter dictions », deux mots qui campent ses dires entre les lignes, inter-linéaires. Sont-elles aussi « *interdictions* » ? et quelles ? théologiques ? philosophiques ? morales ?… ou les transcendent-elles ?

Platon et Bayle se réfèrent à des figures religieuses les unes plus archaïques que les autres. Clerici a eu la sagacité de leur laisser passer cet aspect narratif. Cela lui laisse un espace pour une autre narration fictionnelle – sur le discours « continue » des sibylles, prophètes (« Dieu eut pour agréable l'oblation d'Abel, mais non pas celle de Caïn », raconte Bayle)[99], et même l'opportunité de postuler l'existence d'un « héritage abramique… dans les idées de Platon » [100]! Mais il évite ainsi la difficulté de confronter leurs contextes respectifs comme historiquement déterminés. L'Intellect agent est déterminé dans le temps (cf. « Chronicité du possible intellect, Scaliger et Heidegger. »)[101], la forme narrative évolutive le prouve. Platon, ne traite-t-il l'époque d'un gouvernement d'après Chronos, « le jugement du Temps » (*Leg*. IV, 713 b), comme dans le Phédon (108 c) il avait traité de l'âme errant « jusqu'à ce que les temps soient venus » qu'elle trouve sa « résidence appropriée » ; Clerici ne le rappelait jadis dans son étude sur les *Cantos* [102]? La « Remarque Socrate » opposant La Bruyère et Ménage le prouve, ainsi que plusieurs articles sur les philosophes grecs dans le *Dictionaire* de Bayle, qui prend la distance avec l'époque grecque pour évoluer dans le siècle où Garrasse par exemple compare Diogène dans son tonneau avec « nos beaux esprits[103] ». Quand Bayle, donc, parle de le pérennité de l'école épicurienne où l'on « suivit sa doctrine comme un Oracle » jusqu'aux temps de Pline[104], il parle de « l'oracle » dans le sens d'une métaphore forcée (ou « disparate », aurait dit Quintilien)... Quand Leonardo Clerici parle de *L'Oracle d'avant-garde*, qui « se propage et réactive aussi par les sym-

[98] B. A., Questionnement de la Philosophie par le *Littré* suivi de : Bayle – « averroïste » ?

[99] Article « Abel », reproduit dans *La Comète Bayle*.

[100] « L'Europe, de la liberté islamique », *Styx*, p. 322. Et aussi : « PATERAPOLLON module le temps d'ABRAAM, selon Platon – Philon Alexandrin, qui dans la "mutatione nominum", annote le numéro ENNEA (Genèse XVII), chaldaïque et graece hiera AIN AEI… » (*La Comète Bayle*, p. 94).

[101] *La Comète Bayle*, p. 117.

[102] « Platone (Lg. IV, 713 B) traita dell'EPOCA del "governo" di Kronos (latamente : giudizio del tempo)… Nel Fedone (108 c) si tratta della relazione della casa e del "tempo" che sopporta la "psiche"… » in *Styx*, p. 516. Voir Platon, *Phédon*, présentation et traduction par Monique Dixsaut, Paris, GF – Flammarion, 1991, p. 294.

[103] Article *Diogène*, *Dictionaire historique et critique*, 1740 (5e édition), T. II, p. 292.

[104] Article *Epicure*, *id*., p. 366. « Metrodore étoit le seul Epicurien qui eût quitté le parti, & qu'il l'avoit quitté à cause que la tendresse d'Epicure, mort depuis assez long-tems, vivoit encore dans la Secte », dit Bayle en s'appuyant sur *De Vita é Moribus Epicuri* du « savant Gassendi ». Remarque D, *loc*. *cit*.

bolistes et la poétique futuriste, POETIQUE&DYNAMIQUE de Marinetti… [105]», il induit une équivalence entre le dynamisme platonicien et ce « *dynamisme* des avant-gardes futuristes et surréalistes où *l'instant* est *l'instinct* métaphysique. » (p. 321n) Hormis le fait que ces avant-gardes ignorent complètement Bayle, et que leur idolâtrie du dynamisme vient tout droit de l'ère de mécanisation du début du XX[e] siècle...

Mais Clerici, qui regarde vers « Creuzer et sa successive *Initiae Philosophiae ex platonicis fontibus ducta sie Procli* (1820)», est obligé de constater que, en dépit de l'herméneutique religieuse de K. Daub dans son *Judas Iscarioth* … (1818) et de Schleiermacher (1821),

> « la lutte contre Creuzer dans les *Annales de Heidelberg* mettra fin… à toute tentative (Hegel) d'une langue liturgique et de la substance (Spinoza et non pas Descartes), victime d'une atrophie scripturaire… » (p. 323)

Ce qui a été atrophié ne peut être ressuscité, l'herméneutique philosophique n'étant pas le sol des faiseurs de miracles, tel le miracle évangélique de Lazare pris pour argent comptant dans *La Comète Bayle*[106].

Le *Dictionaire* de Bayle comme « *analyse en unité de Dieu* » (thèse plusieurs fois reprise dans le *Styx*), représente un genre de fiction… Pour Platon, le point d'unité c'est la *psyché*, domaine interne de la pensée (*Théétète*). Une toute autre forme narrative sur la

> « qualité de l'intelligence [qui] peut être assurée sous la protection de l'unité divine (Tawhid) dont Platon et Aristote restent les modèles dans les ruines de cette Tour de Babel de la ville d'Ur en Chaldée. [107]»,

montre involontairement qu'il y a trop de ces ruines pour les « déconstruire » et cela touche aussi à cette autre conjoncture fictionnelle sur un accord entre la Religion islamique et la philosophie platonicienne :

> « Cette extrême tranquillité dans une ivresse et une abondance islamique (ergo musulmane) en terme de communauté métaphysique et platonicienne (socratique) s'éloigne d'une espèce de *modernité nerveuse et nuancée*, ignorante de la sérénité dyonisiaque, abondance du vivant classique préconisé par Heidegger, Nietzsche ou Goethe (Hafiz). [108]»

Enfin :

> « C'est sur ces ruines dogmatiques et politiques que *Tawhid* du *Qur'an* instaure sa véritable DAIMONOMANIE Socratique, physique et sans intérieur… [109]»

Hélas, derrière les ruines de la religion, Bayle se montre un peu plus sceptique dans son *Dictionaire historique et critique* au XVII[e] siècle, quand il tente l'hypothèse courageuse d'une philosophie matérialiste, sachant que, peut-être

---

[105] « Razon of War. Pound, Marinetti & Bertram de Born », *Styx*, p. 242.

[106] P. 15 : « … en relation du SURGE SUPER PEDES TUOS RECTUS dont l'Evangile *dépasse* la SUPER STITIO du parallèle de l'Athéisme et de l'idolâtrie. Impossibilité d'atteindre ce SURGE céleste et démiurgique de gnose (metanoia et protonoy), c'est-à-dire toute anthropologie théologique et jésuite d'un athéisme spéculatif. »

[107] « Un philosophe rebattit la Tour de Babel », *Styx*, p. 394. « La contemplation de l'essence (divine) » est posée en source de la praxis critique et métaphysique de l'Istituto di skriptura (« Avis », *La Comète Bayle*, p. 5). L'affirmation d'une « essence (divine) » semble gratuite ; non qu'elle soit jamais interrogée (mais Bayle l'a fait, cette interrogation fatidique), mais qu'elle ne soit à grand jamais définie, comme si une valeur imaginaire était une donnée philosophiquement et logiquement prouvée.

[108] Colloque international en Iran, 3-4 octobre 1999, in *Styx*, p. 199.

[109] « Programme minime de la liberté islamique & de sa vertu », *id*., p. 323.

> « …qui rejette la Providence de Dieu, & l'immortalité de l'âme, ôte à l'homme une infinité de consolations pendant la vie, & le réduit au désespoir quand il faut mourir. [110]»

Moment suprême de discontinuité scripturaire, que celui des Parques qui coupent le fil de la vie, où des philosophes qui se décident à demander l'une ou l'autre chose – la ciguë (Socrate), ou la consolation illusoire, la fiction (un sophiste demande du poison, et boit du miel, écrit Bayle).

Alors, que répondre au défi d'une hypothèse stimulante sur le « Dictionaire platonicien » de Pierre Bayle ? Clerici confrontant son œuvre au *Dictionaire* de Bayle

> « en vérifiant la dimension *mégarique* et *platonicienne* du Dictionaire [111]»,

dimension que *la Comète* Bayle détermine par son « approche logiciste et globale » du *Dictionaire* (p. 212), n'est-on pas tenté de répondre qu'il ne s'agit pas que d'une métaphore hardie, telle le Bayle affublé d'adjectif « averroïste », comparé à la réalité d'un « Dictionaire calviniste » (ce que Clerici écrit à plusieurs reprises).

Bayle est platonicien dans le sens où l'idée de la religion chrétienne prédomine sur la vérité, c'est-à-dire que sa vérité du langage (*modus*) dépend de l'accès au monde mytho-poétique des Idées, telle « la divine translation du réel » (*Crat*. 421 b). Si l'on reprend les propres termes de Bayle, dans l'article « Épicure » du *Dictionaire*, c'est un défi de penser la liberté et le franc-arbitre dans la volonté de l'homme, fondée sur la doctrine épicurienne d'un mouvement des atomes,

> « Le Platonicien répondroit que la matière a eu toujours du mouvement… » (p. 373)

On serait surpris, pour qui connaît la doctrine des Idées comme entités immuables et la doctrine aristotélicienne GENERETUR NON IN TEMPORE !

Bayle, resté quelque part prisonnier des concepts archaïques, dont la stratégie principale est narrative, peut parler d'une « narration » platonicienne, mais ce n'est pas le but ni le genre suprême des Dialogues ; et c'est même dans les endroits où il semblerait que la philosophie se sépare du mythe, comme dans l'histoire des androgynes racontée par Aristophane, intercalée dans le *Symposium*, que la réflexion trouve sa source narrative. Le but même de Platon – et de cette figure ludique du « Platonicien », adjectif accolé aussi au *Dictionaire* de Bayle –, n'était autre que la recherche du savoir (*phronésis*, sagesse propre à la science, *épistèmé*) de cette matière et de ce mouvement.

Le but de Bayle – qui malicieusement écrit dans la page citée de son *Dictionaire* : « …Notez que si au lieu de mettre Épicure aux prises avec un Platonicien, je l'avois fait disputer avec un Prêtre d'Athènes, il auroit remporté la victoire plus facilement » –, était de tirer des doctrines de

> « Philosophes du Paganisme… quelques conséquences au profit des vérités de la religion Chrétienne. » (p. 374).

Bayle, de sa réflexion, a donc tiré ses conséquences, et cela ne s'est pas passé sans risques. Clerici flatte dans le hellénisme de Bayle : « la malice du démon » (p. 116). L'une des leçons qu'on peut tirer de la perception aiguë des remarques de Leonardo Clerici sur l'isogogique platonicienne, dans *La Comète Bayle, dictionaire averroïste* – et davantage encore diction « platonicienne » –, est qu'on ne peut pas penser impunément en communion avec « la grammaire daimon » socratique.

---

[110] Article *Epicure*, p. 372.
[111] *La Comète Bayle*, p. 38.

Philotheos **11** (2011) 51-63

Jean-Michel Charrue
Institut Saint-Pierre, Brunoy, France

Providence et liberté d'après le De Providentia* *de Hiéroclès d'Alexandrie*

Abstract: Among the neoplatonists, Hieroclès of Alexandria, with his book, On Providence and Fate and the relation of Free Will to Divine Governance takes a singular place. In the texts of the beginnings, the God is both maker and father and king over all. Some texts of the Commentary of the Golden Verses suggest an origin in pythagorean cosmology, so as in the Codex 214 when he quotes the ethereal beings before the earthly creatures, and when he speaks of the vehicle of the Soul. But the demiurge is not only the god who gives order inside the disorder, but that one who combines corporeal nature with incorporeal creation. However man is free, and it is in the entwinement of human freedom and divine judgement that Providence occurs.

Parmi les auteurs néoplatoniciens, Hiéroclès, avec son texte Sur la Providence et la destinée et sur l'accord entre ce qui dépend de nous et la souveraineté divine, cité au début du premier extrait de Photius[1] en plus du Commentaire sur les vers d'Or[2], a sans doute un rôle à part. L'importance accordée à la notion de Providence, sa situation au cœur du néoplatonisme, pose un certain nombre de questions. Et, Hiéroclès est présenté, non comme historien, mais comme « philosophe », interprète du sens. Et ce, même si, dans cette grande fresque de sept livres, le deuxième livre parle de Platon, si l'accord avec Aristote est proclamé, c'est le septième livre qui attire le plus l'attention. Hiéroclès se déclare dans la lignée d'Ammonius, qui fut le maître de Plotin, et sans doute d'Origène le chrétien, se présente lui-même comme l'élève de Plutarque d'Athènes, dans cette constellation de penseurs.

A n'en pas douter, pour lui, cette Providence existe. Mais quelle est-elle, et qu'est-ce qui fait croire qu'elle existe bien, dans le monde, « que la providence et la fortune s'occupent de nous »[3], puisque la liberté humaine apparaît avec des accents jusqu'alors inconnus ? Aussi la voyons nous, conséquence de la création démiurgique, s'étendre ensuite à l'ensemble du monde, et donner à l'homme une place, à part dans un système où il est venu de l'éther, où il retournera, s'il a su conserver cette liberté de l'âme.

---

* Le titre complet de l'ouvrage en grec cité par Photius est **:** περὶ προνοίας καὶ εἱμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν πρὸς τὴν θείαν ἡγεμονίαν συνταξέως

[1] Photius, *Bibliothèque* III, codex 214, 171b

[2] Si on date de 415, le texte du *De Providentia*, on ne donne aucune date pour la rédaction du *Commentaire sur les Vers d'Or* ; nous aurions tendance à considérer, d'après certaines annotations, que le *De Providentia* paraît prolonger sur certains points, (le char de l'âme, le rapport entre la réalité immatérielle et la réalité matérielle, les vertus contemplatives et pratiques), les positions du *Commentaire sur les Vers d'Or*, cf. note 72.

[3] Photius, *op. cit.* VII*,* 251, 464a 29-30.

1

Dans les passages où il en est question, s'agit-il de voir en la προνοία cette royauté paternelle, tenue pour une providence, qui en est une et qui « distribue à chaque espèce ce qui lui convient »[4], ou « de ce dieu dont la royauté paternelle est la providence », sorte de souverain qui détermine le convenable[5] ; il vient de la *Lettre* II, 312[e] où « toutes choses se trouvent autour du roi de toutes choses »[6], du *Philèbe* 28c où « l'intellect est le roi de notre univers »[7], ou de *République* 509d2, qui a fait l'objet de maintes exégèses, d'Apulée, du platonicien Origène, de Numénius, où le premier dieu est roi[8], de Plotin, en V, 1, 8, où il est « le roi qui règne sur toutes choses » et VI, 7, 42[9] ; en III, 5, il correspondrait à l'intelligence[10] .

L'exégèse en était surchargée. Mais si, en effet, le retour à Platon a valeur d'autorité, c'est à un autre choix que Hiéroclès veut nous convier, à travers ce qui est ainsi reconnu unanimement, c'est l'existence d'une providence, qui, à travers cette royauté, avait cette souveraineté reconnue à Zeus. En effet, loin d'être la seule justification du passé, la réflexion se prolonge-t-elle, dans le présent, ainsi, en écho aux *Lois*, « un Dieu qui gouverne tout, et avec lui, la providence et l'occasion gouvernent toutes les affaires humaines »[11]. Aussi ne peut-on s'empêcher de rapprocher ce dernier passage de cette phrase de Jamblique : « quant à celui qui navigue sur une embarcation, il suggère la souveraineté qui gouverne le monde »[12], faisant allusion à cette barque des égyptiens : comme pour dire la providence existe partout dans le monde.

Plusieurs passages du *Commentaire sur les vers d'Or*, présupposent une cosmologie d'inspiration pythagoricienne. Le monde commence à exister par une génération semblable à l'harmonie des nombres, se constituant par une aspiration de l'air (πνεῦμα) illimité, en dehors du ciel, dont il va recouvrir le vide, ce qu'il fait à partir d'un feu central qu'ils appellent, mère des dieux, et des astres, foyer de l'univers. Le monde s'organise alors, à partir de ce feu central, par la révolution des corps célestes dont la partie la plus élevée correspondrait à la sphère des fixes, se transportant d'Orient en Occident. Se trouve alors le cosmos, avec ses cinq planètes, le soleil et la lune, l'ouranos, plus bas, la région sublunaire et la terre[13].

C'est là que l'on peut situer « l'éther venant de la transformation du feu qui entoure la terre; tous les êtres qu'il contient sont mortels ; en revanche l'éther de la région suprême est toujours en mouvement, tous les êtres qu'il contient soit immortels, et dès lors, divins »[14]. Qu'il soit composé de plusieurs parties, l'éther supérieur, pur et salubre, un éther qui est notre air, froid, malsain et désordonné, enfin l'éther épais ou humide comme le croit Festugière, ou d'une seule selon d'autres, ce qui semble conforme

[4] Photius, *op. cit.* III, codex 214, 172b1.
[5] Photius, *op. cit.* VII, codex 251, 461b 20-22
[6] Platon, *Lettre* II*,* dans *Lettres*, GF, 1987, 89.
[7] Platon, *Philèbe,* 28c, Budé, traduction A. Diès .
[8] Numénius, *Fragments*, Budé 1973, F 12, Desplaces (= F. 21 Leemans).
[9] Plotin, V, 1, 8, 2 et VI, 7, 42, 10, cf. H. Dörrie, 1970, Der König, *Revue internationale de philosophie,* fasc. 2, 47.
[10] Plotin, III, 5, 8, 10, H. R. Schwyzer, 1983, *Ammonios der Lehrer Plotins,* Opladen, 89.
[11] Photius, *op. cit.* VII, codex 251, 463b9-10, cf. Platon, *Lois*, 709 b.
[12] Jamblique, *Les mystères d'Egypte*, VII, 2, 252, et note p. 190, Budé, 2003..
[13] Cf. L. Robin, 1963, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, 76-77.
[14] Les Mémoires pythagoriques cités par Alexandre Polyhistor, cités par A. J. Festugière, 1971 *Etudes de Philosophie grecque*, 371et 394

à la vision du *Timée*[15], celui-ci constitue le milieu de cette région, composé à peu près de la même façon que notre air.

Hiéroclès semble être parti d'une telle vision cosmologique, comme d'un savoir vrai, avec l'autorité qu'avait en cette matière le pythagorisme. Et sans doute, se trouvait-elle confortée par les textes de Platon et d'Aristote, puisqu'il était possible de les rapprocher de l'*Epinomis*, où il est question de l'ordre de l'espèce ignée, donc de l'éther, et du désordre de la terre[16], du Traité *Du Ciel* et des *Météorologiques* d'Aristote, où celui-ci est toujours en mouvement[17]. Le *De Philosophia*, en avait situé la nature comme cinquième élément[18].

Aussi, quand il est question, de trois espèces d'êtres, « corps célestes ou dieux », puis avec les éléments rationnels, des « corps éthérés et bons génies », puis, des humains « ou êtres terrestres »[19], a-t-on l'impression d'une sorte de théologie astrale, qui sera confortée, lorsque s'inspirant du *Timée*, il parlera de ces âmes qui retrouvent chacune leur astre. «Qu'il y a des êtres supérieurs, des êtres moyens et des êtres inférieurs ; les premiers, êtres célestes et dieux ; les moyens sont des êtres pourvus de raison, des êtres aériens, des démons bienfaisants qui expliquent aux hommes ce qui est bon; les derniers sont des êtres doués de raison, terrestres, les âmes humaines, ou hommes mortels »[20].

On trouve une répartition comparable, chez Jamblique[21]. Mais ici, le point de départ pythagoricien, donne une vraisemblance à une théologie dépendante des éléments : les dieux célestes, en relation avec des parcelles d'univers, qui les ont créés, dans la partie éthérée, faite au départ de feu, les démons ou génies, les hommes. Ce que dit 461 b : « c'est par l'adjonction de la nature corporelle à la création incorporelle, que le monde fait de ces deux éléments, existe dans sa perfection, et qu'il est, à la fois, double et unique »[22]. Chacune occupe un lieu de l'univers : les dieux, au plus haut, les génies, dans la partie intermédiaire, les hommes, dans la partie terrestre. Nécessité cosmique d'un monde créé ou Providence ? On assiste à une sorte de composition des deux, puisque celle-ci sera cette *diakosmesis*. Les âmes et les hommes donnent l'impression d'être cette parcelle, à la fois, immatérielle, et matérielle, détachée du tout, comme dans le pythagorisme, mais, il y a un « dieu créateur (démiurge)»[23].

Il est difficile de ne pas faire état de cette doctrine du char de l'âme et du corps lumineux, dès lors que Hiéroclès, y fait allusion, en 465 a : « ils s'envolent (πτεροῦμενοι) au même moment, et sont jugés dignes de la même élévation »[24] après d'autres allusions au lieu supra-céleste du *Phèdre*[25], en même temps qu'à une théorie des lieux, ou à la purification, dès lors que c'est là qu'il avait développé le char de l'âme, avec le mythe de l'attelage ailé[26], joint au *Timée*, où le démiurge les place com-

[15] Platon, *Timée,* 58d 2.
[16] Platon, *Epinomis,* 981b.
[17] Aristote, *Météorologiques*, I, 3, 339 b.
[18] Aristote, *De Philosophia*, fragment 26, Ross, cf. Cicéron, *La Nature des dieux,* I, XIII, 33.
[19] Photius, *op. cit.,* III, codex 214, 172a30-35.
[20] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 461 b 12-17.
[21] Jamblique, *op. cit.*, II, 1, 67.
[22] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 461 b 9-12.
[23] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 461 b 6.
[24] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 465 a 11-12, *Phèdre* 246 d : « il est de la nature de l'aile d'aller vers le haut »
[25] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 463 b 39-41, cf. *Phèdre*, 247 c.
[26] Platon, *Phèdre* 246a-247d.

me dans un char (ἐς ὄχημα) ainsi, que « le char subtil de l'âme » des *Oracles*[27]. Il n'est pas question ici du corps lumineux, son équivalent, dans le *Commentaire*, peut-être parce qu' il était d'origine pythagorico orphique. Ainsi les « purifications de l'âme raisonnable protègent aussi le char lumineux (τοῦ αὐγοειδοῦς ὀχήματος) ; par elles ce char devient ailé, et ne met aucun obstacle à la montée de l'âme»[28].

Il faut savoir que le corps lumineux qui va permettre à la fois la remontée et la descente de l'âme est cette sorte de corps éthéré, qu'elle possédait bien avant sa vie sur terre, dans ces lieux du cosmos. Le corps lumineux ou corps éthéré, est en contact avec la matière, mais n'est pas matériel, c'est un corps immatériel (ἄ-υλον), co-naturel à l'âme, et qui achève sa forme »[29]. C'est pour cela, en raison de son caractère immatériel, et spirituel, qu'il pourra servir de véhicule à l'âme. Aussi parlera-t-on de l'association ὄχημα-πνεῦμα, la dernière notion d'inspiration aristotélicienne, paraît avoir été un thème courant, dès le moyen platonisme[30], repris par Jamblique[31], qui y voyait encore l'attachement à des forces irrationnelles. C'est cette configuration d'un corps, paradoxalement immatériel qui lui permettra sa remontée, et celle de l'âme. Sa composition, de nature tout à fait spéciale, faite de particules immatérielles, proches de celles de l'éther, le verra remonter dans l'éther libre à partir de la région sublunaire.

2

Nous avons vu comment la providence était réalisée par un démiurge « père et créateur » selon le *Timée* 28 c, et comment elle assurait la souveraineté de l'univers. Il semble que l'on retrouve aussi derrière la création démiurgique, le même dilemme qu' à propos de la formation de l'éther, ou à propos du corps lumineux, ce problème qui traverse toute sa pensée, parce que venu d'Ammonius, celui de la séparation du matériel et de l'immatériel, ainsi lorsqu'il dit en 172 a 22-23 que sa recherche veut établir l'existence « d'un dieu, auteur à la fois de tout ordre visible et invisible »[32]. Le Dieu démiurge est ainsi créateur des essences et du monde selon une position inspirée par un strict platonisme. C'est aussi ce qui fera de lui celui qui achève la perfection de l'univers, lié à la hiérarchie des êtres[33]. Le tout devant s'organiser en une harmonie parfaite, puisque les différentes espèces du cosmos étaient déjà unies en un seul organisme χορῷ καὶ συμφωνίᾳ[34].

Dans un passage tourmenté, du début du deuxième extrait, il indique comme impossible, cette position qui consisterait à voir dans le dieu créateur, « cette sagesse créant de toute éternité (ἐξ αἰδιοῦ), en recourant à une matière incréée »[35], pour le récuser, puisque ce serait dans sa perspective, « tracer des linéaments », « mettre en ordre, et faire un choix dans la matière »[36]. Où serait la providence et la création dans ce jeu de patience ?

---

[27] Cf. N. Aujoulat, 1986 *Le Néoplatonisme alexandrin, Hiéroclès d'Alexandrie,* 279.

[28] N. Aujoulat, 1986, 230, cf. M. Meunier, 2006, *Hiéroclès, Commentaire sur les vers d'Or des pythagoriciens,* tr. fr., réédité par G. Trédaniel, 313-314.

[29] Cf. N. Aujoulat, 1986, 271.

[30] Cf H. S. Schibli, 1993, Hiéroclès of Alexandria and the vehicle of the soul, *Hermes*, 121, 110. 114.

[31] Cf. J. Finamore, 1985, *Jamblichus and the vehicle of the soul*.

[32] Photius, *op. cit.,* III, codex 214,172a 22-23.

[33] Cf. N. Aujoulat, 1986, 160 avec le rapprochement avec le *Commentaire sur les Vers d'Or*.

[34] Photius, *op. cit.* III, codex 214, 172 a 37.

[35] Photius, *op. cit.* VII, codex 251, 460 b 27-29.

[36] Photius, *op. cit.* VII, codex 251, 460 b 30-32.

Si l'on voit, en effet, la matière incréée, en dehors du temps, donc de toute éternité, mais en dehors de toute cause, ce qu'il n'admet pas, l'ordonnancement du monde ne serait pas un bien[37], puisque ce qui existe sans création ne pourrait se voir adjoindre que quelque complément, qui pourrait être contraire à sa nature, et un mal. En outre comment le dieu pourrait-il se rendre maître de quelque chose de déjà créé, dans le temps ou de toute éternité ? Si la création de la matière a lieu dans le temps, on relèvera l'inconstance de la nature matérielle[38]. Telle est l'ambiguïté qui ferait que la matière serait, à partir de Porphyre[39], non pas créée, mais engendrée (γενητή), faisant subir un certain changement à la théorie de la matière préexistante, puisqu'elle ne procède plus de l'Un, et a donc une certaine existence.

Ce qui expliquerait qu'« un dieu suivant Platon, est l'auteur de tout l'ordre visible et invisible, puisque l'artisan (δημιουργόν) produit alors sans substrat préexistant (μηδενός ὑποκειμένου), car sa volonté lui suffisait pour ramener les êtres à l'existence »[40], puisqu'on sait que c'est de la nature incorporelle, unie à la nature corporelle, qu' « monde absolument parfait est issu des deux ordres »[41]. Dualité fréquente chez Hiéroclès, et qui pourrait bien venir d'Ammonius[42]. Ainsi, la matière, contrairement au moyen platonisme, serait engendrée par une cause, ce qui était apparu, dans les textes porphyriens, et sera repris par Proclus, dans le commentaire sur le *Timée*[43] . En sorte que vu sa nature, et pour ne pas subir l'évolution du temps, tantôt ordre ou désordre, il ne peut s'agir que d'une création de toute éternité[44].

Ainsi, faut-il se référer à la citation de 463 b : « Ces éléments dont on dit qu'ils agissent selon leur essence (καθ' οὐσίαν) sont ceux qui demeurent immuables, dans leur essence propre, et dans leur activité, sans rien détacher d'eux-mêmes, sans se mettre en mouvement afin de faire exister les êtres engendrés, qui suscitent la génération des êtres inférieurs. Ils n'utilisent pas de matière, n'agissent pas à un moment du temps, ne cessent pas d'agir à un moment du temps »[45]. On a pu reconnaître, les deux types de création du néoplatonisme, celle au-dessus de l'âme, qui est immobile, et la création de l'âme, qui se caractérise par le mouvement[46]. Mais nous ne pouvons nous empêcher, de rapprocher cette position de celle d'un autre élève probable d'Ammonius, celle d' Origène, où le Père est père de toute éternité[47]. Si le modèle néoplatonicien de Hiéroclès n'est pas le modèle chrétien, il y avait pu avoir ces points de contact, par la relation avec un maître.

Il reste qu'une fois le monde né la providence pouvait s'appliquer, et elle le fera à partir des êtres supérieurs: « providence et ordre s'étendent également du dieu créateur à toutes les espèces d'êtres immortels »[48], puisqu'elle a une origine dans les êtres intelli-

[37] Photius, *op. cit.* VII, codex 251, 460 b 40-41.
[38] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 460 b 5-7, et 10-11.
[39] I. Hadot, 1978, *Le problème du néoplatonisme alexandrin, Hiéroclès et Simplicius*, 84 –85 cite deux textes de Porphyre qui vont dans ce sens.
[40] Photius, *op. cit.*, III, codex 214, 172 a 22-26.
[41] Photius, *op. cit.* III, codex 214, 172 a 26-27, citation, presque identique à celle de 461 b 9-12.
[42] J. M. Charrue, 2004 Ammonius et Plotin, *Revue philosophique de Louvain*, 102, 1, 81-83.
[43] Proclus, *Commentaire sur le Timée*, tr. A. J. Festugière, 1967, t. II, 148.
[44] Photius, *op. cit.* VII, codex 251, 461 a 15-23.
[45] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 463 b 30-35.
[46] I Hadot, 1978, 88-89.
[47] Origène, *Des Principes,* I, 2, 2..
[48] Photius, *op. cit.* VII, codex 251, 461 b 32-33.

gibles. Elle s'étendra ensuite à cette deuxième espèce qui ne reçoit la nature divine qu'en second… qui ne participe pas sans changement ni division à la ressemblance avec le créateur »[49]. Enfin, à cette troisième espèce, qui, en tant que « dernière des espèces divines, a non seulement, un rang inférieur à l'excellence des êtres célestes, du fait qu'elle est sujette à certains changements, mais qu'elle se situe au-dessous des êtres aériens, et subit parfois des atteintes du mal »[50]. A ce titre la providence ne l'atteint pas entièrement. On a reconnu les dieux, les démons, et dans cette troisième, les âmes humaines.

Le démiurge inaugurait le règne de la providence, d'abord parce qu'il est le dieu créateur ainsi que l'énonce le texte, et que cette création est déjà bénéfique, et ensuite, parce qu'elle introduisait un ordre à l'intérieur du monde, et des espèces, en commençant par celles du monde intelligible et divin, et celle du monde dans cette *diakosmésis,* mise en ordre du cosmos. La providence se situait-elle au sein du cosmos, du monde ouranien, de celui de l'éther, avec lequel le corps lumineux possédait une certaine ressemblance de nature, pour permettre à l'âme de remonter vers le divin ? Tout se passe, comme si elle sortait d'une nécessité issue du divin, nécessité de nature cosmique de celui-ci, puis du monde sublunaire, là où s'étendait l'éther, comme si la réflexion hiéroclésienne devenait cette cosmo- théologie, où les dieux, à la limite du monde immatériel et du monde matériel, allaient étendre leur influence. Nécessité toujours corollaire d'une certaine liberté, quand le corps lumineux et le char de l'âme allaient pouvoir remonter, pour pouvoir assurer à l'homme cette part de salut.

3

La providence allait pouvoir s'étendre à tout, sur le monde, sur les êtres, sur les choses. Encore faut-il distinguer providence au sens strict et providence au sens large. Au sens étroit, elle « s'étend du dieu créateur à toutes les espèces d'êtres immortels »[51]. Mais, comme elle doit réaliser l'ordre et l'harmonie de l'univers[52], conformément à cette souveraineté, elle doit s'étendre à tout, ce à quoi avait souscrit la fin du *Commentaire*[53], et par conséquent à l'ensemble de l'univers. Son objectif n'était-il pas de réaliser un monde parfait : « par l 'association de la substance corporelle à la création incorporelle, ce monde absolument parfait est issu des deux ordres, monde à la fois double et unique »[54].

Mais quand on descend dans la matière, on est livré à l'ordre de la nécessité, et non à celui réalisé par la providence, et descendant des mondes célestes vers celui de la terre, on a l'impression, en rencontrant la terre, les lieux, les pierres, les montagnes, les mers, d'espaces désolés, et délaissés par elle. A quoi est due cette impression d'abandon ? Au fait que la providence qui sera cette sorte d'action concertée et dirigée sur le monde, ne peut intervenir strictement que sur les âmes. Le monde des choses, celui des plantes ou des animaux, voit s'exercer le règne de la nature, puisque c'est par elle, κατὰ φύσιν, que s'exerce alors la sagesse créatrice de l'univers[55]. On peut même dire qu'au niveau des êtres irrationnels, c'est elle qui en prend le relais. La loi de la

[49] Photius, *op. cit.* VII, codex 251 462 a 3-5..
[50] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 462 a 7-10.
[51] Photius, *op. cit.* VII, codex 251, 461 b 32-33.
[52] Cf. N. Aujoulat, 1986, 161.
[53] Cf. N. Aujoulat, 1986, 291.
[54] Photius, *op. cit.,* III, codex 214, 172 a 26-28.
[55] Photius, *op. cit.,* III, codex 214,172 a .30.

providence, notait le *Commentaire*, « s'exerce sur toues choses d'une façon appropriée à la nature de chacune »[56].

La nature devient, à ce niveau des créatures irrationnelles, cet intermédiaire, qui prend sa propre dimension, exercera ses propres lois, secondant, en quelque sorte le démiurge[57], en sorte que l'on peut déceler une influence pépipatéticienne, qui ne voyait parfois, dans le monde sublunaire qu'une action providentielle sur les genres et les espèces : « il n'est pas juste de juger dignes de la même providence des êtres raisonnables et des bêtes ; les bêtes, du fait que leur espèce est sauvegardée, jouissent d'une providence qui leur est bien suffisante »[58]. Il s'agit de ces espèces inférieures qui nécessitent « une autre direction que celle de dieu, par des êtres qui les surpassent »[59].

D'elles, on peut dire que « rien ne leur est venu par dégradation de la région éthérée »[60], en sorte qu'elles échappent à la destinée cosmique, semblant, en effet, délaissées sur la terre. Elles sont, elles, livrées à la nature et au hasard (τύχη) qui semble être leur lot. « C'est pourquoi, dans les êtres dépourvus de raison, le hasard et ce qui échappe au jugement divin ont une grande place »[61].C'est au sein de ce monde des créatures déraisonnables, désolées, et parfois délaissées, par la providence, qui ne s'assume que dans les lois de nature implacables, que se présente l'homme. D'emblée, il avait été fixé, comme la troisième: « cette troisième espèce qui a un rang inférieur à l'excellence des êtres célestes, du fait qu'elle est sujette à certains changements, mais qui se situe au-dessous des êtres aériens, subissant les atteintes du mal »[62], ce qui fixera la sphère d'intervention de la providence. En même temps, cela fixe son intérêt pour les êtres sublunaires, et pour les individus, ce à quoi ne consentaient pas toujours les aristotéliciens, et à regret Alexandre d'Aphrodise[63].

Le texte parle des âmes humaines, mais fixe d'entrée l'homme dans sa dimension cosmique, celui-là même qui apparaissait comme cette créature de dieu, « qui avait su s'adjoindre la nature corporelle à une création incorporelle »[64], ce passage qui domine l'ensemble du traité, provenant d'Ammonius, que l'on retrouve pour partie dans l'anthropologie de Nemésius d'Emèse, et chez Grégoire de Nysse[65], cet homme qui a une dimension à part, puisque le thème de la préexistence des âmes humaines était devenu une des positions majeures, qui se retrouve peu dans le christianisme, si ce n'est justement chez Origène, autre disciple d'Ammonius[66], avec celui de la réincarnation.

---

[56] Hiéroclès, *Commentaire sur les vers d'or des pythagoriciens,* 2006*„ op. cit.*, vers XVII-XX, tr. M. Meunier, 160 ; nous utilisons cette traduction parce qu'elle est la seule en français, bien que la 1è édition date de 1931, et qu'elle soit basée sur l'édition de Mullach ; nous avons bien sûr consulté la traduction d'H. S. Schibli, plus récente, et basée sur l'édition de Köhler de 1974, en anglais.

[57] Cf. N. Aujoulat, 1986, *op.. cit.*, 396.

[58] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 466a 31-34.

[59] Photius, *op. cit.,* III, codex 214, 172 a 40-41.

[60] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 463 a 9-10.

[61] Photius, *op. cit.,* VII, 463 a 18; H. S Schibli, 2004, *Hiéroclès of Alexandria*, Oxford/New York, p. 346 « chance ».

[62] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 461 a 7-10.

[63] Cf. Alexandre d'Aphrodise, *Traité de la Providence,* tr. de l'arabe par P. Thillet, Paris, 2003.

[64] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 461 b 10-11

[65] Cf. Nemesius d'Emèse, *De Natura Hominis*, tr. latine de Burgundo de Pise, éd. G Verbeke, et J.. R. Moncho, 1975 . Sur Grégoire de Nysse, cf. J. Daniélou, « Le problème du changement chez Grégoire de Nysse », *Archives de philosophie*, Juillet-septembre, 1966, 330, et 339, cf. Sur l *'Ame et la résurrection*, tr. fr. J. Terrieux, 1995 et. N. Aujoulat, 1986, 171.sur l' « homme intermédiaire ».

[66] Cf. J., M. Charrue, 2007, « Origène, élève d'Ammonius », *Philotheos,.*, 7, 202 et G. Bostock, 1987, « The source of Origen's doctrine of the preexistence », *Origeniana quarta,* Innsbrück, 260 : « l'idée de

Thèmes que le livre III, rejettera dans l'irrationnel. Mais, dans un geste qui n'est pas sans rappeler le rationalisme plotinien, il essaiera de le repenser, pour lui retrouver des raisons, à l'intérieur de cette destinée providentielle. Car l'homme était bien cette créature double, issu d'une destinée cosmique, mais pouvant, en dehors des corruptions qu'elle recevra du corps se tourner par son âme vers l'esprit, « car l'âme humaine, telle qu'elle a été naturellement créée, participe à la fois au bonheur divin, et à la destinée mortelle, donnait le pas à chacune de ces deux possibilités tour à tour, puisque c'est conformément au dessein providentiel de dieu, qu'elle a été engendrée pour l'une et l'autre condition »[67]. Mais en livrant à la nature ce qui peut rester de providence, dans les êtres irrationnels, et à la providence authentique, le sort des êtres rationnels, Hiéroclès donne une orientation nouvelle à la providence : celle-ci se dédouble, en quelque sorte. En effet, la providence plotinienne pouvait se dérouler de façon interne au monde, à partir du νοῦς voire des λόγοι σπερματικοί[68], à l'insu de l'homme.

Ici, la providence est consciemment orientée, dans le sens où elle nécessite la collaboration consciente de l'homme à cet ordre. L'auteur conclut le texte de 463 b que nous venons de citer, en disant « c'est ainsi qu'elle a la possibilité de se diriger elle-même selon sa nature »[69]. D'où vient, en effet, l'idée de providence, si ce n'est de cette sorte de constat sous-jacent à l'ordre du monde, que celui-ci a su préserver de façon presque miraculeuse l'ensemble, en sorte que cela ne peut venir que d'un ordre orienté. Ce que l'on peut dire, c'est que dans le *De Providentia*, cela se fait avec la collaboration de l'homme, que c'est seulement quand les âmes humaines se tournent vers le divin qu'elles réalisent l'ordre providentiel: « les âmes ne pensent ni d'une façon une, ni d'une façon perpétuelle, mais quand elles s'élèvent à la dignité de la pensée, elles imitent le mode de connaissance des êtres aériens, et c'est en s'y attachant qu'elles jouissent de la contemplation de l'intelligible »[70].

La citation est proche d'une autre du *Commentaire* où l'homme s'éloigne de dieu « parce qu'il lui arrive de n'y point penser, mais où il précède, en y pensant quelquefois, les êtres irraisonnables, et il revient à la science divine, lorsque fuyant l'abaissement que lui vaut la matière, et s'écartant du penchant qui l'entraîne vers ce qui est périssable, il reprend sa place dans le chœur des dieux »[71]. L'âme humaine, parce qu'elle est au départ, par nature, immortelle, fait partie de cet ordre. Et de même que le début du *Commentaire*, parlait d'une vertu pratique (humaine), et d'une vertu contemplative (divine)[72], ici, il s'agit de ce passage du *Phèdre* 249 a où le vrai philosophe, épris de contemplation pure, s'applique à pratiquer les vertus purificatrices, tandis que l'amoureux philosophe pratique les vertus d'action, à cause de leur caractère divin[73].

Tels sont les éléments qui rendent l'homme digne de la providence, et font que celle-ci ne peut se réaliser sans le concours de l'homme, une fois qu'il en aura constaté

---

préexistence se trouvait dans un contexte scripturaire et dans l'angélologie juive » ; elle marque, soulignions-nous alors l'adaptation mutuelle d'un platonisme et du christianisme.

[67] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 463 b 17—21.

[68] Cf. J. M. Charrue, 2009, « Providence et liberté dans le néoplatonisme », Congrès de Québec de 2006, *Perspectives sur le néoplatonisme*, 79-94.

[69] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 463 b 21-22.

[70] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 462a 18-21.

[71] Hiéroclès, 2006, *Commentaire sur les vers d'Or des pythagoriciens,* tr. fr.. 81-82, à propos des héros glorifiés.

[72] Hiéroclès, 2006, tr. fr., 41-42.

[73] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 464 b 1-8, cf. *Phèdre*, 249 a 1-2.

les desseins. Celui-ci . avait acquis une nouvelle stature, encore plus quand on songe à cette liberté qui était devenue sienne, en même temps que son indépendance du τὸ ἐφ' ἡμῖν: « une explication s'impose, à savoir que nos choix volontaires dépendent de nous »[74]. En cette constatation, se présente cette liberté nouvelle, qui est celle de l'homme et de ses choix, qui vont lui donner une autre dimension, peut-être commune à l'école d'Ammonius, puisque ce souffle de liberté, se retrouvait chez Origène, et chez Plotin, en VI, 8[75]. Il y a des différences d'accents, et c'est pour corriger[76], que l'auteur fait allusion au choix des lots du mythe d'Er[77]. « Et c'est ainsi qu'on dit que nous choisissons (αἱρεῖσθαι*)*, et obtenons d'un coup une seule et même vie, car la rétribution attachée à nos actions met en évidence, à la fois le mouvement de notre libre arbitre (τὸ αὐτεξούσιον) et la souveraineté divine, en sorte que du début à la fin nous avons la liberté de nos mouvements »[78].

Le terme de προαίρεσις, de choix délibéré, est aristotélicien ; le libre arbitre se retrouve chez les auteurs : le τὸ ἐφ'ἡμῖν, au départ stoïcien était passé depuis longtemps dans le néoplatonisme. On pouvait croire que celui-ci était global, comme choix de vie, et jugement de la providence, mais en fait c'est toute la vie humaine qui se trouvait libérée : « ce choix dépend d'elle, ce qui en résulte est déterminé par le jugement de la providence »[79]. En sorte, que nous devons en tenir compte : « ce que nous avons choisi, en vertu de la liberté de notre volonté, nous en subissons souvent ce que nous ne voulons pas, à cause du jugement qui suit inévitablement »[80]. Ainsi l'homme hiéroclésien, vit-il intensément la liberté : « ce sont, en effet, des états de tension et de détente qui instruisent le libre-arbitre de notre âme d'agir sainement, ce qui se produit assez vite si elle accueille avec générosité les épreuves »[81].

Car tout n'est pas liberté, Hiéroclès le sait bien : il y a les nécessités, celles qui étaient venues de l'ordre cosmique, celles inhérentes à la nature humaine, et à son corps, la souffrance possible[82], ce règne des nécessités matérielles dont avait parlé Platon, « car tout est intelligence et nécessité»[83], dans l'ordre des nécessités physiques, puis cette nouvelle, celle des dieux. « mais il n'est possible que tout soit contrainte, comme il n'est possible que tout soit sans »[84]. La providence postulait la liberté[85]. C'est pourquoi ce qui dépend de nous implique l'idée de providence, et la providence l'idée de ce qui dépend de nous. Les deux sont parfaitement complémentaires, constituant cet entrelacs de providence et de liberté[86]. Mais il faut constater que beaucoup de choses échappent à l'homme individuel, d'abord, son temps: « lequel est déterminé par la sauvegarde de la vie fixée par le destin ; et le genre de mort déterminé en même temps que la durée de vie, et le terme de l'existence méritée »[87].

[74] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 462 b19.
[75] Cf. J. M.Charrue, 2007, 195-200, « la liberté »
[76] Cf. N. Aujoulat, 1986, 334-335, qui rapproche la liberté chrétienne de celle-là.
[77] Platon, *République*, X, 617b –618b.
[78] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 463 a 39-42.
[79] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 463 a 36-37.
[80] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 463 b 7-9.
[81] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 463 a 24-27.
[82] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 463 a 30-31.
[83] Platon, *Timée*, 48 a 1.
[84] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251 462 b 23-24.
[85] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 462 b 29-30.
[86] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 463 b 6.
[87] Photius, *op. cit.* VII, codex 251, 462 a 37-40.

Si le temps de vie est déterminé, la naissance l'est, la mort l'est aussi. On le voit, la providence s'est changée en destin, parce qu'elle est vécue ainsi par l'être humain, dans sa négativité même. Il faut bien ajouter à l'ensemble, les particularités des vies, dans cet ordre providentiel. « Dans nos affaires à nous, même ce qui semble l'œuvre du hasard, contribue à servir le destin voulu par la providence (προνοητικῆς εἱμαρμένης), en sorte qu'il semble que nous souffrons en vertu du hasard, et de la même manière que les êtres privés de raison, mais que, dans notre corps, et dans les choses extérieures, nous subissons ce qu'a décrété la justice qui nous surveille »[88]. C'est aller loin : il y a la maladie, les peines, les souffrances extérieures, ces nécessités qui sont celles de la matière, qui, dans le *De Providentia*, « obéissent à l'ordonnance et à la nécessité commandée par les dieux »[89], en sorte que les deux se rejoignent, celle de la matière et des corps, et celle ressaisie par la providence devenue destin ; alors que l'aristotélisme n'avait pas voulu pénétrer les existences individuelles, Hiéroclès le fait par cette deuxième providence qu'il appelle matérielle : « Ainsi l'attribution préalable des biens et la conservation de ceux qui sont de propriété naturelle sont l'ouvrage de la providence pure, tandis que la correction des dispositions contraires à la nature, et le châtiment des fautes incombent à la providence matérielle »[90]. Ainsi, y-a-t-il cette providence d'en haut, de l'âme, et cette autre impure, matérielle, s'occupant des corps.

Le début du passage rappelait les *Lois* 709 b, « cette excellence de la providence qui gouverne tout, et avec la fortune et l'occasion gouverne les affaire humaines »[91]. On a reconnu le deuxième trait de cette providence-destin : elle est devenue justicière. Et ce côté correctif trouvera sa justification dans le mythe d'Er de la *République*[92] C'est au moment de la mort que celle-ci intervient, de façon abrupte : « Elle déterminera les causes qui nous font venir en cette vie, et les causes qui nous la font quitter »[93]. Son temps cosmique est de 3000 ans pour ceux qui ont vécu une vie philosophique, mais de 10.000, pour les autres[94], précisant toutefois que celle-ci ne peut se faire que dans un corps d'homme[95].

Elle rend la justice: « l'âme dont l'élan vers n'importe quel choix n'est pas sans encourir de sanction est jugée digne d'être dirigée par l 'espèce supérieure qui lui est apparentée ; elle trouve toujours la justice, la purification ou le châtiment que mérite sa disposition. Le choix dépend d'elle ; mais ce qui résulte de ses choix est déterminé par le jugement de la providence qui sanctionne selon leur mérite les dispositions de l'âme»[96]. Le jugement sévère, conformément à Er, est celui de la réincarnation punitive, puisque la providence doit trouver une solution au mal et sauvegarder l'ensemble. Mais la justice s'exerce aussi par le biais des « gardiens de la vie, qui a déterminé, pour nous selon le mérite, lesquels veillent à ce que s'accomplisse le temps attribué par le sort à chaque existence »[97], et veille sur le règlement de la justice par les démons.

[88] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251,462 b 19-23.
[89] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 463 a 1-2.
[90] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 464 a 16-20.
[91] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 463 b 7-10.
[92] Platon, *République* X, 616 b-620 a.
[93] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 462 b 6-7.
[94] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 463 b 24-26.
[95] Photius, *op. cit.*, VII, codex 251461 b 1-2.
[96] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 463 a 32-39.
[97] Photius, *iop. cit.,* VII, codex 251, 462 a 33-36.

Aussi peut-on voir les images qui corrigent le côté abrupt de la providence destinale, celle du médecin qui soigne, auquel sont comparés les juges[98], et l'idée d'une providence pédagogue qui persuade « des conseils amenant la pensée vers un ordre et un consentement»[99], deux choses qui se trouvaient déjà dans le traité *Des Principes* d'Origène[100], comme s'il y avait, par delà les différences une parenté normale, puisque Hiéroclès revendiquait celle d'Ammonius, dont il traitait au livre VI.

La liberté n'a aussi « de pouvoir que sur elle-même, sur la possibilité de s'améliorer ou de se dégrader par ses comportements; c'est ainsi qu'elle acquiert vertu ou vice. Car c'est surtout de notre mouvement spontané vers la vertu ou le vice que le destin providentiel a besoin »[101]. Elle a assumé la part de ce qui dépend de nous. Il avait été question du vrai philosophe « lequel s'applique à pratiquer les vertus purificatrices, et à s'élever vers la sainte perfection »[102], alors que l 'amoureux philosophe regardait vers le juste, le beau et la vertu de sagesse. Que ce soient les vertus contemplatives, ou les vertus pratiques celles-ci sont à conseiller, pour purifier l'âme, l'éloigner de tout contact avec la matière. L'enseignement en avait déjà été proposé dans le *Commentaire*[103].

L'âme ainsi purifiée pourra atteindre au bonheur, et on s'imagine, que, délivrée du corps matériel, avec l'aide du corps lumineux, lui même purifié, elle atteindra l'éther, ayant dépassé la région sublunaire, devenue semblable, immatérielle, à cet élément du cosmos. Ether elle était, éther elle est redevenue, sans aucune parcelle de matière, seulement composée de ces éléments imperceptibles, invisibles, ayant atteint à partir de sa liberté d'homme, celle du libre éther, devenue immortelle après la mort, lumineuse d'une autre lumière éthérée.

Conclusion

Le *De Providentia* était cette synthèse, à partir de laquelle le néoplatonisme opérait sa ré-interprétation, qui correspondait à la fois, à une direction historique, et à la recherche d'un sens. Si Hiéroclès conserve de Plotin son intense souci de rationalisation, ce néoplatonisme était vivant et créatif, et il est possible que la revendication de suivre Ammonius, ait été juste, car les aperçus de doctrines ont certaines ressemblances, avec Origène et le néoplatonisme chrétien, une vision de l'homme qui se retrouve en partie chez Nemésius d'Emèse, et d'autres, même s'il continue à emprunter à Jamblique, et au néoplatonisme d'Athènes, par son maître Plutarque.

Sur plusieurs points, le *De Providentia* continue cette imprégnation pythagoricienne du *Commentaire*. L'âme était descendue du ciel et de l'éther, était soumise au déterminisme du cosmos, lui donnant cette allure presque scientifique de feu astral, qu'elle devait rejoindre, avant de venir sur terre, puisque la providence et son ordre harmonieux, sa souveraineté ne pouvaient venir que d'un dieu. Mais Hiéroclès, était aussi un ardent défenseur de l'homme, et de la liberté humaine, en sorte qu'il devait

---

[98] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 463 b 24-25.
[99] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 465 a 37-39.
[100] Origène, *Traité Des Principes*, III, codex 214, 1, 12 et 17.
[101] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 465 b 13-17 et 35-36.
[102] Photius, *op. cit.,* VII, codex 251, 464 b 4-6, cf. *Théétète*, 173 c –176 a., 464b 23-24, pour l'amoureux.
[103] Hiéroclès,, 2006, tr. fr., 231-232.

faire son chemin à travers ses choix que la providence pouvait sanctionner par des châtiments ou des rétributions, avant de retourner avec son corps lumineux, au monde éthéré dont il était venu.

Bibliographie

1. Auteurs anciens

Ammonius (Saccas), dans H. R . Schwyzer, *Ammonios der Lehrer Plotins,* Opladen, 1983.
Alexandre d'Aphrodise, *Traité de la Providence*, traduit de l'arabe par P. Thillet, Paris, 2003 .
Aristote, *Météorologiques*, t. 1 et 2, Paris, 1982.
Aristote, *Fragmenta selecta,* éd. W. D. Ross, Oxford, 1955.
Cicéron, *La Nature des Dieux,* tr. fr., Paris, 2002.
Grégoire de Nysse, *Sur l 'Âme et la résurrection,* tr. fr. J. Terrieux, Paris, 1995.
Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique,* Paris, 2000.
Hiéroclès, 2006, 2è ed. dans Pythagore, *Les Vers d'Or*, suivi du C*ommentaire de Hiéroclès sur les vers d'Or des pythagoriciens*, traduction française M. Meunier.
Hiéroclès, *De Providentia, dans* Photius, *Bibliothèque* III, et VII, codex 214 et 251, Paris, 2003.
Jamblique, *Les Mystères d'Egypte*, traduction E. Des Places, Paris, 2003 .
Jamblique, *La Vie de Pythagore,* traduction L . Brisson et A. Ph. Segonds, Paris, 1996.
Nemesius d'Emèse, *De Natura Hominis*, traduction latine de Burgundo de Pise, édition G. Verbeke, et J. R. Moncho, Leiden, 1975.
Numenius, *Fragments,* Paris, 1973.
Origène, *Traité Des Principes,* t. 1 à 5, Paris, 1987.
Platon, *La République, Œuvres complètes,* t. VI, et VII, 1 et 2, Paris, 1996.
Platon, Timée, Œuvres complètes, t. X, Paris, 1970.
Platon, *Les Lois,* Œuvres complètes, t. XI, 1, 2 et XII, 1, 2, *les Lois* et l'*Epinomis* Paris, 1976.
Plotin, *Ennéades,* t. 1 à VI, 1 et 2, Paris, 1997 ;
Proclus, *Commentaire sur le Timée,* t. II, traduction A. J.. Festugière, Paris, 1967.

2. Auteurs modernes

Amand D. 1945, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain.
Aujoulat N . 1986, *Le Néoplatonisme alexandrin, Hiéroclès d'Alexandrie,* Leiden.
Aujoulat N. 1987, « Le *De providentia* de Hiéroclès d'Alexandrie et le *Théophraste* d'Enée de Gaza », *Vigiliae christinae*, 41, 55-85.
Aujoulat N. 1988, « Le démiurge chez Hiéroclès d'Alexandrie », *Revue des études grecques*, 106, 400-429.
Bobzien S. 1998, *Determinism and freedom in stoïc philosophy,* Oxford.
Bostock G. 1987, « The source of Origen's doctrine of the preexistence », *Origeniana Quarta,* Innsbrück.
Boyancé P; 1967, "Note sur l'éther chez les pythagoriciens, Platon, et Aristote", *Revue des études grecques,* LXXX, 202-209.
Charrue J. M. 2004 "Ammonius et Plotin", *Revue philosophique de Louvain,* 102, 1, 72-103.
Charrue J.M. 2009, « Providence et liberté dans le néoplatonisme », *Perspectives sur le néoplatonisme,* Congrès de Québec (26-29 Juin 2006) de l'ISNS,Québec, 79-94.
Charrue J M 2007, «Origène élève d'Ammonius », *Philotheos*, 7, (Belgrade), 187-210.
Daniélou J. (1966), « le problème du changement chez Grégoire de Nysse », *Archives de philosophie*, Juillet –septembre 1966, 323-347.
Daniélou J, (1967), « Grégoire de Nysse et le néoplatonisme de l'école d'Athènes », *Revue des études grecques*, LXXX, 395-401.
Dörrie H. 1970, "Der König", *Revue internationale de philosophie,* fasc. 2, 215-235.

Dragona- Monachou M. (1994), „Divine providence in the philosophy of the empire", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36, 7, Berlin/NewYork, 4417-90.
Elter A. 1910 „Zu Hierokles dem Neuplatoniker", *Rheinishes Museum für Philologie,* 65, 175-199.
Festugière A. J 1971 « Les mémoire pythagoriques cités par Alexandre Polyhistor », *Etudes de philosophie grecque,* Paris, 371-435.
Finamore J. 1985, *Jamblichus and the vehicle of the soul*, Chico..
Hadot I., 1978, *Le problème du néoplatonisme alexandrin, Hiéroclès et Simplicius,* Paris.
Hadot I., 1979, « Ist die Doktrin des Hierocles, christlich beeinfluss? „, Festschrift für Carl Andresen, *Kerygma ind logos,* Göttingen, 258-71.
Hadot I. (1990), „Le démiurge comme principe dérivé dans le système ontologique de Hiéroclès », *Revue des études grecques,* 103, 241-62.
Hadot I. (1993) « La place du démiurge dans le système philosophique de Hiéroclès le néoplatonicien », *Revue des études grecques*, 106, 430-59.
Horst P.C. (van den), 1932, *Les vers d'Or pythagoriciens*, Leiden.
Langerbeck H. 1957, „The philosophy of Ammonius Saccas", *Journal of hellenic studies,* 77, 67-74.
Lawrence M. 2009, „The Young Gods : the stars and planets in the platonic treatment of fate", Congrès de Quebec de l'ISNS, *Perspectives sur le néoplatonisme*, Québec, 95-109.
Praechter K. 1913, „Hierocles", *Pauly- Real Encyclopaedie der Altertum Wissenschaft*; VIII, 2, 1479-87.
Robin L., 1963, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, 2è, Paris..
Sambursky S. 1982, *The concept of Place in late neoplatonism*, Jerusalem.
Schibli H.S, 1992, „Origen, Didymus, and the vehicle of the soul", *Origeniana Quinta*, Leuven, 381-91.
Schibli H.S. 1993, « Hierocles of Alexandria and the vehicle of the soul », *Hermes* 121, 109-117.
Schibli H.S. 2002, *Hierocles of Alexandria*, Oxford-New York, VI-XVII, et 1-419.
Schroeder F. M. 1987, " Ammonius Saccas", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* 36, 1 Berlin et New York, 493-526.
Schwyzer H. R. 1983, *Ammonius Saccas der Lehrer Plotins*, Opladen .
Segonds A. Ph. 1989, "Aineas de Gaza", dans R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques,* I, Paris, 82-87.
Steel C. G., 1978, *The changing self, A Study on the soul in later neoplatonism, Jamblichus, Damascius and Priscianus,* Bruxelles.
Thesleff H., 1965, *The pythagorean texts of the hellenistic period*, Abo
Thom J. C, 1995, *The pythagorean Golden Verses,* Leiden.
Waszink J. H., 1950 "Aether", *Reallexikon für Antike und Christentum,* I, 150-58.
Westerink L. G. 1989, Hierocles, II, neuplatoniker, *Reallexikon für Antike ud Christentum*, XV, 109-117.

Philotheos **11** (2011) 64-76

Porfirije Perić
Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Ἡ ἀγάπη ὡς σύνδεσμος γινώσκοντος καὶ γινωσκομένου

Ἡ συσχέτισις καὶ ἡ σύνδεσις τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἐν Αὐτῷ γνῶσις τοῦ Θεοῦ καὶ πάσης τῆς δημιουργίας παρέχεται συγκεκριμένως καὶ ἱστορικῶς ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ ὡς «Σώματος Χριστοῦ», καὶ ζώσης κοινωνίας Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου ἐν Χριστῷ. Ἡ κοινωνία αὕτη, δηλαδὴ ἡ Ἐκκλησία, βασίζεται καὶ διατηρεῖται ἐπὶ τῆς προσωπικῆς σχέσεως, ἣν ὁ Παῦλος καὶ ὁ Χρυσόστομος ἀποκαλοῦσι ἀγάπην. Ἡ ὀντολογικὴ ἑτερότης μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου γεφυροῦται οὐχὶ διὰ τῆς «φύσεως» ἢ τῆς «οὐσίας», ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης[1] ὡς ὑπαρκτικῆς δυνατότητος σχέσεως μετὰ τοῦ ἑτέρου. Ἡ ἀγάπη συνιστᾷ κυρίαν γνωσιολογικὴν ἀρχὴν τῆς ἐκκλησιαστικῆς παραδόσεως ἤδη ἀπὸ τῶν χρόνων τῆς Καινῆς Διαθήκης καὶ ἐντεῦθεν μέχρι τῶν ἡμερῶν ἡμῶν[2]. Ἡ ἀλήθεια αὕτη προέρχεται ἐκ τοῦ γεγονότος ὅτι «ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν»[3]. Ἐκ τούτου προέρχεται καὶ ὁ βασικὸς χαρακτὴρ τῆς γνώσεως (*ἐπιγνώσεως*) τοῦ Θεοῦ, ὅστις, κατὰ τὴν ἑρμηνείαν τοῦ Χρυσοστόμου, συνίσταται εἰς τὴν σχέσιν γνώσεως καὶ ἀγάπης[4]. Ὁ Θεὸς ὡς ἀγάπη ἐκφράζεται πρὸς τὸν ἄνθρωπον πολλαπλῶς. Ἐν ἀγάπῃ ὁ Θεὸς ἔπλασε τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ· ὡς δὲ ἀποκορύφωμα τῆς δημιουργίας ἔπλασε τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν Αὐτοῦ[5]. Ἐν συνεχείᾳ κατηύθυνε

---

[1]. Ἐδῶ λαμβάνει χῶραν μία Βιβλικὴ ἀντιμετώπισις τοῦ ἑλληνισμοῦ καὶ τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας.

[2]. Ὁ ὅρος ἀγάπη καὶ τυπικῶς καὶ ὡς πρὸς τὸ περιεχόμενόν του εἶναι νέος ἐν συγκρίσει μὲ τὸν ἑλληνικὸν κόσμον. Βεβαίως, γεγονὸς εἶναι ὅτι καὶ Ἕλληνες καὶ Ἰουδαῖοι ὁμιλοῦν μὲ τὸν τρόπον αὐτῶν περὶ τῆς ἀγάπης συσχετίζοντες αὐτὴν μετὰ τῆς ἀνθρωπίνης προσπαθείας διὰ τὴν γνῶσιν. Παρατηρητέον, ὅμως ὅτι καὶ εἰς τοὺς μὲν καὶ εἰς τοὺς δὲ γίνεται λόγος περὶ κάποιας ἄλλης ἀγάπης, καὶ οὐχὶ περὶ ἀγάπης ἡ ὁποία εἶναι ποιοτικῶς κενὴ καὶ περὶ τῆς ὁποίας ἐκήρυτε ὁ ἴδιος ὁ Χριστὸς καὶ οἱ ἀπόστολοι Παῦλος καὶ Ἰωάννης (ΙΩΑΝ. 3.16, 13,45, Α΄ ΚΟΡ. 2.9, 8.3, ΕΦΕΣ. 2.4, Α΄ ΙΩΑΝ. 4.7-21). Οἱ Ἕλληνες ὁμιλοῦν κυρίως περὶ τοῦ ἔρωτος (ἰδιαιτέρως ὁ Πλάτων εἰς τὸ «Συμπόσιον» καὶ ὁ Πλωτίνος εἰς τὸ ἔργον αὐτοῦ «Ἐννεάς»). Πρὸ πολλοῦ ὅμως, διαπιστωθεῖ ὅτι ὁ ἔρως τῶν Ἑλλήνων δὲν εἶναι εἰς τὸ πνευματικόν, φιλοσοφικόν - ἠθικὸν καὶ γνωσιολογικὸν ἐπίπεδον ἐπὶ τοῦ ὁποίου εὑρίσκεται ἡ χριστιανικὴ ἀγάπη (πρβλ. Ι. ΣΙΚΟΥΡΤΗ, *Ἡ εἰσαγωγὴ εἰς τὸ Συμπόσιον τοῦ Πλάτωνός του*, Ἀθῆναι 1970 καὶ J. RIST, «A note on Eros and Agape in Pseude-Dionysius»,*Vigilae Christianae*, Amsterdam, vol. 20, 1966, σελ. 235-243) διότι ἡ ἑλληνικὴ κατανόησις καὶ ἐμπειρία τοῦ ἔρωτος εἶναι ἐγκλωβισμένη εἰς τὰ πλαίσια τοῦ νατουραλισμοῦ καὶ ἰμπρεσιοναλισμοῦ. Εἰς τὴν παράδοσιν δέ, τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ τὸ θέμα τῆς ἀγάπης ἐπίσης δὲν εἶναι εἰς τὸ ἐπίπεδο τοῦ Χριστιανισμοῦ διότι παραμένει εἰς τὰ πλαίσια τοῦ «νόμου τοῦ Θεοῦ» τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης. Χαρακτηριστικὸν εἶναι, παραδείγματος χάριν, ὅτι εἰς τὸν Δεκάλογον δὲν ὑπάρχει οὐδεμία ἐντολή, ἡ ὁποία ὁμιλεῖ περὶ τῆς ἀγάπης, ἐνῶ εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην «ὅλος ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται» συμπεριλαμβάνονται εἰς δύο ἐντολὰς περὶ ἀγάπης: πρὸς τὸν Θεὸν καὶ πρὸς τὸν πλησίον (ΜΑΤΘ. 22.37-40, Α΄ ΚΟΡ. 13, ΚΟΛ. 3.14).

[3]. Α΄ ΙΩΑΝ. 4.8.

[4]. Α΄ ΚΟΡ. 13.12, Β΄ ΚΟΡ. 4.6, ΕΦΕΣ. 3.19, ΦΙΛΙΠ. 1.9, ΚΟΛ. 1.6, 3.10. Πρβλ. J. R. W. STOTT, *God's New Society,* Downers Grove, IL: InterVarsity Press 1983, σελ. 118.

[5]. ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Εἰς Ἰωάννην ΚΕ',* PG 59,150. Ι. ΡΩΜΑΝΙΔΟΥ, *Τό προπατορικόν ἁμάρτημα,* Ἀθήνα 1989, σελ. 156.

ἐξ ἀγάπης καὶ δι' ἀγάπης τὴν ἀνθρωπότητα πρὸς τὸ τέλος (σκοπόν) αὐτῆς· τέλος δέ, ὡς μεῖζον καὶ βαθύτερον τῶν προηγουμένων μυστήριον ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ σαρκοῦται ἐξ ἀγάπης, ὡς λέγει ὁ Χρυσόστομος[6]. Ὁ μονογενὴς Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, καθιστάμενος ὁ «Μεγάλης Βουλῆς Ἄγγελος», κατὰ τὸν Χρυσόστομον, λέγεται Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, λόγῳ μὲν ὅλων τῶν ἄλλων, λόγῳ δὲ τῶν ὅσων ἐδίδαξε, προκαταγγείλας τὸν ἑαυτοῦ Πατέρα τοῖς ἀνθρώποις[7]. Οὗτος ἐφανέρωσε καὶ ἔδειξεν ἐμπράκτως ὅλην τὴν ἀγάπην μεθ' ἧς ὁ Θεὸς ἠγάπησε τὸν ἄνθρωπον[8] καὶ ἐν ταυτῷ ἐφανέρωσεν ὁλόκληρον τὸ «βάθος τῆς σοφίας καὶ γνώσεως Θεοῦ» ὡς καὶ τὴν «πολυποίκιλον σοφίαν τοῦ Θεοῦ»[9]. Ὁ Θεὸς ἠθέλησε καὶ ὥρισε ἐκ τῶν προτέρων ἀμφότερα, οὕτως ὥστε ἡ ζωή, ἡ σωτηρία καὶ ἡ θέωσις τοῦ ἀνθρώπου νὰ εὑρίσκωνται καὶ πραγματοποιῶνται ἐν τῷ προσώπῳ τοῦ ἑαυτοῦ Υἱοῦ, «ἐν τῷ Ἠγαπημένῳ», καὶ μάλιστα διὰ τῆς Σαρκώσεως καὶ τοῦ Σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ[10]. Ὡς ἐκ τούτου, ἡ ὀρθόδοξος Ἀνθρωπολογία συνιστᾷ κατὰ βάθος καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἑαυτῆς ἐκτάσει Χριστολογία. Ἡ ἔναρξις τῆς σχέσως τοῦ Θεοῦ μετὰ τῆς δημιουργίας Αὐτοῦ συνδέεται ὀργανικῶς πῶς μετὰ τῆς Χριστολογίας. Ὁ Χριστὸς εἶναι ἐκεῖνος «διὰ τὸν ὁποῖον ἀνθρώπου φύσις συνέστη ἐξ ἀρχῆς, καὶ νοῦς καὶ ἐπιθυμία πρὸς ἐκεῖνον κατεσκευάσθη. Καὶ λογισμὸν ἐλάβομεν, ἵνα τὸν Χριστὸν γιγνώσκομεν, ἐπεί καὶ δημιουργημένοις αὐτὸς ἀρχέτυπον ἦν»[11].

Ὁ Θεὸς ἀείποτε κινεῖται ὑπὸ τῆς «ἀρρήτου αὐτοῦ ἀγαθότητος καὶ τῆς ἀνεξιχνιάστου αὐτοῦ φιλανθρωπίας»[12]. Ἡ ἔνσαρκος ἐπιδημία τοῦ Υἱοῦ ἐπιβεβαιοῖ καὶ ἐπιμαρτυρεῖ ὅτι ὁλόκληρος ἡ Θεία συγκατάβασις ἀποτελεῖ Θείαν πρωτοβουλίαν καὶ κίνησιν, δι' ἧς ὁ Θεὸς φανεροῖ τὸ ἄῤῥητον κίνητρον τῆς δημιουργίας: ὁ Θεός δημιουργεῖ ἐξ ἐλευθερίας καὶ ἀγάπης, ἐκ τῆς βαθείας καὶ ἀμετρήτου Αὐτοῦ ἐπιθυμίας ὅπως καταστήσῃ τὰ ἑαυτοῦ δημιουργήματα κοινωνοὺς τῶν εὐεργεσιῶν Αὐτοῦ[13]. Διά τοῦτο, ὁ ἀπόστολος Παῦλος θέτει ἑκάστοτε τὴν ἀγάπην καὶ τὴν φιλανθρωπίαν τοῦ Θεοῦ ὡς αἰτίαν πάντων τῶν ἐν τῷ παρελθόντι, παρόντι καί μέλλοντι γινομένων ἐπ' ἀγαθῷ τοῦ ἀνθρώπου.[14] Ἐν συντομίᾳ, ὁ Χρυσόστομος, ἀνακεφαλαιῶν τὴν Παύλειον

---

[6]. ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Εἰς Ἑβραίους Δ',* PG 63, 40. Πρβλ. Ν. ΝΗΣΙΩΤΟΥ, *Προλεγόμενα εἰς τὴν θεολογικὴν γνωσιολογίαν,* Ἀθήνα 1986[4], σελ 75-76.

[7]. ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Εἰς Ἰωάννην ΠΑ',* PG 59,437. Πρβλ. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ Θεολογίας Β',* PG 90,1136: «Μεγάλη Βουλὴ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἐστί, σεσιγημένον καὶ ἄγνωστον τῆς οἰκονομίας μυστήριον? ὅπερ πληρώσας διὰ τῆς σαρκώσεως ὁ Μονογενὴς Υἱός, ἀπεκάλυψεν Ἄγγελος γενόμενος τῆς μεγάλης τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς καὶ προαιωνίου βουλῆς».

[8]. ΕΦΕΣ. 2.4, ΡΩΜ. 5.8, Πρβλ. ΙΩΑΝ. 3.16, Α΄ ΙΩΑΝ. 4.8-10.

[9]. ΡΩΜ. 11.33, ΕΦΕΣ. 3.10.

[10]. Α. ΓΙΕΦΤΙΤΣ, *Ἡ Ἐκκλησιολογία τοῦ Ἁπ. Παύλου κατὰ τὸν Ἱ. Χρυσόστομον,* Ἀθήνα 1984, σελ. 42-43.

[11]. ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΚΑΒΑΣΙΛΑ, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς,* PG 150,680.

[12]. ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Πρὸς σκανδαλισθέντας,* PG 52, 498. Πρβλ. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, *Εἰς Γένεσιν ΚΣΤ',* PG 53,238· 49,248. Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος εἰς τὸ ΕΦΕΣ. 1.14 ὡς λόγον τῆς οἰκονομίας ἀναφέρει καὶ τὸ «Εἰς ἐπαίνων τῆς δόξης αὐτοῦ». Ἀλλά, κατὰ τὸν Χρυσόστομον, ἡ ἔννοια εἶναι ἡ ἴδια, διότι ὁ Θεὸς ὅλα πράττει οὐχὶ «ἵνα τὶς αὐτὸν ἐπαινέσει (ἀνένδεες γὰρ τὸ Θεῖον)», ἀλλὰ «οὐδενὸς ἐφίαιται τῶν πὰρ ἡμῶν, ἀλλ ἡ τῆς σωτηρίας μόνης... κατὰ πάντα διὰ τοῦτο ποιεῖ». Πρβλ. Α΄ ΚΟΡ. 2.7-8: «Σοφία Θεοῦ... ἣν προώρισεν ὁ Θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν» καὶ Χρυσοστόμου, εἰς Ἀ Κορ. ὁμιλίαν 7,2. PG 61, 56: «Ἑαυτοῦ γὰρ ἡγεῖται δόξαν τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν».

[13]. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Φιλοκαλία Β΄,* σελ. 56: «Οὐδέποτε ψυχὴ δύναται πρὸς γνώσιν ἐκτανθῆναι Θεοῦ, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ Θεός, συγκαταβάσει χρησάμενος, ἅψηται αὐτῆς κα ἀναγάγει πρὸς ἑαυτόν. Οὐ γὰρ ἂν τοσούτον ἴσχυσεν ἀναδραμεῖν ἀνθρώπινος νοῦς, ὡς ἀντιλάβεσθαι τινὸς θείας ἐλλάμψεως, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ Θεὸς ἀνέσπασεν αὐτόν, ὡς δυνατὸν ἦν ἀνθρώπινον ἀνασπασθῆναι, καὶ ταὶς θεῖαις αὐγαὶς κατεφώτισεν».

[14]. ΡΩΜ. 5.8, ΕΦΕΣ. 1.4, 2.4, ΚΟΛ. 1.13, Β΄ ΚΟΡ. 5.14, 13.11,13. ΡΩΜ. 8.39. Πρβλ. ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Εἰς Ἐφεσίους Ζ',* PG 62,53.

περὶ ἀγάπης τοῦ Θεοῦ ἰδέαν ὡς τοῦ «ἰδίου γνωρίσματος τῆς Θείας φύσεως καὶ φιλανθρωπίας»[15] καὶ ἐν γένει πάσης ἐν τῷ κόσμῳ δράσεως τοῦ Θεοῦ, λέγει: «Ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τῷ οὐρανῷ συνῆψε τὴν γῆν· ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τὸν θρόνον τὸν βασιλικὸν ἐκάθησεν· ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τὸν Θεὸν ἔδειξεν ἐπὶ τῆς γῆς· ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τὸν Δεσπότην δοῦλον ἐποίησεν· ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν τὸν Ἀγαπητόν, ὑπὲρ τῶν μισούντων τὸν Υἱόν, ὑπὲρ τῶν δούλων τὸν Δεσπότην, ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων τὸν Θεόν, ὑπὲρ οἰκετῶν τὸν Ἐλεύθερον ἐκδοθῆναι ἐποίησε. Καὶ οὐδὲ μέχρι τούτου ἔστη, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ μείζονα ἡμᾶς ἐκάλεσεν»[16]. Κατὰ τὸν ἀπόστολον Παῦλον, ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ Πατρὸς προσφέρεται εἰς τὸν ἄνθρωπον διὰ τοῦ Χριστοῦ: «ἐν τῷ Ἠγαπημένῳ»[17]. Ἡ ἀγάπη, οὕτως, ἐμφανίζεται, κατά τινα τρόπον, ὡς ἡ βασικὴ αἰτία, τὸ πρῶτον κινοῦν καὶ ἡ πρώτη ἐν τῇ Δημιουργίᾳ κίνησις ζωῆς τοῦ ἀκαταλήπτου τοῦ Θεοῦ[18], ἀλλά καὶ ὡς ἀφορμὴ τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπον καὶ οὕτω πάσης ἐπαφῆς, κοινωνίας καὶ γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Ἡ ἀγάπη τοῦ εἴδους τούτου δὲν εἶναι ἔρως, ἢ πόθος, ὅστις ἱκανοποιεῖ ὑστέρημά τι· οὐδέ εἶναι κοσμικὴ τις ἀγάπη, ἥτις περιορίζεται ὑπό τῆς φυσικῆς ἀνάγκης[19]. Τοὐναντίον, πρόκειται περὶ μιᾶς ἀγάπης, ἥτις ἱκανοποιεῖται δι' οὗ αὕτη κατέχεται, ἀγάπης ὡς ἐκφράσεως τῆς προσωπικῆς ἐλευθερίας, δι' ἧς συμμορφούμεθα τῷ Θείῳ προτύπῳ. Ὁ Θεὸς δὲν ἀγαπᾷ τὸν ἄνθρωπον, διότι «πρέπει» νὰ ἀγάπᾷ τοῦτον, τ.ἔ. ἐξ ἀνάγκης. Ὁ Θεὸς ἀγαπᾷ, ἐπεί θέλει τοῦτο. Ἑπομένως, τὴν ἀγάπην τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπον δὲν δύναται νὰ ἐμποδίσῃ οὐδὲ αὕτη ἡ ἁμαρτία τοῦ ἀνθρώπου. Ἐὰν στερήσωμε τὴν ἀγάπην τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἁμαρτωλὸν ἄνθρωπον, πίπτει καὶ καταστρέφεται ἡ ὅλη ἐλευθερία τῆς Θείας ἀγάπης, ἡ ἀγάπη πρὸς τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀγαθόν. Σχεδὸν εἶναι ἀναπόφευκτος. Ἡ ἀγάπη, ὅμως, πρὸς τὸν ἁμαρτωλὸν καὶ δὴ ὁ θάνατος ὑπὲρ τούτου, εἴ καὶ φαίνεται ὡς μωρία καὶ ἀνοησία, εἶναι πράγματι ἐλευθερία[20]. Τοιαύτη εἶναι ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ ταύτην τὴν ἀγάπην ἀποκαλύπτει ὁ Χριστὸς[21]. Οὕτως, ἡ ἐλευθερία τοῦ Θεοῦ ἐμφανίζεται διὰ τῆς

---

[15]. ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Εἰς Γέννεσιν ΚΣΤ',* PG 53,2389: «Πηγὴ γὰρ ἐστὶ φιλανθρωπίας (ὁ Θεός) καὶ οὐδέποτε παύεταί τα ἐκεῖθεν νάματά τη τῶν ἀνθρώπων φύσει προσέχουσα». Πρβλ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Λόγος Κατηχητικός,* PG 45,48.

[16]. ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Εἰς Ἐφεσίους Θ',* PG 62,53.

[17]. ΕΦΕΣ. 1.6.

[18]. N. VELIMIROVIC, *Ohridski prolog,* Beograd 1984, σελ. 31.

[19]. Ι. ΣΥΚΟΥΤΡΗ, «Εἰσαγωγή»: *Συμπόσιον,* Ἀθῆναι 1934, σελ. 230-246. Εἰς τὴν ἀνάλυσιν τοῦ ἔργου τοῦ Πλάτωνος «Συμπόσιον» ὁ Συκουτρὴς διακρίνει τὴν χριστιανικὴν ἀντίληψιν τῆς ἀγάπης καὶ τοῦ πλατωνικοῦ ἔρωτος. Δηλαδὴ ὑπογραμμίζει ὅτι ἡ ἔννοια τοῦ πλατωνικοῦ ἔρωτος συμπεριλαμβάνει καὶ τὴν παρουσίαν της ἀνάγκης, ἡ ὁποία δεσπόζει εἰς τὸν ἑλληνικὸν κόσμον. Ἡ ἀνάγκη αὐτὴ ἔχει διάφορες μορφές. Δύναται νὰ εἶναι βιολογική, ἠθική, αἰσθητικὴ καὶ οὕτω καθ ἑξῆς. Φερ' εἰπεῖν ὁ Ἕλλην οὐ δύναται νὰ μὴν ἀγαπᾷ τί, τὸ ὁποῖον εἶναι ὡραῖον, ὅ οὐ δύναται νὰ μὴν θέλῃ τὸν ἄνθρωπον, ὅς οὐ δύναται νὰ μὴν ἀγαπᾷ τὸν καλὸν ἄνθρωπον. Ὅπου ὑπάρχει, ὅμως, ἡ ἀνάγκη, δὲν χωρεῖ λόγος περὶ ἀγάπης.

[20]. ΡΩΜ. 1.18-30.

[21]. ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Εἰς Ἐφεσίους Ζ',* PG 62,53: «καὶ ὁ Παῦλος δὲ οὐ τὸ ποσόν, οὐδὲ ὥστε μετρῆσαι ζητεῖ· πῶς γάρ; ἀλλ ὅτι ὑπερβάλλον καὶ μέγα ἐστὶν αὐτὸ τοῦτο μαθεῖν· καὶ φήσιν, ὅτι αὐτὸ τοῦτο ἱκανὸς ἐστὶ δεῖξαι ἀπὸ τῆς γνώσεως, ἧς ἡμεῖς κατηξιώθημεν. καίτοι τί περισσὸν ἐστὶ τοῦ κραταιοῦσθαι τὴ δυνάμη, τοῦ τὸν Χριστὸν ἔχειν ἔνδον; Μεγάλα τὰ αἰτηθέντα, φησίν, ἀλλ οἶδε καὶ ὑπὲρ αὐτὰ ποιεῖν, ὥστε μὴ μόνον ἀγαπᾶν, ἀλλὰ καὶ σφόδρα τοῦτο ποιεῖν. Μεριμνήσωμεν, ἀγαπητοί, ὥστε τοῦ Θεοῦ τὴν ἀγάπην μαθεῖν. Μέγα τουτέστιν, οὐδὲν οὗτος ἡμᾶς ὠφελεῖ, οὐδὲν οὗτος ἡμᾶς κατανύσσει· τοῦ φόβου τῆς γεέννης ἱκανὸν τοῦτο μᾶλλον ἐλεῖν τὰς ἡμετέρας ψυχάς. Πόθεν οὖν εἰσόμεθα; «Ἐκ τὲ τῶν εἰρημένων, ἐκ τὲ τῶν καθ ἑκάστην ἡμέραν συμβαινόντων. Τίνος ἕνεκεν ταῦτα γεγέννηται; ποιᾶς χρειάς της αὐτοῦ; Οὐδεμίας. Ἄνω καὶ κάτω τὴν ἀγάπην τίθησιν αἰτίαν μάλιστα δὲ ἐκείνη ἀγάπη ἐστίν, ἐστὶν εὐεργετόνται ἀνθρῶποι μηδενὸς προϋπάρξαντος παρ' αὐτόν. Τοῦτον τοίνυν καὶ ἡμεῖς μιμώμεθα, τοὺς ἐχθροὺς εὖ ποιῶμεν, τοὺς μισοῦντας, τοὺς ἀποστρεφομένους προσιώμεθα τούτους. Τοῦτο ὅμοιοι ἡμᾶς τῷ

ἀπροϋποθέτου ἀγάπης. Ἡ ἀγάπη αὕτη, ὡς ἀπολύτως ἐλευθέρα, δὲν ἔχει καμίαν ἐξωτερικὴν αἰτίαν ὑπὸ τὴν ἔννοιαν τοῦ τυχὸν περιορισμοῦ ἢ τῆς ἀνάγκης. Περὶ τοιαύτης ἀγάπης ἐν ἐξτάσει Παῦλος εἰς τὸν περίφημον ὕμνον τῆς Ἀγάπης[22]. Πρόκειται περὶ τοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπον «μανικοῦ ἔρωτος» τοῦ Θεοῦ[23], ὃν διαθέτει ὁ φιλάνθρωπος Θεός. Ὁ Θεὸς δηλ. πρῶτος ἀποκαλύπτεται, γνωρίζει τὸν ἄνθρωπον καὶ προσφέρεται ἵνα γίνῃ γνωστὸς εἰς μίαν σχέσιν προσωπικῆς κοινωνίας καὶ ἀγαπητικῆς ἑνώσεως, εἰς μίαν ὑπερβολὴν ἀγάπης, ἥτις αἰχμαλωτίζει καὶ ὑψώνει πρός Ἑαυτόν τὴν ἀνθρωπίνην καρδίαν[24]. Μόνον ὁ Βιβλικὸς Θεὸς (ὁ Ὤν), ὡς ζῶν πρόσωπον, ὅπερ κινεῖται ἐξ αἰτίας τῆς ἐλευθέρας ἀγάπης, ἐνεργεῖ καὶ ἔρχεται εἰς προσωπικὴν σχέσιν, ἦτο εἰς θέσιν νὰ μοιρασθῇ ἐλευθέρως τὴν Θείαν ζωὴν μετὰ τῆς ἀνθρωπότητος. Δι' αὐτῆς τῆς βουλητικῆς ἐνεργείας ὁ Θεὸς ἐξωτερικεύει τὸν τρόπον τῆς Ἑαυτοῦ ὑπάρξεως καὶ ζωῆς. Ὁ Θεὸς πρῶτος γίνεται ἐκτὸς ἑαυτοῦ (ἔκ-στασις), ἀποκαλυπτόμενος ὡς ἄφατος φιλανθρωπία καὶ ζηλωτὴς προσωπικῆς ἀποκλειστικῶς σχέσεως[25]. Ἡ πληρότης ταύτης τῆς ἐκστατικῆς ἀγαπητικῆς ἀγαθότητος καὶ κοινωνίας φανεροῦται καὶ χαρίζεται διὰ τῆς Ἐνσάρκου (Θείας) Οἰκονομίας καὶ παρουσίας τοῦ Υἱοῦ, μεθ' ἧς ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ γνωρίζεται «μανικῶς ἐρωτευμένος» μετὰ τῶν ἀνθρώπων[26]· γνωρίζεται ὡς ὁ Ἠγαπημένος καὶ ὁ Νυμφίος, ὅστις ἀναζητεῖ καὶ ποθεῖ τὴν ἀνθρωπίνην καρδίαν, πληρῶν τὴν ἀνθρωπίνην ὕπαρξιν διὰ νοήματος, προοπτικῆς καὶ μέλλοντος, ἐφ' ὅσον ἔχομεν πλασθεῖ «ἐν αὐτῷ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν»[27]. Ἡ ὑπό τοῦ Θεοῦ προσφερομένη τῷ ἀνθρώπῳ ἀγάπη ἐκδηλοῦται ὡς ἡ κλῆσις Αὐτοῦ πρὸς ἐν Χριστῷ συνάντησιν, ἵνα ὁ ἄνθρωπος ἐξέλθῃ ἑαυτοῦ, ἀρνούμενος τὴν ἀτομικὴν αὐτοῦ ζωὴν καὶ ὑπερνικῶν τὸν ἐγωκεντρισμὸν καὶ τὴν μόνωσιν, χάριν μόνον τῆς ἐν Χριστῷ συναντήσεως Θεοῦ καὶ κόσμου. Οὕτω, θὰ παύσῃ νὰ νοῆται ὁ Θεὸς ὡς «ἄγνωστος» καὶ «ἐπέκεινα» τῆς φύσεως, τυγχάνων μεθεκτὸς ἐν τῷ προσώπῳ τοῦ Υἱοῦ Αὐτοῦ. Ὡς ἡ ὁδὸς ἡ ἐγκαταλείπουσα τὸν ἀτομισμὸν, ἀνα-φέρουσα εἰς τὸν Θεὸν καὶ ἑνοῦσα τὸν ἄνθρωπον μετὰ τοῦ Θεοῦ ἡ ἀγάπη, δημιουργεῖ τὴν συμφωνίαν μεταξὺ ἀμφοτέρων τούτων ὡς καὶ τὴν ὀπτικὴν τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ[28].

Ὁ ἄνθρωπος δὲν κατέχει ἀφ' ἑαυτοῦ οὔτε φυσικὴν, οὔτε μεταφυσικήν τινα δυνατότητα, δι' ἧς θὰ ἠδύνατο βιαίως οὗτος ἀποκτήσῃ γνῶσίν τινα τοῦ Θεοῦ. Ἡ γνῶσις τοῦ Θεοῦ εἶναι δυνατή, μόνον ἐὰν Αὐτὸς Οὗτος ὁ Θεὸς θέλει (ἐπιτρέπει) τοῦτο. Ὁ δὲ Θεὸς θέλει τοῦτο, ὡς ἀπεδείχθη διὰ τῆς ἐν ἀγάπῃ καὶ ἐλευθερίᾳ ἀποκαλύψεως Αὐτοῦ. Οὗτος, ὅμως, ἀναμένει καὶ τὴν ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου ἀνταπόκρισιν ὁμοίως ἐν ἀπροϋποθέτῳ ἀγάπῃ καὶ ἐλευθερίᾳ. Διὰ τὴν γνῶσιν τοῦ Θεοῦ, ἥτις, κατὰ τὸν Χρυσόστομον, νοεῖται εἴτε ὡς «τὸ ἔγνωσθαι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ», εἴτε ὡς «τὸ γνῶσιν ἀψευδῆ πλουτῆσαι παρὰ Θεοῦ τῶν ὑπερφυῶν αὐτοῦ μυστήριων», ἡ ἀγάπη παρίσταται

Θεῷ. «Ἂν γὰρ τὸν φίλον» φησίν, «ἀγαπήσης, τί τὸ κέρδος; τοῦτο καὶ οἱ ἐθνικοὶ ποιούσιν». Ἀλλὰ τί τῆς ἀγάπης τεκμήριον; Τὸν μισοῦντα ἀγάπαν.»

[22]. Α' ΚΟΡ 1.13.

[23]. P. EVDOKIMOV, *L' amour fou de Dieu,* Paris Editions du Seuil 1973, σελ.292.

[24]. ΓΑΛ. 4.9. Πρβλ. P. EVDOKIMOV, ἔνθ. ἀν. σελ. 292.

[25]. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Φιλοκαλία Β΄,* σελ. 183: «Τολμητέον καὶ τοῦτο ὑπὲρ ἀληθείας εἰπεῖν, ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ πάντων αἴτιος τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ καὶ πάντων ἔρωτι δι ὑπερβολὴν τῆς ἐρωτικῆς ἀγαθότητος, ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται, ταὶς εἰς τὰ ὄντα πάντα προνοῖαις καὶ οἷον ἀγαθότητι καὶ ἀγαπήσει καὶ ἔρωτι θέλγεται».

[26]. Π. ΝΕΛΛΑ, *Προλεγόμενα εἰς τὴν μελέτην τοῦ Καβάσιλα,* ἀνάτυπον ἐκ τῆς θρησκευτικῆς καὶ ἠθικῆς Ἐγκυκλοπαιδείας, Ἀθῆναι 1968, σελ 47.

[27]. ΚΟΛ. 1.16.

[28]. J. COLSON, *Agape chez Saint- Ignace d Antioche,* Paris 1961, σελ. 96-97.

ὡς συνδετικὸς κρίκος. «Ἐν ἀγαπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι, ἵνα ἐξισχύσητε... γνῶναι τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χρυστοῦ» λέγει ὁ ἀπόστολος Παῦλος[29]. Οὕτως, ὁ ἀντὶ πάντων θέσας τὴν πρὸς τὸν Θεὸν καὶ τὸν πλησίον ἀγάπην δύναται, καθοδηγούμενος ὑπὸ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ὅπως γνωρίσῃ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ καὶ τὰ μυστήρια τῆς Βασιλείας τῶν οὐρανῶν, παραλλήλως δὲ ὅπως ὑπ' Αὐτοῦ γνωσθῇ ὡς ἐργαζόμενος δι' ἀγάπης τὸ Θεῖον θέλημα[30]. Διό, ὁ Ἀπόστολος, ἀναμιμνησκόμενος, προτρέπει ἀπεριφράστως: «εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν Θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ᾽ αὐτοῦ»[31]. Καθαρώτατα βλέπομεν ἐν τῇ διατυπώσει ταύτῃ τοῦ Παύλου ὅτι τὸ περιεχόμενον τοῦ ὅρου «γνῶσις», εἶναι ἡ «ἐπίγνωσις». Ἄλλαις λέξεσι, ἐν τῇ «γνώσει» ἀναγνωρίζομεν χαρακτήρα ἐπι-κοινωνίας καὶ συναντήσεως. Ἡ πραγματικότης τῆς ἐπι-κοινωνίας καὶ συναντήσεως προϋποθέτει τὴν ἀπὸ κοινοῦ πρᾶξιν τῆς ἀγάπης, ἥτις συνδέει τὸν «γινώσκοντα» μετὰ τοῦ «γινωσκομένου». Δέον, ὅμως, ὅπως σημειωθῇ ὅτι διὰ τὸν Παῦλον ἡ γνῶσις ὡς ἐπίγνωσις ἐν σχέσει πρὸς τὴν ἀμοιβαίαν ἀγάπην μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου ἐνέχει διττὴν σημασίαν: Ἄλλοτε μὲν δεικνύει διάκρισιν καὶ ἁπλῆν γνῶσιν, ἄλλοτε δὲ τὴν κρᾶσιν καὶ ἕνωσιν γινώσκοντος μετὰ τοῦ γινωσκομένου. Ἐν τῇ πρώτῃ σημασίᾳ, ὁ Θεὸς γνωρίζει πάντα ἄνθρωπον καὶ οὐχὶ μόνον τούς ἀγαθούς[32]· ἐν δὲ τῇ δευτέρᾳ τοιαύτῃ ὁ Θεὸς γινώσκει μόνον τὸν δίκαιον: «ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ, καὶ ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὀνομάζων τὸ ὄνομα Κυρίου»[33]. Ὡς ἐκ τούτου, τὴν Παύλειον ταύτην θέσιν διαπιστῶν ὁ Χρυσόστομος, λέει ὅτι ὁ διαπράττων ἁμαρτίαν (κακὸν), δὲν γινώσκεται ὑπὸ τοῦ Θεοῦ. Ὅστις, ἀντιθέτως, ἀφίσταται τῆς ἁμαρτίας, ἀνταποκρινόμενος διὰ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ τῇ Θείᾳ ἀγάπῃ, καθίσταται γνωστὸς εἰς τὸν Θεόν[34]. Διὰ τοῦτο, ὡς ὑπογραμμίζει ὁ ἱ. Χρυσόστομος, ὁ Παῦλος γράφει: «εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν Θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ᾽ αὐτοῦ». Εὐλόγως θὰ ἠδυνάμεθα νὰ εἴπωμεν ὅτι ὅσῳ οἱ ἄνθρωποι ἠγνόουν τὸν Θεόν, τοσούτῳ ὁ Θεὸς ἠγνόει τούτους. Ἀλλ' ὅτε ὁ ἄνθρωπος διὰ τῆς πίστεως καὶ τῆς ἀγάπης ἐγνώρισε τὸν Θεόν, τότε καὶ οὗτος ἐγνώσθη ὑπ᾽ Αὐτοῦ[35]. Ἑνὶ λόγῳ, ἕως οὗ ὁ ἄνθρωπος ἀγαπήσει τὸν Θεὸν ἐξ ὅλης τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ, παραμένει κλεστός τις «κόσμος» διὰ τὸν Θεόν, ὡς καὶ ὁ Θεὸς δι' αὐτόν. Ὁ τοιοῦτος ἄνθρωπος δὲν γινώσκει τὸν Θεόν, καὶ τἀνάπαλιν, ὁ Θεὸς δὲν γνωρίζει τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον, διότι τὸ γνωρίζειν τις ἓν πρόσωπον σημαίνει ἐν γένει ὅτι ἀγαπᾷ τοῦτο κατ' οὐσίαν[36]. Δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ὑπάρξῃ ἀληθὴς γνῶσις τῶν ἑτέρων προσώπων ἄνευ τῆς ἀμοιβαίας ἀγάπης. Δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ὑπάρξῃ οὐδεμία ἀληθὴς γνῶσις περὶ ὧν τις μισεῖ[37]. Ἐπεί ὁ Θεὸς εἶναι ἀγάπη καὶ δὲν εἰσέρχεται ἐν τῇ

[29]. ΕΦ. 3, 18-19.

[30]. Δ. ΤΣΑΜΗ, *Ἡ τελείωσις τοῦ ἀνθρώπου κατὰ Νικήταν τὸν Στηθάτον,* Θεσσαλονίκη 1971, σελ. 123.

[31]. Α΄ ΚΟΡ. 8.3. Πρβλ. K. E. KIRK, *The Vision of God,* Cambridge 1977, σελ. 49. Πρβλ. ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Εἰς Ἐφεσίους Η΄,* PG 62,56.

[32]. ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Εἰς Εφεσίους Ζ,* PG 62,52: «...τοῦ Χριστοῦ τὴν οὐσίαν τίς εἴσεται λογισμοῖς κατακολου θῶν; Καίτοι τί δύσκολον πρᾶγμα μαθεῖν, ὅτι φιλεῖ ἡμᾶς ὁ Θεός; Σφόδρα δύσκολον, ἀγαπητέ. Οἱ μὲν γὰρ καὶ τοῦτο ἀγνοοῦσιν, ὅθεν καὶ φασὶ μυρία κακὰ εἰς τὸν κόσμον γίνεσθαι· οἱ δὲ τὸ πόσον ἀγνοοῦσι.».

[33]. Β΄ ΤΙΜ. 2.19, ΜΑΤΘ. 7.23.

[34]. ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Εἰς Α΄ Κορινθίους ΚΒ΄,* PG 61,161: « Ὥστε ἡ μὲν γνῶσις ἀγάπης οὐκ ἔστι ποιητικὴ, ἀλλὰ καὶ τοὐναντίον ἀποσχίζει τὸν μὴ προσέχοντα, φυσῶσα καὶ ἐπαίρουσα. Καὶ γὰρ διαιρεῖν εἴωθεν ἡ ἀλαζονεία· ἡ δὲ ἀγάπη καὶ συνάγειν καὶ πρὸς γνῶσιν ἄγειν. Ὅπερ οὖν καὶ δηλῶν ἔλεγεν· Εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν Θεὸν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ΄ αὐτοῦ.ῃ Ὥστε οὐ τοῦτο κωλύω, φησὶ, τὸ τελείαν γνῶσιν ἔχειν, ἀλλὰ τὸ μετὰ ἀγάπης ταύτην ἔχειν, τοῦτο κελεύω· ἐπεὶ κέρδος οὐ δὲν, ἀλλὰ καὶ βλάβος.».

[35]. ΔΙΔΥΜΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΣ, *Εἰς ψαλμούς,* PG 39,1264.

[36]. ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Εἰς Ἐφεσίους Ζ΄,* PG 62,56.

[37]. K. ΓΟΥΕΑΡ, *Ὁ Ὀρθόδοξος δρόμος,* Ἀθῆναι 1984 , σελ.21.

ἀνθρωπίνῃ ψυχῇ βιαίως, ὁ Θεὸς σέβεται, μὴ ὀχλῶν τὴν ἐλευθερίαν τοῦ ἀνθρώπου. Ἐφ' ὅσον, ὅμως, ὁ ἄνθρωπος ἀγαπήσει τὸν Θεόν, ὁ Θεὸς ἀποκαλύπτει τὰ αἰώνια μυστήρια Αὐτοῦ[38]. Οὕτως, ἡ θεοφιλία παράγει θεογνωσίαν[39]. Ἡ ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας ἐνταῦθα ἐξαρτᾶται εὐθέως ἐκ τῆς ἐν τῇ ἀγάπῃ διαμονῆς τοῦ ἀνθρώπου[40]. Ὁμοίως, ὁ Θεὸς ἀληθινῶς γινώσκει τὸν ἄνθρωπον, ὅτε οὗτος ἄρξεται τῆς ἐν ἀγάπῃ κοινωνίας μετ' Αὐτοῦ. Ἡ ἀγάπη ὑψοῖ τὸν ἄνθρωπον, φανερῶν τοῦτον ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ. Ὥσπερ ἡ ἀγάπη «κατεβίβασε» τὸν Θεὸν εἰς τὴν γῆν, «πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος», οὕτως ἡ ἀγάπη ἀναβιβάζει τὸν ἄνθρωπον εἰς τὸν Θεόν, πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς Αὐτοῦ ἀνθρωπότητος. Χάριν τῆς ἑαυτοῦ φιλανθρωπίας ὁ Θεὸς, κατέστη Ἄνθρωπος καὶ τῇ θεοφιλίᾳ ὁ ἄνθρωπος καθίσταται θεὸς κατὰ χάριν, ὁπόθεν γινώσκει τὸν Θεὸν καὶ ὁ Θεὸς γινώσκει τοῦτον[41]. Οὕτως, ἡ ὁδὸς τῆς θεογνωσίας ἢ θεοληψίας τυγχάνει συγχρόνως καὶ ἄνοδος τοῦ ὅλου ἀνθρώπου εἰς τὴν κάθοδον τοῦ Θεοῦ, τ.ἔ. ἀνθρωπίνη καθολικὴ κατάφασις ἐνώπιον τοῦ μυστηρίου τῆς Θείας κενώσεως, φανέρωσις καί συνάντησις τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τοῦ ἐπιπέδου τῆς προσωπικῆς σχέσεως, κοινωνίας καὶ ζωῆς τῆς ἀμοιβαίας ἀγάπης ἢ ἀγαπητικῆς ταύτης ἑνώσεως. Μόνον ὅτε ἡ γνώσις τοῦ Θεοῦ θεμελιοῦται ἐπὶ τῆς ἀγάπης, εἶναι αὕτη αὐθεντική καί γόνιμος. Δέον, ὡστόσο, ὅπως ἔχωμεν κατὰ νοῦν τὴν γνώμην τοῦ Χρυσοστόμου, καθ' ἣν ἡ ἀγάπη δὲν ἀποτελεῖ ἁπλῶς ἕν συναίσθημα, μίαν ἠθικὴν ἐκδήλωσιν, ἀλλὰ βαθυτέραν τινὰ καθολικὴν σχέσιν τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τοῦ Θεοῦ, τοῦ κόσμου καὶ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων[42]. Εἰς ἐπίῤῥωσιν τούτου, ὁ Ἀπόστολος, ἀντιμετωπίζων ἐν τῇ πρώτῃ αὐτοῦ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ τό ζήτημα τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, ἄρχεται τῆς ἀναπτύξεως τοῦ θέματος τούτου, θέτων ὡς θεολογικὸν θεμέλιον ἀκριβῶς τὸν ρόλον τῆς ἀγάπης. Ἀφορμώμενος ὁ Χρυσόστομος ἐκ τῆς θέσεως τοῦ Παύλου ὅτι «πάντες γνῶσιν ἔχομεν», θεωρεῖ ὅτι δύναταί τις θεωρητικῶς μὲν ὅπως γνωρίζῃ τὸν Θεόν, ὡς ἰσχυρίζοντό τινες ἐν Κορίνθῳ, στρέφῃ δὲ τὴν θεωρητικῶς ὀρθὴν ταύτην γνῶσιν ἐναντίον τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ, οἵτινες ὁμοίως γνωρίζουσι βασικῶς τὰ τῆς Πίστεως. Αὕτη ἡ ἄνευ ἀγάπης γνῶσις προσδίδει αὐτονομίαν τινὰ εἰς τὸν γινώσκοντα, ἥτις καθιστᾷ ἀδύνατον τὴν ὕπαρξιν τῆς ἀληθοῦς Ἐκκλησίας[43]. Πρὸς τοῦτο συνηγοροῦσι οἱ λόγοι τοῦ Παύλου λέγοντος: «Ἡ γνῶσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ»[44]. Ἡ γνῶσις, ὡς καὶ πᾶσα ἑτέρα ἱκανότης τοῦ ἀνθρώπου, ἥτις δέν συμβαδίζει τῇ ἀγάπῃ, δύναται νὰ ἀποβῇ ἐπιζημία δι' ἑαυτόν. Ἄνευ τῆς ἀγάπης οὐδέν χάρισμα ἐνεργοποιεῖται ἀληθῶς καί, οὕτως, ὠφελεῖ τὸν ἄνθρωπον[45]. Ψιλή περὶ τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ γνῶσις ἄνευ τῆς πρός Τοῦτον ἀγάπης, ἄγει εἰς (ἐωσφορικήν) ὑπερηφανία καί «φυσιοῖ». Ἡ ἀγάπη δέ «οἰκοδομεῖ» τὸν ἄνθρωπον ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ, διότι ἀπεργάζεται τὴν παρουσίαν τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ τοῦ ἀνθρώπου ἐν

---

[38]. Α΄ ΚΟΡ. 2.9.

[39]. J. POPOVIC, *Tumacenje poslanica Prve i Druge Korincanima Sv. Apostola Pavla,* Beograd 1983, σελ. 96.

[40]. P. FLORENSKIJ, *Stolp i Utverzdenije Istini,* Moskva 1914, σελ. 178.

[41]. J. POPOVIC, ἔνθ. ἀν. σελ. 97.

[42]. A. COLE, *The Epistle of Paul to the Galatians,* T.N.T.C. Leicester England. (σέρβ. μτφρ., Novi Sad 1986, σελ. 106).

[43]. ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Εἰς Α΄ Κορινθίους Κ΄,* PG 61,162: « Τὶ τοίνυν πεφύσησθε, φησίν, ἐπὶ τῇ γνώσῃ; Ἂν γὰρ τὴν ἀγάπην μὴ ἔχητε, καὶ βλαβήσεσθε ἐντεύθεν? τί γὰρ ἀλαζονείας χεῖρον;... Σκοπεῖ τοίνυν δι ὅσων κατήνεγκεν αὐτῶν τὸ φρόνημα. Πρῶτον ἔδειξεν ὅτι οὐ μόνοι ἐπίστανται, ἅπερ ἴσασι· «Πάντες γὰρ», φησί, «γνώσιν ἔχομεν». Ἔπειτα, ὅτι βλαβερὸν τὸ πράγμα χωρὶς ἀγάπης ὀν· «Ἡ γὰρ γνώσις», φησί, «φυσιοῖ». Εἶτα, ὅτι καὶ μετὰ ἀγάπης ὂν οὐκ ἀπηρτισμένον ἐστὶ οὐδὲ τέλειον·»

[44]. Α΄ ΚΟΡ. 8.1. Πρβλ. K. E. KIRK, *The Vision,* σελ. 50.

[45]. Α΄ ΚΟΡ. 13.1-3.

τῷ Θεῷ[46]. Μακρὰν τῆς ἀγαπητικῆς σχέσεως ὁ Θεὸς γνωρίζεται φιλοσοφικῶς, ἐπιστημονικῶς, εἰδωλολατρικῶς ἢ μυστικῶς, ἀλλ' οὐχὶ ὡς Πατὴρ τοῦ Υἱοῦ Αὐτοῦ[47], ὡς καὶ τοῦ ἀνθρώπου, ὅστις διὰ τῆς ἐντάξεως αὐτοῦ εἰς τὴν Ἐκκλησίαν ἑνοῦται μυστηριακῶς μετὰ τοῦ (προσώπου τοῦ) Υἱοῦ, δεδομένου ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι «ἔκχυσις κρατῆρος», δὲν ἐκχυλίζεται δηλ. ἐξ αὐτῆς ταύτης τῆς φύσεως Αὐτοῦ[48]. Ἡ τοῦ Θεοῦ ἀγάπη συνίσταται εἰς τὸ ὅτι ὁ Πατήρ «ἔδωκε ἡμῖν» τόν ἑαυτοῦ Υἱόν. Οὕτως, ἡ ἀγάπη τοῦ Πατρὸς εἶναι Αὐτός Οὗτος ὁ Υἱός, τ.ἔ. ἕν πρόσωπον, μία προσωπικὴ σχέσις, ἥτις προσφέρεται πλέον καὶ εἰς τὸν ἄνθρωπον ὡς τρόπος γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Ἐν συμπεράσματι, λοιπόν, ἡ γνῶσις προέρχεται μόνον ἐκ μιᾶς ἀγαπητικῆς σχέσεως, ἥν Αὐτός ὁ Θεὸς ἀρχίζει καὶ προσφέρει, διότι ὁ ἄνθρωπος δὲν εἶναι εἰς θέσιν νὰ ἀρχίσῃ ταύτην ἐν ἐλευθερίᾳ. Ἡ ἀγάπη δημιουργεῖ πλέγμα σχέσεων, ἔνθα ἅπαντες γινώσκουσι ἐν Χριστῷ τόν Θεόν ὡς Πατέρα, ὄντες εἰς ὑπαρξιακὴν ἀλλήλοις ἐξάρτησιν. Ἑπομένως, ὁ ἄνθρωπος ὀφείλει ὅπως ἀνήκῃ εἰς τὴν (ἐκκλησιαστικήν) κοινότητα, τοῦτο τὸ σῶμα τῆς Ἀγάπης, ὅπερ πραγματοποιεῖ ταύτην τὴν σχέσην. Οὐδεὶς δύναται νὰ γνωρίσῃ τὸν Θεὸν ἄνευ τῶν ἁγίων, οἵτινες ὡς φίλοι Χριστοῦ γινώσκουσι Τοῦτον καθ' ὃν τρόπον γινώσκει τούτους ὁ Υἱός (ἡ Ἀγάπη). Ἡ Ἐκκλησία, οὕτω, συνιστᾷ γεγονὸς καὶ πρᾶξιν τῆς κοινωνίας τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν κατ' εἰκόνα Αὐτοῦ δεδημιουργημένων ἀνθρώπων, προσωπικῶς καὶ συλλογικῶς ἐκλαμβανομένων καὶ ἐπι-κοινωνούντων (δια)προσωπικῶς ἀλλήλοις. Ἀμιγῶς ἀτομικαὶ πρὸς τὸν Θεὸν σχέσεις δὲν ὑφίστανται, κατὰ τὸν ἱ. Χρυσόστομον. Ὁ ἄνθρωπος ὀφείλει νὰ ἀνήκῃ εἰς τὴν κοινωνίαν, δηλαδὴ τὸ σῶμα, ὅπερ πραγματοποιεῖ τὴν σχέσιν τῆς ἀγάπης. Ἡ σχέσις ἀγάπης ἐνέχει μίαν εἰδικὴν σημασίαν, σημαίνουσα τὰς διαπροσωπικὰς σχέσεις τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινότητος. Θά πρέπῃ, λοιπόν, ἀπαραιτήτως νὰ ἀνήκῃ τις εἰς τὸ πλέγμα τούτων τῶν ἐν Χριστῷ σχέσεων ἐντὸς τῆς Ἐκκλησίας. Γνῶσις τοῦ Θεοῦ ἄνευ «κοινωνίας» τοῦ ἑαυτοῦ Σώματος εἶναι οὐτοπία καὶ ἁπλοῦν ἰδεολόγημα. Τοῦτο σημαίνει ὅτι ὁ Θεὸς γινώσκεται πλήρως μόνον ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ. Δὲν θὰ ἦτο ἐπὶ τοῦ προκειμένου περιττὸν ὅπως ἐνθυμηθῶμεν τὰς σχετικὰς εὐαγγελικὰς ἐντολὰς περὶ τῆς ἀγάπης: «Ἀγαπήσεις Κύριον τὸν Θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου» καὶ «Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν»[49]. Ἡ γνῶσις τοῦ Θεοῦ, λοιπόν, προϋποθέτει τὴν ἔνταξιν τοῦ ἀνθρώπου εἰς τήν κοινωνίαν σχέσεων ἀγάπης, ἥν δημιουργεῖ Οὗτος διὰ καὶ μετὰ τῶν ἀνθρώπων. Ἐὰν ὁ Θεὸς ἀγαπᾷ τὸν ἡμέτερον ἀδελφόν, καὶ ἐγὼ μισῶ τοῦτον, δὲν θὰ δυνηθῶ ὅπως τύχω τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Οὕτως, ἡ πρὸς τὸν πλησίον ἀγάπη καθίσταται ἀπαραίτητος, τρεφομένη ὑπό τοῦ Θεοῦ. Ὅθεν, ἡ θεογνωσία διέρχεται διὰ τῆς ὁδοῦ οὐ μόνον τῆς καθέτου, δηλαδὴ τῆς μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου, ἀλλὰ καὶ τῆς ὁριζοντίας[50]. Ἡ σταυροειδὴς (κάθετος: ἀνθρώπου - Θεοῦ, καί ὁριζοντία: ἀνθρώπου - συνανθρώπου) αὕτη ἐπι-κοινωνία μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων εἶναι ἀκριβῶς συνώνυμος τῆς Ἐκκλησίας. Ἀμφότεραι αἱ περὶ ἀγάπης ἐντολαὶ τόσον τοῦ Παύλου[51], ὅσον καὶ τοῦ Χρυσοστόμου, συνδυάζονται ἀρίστως ἐν τῇ μιᾷ καὶ μοναδικῇ πρὸς τὸν Θεάνθρωπον Χριστὸν ἀγάπῃ[52]. Ἡ δὲ ἀληθὴς

[46]. Πρβλ. Α΄ ΙΩΑΝ. 4.16.
[47]. L. MORIS, *The First Epistle of Paul to the Corinthians,* T.N.T.C., London 1974, σελ. 172.
[48]. Οἱ ἀρχαῖοι Ἕλληνες καὶ ὁ Πλάτων ἔλεγον ὅτι ὁ Θεὸς εἶναι καὶ ἀγάπη καὶ ἐκχυλίζει ἀγάπην ἀπὸ τὴν φύσιν Αὐτοῦ. Οἱ πατέρες ἦσαν πάρα πολὺ προσεκτικοὶ ὡς πρὸς τοῦτο. Μεταξὺ τῶν ἄλλων καὶ ὁ Ἅγιος Γρηγόριος Ναζιανζηνὸς ἀρνεῖται τοῦτο ἐν διαφωνίᾳ πρὸς τὸν Εὐνόμιον.
[49]. ΜΑΤΘ. 22.37-39.
[50]. Α΄ ΙΩΑΝ. 4.8.
[51]. ΡΩΜ. 8.28-39.
[52]. N. VELIMIROVIC, *Kasiana,* Minhen, 1952, σελ. 64-74.

ἐπι-κοινωνία τοῦ Θεοῦ μετὰ τοῦ «πλησίον» δὲν ὑφίσταται ἄνευ τῆς ἀντιστοίχου πρὸς τὸν Θεάνθρωπον Χριστόν, ὅστις εἶναι ἡ κεφαλὴ τῆς Ἐκκλησίας, δηλ. τῆς σεσαρκωμένης ἀγάπης. Συνεπῶς, ἡ «πρόσβασις» εἰς τὴν Ἐκκλησίαν, χῶρον τῆς παρουσίας καὶ, ὡς ἐκ τούτου, τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, εἶναι ἐν τῇ Ἱστορίᾳ ἀδύνατος ἄνευ τῆς Ἀγάπης. Πάλιν καὶ πολλάκις ὁ Χρυσόστομος ὑπογραμμίζει βάσει τοῦ Παύλου τὴν χριστοκεντρικὴν Γνωσιολογίαν τῆς ἀγάπης μεταξὺ γινώσκοντος καὶ γινωσκομένου. Μόνον ἐν τῇ ἀγάπῃ ἡ γνῶσις εὑρίσκει τὸ ἑαυτῆς νόημα, τὸ πλήρωμα καὶ τὴν τελειότητα, διότι ὁ Θεὸς ἀποκαλύπτεται ἐν ἀγάπῃ ὡς ἡ τῆς Ἀληθείας ὁδὸς τῆς αὐθεντικῆς ἀνυπερβλήτου καὶ ἀνεκδιηγήτου γνώσεως[53]. Ὅθεν ἡ ὁδὸς τῆς ἀμοιβαίας ἀγάπης εἶναι ἡ μόνη καὶ καθολικὴ ὁδὸς θεογνωσίας· τῇ ἀγάπῃ ἀνοίγεται εἰς τὸν ἄνθρωπον ἡ πρωτοβουλία τοῦ Θεοῦ, κατὰ τὸν πάνυ ἀληθῆ λόγον τοῦ Ἀποστόλου «ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ Θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν Αὐτόν»[54]. Ἄλλοις λόγοις, τοῦτο σημαίνει ὅτι ἡ τελεία προσωπικὴ ἀποδοχὴ καὶ ἄσκησις τῆς πρώτης καὶ μεγάλης ἐντολῆς τῆς ἀγάπης[55], δύναται νὰ ὁδηγήσῃ τὸν ἄνθρωπον οὕτως ὥστε νὰ γίνῃ «θείας κοινωνὸς φύσεως»[56].

Ἵνα δείξῃ ὁ Χρυσόστομος τὴν σχέσιν μεταξὺ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, τῆς ἀγάπης καὶ τοῦ Χριστοῦ, ἐπικαλεῖται τὸν Παῦλον λέγοντα: «κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι, ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι σὺν πᾶσιν τοῖς ἁγίοις τὶ τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ ὕψος καὶ βάθος, γνῶναί τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ, ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ»[57]. Ἡ ἀγάπη ἐνταῦθα ἐμφανίζεται ὡς «σύνδεσμος τελειότητος»[58]. Ὁ χαρακτὴρ τῆς ἀγάπης ὡς «συνδέσμου τελειότητος» σχετίζεται, βεβαίως, μετὰ τῆς γνωσιολογικῆς «τελειότητος», ἀφορᾷ δηλ. τὴν τελείαν γνῶσιν τοῦ Θεοῦ, τὴν διὰ τῆς ἀγάπης καὶ ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐνεργουμένῃ. Ἡ ἀγάπη, διὰ τὸν ἑρμηνευτὴν τοῦ Παύλου, δὲν εἶναι ἁπλῶς μία ἀρετή, καίπερ ἡ κορυφαία ἀλλὰ σύνδεσμος, ὅστις περισφίγγει τὰ πάντα. Οἱοδήποτε ἀγαθὸν διαλύεται, ἐὰν δὲν ὑπάρχῃ ἀγάπη. Οὕτω καὶ ἡ γνῶσις ἐν σχέσει πρὸς τὸν Θεὸν δὲν ἔχει ἀξίαν, ἐὰν δὲν βασίζεται καὶ ἐξελίσσεται ἐπὶ τῆς ἀγάπης[59]. Οὕτω νοουμένης, ἡ Παύλειος ἀγαπητικὴ γνῶσις

---

[53]. ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Περὶ ἀγάπης Α΄,* PG 90,964. ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ, Περὶ θεολογίας Β', PG 90,1193. Πρβλ. A. JEVTIC, *Duhovnost Pravoslavlja*, Beograd 1990*,* σελ.139.

[54]. Α΄ ΚΟΡ. 2.9.

[55]. ΜΑΤΘ. 22.38, ΜΑΡΚ. 12.30, ΛΟΥΚ. 10.25.

[56]. Β΄ ΠΕΤΡ. 1.4.

[57]. ΕΦΕΣ. 3.17-19. Πρβλ. ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Εἰς Ἐφεσίους Ζ΄*, PG 62,51: «Πὼς δὲ ὁ Χριστὸς κατοικεῖ ἐν ταῖς καρδίαις ἄκουε αὐτοῦ λέγοντος τοῦ Χριστοὺ· «Ἐλευσόμεθα ἐγὼ καὶ ὁ Πατήρ, καὶ μόνην παρ' αὐτῶ ποιήσομεν» ἐν ταὶς καρδίαις ταὶς πισταίς, ταὶς ἐρριζωμέναις ἐν τῇ ἀγάπῃ αὐτοῦ, ταὶς μὴ προσφερομέναις «Ἵνα ἐξίσχυσητε», φησίν· ὥστε ἰσχύος πολλῆς δεῖ· «ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ «.... Οὐ παρὰ τοῦ Θεοῦ δὲ τὸ πᾶν ἀπαιτεῖ, ἀλλὰ κάθι παρ' αὐτῶν τὴν πίστιν, τὴν ἀγάπην· οὐχ ἁπλῶς τὴν ἀγάπην, ἀλλ' ἐρριζωμένην καὶ τεθεμελιωμένην, ὥστε μήτε πνεύματα αὐτὴν σαλεύειν, μήτε ἄλλο μηδὲν αὐτὴν καταλλαβείν».

[58]. ΚΟΛ. 3.14.

[59]. Πρβλ. ΙΩΑΝΝΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ, *Εἰς Κολασσαεῖς Η΄,* PG 62,354: «Διὸ ἀρχόμενος εἶπε «σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ», καὶ ἀγάπην, καὶ ἔλεον. «Ἐπὶ πάσι δὲ τοῦτοις τὴν ἀγάπην, ἥτις ἔστι σύνδεσμος τῆς τελειότητος». Ὁ δὲ θέλει εἰπεῖν, τοῦτο ἐστίν? ὅτι οὐδὲν ἐκείνων ὄφελος? διαλύεται γὰρ πάντα ἐκεῖνα, ἂν μὴ μετα ἀγάπης γίνηται. Πάντα ἐκεῖνα αὐτὴ συσφίγγει? ὅπερ ἂν εἰοης ἀγαθόν, ταύτης ἀπούσης, οὐδὲν ἐστίν, ἀλλὰ διαρρεῖ. Καὶ ὃν τρόπον ἐπὶ πλοίου, κᾶν ἐπι οἰκίας, ἐὰν ,ἡ ὥσιν αἱ ἰμαντώσεις? καὶ ἐπὶ σώματος, κᾶν μεγάλα ἡ τὰ ὀστά, οἱ σύνδεσμοι ἐὰν μὴ ὦσιν, οὐδὲν ὄφελος. Οἷα γὰρ ἐὰν τὶς ἔχῃ κατορθώματα, πάντα φροῦδα, ἀγάπης μὴ οὔσης. Οὐκ εἶπεν, ὅτι κορυφὴ ἐστίν, ἀλλ ὁ μεῖζον ἐστί, σύδεσμος ἀναγκαιότερον τοῦτο, ἢ ἐκεῖνο. Κορυφὴ μὲν γὰρ ἐπίτασις τελειότητος, σύνδεσμος δὲ συγκράτησίς των τὴν τελειότητα ποιούντων, ὡσάνει ἡ ρίζα.»

καθίσταται ἀνοικτὸν γεγονὸς καὶ βίωμα. Ὁ ἄνθρωπος δὲν κλείεται εἰς ἑαυτόν ἢ εἰς τὸν κόσμον, οὔτε μόνον εἰς τὸν Θεόν, ἐφ' ὅσον μὲ τὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἀνοίγεται εἰς προσωπικὴν κοινωνίαν ζωῆς ἐν Ἀληθείᾳ, δοθεῖσα ἐν Χριστῷ, Ὅστις εἶναι Ἀγάπη, ἅμα δὲ καὶ κοινωνία θεανθρωπίνης Ἀγάπης, Ἀληθείας καὶ Ζωῆς[60].

Συμπερασματα

1. Συνοψίζοντες τὴν ἐκτεθεῖσαν θεολογικὴν διδασκαλίαν τοῦ ἀποστόλου Παύλου περὶ τῆς δυνατότητος γνώσεως τοῦ Θεοῦ ὑπὸ τὸ φῶς τῆς ἑρμηνείας τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, σημειοῦμεν συμπερασματικῶς ὅτι ὁ ἄνθρωπος, πλασθεὶς «κατ' εἰκόνα» καὶ «καθ' ὁμοίωσιν» Θεοῦ, ἀνέκαθεν κατεῖχε ἔμφυτον τήν ροπὴν πρὸς τὴν γνῶσιν τοῦ Θεοῦ ὡς τοῦ ἑαυτοῦ ἀρχετύπου. Ἡ ροπὴ αὕτη διαπιστοῦται συνάμα καὶ ὑποστηρίζεται ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου Παύλου, λέγοντος «ζητεῖν τὸν θεὸν εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕρεν καί γε οὐ μακρὰν ὑπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα» (Πράξ. 17.26-27).

2. Δεδομένου, ὅμως, ὅτι μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου ὑφίσταται σχέσις Δημιουργοῦ καὶ δημιουργήματος, ἀγεφύρωτον ὀντολογικὸν χάσμα χωρίζει ἀλλήλους: κτιστὸν καὶ Ἄκτιστον. Ἡ ἀπόστασις μεταξὺ τούτων εἶναι ἄπειρος, διότι ἄπειρος εἶναι καὶ ἡ ἀπόστασις μεταξὺ τῶν δύο ἀντιστοίχων οὐσιῶν. Τούτου ἕνεκα, ἡ Θεία οὐσία, «ἡ μακαρία οὐσία», τυγχάνει διὰ παντὸς ἄῤῥητος, ἄφθαρτος, ἀόρατος, ἀπρόσιτος, ἄγνωστος καὶ ἀκατάληπτος διὰ τὰς ἀνθρωπίνας νοητικὰς δυνάμεις.

3. Ἡ τοῦ Θεοῦ ἀκαταληψία αὕτη, ὅμως, κατὰ τὴν χρυσοστομικὴν ἑρμηνείαν τοῦ τοῦ Παύλου, οὔτε συνιστᾷ ἄρνησίν τινα τῆς ὑπάρξεως Αὐτοῦ, οὔτε ἀφαιρεῖ τὴν δυνατότητα ἐκ μέρους τοῦ ἀνθρώπου προσεγγίσεως, σπουδῆς καὶ βιώσεως τοῦ Θείου. Ἐνὶ λόγῳ, τὸ ἄγνωστον, ἀπρόσιτον καὶ ἀκατάληπτον τοῦ Θεοῦ δὲν σημαίνει διὰ τὸν ἀπόστολον Παῦλον καὶ εἶτα διὰ τὸν ἅγιον Ἰωάννην τὸν Χρυσόστομον ἄρνησιν τῆς προσωπικῆς ὑποστάσεως τοῦ Θεοῦ. Οἱ ἅγιοι ἁπλῶς προειδοποιοῦσιν ἡμᾶς ὅτι δὲν εἶναι δυνατὸν ὁ Θεὸς νά μεταβάλληται εἴς «τι» τὸ μεταξὺ τῶν λοιπῶν πραγμάτων τῆς δημιουργίας Αὐτοῦ καί, οὕτως, νά καθίσταται ἀντικείμενον τοῦ ἀνθρωπίνου λογικοῦ· τονίζουσι δέ, ὅτι ἡ ὑπερβατικότης τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ σημαίνει ἀφ' ἑνὸς μέν ὅτι ὁ Θεὸς ὑπάρχει πρὸ καὶ ἀνεξαρτήτως οἱασδήποτε σχέσεως Αὐτοῦ μετὰ τῆς κτίσεως καὶ ἀφ' ἑτέρου ὅτι ὁ ἄκτιστος Θεὸς εἶναι ὀντολογικῶς ἄ-σχετος πρὸς οἱανδήποτε κτιστὴν ὕπαρξιν. Ἡ ἀγνωσία δὲν συνιστᾷ χαρακτηριστικόν· εἶναι δηλωτικὴ ἁπλῶς τοῦ ἀφράστου μεγαλείου τῆς θεότητος ἐν τοῖς ἀδύτοις· εἶναι σιγὴ πολύηχος ἐκφράζουσα τὴν ἀφανῆ καὶ ἄγνωστον μεγαλοφωνείαν αὐτῆς. Συμφώνως τῇ ὅλῃ (ἀποφατικῇ) παραδόσει τῆς Ἐκκλησίας, ὁ ἱερὸς Χρυσόστομος ἐπισημαίνει τὸ λογικῶς παράδοξον, ὅτι ἐν ὅσῳ τις γινώσκει τὸν Θεόν, τοσούτῳ πληρέστερον ἀντιλαμβάνεται τὸ ἀκατάληπτον Αὐτοῦ! Οὕτως, ἡ ἀγνωσία ὡς μόνος τρόπος προσεγγίσεως τοῦ Θεοῦ μετατρέπεται, κατ' αὐτόν, εἰς θετικὴν λειτουργίαν τοῦ ἀνθρώπου. Διό, οὕτως ἐκλαμβανόμενον τὸ ἀκατάληπτον τοῦ Θεοῦ, εἶναι ἡ πρώτη «ἐντολή», ἥτις καθορίζει τὰς μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων σχέσεις.

4.Ἀφορμώμενος ἐκ τῆς ἀδυναμίας τοῦ ἀνθρώπου ὅπως γνωρίσῃ τὸν Θεὸν διὰ τῶν ἰδίων αὐτοῦ δυνατοτήτων ὁ Χρυσόστομος, ἐρειδόμενος δὲ ἐπὶ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς τοῦ ἀποστόλου Παύλου, συνεχίζει, ἰσχυριζόμενος ὅτι, ὅπερ ἐκφεύγει τῆς ἀνθρωπίνης δυνάμεως, εἶναι δυνατόν ὅπως πραγματοποιηθῇ ὑπὸ τοῦ παντοδυνάμου

[60]. Α' ΚΟΡ 1.13. Πρβλ. I. ZIZIULAS, *Verite et Communion,* «Irenikon» (Chevetogne, Belgique), 50, 1977.

Θεοῦ. Ὁ Θεὸς δὲν ἐγκαταλείπει τὸν ἄνθρωπον μόνον. «Πολυμερῶς» καὶ «πολυτρόπως», ἐν τῇ παρόδῳ τοῦ χρόνου, «λαλεῖ» περὶ Ἑαυτοῦ, ἀπευθυνόμενος πρὸς τὸν ἄνθρωπον. Τὸ «λαλεῖν» δεικνύει, κατὰ τὸν Χρυσόστομον, τήν τῇ «ἀνθρωπίνῃ γλώσσῃ» ἀποκάλυψιν, τ.ἔ. τὴν ἐπι-φάνειαν (*φανέρωσιν*) τοῦ Θεοῦ (*θεοφανία*) ἐντὸς τῆς Ἱστορίας. Ἡ Θεία αὕτη ἀποκάλυψις δύναται νὰ ὁρισθῇ ὡς ἡ ἐλευθέρα ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ, δι' ἧς ὁ Θεὸς καθιστᾷ γνωστὰ τοῖς ἀνθρώποις τὴν ἑαυτοῦ ὕπαρξιν, τὰ περὶ τὴν φύσιν Αὐτοῦ, τὴν αἰώνιον Αὐτοῦ βουλὴν καὶ τὴν ἐν χρόνῳ πραγματοποίησιν ταύτης διὰ τὴν σωτηρίαν τοῦ ἀνθρωπίνου γένους. Μόνον ἡ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ ἀποκάλυψις, δηλ. ἡ κίνησις, ἡ φορά, Αὐτοῦ εἰς συνάντησιν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀσφαλὲς μέσον γνώσεως τῆς περὶ τοῦ Θεοῦ ἀληθείας.

5.Ἡ ἀποκάλυψις τοῦ Θεοῦ, κατ' ἀμφοτέρους τοὺς ἁγίους, ἔχει μίαν συνέχειαν καὶ ἐξέλιξιν. Συμφώνως δὲ τοῖς πρὸς Ἑβραίους (1.1) καὶ Ρωμαίους (1.25-26) ἐπιστολῶν στίχοις, παρατηρῶμεν ὅτι αὕτη ἡ ἐμφάνισις καὶ ἡ παρουσία τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ κόσμῳ ἤρχισε ἐξ ἀρχῆς τῆς δημιουργίας καὶ ἐπεκτείνεται βαθμηδὸν μέσῳ τῆς Ἱστορίας, κατὰ ποικίλους τρόπους, ἄχρι τῆς ἐσχατολογικῆς ἐποχῆς. Δύναται, ὅμως, νὰ διαιρεθῇ εἰς δύο κυρίως περιόδους. Τὴν διαχωριστικὴν γραμμὴν τῶν περιόδων τούτων ὁ Χρυσόστομος ἐκφράζει διὰ τῶν Παυλείων λόγων τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς: «ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν (ὁ Θεός) ἡμῖν ἐν υἱῷ». Τὴν διαφορὰν μεταξὺ τῆς πρώτης καὶ τῆς δευτέρας περιόδου ὁ Χρυσόστομος ὁμοίως εὑρίσκει εἰς τὰς ζευκτὰς ἐκφράσεις «πάλαι... ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμέρων τούτων», «λαλήσας... ἐλάλησεν, τοῖς πατρᾶσιν ἡμῖν», «ἐν τοῖς προφήταις... ἐν υἱῷ». Ὅτι δὲ αἱ δύο αὗται περίοδοι ἀπαρτίζουσι ἑνιαῖον σύνολον, μαρτυρεῖται ὑπὸ τῆς κυρίας φράσεως τοῦ αὐτοῦ χωρίου τοῦ ἀποστόλου Παύλου: «ὁ Θεὸς λαλήσας... ἐλάλησεν».

6. Κατ' ἀρχήν, ὁ Θεὸς ἀποκαλύπτεται ἐμμέσως εἰς τὸν ἄνθρωπον διὰ τοῦ κτιστοῦ κόσμου ὡς ἡ αἰτία αὐτοῦ. Ἡ μέσῳ τῆς Φύσεως ἀποκάλυψις τοῦ Θεοῦ, κατὰ τὴν ἄποψιν τοῦ ἱεροῦ Χρυσοστόμου, εἶναι ἡ ἐν γένει παρουσία τῆς Θείας δυνάμεως εἰς τὸν κόσμον, ἣν ὁ ἄνθρωπος δύναται νὰ συλλάβῃ διὰ τῶν νοητικῶν αὐτοῦ λειτουργιῶν. Κατ' αὐτὴν, ὁ Θεὸς ἀποκαλύπτεται διὰ τῆς φυσικῆς ὁδοῦ εἰς τρία ἐπίπεδα: α) εἰς τὴν δημιουργίαν καὶ τὴν ἐν αὐτῇ Πρόνοιαν περί τοῦ κόσμου, β) εἰς τὸν «ἔσω ἄνθρωπον», διὰ τοῦ ἠθικοῦ νόμου καὶ γ) εἰς τὴν καθ' ὅλου ἱστορίαν τῆς ἀνθρωπότητος.

Τὸ Παύλειον «τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται» ἐκφράζει τὴν περὶ τῆς ἐκ τοῦ μηδενὸς δημιουργίας τοῦ κόσμου ἀντίληψιν καὶ ὅτι ὁ κόσμος, ὡς ἐκ τοῦ Θεοῦ προερχόμενος, ἐκφράζει τὴν αὐτοφανέρωσιν τοῦ Δημιουργοῦ. Ἡ δημιουργικὴ βούλησις τοῦ Θεοῦ ἀπετύπωσε τὴν σφραγῖδα, τὰς δυνάμεις καὶ τὴν εἰκόνα αὐτῆς ἐν τῇ δημιουργίᾳ. Ἐντεῦθεν γίνεται δεκτὸν ὑπὸ τοῦ ἱεροῦ Χρυσοστόμου ὡς πρόδηλον γεγονὸς ὅτι ὁ δημιουργηθεὶς κόσμος ἀποτελεῖ τὸ πρῶτον, τὸ εἰσαγωγικόν, οὕτως εἰπεῖν, αἴτιον ἀναγωγῆς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὴν περὶ Θεοῦ ἰδέαν. Ὑπ' αὐτὴν τὴν ἔννοιαν, ἡ Δημιουργία ὁρίζεται ὡς «διδασκαλεῖον καὶ θεογνωσίας παιδευτήριον». Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος εἰδοποιεῖ ἡμᾶς ὅτι ὁ ἀπόστολος Παῦλος εἰς τὴν πρὸς τοὺς Ρωμαίους αὐτοῦ ἐπιστολὴν, πέραν τῆς μέσῳ τῆς κτιστῆς Φύσεως δυνατότητα γνώσεως τοῦ Θεοῦ, προσθέτει καὶ τήν τοιαύτην διά τοῦ ἀνθρώπου καὶ μάλιστα διὰ τοῦ πολυσυνθέτου ἐσωτερικοῦ αὐτοῦ κόσμου. Ὁ ἄνθρωπος, κατὰ τὸν ἀπόστολον Παῦλον, διαθέτει τὴν (ἠθικὴν) συνείδησιν ὡς ἔμφυτον πανανθρωπίνην ἠθικὴν ὑπόστασιν, ἥτις χρησιμεύει πρὸς ἐπιβεβαίωσιν τοῦ ἀγράφου νόμου, ὅστις ἐνοικεῖ εἰς τὴν καρδίαν τοῦ ἀνθρώπου, ὡς λέγει ὁ ἱερὸς Χρυσόστομος. Διὰ τῆς

τηρήσεως καὶ πραγματοποιήσεως τοῦ νόμου τούτου ἀποκτᾷ ὁ ἄνθρωπος καὶ τὴν δυνατότητα γνώσεως τοῦ συντάκτου τούτου, τ.ἔ. τοῦ Θεοῦ.

7. Ὁ Θεός, κατὰ τὸν Παῦλον, εἰσβάλλει καὶ ἐκτάκτως ἐν τῇ Ἱστορίᾳ, ὅτε ἀποκαλύπτεται εἰς τὸν ἄνθρωπον ἐν τῇ Παλαιᾷ Διαθήκῃ διὰ τοῦ ἰδιαιτέρου Νόμου, ὃν ἐχάρισεν εἰς τὸν περιούσιον αὐτοῦ λαὸν τοῦ Ἰσραὴλ. Ὁ Θεός δηλαδὴ ὁμιλεῖ τοῖς Ἰουδαίοις μέσῳ τῶν Προφητῶν, «παρέχων αὐτοῖς καὶ νόμον γραπτόν». Ἑπομένως, ὁ Προφήτης εἶναι ὄργανον τοῦ Θεοῦ, δι' οὗ κοινοποιεῖται τὸ θέλημα Αὐτοῦ τοῖς ἀνθρώποις. Ὁ τηρῶν τὰς ἐντολάς τοῦ διά τῶν Προφητῶν δοθέντος Νόμου γινώσκει τὸν Θεὸν.

Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος θεωρεῖ ὅτι ἡ πρὸς τοὺς Ἰσραηλίτας ἀποκάλυψις παρίσταται ἐνίοτε ὡς τελειοτέρα τῆς διὰ τῆς δημιουργίας τοιαύτης, διότι ὁ Νόμος δίδει συγκεκριμένην μορφὴν εἰς τὴν ὑπερβατικὴν ἀρχὴν τὴν κατευθύνουσαν τὴν συνείδησιν τῶν Ἐθνικῶν ἀλλὰ καὶ εἰς τὸ περιεχόμενον τῆς ἠθικῆς ἀπαιτήσεως. Παρὰ ταῦτα, ἡ διαφορὰ αὕτη κατ' οὐσίαν ἔγκειται, κατ' αὐτὸν, εἰς τὸν ὑφ' ἑκάστης ἐπιδιωκόμενον σκοπόν. Εἰ καὶ ὁ νόμος τοῦ Θεοῦ, ὅστις ἐδόθη τοῖς Προφήταις καὶ δὴ τῷ Μωϋσῇ, ἦτο ἀνώτερος ἐν συγκρίσει πρὸς τὸν γενικὸν ἠθικὸν νόμον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, ἀμφότεραι αἱ μορφαὶ τοῦ νόμου, ὡς καὶ ἡ ἐν τῇ Φύσει παρουσία τοῦ Θεοῦ, ἦσαν ἀτελεῖς ὡς πρὸς τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ Θεοῦ εἰς τὸν ἄνθρωπον.

Πάντα ταῦτα προσφέρουσι τὴν ἀνάλογον γνῶσιν, πλὴν ὤμος, οὐχὶ καὶ τὴν προσωπικὴν γνῶσιν τοῦ ζῶντος Θεοῦ. Ὁ ἀπόστολος Παῦλος χαρακτηρίζει τὰ ὡς ἄνω «εἴδη» γνώσεως τοῦ Θεοῦ ὡς θετικά, ἀλλὰ μόνον ἐν τῇ ἐννοίᾳ παιδαγωγῶν εἰς τήν πλήρη θεογνωσίαν. Δηλαδὴ ταῦτα γίνονται ἀποδεκτὰ μόνον ὡς γνῶσις προκαταρκτική, ἀναμένουσα ὅπως τελειοποιηθῇ. Ἐὰν δὲν ὑπῆρχεν προσδοκωμένη *πλήρωσις τῆς διὰ τῆς φύσεως(δημιουργίας) ἀποκαλύψεως*, αὕτη μόνη οὐδόλως θὰ ὡδήγει τὸν ἄνθρωπον πρὸς τὸν Θεὸν, ἐν ᾧ καὶ ἡ ἰδία θὰ ἔχανεν τὸ ἑαυτῆς νόημα. Μόνον ἐν τῷ πρίσματι τῆς ἐν Χριστῷ Θείας ἀποκαλύψεως ἀποκαλύπτεται ὁ σκοπός τῆς δημιουργίας καὶ ὁ γνωσιολογικὸς αὐτῆς χαρακτήρ.

8. Ἐν τῇ τοῦ Παυλείου ἔργου ἑρμηνείᾳ ὁ Χρυσόστομος διαπιστοῖ τὴν διήκουσαν εἰς τὸν ἀπόστολον ἰδέαν ὡς πρὸς τὴν ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου γνῶσιν τοῦ Θεοῦ, καθ' ἥν ἡ προσωπικὴ γνῶσις τοῦ Θεοῦ δὲν εἶναι ἀφῃρημένη καὶ θεωρητική, ἀλλὰ πραγματοῦται «ὅτε ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου» ὡς προσωπικὴ κίνησις καὶ ἀποκάλυψις τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπον διὰ τῆς Ἐνσαρκώσεως τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἡ δευτέρα ὑπόστασις τῆς Ἁγίας Τριάδος, ἀφράστως, ἀρρήτως καὶ ἀδιηγήτως ἐσαρκώθη, «σάρξ ἐγένετο», τ.ἔ. ἐγεννήθη ἐκ Πνεύματος Ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου ἐν τῇ ἱστορίᾳ ὡς ἄνθρώπος. Παραμείνας, ὅ ἦν, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἐνεδύθη ἐν τῷ προσώπῳ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν, γενόμενος, κατὰ τὸν Χρυσόστομον, ἄνθρωπος, ὅστις ἐν τῇ θεανδρικῇ αὐτοῦ ὑποστάσει διαθέτει ἡνωμένας, ἀσυγχύτως καὶ ἀδιαιρέτως, δύο φύσεις, τήν Θείαν καὶ τήν ἀνθρωπίνην. Συνεπῶς, ἐν τῇ τοῦ Θ. Λόγου Ἐνανθρωπήσει ἐγένετο ἐφάπαξ ἡ ἕνωσις τῶν πάλαι ποτέ διεστώτων, Θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος. Οὕτω, μετὰ τὴν εἴσοδον τοῦ Υἱοῦ ἐν τῇ Ἱστορία γεφυροῦται τὸ ὀντολογικὸν χάσμα καὶ καθίσταται δυνατὴ ἡ ἄμεσος ἐπαφὴ μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου. Ὁ Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔλαβε τὴν σάρκα ἵνα μέσῳ τῆς ἡμετέρας πραγματικότητος γνωσθῇ καὶ γίνῃ ἔτι μᾶλλον προσιτὸς τῷ ἀνθρώπῳ παρέχων αὐτῷ τὴν δυνατότητα ἀμεσωτέρας, προσωπικῆς ἐπι-κοινωνίας μετ' Αὐτοῦ. Ἡ ἐν σαρκὶ αὕτη ἀποκάλυψις τοῦ Λόγου ἀποτελεῖ τὴν στενωτέραν δυνατὴν σχέσιν μεταξὺ Δημιουργοῦ καὶ δημιουργίας, Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου.

Καθ' ὅτι ὁ Χριστὸς, κατὰ τὸν Παύλον εἶναι Υἱὸς Θεοῦ ἴσος τῷ Πατρί, ὁ Χρυσόστομος παρουσιάζει καὶ Αὐτὸν ὡς γνήσιον Θεόν. Οὕτω κατ' ἀμφοτέρους τοὺς ἁγίους πᾶν ὅ ἔχει ὁ Πατήρ, ἀνήκει καὶ εἰς τὸν Υἱόν. Ἐκ τῆς ἐσωτάτης σχέσεως μεταξὺ Πατρός καὶ Υἱοῦ, ἣν εὑρίσκομεν ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς τοῦ ἀποστόλου Παύλου, ὁ Χρυσόστομος εὐλόγως δύναται νὰ συμπεράνῃ ὅτι μόνον ὁ Πατὴρ γνωρίζει τὸν Υἱόν καὶ τἀνάπαλιν, ὅτι μόνον ὁ Υἱὸς γνωρίζει τόν Πατέρα: Οὗτος(ὁ Υἱός) «πάντα τὰ τοῦ Πατρός ἐπίσταται ἀκριβῶς». Γνωρίζει Τοῦτον(τὸν Πατέρα) κατὰ τρόπον μοναδικόν. Ἡ γνῶσις αὕτη τοῦ Υἱοῦ εἶναι ἀπολύτως ἀνωτέρα πάσης ἀνθρωπίνης γνώσεως, ὡς τοιαύτη δὲ καρπὸς τῆς σχέσεως Αὐτοῦ ὡς Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα. Ἐκ τῆς υἱότητος τοῦ Ἰησοῦ ἀπορρέει ἡ βασικὴ θεολογικὴ διδαχή ὅτι μόνον Οὗτος, ὡς κατέχων ἀποκλειστικῶς τὴν γνῶσιν τοῦ Θεοῦ, εἶναι εἰς θέσιν νὰ ἀποκαλύπτῃ ταύτην εἰς τὸν κόσμον. Ἄλλωστε ὁ Παῦλος λέγει ὅτι ἐν σεσαρκομένῳ Υἱῷ «κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς»(Κολ. 2.9) καὶ ὅτι Οὕτος εἶναι «εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου»(Κολ. 1.15).

9. Βάσει τῆς ἀποδοχῆς τοῦ γεγονότος ὅτι τὰ πάντα ἐν τῷ Θεῷ εἶναι κοινὰ ἐν τοῖς τρισί προσώποις, οἷον Θεία οὐσία, φυσικὴ δόξα, βασιλεία, ἐνέργεια καὶ θέλησις, ὁ Χρυσόστομος βάσει τοῦ Παύλου γνωρίζει ὅτι ὅτε ἐνεργεῖ ἀποκαλυπτικῶς πρὸς τὸν ἄνθρωπον τὸ ἓν πρόσωπον, συμμετέχει ὁλόκληρος ἡ Τριάς. Ἑκάστη τῶν Θείων ὑποστάσεων τῆς Μιᾶς Ἀδιαιρέτου καὶ Φιλανθρώπου Τριάδος ἔχει ἰδίαν συμμετοχὴν καὶ «συντέλειαν» εἰς πάντα, ἄρα καὶ ὡς πρὸς τὸ ἐν λόγῳ θέμα τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ. «Διανείμαντο τὴν ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίαν Πατὴρ καὶ Υἱὸς καὶ Ἅγιον Πνεῦμα», τονίζει χαρακτηριστικῶς ὁ ἱερὸς Χρυσόστομος. Τὰ πάντα προέρχονται ἐκ τῆς προθέσεως τοῦ Πατρός, «κατὰ τὴν βουλὴν Τοῦ θελήματος αὐτοῦ». Τοῦτο σημαίνει ὅτι ἡ τῇ ἐν Χριστῷ ἀποκαλύψει προσφερομένη εἰς πάντας ἀνθρώπους γνῶσις τοῦ Θεοῦ ἔχει γενικὸν καὶ ἀντικειμενικὸν χαρακτῆρα. Ἵνα καταστῇ ἡ ἀντικειμενικὴ αὕτη γνῶσις ἐφικτὴ εἰς πάντα ἄνθρωπον καὶ ὑποκειμενικῶς ἐν αὐτῷ ἐνεργός, προϋποτίθεται ἡ ἐπί-δρασις τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ἐντεῦθεν τὸ ἤδη ἀντικειμενικῶς ἐν τῇ Ἱστορίᾳ ἐπιτελεσθὲν ἔργον τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ συνεχίζει, κατά τινα τρόπον, καὶ τελειοῖ παρ' ἑκάστῳ τῶν πιστευόντων τὸ Ἅγιον Πνεῦμα, καθ' ὅσον τὸ ἔργον τοῦ τρίτου τούτου προσώπου τῆς τριαδικῆς θεότητος εἶναι τελειωτικὸν καὶ ἁγιαστικὸν διὰ τὸν ἄνθρωπον, ὅπερ σημαίνει ἔργον θεοποιητικὸν ἐν τῷ παρόντι. Κατὰ ταῦτα, ἡ γνωστοποίησις τοῦ Θεοῦ τῇ ἐνεργείᾳ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος δὲν διαφέρει τῆς δι' Υἱοῦ παρεχομένης εἰς τὸν ἄνθρωπον γνώσεως, οὖσα μία καὶ ἡ αὐτή. Ἑνὶ λόγῳ ἡ γνῶσις εἶναι ἀποτέλεσμα τῆς ἀποκαλύψεως, ἀγαθότητος καὶ ἁγιασμοῦ, ἅτινα κατέρχονται ἐκ τοῦ Πατρός διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι.

10. «Νῦν δὲ γνῶντες Θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ» εἶναι ἡ ἔκφρασις τοῦ Παύλου, ἥτις, κατὰ τὸν Χρυσόστομον, συνοψίζει ὅλην τὴν ἔννοιαν τῆς ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου γνώσεως τοῦ Θεοῦ. Ἡ μεταστροφὴ τῆς ἐνεργητικῆς φωνῆς τοῦ ρήματος *γιγνώσκω* εἰς παθητικὴν δεικνύει διήκουσαν εἰς τὸν Παῦλον ἔννοιαν περί τῆς γνώσεως ὡς πρωταρχικῆς καὶ ἀπολύτου ἐξ ἀγάπης, ἐν Υἱῷ κινήσεως τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπον. Ὁ ἄνθρωπος, ἐν τοιαύτῃ περιπτώσῃ, παρίσταται ὡς ὑπὸ τοῦ Θεοῦ πρόσωπον «γνωσθέν». Παραλλήλως, ὁ Παῦλος διαπιστοῖ τὴν ἀνάγκην τῆς ἐλευθέρας ἀπαντήσεως καὶ συνεργίας τοῦ ἀνθρώπου μετά τῆς Θείας κλήσεως ἵνα ὁ ἄνθρωπος τύχῃ τῆς προσφερομένης γνώσεως. Τοῦτο πραγματοῦται διὰ τῆς ἐνεργοῦ πίστεως, ἀγάπης καὶ ἐν γένει ἀσκήσεως τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἐλευθέρας διαθέσεως τῆς ψυχῆς καὶ μάλιστα ἀποκλειστικῶς ἐντὸς τῆς Ἐκκλησίας καὶ τῶν μυστηρίων Αὐτῆς.

11. Οὐδέποτε ὁ ἄνθρωπος λαμβάνει ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ τὴν γνῶσιν τῆς Θείας οὐσίας, ἥτις ἀείποτε παραμένει ἐπέκεινα πάσης καταλήψεως. Μόνον αἱ ἄκτισται φυσικαὶ τοῦ Θεοῦ ἐνέργειαι, ἃς ὁ Χρυσόστομος ἀποκαλεῖ «οἰκονομίας», εἶναι προσιταί. Παρὰ ταῦτα, ἐπικοινωνῶν ὁ ἄνθρωπος μετὰ τῶν Θείων ἐνεργειῶν, ἐπικοινωνεῖ μετὰ τοῦ Ἑνὸς ἐν Τριάδι προσωπικοῦ Θεοῦ, μετέχων τῆς Αὐτοῦ Θείας δόξης. Οὗτος εἶναι καὶ ὁ σκοπὸς καὶ ὁ λόγος τῆς δημιουργίας τοῦ ἀνθρώπου· οὗτος καὶ ὁ σκοπὸς τῆς Ἐκκλησίας: ἵνα φθάσῃ ὁ ἄνθρωπος εἰς τήν θέαν τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, εἰς τὴν μετὰ τοῦ Θεοῦ κοινωνίαν, εἰς τὴν μετοχὴν τῆς ἀκτίστου Χάριτος Αὐτοῦ, ἀποκτῶν τὴν γνῶσιν τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, ἐξ ἰδίας, προσωπικῆς, πείρας, τοῦτ᾽ ἐστι ὅπως γίνῃ τέλειος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὡς μέλος τοῦ σώματος Αὐτοῦ, ἑνὶ λόγῳ, ὅπως τύχῃ τῆς θεώσεως.

12. Ἐκ τούτου, κατὰ τὴν χρυσοστομικὴν ἑρμηνείαν, οἴκοθεν νοεῖται ἡ ἐσχατολογικὴ σπουδαιότης τῆς Θείας δόξης. Καίτοι ἡ ὑπὸ τοῦ πιστοῦ κοινωνία τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, κατὰ τὸν Χρυσόστομον, ἀναφέρεται καὶ εἰς τὴν ἐπὶ τῆς γῆς ζωὴν τοῦ πιστοῦ, τοῦ ἤδη ζῶντος ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι τὰς ἀπαρχὰς τῆς ἐσχατολογικῆς δόξης, αὕτη ἀνάγεται μὲν κυρίως εἰς τὴν μέλλουσαν ζωήν. Ἡ γνῶσις τοῦ Θεοῦ, εἰς ἣν ὁ πιστὸς εἰσέρχεται, νοουμένη ἐντὸς τῆς ἱστορίας καὶ τῆς χαρισματικῆς ἀτμοσφαίρας τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, δέν ἔχει στατικὸν χαρακτῆρα. Τοῦτο σημαίνει ὅτι ἡ γνῶσις αὕτη δὲν ἔφθασε εἰς τὸ ἑαυτῆς τέλος, μή οὖσα τελεία, ἄρα εἶναι εἰσέτι ἐλλιπὴς καὶ ὡς τοιαύτη ἀναμένει τὴν ἐσχατολογικὴν αὐτῆς πλήρωσιν καὶ τελείωσιν. Τὴν κατανόησιν τοῦ ἐσχατολογικοῦ χαρακτῆρος τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ ὁ ἴδιος ὁ ἀπόστολος Παῦλος ἐπιγραμματικῶς καὶ εὐστόχως ἐκφράζει εἰς τὴν Α΄ πρὸς Κορινθίους αὐτοῦ ἐπιστολήν: «ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν... ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται... βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι᾽ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην» (Α΄ Κορ. 13.9-12).

Philotheos **11** (2011) 77-97

Jovan Milanović
Paris

Le baptême et la tradition patristique

Résumé : La tradition patristique nous rend le témoignage d'une seule foi vécue par les Pères des différents lieux et différents siècles. Cela nous a incités à voir quels sont les points communs d'une réflexion patristique concernant le baptême. Notre choix des Pères est basé sur leur importance pour la théologie chrétienne. Leurs idées ne sont pas des reliques du passé. Ce qu'ils nous disent quant à la vie dans l'Eglise, reste comme un acte vivant de leur foi qui nous a été transmis pour que nous l'observions et vivions avec eux dans cette même Eglise. Le baptême est une action de l'Eglise, le mystère de la foi qui ne nous introduit pas uniquement dans un espace défini comme le temple ou église, mais dans une vie nouvelle.

Mots clefs : le baptême, le rite, l'action rituelle, le(s) Père(s), la Trinité, le Christ, l'eau, la chrismation.

Introduction

Le baptême comme événement de l'Eglise est dans la tradition patristique, dès les premières explications, compris en tant que commencement de la vie dans l'Eglise. En effet le baptême est vu au début de l'époque chrétienne comme un mystère de la foi commun à tous les fidèles, par lequel les fidèles participent au Christ, à Sa mort et à Sa résurrection. Les fidèles entrent dans l'Eglise par ce rite qui est lié à l'eau. *La purification*, *la nouvelle naissance*, *la nouvelle vie,* tous ces noms désignaient une réalité rituelle et théologique de la foi – la réalité mystique.[1] Le verbe βαπτίζω désigne l'immersion par laquelle un changement se passe chez celui qui a participé à cette action. Le fait de baptiser quelqu'un avec les autres par un rite commun, signifie que celui-ci participe dans la même réalité que tous les autres qui ont été baptisés avant et après le Christ.

Néanmoins, ce rite du baptême et sa compréhension furent expliqués de manières différentes. La tradition ecclésiale connaît des points de vue différents sur le baptême. Nous tenterons de dire quelles sont les similarités et les différences de l'explication du baptême chez les Pères de l'époque où l'Eglise fut une en Occident et en Orient. En faisant référence uniquement aux Pères de cette tradition commune, nous allons traiter le développement de l'explication du baptême à travers les quatre étapes suivantes :

1) La première période qui couvre les débuts de l'Eglise – du Ier au IV^{ème} siècle.

[1] Pour le domaine liturgique du sujet voir : Per Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, Leipzig-Uppsala, 1942 ; E. Mazza, « Les raisons et la méthode des catéchèses mystagogiques de la fin du IVème siècle », dans *La prédication liturgique et les commentaires de la Liturgie* – Conférences Saint-Serge XXXVIIIe semaine d'études liturgiques, CLV, 1992, pp. 154-177

2) La période de l'initiation chrétienne qu'on trouve dans les catéchèses patristiques des Pères du IV^{ème} siècle, qui éclairent sur le baptême et son importance pour la vie ecclésiale.

3) La période des Pères Cappadociens, dont la pensée mérite d'être examinée à cause de sa grande influence sur la pensée orthodoxe.

4) la période des Pères du V^{ème} au VIII^{ème} siècle, période des Pères byzantins plus proches de notre temps, qui ont beaucoup influencé la conception théologique du baptême.

Nous pensons que tous ces Pères de l'Eglise, malgré des particularités spécifiques, sont dans une relation mutuelle parce que les plus récents se réfèrent aux plus anciens en tenant compte de leur expérience jouissant d'une autorité pleine d'amour et de clarté théologique.

Nous verrons dans quelle mesure certains Pères ont été influencés par les anciens et aussi sur quels points nous nous sommes éloignés d'eux, ou sommes restés fidèles à eux, dans la pratique actuelle du baptême.

1. Le baptême du I^{er} au IV^{ème} siècle

Dans le texte scripturaire nous apprenons comment la tradition de l'Eglise primitive comprenait le baptême.

Trois types de baptêmes sont mentionnés dans les Evangiles : a) celui de Jean qui est vu comme baptême de repentir (pénitence) (Mc 1, Lu 3, 7,29, Ac 18,25), b) le baptême du Christ qu'Il mentionne Lui-même (Mt 20, 22-23; Mc 10, 38-39; Lu 11,50) et c) le baptême des chrétiens – ceux qui ont adhéré au Christ (Ac 10,37 ; Ro 6, 3-23).

a) Le baptême du repentir est celui qui est donné par Jean le Baptiste et qui prépare le peuple au salut qui vient par le Christ.

b) Le baptême que le Christ a Lui-même reçu, qui est celui qui procure le salut. Il est question de deux baptêmes : le baptême qu'Il a reçu de Jean tout en n'ayant pas besoin de la purification pour affirmer son « rôle », et le baptême de la mort et de la vie nouvelle qu'Il a reçu pour donner la vie (Jn 3).

c) le baptême des chrétiens expliqué d'une manière conforme à l'Evangile : mort et vie en Christ (Rom 6, Gal, 3 etc.). L'apôtre Paul fait une analyse à partir de ce qui est arrivé au Christ. L'Eglise primitive (par la bouche de l'apôtre Paul) voit le baptême comme une participation au mystère du Christ (Col. 2,12). Le baptême est le témoignage de la foi car les deux sont uniques (Ep.4, 5).

Nous voyons que le Christ envoie Ses disciples baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit (Mt, 28, 19). Dans l'Evangile de Jean nous voyons que le Christ dans le dialogue avec Nicodème, parle d'une nouvelle naissance par l'eau et l'Esprit (Jn. 3). Dans la même lignée se trouvent les explications concernant le baptême données par l'apôtre Paul qui souligne l'importance de concevoir le baptême en tant que mort et résurrection du Christ (Rom. 6). Ceux qui sont baptisés, dit l'apôtre Paul, deviennent les fils par adoption de Dieu le Père (Gal. 3).

Deux moments-clés sont soulignés dès le début des témoignages scripturaires : a) le moment christocentrique : les fidèles sont baptisés en Christ, et b) le moment pneumatocentrique : les fidèles sont baptisés par l'Esprit Saint ; c'est l'Esprit qui donne la vie nouvelle. La tradition scripturaire une fois de plus, souligne que le baptême est le

commencement de la vie nouvelle. Le lien entre les Ecritures et les actions baptismales est également fortement présent chez les premiers Pères.[2]

Chaque réunion chrétienne à cette époque, est une « petite pâque » ; on pouvait être baptisé au cours de chaque réunion (voir les témoignages scripturaires: le baptême de Corneille – Ac. 10 etc.). Avec la mise en exergue d'un jour particulier dans l'année qui devient la Pâque par excellence, nous voyons se mettre en route une cristallisation et une structuration du baptême autour de cet événement de Pâques qui est par excellence le jour de la foi en Christ ressuscité. Ainsi, le baptême dans la première Eglise devient exclusivement réservé à la fête de Pâques.[3]

Les Ecritures témoignent de la façon dont le baptême a été compris.[4] Il semble que ce ne sont pas les Ecritures qui ont suscité une première approche de la conception du baptême, mais que les Ecritures en sont un des témoignages.[5] L'époque néotestamentaire confirme et instaure le baptême comme événement christocentrique et pneumatocentrique.[6] Ainsi s'exprimeront les Pères de cette première période.

Deux faits sont très importants pour comprendre cette approche christocentrique et pneumatocentrique : 1) la mise en exergue du rite et des actions baptismales et la signification que celles-ci ont pour l'homme. C'est l'homme qui est sauvé, qui est devenu une nouvelle créature et fils par adoption ; 2) l'affirmation que ce mystère n'est rien d'autre que le mystère prédit dans l'Ancien Testament. Faire une liaison avec l'Ancien Testament ne signifiait pas seulement faire un lien entre les Juifs et leur tradition, et la chrétienté. Bien qu'il y ait continuité entre les rites juifs et ceux des chrétiens,[7] les rites chrétiens ont dépassé en quelque sorte cette simple idée de la purification. La question était plutôt liée à la compréhension de l'histoire et à l'économie divine dans le plan divin pour l'homme, réalisé en Seigneur Jésus Christ. De même que selon les Pères, l'Ancien Testament préfigure et parle du Christ, de même il parle des mystères de foi qui font entrer dans la vie en Christ. Le mystère s'accomplit dans la personne du Christ : ce fut la raison principale pour parler de la préfiguration du baptême dans l'Ancien Testament.

Les Pères de cette première période ont par la tradition scripturaire reçu et développé quatre points fondamentaux :
a) le baptême est un mystère du Christ ;
b) le baptême est la réception du Saint-Esprit ;
c) le baptême est un mystère et une réalité qui est le début du salut,
d) le baptême est déjà préfiguré dans l'Ancien Testament.

Ces quatre points sont à l'origine de l'explication de ce qu'est le baptême. Parmi les Pères de cette première période, nous allons traiter Irénée de Lyon, Tertullien et Cyprien de Carthage.[8]

---

[2] Voir dans : *Le baptême d'après les Pères de l'Eglise,* éd. Migne, Paris, 1996, pp. 23-27
[3] Tertullien, *Traité du baptême*, SC 35 bis, Cerf, Paris, 2002, p. 93-95
[4] M.-E. Boismard, *Le baptême chrétien selon le Nouveau Testament,* Cerf, Paris, 2001, 14
[5] Ibidem, pp. 24-41
[6] McDonnell-Montague, *Baptême dans l'Esprit et initiation chrétienne – Témoignage des huit premiers siècles*, éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1993, p 121
[7] S. Legasse, « Baptême juif et baptême chrétien » dans *Bulletin de littérature ecclésiastique,* n° 77, 1976, pp. 3-40
[8] Quant à l'époque ultérieure voir une très bonne étude : A. Benoît, *Le baptême chrétien au second siècle*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953

1.1. Irénée de Lyon (140–190)

Irénée est un des plus grands Pères qui déjà à cette époque, par sa vie et sa pensée, lie les deux parties de l'Eglise, celle d'Occident et celle d'Orient. Il ne parle que peu du baptême. Néanmoins il est intéressant de voir comment il en parle. Voici ce qu'il dit :

> « …elle (la foi) nous enseigne que ce baptême est le sceau de l'éternelle vie et la nouvelle naissance en Dieu, en sorte que ce ne soit plus d'hommes mortels, mais du Dieu éternel, que nous soyons dorénavant les fils. »[9]

L'expression « la filiation adoptive » par l'Esprit, si chère à Irénée[10] relève de la tradition paulinienne (Gal. 3). Irénée conçoit la filiation comme une vie avec Dieu qui commence par le baptême. Pour lui le baptême est une vie nouvelle pour un homme nouveau,[11] qui se fait par l'Esprit, dans le Fils, pour le Père. Ainsi l'idée de base qui en effet explique pourquoi on fait le baptême au nom de la Trinité, est aussi présente chez Irénée :

> « De même encore, lorsqu'il donnait à Ses disciples le pouvoir de faire renaître les hommes en Dieu, il leur disait : *Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit*. Cet Esprit, en effet, il avait promis par les prophètes de le répandre dans les derniers temps sur ses serviteurs et ses servantes afin qu'ils prophétisent. Et c'est pourquoi cet Esprit est descendu sur le Fils de Dieu devenu Fils de l'homme : par là, avec lui, il s'accoutumait à habiter dans le genre humain, à reposer sur les hommes, à résider dans l'ouvrage modelé par Dieu ; il réalisait en eux la volonté du Père et les renouvelait en les faisant passer de leur vétusté à la nouveauté du Christ. »[12]

Ce passage décrit d'une manière indirecte, le fait du changement de vie accompli par le baptême. Ce qui se passe en effet est le changement produit par l'Esprit, pour le Christ, par la volonté du Père. Une telle idée montre clairement que la vie nouvelle commence avec le baptême dans la Trinité. Le fait qu'il s'agit du baptême est confirmé par la citation suivante :

> « Car nos corps, par le bain du baptême, ont reçu l'union à l'incorruptibilité, tandis que nos âmes l'ont reçue par l'Esprit. »[13]

L'importance du baptême et sa place dans la théologie d'Irénée sont dues au fait que lui aussi veut confirmer le rôle spécifique de l'Eglise, qui est la seule à baptiser proprement. Le baptême est pour lui un événement de la vie nouvelle en Christ qui engage le Père et l'Esprit également.

1.2. Tertullien (155 – après 220)

Le premier traité qui fut consacré en entier au baptême fut le *Traité du baptême* de Tertullien. Dans ce traité il répond aux attaques des gnostiques « Caïniens » qui furent des adversaires de l'Eglise en Afrique. La conception du baptême chez Tertullien est fondée sur l'idée qu'il y a un seul baptême et un seul salut qui subsistent dans l'Eglise.[14] Tertullien parle de la purification de l'homme d'un côté, mais il souligne la vérité d'un

---

[9] Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, SC 406, Cerf, Paris, 1995 : 3, p. 89

[10] Elle est répandue dans les œuvres d'Irénée. Voir : Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, coll. Sagesses chrétiennes, Cerf, Paris, 2007 : II, 11 :1 ; III, 6 :1-2 ; IV, 1 :1 ; V, 10 :2, 12 :2, 18 :2 etc.

[11] Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, 3, p. 89

[12] Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, III, 17 :1

[13] Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, III, 17 :2

[14] Tertullien, *Traité du baptême*, SC 35bis, Cerf, Paris, 2002 : XV, 1, p. 87

changement de vie qui est proprement ecclésiale, de l'autre. Avec cette approche de la purification de l'homme proposée par Tertullien, on peut penser que le problème du genre humain est uniquement le péché. De cette façon il met en exergue le lien entre baptême et pénitence. L'époque de Tertullien est marquée par des séparations et des schismes qui font que le baptême dans sa conception théologique est vu, entre autres, comme une réconciliation avec l'Eglise. Il est fort difficile de croire qu'il fondera sa théologie baptismale uniquement sur la pénitence**.** En effet il parle du baptême des fidèles comme étant en quelque sorte le baptême du Christ.[15] Il prend un élément de ce rite[16] qui est suivi dans l'Eglise et en donne une explication.

On remarque que Tertullien prend les textes scripturaires, les explique et les lit à partir des éléments utilisés dans le rite (l'eau, l'huile etc.). En effet les rites sont le point de départ de la compréhension du mystère. Cela veut dire que les textes sont interprétés à partir de la conception de ce rite ou des éléments que celui-ci apporte aux nouveaux baptisés. D'après la reconstitution[17] proposée par l'éditeur du *Traité du Baptême* nous voyons que le rite consistait dans la préparation au baptême, la confession de la foi, l'onction par l'huile, l'immersion, la chrismation et l'Eucharistie (qui pour Tertullien représente déjà la plénitude de la vie dans l'Eglise).

Tertullien a recours à l'Ancien Testament pour décrire toute la profondeur des explications qu'il donne. Ainsi l'eau baptismale est déjà préfigurée dans la création du monde.[18] La recréation est réalisée par une nouvelle création dans l'eau du baptême. Comme jadis l'Esprit fut au-dessus des eaux, de même Il se trouve au-dessus et dans l'eau baptismale. Les images de l'eau baptismale qui guérit, comme celle de Bethsaïde, sont une manière de parler de la typologie baptismale aussi bien chez Tertullien que chez les autres auteurs.

Cette typologie baptismale est donc une lecture qui initie les nouveaux baptisés à une nouvelle compréhension de la vie. Les points communs avec d'autres auteurs sont : l'eau et l'Esprit,[19] la relation entre le baptême de Jean et le baptême du Christ,[20] la préparation au baptême.[21] Ainsi, le fait que le Christ ait été baptisé est pour Tertullien d'une grande importance. Il va souligner que le baptême est un don du Christ et d'une certaine manière l'œuvre du Christ :

> « Si en effet ce rocher était le Christ, il n'y pas de doute, nous constatons là que par cette eau coulant du Christ, le baptême reçoit sa consécration. »[22]

Dans son ouvrage *Contre les Juifs*, en parlant du baptême que le Christ a reçu de Jean Baptiste, Tertullien dit :

> « Car une fois que le Christ eut été baptisé, c'est-à-dire qu'il eut sanctifié les eaux dans son baptême, la plénitude des grâces spirituelles de la loi ancienne se concentra dans le Christ, qui scellait la vision et toutes les prophéties, qu'il accomplit par son avènement. »[23]

---

[15] Tertullien, *Traité du baptême,* X-XIII, pp. 79-85

[16] Le texte nous témoigne qu'un rite existe et qu'il en est conscient : Tertullien, *Traité du baptême,* VI-IX, pp. 75-79 ; XIX, 1 p. 93

[17] Tertullien, *Traité du baptême,* pp. 36-45

[18] Tertullien *Traité du baptême*, III-IV, pp. 67-69

[19] Tertullien *Traité du baptême*, IV, 69

[20] Ibidem, X, p. 79

[21] Ibidem, XX, p. 94

[22] Ibidem, IX, p. 79

[23] Tertullien, *Œuvres*, tome III, trad. de Eugène-Antoine de Genoude, éd. n° II, Paris, 1852, p. 26

Pour Tertullien la descente de l'Esprit sur le Christ quand il était dans les eaux fait que ce même Esprit, se trouve toujours sur l'eau au moment du baptême. Il est donc très intéressant de conclure que Tertullien établit un équilibre entre le rôle du Christ et de l'Esprit qui pour lui n'est pas uniquement une question d'ordre spéculatif mais vitale et sotériologique.

Nous voyons que, bien avant une clarification terminologique, la tradition chrétienne a besoin de cette terminologie pour exprimer le lien entre la Trinité, les mystères et les actions liturgiques. Une insistance particulière est faite sur le rôle du Fils et de l'Esprit. Cette idée vient du fait que le baptême se fait au nom de la Trinité. Donc, c'est l'action rituelle qui précède l'explication du rite.

1.3. Cyprien de Carthage (200 – 258)

Pour Cyprien le baptême est un commencement qui nous procure la grâce de l'Esprit,[24] de Celui qui n'est « enfermé par aucune frontière ».[25] La vie après le baptême est vue comme une continuité dans et avec le Saint-Esprit qui devient pour le baptisé Celui qui change la vie et qui infuse une vie nouvelle. Dans la lettre n° 74 il écrit que :

> « L'eau seule, sans le Saint-Esprit, ne peut effacer les péchés et sanctifier l'homme ».[26]

Il semble important de dire que la manière dont Cyprien parle du baptême vient d'abord de ce que lui-même a vécu, en tant que baptisé adulte.[27] Ainsi Cyprien parle du baptême comme d'une action ecclésiale et à partir de ce que l'Eglise lui a appris dans la liturgie baptismale. Dans sa conception du baptême se trouve une interprétation ecclésiale. Sa conception théologique en découle. On voit que pour lui l'action est liée à l'explication et qu'elles sont indissociables l'une de l'autre.[28]

Après le baptême c'est la grâce qui fait que les fidèles changent leur vie :

> « C'est de Dieu, oui de Dieu que vient tout notre pouvoir. De lui nous tenons la vie, de lui la force, de lui nous recevons toute énergie surnaturelle, et tout en étant encore ici-bas, nous avons par une connaissance anticipée la révélation des réalités futures. »[29]

De cette manière Cyprien montre l'œuvre du Saint-Esprit après le baptême. Le rôle de l'Esprit ne s'arrête pas après le baptême. Ainsi il est possible de dire que déjà chez Cyprien le rôle particulier de l'Esprit est mis en exergue. La vie nouvelle chez Cyprien est liée à la vie dans l'Eglise.[30]

2. Le baptême dans les catéchèses mystagogiques du IV^{ème} siècle

C'est la clarté de la pensée et des explications des Pères qui donne une vue complète de ce que le baptême représente à l'âge d'or de la catéchèse chrétienne. Les auteurs que nous allons traiter dans ce chapitre seront : Ambroise de Milan, Cyrille de Jérusalem,

---

[24] L'utilisation de la notion de grâce chez Cyprien n'a pas de connotation médiévale. Elle est proche à la conception paulinienne de la grâce.

[25] Cyprien de Carthage, *A Donat et La vertu de patience*, SC 291, Cerf, Paris, 1982 : 5, p. 87

[26] Cité d'après : Cyprien de Carthage, *A Donat…,* de « Notes complémentaires », p. 123

[27] Ibidem, p. 123

[28] Ibidem, p. 123

[29] Cyprien de Carthage, *A Donat et La vertu de patience*, 4, p. 87

[30] Cyprien liera le baptême directement au fait qu'il est une action ecclésiale. Dans *L'Unité de l'Eglise* la conception que l'Eglise est la mère qui fait naitre les fidèles sera l'idée fortement appuyée sur cette liaison Eglise-baptême. Voir : Cyprien de Carthage, *L'Unité de l'Eglise*, SC 500, Cerf, Paris, 2006 : 5, p. 187

Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste et Augustin d'Hippone.[31] Ce qui caractérise les catéchèses de ces Pères et auteurs, c'est l'idée que la catéchèse est en fait une introduction au mystère – μυστήριον de l'Eglise.

Il faut souligner que les catéchèses que nous avons gardées de ces Pères sont les derniers témoignages des baptêmes faits en communs ; ils seront remplacés par des baptêmes individuels au cours des siècles. Il s'agit là d'une tradition baptismale qui est en continuité avec l'Eglise des premiers temps. L'époque des grands mystagogues reste un souvenir précieux d'une époque ecclésiale où la conception théologique et les rites ne font qu'un. Cela permet de préciser le rite et les explications de celui-ci.[32]

A l'époque de ces Pères, nous trouvons une similarité qui témoigne que la tradition ecclésiale avait soigneusement établi l'ordre du rite du baptême. Ainsi le même ordre est donné par les cinq auteurs :

a) l'inscription ; b) l'exorcisme ; c) la renonciation à Satan ; d) la bénédiction des eaux ; e) la profession de foi ; f) le baptême ; g) la chrismation ; h) le revêtement en blanc et à la fin l'Eucharistie. Nous allons trouver des différences mineures dans les catéchèses, qui dépendent du lieu de baptême, en Orient ou bien en Occident chrétien. Ce rite est donc expliqué par ces Pères d'une manière similaire car les conceptions et les explications relevaient du rite qui est presque le même dans les différentes Eglises. Il est utile de dire que l'explication est similaire aussi parce que les Pères ont eu le souci de raconter ce qui est réalisé, devant la communauté : introduction des nouveaux baptisés dans la vie nouvelle, et rappel aux chrétiens déjà baptisés, du rôle et de l'importance du baptême pour leur vie.

Un autre fait mérite d'être souligné : l'importance et la place de l'Eucharistie par rapport au baptême. Tous les Pères de cette période parlent d'un baptême qui est en liaison avec l'Eucharistie ; en effet chez eux le baptême est fait pour que les fidèles – les baptisés deviennent des participants à la vie nouvelle par la communion au Corps et au Sang du Christ. Ce fait est un témoignage indispensable pour les futures générations, sur la place particulière du baptême dans le sacrement/mystère de l'initiation chrétienne[33].

Il y a des détails importants dans les écrits des Pères que nous venons d'énumérer, ce qui nous conduit à étudier chacun de ces Pères séparément.

2.1. Cyrille de Jérusalem (315-387)

Cyrille nous donne dans ses *Catéchèses mystagogiques*[34] l'explication du rite du baptême qui est liée à la compréhension théologique de ce rite. Les catéchèses I et II nous montrent que l'action baptismale analysée par Cyrille comprend les mêmes parties que chez les autres Pères. Quand Cyrille explique le baptême, il dit :

> « Que personne donc n'estime que le baptême donne seulement la grâce de la rémission des péchés, et de l'adoption du fils (καὶ υἱοθεσίας χάριν τυγχάνειν), comme le baptême

[31] Enrico Mazza nous a « aidés » à choisir les Pères de cette période. Voir : E. Mazza, *La mystagogie – les catéchèses de la fin du quatrième siècle et leur méthode* [en italien], 2ème édition, CLV –Rome, 1996

[32] On constate que les catéchèses baptismales du IV siècle sont les sources principales expliquant comment, à l'époque, on a célébré la Liturgie – l'Eucharistie. Dans : *L'Eglise en prière – Principes de la Liturgie*, éditeur Martimort, M.G, éd. Desclée, Paris, 1983, pp. 38-39

[33] Le sacrement de l'initiation chrétienne est un ensemble des trois actions : Baptême, Chrismation et Eucharistie. Cet ensemble fut toujours pratiqué en Orient chrétien, tandis que l'Occident connu sa propre tradition sur cette question.

[34] Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, SC 126bis, Cerf, Paris, 1988

de Jean qui ne procurait que la rémission des péchés. Mais pour nous, qui sommes exactement instruits, nous savons que s'il est purification des péchés et intermédiaire du don de l'Esprit-Saint, il est aussi la réplique (ἀντίτυπος) de la passion du Christ. Et c'est pourquoi Paul à l'instant proclamait : *Ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans Sa mort que nous avons été baptisés? Nous avons dons été ensevelis avec Lui par le baptême.* Peut-être en effet s'exprimait-il ainsi à l'égard de certains, disposés à voir dans le baptême l'intermédiaire de la rémission des péchés et de l'adoption du fils (καὶ υἱοθεσίας)… »[35]

L'idée que le baptême est fait dans la mort du Christ pour la rémission des péchés et pour la vie en vocation du fils**,** est fortement présente chez Cyrille. Il souligne toujours que cette vie est vie d'une nouvelle création.

La conception que l'Esprit est l'onction faite sur le Fils de la part du Père[36] est une des idées présentes chez Cyrille. Pour lui, tout ce qui arrive dans le baptême représente la ressemblance, sauf le salut. Le salut n'est pas ressemblance mais la vérité donnée par le baptême.[37] Ainsi la chrismation comme partie rituelle du baptême est aussi une réalité qui grâce au Christ vient aussi sur les fidèles. En effet, le fait que le Christ a été oint par l'Esprit qui vient du Père, fait que cette même onction- chrismation se fait aussi sur les fidèles.[38] Cyrille voit l'importance de lier une action baptismale à l'Ancien Testament dans le fait que l'Ancien Testament préfigure les vérités du Nouveau Testament – les vérités de l'Eglise.

2.2. Ambroise de Milan (337-397)

Ambroise fait la distinction entre sacrement et mystère, ce[39] qui ne s'est pas fait de la même manière plus tard.[40] Il commence par dire que la foi est première dans la vie chrétienne et qu'elle se montre indispensable pour l'adhésion à l'Eglise. C'est dans cette foi que les catéchumènes seront baptisés.[41] Puis il met en relation la confession de la foi et les images du baptême données par les Ecritures. Il commence chaque partie par une ouverture vétérotestamentaire et finit par un exemple du Nouveau Testament.[42] Pour Ambroise les textes lus ne sont pas un simple fait scripturaire – c'est-à-dire pour donner une explication d'ordre spéculatif, mais un témoignage de la nouvelle vie qui est conçue dans le bain de renaissance.[43] Il démontre que c'est en Christ que le mystère est accompli. Dans le mystère du baptême du Christ se trouve aussi le mystère du baptême chrétien. Voici ce qu'Ambroise dit en parlant de l'eau :

« Tu as vu de l'eau. Cependant toute eau ne guérit pas, mais l'eau qui a la grâce du Christ guérit... L'acte s'accomplit avec l'eau, mais l'efficacité vient de l'Esprit-Saint. L'eau ne guérit pas si l'Esprit-Saint n'est descendu et n'a consacré cette eau… le Seigneur Jésus n'eut pas l'air, pour ainsi dire, d'avoir besoin du mystère de la sanctifi-

[35] Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, II, 6, pp. 115-117
[36] Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, III, 1-2, p. 123
[37] Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, II, 8, p. 119
[38] Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, III, 2-3, p. 125
[39] Il est le premier à le faire. Le sacrement c'est l'action qui se voit, le mystère c'est l'ensemble de l'oeuvre de Dieu qu'on ne voit pas et du sacrement. Voir : E. Mazza, *La mistagogie*, pp. 37-48
[40] L'idée de séparer une même réalité vient plus tard avec le Moyen Age. Voir : *Les signes du salut*, éd. Histoire des dogmes, dir. Bernard Sesboüé, Desclée, Paris, 1995, pp. 109-142
[41] Ambroise, *Les sacrements*, SC 25bis, Cerf, Paris, 1992, I, I, 1, p. 61
[42] Ambroise, *Les sacrements*, V, 1-16, pp. 121-127
[43] Ambroise, *Les sacrements*, III, 11-13, pp. 99-101.

cation, mais pour qu'il sanctifiât lui-même et que l'Esprit sanctifiât lui aussi. Ainsi donc le Christ descendit dans l'eau et l'Esprit-Saint descendit comme une colombe. Dieu le Père, à son tour, parla du ciel. Tu as la présence de la Trinité. »[44]

L'idée d'une action du Fils et de l'Esprit est importante chez Ambroise tout comme chez les autres Pères. Ainsi le baptême chrétien est mort et vie en Christ.[45] C'est par la grâce du Christ que l'homme est mort et ressuscité (*per gratiam Christi*) par le baptême. Le rôle du Saint-Esprit sera pour Ambroise, de confirmer le baptême. Cette confirmation est le don d'une vie nouvelle qui est fait en Esprit (*in Spiritu*).[46]

Pour Ambroise, le but du baptême ne renferme pas en soi la symbolique que celui-ci porte, mais consiste à établir dans l'homme nouveau-né une vie dans le Christ par les sacrements. Le Christ est « la lumière » qui permet de voir véritablement[47] et qui donne « les vertus de l'Esprit ».[48]

2.3. Jean Chrysostome (345-407)

Jean Chrysostome qui a par excellence engagé toute sa vie pour affermir l'Eglise, se montre un catéchète excellent. Les passages les plus importants pour la théologie baptismale chrysostomienne sont les passages sur les relations des deux sacrements, notamment celui du baptême et celui de l'Eucharistie. Jean Chrysostome parle des deux sacrements en soulignant leur relation, et en disant que ce sont deux actions qui ne font qu'une seule réalité ecclésiale. Le Christ en effet, a purifié l'Eglise par le bain du baptême.[49] Dans les catéchèses il explique que le baptême, pour lui, est l'Eglise.[50] Tout cela pour mieux comprendre les mystères. Dans d'autres œuvres il parlera d'une « économie divino-humaine » qui s'effectue par l'Eglise.[51] Jean Chrysostome explique aussi :

> « Ensevelissement et résurrection, voila ce qu'est le baptême : *le vieil homme est enseveli avec le péché et l'homme nouveau ressuscite, rénové à l'image de Celui qui l'a créé*. Dépouillement, et vêture : Nous nous dépouillons du vieux vêtement sali par la masse de nos péchés et nous vêtons le nouveau, nettoyé de toute tache. Que dis-je ? Nous revêtons le Christ lui-même. *Car vous tous*, dit l'Ecriture, *qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ*. »[52]

Dans cette nouvelle vie ecclésiale chaque pas se veut important. Jean Chrysostome établit sa conception fortement fondée sur la vie ecclésiale qui se construit pour chacun et dans chacun, dès le moment du baptême. Le baptême est la porte d'entrée dans une vie différente, dans la vie plénière avec le Christ, dans la vie par Son sang et Son corps. Dans le Sang et le Corps du Christ tous les membres sont unis. L'Eglise commence dans ce Sang et ce Corps :

---

[44] Ambroise, *Les sacrements*, I, 15-19, pp. 69-71
[45] Ambroise, *Les sacrements*, II, 20-23, p. 87
[46] Ambroise, *Les sacrements,* III, 8, p. 97
[47] Ambroise, *Les sacrements,* III, 13-15, p. 101
[48] Ambroise, *Les sacrements*, III, 8, p. 97
[49] Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales, inédites*, SC 50bis, Cerf, Paris, 1957 : I, 17, p. 117
[50] Nous trouvons cette même idée chez saint Grégoire Palamas, dix siècles plus tard. Voir : Grégoire Palamas, *Douze homélies*, YMCA press, 1983, p 67
[51] Voir : A. Jevtic, *L'ecclésiologie du saint apôtre Paul selon saint Chrysostome* [en serbe], éd. Monastère Tvrdos, 2007, p. 189
[52] Jean Chrysostome, *Huit Catéchèses baptismales*, II, 11, p. 139.

> « Veux-tu connaître par une autre voie encore la vertu de ce sang ? Vois d'où il a commencé à couler et où il a pris sa source : il descend de la croix, du côté du Seigneur. Comme Jésus déjà mort, rapporte l'Evangile, était encore sur la croix, le soldat s'approcha et lui ouvrit le côté d'un coup de sa lance et il en jaillit de l'eau et du sang. Cette eau était le symbole du baptême et le sang celui des mystères (τῶν μυστηρίων)… *Et il jaillit du côté de l'eau et du sang*. Ne passe pas indifférent ; bien-aimé, à côté du mystère. Car j'ai encore une autre interprétation mystique à te donner. J'ai dit que cette eau et ce sang étaient le symbole du baptême et des mystères[53]. Or c'est de ces deux sacrements qu'est née l'Eglise par ce « bain de la renaissance et de la rénovation dans l'Esprit Saint » par le baptême, et par les mystères. Or les signes du baptême et des mystères sont issus du côté. C'est de son côté par conséquent que le Christ a formé l'Eglise, comme il a formé Eve du côté d'Adam. »[54]

Nous voyons que pour Jean Chrysostome l'Eglise est dépendante du Christ comme Eve le fut d'Adam. Cette dépendance de l'Eglise semble plus difficile à comprendre car le Christ fait l'Eglise, non pas d'une manière indéfinie mais plutôt concrète et personnelle, dans et par chaque personne baptisée au nom de la Sainte Trinité.[55] La relation qui existait entre Eve et Adam est changée dans la nouvelle relation entre le Christ et l'Eglise. Le Christ a donné sa vie pour l'Eglise, pour qu'elle se trouve *sans tâche ni ride*. Cette idée paulinienne du mariage entre le Christ et l'Eglise (Eph. 5,25-27) sera très souvent mentionnée par Jean Chrysostome[56], car l'Eglise est le lieu où chaque homme devient corps du Christ, et ce corps uniquement par les deux voies c'est-à-dire par le baptême et par l'Eucharistie. La vie en Eglise comporte en soi l'acceptation de vivre dans l'Eglise – par le baptême. Ainsi la vie ne s'arrête pas si on est vraiment inscrit dans le but et dans le combat qu'on doit mener**.** Jean Chrysostome souligne que l'Eglise ne peut être conçue en dehors du Christ et que le Christ et l'Eglise sont un.

En outre Jean Chrysostome insiste très souvent sur l'idée que tout est fait dans le baptême pour pouvoir obtenir la filiation.[57] La filiation dont il s'agit est la vie nouvelle dans le Fils unique de Dieu – Jésus Christ. Tout ce paradigme de la relation Christ-Eglise des fidèles, est en effet présent chez Jean Chrysostome sous le terme qui sera très souvent utilisé – *l'économie divino-humaine*. Cette économie – ce dessein de Dieu, pour Jean Chrysostome se fait dans l'Eglise et pour l'Eglise. L'Eglise étant un mystère, elle est le lieu d'union à Dieu. L'expression *économie divino-humaine* étant une notion importante, elle sera utilisée par la suite.

2.4. Théodore de Mopsueste (350-428)

Pour la tradition orientale le témoignage de Théodore de Mopsueste au sujet des catéchèses[58] joue un rôle important. Il est en effet l'auteur qui témoigne de la pratique de l'Eglise d'Antioche. Sa conception de l'action baptismale est très similaire à celles des

---

[53] L'utilisation « les mystères » au pluriel est très présente chez les Pères, car il ne s'agit pas uniquement d'un mystère d'un changement du pain ou du vin, mais de « toute une série », tout un événement mystérieux qui porte en soi comme une finalité le salut de tout et de tous en Christ.

[54] Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales,* III, 16, pp. 160-161

[55] Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales,* I, 23, p. 120

[56] Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales,* I, 14-17, pp. 116-117

[57] Jean Chrysostome, *Huit Catéchèses baptismales*, II, 29, p. 150 ; IV, 11, p. 188

[58] B. Bobrinskoy, « Trinité et baptême – apport et actualité de la tradition syrienne », dans *Communion du Saint-Esprit*, éd. Spiritualité orientale n° 56, Abbaye de Bellefontaine, 1992, pp. 161-192

autres Pères dont nous avons parlé. L'explication baptismale de Théodore est la plus proche de celle de Cyrille de Jérusalem.[59]

Ce qui caractérise l'approche de Théodore de Mopsueste est d'abord une pensée claire et précise sur les questions catéchétiques. Il insiste aussi sur le rôle particulier de l'Esprit dans le mystère.[60] Il faut dire que la conception de Théodore du baptême est un peu différente de celle des autres Pères. Il fait une distinction entre les figures et les signes d'un côté et mystères de l'autre:

> « Et ces choses, que nous croyons telles que nul ne les peut dire, ce sont les figures et leurs signes que nous accomplissons dans le baptême et l'eau. C'est un signe de la résurrection, nécessaire, que la tradition nous dicte, puisque nous pensons avoir été faits de boue, selon notre nature ; mais nous sommes tombés, le péché nous a corrompus : et par là survint la sentence de mort ; un renouveau se leva pour nous et une restauration, la grâce divine nous offrant une nature immortelle, chose que nul d'entre les hommes n'espéra et qui ne monta pas en leur cœur. Ce sont donc des signes et des mystères que nous accomplissons par l'eau ; et nous sommes renouvelés et formés à travers elle, par le moyen du sacrement, comme figure, nous recevons ces (biens), nous qui accédons au baptême et qui, dans le monde à venir, recevrons tous effectivement un renouveau ineffable de notre nature. »[61]

Les distinctions que Théodore fait, sont très marquées par le fondement de sa pensée. D'ailleurs sa théologie est fortement imprégnée par les concepts qu'il a acquis par sa formation.[62] On peut s'interroger sur la manière dont il parle du Christ et des natures en Lui. Il reste dans le domaine des natures du Christ, et pour exprimer le changement qui se fait pour l'humanité en Christ, il reste enfermé dans une conception qui d'une certaine manière sépare le Christ en deux – Dieu et homme. Ainsi le vrai changement de la nature humaine est en Christ (Théodore sépare le Christ-homme du Christ-Dieu), tandis que pour les hommes, ce changement est en réalité caché, comme en figure.[63] La christologie bien que liée à la sotériologie reste d'une manière très particulière isolée de celle-ci pour Théodore.[64] Il se peut que la christologie de Théodore concernant les deux natures du Christ ait influencé ses idées quant au baptême. C'est peut-être pour cela qu'il parle d'une participation mais non complète dans le baptême,[65] une différence de natures en Christ qui n'est pas claire[66] etc. Pourtant ce qui est sûr c'est que son symbolisme se rapproche de l'idée de l'analogie des scholastiques.[67]

La conception du baptême et l'explication de ce même baptême par Théodore nous fait découvrir une pensée qui est en même temps très ambiguë et très libre, en tout cas fidèle à l'action baptismale. Il est important de dire que sa catéchèse apporte beaucoup à la compréhension de la théologie liturgique et baptismale.

---

[59] Ibidem, p. 161

[60] Théodore de Mopsueste, *Les homélies catéchétiques*, éd. Studi e testi, Citta del Vaticano, 1969: X, 3, p. 249-251

[61] Théodore de Mopsueste, *Les homélies catéchétiques*, IIIe sur le baptême (XIV), 12, pp. 428-429

[62] J. Quasten, « Théodore de Mopsueste », in *Initiation aux pères de l'Eglise*, Tome III, Cerf, Paris, 1962, p. 565

[63] Théodore de Mopsueste, *Les homélies catéchétiques*, IIIe sur le baptême (XIV), 9-10, pp. 419-425

[64] Théodore de Mopsueste, *Homélies catéchétiques*, éd. Migne, Paris, 1996, pp. 291-292

[65] Théodore de Mopsueste, *Les homélies catéchétiques*, XIV, 27-28, pp. 457-461

[66] Il est important de dire que bien que Théodore n'avait pas possibilité de connaître les développements terminologiques postérieurs sur deux natures en Christ, il ne lie pas d'une manière cohérente la christologie et triadologie d'un côté, et christologie et sotériologie d'autre. Cela avait donné appui au développement d'une christologie nestorienne. Voir : Théodore de Mopsueste, *Les homélies catéchétiques*, VIII, pp. 187-213

[67] *Les signes du salut*, éd. Histoire des dogmes, dir. Bernard Sesboüé, Desclée, Paris, 1995, pp. 129-136

On peut constater que Théodore n'utilise pas l'Ancien Testament, comme les autres Pères du IV^{ème} siècle. Pour lui les images se trouvent déjà et plus concrètement dans le Nouveau Testament. Ainsi pour donner un exemple de baptême, il prendra celui du Christ par Jean.[68] Nous voyons donc, que d'un côté il n'arrive pas à comprendre la christologie dans sa totalité, mais qu'il la met en exergue pour décrire le mystère de la vie nouvelle. Cette ambiguïté de Théodore est très intéressante et demande à être étudiée dans un chapitre à part.

2.5. Augustin d'Hippone (354-430)

L'un des Pères occidentaux qui a laissé de nombreux témoignages écrits[69] sur la catéchèse et le baptême dans un ordre systématique est Augustin d'Hippone.[70] Ces catéchèses seront d'une grande utilité pour le Moyen Age occidental quant à l'explication de la notion de sacrement, et en particulier celui du baptême.[71] Son approche de la théologie et de la conception du baptême est quelque peu différente de celles des autres Pères.

Augustin a eu la charge pastorale d'amener les fidèles dans la foi de l'Eglise qui, malgré les problèmes avec les schismatiques, est une Eglise qui seule est en pleine Vérité. Pourtant, dans la conception théologique nous pouvons voir des particularités proprement dites à Augustin. Dans ses homélies pascales il parle très peu du baptême, en le liant à la résurrection et à la vie nouvelle en Christ, rejoignant sur ce point Cyrille de Jérusalem[72] et Jean Chrysostome.[73] Il insiste sur le fait que le Christ a sauvé et invité les fidèles à une réalité qui est d'un autre monde.[74] Avec le pélagianisme, il change de discours. Cela est dû au fait que lorsqu'il combat les pélagiens, il souligne que le baptême lave les péchés des hommes qui sont nés dans le péché.[75] Pourtant chez les autres Pères, [76] le baptême pour la rémission des péchés fut celui de Jean. La différence que les autres Pères avait faite entre le baptême de Jean et celui du Christ n'est pas mentionnée chez Augustin.[77] D'une part pour souligner l'importance de la foi et d'autre part le salut qui vient en Christ, Augustin va mettre en exergue l'importance du baptême du Christ qui en premier lieu remet les péchés et, ensuite donne une vie nouvelle.

[68] Théodore de Mopsueste, *Les homélies catéchétiques*, Ière sur la messe (XV), pp. 461-531

[69] Les ouvrages que nous citons ont été écrits pour différentes raisons. Tout de même, tous parlent du baptême : Augustin, *Sermons pour la Pâque*, SC 116, Cerf, Paris, 2003 ; *La première catéchèse*, Bibliothèque Augustinienne 11/1, 1991 ; *Traités anti-donatistes vol. II*, Bibliothèque Augustinienne 29, Paris, 1964. Pour notre recherche nous allons utiliser *Sermons pour la Pâque* car leur forme coïncide le mieux avec les écrits d'autres Pères du IVème siècle.

[70] Voir : Th. A. Audet, « Note sur les Catéchèses baptismales de saint Augustin », in *Augustinus Magister I*, Paris, 1954, pp. 151-160

[71] Voir : A. Hamman, *Le baptême et la confirmation*, éd. Desclée, 1969, pp. 105-113

[72] Voir : Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, II, 4-6, pp. 112-115

[73] Jean Chrysostome, *Huit Catéchèses baptismales*, II, 11, p. 139

[74] Augustin d'Hippone, *Sermons pour la Pâque,* Sermon 231, pp. 251-259

[75] Il est intéressant de dire que pour Augustin dans l'époque tardive, les enfants sont baptisés pour échapper au châtiment éternel, tandis que chez Jean Chrysostome les enfants n'ont pas de péché et la seule raison pour laquelle ils sont baptisés c'est pour qu'ils puissent participer à la grâce du baptême. Chez Augustin les conclusions de ce type viennent tout d'abord de l'envie d'accentuer, contre le pélagianisme, la nécessité du Christ et de la grâce. Voir : Jean Chrysostome, *Huit Catéchèses baptismales*, Catéchèse III, 5, p. 153

[76] Les Pères qui parlent du baptême de Jean comme de celui qui remet les péchés sont parmi d'autres : Hilaire, *In Ps.* 118, (PL 9, 519b) ; Ambroise, *In Ps.* 37,3 (PL 14, 1010cd).

[77] Augustin parle du baptême de Jean comme de quelque chose de préparatoire et de figuratif. Voir : Augustin, *Du baptême*, Bibliothèque augustinienne, Œuvres de saint Augustin, 1955, n° V

La grâce d'une vie nouvelle consiste à vivre toujours avec Dieu, à progresser dans la vie nouvelle.[78] L'un des moments les plus forts de la pensée d'Augustin à propos du baptême est que le Christ est le Jour que Dieu a fait pour les fidèles, pour l'Eglise :

> « Lui-même est le Jour qu'a fait le Seigneur. Comprenez le Jour tout entier : tête et corps ; tête, le Christ, corps, l'Eglise. »[79]

L'idée qu'en Christ est la plénitude de vie est très importante, en dépit du fait que la pensée d'Augustin à propos du baptême sera changée avec le pélagianisme.[80] Ce qu'on remarque en lisant les homélies catéchétiques d'Augustin, c'est surtout son christocentrisme. Il n'y a presque pas mention de l'Esprit.[81] La grâce dans sa conception est en tout cas, la grâce de la Trinité toute entière.[82]

3. Le baptême chez les Pères Cappadociens

La pensée des Pères Cappadociens est caractérisée par la dimension trinitaire. En effet leur conception sera le point de départ de la compréhension au sujet de la Trinité en Orient. Pour cette raison il est intéressant de voir ce qu'ils disent au sujet du baptême. Leur pensée marquée par le combat pour la vérité trinitaire aura sûrement de l'influence sur la conception du baptême. Nous allons donc voir la conception du baptême selon Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, et Grégoire de Nysse.

Une autre caractéristique des discours des trois auteurs sur le baptême est le fait que ces discours n'ont pas été prononcés devant les nouveaux baptisés ni pendant le baptême. Ces discours présentent en quelque sorte une récapitulation de ce qu'est le baptême pour ceux qui ont été déjà été baptisés et qui sont les fidèles de l'Eglise.[83]

3.1. Basile de Césarée (330-379)

Basile de Césarée dans ses deux discours sur le baptême[84] parle indirectement du rite. Par contre ce qui est évident pour Basile ce n'est pas de parler du rite, mais d'expliquer les questions théologiques suivantes : qui et pourquoi doit-on recevoir le baptême ? Il est très intéressant de souligner que presque la moitié de ces écrits reposent sur des textes bibliques qui pour Basile présentent la source principale de la compréhension du baptême. Basile part lui aussi de l'unicité et de l'importance du baptême du Christ. Ainsi il va dire que le baptême du Christ est plus grand que celui de Moïse et de Jean :

> « Le baptême de Jean était à bien des égards supérieur [par rapport au baptême de Moïse]. Il ne faisait en effet aucune distinction entre les fautes, il n'exigeait pas une diversité de sacrifices, il ne demandait pas rigoureusement le respect des rites, il ne comportait pas une observation constante de jours ou d'heures et sans que rien, en aucune façon, ne vienne retarder la grâce de Dieu et de son Christ … Mais le baptême du Seigneur a plus de valeur

[78] Augustin d'Hippone, *Sermons pour la Pâque*, Sermon 232, p. 275
[79] Augustin d'Hippone, *Sermons pour la Pâque*, Sermon 258, p. 347
[80] A. Hamman, *Le baptême et la confirmation*, éd. Desclée, 1969, p. 107
[81] Augustin mentionne l'Esprit quand il parle de la Trinité, mais déjà l'Esprit est du Fils et du Père.
[82] A propos ce sujet voir : Basil Studer, *La grâce du Christ et la grâce de Dieu chez Augustin d'Hippone, Christocentrisme ou Théocentrisme?* [en anglais], éd. Michael Glazier Book, 1997. Intéressant de dire que le livre pose la question sur la grâce à partir de la relation Père-Fils chez Augustin. On s'aperçoit à un moment donné que chez l'auteur l'Esprit-Saint n'est pas inclus dans le *Théocentrisme*.
[83] Voir : Basile de Césarée, *Sur le baptême*, SC 357, Cerf, Paris, 1989, pp. 17-20 ; Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique*, SC 453, Cerf, Paris, 2000, pp. 17-18 ; chez Grégoire il s'agit bien des homélies pour les fêtes : Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41*, SC 358, Cerf, Paris, 1996, pp. 11-16
[84] Basile de Césarée, *Sur le baptême*, SC 357, Cerf, Paris, 1989

> que toute chose humaine. Il s'élève en gloire au-dessus de tout ce que l'homme peut désirer et souhaiter. »[85]

Pour Basile, l'idée de la supériorité du baptême du Christ relève d'abord de la personne du Christ Elle-même. L'idée du retour à l'image et à la ressemblance par le baptême est présente chez Basile et elle caractérise la pensée des Cappadociens :

> « Il fallait que nous soyons rappelés à notre première gloire, celle de l'image de Dieu, car dit l'Ecriture, c'est à Son image et à Sa ressemblance que Dieu a fait l'homme »[86]

Pour Basile, le retour à l'image se fait par le baptême. L'une des idées parmi d'autres qu'on peut trouver chez Basile est aussi celle de la nécessité de la grâce. Basile dit :

> « Et après avoir exposé la suite sur le mode doctrinal, c'est alors qu'il déclare : « Ignorez-vous, frères, que nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans Sa mort que nous avons été baptisés ? ». Pourquoi ces paroles ? Afin que prévenus par la grâce, nous apportions la contribution que nous devons, c'est-à-dire, nos actes exécutés dans un esprit de foi et par amour, et qu'ainsi Dieu se complaise à porter jusqu'à la perfection son amour pour nous dans le Christ. . . Cette contribution, on l'apporte et de façon irréprochable si on observe exactement les paroles sur le baptême que l'Apôtre ajouta à ses premières déclarations ainsi que ses déclarations conjointes sur le même sujet et si nous accueillons avec foi, en vertu de la même grâce de Dieu donnée par Jésus Christ notre Seigneur dans l'Esprit-Saint, les paroles qu'il a jointes à celles-là. Ainsi après avoir cru, nous pourrons comprendre avec la grâce de Dieu, et ce que nous aurons été jugés dignes de comprendre, nous pourrons l'accomplir dans l'amour du Christ… »[87]

D'après ce passage, nous voyons que la grâce est en même temps la réalité qui fait que les fidèles comprennent, et la réalité par laquelle on met en œuvre ce qui est compris. Pour Basile, Dieu donne sa grâce pour qu'on vive en Christ, en Dieu, comme nous venons de le voir. La grâce est donnée par (διά) le Christ, dans (ἐν) l'Esprit Saint. La grâce proprement dite est une œuvre particulièrement liée à l'Esprit Saint.[88]

Tout cela est une facticité de la vie en Dieu trine.[89] L'impression que le lecteur peut sentir dès le début du traité de Basile est en effet une forte présence de la question de la Trinité : le baptême est dans la Trinité, la vie et la grâce proviennent de la Trinité.[90] Ce que Basile a voulu dire, c'est que la théologie est la vie, qui commence par une action ecclésiale –celle du baptême.

3.2. Grégoire de Nazianze (330-390)

Dans deux homélies théologiques (39 et 40) qui traitent de la triadologie et de la christologie, Grégoire de Nazianze explique ce qu'est le baptême. Tout comme Basile et Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze voit le baptême à travers la théologie trinitaire. Pour lui, découvrir et comprendre ce qu'est le baptême, veut dire découvrir et comprendre la vie en Dieu Trine.

Les homélies ont été dites pour la fête de l'Epiphanie. A l'époque de Grégoire de Nazianze, on célèbre Noël et le Baptême du Christ en deux jours consécutifs. Dans ces

---

[85] Basile de Césarée, *Sur le baptême*, I, 5, pp. 119-120
[86] Basile de Césarée, *Sur le baptême*, I, 7, p. 127
[87] Basile de Césarée, *Sur le Baptême*, Livre, I, 9, p. 131
[88] Dans son livre *Sur le Saint-Esprit* Basile parlera en effet que c'est l'Esprit Saint qui rétablit la vie nouvelle : Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, SC 17bis, Cerf, Paris, 2002 : XV, 36, pp. 371-373
[89] Basile de Césarée, *Sur le Baptême*, I, 2, p. 109
[90] Ibidem

homélies Grégoire n'a pas l'intention précise de préparer les non-baptisés pour le baptême. En effet il veut fortifier ceux qui hésitent à recevoir le baptême et en parler aux fidèles pour mieux leur faire comprendre ce qu'est la foi et la vie ecclésiale.[91] Son intention première est donc d'introduire les fidèles dans ce mystère qu'est le Christ.[92] Le fait que la Trinité soit au cœur de la théologie baptismale[93] chez Grégoire de Nazianze veut dire qu'il pense comme les deux autres Cappadociens que la vie nouvelle est pour la Trinité. Cela souligne de nouveau le lien entre le rite fait au nom de la Trinité et les effets de ce rite, qui est le moment constitutif de la vie nouvelle. Grégoire dit :

> « Je te baptiserai en t'instruisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; et le nom commun aux Trois est unique, c'est la divinité. Tu comprendras *d'après les gestes et les paroles* que, si tu rejettes l'athéisme tout entier, alors tu te ranges du côté de la divinité toute entière... Le reste, tu l'apprendras chez nous, par la grâce de la Trinité, et tu le garderas caché en toi-même et retenu par un sceau. »[94]

Grégoire de Nazianze voit le baptême comme un événement trinitaire, constitué en Christ[95] et qui s'achève par l'Esprit[96]. Grégoire souligne aussi le fait qu'après le baptême, la participation à l'Eucharistie est en quelque sorte le but de la vie nouvelle :

> « Au reste j'annonce une bonne nouvelle : l'attitude que tu prendras ; debout aussitôt après le baptême devant le grand autel, est une préfiguration de la gloire de là-bas ; la psalmodie avec laquelle tu seras accueilli est le prélude du chant des hymnes de là-bas ; les lampes que tu allumeras évoquent le cortège de lumière de là-bas… »[97]

La conception théologique qui est à la base de la pensée de Grégoire de Nazianze, se constitue autour de deux moments : trinitaire et ecclésial. Pourtant les deux se conjuguent dans le mystère du Christ qui est révélé par l'Esprit. Le baptême est pour Grégoire une entrée dans ce mystère.[98]

3.3. Grégoire de Nysse (335-394)

Dans l'homélie pour l'Epiphanie, Grégoire de Nysse parle de l'importance de l'eau et de l'Esprit. Bien que disant que l'eau est pour la purification il souligne en effet que l'eau représente une sorte de participation à la mort du Christ. Il souligne que tout cela est un mystère – celui de la nouvelle naissance.[99]

Dans la même homélie, en parlant de Zachée, il souligne ce qu'est pour les fidèles l'exemple de l'acte fait par Zachée, et dit :

> « Voila comment doit se présenter la nouvelle naissance, extirper l'habitude du péché, voilà comment doivent vivre les fils de Dieu, car la grâce nous fait fils de Dieu. Il nous faut donc contempler exactement les qualités de notre Créateur de manière à nous modeler sur

[91] Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41*, 40, 11, pp. 219-223 ; 40, 18, pp. 235-237
[92] Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41*, 39, 1, p. 151
[93] Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41*, 40, 41-44, pp. 293-303
[94] Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41*, 40, 45, p. 305
[95] Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41*, 40, 31, pp. 269-271
[96] Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41*, 40, 43, p. 299
[97] Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41*, 40, 46, p. 309
[98] Le traducteur (page 308) explique dans la note en bas de page (note n° 1) que Grégoire parle d'un mysticisme à partir de son concept théologico-philosophique. Père George Florovsky dit que quand Grégoire parle du mystère pour lui c'est le Christ et la participation en Lui qui est mystère. Voir : Florovsky, G. *Les pères orientaux du 4ème siècle* [en serbe], Fraternité de s. Symeon, 2003, pp. 167-191
[99] Grégoire de Nysse, « L'Homélie pour l'Epiphanie », dans *Le baptême d'après les Pères de l'Eglise*, éd. Migne, 2004, pp. 163-166

> notre Père pour devenir les fils véritables et légitimes de Celui qui par Sa grâce nous a appelés à l'adoption. »[100]

L'adoption n'est pas uniquement un ajout, mais véritablement une vie nouvelle. Cette vie se trouve dans la vie filiale avec le Père selon l'exemple du Christ par la grâce de l'Esprit.

Dans un autre ouvrage – *Discours catéchétique* Grégoire, tout comme son frère, intègre la triadologie entièrement dans la conception du baptême. Il explique que le baptême est fait pour entrer dans une vie nouvelle et dans la vraie foi, la foi dans la Trinité.[101] Comme son frère Basile, mais encore plus clairement, Grégoire souligne que tout commence par la Trinité et finit par la Trinité.[102]

Une autre remarque qu'il faut noter chez Grégoire de Nysse est le fait que pour lui, l'énergie – activité du Fils et de l'Esprit, révèle l'existence hypostatique.[103] Cette énergie – activité, en outre procure le salut, dira Grégoire :

> « Quelle difficulté y a-t-il en effet dans cette affaire à croire que Dieu est partout présent, qu'étant en tout, il est présent aussi à ceux qui invoquent Sa puissance vivifiante et qu'étant présent, il fait ce qui lui est propre ? Or, le propre de l'activité divine (θείας ἐνεργείας) est de procurer le salut à ceux qui en ont besoin… »[104]

Le besoin et l'activité dont il parle, sont ici les mystères – les sacrements. Voici une des idées que nous trouvons très intéressante. L'action du salut tel que le baptême conduit vers l'Eucharistie. Cette idée concernant la théologie sacramentelle est un point important de la théologie de Grégoire de Nysse.

Une telle approche de la théologie du baptême est très importante car elle représente une nouvelle étape dans la conception du baptême. En effet du point de vue théologique, la conception des Pères catéchistes est fortifiée par les Cappadociens. En aucun cas cela ne veut dire qu'ils négligeaient le côté rituel. A notre avis ce n'est pas là le centre de leur pensée. Dans la pensée cappadocienne, on note un combat pour le dogme – la vérité. Ce dogme est en quelque sorte en conformité avec la théologie qui découle de la vie de l'Eglise. Basile et les deux Grégoire avaient toujours en vue la réalité du baptême comme action de l'Eglise, et le fait même d'en parler explique leur intérêt pour la question.

4. Le baptême chez les Pères du V^{ème} au VIII^{ème} siècle

L'intérêt de cette démarche se trouve tout d'abord dans le fait que les auteurs qui seront mentionnés ci-dessous ont eu une grande autorité aussi bien en Orient qu'en Occident. Leur pensée théologique bien plus développée linguistiquement et théologiquement que chez leurs prédécesseurs, est liée à ceux-ci. Quelles sont les similarités et les divergences chez Pseudo-Denys, Maxime le Confesseur et Jean Damascène ?

Leur caractéristique centrale est que la théologie baptismale reste liée à la christologie et à la pneumatologie ; elle est même plus développée que chez les auteurs ultérieurs. Avec la clarification du dogme christologique, l'importance du baptême du Christ et son interprétation va dans cette direction-là – la direction du christocentrisme.

---

[100] Ibidem, p. 174
[101] Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique*, SC 453, Cerf, Paris, 2000, pp. 109-116
[102] Commencement – création par Trinité et foi dans la Trinité ; fin – la vie dans la Trinité.
[103] Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique*, Discours I-III, pp. 145-158
[104] Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique*, Discours XXXVI, pp. 313-315

Néanmoins, le rôle du Saint-Esprit est très accentué. Disons que toute la triadologie chez ces Pères est d'une manière claire et décisive liée à l'économie du salut. Cela est visible chez les trois auteurs, et en particulier chez Maxime le Confesseur.

4.1. Pseudo-Denys l'Aréopagite (V^e siècle)

Dans la théologie orientale, un des auteurs de référence fut Denys l'Aréopagite. L'auteur toujours bien vu dans la pensée théologique orientale trouva sa place chez les auteurs postérieurs comme chez Palamas.

L'œuvre principale de Denys l'Aréopagite, pour le sujet que nous allons traiter sera *La hiérarchie ecclésiale*[105]. Denys nous parle du baptême, de son rite et essaie lors de cette approche de donner une θεωρία qui a pour but de démontrer en même temps le sens essentiel des actions faites pendant le baptême et de dire que leur signification est tellement profonde qu'elle touche la totalité de l'homme, la totalité de celui qui est baptisé. Dès le début du chapitre II de *La hiérarchie ecclésiale* qui parle du baptême (les rites et cérémonies de l'illumination), nous voyons que Denys reste dans le lignée des Pères le précédant, mais qu'en même temps il donne de nouvelles approches. Chez lui tout est pénétré par une mystique, plus fortement exprimée que chez les autres Pères. Dès le début, Pseudo-Denys explique sa position :

> « Lorsqu'un homme est enflammé par l'amour des réalités qui ne sont pas de ce monde et qu'il est animé du saint désir d'en recevoir sa part… »[106]

La raison du mysticisme de Denys trouve son explication dans le fait que ἱεράρχης[107] veut que tout soit sauvé afin de parvenir à la déification (θέωσις) qui se fait par un mystère d'introduction, pour parvenir à des réalités plus élevées.[108] Le rite est donc, dans la conception théologique de Pseudo-Denys un des axes centraux pour parvenir à la communion avec Dieu. L'action qui se fait est une action mystique de la communauté :

> « Rassemblant ensuite dans l'enceinte sacrée, tous les membres du saint ordre pour coopérer au salut de cet homme, pour célébrer ensemble ce salut et pour rendre grâce à la Bonté divine, il commence par chanter pieusement avec tout son clergé une hymne tirée des saintes Ecritures[109]. Ayant ensuite baisé la Sainte Table, il s'avance vers l'homme qui se tient devant lui et il lui demande pour quel dessein il est venu. »[110]

Cette approche est très importante pour la compréhension de la théologie des mystères – sacrements. En effet le Pseudo-Denys pour parler du baptême utilise aussi son contexte liturgique. Le baptême fait partie d'un service qui s'achève avec l'Eucharistie.[111] C'est elle qui rend parfait le baptisé.

---

[105] Nous allons utiliser la traduction française : *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, trad. préface et notes de Maurice de Gandillac, éd. Aubier, Paris, 1943

[106] *Œuvres complètes*, La hiérarchie ecclésiale, II, 2, p. 253

[107] Un des plus défis de la traduction française (au moins quant à *l'Hiérarchie ecclésiale*) est que l'auteur passe à côté du fait que le vocabulaire de cette œuvre est tout d'abord liturgique. Pour illustrer : ἱεράρχης est traduit par *grand prêtre* et le mot ἱερεῦς par *grand sacrificateur*. Pour cette raison-ci nous allons garder le texte grec autant que nécessaire.

[108] *Œuvres complètes*, La hiérarchie ecclésiale, II, 8, pp. 256-257

[109] Dans le texte original grec il est précisé qu'il s'agit du chant de Marie sœur de Moïse et psaume 33, qui faisait avant partie du service matinal. Cela est omis dans les deux traductions françaises voir la note en bas de page n° 79 dans *Œuvres complètes*, p. 254 ; une seconde édition : *Œuvres de Saint Denys l'Aréopagite*, éd. Typographie augustinienne, Paris, 1892, p. 84

[110] *Œuvres complètes*, La hiérarchie ecclésiale, II, 4, p. 254

[111] *Œuvres complètes*, La hiérarchie ecclésiale, II, 8, p. 262

Après une explication du baptême à travers le rite, Pseudo-Denys donne une θεωρία qui prétend donner une explication approfondie du baptême. Dans cette θεωρία Denys nous apprend que le baptême est en effet l'action qui par des symboles, exprime les mystères sacrés.[112] Aussi dit-il :

> « On revêt ensuite l'initié de vêtements lumineux. Maintenant que son courage et sa déification (θέωσεις) l'ont rendu insensible à tout ce qui appartient au domaine des oppositions, grâce à l'énergique tension de son vouloir vers l'Un, tout ce qui était en lui désordre s'ordonne, ce qui était informe prend forme et sa vie maintenant s'irradie d'une pleine lumière. La consécration par l'huile parfume agréablement l'initié d'une suave odeur, car la sainte perfection de la naissance de Dieu en eux unit les initiés à l'Esprit théarchique. »[113]

Un mysticisme dit d'ordre néoplatonicien immerger dans l'eau du baptême donne une explication à la fois nouvelle et extraordinaire. Pseudo-Denys parle d'un rite ecclésial à travers les expressions mystiques, qui correspondent au salut à travers un langage qui semble être d'ordre philosophique. « L'Esprit théarchique » est l'Esprit dont nous parlent les Cappadociens. Nous avons donc une sorte de sublimation théologique qui se veut particulière.

4.2. Maxime le Confesseur (580-662)

Dans l'Ambigua à Jean dans la réponse 42, Maxime aborde la question du baptême. Maxime ne parle pas explicitement du rite mais il le mentionne ici et là. Voici ce qu'il dit à propos du baptême :

> « Voulant en libérer (de la génération selon la chair) et le ramener à l'heureux sort divin, le Verbe créateur de la nature des hommes, né homme vraiment des hommes, engendré corporellement par l'homme, sans péché, et Il est baptisé, se soumettant volontairement pour nous à l'engendrement en vue de l'adoption filiale spirituelle, Lui Dieu par essence et par nature Fils de Dieu, pour abolir l'engendrement à partir du corps. Donc, le Fils de Dieu et Verbe qui nous a faits et est le seul à avoir avec l'Esprit même gloire et honneur que le Père, s'est fait pour nous et de nous réellement homme, engendré corporellement sans péché et Lui, Dieu par nature, accepte de se soumettre pour nous en vue de l'adoption filiale à la régénération du baptême… »[114]

Ce passage démontre comment Maxime voit le baptême et répond à la question : pourquoi le Christ a-t-Il pris part au baptême sans en avoir la nécessité ? Dans un autre ouvrage – la réponse numéro VI à Thalassios – Maxime dit une autre chose qui est d'ailleurs une question très importante :

> « Double est pour nous le mode de naissance de Dieu. L'un donne toute la grâce de l'adoption filiale présente en puissance à ceux qui sont nés ; l'autre l'introduisant tout entier en acte, en transformant le libre choix de celui qui est né, pour Dieu qui l'a engendré**.** L'un ayant la grâce présente en puissance par la seule foi ; l'autre, outre la foi, apportant la très divine ressemblance de Celui qui est connu à qui le connaît, opérant [en acte] par cette connaissance… Mais nous quoique ayant l'esprit d'adoption, la semence de la ressemblance avec le Semeur pour les nés de Lui, nous ne lui offrons pas un jugement qui soit pur de toute incitation et disposition pour un autre que Lui ; c'est pourquoi, même après la régénération de l'eau et de l'Esprit, nous péchons volontairement… »[115]

---

[112] *Œuvres complètes*, La hiérarchie ecclésiale, II, 7, p. 261
[113] *Œuvres complètes*, La hiérarchie ecclésiale, II, 8, p. 261
[114] Maxime le Confesseur, *L'Ambigua*, Les Editions de l'Ancre, 1994 : 42, p. 320
[115] Maxime le Confesseur, *Questions à Thalassios*, Les Editions de l'Ancre, 1992 : VI, p. 77-78

La conception du baptême chez Maxime a des similarités avec celui de Pseudo-Denys. Maxime, en suivant la lignée des Pères, insiste sur le fait que le Christ a sauvé entièrement les hommes, et sur son rôle hypostatique dans le salut des hommes pour des raisons bien claires : a) la sotériologie enseignée par l'Eglise dès son origine, et b) les enseignements erronés de l'époque sur une physis – nature et énergie du Christ. Ces deux moments font une convergence et Maxime les souligne, mettant en exergue de nouveau les événements de l'histoire du salut. Il veut en effet rappeler aux chrétiens que le Christ est une personne qui leur apporte le salut concrètement comme Dieu et homme, comme Celui qui vivait avec les hommes concrètement dans l'histoire. Par chacun de ses pas et gestes, Il apportait la vie. La même chose se passe lors du baptême qui en ce même Christ devient un baptême du salut. Si on n'accepte pas le Christ dans sa totalité hypostatique, nous arrivons à une incompréhension du salut, selon Maxime.

4.3. Jean Damascène (680-740)

Jean Damascène est le premier Père oriental qui a donné une « somme théologique » bien avant Thomas d'Aquin. Dans son écrit *L'exposition exacte de la foi orthodoxe*[116] après une grande partie christologique il parle du baptême, même avant de parler de foi.[117] Jean Damascène parle de huit baptêmes : 1) celui du Déluge[118], 2) la traversée de la mer Rouge, 3) le baptême par la Loi de Moïse, 4) celui de Jean Baptiste, 5) le Baptême du Seigneur dans lequel les fidèles sont aussi baptisés, 6) le baptême du repentir et des larmes, 7) le baptême du Sang et de la Passion et 8) le baptême du deuxième avènement.[119] Tous ces baptêmes pour Jean ont une importance dans la vie des fidèles. Par contre le baptême du Seigneur est le plus important :

> « Le cinquième baptême est le baptême du Seigneur dans lequel Lui-même fut baptisé. Et Lui, est baptisé non parce qu'Il a besoin de purification, mais parce qu'en l'assimilant à mon baptême, Il détruit les têtes des bestioles dans les eaux, Il immerge le péché, Il enterre le vieil homme Adam tout entier par l'eau, Il sanctifie le Baptiste, Il accomplit la Loi, Il révèle le mystère de la Sainte Trinité et Il donne l'exemple pour mon baptême. Nous sommes donc baptisés, dans un baptême parfait du Seigneur, qui passe par l'eau et l'Esprit. »[120]

Voici donc, comment Jean parle du baptême du Seigneur. Ce baptême est donc, baptême des fidèles en Christ, par le baptême du Christ. Ce lien fort qui existe entre le baptême du Christ et celui d'un fidèle se fait par l'Esprit :

> « On utilise l'huile (ἔλεον) au cours du baptême pour marquer notre onction (χρὶσις) et pour faire de nous des oints (χριστοῦς), ainsi que pour que la grâce nous vienne par l'Esprit Saint.»[121]

Il est intéressant de constater que l'action du baptême, bien qu'elle soit une action baptismale du Christ, est faite par l'Esprit. Pour Jean comme pour les autres Pères orientaux, c'est une action divine trinitaire dans le baptême du Christ qui est, pour les fidè-

---

[116] Pour notre recherche nous avons utilisé : Jean Damascène, *L'exposition exacte de la foi orthodoxe* [en serbe], éd. Jasen, 2002. Les citations serons traduites pas l'auteur.

[117] Un très intéressant moment dans la pensée de Jean Damascène. La foi est adoptée avec une vie dans l'Eglise et par baptême. C'est surement une approche différente de ce qu'on propose aujourd'hui.

[118] Les autres Pères mentionnent aussi le Déluge. Nous invoquons l'utilisation du Déluge chez Jean Damascène parce que lui étant bien postérieur à ces Pères, utilise cette image.

[119] Le plus grand nombre des baptêmes mentionnés. Tertullien 2 (*Traité du baptême,* X), Grégoire de Nazianze 5 (*Discours* 39, 17).

[120] Jean Damascène, *L'exposition exacte de la foi orthodoxe* [en serbe], pp. 306-307

[121] Ibidem

les, le type et l'exemple, et non pas simplement une action répétitive mais une action participative. Cette idée est très intéressante et mérite d'être mentionnée car l'idée de la participation aux mystères du Christ par les actions de l'Eglise est une conception propre aux Pères orientaux et à tous les Pères des premiers temps.

Conclusion

Tout ce que nous avons dit met en évidence quelques remarques qui sont indispensables pour conclure notre étude qui ne prétend pas être exhaustive mais tout simplement souligne une fois de plus les traits les plus importants concernant le baptême.

Le terme βαπτίζω fut compris par la Tradition comme une action qui est faite sur la personne qui veut participer à la vie nouvelle. Pour l'Eglise primitive, parler du baptême sans avoir à l'esprit une action concrète d'immersion était incompréhensible. Ainsi toutes les explications données au cours des siècles sont liées soit à l'action baptismale en entier soit à une partie ou à un moment de celle-ci. L'action baptismale qui fut pratiquée sur des groupes d'hommes, de femmes et d'enfants en même temps, fait ressortir la réalité qu'elle représente un passage, le même pour tous, et après lequel (le passage) tous participent à la même réalité divine et mystique.

Au début de la chrétienté, l'idée du baptême comme un passage dans la vie nouvelle en Christ est soulignée et exprimée par les Ecritures. La relation entre la vie dans l'Eglise et les Ecritures se voit clairement dans les textes qui nous parlent du baptême du Christ comme d'un fait indissociable de la vie nouvelle. Ainsi ce que nous pouvons dire c'est que les citations scripturaires mentionnées par les premiers Pères seront utilisées par les Pères des siècles postérieurs comme « les pierres angulaires » d'une explication de l'action baptismale. Surtout les explications données par l'apôtre Paul seront très répandues dans les textes patristiques.

Nous pouvons établir d'abord, que les grands auteurs et Pères de l'Eglise des quatre premiers siècles partagent leur conception du baptême car leur point de départ est le même : le baptême représente le début de la vie en Eglise qui se fait par le rite qui correspond au premier pas dans la recherche et la découverte du Dieu Trine. Le rite n'est pas uniquement une partie du mystère, il est le mystère en soi, et il ouvre la porte d'entrée au mystère de la vie divine. Bien que les explications soient données par les auteurs du IVème siècle à partir d'un rite qui s'est toujours fait à la veille de la fête de Pâques, et que cela impliquait une présentation concrète des actions faites au cours du baptême, c'est tout d'abord le rite c'est-à-dire les actions baptismales qui font le nœud des explications et de la théologie. Donc, il y a une sorte de lien entre le rite, le moment où il s'accomplit (Pâques) et son explication. Disons que la foi en Christ crucifié, mort et ressuscité est la foi qui se veut la pierre angulaire des trois sacrements d'initiation chrétienne.[122] La personne du Christ est donc Celle pour laquelle et par laquelle le baptême est fait. De ce fait, l'événement du baptême ne peut pas être vu différemment que comme la vie dans le Christ, dans la vie de la Trinité.

Même avec le changement de ce que nous pourrions appeler le contexte de la fête,[123] l'explication reste la même car le rite est le même. Cela veut dire que les concep-

[122] Voir : L.-M. Chauvet, *Symbole et sacrement*, éd. Cogitatio fidei 144, 1987, p. 501 -559

[123] A partir du IVème siècle dans l'Eglise s'est petit à petit perdue la coutume des baptêmes de groupes et des baptêmes liturgiques : A. Schmemann, *Par l'eau et par l'Esprit,* éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1987, pp. 31-39

tions semblables ne proviennent pas uniquement de la lecture des textes patristiques mais plutôt et avant tout du rite et de la conception théologique qui en découle. Autrement dit, il y a d'abord une action rituelle concrète et puis une explication qui en découle, non pas artificiellement mais organiquement. On constate en effet une sorte de corrélation entre le rite et son explication. Le rite reste le même parce qu'il y a une explication qui le désigne et le conserve, et vice versa. Le rite comporte en soi une sorte d'explication qui lui est naturelle, qui lui est propre et l'explication comporte en soi un rite qui lui est propre et naturel. Nous pouvons dire à partir de cela ce qui suit :

a) La pensée des Pères est conçue à partir d'une vie ecclésiale concrète qui est dite et écrite dans les Ecritures, exprimée et expérimentée par les actions de l'Eglise et une de ces actions est l'action baptismale.

b) Le fait qu'on parle du baptême de la même manière chez les différents Pères, relève d'abord du fait qu'ils ont tous vu cette réalité baptismale comme étant à la fois théologique et mystique.

c) le baptême est vu comme un acte ecclésial et comme le début d'une vie nouvelle.

Il est important de souligner à partir de cela deux conclusions que nous trouvons indispensables et qui se réfèrent : 1) au contexte orthodoxe et 2) au contexte œcuménique.

Quant au contexte orthodoxe il est important de souligner que le baptême n'est pas une action par laquelle on devient tout simplement les membres de nos communautés respectives. Par le baptême nous devenons les membres de l'Eglise, Une, Sainte, Catholique et Apostolique et par ce fait nous sommes invités à veiller à ce que notre lien avec l'Eglise ne soit jamais rompu, et à faire attention au fait que tous les fidèles, tous les hommes sont ce lien avec l'Eglise, les uns de façon active (ceux qui partagent notre foi), les autres de façon passive (ceux qui ne partagent pas notre foi). Le lien avec l'Eglise se confirme et se met en action uniquement dans la Liturgie, il n'y a pas d'autre moyen.

Dans le dialogue œcuménique il faut toujours insister sur le fait de l'expérience commune de la foi. Cela veut dire qu'une tradition ancrée dans l'histoire peut apporter beaucoup plus que ce qu'on attend. Il faut de nouveau découvrir cette foi de l'Eglise, Une, Sainte, Catholique et Apostolique qui réunit et ne divise point. Le baptême au nom de la Trinité qui est basé dans cette tradition scripturaire et patristique ne peut que renforcer notre témoignage vis-à-vis du monde qui se déclare sécularisé, voire athée.

Philotheos **11** (2011) 98-108

Christos Terezis
University of Patras, Greece

Interpretation and Its Patristic Application Study Case: Basil's of Caesareia To Young Men, on How They Might Derive Profit from Pagan Literature

Abstract: It is true that the issue of interpretation constitutes one of the central cores from which the religious teaching procedure gains its reliability not only in reference to its starting points and preconditions, but also to its methodological procedure and the purposes it wishes to fulfil. This study aims to critically examine and address basic fundamental key-aspects on the relationship between the interpretation of religious texts and religious education from the eastern orthodox Christian point of view: 1) First aspect: Interpretation and religious instruction. 2) Second aspect: The elements of emotional and physical involvement in the process of the interpretation of religious texts. 3) Third Aspect: The main stages of interpretation. 4) Fourth Aspect:. The elements of religious instruction. 5) Fifth Aspect: The allegorical interpretative approach in the process of religious instruction.

Introduction

Religious education is a subject that is included in the school curriculum, and it is, apart from all other aspects, mainly concerned with the close relationship between religious texts and their interpretation. Before we move onto this very relationship, some aspects of Basil of Caesarea on the distinction among people according to their potentials, the procedure in which the curriculum should be provided and the way the student should treat this material are worth mentioning. Our reference to the Byzantine theologian is mainly due to the fact that he himself put extra emphasis on pedagogical issues and especially focused on the relation between Christianity and Greek thought. Basil of Caesarea, as well as Hesiod, agrees with the following distinction among people: a) The individual who possesses the ability to choose the appropriate topics due to their special attributes is of an excellent virtue; b) the individual who consistently follows others' suggestions is good; and c) the person who is or even appears to be unable to be included in either of the aforementioned categories is totally unworthy. The positions of Basil the Great are characterised for their realism, while, at the same time, they bring to the fore what we would call "pedagogy of the person". Not only himself but also the rest Cappadocian theologians particularly insisted on the treatment of anthropological issues

In particular, Basil maintains that "He is best who, of himself, recognizes what is his duty and he also is good who follows the course marked out by others, but he who does neither of these things is of no use under the sun." (Ἄριστον μέν οὖν εἶναι τό παρ' ἑαυτοῦ τά δέοντα ξυνορῶντα, ἐσθλόν δέ κἀκεῖνον το τοῖς παρ' ἑτέρων ὑποδειθεῖσιν

ἐπόμενον·τήν δέ πρός οὐδέτερον ἐπιτήδειον ἀχρεῖον εἶναι πρός ἅπαντα)[1]. According to this hierarchical distinction, education is mainly found in the second category of people who appear to be inclined to receivinge whatever is given to them. Basil's reference to acquisition by no means implies that the Christian theologian perceives education as a passive and unwise process of accumulation of knowledge. In other words, he does not argue that knowledge is mechanically accumulated upon student's minds by different sciences, which they wish to have as a guide and helper for their social action. On the contrary, he believes that education should be first concerned with an active process of the acquisition of knowledge and it must also contribute to the ethical and mental development of the students. Education, therefore, should be integrated in the first category of the individual. It should also be reformed and modernized so as to form the ethics of the individual. Thus, education fulfils its purpose in the first category of people. Education itself is, on the other hand, recipient to alterations for "improvement out of the students" choices. This, in turn, can be achieved if the students are offered education for free. In such a context, the students will be able to choose the best. By this it is meant that the students' conscience gains a prima quality and simultaneously goes through notable choices. He states that: "while receiving whatever of value they have to offer, you yet recognize what it is wise to ignore" (Ἀλλ' ὅσον ἐστί χρήσιμον αὐτῶν δεχομένους, εἰδέναι τί χρή καί παριδεῖν)[2].

Young people should not merely attend to the various externally taught subjects, namely the cognitive material that actually refers to the world that surrounds the man. The main aim should not be the accumulation of knowledge. Rather what is of utmost importance is the student's ability, based on his ethics and mental status, to discern what is profitable out of the so-called secular subjects. Thus, he points out "Perhaps it is sufficiently demonstrated that such heathen learning is not unprofitable for the soul; I shall then discuss next the extent to which one may pursue it." (Ἀλλ' ὅτι μέν οὐκ ἄχρηστον ψυχαῖς μαθήματα τά ἔξωθεν δή ταῦτα, ἱκανῶς εἴρηται· ὅπως γέ μην αὐτῶν μεθεκτέον ὑμῖν, ἐξῆς ἄν εἴη λέγειν)[3]. Consequently, there is an urgent need for a thorough examination of the teaching methods of those subjects, so that the students can be endowed with the intellectual and ethical value of education itself.

Interpretation-Instruction

The issue of interpretation might constitute the central core from which the teaching procedure gains its reliability not only in reference to its starting points and preconditions, but also to its methodological procedure and the purposes it wishes to fulfil». This is so because the so-called "interpretation" is the essential under subjective conditions, without implying that arbitrariness is accepted or that the circumstances for its possible legalization are formed, reconstruction of each and every cognitive material, the possibility for the development of a dialectic relationship with its content. The above prerequisite is evident in the teaching of the subject of Theology because its content does not refer to issues that are retained via the tangible (experience). They belong to the metaphysical field and, therefore, they cannot be sufficiently analysed by a sci-

[1] See, Basil of Caesareia, *To young Men, on how they might derive profit from Pagan Literature* (Πρός τους νέους, ὅπως ἄν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων), I, 3, P.G. 31, 563-590

[2] See, op. cit., I, 6.

[3] See, op. cit., IV, 1.

entific method, which is merely based on the empirical data and their mental elaboration. However, apart from its teaching purpose, the interpretation has broader anthropological dimensions, which are – to some extent – determined by social factors. Man as an interpreter becomes the cognitive area in which several aspects of the social subject along with the dimensions of reality itself are interwoven, which has already been transferred from its presence ad hoc to the area of the perceptible. It concerns facts that have already superseded the area of ingenuous empiricism due to human interference; they have been averse to the perceptive-cognitive abilities as objects for research and at the same time they have become the probability for a man to realize that he/she is a dynamic existence as far as this world is concerned, destined to confront – under changeable each time terms – hit. In this sense, in the field of the hermeneutic perspective two facts are taken into consideration: a) the thing itself – not necessarily under its metaphysical meaning, but mainly as a condition already formulated – and b) the thinking subject, which, being aware of itself, moves so as to confirm it by reading and understanding of the essence, the properties and the functions of the thing itself. Under the same terms, it is impossible for such a thing to avoid criticism. It is, however, a review which is based on the extent to which the human conscience is led to a precise semantic formulation of the external reality in experiential terms. This very review explores whether the internal conditions that surpass the phenomena are activated and are led to their deeper cores. Thus, we mainly face, at least in the beginning, an emotional participation rather than a method.

Elements of Emotional and Physical Involvement

The basic elements that are necessary for the reliability of this emotional and physical involvement are three:

Firstly, the thinking subject must realize that it is not an entity separate from the world, but that its consistence and the potential of its expressions are directly linked with the things of this world and the functions conducted within its context. Subsequently, he has to comprehend that his relationship with the world is not based on ownership or suzerainty, but on the fact that it is dialectic.

Secondly, that it is not in an existential isolationism, but, instead, that it coexists with other subjects, which, to a greater or smaller extent, affect its various approaches of interpretation. By this we mean that its attitude each time and its particular preferences are not only autonomous expressions nor could they be regarded as self-formed, but they are determined by stable or even altered interferences or by exterior factors. The hermeneutic type that is, each time, chosen, or is dominant has specific collective provisioning or foundations (starting point).

Thirdly, that, its cognitive centers as a whole occur in a constant out of their natural derivations, interaction with the world or towards the conditions formed before it. In fact, due to this relativity, they become aware both of their quality and their semantic value. It should be noted hereupon that the world is not directly comprehensible, but it resists and it constitutes a reality that is independent of any interpretive approach.[4] This means that, regardless of the conceptual frames by which it is theoretically formulated, it still remains what it is. The conceptual determination and the attribution of the mean-

[4] For the issue of interpretation, see the volume published by the Greek Philosophical Society, (1980). *The Philosophical Interpretation*. Athens.

ing to what exists do not influence its ontological state and the laws to which it is subject. The knowledge and the comprehension of the world are not completed in terms of automatism or matters-of-course, but it rather presupposes a penetration in its deeper cores. Of course, it is the social environment that is subject to the interferences of the subjects and, thus, is to a great extent defined and under a constant determination. Therefore, the present interpretation is derived from a subject that approaches something that was and still is recipient both of its own interventions and those of other subjects. At this point, we should note that the written work of the past, which is the spiritual recording of a society that has historically passed by, demands specific prerequisites in order to be comprehended by the interpreter that belongs to another era.

Stages of Interpretation

Considering the above conditions of the emotional and cognitive participation as the starting point of our supposition, we understand that during the teaching process one can trace three stages of interpretation which are related – to a degree determined by each particular case – to both the teacher and the student. The first stage refers to the understanding of the text that is to be interpreted. Hereupon, it is about a primitive and thus general conception that has been defined by the attempt of a realistic response of the subject, to the empirical material transmitted by the object. Our thinking refers to the coordination of the centers of consciousness in such a way, as to gradually develop the means needed for the formation of the specific attitude required against the specific presence of the object. Avoiding the gnosiological idealism is the main criterion that is dominant here, that is, that the content of the object is by no means deteriorated by the theoretical approaches of the subject. The second stage includes the specializing analysis, i.e. a theoretical conception and formulation of the object according to the terms by which it has been formed or those it consists of. The subject attempts an anatomy and discloses the internal structural elements of the object and afterwards it projects them as original interpretive evidence.[5] In the second stage, this evidence will function as a possibility for a theoretical reconstruction and recomposition of the object in the sense that the evidence will be the term under which the substance will be viewed through specific categories. The idealism is hereupon excluded too, since the object holds the prevailing position as far as the formulation of the meanings or the categories is concerned. The meanings-categories constitute the thinking schemes that demonstrate the way that is followed in order to secure the authentic theoretical correlations with the object itself. In the third stage a recognition of the object that is to be interpreted is attempted in those fields in which it can be applied. Thus, its communicative ability as well as the extent of the effects that it has accepted or still accepts is fully comprehended.[6] Therefore, it is

[5] As W. Iser observes, the same (similar) function happens when someone reads a text. He asserts that "the reader, in establishing interrelations between, past, present and future, actually causes the text to reveal its potential multiplicity of connections. These connections are the product of the reader's mind working on the raw material of the text, though they are not the text itself-for this consists just sentences, statements, information, etc. . . The literary text activates our own faculties, enabling us to recreate the world it presents. The product of this creative activity in what we might call the virtual dimension of the text, which endows it with its reality. This virtual dimension is not the text itself, nor is it the imagination of the reader: it is the coming together of the text and imagination." See W. Iser 1980, pp. 278-279, quoted in W. Tate R. 1997[2], pp. 177. See also R. M. Fowler 2001, pp. 25f.

[6] See H. G. Gadamer 1975.

clear that the transition from the substance to the function is accomplished. It is confirmed that the object does not occupy its place autonomously and it is not exclusively determinedly only its self-formations. It is something that, on the one hand, is liable to interventions and, on the other hand, it includes a functional potential. The object is then seen in relevance to the relations that it develops. Thus the meanings-categories that are to be formed here will normally be in states of mutual relations and dependencies.

Interpretation-Education

The issues referenced above are directly linked to religious education, mainly due to the institutional characteristics of its substance. The interpretation of a religious text has vital consequences to man because it does more than just move into the post-verbal and under-memorative level. Seen from a broader perspective, it does determine – referring to the World of God – the way through which it will provide the subject with the preconditions to organize, under a strictly specified way, its cartly and metaphysical orientations. It is, therefore, a life proposal that calls the reader not only to understand but also to endorse meanings-messages, to emulate proposed circumstances and to try to become like beings or powers that virtually transcend him. The substance of religious texts does not only refer to something direct and tangible but states – originally indeed – a total of relationships between the metaphysical and the physical, the transcendent and the immanent, the divine and the earthly.[7] In other words, it attempts to record any already existing or constantly developing bond between *Here* and *There*, *This* and *That*. Therefore, the meanings suggested by the passages are catalytic, both in depth and in length, and are always linked with metaphysical issues, meaning that they exceed the total of cosmic situations, which can be rationally approached.[8] This does not apply to an abolition of logic or entering an area of magic, but it rather refers to selecting the terms that respond to a kind of logic that is different from the cosmic one although it is considered to be in a constantly reviewable relationship. According to the Christian teaching, the relation, of the divine – human constitutes a dialectic mutuality, with the aim, for the human, to be led to its completion. This very completion is being done consciously and without automatism, a condition to be pursued in the teaching field too· otherwise, the result would be a mechanistic acquisition of the knowledge.
It is clear that the elements above do not consist an easy teaching case. It is therefore necessary to follow some basic interpretive rules which can make the subject of Reli-

[7] See also W. R. Tate 1997[2], pp., 159-160.

[8] See M. Pharantos 1980, pp. 9-31. Moreover, we should underline that meanings in the religious texts are transferred to readers by the use of language as intermedium. It has been emphasized that "for theology, language is sacred because it is directly related to the word of God-the word which brought into existence the gigantic universe, the word which is the vehicle par excellence of God's revelation, of God's truth to us. The sacredness of language and its uniqueness is also a focal point for theological elaboration because of the immediate and decisive connection to soteriology and eschatology. Our place in the kingdom of God depends on our confession of faith, i.e., on a verbal confession. We should not forget that the heart of the basic act of a martyr is a linguistic, a word event-namely, an oral declaration of faithfulness to Christ the Lord. Here language reaches a supreme state." See D. Trakatelliss; 1981, pp. 184-185. See also A. Wilder 1971, pp. 10-12. Additionally and from a philosophical point of view, H-G. Gadamer emphasizes the significant character of language and asserts: that "Language is not just one of man's possessions in the world, but on it depends the fact that man has a world at all. For man the world exists as world in a way that no other being ii the world experiences. But this world is linguistic in nature." See H-G. Gadamer 1975, p. 401 See also J. Bruner 1966, pp. 76f; K. Porpodas 1991, pp. 10f; R. M. Fowler 2001, pp. 52f.

gious Education highly specific on the one hand, and a stimulus for transferring thought and existence to transcendent fields on the other. This double-folded quality must be placed in the centre the teaching process, so as to help the student realize that the world of God is not cut off from the human one and, at the same time, that the theological truth does not only exist on anthropological and social levels. Therefore, the possibility for the student to be separated from the divine as something absolutely transcendent and inaccessible is eliminated, and so is the possibility to be considered by the students as a reality directly tangible and completely without conditions. So, any dogmatic interpreting situations and existential attitudes should be eliminated and the correlations and the formations should be written down with great caution.

Instruction's Elements

It is our estimation that the prime element that should be offered to students through religious texts should concern morality. This will be achieved by a thorough approach and interpretation of their linguistic expression, based on the principles set by a strictly anthropological framework. It is therefore essential that the texts be placed into the particular time and space i.e. the historic, social and broader cultural surroundings that specify and feed them. It is the specific surroundings that affect the way of thinking and the behaviour of every single person. It could be suggested that the scientific aspect of the issue emerges here. This aspect attempts, by using the methods which are necessary each time, to discover the objective and directly comprehensible terms referring to particular issues of everyday life, human relationships, mutual and personal choices and perspectives and, as a whole, to the total of the cultural influences which direct human morality. So in this case it is – or becomes – clear that the religious feeling and its relevant daily practice in the life it proposes are in close and mutual relationship with the total of everyday experience, which consist of their historical surroundings as well. Therefore, by the term morality we mean what must be done under the particular terms set by each situation namely, the projection of the particular duty which is associated with principles and values of the collective and personal achievements.[9] In fact, in the particular case to which we refer, namely that of Eastern Christianity, these achievements should be seen on the basis of how they are fulfilled into the life of the Church, which is the point of reference and criterion of every action. It refers to a life that has collective attributes and cultivates to those that accept it, an intense disposition for communication. Thus, according to Eastern Christian tradition, the "interpretation in its chief aim, seeking the mystery of Christ's presence, is a prayerful, liturgical act. The great acts of biblical revelation are lived and celebrated in the Church's sacraments. The whole story of salvation and the power of the biblical word come alive in the liturgical remembrance of the Church's worship"[10].

Instruction-Allegorical Interpretative Approach

If, however, the interpretation is strictly confined into the moral level, religious life may become one-dimensionally worldly and anthropocentric, without differing, therefore,

[9] This relates to the interpretation suggested by the Theological School of Antioch. See, for instance J. Guillet 1947, pp. 257-302; C. Schaublin 1974; V. Tatakis 1977, pp. 31-32; D. S. Wallace-Hadril 1982; J. Breck 1986, pp. 49f; T. Gregory 1991, p. 118; B. Nassif 1993, pp. 437 – 470; "Antiochene Theology," in The Oxford Dictionary of the Christian Church, pp. 78-79; B. Nassif 1996, pp. 343-377; D. Trakatelliss 1996.

[10] See J. Panagopoulos 1991, p. 56, and english. trans, in T. Stylianopoulos 1997, p. 106.

from other aspects of obligatory behaviour. So it is essential that the allegoric element of the religious texts be sought in a second reading approach. In this new interpretive, field, attention will be focused on the spiritual depth and not on the external part of the texts. Here the factor of a philosophical approach is introduced, since the upper realization centres of man should be activated and be combined with the existing cognitive means in a particularly synthetic way, in order to approach not something directly discernible and verifiable through the process of sensible experience. Free-thinking is developed in such a way that the secret and – possibly – the prophetic substance of what is announced are revealed. Such a thing certainly requires high intellectual readiness, emotional clarity, as well as sufficient religious culture. So there is no possibility for the anthropocentric terms to be proposed in the sense of a single dimensional self-reference during the specialized analysis of faith. God's revelation is placed in the centre of the references because by being a metaphysical and immutable – in spite of its various and constant expressions-source, it is the absolute criterion of human behaviour.

This interpretative approach, however, does not restrict people's deductions; on the contrary, it releases them. Thought and existence are set free from the various linguistic, symbolisms and from compulsory meanings and are led with an insatiable creative tendency, to understand the most profound messages evoked by divine revelation. We are referring to an expansion of the spirit horizons concerning both the spirit and the existence. Thus, the words of the texts are considered to function exclusively as giving meaning to a transcendent reality, which includes an endless variety of actions and interferences, which require a transformation of the current interpretative analysis in order to be approached. Their use is conventional and its main aim is to achieve, – by using all means available, – a kind of communication between man and God, which due to its nature, cannot be directly defined.[11] Therefore, with the allegorical method, human consciousness exceeds itself: it moves dynamically-having knowledge of the special responsibility towards what it carries out-towards the completion of the metaphysical archetypes and, thus, it obtains the preconditions for its transformation.[12] Therefore, the religious texts are primarily considered to be the word of God towards humanity and secondly the word of human beings towards God. Thus, firm scientific speech is not likely to express it in a clearly absolute way.

We must, however, take into account that, since the allegorical method transcends the tangible, the comprehensible, that which is liable to predicaments and the

[11] Thus, according to D. Trakatelliss, "Divine revelation presented in the biblical texts has been expressed in concrete language related to specific historical and geographical conditions. Hence, from, the very beginning, as the Gospel started being spread beyond the original place of revelation, interpretation in all its forms, from translation to theological commentary, became a vital, indispensable, and continuous effort of the Church. Divine revelation as we see it in the New Testament is not limited to language formulations. Jesus Christ spoke and taught extensively, but he also used signs, he performed miracles, he did works. Through all of them he communicated with the people; he conveyed to them the saving message of the kingdom of God. The important point here is that the Gospel message was proclaimed and transmitted, not only by means of language, but also by means of signs, works, and events." See D. Trakatelliss 1993, pp. 52, 53.

[12] The Theological School of Alexandria first suggested this way of an interpreting approach. See for instance Origen, *Speech in Jeremias*, 39, 2. See also G. Bardy 1937, pp. 65-90; H. de Lubac 1947, pp. 180-226; V. Tatakis 1977, pp. 8-31; M. Wiles 1970, pp. 454-489; J. Pelican 1971, pp. llf. H. Wolfson 1976, pp.73f; B. Margerie 1980, pp. 188f; M. Canévet 1983; A. Le Boullvec 1987, pp. 403-417; J. Dawson 1988; T. Gregory 1991, p. 62; J. Panagopoulos 1991, pp. 217it; V. E. F. Harrison 1992, pp. 113-30; M. Simonetti 1994 pp. 34f. F. Young 1999, pp. 25-26.

easily understood, it takes on a special difficulty in reference to the possibility both of the teachers and the students, to set themselves in a reality that transcends them. The element of faith, namely the object of the allegorical method which logically tries to confirm it, is a part of some non-empirical areas and thus it requires a different kind of existential readiness and meaningful access, in order to be incorporated to enter the internal or those situations of the subject that has beeb inwarded. Faith is no longer defined as a simple trust or as the observance of some widely accepted norms but it takes up a reasonable and viable quality that is not defined by logic but one that can promote the religious issues to a higher level in comparison with that of the practical ethiçal evaluations. The student is asked to transcend the established forms by which he thinks, lives, expresses and states his references. It is necessary for him to realize that from a citizen of a specific historical social time and place, he is transmitted – or can be transmitted – to a state of metaphysical conditions, where time and place are replaced by a non – dimensional endless quality. At this point the danger of subjectivity lurks. In the case of the tangible, it is possible and in many cases easy to discover objective criteria to approach it. The material offered is directly comprehensible and can be placed into specific and commonly understandable conceptual frameworks. So, it constitutes a field, where reliable conversations can be performed, and demonstrable and applicable conclusions concerning personal and social behaviour can be stated. The student has or tries to acquire the prerequisites in order to comprehend how the theoretical analyses that he or she follows have an instant consequence (or application) on the action. He then attributes lawfulness to them or he appears to be tolerant with them in order to be taught these very things.[13]

What has been mentioned above does not occur in the case of allegory. In fact, at this point a special psychologism and a very subjective emotionalism can interfere, or even interpretation schemes, which may occur according to the cognitive prescriptions of each sensible and critically acting subject. The metaphysical world is endless and, therefore, is subjected to several interpretations. Thus its arbitrary interpretation and evaluation is a direct danger, since the approach is then based on subjective suppositions. It is the case that the metaphysical archetypes are not evaluated on the basis of their objective and unchangeable data realism, but are defined as the idealistic extension of every personal and social value. The archetypes will, therefore, be defined and interpreted as the universal definitions – the ones considered as predefinitions – of the anthropocentric rules. The empiric element will be the precondition for conducting the hyper-empiric and what is more under the terms that are altered from individual to individual and from time to time. That is why the allegorical method must be used with consideration and within limits. The method must preserve as a given the fact that the metaphysical element is not an ideal reflection of the natural, but its existential and evaluative precondition. In parallel terms, it should be held an untainted and immutable area by any interpretative attitudes people may have. Therefore, it will be understood that it is not easily subjected to the technologies of human dialectic, or to the indubitable quality and reliability of the religious inspirations of the subject. Moreover, in Eastern Christianity the issues of the interpretation and the exegetical methodology are regarded as open-endedness. Thus, in this dimension Eastern Church Writers "never nar-

[13] For the issue of interpretation in Eastern Orthodox Christian Theology, see the articles in the Greek *magazine Synaxi,* 33 (1990).

rowed interpretation to the practice of strictly formal principles and methods. For them the question of method remained open. Priority was given not always to method but also to the salvific content of the biblical witness. At stake is not merely the linguistic and conceptual understanding of the text but also the dynamic actualisation of its saving truth by the Spirit's power"[14]. Allegory also means what is natural, in order for the way in which transcendence intervenes to be set forward, a profound examination of the historic, in order for the dimension of the hyper-historic to be revealed, and the realization that the holy texts are not merely human products, but the word of God itself.

Conclusion

*C*oncluding, as we have already emphasized the issue of interpreting is one of the central cores from which the teaching procedure gains its reliability. Moreover, our analysis shows that allegory constitutes an essential aspect of interpretation. However, allegory must be supported through the historical-grammatical method by which the valid and reliable detection of the ways through which the word of God is revealed is safeguarded. The revelation of God takes place at specific times in history and especially under particular circumstances. In this case, each theological term is treated under the special circumstances in which it was defined.[15] Therefore, religious education puts forward the problem of oscillating between the confirmed and the metaphorical reasoning and is called upon safeguarding their balanced mutual dialectic in each case.[16]

And of course, it is always into force the following precondition: during the process analysis of a theological text we do not remain exclusively to its obvious or typical meaning. We do not only analyze the historical data which the time of the writing puts forward. We must seek its extensions and attempt to understand even the less obvious potentialities of its meaning. Thus, an always expanding experience will come to the front, which will suggest new conceptions of the meaning and will express itself by using a new language material. It is impossible for the text under interpretation not to be connected with the theoretical horizon (background) of its interpreter. This connection is necessary, because by the evolution of the ages, the understanding of the theological issues is expanded. At this point we could easily apply H.G. Gadamer's theoretical schema about "the meeting of the horizons". More specifically the contemporary researcher and top supporter of the new trends concerning Interpretation, asserts that the events that are included in texts written in the past come to each subsequent interpreter through the interpretations that, in the meantime, have been formulated. The horizons of the past communicate with the horizons of the present and the real meaning of the texts is not being forced. If this schema was transferred to the main subject of our study, we would be led to the following conclusion: a theological approach of the world history comes to light, which arises from the continuous interpretive reconstruction both of the events and their recording in texts, through factors that exist outside and beyond them.

---

[14] See J. Panagopoulos 1991, p. 56 and enelish trans. in T. Stylianopoulos 1997, p. 106.

[15] Moreover as J. Kugel points out: "the Bible itself contains several indications of the existence of place of instruction, as well as of the fruits of such instruction." See J. Kugel 1986, p. 53.

[16] See for instance Athanasios of Alexandria, *In Contra Arianum*, B', 3. Especially enlightening, for the subject in question, are Origen's, *De principis,* VI, 2, 2-9, where the use and the meaning of words are underlined for the comprehension of divine messages.

References

Antiochene Theology, (1997[3]). In F. Cross and E. Livingstone (eds.) *The Oxford Dictionary of the Christian Church.* New York: Oxford University Press, 78-79.

Bardy, G. (1937). Aux origines de l'école d'Alexandrie. *Recherches des sciences religieuses,* 27, 65-90.

Breck, J. (1986). The Book of the Word in the Worshiping Church. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, Bruner, J. (1966). *Towards a Theory of Instruction.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Dawson, J. (1988). Ancient Alexandrian Interpretation of Scripture. PhD. Diss. New Haven, CT: Yale University, de Lubac, H. (1947). Typologie et allegorisme. *Recherches de science religieuse,* 34,180-226.

Canévet, M. (1975). Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique: Étude des rapports entre le langage et la conaissance de Dieu. Paris: Eudes Augustiniennes.

Gadamer H. G. (1975). Truth and Method. New York: Seabury Press.

Fowler, R. M. (2001). Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the *Gospel of Mark.* Harrisburg, Penn: Trinity Press International.

Greek Philosophical Society, (1980). *The Philosophical Hermeneutics.* Athens. Gregory, T. (1991). Alexandrian School. In A. Kazhdan (Ed.), *Oxford Dictionary of Byzantium* (p. 62). New York: Oxford University Press. (1991). Antiochene School. In A. Kazhdan (Ed.), *Oxford Dictionary of Byzantium* (p. 118). New York: Oxford University Press.

Guillet, J. (1947). Les exégèses d'Alexandrie et dAntioche. Conflit ou malentendu? *Revue des Sciences Religieuses,* 34, 257-302.

Iser, W. (1980). The Reading Process: A Phenomenological Approach. In *Reader – Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism.* Baltimore: John Hopkins University Press.

Kugel, J. (1986). Interpreters of Scripture. In J. L. Kugel and R. Greer, *Early Biblical Interpretation* (pp.) 52-72. Philadelphia: Westminster Press.

Le Boullvec, A. (1987). L'école d'Alexandrie. In *Alexandrina: Mélagnes offerts au P. Mondésert* (pp. 403-417). Paris.

Margerie, B. (1980). Introduction à l'histoire de l'exégèse. Les Pères Grecs et Orientaux. Paris: Cerf.

Nassif, B. (1993). The Spiritual Exegesis of Scripture: The School of Antioch Revisited. *Anglican Theological Review,* 70 (4), 437-470.

Nassif, B. (1996). Spiritual Exegesis in the School of Antioch. In B. Nassif (Ed.), *New Perspectives on Historical Theology. Essays in Memory of John Meyendorff* (pp. 343-377). Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

Orphanos, M. (1984) H *ypo ton Pateron Ermeneia tes Paradoseos-The Interpretation of Tradition by the Fathers.* Athens.

Panagopoulos, J. (1991). The *Interpretation of Holy Scriptures in the Church of the Fathers.* Athens: Akritas.

Pelican, J. (1971). *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600).* Chicago: University of Chicago Press.

Pharantos, M. (1980). *Preliminary to the Theognosia.* Athens.

Porpodas, K. (1991). *Cognitive Psychology.* Athens.

Schaublin, C. (1974). *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese.* Cologne-Bonn.

Simonetti, M. (1994). *Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction to Patristic Exegesis.* Edinburgh: T&T Clark.

Stylianopoulos, T. (1997). *The New Testament: An Orthodox Perspective.* Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press.

Tatakis, V. *(1977). H Byzantine Philosophia-The Byzantine Philosophy.* Athens 1977.

Tate, W. R. (1997[2]). *Biblical Interpretation: An Integrated Approach.* Peabody, MA: Hendrickson.

Trakatellis, D. (1981). Suggestions of our Theological task, Today and Tomorrow. *Saint Vladimir's Theological Quarterly,* 25 (3), 183-190.

Trakatellis, D. (1993). The Gospel Message in a Secular Context, *Greek Orthodox Theological Revieiv,* 38, 47-55.

Trakatellis, D. (1996). *The Fathers Interpreting. Aspects of Patristic Biblical Interpretation.* Athens: Apostolike Diakonia Editions.

Wallace-Hadril, D. S. (1982). *Christian Antioch. A Study of Early Christian Thought in the East.* Cambridge: Cambridge University Press.

Wilder, A. (1971). *Early Christian Rhetoric; The Language of the Gospel* (Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wiles, M. (1970). Origen as Biblical Scholar. In P.Ackroyd et al (Eds.), *The Cambridge History of Bible* (pp. 454-489). Cambridge: Cambridge University Press.

Wolfson, H. (1976[3]). *The Philosophy of the Church Fathers, Faith Trinity, Incarnation* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Young, E. (1999), "Alexandrian School", in: J. Hayes (ed.), *Dictionary of Biblical Interpretation* (pp. 25-26). Nasville, TN: Abingdon Press

Philotheos **11** (2011) 109-126

Filip Ivanović
Norwegian University of Science and Technology, Trondheim

Il concetto della volontà nel pensiero di Massimo il Confessore

Nel pensiero di Massimo il Confessore è possibile individuare due periodi per quel che riguarda la trattazione del concetto della volontà. Il punto che separa questi due periodi è la nascita della controversia monotelita, alla quale Massimo si è dedicato con sempre maggiore impegno, fino alla prigionia e al martirio. Nel primo periodo, prima della controversia, vi sono alcuni elementi anticipatori, pochissimi dei quali vanno verso la direzione del concetto di volontà naturale (oppure propendono per il concetto di volontà naturale), ed altri, più consistenti verso la volontà gnomica.

I *La concezione massimiana della volontà prima della controversia monotelita*

Nel caso della volontà naturale, il contesto in cui Massimo parla genericamente della volontà umana è nel rapporto con la volontà divina. In un testo, dove Massimo fa sua una citazione di San Ireneo, si dice: "La volontà (θέλησις) e l'attività di Dio è la sua creatrice... La volontà dell'anima spirituale è la ragione che c'è in noi, dunque questa è una potenza libera dell'anima"[1].

Il riferimento alla volontà umana è a partire, anche negli scritti precedenti, dalla determinazione della volontà divina. Come abbiamo già accennato prima, nella parte dedicata alla teoria dei λόγοι, Massimo assume la concezione dell'Areopagita per il quale i λόγοι preesistenti agli enti sono "le volontà" (θελήματα) di Dio. Lo stesso pensiero è chiaramente espresso anche nelle *Centurie sulla carità* e in *Ambiguorum liber*, dove si parla dell'esistenza umana strutturata nella triade essere – essere bene o male – essere sempre.

L'essere ha la sua causa in Dio e, quindi, l'essere bene dipende dalla nostra disposizione del volere e dalle nostre decisioni[2]. Nella volontà, Massimo intravede un movimento che scaturisce direttamente dalla propria natura e, in quanto tale, non può che essere buona. Questa disposizione del volere o libero arbitrio che usa delle proprie facoltà secondo la propria natura è orientato verso il bene, cioè, verso Dio. Il passaggio dall'essere all'essere bene è il movimento proprio dell'essere, che, di per sé, porta verso Dio[3]; la volontà, orientata secondo natura, si muove "in Dio"[4]. In tutti questi testi

[1] PG 91, 276B.
[2] Cfr. P. Christou, "Maximus Confessor on the Infinity of Man", in: F. Heinzer e Chr. Schönborn (a cura di), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5. septembre 1980*, Fribourg: Éditions Universitaires, 1982, p. 266.
[3] L. Manca, *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, Roma: Armando, 2002, p. 160.
[4] PG 91, 1084B.

non vi è alcuna distinzione all'interno dell'atto volitivo. Il termine che spesso ricorre è προαίρεσις da solo o insieme con γνώμη.

Nelle opere di Massimo scritte prima del 640, è frequente l'uso del termine γνώμη che designa disposizione particolare del volere o una modalità d'uso del volere. Prima di Massimo, il termine γνώμη era stato usato da San Gregorio di Nissa. Per lui, γνώμη è il volere di ogni soggetto spirituale in quanto dotato di libera scelta, non essendo soggetto ad alcun potere esteriore[5]. Si intravede in Gregorio la definizione di γνώμη come disposizione volontaria che inerisce alla persona, un aspetto che sarà particolarmente approfondito da Massimo. Egli attribuisce al termine γνώμη il significato di disposizione della volontà che dipende da noi, distinta da ciò che è secondo natura. Nella lettera a Giovanni Cubiculario, negli anni 624-625, Massimo traccia l'intero percorso della vita spirituale dell'uomo. Per creazione, l'uomo ha ricevuto da Dio diverse potenzialità e facoltà vivendo secondo le quali l'uomo giunge alla conoscenza e alla somiglianza con Dio. L'amore qui gioca un ruolo determinante[6]. Secondo le disposizioni del suo volere (γνώμη), vi è nell'uomo, allo stesso tempo, la possibilità di accordarsi con il movimento della sua natura, in conformità del proprio λόγος e trovarsi così unito a Dio, e quella di allontanarsi dal λόγος della sua natura e, di conseguenza, da Dio[7]. Nelle altre *Epistulae*, troviamo lo stesso concetto di γνώμη come disposizione del volere, che si riferisce alla possibilità di realizzare l'immagine e somiglianza di Dio e che assicura all'uomo di volere il bene stesso voluto da Dio[8].

Nelle *Centurie culla carità* troviamo lo stesso significato di γνώμη che si riferisce a un'opzione del soggetto che oscilla tra il bene e il male. Qui leggiamo: "Che la natura, dotata di intelligenza e di ragione, sia sempre o non sia dipende dalla volontà di Colui che ha creato ogni bene. Ma usare di questi beni nel senso buono, o in modo cattivo, dipende dalla volontà delle creature"[9]. Siccome la "mutabilità" è propria dell'ente creato, la γνώμη dell'uomo acquista una certa affinità con le cose materiali alle quali si rivolge – diventa anch'essa mutevole[10]. Nella misura in cui la γνώμη si rivolge a Dio semplice e immutabile, essa acquisisce la caratteristica dell'immutabilità[11].

In *Questiones ad Thalassium* troviamo il parallelismo che Massimo fa tra Cristo e Adamo: nell'uno e nell'altro vi è potere di decisione ma con una differenza sostanziale. Se in Cristo questo potere di decisione è contrassegnato dall'immutabilità nel bene, in Adamo la propensione per il bene si è esaurita[12]. La γνώμη è vista, in quest'opera, come una disposizione o un orientamento generale dell'uomo che lo porta ad essere attratto o ad allontanarsi da Dio. La conversione è caratterizzata da un cambiamento gnomico.

Tornando alle *Epistulae*, vediamo che γνώμη, intesa come una possibilità di conflitto o di riconciliazione con il λόγος della propria natura, è applicata all'esercizio della carità:

> La carità persuade la γνώμη di andare d'accordo con la natura senza ribellarsi mai al λόγος della natura. Quindi in virtù di questo λόγος, siccome abbiamo una stessa natura, tutti pos-

[5] PG 44, 184B; PG 46, 120C-120D.
[6] PG 91, 393B-393C.
[7] L. Manca, *op. cit*, p. 161.
[8] PG 91, 408-409; PG 91, 533B.
[9] PG 90, 1052.
[10] Cfr. PG 90, 1049B.
[11] L. Manca, *op. cit*, p. 162.
[12] PG 90, 405D-408C.

> siamo avere la stessa γνώμη o la stessa volontà mediatrice tra noi e Dio, senza separazione tra noi e Lui.[13]

A causa della sottomissione dell'anima alle passioni più basse, la parte razionale dell'uomo si è ritrovata ad essere governata da tre mali principali, tra loro connessi e dipendenti e causa di ogni altro male: l'ignoranza, l'egoismo e la tirannia (τυραννίς). L'ignoranza di Dio e l'esagerato volgersi dell'uomo ai sensi, ovvero il suo egoismo (φιλαυτία), espresso attraverso la passione dell'amore o dell'odio verso ogni cosa sensibile, ha riempito la vita dell'uomo caduto e ha creato in lui la legge del corpo, la legge animale[14]. D'altra parte, poiché la natura è identica in tutti gli uomini, se essi seguissero tutti l'identico λόγος comune alla loro natura, allora avrebbero un'unica γνώμη. Dal λόγος unico è completamente assente la divisione introdotta dall'amore egoista (φιλαυτία) che ora regna nella natura.

Per la riconciliazione degli uomini con Dio è necessaria la riconciliazione della γνώμη con il λόγος della propria natura. Questo processo è favorito dalla Provvidenza che aiuta l'integrazione della γνώμη (aspetto particolare) nella natura (aspetto universale) e favorisce, quindi, la libera azione degli esseri razionali verso il λόγος naturale universale.

Come abbiamo visto, negli scritti anteriori al 640, Massimo considera la nozione di γνώμη da una parte, come disposizione della volontà propria della persona che tende verso il bene o verso il male; dall'altra, come possibilità di conflitto o di riconciliazione della disposizione individuale con il λόγος della propria natura.

II *Il concetto della volontà durante la controversia monotelita*

L'elaborazione approfondita e dettagliata del concetto di volontà viene fatta durante la controversia monotelita. La controversia ha una storia piuttosto intensa e quindi è importante seguirne lo sviluppo.

II.1 *Lo sviluppo del monotelismo*

La disputa ebbe inizio con le invasioni dei Persiani nel secondo decennio del VII secolo, quando vennero alla luce le vecchie controversie monofisita e nestoriana. Cercando di usarli al proprio fine, Cosroe fece una riunione nel 614 in cui invitò i rappresentanti dei tre gruppi cristiani nel suo nuovo territorio conquistato (i monofisiti, gli Armeni e i nestoriani). Il risultato di quella riunione fu l'accordo secondo il quale i nestoriani conservavano il loro governo sui cristiani dei territori tradizionalmente persiani e i monofisiti prendevano il posto principale nei territori ex-bizantini. L'imperatore Eraclio (610-641) tentò, però, di riunificare e consolidare la compagine dell'impero minacciato dai persiani. A tal fine Eraclio si impegnò in una grande offensiva contro Cosroe al termine della quale, dopo aver recuperato le province di confine, rientrava a Costantinopoli da vincitore e si faceva restituire la sacra reliquia della Vera Croce. Con tale vittoria bizantina riemersero le vecchie dispute. Eraclio e il patriarca di Costantinopoli Sergio avevano però un piano di unificazione. Esso si basava sul calcedonismo di Giustiniano e Cirillo e affermava l'esistenza di una persona divina che possiede due nature, una divina e un'altra umana,

[13] PG 91, 396C.

[14] Cfr. PG 90, 1129B; PG 91, 397A; L. Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago: La Salle, 1995, pp. 170-171; A. Radosavljević, "Antropologija Sv. Maksima Ispovednika", *Luča* XXI-XXII, 2004-2005, p. 378.

entrambe nella loro pienezza. La tesi proseguiva con l'affermare che quella persona è espressa in una energia – si trattava della dottrina nota con il nome di monoenergismo[15].

Questo avanzamento pareva naturale: l'espressione di Cirillo "una natura incarnata di Dio il Logos" suggerirebbe, considerando la connessione aristotelica della natura con l'energia, l'idea di una energia; dalla parte monofisita a supporto di questa tesi si poteva citare Severo[16]. Entrambe le parti accettavano l'autorità quasi apostolica dell'Areopagita che parlava dell'energia teandrica di Cristo. Questa soluzione è stata messa alla prova per la prima volta durante la visita di Eraclio in Armenia ma senza successo. Successivamente, nel 626 il metropolita di Ciro di Fasi appoggiò la dottrina monoenergista. Nell'autunno del 631 Ciro fu nominato patriarca di Alessandria e prefetto imperiale in Egitto con il compito di stabilire l'unità di fede sulla base dell'ortodossia imperiale – monoenergismo. Pare che lui abbia avuto qualche successo nel persuadere i monofisiti a accettare il monoenergismo. Uno scrittore bizantino Teofano scrive che i monofisiti dicevano che "non siamo noi ad aggiustarci a Calcedone, ma Calcedone verrà da noi"[17].

Nel 633 Ciro promosse un concilio ad Alessandria nel quale i presenti sottoscrissero il *Patto d'unione* redatto da Sergio che confessava "una sola energia" in Cristo e che "l'unico Figlio e Cristo ha operato sia in quanto divino che in quanto umano per mezzo dell'unica energia teandrica". Si trattava, in definitiva, di un'adesione al credo calcedoniano mediata e combinata con il monoenergismo. Fino al 633 pare che non ci fossero state negazioni del monoenergismo da parte di coloro che avevano accettato il Calcedone. Però, nel 633 ad Alessandria soggiornava un monaco di nome Sofronio. Sofronio vedeva nella dottrina proposta da Sergio una rinascita del monofisismo e dell'apollinarismo. Non potendo fermare Ciro, Sofronio arrivò alla capitale imperiale e in seguito alla sua protesta, Sergio, rispettando l'autorità del vecchio monaco, dovette far marcia indietro e impose in una dichiarazione solenne, lo *Psephos*[18], di non fare più menzione di una o due operazioni in Cristo, ma di riferire ogni attività divina o umana a Cristo operante come Verbo incarnato[19].

---

[15] A. Louth, *Maximus the Confessor*, London-New York: Routledge, 1996, pp. 12-13.

[16] Severo, preoccupato di salvaguardare l'unità di Cristo, respinge la definizione di Calcedonia, considerandola sospetta di nestorianesimo. Richiamandosi a Crillo, egli parla di un'unica natura, divenuta, dopo l'incarnazione, "natura composta" (μία φύσις σύνθετος). La concezione severiana, in altri termini, non ammette l'umanità di Cristo nella misura in cui essa esiste concretamente come natura distinta. Severo riconosce la permanenza dell'elemento umano dopo l'unione, ma questo elemento non è per lui la natura umana, né le proprietà che sono proprie di questa natura, ma le proprietà "come qualità naturali". Massimo si mostra particolarmente duro nei confronti di Severo, le cui idee considera alla stessa stregua di Apollinare e Nestorio. L'esposizione e la confutazione tella tesi severiana è contenuta nelle *Epistulae* 13 e 15 scritte, la prima tra il 633 e il 634, la seconda tra il 634 e il 640. Nell'*Opusculum* 5 Massimo risponde a tre obiezioni del monoenergismo: circa la predominanza della energia divina sull'energia umana egli mostra l'integrità dell'una e dell'altra. Riguardo il concetto monoenergista di strumento (ὄργανον) applicato all'operazione, Massimo rigetta non tanto il concetto stesso di strumento quanto l'uso monoenergista. In ultimo dimostra come il concetto monoenergista di operazione composta implica la stessa difficoltà di natura composta. Anche nell'*Opusculum* 21 Massimo confuta il monofisismo di Severo ritenendolo ispiratore del monoenergismo. Severo non può ridurre la differenza solo alla qualità e non alla natura... Cfr. PG 91, 509B-533A; PG 91, 544D-576D; PG 91, 64A-65A; PG 91, 245D-256D; L. Manca, *op. cit*, pp. 165-166.

[17] A. Louth, *op. cit*, p. 15.

[18] J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Firenze, 1759 (1960), vol. 11, 533C-536A.

[19] Cfr. B. De Angelis, *Natura, persona, libertà: L'antropologia di Massimo il Confessore*, Roma: Armando, 2002, pp. 79-80.

Vi si diceva che l'espressione *una operazione* "turba le orecchie di coloro che suppongono che sia stata usata per negare le due nature che sono unite ipostaticamente in Cristo nostro Signore". Ma, dall'altra parte l'espressione *due operazioni* suscita scalpore perché non è mai stata usata da nessuno dei Padri e perché sembra implicare "due volontà che si comportano in modo contrario l'una verso l'altra". Dunque, parlando di un unico soggetto divino in Cristo si escludeva l'esistenza delle due volontà in Cristo che sono contrarie l'una all'altra.

Lo *Psephos* attribuiva alla volontà umana l'opposizione alla volontà divina e così si salvaguardava l'alterità. L'accettazione secondo il volere divino escluderebbe il volere umano, ne implicherebbe la negazione. Confessando due volontà in Cristo "si introdurrebbero due soggetti che vogliono cose contrarie; questo è empio perché è impossibile che in un solo e medesimo soggetto due volontà esistano simultaneamente". Cristo è "uno solo e medesimo soggetto" del volere, e l'accettazione della passione salvatrice è l'unica volontà di Cristo. Questo significava, per Sergio, l'unicità senza contrarietà né alterità del soggetto volente. Nella conclusione dello *Psephos* si cercava di congiungere l'affermazione della natura umana e la negazione della volontà umana.

Attorno al Natale del 633 Sofronio viene eletto patriarca di Gerusalemme. Seguendo la tradizione, Sofronio scrive una *Lettera Sinodale* inviandola agli altri patriarchi come la prova della sua ortodossia. Anche se questa *Lettera* riconosce l'autorità dello *Psephos* in quanto non "conta" le operazioni in Cristo, essa rigetta il monoenergismo, come una consequenza del monofisismo[20]. Dopo la pubblicazione di questa *Lettera*, Massimo scrive gli *Ambigua ad Thomam*, un'opera dedicata in gran parte a problemi cristologici, nella quale lui, come Sofronio, rispetta il divieto dello Psephos, ma rifiuta la tesi di un'unica energia e spiega in che senso debba essere intesa, secondo l'ortodossia, l'espressione di Dionigi "una unica energia teandrica".

Nel frattempo, Sergio invia una lettera a papa Onorio, informandolo sull'importanza dell'unità raggiunta ad Alessandria e spiegando la natura dell'accordo teologico espresso nello *Psephos*. Onorio approva[21] e questa approvazione costituisce la causa della singolare circostanza di un papa condannato da un concilio.

Nel 638 Sergio fa redigere e promulgare dall'imperatore un *Esposizione della fede* (*Ekthesis*)[22] che professa una sola volontà in Cristo, e con questo documento nasce ufficialmente il monotelismo, che continua e conferma il monoenergismo. L'*Ekthesis* è infatti la risposta di Sergio alla *Lettera Sinodale* di Sofronio, che Sergio aveva rifiutato di accettare. Lo stesso anno è anche l'anno della morte di Onorio. Un anno dopo muore anche Sergio e Pirro, suo successore al trono patriarcale, fa ratificare l'*Ekthesis* da un sinodo.

Eraclio muore nel 641. Molti anni prima, a seguito della morte della sua prima moglie, Eraclio sposa sua nipote Marina (o Martina). Nelle lotte dinastiche avvenute dopo la morte di Eraclio, Marina tentò di guadagnare il potere per lei e per suo figlio. Il tentativo risultò però vano e Costante II divenne imperatore. Pirro, che era dalla parte di Marina, fu sostituito da Paolo, il nuovo patriarca[23].

Costante II fece pubblicare un altro editto, il *Typos*[24], con il quale si comminavano pene severissime a coloro che avrebbero risollevato la disputa attorno alle operazio-

[20] A. Louth, *op. cit*, p. 15.
[21] Mansi, 11, 537-544; PL 80, 469-484.
[22] Mansi, 10, 992-997.
[23] A. Louth, *op. cit*, p. 16.
[24] Mansi, 10, 1029-1032.

ni e alla volontà di Cristo. Ma la questione cristologica dell'una o due volontà, se dal punto di vista politico era divenuta irrilevante, aveva assunto, invece, un'enorme importanza dal punto di vista dottrinale.

II.2 *Il ruolo di Massimo nella controversia monotelita*

Le prime osservazioni di Massimo riguardo lo *Psephos* si trovano nell'*Epistula* 19, scritta alla fine del 634 e indirizzata a Pirro. Qui Massimo manifesta sentimenti di rispetto e di ammirazione nei confronti di Pirro e Sergio ed esprime soddisfazione nei confronti dello *Psephos*. Però, verso la fine della lettera, Massimo chiede a Pirro ulteriori spiegazioni riguardo il significato dei termini "operazione" (ἐνέργεια) e "operato" (ἐνέργημα) e la differenza di ognuno dei due termini in rapporto all'opera (ἔργον) e all'azione (πρᾶξις)[25].

Comunque, la prima critica diretta che Massimo muove contro il monotelismo è da rintracciare nell'*Opusculum* 4, composto tra il 634 e il 640. Qui Massimo riflette sull'opposizione tra "l'uomo che noi consideriamo salvatore" e "l'uomo come noi", distinzione che deriva da Gregorio di Nazianzo. Si tratta quindi del rapporto tra la natura umana di Cristo e la nostra. L'una e l'altra sono identiche per il λόγος ma differiscono per il τρόπος, il modo d'essere che in noi è legato alle conseguenze del peccato e in Cristo è ipostatico e si traduce nell'essere nato senza concorso di seme, in modo miracoloso, garantendo la perfetta verginità di Maria. Il volere di Cristo è "da una parte veramente come in noi, d'altra parte conformato (τυποῦμενον) divinamente in un modo superiore a noi". Fondamento dell'affermazione e la distinzione tra λόγος e τρόπος: "

> L'umano in Cristo differisce dall'umano in noi non per il λόγος della natura, ma per iltρόπος nuovo della sua venuta all'essere: secondo la natura è identico, ma secondo la concezione verginale non è identico, poiché questa natura umana non era quella di un uomo puro e semplice, ma apparteneva a colui che per noi si è fatto uomo[26].

Mentre noi, per il peccato, ci ribelliamo e ci opponiamo a Dio, Lui, per natura libero da ogni peccato, non ha nulla che si oppone a Dio[27]. Ogni natura differisce essenzialmente da ogni altra per il suo λόγος. L'immutabilità dei λόγοι è fondata in Dio e quindi, sul piano dell'essenza ogni comunicazione di natura tra gli esseri è impossibile. Il rinnovamento della natura umana che si compie in Cristo non agisce perciò sul λόγος di questa natura, ma sul suo τρόπος: rimanendo la stessa, riceve un modo ipostatico nuovo e differente. La concezione verginale manifesta sia l'identità del λόγος, sia la differenza del τρόπος tra Cristo e noi. Dal punto di vista del λόγος della natura, è chiaro che la volontà umana è la stessa in Cristo e in noi. La differenza sta nel τρόπος ipostatico[28]. Affermando la differenza tra λόγος e τρόπος, Massimo può distinguere tra le nozioni di alterità e di contrarietà. Rispetto alla volontà divina l'alterità della volontà umana proviene dal suo λόγος naturale, mentre la contrarietà risulta dal τρόπος personale. Tale opposizione non si verifica mai in Cristo, in quanto il suo volere umano è stato divinizzato dall'unione secondo l'ipostasi della natura divina, come, del resto, tutto ciò che è umano in Cristo.

---

[25] PG 91, 596B.
[26] PG 91, 56D-61D.
[27] L. Manca, *op. cit*, p. 170.
[28] B. De Angelis, *op. cit*, p. 85.

Non si può ammettere che il Verbo abbia assunto ciò che è in noi biasimevole come l'opposizione e la ribellione, non perché queste cose siano proprietà della nostra natura, in quanto Egli ha assunto la nostra natura integra e completa, compresa la volontà. Massimo aggiunge che, tuttavia, ciò che è limitato e biasimevole è stato ugualmente oggetto di appropriazione da parte del Verbo, per compassione. Secondo Massimo, il Verbo ha assunto le passioni che sono conseguenza del castigo, cioè quei limiti che scaturiscono dal peccato originale. Egli per amore dell'uomo si è appropriato, per ragioni di economia salvifica, delle passioni peccaminose, quelle che hanno falsificato la nostra natura, al fine di distruggerle in Lui a nostro vantaggio[29]. Quindi, dopo la distinzione tra λόγος e τρόπος comparsa nell'*Opusculum* 4, abbiamo nell'*Opusculum* 20 un'altra importante distinzione a proposito dell'"assunzione secondo l'essenza" (πρόσληψις) e l'"assunzione secondo l'appropriazione" (οἰκείωσις), utilizzando il secondo termine del binomio λόγος-τρόπος[30].

Nell'*Opusculum* 7 Massimo considera le parole di Cristo nel Getsemani dicendo, in primo luogo, che affermare in Cristo la sola volontà divina significherebbe ammettere in Cristo due volontà divine e, di conseguenza, due essenze divine, il che è assurdo. In secondo luogo, le parole di Cristo manifestano nella prima parte ("Se è possibile, passi da me questo calice") la vera umanità anche dal punto di vista del limite, della debolezza propria della nostra natura umana e nella seconda parte ("Si faccia non la mia ma la tua volontà") la sua piena adesione alla volontà divina[31]. Se le parole di Cristo in entrambe le parti devono essere attribuite alla stessa volontà, e se non possono essere applicate alla volontà divina senza suggerire che Dio aveva paura della morte, allora l'unica opzione rimanente è di attribuire entrambe le parti alla volontà umana di Cristo[32]. Esattamente questa è la posizione di Massimo. Questa volontà umana si osserva su un piano morale, tramite un atto libero; in Getsemani, la concordanza tra la volontà divina e la volontà umana si esprime attraverso la relazione interpersonale, la relazione del Figlio verso il Padre, un rapporto vissuto in modo umano, secondo la volontà libera[33]. Le due nature in Cristo non si oppongono perché "nulla di ciò che è naturale si oppone in alcun modo a Dio"[34]. L'opposizione non si pone a livello ontologico, ma a livello della scelta (προαίρεσις)[35]. Massimo infatti era il primo a sottolineare che fu Cristo-uomo a rivolgere la preghiera al Padre a Getsemani. Il Confessore afferma qui che Cristo voleva in quanto Dio, ma anche in quanto uomo, adempiere alla volontà del Padre, a chi obbediva fino alla morte. Però, bisogna sottolineare che era Cristo-uomo a decidere di obbedire la volontà divina, sormontando in tal modo l'istinto umano di conservare la vita.[36]

---

[29] PG 91, 233D; Cfr. L. Manca, *op. cit*, p. 172.

[30] Cfr. J-C. Larchet, "Introduction" in: *Maxime le Confesseur: Opuscules théologiques et polemiques*, Paris: Cerf, 1998, p. 31; Luigi Manca, *op. cit*, p. 173.

[31] Cfr. *Opusc*. 6, 7, 16, 3: PG 91, 65A-68D; PG 91, 80C-81B; PG 91, 196C-197A; PG 91, 48B-48D.

[32] I. McFarland, "Naturally and by Grace: Maximus the Confessor on the Operation of the Will", *Scottish Journal of Theology*, 58:4, 2005, pp. 424-425.

[33] F-M. Léthel, "La priére de Jésus a Gethsémani dans la controverse monothélite", in: F. Heinzer e Chr. Schönborn (a cura di), *op. cit*, p. 213-214.

[34] PG 90, 405C-409A.

[35] Cfr. B. De Angelis, *op. cit*, p. 94.

[36] D. Bathrellos, *Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Maximus the Confessor*, Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 147.

Massimo compie un altro passo in avanti nella cristologia nell'*Opusculum* 6 distinguendo tra kenosi e umiliazione. Parlando del principio di non contraddizione dell'unico soggetto, Massimo afferma:

> Se invece tu intendi l'espressione: non si attui ciò che io voglio, ma la tua volontà, come proveniente non dall'uomo che è come noi, ma da quello considerato il Salvatore, allora tu proclami il sommo consenso della volontà umana con la volontà divina di lui e del padre e riconosci due volontà ed operazioni sussistenti per natura di colui che è duplice rispetto alla natura e non contiene contraddizione di alcun genere in nessuna delle due[37]

Di qui, la distinzione tra la kenosi ("Da un lato acconsentendo a questa [la nostra salvezza] insieme con il Padre e con lo Spirito santo") e l'umiliazione ("Dall'altro, facendosi obbediente per questa al Padre fino alla morte, e alla morte di croce, realizzando lui stesso mediante il mistero dell'incarnazione il grande piano di salvezza per noi")[38].

Come scrive Luigi Manca, più tardi Massimo riassume "questa inaudita scoperta"[39] in una formula brillante: "È perché, secondo le due nature a partire dalle quali, nelle quali e per le quali egli è persona, è riconosciuto in quanto alla natura allo stesso modo del volere e di operare la nostra salvezza"[40].

Il volere nel senso generale appartiene alla natura ed è dunque naturalmente conforme al λόγος di natura. Ma l'uso che l'uomo ne fa deriva dalla persona e può così accordarsi o meno al λόγος di natura. Nell'*Opusculum* 20 Massimo scrive:

> Il volere (τὸ θέλειν) in quanto è naturale, non si oppone a Dio; in quanto è mosso da noi non naturalmente, è chiaro che si oppone e, in quanto la maggior parte del tempo è ribelle, ne segue il peccato. È per il τρόπος del suo movimento secondo il cattivo uso e non per il λόγος della sua potenza secondo la natura che si erge contro la legge e il λόγος.[41]

Conformarsi al λόγος di natura significa non solo comportarsi in maniera ragionevole (λογικόν) e secondo natura, ma anche in maniera buona e giusta.

Riassumendo la distinzione massimiana tra λόγος e τρόπος, concludiamo che il λόγος della volontà è sostanziale per la natura umana e rimane identico per l'umanità in generale, ma la nostra individualità fa sì che il λόγος si applica in modi differenti. Il modo (τρόπος) in cui noi esprimiamo la nostra volontà è specifico unicamente alla persona; oppure, in altre parole, è il nostro modo personale ipostatico[42]. Il rapporto tra λόγος e τρόπος è, secondo Léthel, "une des clefs de la Christologie de Maxime"[43].

La controversia monotelita diventa, per Massimo, l'occasione per una vera e propria elaborazione della nozione di volontà che, maturando all'interno della questione cristologica, offre anche nuove prospettive sul piano antropologico.

II.3 *Disputatio cum Pyrrho*

Come già detto all'inizio, Pirro giunge a Cartagine dove, nel 645, si svolge una grande disputa pubblica, alla presenza di autorità ecclesiastiche e politiche dell'Africa del

[37] PG 91, 65C-68A.
[38] PG 91, 68D. Cfr. n. 180.
[39] L. Manca, *op. cit*, p. 174.
[40] PG 91, 128C.
[41] PG 91, 236C.
[42] Cfr. M. C. Steenberg, "The Free Will of Christ in Maximus the Confessor: The Soteriological Necessity and Reciprocity", URL= http://www.monachos.net/content/patristics/studies-fathers/66-maximos-the-confessor-on-the-free-will-of-christ
[43] F-M. Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumiére par saint Maxime le Confesseur*, Paris: Beauchesne, 1979, p. 67.

Nord. I protagonisti di questa disputa sono Massimo e Pirro. Sarebbe importante sommare lo sviluppo di questa disputa, che ci trasmette la dottrina di Massimo, alla volontà nel suo stadio più maturo.

Quattro sono i punti fondamentali sui quali verte la disputa tra Massimo e Pirro: la θέλησις; la γνώμη; la distinzione tra volontà umana e volontà divina, e le due operazioni. Riteniamo opportuno percorrere sommariamente questi punti fondamentali della disputa.

La disputa inizia con l'obiezione fondamentale che Pirro presenta a Massimo: Cristo è uno e solo e quindi la sua unità suppone l'unità del suo volere. A questo punto Massimo accetta che Cristo è uno solo, ma chiede a Pirro: "Dimmi dunque anche questo: Cristo essendo uno solo è soltanto Dio oppure soltanto uomo oppure entrambi insieme, Dio e uomo?". Dopo la risposta affermativa di Pirro, Massimo prosegue: "Ora, essendo Cristo per natura Dio e uomo, egli stesso voleva come Dio e uomo o soltanto come Cristo? Ma se Cristo voleva principalmente come Dio e uomo, è evidente che egli voleva in duplice modo, non in uno solo, pur essendo egli stesso uno solo"[44]. Da ciò vediamo come i monoteliti riconoscono come unico principio di volontà l'ipostasi, il volente (ὁ θέλων) che è unico. Invece Massimo sostiene che la volontà è una facoltà della natura razionale e noetica e che il Cristo, avendo natura umana e natura divina, possiede anche le due volontà – umana e divina. Quindi, la θέλησις è attribuita alla natura e intesa come la facoltà del desiderio inerente alla natura umana[45].

Abbiamo già accennato che Massimo definisce la γνώμη come una appetizione o disposizione interna, dalla quale proviene la scelta (προαίρεσις). È una disposizione verso il bene o verso il male, secondo la virtù o secondo il vizio. In quanto disposizione permanente verso il bene, il concetto di γνώμη pareva ai monoteliti confermare l'unico volere di Cristo. Massimo rifiuta di attribuire una γνώμη a Cristo perché l'unione della natura umana alla natura divina, che noi confessiamo in Cristo, non è il termine di una disposizione favorevole e di un movimento della sua umanità verso Dio. Il movimento verso Dio ha per origine l'uomo puro e semplice, cioè ogni ipostasi di natura soltanto umana. Attribuire questo movimento a Cristo significherebbe dividerlo in due ipostasi. La γνώμη e le altre componenti del processo volontario della decisione si originano nell'ipostasi umana che è sempre unita alla sua natura. La γνώμη è dunque essenzialmente connessa all'esistenza ipostatica. Il peccato, quindi, può essere soltanto un atto personale. Esso porta la natura umana ad abusare la γνώμη e cancella la connessione stabilita da Dio tra l'ipostasi e la natura allontanando l'uomo dalla sua libertà autentica. Ciò spiega anche come il Verbo incarnato poteva adottare la natura umana senza, però, adottare il peccato. Il peccato appartiene alla γνώμη e non alla natura. Cristo possedeva veramente la volontà naturale umana ma siccome il soggetto volente, o ipostasi, della sua natura umana era il Verbo stesso, Egli non poteva in nessun modo avere la volontà gnomica, cioè γνώμη e προαίρεσις.[46] Questi sono modi di esercizio di una ipostasi semplicemente umana e non possono essere attribuiti alla natura umana del Cristo la cui ipostasi è il Verbo incarnato. Ciò comunque non significa che la volontà gnomica è

[44] PG 91, 288D-289B.

[45] Cfr. P. Piret, *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Paris: Beauchesne, 1983, p. 305.

[46] Cfr. J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris: Cerf, 1996, p. 241.

negativa in sé, ma può essere diretta verso il bene, però può andare anche contro la ragione e contro la volontà divina.[47]

Il termine ultimo del volere di una ipostasi soltanto umana, l'unione con Dio, è in Cristo nello stesso tempo l'origine e il fine della sua volontà umana, poiché egli secondo l'ipostasi è unito al Padre e allo Spirito Santo[48]. Dunque, Massimo esclude la volontà gnomica dal Cristo dal momento che essa implica ignoranza e peccato, e quindi appartiene alla natura caduta dell'uomo[49], che deve essere esclusa da Cristo. Massimo sempre afferma che Cristo aveva una natura non deliberativa, orientata verso il bene e priva di ogni peccato, modellata, mossa ed attuata negli atti particolari del volere umano dalla persona divina del Logos, in obbedienza al Padre.[50]

È chiaro, quindi, come la volontà gnomica rappresenta rappresenta un certo tipo di principio di individuazione dell'essere, essendo essa un fattore dirompente nella vita umana. Senza dubbio, la volontà gnomica contribuisce alla concretezza dell'essere dell'uomo nel mondo. Ad un certo punto, Massimo dice che se gli esseri umani muovessero secondo natura, allora una virtù (μία ἀρετή) sarebbe visibile in tutti.[51] Questo detto sembra non dare troppo onore all'individualità dell'essere personale, ma dall'altra parte, non vi è ragione di credere che una virtù cancellasse la differenziazione genuina. Qui ci dobbiamo ricordare di uno dei motivi principali della filosofia di Massimo – il principio di *unità-nella-pluralità*, destinato a durare per sempre.[52]

Considerando il terzo punto della disputa, ovvero il rapporto tra la volontà umana e la volontà divina, dobbiamo sottolineare che Massimo esprime la sua convinzione secondo cui l'anima umana non è mossa da qualcos'altro, ma è αὐτοκίνητος[53]. L'uomo, secondo natura, ha la capacità di essere αὐτοκίνητον e ἀδέσποτον[54]. Massimo definisce anche la volontà come autodeterminante o come "padronanza di sé", τὸ αὐτεξούσιον o ἡ αὐτεξουσιότης. Essa è la potenza attiva, il potere di essere sé: è l'οὐσία che da se stessa (ἐξ) pone se stessa (αὐτή) come οὐσία. L'uomo, in quanto essere spirituale, è un essere volitivo (θελητικός) per natura. Non vi è nessuna contrarietà tra le volontà naturali di Cristo. Non può esserci contrarietà a motivo del peccato, perché Dio incarnato non ha commesso peccato, non può esserci contrarietà a motivo della volontà umana secondo la natura, perché è creata da Dio e Dio non crea l'opposizione da sé[55]. Il rapporto di ogni volontà con la volontà divina è quello della creatura spirituale verso il suo creatore. Le due volontà rimangono differenti ma si tratta di una differenza che è semplicemente una caratteristica naturale. Secondo Massimo, la volontà umana è fortemente caratterizzata dall'autodeterminazione (libertà), ma qui si deve tenere presente che Massimo riconosce l'autodeterminazione come l'autodeterminazione di Dio, la quale è

[47] Г. Каприев, *Максим Изповедник: Въведение в мисловната му система*, София: Изток-Запад, 2010, 190.
[48] Cfr. P. Piret, *op. cit*, p. 325; B. De Angelis, *op. cit*, p. 97.
[49] Cfr. J. Farrell, *Free Choice in St. Maximus the Confessor*, South Canaan: St Tikhonùs Seminary Press, 1990, pp. 123-130 (Farrell, però, lega la volontà gnomica all'"ipostasi creata dell'uomo", ma essa si riferisce all'ipostasi caduta.)
[50] D. Bathrellos, *op. cit*, p. 161.
[51] PG 91, 309B.
[52] T. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 135.
[53] PG 91, 20B; PG 91, 357D.
[54] PG 91, 1345D.
[55] PG 91, 292A-292B.

la base dell'autodeterminazione umana. Massimo afferma che l'uomo è libero (αὐτεξούσιος) dal momento che egli è l'immagine di Dio che è a sua volta libero (αὐτεξούσιος).[56] Qui si potrebbe obiettare che la libertà che Massimo attribuisce alla volontà umana non spiega che anche la volontà di Cristo sia libera (autodeterminante). Questa obiezione può essere respinta da due ragioni. Per prima cosa, questo contraddirebbe la fondamentale logica calcedonese di Massimo secondo la quale la natura umana e la volontà umana di Cristo sono autenticamente umane e identiche alla nostra volontà e alla nostra natura in tutto, eccetto che nel peccato. La seconda ragione è che vi sono parti in cui Massimo connette apertamente l'autodeterminazione della natura umana con l'autodeterminazione che caratterizza la natura e la volontà umane di Cristo[57].

La sottomissione alla volontà divina non significa la privazione dell'αὐτεξούσιον umano ma il suo ritorno allo stato naturale, purificato[58]. A questo punto ci potremmo chiedere: Massimo riconosce che la volontà umana di Cristo è uno strumento della persona, della natura o delle volontà divine, oppure egli accetta una certa armonia autodeterminante da parte dell'umanità di Cristo, che permette di essere mosso da persona, natura o volontà divine? Questo problema non possa essere risolto a partire dalle nature o dalle volontà naturali e, non partendo dalla persona del Verbo incarnato che, essendo uno stesso, vuole (esprime la sua volontà) come Dio con la sua volontà divina, e si sottomette come uomo con la sua volontà umana.

L'ipostasi è l'unione delle due nature, e le due nature sono unite tra loro per la loro identità con l'ipostasi. Le due nature comunicano tra loro. Ecco come prosegue la disputa tra Massimo e Pirro a questo punto:

> Pirro: Non avevano dunque nulla in comune, come le nature, anche le loro proprietà naturali?
>
> Massimo: Niente, se non la sola ipostasi delle stesse nature, come infatti egli stesso era ipostasi senza confusione delle proprietà naturali.
>
> Pirro: Perché dunque i Padri, le cui parole sono legge e regola per la Chiesa, non dissero comune la gloria e il disonore? Infatti una cosa, dice, è ciò da cui proviene la comunanza della gloria, un'altra quella da cui proviene la comunanza del disonore.
>
> Massimo: I santi Padri affermano questo secondo il modo della comunicazione reciproca (τῆς ἀντιδόσεως τρόπος). È evidente che non esiste la comunicazione reciproca di uno solo, ma di due e disuguali: secondo uno scambio (κατ᾽ ἐπάλλαγην), le proprietà naturalmente inerenti a ciascuna delle due parti del Cristo si possiedono l'un l'altra, secondo l'unione ineffabile, senza trasformazione né mescolanza di una parte nell'altra, secondo il λόγος naturale. Se tu dici dunque comune la volontà secondo il modo della comunicazione reciproca, non dirai una sola, ma due volontà[59]

Volontà divina e volontà umana, nella loro rispettiva αὐτεξοὐσία, si possiedono l'un l'altra. La comunicazione mutua ci manifesta l'accordo (συμφυία) delle due volontà e il consenso (σύννευσις) della volontà umana alla volontà divina del Padre, che è l'origine prima dell'incarnazione[60].

---

[56] PG 91, 324D. Sulla libertà umana, cfr. F-M. Léthel, *op. cit*.; John Farrell, *op. cit*.; F. Ivanovic, "Maximus the Confessor on Freedom", *Crkvene studije: Church Studies*, 7, 2010, pp. 77-93.

[57] Cfr. PG 91, 304C-305D; PG 91, 324C-325B; PG 91, 293B-296A.

[58] Cfr. PG 91, 1076A-1076C.

[59] PG 91, 296D-297A.

[60] Cfr. D. Bathrellos, "The Relationship Between the Divine Will and the Human Will of Jesus Christ According to Saint Maximus the Confessor", *Studia Patristica* XXXVII, 2001, pp. 346-352.

Dopo che Pirro ha riconosciuto l'esistenza di due volontà in Cristo, tenta di proporre l'affermazione dell'unica operazione. Per lui, l'operazione è semplicemente l'attuazione, l'effetto esterno della volontà. Per Massimo invece l'ἐνέργεια è propriamente l'operazione della volontà, l'azione volontaria e razionale. Allo stesso modo della volontà, l'operazione è inerente alla natura, che è razionale e spirituale. Da una parte l'operazione è inerente al volere da cui proviene, dall'altra volontà e operazione sono sempre riferite alla natura. L'operazione è il carattere costitutivo (συστατικός) e inerente (ἐμφυτός) della natura[61]. Che l'operazione non si trovi al di fuori della natura è evidente dal fatto che la natura può essere senza le opere ma non può essere senza l'energia secondo natura[62]. L'energia è la definizione (ὅρος) dell'esistenza della natura[63]. Secondo Pirro, se consideriamo Cristo come un tutto, gli attribuiamo necessariamente un'unica operazione. Ma il tutto di Cristo, come lo vede Pirro, è qualcosa di indifferenziato. Massimo invece ne distingue l'ipostasi e le οὐσίαι[64]. L'ipostasi del Figlio incarnato è il tutto che opera divinamente e umanamente secondo le due nature. La sua ipostasi è le due nature e le operazioni delle due nature. Le due operazioni sono naturali, e le due nature sono al principio dell'ἐνεργεῖν di Cristo. Dall'affermazione delle due operazioni per l'unicità della persona, Pirro conclude che si verranno a trovare anche due operazioni nell'uomo a causa della distinzione sostanziale (κατ᾽ οὐσίαν) della sua anima e del su corpo e che, quindi, saranno tre operazioni di Cristo, e non due[65].

Supponendo che l'operazione spirituale dell'anima corrisponda al volere umano, ogni movimento corporale esteriore alla volontà umana deve essere sottomesso all'influenza dell'operazione divina. La risposta di Massimo afferma che né l'anima né il corpo hanno essere ed esistenza al di fuori della loro unione, cioè dell'unità di οὐσία. Anche se conservano proprietà naturali distinte, l'anima e li corpo sono una sola οὐσία umana. Bisogna allora riconoscere una sola operazione di una sola οὐσία umana. Se l'operazione viene ricondotta all'οὐσία, allora si devono riconoscere in Cristo due operazioni. Le due natura e l'unica ipostasi sono al principio del volere (θέλειν) e dell'operazione (ἐνεργεῖν) di Cristo[66].

In seguito, Pirro si richiama a Dionigi l'Areopagita[67] il quale "afferma a proposito di Cristo che egli ha svolto tra di noi una operazione nuova divino-umana (θεανδρικὴ ἐνέργεια)". Pirro in quest'affermazione vede un sostegno alla tesi monoenergista, mentre Massimo interpreta l'espressione teandrica esattamente nel senso opposto – il termine, composto da due aggettivi, divino e umano, non può designare un'operazione unica. L'οὐσία divina e l'οὐσία umana vogliono e operano ciascuna secondo il suo essere proprio. Le operazioni divina e umana sono comuni all'ipostasi del Figlio incarnato perché esse sono una l'operazione della sola e identica οὐσία divina, l'altra l'operazione della natura umana creata da Dio. Un'operazione di Cristo distinta dalle sue οὐσίαι divina e umana separerebbe l'ipostasi dall'una e dall'altra natura. In questo modo, separato dalla sua natura divina, il Figlio sarebbe diviso dal Padre e dallo Spirito; separato dalla natura umana creata e assunta, il Λόγος sarebbe diviso dalla propria carne[68].

[61] PG 91, 348A.
[62] PG 91, 441C-441D.
[63] B. De Angelis, *op. cit*, pp. 99-100.
[64] PG 91, 348C. Cfr. PG 90, 160A.
[65] PG 91, 297B.
[66] B. De Angelis, *op. cit*, p. 101.
[67] PG 3, 1072C.
[68] Cfr. nota 206.

La volontà non può essere ridotta all'oggetto del volere: "Infatti non è la stessa cosa la volontà di chi vuole e l'oggetto della volontà, come neppure la vista di chi vede e l'oggetto visto: infatti la prima gli appartiene sostanzialmente, il secondo è a lui esteriore"[69]. Confondere la volontà con il suo oggetto porterebbe a identificare il movimento con il suo termine eliminando, di conseguenza, il movimento stesso. Già nella distinzione tra volontà e oggetto della volontà affiora una definizione della volontà che potremmo riassumere nei seguenti termini: la volontà è un movimento che si costituisce come relazione mediatrice tra il soggetto e il suo oggetto desiderato. La potenza volitiva non è qualcosa di esterno a noi come i suoi oggetti, ma qualcosa di proprio radicato nella nostra natura[70].

III La *volontà naturale*

Gli scritti che contengono un'analisi più dettagliata del concetto della volontà sono gli *Opuscula* 16 e 28. Quest'ultimo è conosciuto come *Disputatio cum Pyrrho*, la disputa che abbiamo già avuto opportunità di esaminare.

Ritroviamo considerazioni sulla volontà anche nell'*Opusculum 1* in cui Massimo osserva che l'idea monotelita per cui la natura è necessitata, unita all'idea che la natura è principio di operazione, comporterebbe, oltre la necessità nell'agire di Dio, anche un secondo corollario: poiché una tradizione patristica afferma che nell'*eschaton* Dio e i Santi avranno una sola volontà, allora si dovrebbe ammettere anche che essi abbiano una medesima natura. Lo stesso opuscolo contiene una definizione del processo della volontà: "Noi desideriamo prima di deliberare, e dopo aver deliberato noi giudichiamo; dopo aver giudicato scegliamo liberamente ciò che ci è stato mostrato dal giudizio essere migliore rispetto a ciò che ci è stato mostrato peggiore"[71]. L'opuscolo prosegue:

> (L'uomo) per aver inteso (ciò che è razionale per natura) ricerca. Dopo aver ricercato, esamina. Dopo aver esaminato, delibera. Dopo aver deliberato, giudica o decide. Dopo aver deciso sceglie liberamente. Dopo aver liberamente scelto, inizia (un'azione). Dopo aver iniziato impiega qualcosa. E nell'impiego di un oggetto cessa dalla mozione appetitiva verso quella cosa. Perché nessuno fa uso di qualcosa senza aver prima iniziato (l'atto). E nessuno inizia senza averlo prima scelto liberamente. E nessuno sceglie liberamente qualcosa senza aver prima deciso (cosa scegliere). E nessuno decide senza aver prima deliberato. E nessuno delibera senza aver prima esaminato (le alternative). E nessuno esamina senza aver prima inteso. E nessuno intende senza aver prima riflettuto. E nessuno riflette senza essere mosso da un appetito. E nessuno è intelligentemente mosso da appetito senza esserlo da una natura razionale. Perciò l'uomo essendo per natura una creatura razionale è appetitivo, riflessivo, capace di intendere, cercare, esaminare, scegliere liberamente, iniziare (un'atto), impiegare (qualcosa)[72]

La conclusione è che la libera scelta è costitutiva della natura umana (κατὰ φύσιν) poiché tutte le azione implicate nel processo volitivo sono azioni proprie di una natura umana.

Nell'*Opusculum 16* vi è la definizione della volontà come potenza naturale: "Δύναμιν ὑπάρχειν τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρεκτικήν, καί τῶν οὐσιωδῶς τῇ φύσει προσόν-

[69] PG 91, 292D-293A.
[70] L. Manca, *op. cit*, p. 176.
[71] PG 91, 13A.
[72] PG 91, 21D-24A

των συνεκτικὴν πάντων ἰδιωμάτων"[73]. Si tratta di un concetto particolarmente felice perché mette in rilievo che la volontà è una potenza naturale, in quanto si radica nella natura del soggetto, ne compie le peculiarità e sorge direttamente dalla sua spontaneità vitale. La volontà è per il Confessore il costitutivo della natura umana. La posizione monotelita, secondo la quale Cristo è anche uomo ma agisce solo per la Sua volontà divina, spinse Massimo a chiedersi se possa esistere una natura umana priva di volontà: una natura umana senza volontà naturale sarebbe incompleta nel suo logos; la volontà è una potenza innata nella natura e ne costituisce il primo movimento e la prima proprietà[74]. A questa formulazione Massimo vi giunse con gradualità. Nell'*Opusculum 26* Massimo identifica la volontà con lo Spirito: essa è la prima proprietà dell'anima spirituale che manifesta la sua vera essenza. Nello stesso opuscolo considera la volontà come il desiderio razionale e vitale: la qualità naturale viene dedotta dal fatto che essa è l'impulso semplice e immutabile di ciò che è costitutivo per natura[75]. Anche nell'*Opusculum 14* si trova un'espressione simile: "La volontà naturale è un desiderio essenziale di quelle cose che per natura sono costitutive". È anche anticipata la distinzione con la volontà gnomica che è invece definita "un impulso libero del pensiero e un movimento verso l'una o l'altra parte"[76]. La definizione dell'*Opusculum 16* proviene da un monaco che Massimo lascia nell'anonimato e che rappresenta una sua fonte immediata. Seguendo la medesima fonte egli afferma di attingere la distinzione tra la volontà naturale e la libera scelta (modalità d'uso) della volontà.

Qui Massimo sente di dover intervenire per fare chiarezza sulla confusione creata dai monoteliti tra la nozione di volontà in quanto potenza della natura (θέλημα) e la volizione, cioè, atto del volere (θέλησις) e tra oggetto interno del volere (θεληθὲν) e oggetto esterno del volere (θελητὸν). Una confusione del genere, rapportata a Dio, comporterebbe l'assurda conclusione che la sua volontà apparirebbe e sparirebbe con la comparsa e la scomparsa delle creature volute da Lui; rapportata a noi, comporterebbe che l'esistenza che ha forma morale della nostra volontà dipenderebbe dagli oggetti su cui essa si porta[77].

Qui è importante distinguere le due volontà in Cristo, enumerarle e non identificarle. Il ricorso all'immagine del ferro rovente chiarisce ulteriormente come il contatto della volontà umana con quella divina, in Cristo, mediante l'unione, non elimina la realtà della sostanza:

> Così come la somma e totale mescolanza con il fuoco non elimina la realtà propria del ferro, ma questo riceve condizione del fuoco, poiché con l'unione è divenuto fuoco, tuttavia conserva come prima il peso e taglia, non avendo subito alcun danno della propria natura né essendo in alcun modo privato della propria operazione, anche se si trova col fuoco secondo una stessa sostanza e compie senza alcuna divisione ciò che gli è proprio per natura, intendo il tagliare, e a sua volta ciò che gli è proprio in seguito all'unione, cioè il bruciare[78]

La distinzione tra volontà e oggetto della volontà viene ripresa e ulteriormente appro-

[73] "La volontà naturale è una potenza che desidera ciò che è conforme alla natura, e che comprende tutte le proprietà che appartengono essenzialmente alla propria natura"; PG 91, 185D.

[74] Cfr. M. L. Gatti, *Massimo il Confessore: Saggio di bibliografia ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Milano: Vita e Pensiero, 1987, pp. 375-376.

[75] PG 91, 277A-277D.

[76] PG 91, 153A-153B.

[77] PG 91, 188A.

[78] PG 91, 189C-192A; Cfr. L. Manca, *op. cit*, pp. 175-176.

fondita nella *Disputatio cum Pyrrho*, elaborazione che abbiamo già avuto modo di vedere nel capitolo precedente. Qui sembra opportuno riportare una parte della *Disputatio*:

> Non solo la sua natura divina e increata non ha alcuna naturale compulsione, ma neanche la sua natura razionale e creata. Perché ciò che è per natura razionale ha come sua facoltà naturale l'appetito razionale proprio ad esso. Questo è chiamato facoltà di volontà dell'anima razionale. È secondo questa che noi riflettiamo quando volendo e considerando scegliamo le cose che vogliamo. E quando volendo, noi anche cerchiamo, esaminiamo, deliberiamo, giudichiamo, siamo inclinati verso qualcosa, scegliamo, spingiamo noi stessi verso e facciamo uso di una cosa (...)
>
> Come è già stato detto, se l'appetito razionale, in altre parole, volere e considerazione, sono propri alla nostra natura, allora lo sono anche deliberazione, ricerca, esame, scelta, giudizio, inclinazione, elezione e spinta verso (una cosa)[79]

In queste righe troviamo una definizione della volontà come appetito (impulso) razionale, "in altre parole, volere e considerazione". Poiché l'appetito è una facoltà naturale, dunque tutto il processo volitivo è compreso nell'ambito della natura. Questi processi appartengono alla volontà della natura umana.

Possiamo quindi tracciare uno schema degli stadi dell'attività naturale nel modo seguente:

1) Il primo momento è la βούλησις, il desiderio. Per Aristotele questo è il desiderio razionale, differente dalla concupiscenza, che è un desiderio mescolato con l'immaginazione sensibile e che secondo Massimo è invece "appetito immaginativo" (ὀρεξις φανταστικὴ)[80]. Il desiderio è riferito al suo oggetto che è il τέλος dell'atto della volontà, mentre la scelta (προαίρεσις) si riferisce solo ai mezzi con i quali raggiungere lo scopo[81]. Perciò desiderio è un concetto che si avvicina a γνώμη in quanto manifesta l'intenzione. La βούλησις indica la stessa potenza volitiva e in questo senso coincide con la θέλησις.

2) Il secondo momento è la ricerca (ζήτησις). Nella *Questio ad Thalassium 59* il termine indica il semplice movimento affettivo della mente verso qualcosa di conosciuto[82]. È riferito alla parte razionale dell'anima[83] sebbene portata dal desiderio. È uno sforzo consistente della facoltà razionale in generale, quando è cosciente del suo scopo[84]. Infine, coinvolge la facoltà razionale ma implica il desiderio.

3) Seguono la considerazione (σκέψις)[85] e la deliberazione (βούλευσις). L'oggetto della considerazione è ciò che è cercato e l'oggetto della deliberazione ciò che è stato considerato, e nessuno delibera senza aver considerato[86]. La βούλευσις concerne i mezzi; è un desiderio giudicato dalla ricerca di un fine desiderato che avanza nel νοῦς[87].

4) Il giudizio (κρίσις)[88] è una funzione strettamente razionale.

5) Infine la scelta (προαίρεσις). Massimo riconosce che c'è un elemento di appetito nel processo di desiderio e deliberazione e non distingue nettamente tra giudizio e

[79] PG 91, 293B-293C
[80] PG 91, 13B.
[81] PG 91, 13C.
[82] PG 90, 615C.
[83] PG 90, 392C.
[84] PG 91, 397A-397B.
[85] PG 91, 16B; PG 91, 293C.
[86] PG 91, 24A.
[87] PG 91, 16B.
[88] PG 91, 13A; PG 91, 16B; PG 91, 20A; PG 91, 24A; PG 91, 293C.

un desiderio aggiunto in ordine alla scelta. L'elemento del desiderio è quindi ancora presente in relazione alla scelta. La scelta è una ὀρεξις βουλευτικὴ[89], un appetito come il desiderio e la ricerca (ὀρεξις φανταστικὴ o ζητητική). Importante è tenere presente che l'elemento appetitivo appare in tutte le definizioni. Tutti i maggiori atti della volontà umana sono visti da Massimo come derivanti dal desiderio, compresa la scelta che è l'atto finale del processo della volontà. Il termine scelta esprime insomma l'intenzione ed è legato alla γνῶμη[90]. Ci sono poi altri due termini che Massimo introduce a volte per caratterizzare ulteriormente il progresso volitivo.

6) Ὁρμή. In *Capita de Caritate 2,56* Massimo usa la triade stoica immaginazione, appetito, consenso in quest'ordine. Qui ορμή è un impulso verso ciò che la mente ha accettato prima che ci fosse la decisione. In altri testi ορμή è usato nel senso di impulso autodeterminante in relazione alla volontà gnomica o in relazione alla volontà naturale[91]. È combinato con il movimento (κίνησις) che spesso serve a designare la totalità del processo volitivo verso l'azione pratica[92]. La προαίρεσις è la fine del processo volitivo propriamente detto. Per raggiungere lo scopo, però, il processo volitivo deve essere combinato con l'ορμή e con la χρῆσις.

7) Χρῆσις. Questo termine significa "uso" ed implica un riferimento diretto all'azione[93]. Nell'*Opusculum 1* leggiamo:

> Il volere naturale, cioè la volontà, è la potenza appetitiva dell'essere secondo natura e contiene tutte le proprietà corrispondenti essenzialmente alla natura. Perché l'essenza tenuta in lui per natura tende ad essere, a vivere e a muoversi attraverso il senso e il nous, tesa a realizzare la sua piena e naturale entità. Poiché la natura vuole se stessa, diretta a fare tutto ciò che la porta a compimento, sospesa per questo desiderio al logos del suo essere, secondo il quale essa è e diviene. Perciò altri la definiscono come naturale, dicendo che il volere è un appetito razionale e vitale[94]

Qui troviamo due atteggiamenti. Secondo il primo diventa chiaro che Massimo generalmente comprende la volontà come la potenza del desiderio (δύναμις ὀρεκτική). Qui si sente l'influenza di Aristotele, particolarmente della descrizione delle potenze dell'anima[95] dove all'ὀρεκτικόν si attribuisce la funzione fondamentale. Però, se consideriamo il secondo atteggiamento, Massimo si allontana da Aristotele, in quanto la θέλησις è compresa come una potenza del desiderio essenzialmente razionale (ὄρεξις λογική). La volontà quindi appare come una dinamica spiritualmente formata e specificamente umana, mentre l'ὄρεξις aristotelico rimane fondamentalmente a livello animale. La razionalità, che è la caratteristica sostanziale della volontà, non si trova solo nella *ratio* dell'uomo stesso, nel cui λόγος è fondata, ma anche in quello che si potrebbe definire come la sua *ratio* ontologica La θέλησις è λογική perché essa ha come scopo il λόγος τοῦ εἶναι della natura umana, la sua ὀντότης, come dice Massimo. La razionalità della θέλησις così ha anche la connotazione essenziale κατὰ φύσιν, cioè κατὰ λόγον[96].

---

[89] PG 91, 16B-16C.
[90] PG 91, 16B.
[91] PG 91, 192B-192C
[92] PG 91, 153B.
[93] Cfr. B. De Angelis, *op. cit*, pp. 106-108.
[94] PG 91, 12C-13A.
[95] Arist. *De anima*, III, 9-11.
[96] F. Heinzer, "Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 28, 1981, pp. 375-376.

La naturalità della volontà riceve la più compiuta definizione; è vista, infatti, come il desiderio razionale e quindi come una forza di attualizzazione dei valori vitali umani nella loro totalità. In quanto razionale, essa è, *a fortiori,* una tendenza verso la positività del suo essere naturale[97].

L'uomo non era deificato all'inizio stesso, ma doveva attualizzare le sue potenze in accordo con il logos dell'essere. Se avesse vissuto in accordo con la sua natura, allora avrebbe confermato l'unità tra la triade dei logoi. Ciò significa che si avrebbe attuato come partecipante nelle Bontà e Saggezza divine, e nel tutto ciò che Bontà implica (Virtù, Vita, ecc.), e nell'Essere Eterno. Però, l'uomo non prese mai il passo decisivo dall'essere a immagine all'essere a somiglianza. Quando fu creato, uomo doveva compiere il primo movimento secondo le su facoltà razionali e volitive, in accordo con la natura.[98]

Infine, una buona spiegazione della definizione massimiana della volontà la troviamo in Gauthier:

> Le vouloir naturel, c'est sans doute le souhait aristotélicien. Mais au lieu de faire surgir, avec Aristote, ce souhait sur le fond indifférencié du désir, saint Maxime, et par là il dépasse de loin Aristote, le fait surgir dans la θέλησις, mot qu'Aristote ignorait comme il ignorait la chose qu'il désigne. La θέλησις, ce n'est plus un désir raisonnable par accident, c'est un désir rationnel par nature, c'est une faculté (δύναμις), emportée par son propre élan, avant toute intervention de la connaissance, ver ce même bien universel de la nature que la raison est faite pour connaître.[99]

Bibliografia

J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Firenze, 1759 (1960)

Maximi Confessoris Opera, in: J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus. Series graeca (PG), Paris, 1860, vols. 90-91.

S. Massimo il Confessore, La Mistagogia e altri scritti, trad. it. Raffaele Cantarella, Firenze: Industria Tipografica Fiorentina, 1931.

Massimo il Confessore, Capitoli sulla carita, trad. it. Aldo Ceresa-Gastaldo, Roma: Editrice Studium, 1963.

Massimo il Confessore, Meditazioni sull'agonia di Gesu, trad. it. Aldo Ceresa-Gastaldo, Roma: Città Nouva Editrice, 1996.

Massimo il Confessore, Opuscoli teologici e polemici, trad. it. Bernardo De Angelis, Bologna: Dehoniana Libri – Pardes Edizioni, 2007.

Demetrios Bathrellos, "The Relationship Between the Divine Will and the Human Will of Jesus Christ According to Saint Maximus the Confessor", Studia Patristica XXXVII, 2001, pp. 346-352.

Demetrios Bathrellos, Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Maximus the Confessor, Oxford: Oxford University Press, 2004

Panayiotis Christou, "Maximus Confessor on the Infinity of Man", in: F. Heinzer e Chr. Schönborn (a cura di), Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5. septembre 1980, Fribourg: Éditions Universitaires, 1982, pp. 261-271.

Bernardo De Angelis, Natura, persona, libertà: L'antropologia di Massimo il Confessore, Roma: Armando, 2002

[97] Cfr. L. Manca, *op. cit*, p. 179.

[98] T. Tollefsen, *op. cit.*, p. 181.

[99] R. A. Gauthier, "Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain", *Recherches de Théologie ancienne et médiéval*, 21, 1954, pp. 78-79.

Joseph Farrell, Free Choice in St. Maximus the Confessor, South Canaan: St Tikhonùs Seminary Press, 1990

Maria Luisa Gatti, Massimo il Confessore: Saggio di bibliografia ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso, Milano: Vita e Pensiero, 1987

René Antoine Gauthier, "Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain", Recherches de Théologie ancienne et médiéval, 21 (1954), pp. 51-100.

Felix Heinzer, "Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors", Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 28, 1981, pp. 372-392.

Filip Ivanovic, "Maximus the Confessor on Freedom", Crkvene studije: Church Studies, 7, 2010, pp. 77-93.

Георги Каприев, Максим Изповедник: Въведение в мисловната му система, София: Изток-Запад, 2010

Jean-Claude Larchet, La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur, Paris: Cerf, 1996

Jean-Claude Larchet, "Introduction" in: Maxime le Confesseur: Opuscules théologiques et polemiques, Paris: Cerf, 1998

François-Marie Léthel, Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotéeriologique mises en lumiére par saint Maxime le Confesseur, Paris: Beauchesne, 1979

François-Marie Léthel, "La priére de Jésus a Gethsémani dans la controverse monothélite", in: F. Heinzer e Chr. Schönborn (a cura di), Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5. septembre 1980, Fribourg: Éditions Universitaires, 1982, p. 207-214.

Andrew Louth, Maximus the Confessor, London-New York: Routledge, 1996

Luigi Manca, Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore, Roma: Armando, 2002

Ian McFarland, "Naturally and by Grace: Maximus the Confessor on the Operation of the Will", Scottish Journal of Theology, 58:4, 2005, pp. 410-433.

Pierre Piret, Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur, Paris: Beauchesne, 1983

Artemije Radosavljević, "Antropologija Sv. Maksima Ispovednika", Luča XXI-XXII, 2004-2005, p.p 372-380.

Matthew C. Steenberg, "The Free Will of Christ in Maximus the Confessor: The Soteriological Necessity and Reciprocity", URL= http://www.monachos.net/content/patristics/studies-fathers/66-maximos-the-confessor-on-the-free-will-of-christ

Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago: La Salle, 1995

Torstein Tollefsen, The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor, Oxford: Oxford University Press, 2008

Philotheos **11** (2011) 127-140

Βασίλειος Ἀθ. Τσίγκος
Θεολογική Σχολή Α. Π. Θεσσαλονίκη

Οἱ φανερώσεις τοῦ Θεοῦ στήν κτίση καί τήν ἱστορία, πηγή θεογνωσίας κατά τόν ἅγιο Γρηγόριο τόν Παλαμᾶ

Εἰσαγωγικά

Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς (1296-1359), τῆς "*Ὀρθοδοξίας ὁ φωστήρ, Ἐκκλησίας τό στήριγμα καί διδάσκαλος... τῶν θεολόγων ὑπέρμαχος ἀπροσμάχητος*"[1], εἶναι σύμφωνα μέ τό βιογράφο του ἅγιο Φιλόθεο, πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως, "*οἱονεί τι συμπέρασμα καί ἀνάπτυξις*"[2] ὁλόκληρης τῆς προγενέστερης βιβλικῆς καί πατερικῆς παράδοσης καί θεολογίας. Πράγματι, ὁ μεγάλος αὐτός ἡσυχαστής ἱεράρχης μέ τή ζῶσα διδασκαλία του, ὡς "συμπέρασμα καί ἀνάπτυξη", ὡς δημιουργική ἀναμόχλευση καί "συγκεφαλαίωση ὅλης τῆς πατερικῆς θεολογίας τῶν πρώτων αἰώνων"[3] καί ὡς καρπός τῆς πραγματικῆς κοινωνίας, μέθεξης Θεοῦ καί κατά χάρη θέωσής του, ἐξέφρασε πλήρως καί ἀκριβῶς τήν, διά Πνεύματος Ἁγίου, καθολική ἐμπειρία τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς τῶν μελῶν τῆς Ἐκκλησίας.

Ἡ πηγή ἀπό τήν ὁποία ἀντλεῖ ἡ θεολογία τοῦ δευτέρου πολιούχου τῆς Θεσσαλονίκης εἶναι ἡ ἀστείρευτη, ζῶσα, δημιουργική καί διαχρονική παράδοση, ἡ μαρτυρία πίστης γιά τό μυστήριο τῆς ἀποκάλυψης τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ στήν κτίση καί τήν ἱστορία. Πρόκειται γιά τή μαρτυρία, ἡ ὁποία ἐκκινεῖ καί γίνεται γνωστή μέ τά γεγονότα καί τά πρόσωπα τῆς Παλαιᾶς καί τῆς Καινῆς Διαθήκης, ἔχει καταγραφεῖ "*ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις*"[4] στήν Ἁγία Γραφή καί παραδόθηκε διά μέσου τῶν αἰώνων, ἀπό γενεά σέ γενεά, διά τῆς λειτουργικῆς πράξης καί ὅλων τῶν ἄλλων *μνημείων πολιτισμοῦ* τῆς ζωῆς τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινότητας.

Εὐθύς ἐξαρχῆς εἶναι ἀπαραίτητο νά σημειωθεῖ ὅτι ἡ διδασκαλία τοῦ μεγάλου θεολόγου τοῦ ΙΔ΄ αἰώνα, στό σύνολό της, ἀλλά καί σέ εἰδικότερα ζητήματα, εἶχε γίνει, στό πρόσφατο παρελθόν, ἀντικείμενο πολλῶν ἐπικρίσεων, παρανοήσεων, ποικίλων καί ἀντιφατικῶν ἀρνητικῶν ἑρμηνευτικῶν προσεγγίσεων, κυρίως ἀπό δυτικούς, καί ὄχι μόνο, ἐρευνητές. Τό σημεῖο κριτικῆς τῶν περισσοτέρων δυτικῶν θεολόγων ἐπικεντρώνεται στό ὅτι ὁ ἅγιος Γρηγόριος προσήγγισε τόν τρόπο ὕπαρξης καί φανέρωσης τοῦ Θεοῦ ἀποκλειστικά μέ ὅρους τῆς διάκρισης οὐσίας καί ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ. Αὐτό

---

[1] *πολυτίκιον* ἑορτῆς τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ (Β΄ Κυριακή τῶν Νηστειῶν). Βλ. *Τριῴδιον,* ἐκδ. Φῶς, Ἀθῆναι 1979, σ. 195.

[2] ιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως, *Ἐγκώμιον εἰς Γρηγόριον Παλαμᾶν,* PG 151, 654. Μέ τή συμβολή τοῦ πατριάρχου ἐλάχιστα χρόνια μετά τό θάνατό του ἡ ἐνδημοῦσα σύνοδος τοῦ 1368 ἀνακήρυξε ἅγιο τόν Γρηγόριο Παλαμᾶ.

[3] Βλασίου Ἰ. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία, τ. Β΄. Ἀπό τήν Εἰκονομαχία μέχρι τή Μεταρρύθμιση,* Ἀθῆναι [3]2002, σ. 501.

[4] 1, 3.

εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα νά ὑπερτονίσει τίς θέσεις του γιά τίς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ πρός τήν κτίση καί τόν ἄνθρωπο (*Οἰκονομική Θεολογία*) σέ βάρος ἐκείνων γιά τόν τρόπο ὕπαρξης τοῦ Θεοῦ καθ' Αὐτόν (*Θεολογία*).

Ἀπό τούς δυτικούς ἐρευνητές χαρακτηριστική εἶναι ἡ περίπτωση τοῦ γερμανοῦ θεολόγου-βυζαντινολόγου Hans-Georg Beck, ὁ ὁποῖος ὑποστηρίζει ὅτι ὁ Παλαμᾶς ξεκίνησε τή διδασκαλία του γιά νά ὑπερασπίσει τό μυστικισμό τῶν ἡσυχαστῶν, "πού ἀναπτύχθηκε ἀνεξάρτητα ἀπό τή δογματική θεολογία"[5]. Ὁ ἡσυχασμός, κατά τήν ἑρμηνευτική του προσέγγιση, "σημαίνει μιά ρήξη μέ τή δογματική καί λειτουργική ὀρθοδοξία τῶν προηγούμενων αἰώνων"[6].

Σύμφωνα μέ τή θεώρηση τοῦ Beck, ἡ βυζαντινή θεολογία μέ τόν ἡσυχασμό θεμελιώνεται σέ μιά ἑτοιμόρροπη τριαδολογική καί χριστολογική βάση ἤ, ἀκριβέστερα, "δέν χρειάζεται σχεδόν καθόλου μιά διδασκαλία γιά τήν Ἁγία Τριάδα, μέ τίς πολύπλοκες καί δυσνόητες διακρίσεις της ἀνάμεσα στήν κοινή οὐσία καί τίς αὐτόνομες ὑποστάσεις, ὅπως ἐπίσης δέν χρειάζεται οὔτε μιά χριστολογική ἀνθρωπολογία". Ἐξ αὐτῶν, καταλήγει, ὅτι ἡ ἀπολυτοποίηση τῆς "μυστικιστικῆς ἐμπειρίας" καί "τῆς ἰδιόρρυθμης θεοσκοπίας" τῶν μοναχῶν[7] δέν ἐπέτρεψε στόν ἅγιο Γρηγόριο νά συνθέσει ὀργανικά "μιά συλλογιστική" μέθοδο, ἡ ὁποία νά ἐκφράζει "τό πνεῦμα τῆς θείας ἀποκάλυψης"[8].

Ἡ ἐνδελεχής καί μέ βάση τά κριτήρια τῆς ὀρθόδοξης θεολογίας μελέτη τῶν παλαμικῶν συγγραμμάτων ἀποδεικνύει ὅτι ἡ προσέγγιση αὐτή δέν εἶναι ἀκριβής καί ἀντικειμενική. Καί τοῦτο διότι ὁ ἱερός πατήρ μέ τή διδασκαλία του *περιγράφει* τίς φανερώσεις, τίς ἀποκαλυπτικές δυνάμεις καί ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ πρός τήν κτίση καί τόν ἄνθρωπο. Μέ ἄλλους λόγους, θεολογεῖ ἐπί τῇ βάσει τῶν *γεγονότων* καί *πραγμάτων* τῆς ἐκκλησιαστικῆς πίστης καί τῆς θεοπτικῆς ἐμπειρίας τῶν ἁγίων τοῦ Θεοῦ.

1. Ἡ φανέρωση τοῦ Θεοῦ στόν Μωϋσῆ

Ἡ θεολογική θεώρηση τῆς διδασκαλίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ εἶναι σαφέστατα *τριαδοκεντρική*. Ὅσα ἀφοροῦν στή γνώση γιά τόν ἐν τριάδι Θεό[9] θεμελιώνονται στήν παρουσία του, μέσῳ φανερώσεών του, μέσῳ θεοσημειῶν καί θεοφανειῶν, ὅπως αὐτές καταγράφονται στή βιβλική μαρτυρία καί ἑρμηνεύονται ἀπό τούς Πατέρες ὡς καρπός τῆς προσωπικῆς ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι ἐμπειρίας καί χαρισματικῆς τους θεολογίας.

Ὁ Θεός, τόν ὁποῖο ὁ ἀρχιεπίσκοπος Θεσαλονίκης διά τῆς πνευματικῆς ὅρασης βλέπει, θεᾶται καί, ὅταν καταγράφει τή θεοπτική του ἐμπειρία, θεολογεῖ περί Αὐτοῦ,

---

[5] H.-G. Beck, *Ἡ Βυζαντινή Χιλιετία,* (μετάφρ. Δημ. Κούρτοβικ), ἐκδ. Μορφωτικόν Ἵδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης, Ἀθήνα 1990, σ. 259.

[6] π. παρ., σ. 276.

[7] π. παρ., σ. 259.

[8] π. παρ., σ. 229. Παρόμοιες σφοδρές ἐπικρίσεις γιά τή θεολογία του εἶχε δεχθεῖ καί ὁ, πλησιέστερος χρονικά πρός τόν ἅγιο Γρηγόριο, ἅγιος Συμεών ὁ Νέος Θεολόγος. Βλ. σχετικά στή μελέτη μας, *Ὁ ἀνακαινισμός τοῦ ἀνθρώπου κατά τή δογματική διδασκαλία τοῦ ἁγίου Συμεών τοῦ Νέου Θεολόγου,* ἐκδ. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη [2]2009, σ. 29-31. Γιά μία ὁλοκληρωμένη παρουσίαση τῆς τριαδολογίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, βλ. Ἀμφιλοχίου Ράντοβιτς (Μητροπολίτου Μαυροβουνίου καί Παραθαλασσίας), *Τό μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος κατά τόν ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν* (Ἀνάλεκτα Βλατάδων 16), ἐκδ. Πατριαρχικόν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1991.

[9] χετικά μέ τίς προϋποθέσεις, τά θεολογικά κριτήρια, τά ἑρμηνευτικά "κλειδιά" μέ τά ὁποῖα προσεγγίζεται εὐχερέστερα καί ἑρμηνεύεται ἀκριβέστερα ἡ περί Θεοῦ καί γνώσεως Αὐτοῦ παλαμική διδασκαλία, βλ. στή μελέτη μας, *Προλεγόμενα στή θεολογική γνωσιολογία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ,* ἐκδ. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2010.

εἶναι Θεός προσωπικός, ζωντανός, κοινωνικός, κινητικός καί ἐνεργητικός[10] ἐντός τῆς κτίσης καί τῆς ἱστορίας. Εἶναι ὁ ἐρχόμενος σέ ἀληθινή σχέση, μετοχή καί κοινωνία μέ τά δημιουργήματά του· ὁ προσωπικός Θεός[11] τῶν προπατόρων, πατέρων, πατριαρχῶν, προφητῶν, ἀποστόλων καί πάντων τῶν ἁγίων. Εἶναι ὁ Υἱός καί Λόγος τοῦ Θεοῦ Πατρός, ἄσαρκος στήν Παλαιά Διαθήκη, ἔνσαρκος στήν Καινή καί στή συνέχεια, μέσα στό πλαίσιο τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας, πνευματικῶς ὁρώμενος ἀπό τούς ἁγίους, τούς θεουμένους, τούς *φίλους* τοῦ Θεοῦ. Ἡ κοινή ἀξονική γραμμή, δηλαδή αὐτή ἀκριβῶς ἡ ταυτότητα τῆς ἐμπειρίας τῶν Προφητῶν, τῶν Ἀποστόλων καί πάντων τῶν ἁγίων "ἀποδεικνύει τήν ἑνότητα τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ μέσα στήν ἱστορία, ὑπό τήν προϋπόθεση τῆς βασικῆς διακρίσεως κτιστοῦ-ἀκτίστου"[12].

Ὁλόκληρη ἡ κτίση εἶναι μία διαρκής φανέρωση τοῦ Θεοῦ, μία θεοφάνεια. Γι' αὐτό καί ἡ θεογνωσία εἶναι ὀργανικά καί ἄρρηκτα συνδεδεμένη καί συνυφασμένη μέ τόν τρόπο τῆς ἀποκάλυψης τοῦ Θεοῦ, μέσῳ τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν του, μέσῳ τῶν φωτοδοτικῶν θεοφανειῶν του στήν κτίση καί τήν ἱστορία[13]. Γιά τούς Πατέρες εἶναι γεγονός αὐταπόδεικτο ὅτι ὁλόκληρη ἡ κτίση εἶναι *ἔμπλεως*, στήν κυριολεξία θά λέγαμε κατάστικτη, θεοσημειῶν καί θεοφανειῶν, φανερώσεων τοῦ Θεοῦ στήν ἱστορία τοῦ Ἰσραήλ καί τῆς Ἐκκλησίας.

Ἀπό αὐτές ἐπιλέγουμε νά κάνουμε ἰδιαίτερη ἀναφορά στήν ἑρμηνεία μιᾶς ἀπό τίς πλέον χαρακτηριστικές φανερώσεις τοῦ Θεοῦ, καί συγκεκριμένα στόν Μωϋσῆ, στή φλεγόμενη βάτο. Ἡ σχετική βιβλική περικοπή τοῦ βιβλίου τῆς Ἐξόδου[14] ἀφορᾶ στή σχέση τοῦ Θεοῦ μέ τόν κόσμο καί τόν ἄνθρωπο, ὅπως αὐτή γίνεται γνωστή μέ τήν κατά στάδια ἐκδίπλωση τοῦ σχεδίου τῆς θείας Οἰκονομίας. Ἡ φανέρωση τοῦ Θεοῦ στόν Μωϋσῆ εἶναι μία ἀποκαλυπτική ἐνέργεια τοῦ τρισυποστάτου Θεοῦ· εἶναι μία τριαδοφάνεια, διά μέσου τοῦ ἀσάρκου Λόγου.

Στή χριστιανική παράδοση ὁ Θεός δέν εἶναι τό ἀπρόσωπο "ὄντως ὄν" τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς φιλοσοφίας, ἀλλά "ὁ Ὤν", ὁ ὁποῖος σχετίζεται προσωπικά μέ τήν

---

[10] Νίκου Α. Ματσούκα, *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Β΄, Ἔκθεση τῆς ὀρθόδοξης πίστης σέ ἀντιπαράθεση μέ τή δυτική Χριστιανοσύνη*, ἐκδ. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη [4]1996 (ἀνατύπωση 2009), σ. 88. Τοῦ ἰδίου, *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Γ΄. Ἀνακεφαλαίωση καί Ἁγιοποιία. Ἔκθεση τοῦ οἰκουμενικοῦ χαρακτήρα τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας*, ἐκδ. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2005, σ. 77.

[11] πως ἔχει ἐπισημανθεῖ, στήν πραγματικότητα "ὁλόκληρη ἡ διδασκαλία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου προϋποθέτει τό ἔργο τοῦ προσωπικοῦ Θεοῦ". Βλ. Γεωργίου Φλωρόφσκυ, "Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς καί ἡ πατερική παράδοσις", στό *Πανηγυρικός τόμος ἑορτασμοῦ ἑξακοσιοστῆς ἐπετείου τοῦ θανάτου τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*, Θεσσαλονίκη 1960, σ. 253.

[12] σπως Ἀθ. Λιάλιου, "Ὁ Ἁγιορειτικός Τόμος -*Ὑπέρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων* (Εἰσαγωγικά ἱστορικά, θεολογικά καί ἑρμηνευτικά συμφραζόμενα)", στό *Γρηγοριανά Β΄ καί Σύμμικτα*, ἐκδ. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 1998, σ. 435. Γιά τούς Ἕλληνες Πατέρες δέν ὑπάρχει καμία ὀντολογική συγγένεια ἤ ὁμοιότης μεταξύ Θεοῦ καί κόσμου. Σύμφωνα μέ τόν ἅγιο Γρηγόριο: "*τίς γάρ φυσική συνάφεια κτίσματος πρός ἄκτιστον;*". Βλ. *Πρός Ἀθανάσιον Κυζίκου* 33, στό *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα,* [κριτική ἔκδοση] ἐπιμέλεια Παναγιώτου Κ. Χρήστου, τόμος Β΄, ἐκδίδουν Γ. Μαντζαρίδης, Ν. Ματσούκας, Β. Ψευτογκᾶς, ἐκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη [2]1994, σ. 443. Οἱ ἄλλοι τόμοι τῶν παλαμικῶν ἔργων ἔχουν ἐκδοθεῖ ὡς ἑξῆς: Ὁ τ. Α΄ ἀπό τούς Β. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, J. Meyendorff, Π. Χρήστου, ἐκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη [2]1988· ὁ τ. Γ΄ ἀπό τούς Λ. Κοντογιάννη, Β. Φανουργάκη, ἐκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1970˙ ὁ τ. Δ΄ ἀπό τούς Π. Χρήστου, Β. Φανουργάκη, Β. Ψευτογκᾶ, ἐκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1988˙ ὁ τ. Ε΄ ἀπό τόν Π. Χρήστου, ἐκδ. Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη 1992, ὅπου καί οἱ εἰσαγωγικές ἐμπεριστατωμένες μελέτες γιά ὅλα τά ἐκδοθέντα στούς τόμους αὐτούς ἐπιμέρους συγγράμματα τοῦ ἱεροῦ πατρός. Ἀναμένεται καί ὁ τόμος ΣΤ΄ μέ τήν ἔκδοση τῶν *Ὁμιλιῶν* του [ἐφεξῆς γιά τά ἔργα τοῦ ἁγίου Γρηγορίου ἀκολουθεῖται ἡ συντόμευση: *Συγγράμματα,* ὁ τόμος καί ἡ σελίδα].

[13] ιά τίς θεοφάνειες στήν ἱστορία τοῦ Ἰσραήλ καί τῆς Ἐκκλησίας, βλ. Νίκου Α. Ματσούκα, *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Β΄,* σ. 58-80. Τοῦ ἰδίου, *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Γ΄,* σ. 127.

[14] 3, 9-15.

κτίση καί τόν ἄνθρωπο. Ἐπ' αὐτοῦ ἀναφέρει χαρακτηριστικά ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὅτι, ὅταν ὁ Θεός ἐμφανίσθηκε στόν Μωϋσῆ, δέν τοῦ εἶπε "*ἐγώ εἰμι ἡ οὐσία*", δηλαδή ἕνα ἀπρόσωπο ὄν, ἤ μία ἀπρόσωπη ἀρχή ἤ αἰτία, ἀλλά τοῦ εἶπε "*ἐγώ εἰμι ὁ ὤν*", ὁ ὁποῖος ὑπάρχω ὡς πρόσωπο, ὡς προσωπικός Θεός. Καί τοῦτο διότι δέν γίνεται ἀντιληπτός "*ὁ ὤν*" ὡς πρόσωπο ἀπό τήν ὕπαρξη τῆς οὐσίας, ἀλλά τό ἀντίθετο. Ἡ οὐσία γίνεται ἀντιληπτή ἀπό τήν ὕπαρξη τοῦ "ὄντος" ὡς προσώπου[15].

Ἡ συγκεκριμένη μαρτυρία ἀπό τίς *Τριάδες* τοῦ Παλαμᾶ ἔχει ὡς ἑξῆς: Ὁ Θεός "*τῷ Μωυσῇ δέ χρηματίζων οὐκ εἶπεν 'ἐγώ εἰμι ἡ οὐσία', ἀλλ' 'ἐγώ εἰμι ὁ Ὤν'*·[16] *οὐ γάρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ Ὤν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος ἡ οὐσία· αὐτός γάρ ὁ Ὤν ὅλον ἐν ἑαυτῷ συνείληφε τό εἶναι*"[17]. Ὁ Θεός ὡς τό ὄντως Ὄν δέν ταυτίζεται μέ τήν *οὐσία*. Σύμφωνα μέ τό ἀνωτέρω χωρίο, ὁ Θεός δέν προσδιορίζεται ἀπό τίποτε ἄλλο, οὔτε καί ἀπό τήν ἴδια τή φύση ἤ τήν οὐσία του, ἀλλά ἀπό τό ὅτι συνιστᾶ προσωπική ὕπαρξη, εἶναι ὁ Ὤν. Αὐτό συμβαίνει ἀκριβῶς διότι οὐσία ἀπρόσωπη σέ τελική ἀνάλυση σημαίνει καί πράγμα ἀπρόσωπο. Ὁ Θεός εἶναι πρόσωπο, τό ὁποῖο "μᾶς προσκαλεῖ· πρόσωπο τοῦ ὁποίου αἰσθανόμεθα τήν παρουσία καί πρός συνάντηση τοῦ ὁποίου πορευόμεθα"[18]. Κατά ταῦτα, ὁ φανερούμενος Θεός γνωρίζεται ὡς ζῶν πρόσωπο, πού ἐνεργεῖ καί ἔρχεται σέ προσωπική σχέση καί κοινωνία μέ τόν ἄνθρωπο καί ὁλάκερη τήν κτίση.

Στήν ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ δέν μπορεῖ νά γίνει λόγος ὅτι ὀντολογικῶς προηγεῖται τῆς οὐσίας τό προσωπικό εἶναι τοῦ Θεοῦ. Ὅπως ἐπίσης καί δέν ὑπάρχει προτεραιότητα τῆς ὑπόστασης ἔναντι τῆς θείας οὐσίας. Σημειώνεται ἐδῶ ἐμφατικά ὅτι "ἡ ἀπόδοση ὀντολογικῆς προτεραιότητας τοῦ προσώπου σέ σχέση μέ τήν οὐσία ἐλέγχεται ὡς ἀδόκιμη"[19]. Ἡ διατύπωση τοῦ ἁγίου Γρηγορίου "*αὐτός γάρ ὁ Ὤν ὅλον ἐν ἑαυτῷ συνείληφε τό εἶναι*"[20] σημαίνει ὅτι τό πρόσωπο τοῦ Θεοῦ δέν εἶναι "προϊόν" τῆς θείας φύσης ἤ οὐσίας, ἀφοῦ "*ὁ Ὤν*" δέν ταυτίζεται μέ τήν οὐσία καί, πέραν αὐτοῦ, "*ἔχει ὁ Θεός καί ὅ μή ἔστιν οὐσία*"[21].

Σέ αὐτή τή μαρτυρία τῆς φανέρωσης τοῦ Θεοῦ, καί γενικότερα στήν παλαμική θεολογία, "δέν ὑπάρχει ἐν τῷ Θεῷ κυριαρχία τῆς οὐσίας, καθ' ὅτι αὕτη δέν ταυτίζεται μετά τοῦ Εἶναι"[22]. Θά πρέπει ἐδῶ νά ὑπογραμμισθεῖ τό γεγονός ὅτι γιά ὅλους τούς

---

[15] Γεωργίου Μαρτζέλου, "Ἡ ἔννοια τῆς θεότητας καί ἡ ἔννοια τῆς δημιουργίας κατά τούς Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. Δύο σημεῖα σύγκρουσης τῆς πατερικῆς σκέψης μέ τήν ἀρχαία ἑλληνική Φιλοσοφία", στό συλλογικό τόμο *Ὀρθοδοξία - Ἑλληνισμός. Πορεία στήν τρίτη χιλιετία,* τόμος Β΄, ἔκδ. Ἱερᾶς Μονῆς Κουτλουμουσίου, Ἅγιον Ὄρος 1996, σ. 372.

[16] 3, 14.

[17] *πέρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων* 3, 2, 12, *Συγγράμματα,* τ. Α΄, σ. 666. Βλ. Γρηγορίου Θεολόγου, *Εἰς τό ἅγιον Πάσχα* 3, PG 36, 625.

[18] αναγιώτου Χρήστου, *Θεολογικά Μελετήματα. Νηπτικά καί ἡσυχαστικά,* ἐκδ. Πατριαρχικόν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη 1977, σ. 150. Νίκου Ἀ. Ματσούκα, *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Γ΄,* σ. 362. Χρυσοστόμου Ἀ. Σταμούλη, *Περί Φωτός. Προσωπικές ἤ φυσικές ἐνέργειες; Συμβολή στή σύγχρονη περί Ἁγίας Τριάδος προβληματική στόν Ὀρθόδοξο χῶρο,* (Σειρά "Λειμών Ἀμφιλαφής" 4), ἐκδ. Τό Παλίμψηστον, Θεσσαλονίκη 1999 σ. 97.

[19] ὅπ. παρ., σ. 109 καί 129, ὅπου καί περαιτέρω τεκμηρίωση.

[20] *πέρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων* 3, 2, 12, *Συγγράμματα,* τ. Α΄, σ. 666.

[21] *εφάλαια ἑκατόν πεντήκοντα* 135, *Συγγράμματα,* τ. Ε΄, σ. 111.

[22] μφιλοχίου Ράντοβιτς, *Τό μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος κατά τόν ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν,* σ. 189 κ.ἑξ., ὅπου καί περισσότερα γιά τήν ἑρμηνεία τοῦ παλαμικοῦ αὐτοῦ χωρίου, καθώς καί οἱ παλαιότερες ἀποκλίνουσες μεταξύ τους ἑρμηνευτικές προσεγγίσεις τῶν π. John Meyendorff καί π. Ἰωάννου Ρωμανίδου. Βλ. John Meyendorff, *Introduction à l' étude de Grégoire Palamas,* Edition du Seuil, Coll. "Patristica Sorboniensa", Paris 1959. Τοῦ ἰδίου, *St. Grégoire Palamas et la Mystique Orthodoxe,* Edition du Seuil, Coll. "Maitres Spirituels", Paris 1959 [στά ἑλληνικά, *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς καί ἡ ὀρθόδοξη μυστική παράδοση,* μετάφρ. Ἐλ. Μάϊνας, ἐκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 1983]. Ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, βλ. τίς θέσεις τοῦ John

Ἕλληνες Πατέρες, ὁ Θεός Πατήρ "πάντοτε νοεῖται ὡς τό μοναδικό αἴτιο ὄχι μόνον τοῦ τρόπου ὕπαρξης τῶν δύο ἄλλων προσώπων, ἀλλά καί τῆς οὐσίας καί τῆς ἐνέργειας"[23]. Συνεπῶς, δέν γίνεται λόγος γιά "προτεραιότητα" τῆς ἀνυπόστατης οὐσίας, ἐξαιτίας τῆς πατρικῆς αἰτιότητας. Ἄλλωστε, κατά τήν πατερική διδασκαλία, δέν νοεῖται πρόσωπο ἤ ὑπόσταση ἀνούσια, ὅπως ἐπίσης καί οὐδέποτε ὑφίσταται οὐσία ἀνυπόστατη.

Στό ἀνωτέρω χωρίο ὁ ἱερός πατήρ ὑπογραμμίζει ὅτι ὁ Θεός εἶναι πρωτίστως προσωπικός. Ἀποδίδει δηλαδή τό "πρωτεῖο" στά πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος καί μάλιστα στό πρόσωπο τοῦ Πατρός, χωρίς ὅμως αὐτό νά σημαίνει ὅτι στόν τρισυπόστατο Θεό ὑπάρχει ἡ οὐσία πρό τῶν ὑποστάσεων ἤ ὅτι οἱ ὑποστάσεις ὑπάρχουν καί θεωροῦνται πρό τῆς θείας οὐσίας. Ἡ ἑρμηνεία πού δίδεται ἐπ' αὐτοῦ εἶναι ὅτι ἐδῶ δέν ὑπάρχουν πρῶτο καί δεύτερο, ὅπου τό ἕνα "προηγεῖται", καί τό ἄλλο "ἕπεται". Οἱ διαβαθμίσεις αὐτές νοοῦνται μόνο στήν κτιστή-ἀνθρώπινη πραγματικότητα καί ἐμπειρία. Στή διάκριση οὐσίας καί ὑποστάσεων στήν παλαμική θεολογία δέν ὑφίσταται καμία χρονική προτεραιότητα, παρά μόνο θεία ὑπερχρονική "τάξη". Αὐτό σημαίνει ὅτι "τό μυστήριο τῆς ἑνώσεως καί διακρίσεως ἐπί τοῦ Θεοῦ χαρακτηρίζεται ὑπό τῆς ὑπερχρόνου καί ὑπερλόγου συμπτώσεως"[24].

Ὁ ἡσυχαστής ἅγιος διευκρινίζει στά *Ἑκατόν πεντήκοντα κεφάλαιά* του ὅτι, ὅταν φανερώνεται "*ὁ Ὤν*" διά τῶν ἐνεργειῶν του, δείχνει ὅτι ὁ Θεός "*ἐν ὑποστάσεσιν ὤν*" καί ὅτι δέν εἶναι "*οὐσία μόνον ἀνυπόστατος*". Ἐπιπροσθέτως, οἱ ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ δέν ἀφοροῦν στό ἕνα πρόσωπο, ἀλλά καί στά τρία τῆς τρισυπόστατης θεότητας, ἔτσι ὥστε "*ἐν τρισίν ὑποστάσεσιν ὑπάρχων ὁ Θεός ἡμῖν γνωρίζεται*"[25]. Ὁ τρισυπόστατος Θεός δέν εἶναι ἀνυπόστατη καί ἀπρόσωπη οὐσία, ἀλλά ὁ "Ὤν", ὁ ὁποῖος, καί ὅταν ἀποκαλύπτεται, φανερώνεται "Ὅλος" καί ὄχι τμηματικά· ἐμπεριέχει ὅλο του τό εἶναι· "*ὅλον ἐν Ἑαυτῷ συνείληφε τό εἶναι*"[26]. Μέ τή φράση αὐτή ἐννοεῖται ὅτι ὅλος ὁ Θεός (ὡς Πατήρ, Υἱός καί Ἅγιο Πνεῦμα) εἶναι παρών, πού φανερώνεται καί διαλέγεται μέ τόν Μωϋσῆ. Γιά τήν ἑρμηνεία τῶν φανερώσεων τοῦ Θεοῦ θά χρειασθεῖ νά ἐπανέλθουμε.

2. Ἡ χριστολογική θεμελίωση τῆς παλαμικῆς θεολογίας

Ἡ διδασκαλία περί τῆς Ἁγίας Τριάδος καί ἡ ζῶσα παρουσία καί ἐμπλοκή της στήν ἱστορία καί τή ζωή τοῦ ἀνθρώπου, διά τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν της, κατ' ἐξοχήν ὅμως διά τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Υἱοῦ καί Λόγου τοῦ Θεοῦ Πατρός, εἶναι ἡ ἀστείρευτη πηγή τῆς θεολογίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Αὐτή ἀκριβῶς ἡ χριστολογική ἀφετηρία τῆς διδασκαλίας του ἔχει καίρια σημασία, γιατί εἶναι ἀκριβῶς ἡ ἴδια μέ τή

Romanides, "Notes on the Palamite controversy and related topics" *The Greek Orthodox Theological Review* 6 (1960-1961), σ. 186-205· 9 (1964), σ. 225-270 καί κυρίως σ. 269-270. Παρουσίαση καί κριτική ἀξιολόγηση τῶν θέσεων ἀμφοτέρων βλ. Χρυσοστόμου Ἀ. Σταμούλη, "Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στή σύγχρονη ἑλληνική θεολογία", στά *Πρακτικά Διεθνῶν Ἐπιστημονικῶν Συνεδρίων Ἀθηνῶν καί Λεμεσοῦ. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στήν ἱστορία καί τό παρόν*, ἔκδ. Ἱερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, Ἅγιον Ὄρος 2000, σ. 699. Βλ. καί τήν ἑρμηνευτική μελέτη τοῦ J. Demetracopoulos, *Is Gregory Palamas an existentialist? The restoration of the true meaning of his comment on Exodus 3, 14: "Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν",* ἐκδ. Παρουσία, Ἀθήνα 1996.

[23] Ἀ. Ματσούκα, *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Γ΄,* σ. 89.

[24] Ἀμφιλοχίου Ράντοβιτς, *Τό μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος κατά τόν ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν,* σ. 115. Χρυσοστόμου Ἀ. Σταμούλη, *Περί Φωτός. Προσωπικές ἤ φυσικές ἐνέργειες; Συμβολή στή σύγχρονη περί Ἁγίας Τριάδος προβληματική στόν Ὀρθόδοξο χῶρο,* σ. 110-111.

[25] *εφάλαια ἑκατόν πεντήκοντα* 137, *Συγγράμματα,* τ. Ε΄, σ. 112.

[26] *πέρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων* 3, 2, 12, *Συγγράμματα,* τ. Α΄, σ. 666.

βιβλική θεολογία τῶν προφητῶν τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, τῶν Ἀποστόλων τῆς Καινῆς Διαθήκης καί ἰδίως τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου, καθώς καί ὅλων τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας καί τῶν Οἰκουμενικῶν της Συνόδων.

Ὁ ἡσυχαστής ἅγιος μέ τή θεολογική του συγγραφή, ὡς ἑρμηνεία τῶν βιβλικῶν γεγονότων καί τῆς ἐκκλησιαστικῆς μαρτυρίας, ἐπιτυγχάνει ὄχι μόνο νά ἐκφράσει τήν πίστη καί ζωή τῆς Ἐκκλησίας κατά τόν ΙΔ΄ αἰώνα, ἀλλά καί νά ἐπαυξήσει τό κύρος ὅλων τῶν πρό αὐτοῦ Πατέρων. Ὁ ἴδιος εἶναι ἀπολύτως πεπεισμένος ὅτι ἡ διδασκαλία του εἶναι σύστοιχη, κατά πάντα, μέ αὐτή, τήν ὁποία διακηρύττουν "*αἱ ἐκφαντορικαί κοιναί φωναί τῶν θεοφόρων θεολόγων, εὐαγγελιστῶν, ἀποστόλων, καί τῶν πρό αὐτῶν ἐξ αἰῶνος προφητῶν*"[27].

Ἡ μελέτη τοῦ ἱστορικοῦ καί πνευματικοῦ πλαισίου τοῦ ΙΔ΄ αἰώνα ὁδηγεῖ στή διαπίστωση ὅτι ὁ θεολογικός χαρακτήρας τῶν συγκρούσεων καί ἀντιπαραθέσεων τῆς ἐποχῆς κατέστησαν τίς ἡσυχαστικές ἔριδες σοβαρό καί ἐπώδυνο ἐκκλησιαστικό ζήτημα, τό ὁποῖο ὄχι μόνον ἀπασχόλησε τήν Ἐκκλησία τῆς Ἀνατολῆς γιά πολλές δεκαετίες, ἀλλά καί προέβαλε ὡς ἐπιτακτική ἀνάγκη γιά τήν ἐπίλυσή του τήν ἐνεργοποίηση τῆς "συνοδικῆς της συνείδησης"[28]. Στήν περίπτωση τῶν ἡσυχαστικῶν ἐρίδων, αὐτό συνέβη μέ τή λειτουργία τοῦ συνοδικοῦ θεσμοῦ, στίς ἀλληλοδιαδοχικές τοπικές συνόδους τῆς Κωνσταντινουπόλεως τά ἔτη 1341, 1347, 1351 [καί 1368], οἱ ἀποφάσεις τῶν ὁποίων ἀφενός μέν ἐνέκριναν καί ἐπικύρωσαν τήν ἀναιρετική παλαμική διδασκαλία, ὡς συγκεφαλαίωση ὅλης τῆς πατερικῆς παράδοσης τῆς Ἐκκλησίας, καί ἀφετέρου δικαίωσαν τούς πολυετεῖς θεολογικούς ἀγῶνες τοῦ ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης[29].

Εἰδικότερα, στό *Συνοδικό Τόμο* τῆς Συνόδου τοῦ ἔτους 1351, σημειώνεται -καί αὐτό ἔχει ἐξαιρετική σημασία- ὅτι ἡ θεολογία τοῦ ἱεροῦ πατρός θεωρεῖται "*ὡς ἀνάπτυξις*" τῆς δογματικῆς διδασκαλίας τῆς ΣΤ΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου[30]. Παρά ταῦτα, στή σύγχρονη ἔρευνα ἔχει διατυπωθεῖ ἡ ἄποψη, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ ἅγιος Γρηγόριος εἶναι πλήρως ἀντίθετος μέ τή διδασκαλία τῆς ΣΤ΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου, καθώς δέχεται τήν ὕπαρξη τῶν ἐνεργειῶν ὡς ἐνδιάμεση τάξη μεταξύ τῆς θείας καί τῆς ἀνθρώπινης θέλησης[31].

Τήν ΣΤ΄ Οἰκουμενική Σύνοδο ἀπασχόλησε ἡ θεολογία τῶν δύο θελήσεων καί δύο ἐνεργειῶν τοῦ δύο φύσεις ἔχοντος Χριστοῦ, ὅπως τήν εἶχε ἀναπτύξει διά μακρῶν ὁ ἅγιος Μάξιμος ὁ Ὁμολογητής. Σύμφωνα μέ τόν ἱερό πατέρα καμία φύση οὔτε ὑφίσταται, οὔτε γνωρίζεται χωρίς τήν οὐσιώδη της ἐνέργεια[32]. Ὁ Χριστός δέν εἶναι δύναμις καί ἐνέργεια ἀλλά, σύμφωνα μέ τόν *ὅρο* τῆς Συνόδου, ὡς ἀληθινός Θεός καί ἕνας τῆς Ἁγίας Τριάδος, "*ὁμοούσιος τῷ Πατρί κατά τήν θεότητα καί ὁμοούσιος ἡμῖν*

---

[27] *ἀποδεικτικοί* Α΄, 1, *Συγγράμματα,* τ. Α΄, σ. 29-30. Περισσότερα βλ. στό ἄρθρο τοῦ A. de Halleux, "Palamisme et Tradition", *Irénikon* 48, 4 (1975), σ. 479-493. Jean-Claude Larchet, "Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς καί ἡ πατερική παράδοση", στά *Πρακτικά Διεθνῶν Ἐπιστημονικῶν Συνεδρίων Ἀθηνῶν καί Λεμεσοῦ. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στήν ἱστορία καί τό παρόν*, ἔκδ. Ἱερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, Ἅγιον Ὄρος 2000, σ. 331-346.

[28] Βλασίου Ἱ. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία, τ. Β΄,* σ. 503.

[29] ερισσότερα βλ. στή μελέτη τοῦ Δημητρίου Γ. Κουτσούρη, *Σύνοδοι καί θεολογία γιά τόν ἡσυχασμό,* Ἀθήνα 1997.

[30] Ν. Καρμίρη, *Τά δογματικά καί συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας,* τ. Ι, ἐν Ἀθήναις [2]1960, σ. 378: "*Οὐδέ προσθήκη ἄν καλοῖτο δικαίως, ὡς ἀνάπτυξις οὖσα τῆς ἁγίας καί οἰκουμενικῆς ἕκτης συνόδου*".

[31] σχετικά στή μελέτη τοῦ J.-M. Garrigues, "L' énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur", *Istina* 19, 3 (1974), σ. 272-296.

[32] Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Πρός Μαρῖνον,* PG 91, 96 καί *Ὑπέρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων* 3, 3, 6, *Συγγράμματα,* τ. Α΄, σ. 685.

κατά τήν ἀνθρωπότητα", ἔχει δύο φυσικές θελήσεις καί δύο φυσικές ἐνέργειες, τή θεία καί τήν ἀνθρώπινη. Αὐτές ἑνώθηκαν, ὅπως καί οἱ δύο φύσεις τοῦ Χριστοῦ, "*ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως*". Ἡ ὑποστατική ταυτότητα τοῦ Χριστοῦ διασφαλίζει τήν ἑνότητα καί τήν ἰδιαιτερότητα τῶν δύο θελήσεων καί ἐνεργειῶν, οἱ ὁποῖες, κατά τόν *ὅρο* τῆς ΣΤ΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου, παραμένουν ἀδιαίρετα ἑνωμένες καί συνάμα διατηροῦν τά φυσικά χαρακτηριστικά τους. Ἀκόμη οἱ δύο θελήσεις δέν ἀντιτίθενται καί δέν ἀντιπαλαίουν μεταξύ τους, ἀλλά ἡ ἀνθρώπινη ἀκολουθεῖ καί ὑποτάσσεται στή θεία[33].

Ἡ χριστολογική διδασκαλία τῆς ΣΤ΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου εἶναι τό θεμέλιο καί "ἡ ἀφετηρία τῆς θεολογικῆς μαρτυρίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου. Ἀλλά ἐκεῖνο πού προέχει καί στή θεολογία τῆς ΣΤ΄ Οἰκουμενικῆς αὐτῆς Συνόδου καί στή θεολογία τοῦ Παλαμᾶ εἶναι τό ἴδιο τό πρόσωπο τοῦ Χριστοῦ. Αὐτό ἀποκαλύπτει καί φανερώνει τήν ἀληθινή θεολογία"[34], τήν πλήρη καί καθολική ἀλήθεια περί τοῦ μόνου ζῶντος καί ἀληθινοῦ ἐν τριάδι Θεοῦ. Ὁ ἱερός πατήρ χαρακτηρίζει τόν Χριστό ὡς τόν "*πρῶτον θεολόγον*". Ἡ "*ἐκφαντορική θεολογία τῆς αὐτοαληθείας Χριστοῦ*" εἶναι ἡ μόνη ἀλήθεια γιά τόν ἑαυτό του, τόν Πατέρα καί τό Ἅγιο Πνεῦμα. Ὁ Υἱός τοῦ Θεοῦ, "*Θεός ὤν προαιώνιος δι' ἡμᾶς καί θεολόγος ἐγεγόνει, ὅς αὐτόχρημα ὤν ἀλήθεια διά φιλανθρωπίαν κῆρυξ ἡμῖν ἀναπέφηνε τῆς ἀληθείας, ὅς διά τοῦτο εἰς τόν κόσμον ἦλθεν, ἵνα μαρτυρήσῃ τῇ ἀληθείᾳ*"[35].

Σύμφωνα μέ ὅσα καταγράφει στά συγγράμματά του ὁ ἅγιος Γρηγόριος προκύπτει σαφέστατα ὅτι ἡ θεολογία του θεμελιώνεται, πρωτίστως καί κατ' ἐξοχήν, σέ βιβλικές μαρτυρίες[36]. Ὡς ἀστείρευτη πηγή καί κεντρικό της ἄξονα ἔχει κυρίως τήν εὐαγγελική μαρτυρία τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου: "*Θεόν οὐδείς ἑώρακε πώποτε· ὁ μονογενής υἱός, ὁ ὢν εἰς τόν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο*"[37].

Τό πρῶτο σκέλος τοῦ ἰωαννείου χωρίου "*Θεόν οὐδείς ἑώρακε πώποτε*", τό ὁποῖο ἐπικαλοῦνταν οἱ ἀντιπαλαμιστές, μαρτυρεῖ περί τοῦ ἀπροσίτου, ἀοράτου, ἀκαταλήπτου καί ἀμεθέκτου Θεοῦ. Αὐτό σημαίνει ὅτι ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἀδυνατεῖ νά καταλάβει καί ὁ ἀνθρώπινος λόγος νά ἐκφράσει ὁτιδήποτε σχετικό μέ τήν οὐσία τοῦ Θεοῦ, ὅπως μαρτυροῦν πολλοί Πατέρες στά συγγράμματά τους, ἀκολουθώντας μέ συνέπεια τήν καίρια διάκριση μεταξύ κτιστοῦ καί ἀκτίστου[38]. "*Τί μέν γάρ ἐστι Θεός*" ρωτᾶ ὁ ἅγιος

---

[33] ιά τόν *ὅρο* τῆς Ἕκτης Οἰκουμενικῆς Συνόδου, βλ. Ἰωάννου Ν. Καρμίρη, *Τά δογματικά καί συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας,* σ. 223: "*καί δύο φυσικάς θελήσεις, ἤτοι θελήματα, ἐν αὐτῷ, καί δύο φυσικάς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως, κατά τήν τῶν ἁγίων Πατέρων διδασκαλίαν ὡσαύτως κηρύττομεν· καί δύο μέν φυσικά θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μή γένοιτο..., ἀλλά ἑπόμενον τό ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα, καί μή ἀντιπῖπτον ἤ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μέν οὖν καί ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καί πανσθενεῖ θελήματι*".

[34] ανασίου Γιέφτιτς, "Ὁ Ὤν (=Γιαχβέ) ὡς Ζῶν καί Ἀληθινός Θεός, ὅπως περί αὐτοῦ μαρτυρεῖ ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς", στά *Πρακτικά Θεολογικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμήν καί μνήμην τοῦ ἐν ἁγίοις πατρός ἡμῶν Γρηγορίου,* (12-14 Νοεμβρίου 1984), ἔκδ. Ἱερά Μητρόπολις Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1986,σ. 119.

[35] *ἀποδεικτικοί* Α΄, Πρόλογος 1, *Συγγράμματα,* τ. Α΄, σ. 26. Βλ. *Ἰωάν.* 18, 37.

[36] ἐνδεικτικά *Ἀντιρρητικός πρός Ἀκίνδυνον* 5, 3, 7, *Συγγράμματα,* τ. Γ΄, σ. 292.

[37] 1, 18. Βλ. ἐνδεικτικά: *Ὑπέρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων* 1, 3, 15, *Συγγράμματα,* τ. Α΄, σ. 424. Ὅπ. παρ., 2, 3, 5, σ. 542. Ὅπ. παρ., 3, 3, 5, σ. 684. *Ἐπιστολή πρός Ἀθανάσιον Κυζίκου* 8, *Συγγράμματα,* τ. Β΄, σ. 419. *Θεοφάνης* 27, *Συγγράμματα,* τ. Β΄, σ. 254. *Ἀντιρρητικός πρός Ἀκίνδυνον* 2, 15, 65, *Συγγράμματα,* τ. Γ΄, σ. 132. Ὅπ. παρ., 2, 15, 71, σ. 135. Ὅπ. παρ., 2, 15, 75, σ. 137. Ὅπ. παρ., 2, 16, 77, σ. 140. Ὅπ. παρ., 4, 13, 35, σ. 267. Ὅπ. παρ., 5, 3, 7, σ. 292. *Κατά Γρηγορᾶ* Δ΄, 39, *Συγγράμματα,* τ. Δ΄, σ. 361.

[38] Ενδεικτικά ἀναφέρουμε: Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, *Θεολογικός Β΄, Περί Θεολογίας,* PG 36, 29: "*Θεόν φράσαι μέν ἀδύνατον, νοῆσαι δέ ἀδυνατώτερον*". Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἔκδοσις ἀκριβής τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* 1, 4, PG 94, 800: "*Ἄπειρον οὖν τό θεῖον καί ἀκατάληπτον, καί τοῦτο μόνον αὐτοῦ καταληπτόν, ἡ ἀπειρία καί ἡ ἀκαταληψία*".

Γρηγόριος γιά νά ἀπαντήσει ὁ ἴδιος ἀμέσως, "*οὐδείς πώποτε τῶν εὖ φρονούντων οὔτ' εἶπεν οὔτ' ἐζήτησεν, οὔτ' ἐνενόησεν*"[39]. Ἑπομένως, ὁτιδήποτε καί νά σκεφθεῖ καί νά ἐκφράσει ὁ κτιστός ἄνθρωπος γιά τόν ἄκτιστο Θεό, δέν μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ὅτι προσεγγίζει, πολύ δέ περισσότερο ὅτι ἑρμηνεύει, τό μυστήριο τῆς οὐσίας του ἤ τοῦ τρόπου ζωῆς καί ὕπαρξής του. Σημειωτέον ὅτι γιά ὁλόκληρη τή βιβλική καί πατερική παράδοση, ἀποτελεῖ ἀναντίρρητη πραγματικότητα ὅτι ὁ Θεός εἶναι συγχρόνως "*ἀκατάληπτος*"[40] καί καταληπτός, ἀόρατος καί ὁρατός, ἀμέθεκτος καί μεθεκτός. Ἀξιοσημείωτο εἶναι ὅτι τόν Θεό τόν γνωρίσαμε, ἀκριβῶς ἐπειδή ἐκεῖνος θέλησε νά μᾶς ἀποκαλυφθεῖ μέ τήν ἐνανθρώπηση τοῦ Λόγου.

Ἡ ἑρμηνεία τῆς φαινομενικά ἀντιφατικῆς αὐτῆς θέσης σχετίζεται καί μέ τό δεύτερο σκέλος τοῦ ἀναφερθέντος ἰωαννείου χωρίου, "*ὁ μονογενής υἱός, ὁ ὢν εἰς τόν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο*"[41], τό ὁποῖο ἀποκαλύπτει στόν κόσμο καί τόν ἄνθρωπο τόν μέχρι πρότινος ἄγνωστο, ἀκατάληπτο καί ἀόρατο, ἀλλά τώρα ἀποκαλυφθέντα Θεό. Τόσο οἱ πρό Χριστοῦ[42], ὅσο καί οἱ μετά Χριστόν "*δι' αὐτοῦ* [τοῦ Χριστοῦ] *πιστεύουν εἰς Θεόν*"[43]. Ὅμως κανένας δέν εἶδε ποτέ τόν Πατέρα ἐκτός μόνον ἀπό τόν ὁμοούσιο Υἱό του· "*οὐχ ὅτι τόν πατέρα τις ἑώρακεν, εἰ μή ὁ ὢν παρά τοῦ Θεοῦ, οὗτος ἑώρακεν τόν Πατέρα*"[44].

3. Ἡ ἐνανθρώπηση, πηγή γνώσεως τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ

Τό μυστήριο τῆς σωτηριώδους θείας Οἰκονομίας κορυφώνεται στή σάρκωση τοῦ Λόγου. Ὁ ἐνανθρωπήσας Υἱός καί Λόγος τοῦ Θεοῦ Πατρός, ὁ Μονογενής Υἱός "τοῦ Ζῶντος καί ἀληθινοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ πηγή, τό ἐχέγγυο καί τό πλήρωμα τῆς θεολογικῆς μαρτυρίας τοῦ ἁγίου ἀρχιεπισκόπου καί θεολόγου τῆς Θεσσαλονίκης καί τῆς ὅλης ὀρθοδοξίας. Διότι τό Πρόσωπο τοῦ Σαρκωθέντος Θεανθρώπου Χριστοῦ ἀποκαλύπτει τήν Ἁγία Τριάδα, τόν ὄντως Ὄντα καί ἀληθῶς Ζῶντα Θεόν ἡμῶν: τόν Πατέρα καί Υἱόν καί Ἅγιον Πνεῦμα, τήν Ὁμοούσιον καί Ζωαρχικήν καί Φιλάνθρωπον Τριάδα"[45].

Ὁ Μονογενής Υἱός μᾶς φανέρωσε "*αὐτόν ἐκεῖνον*" τόν Θεό, ἀόρατο κατά τήν οὐσία, ὁρατό κατ' ἐνέργεια καί χάρη, "*ἀλλ' οὐκ ἄλλον ἀντ' αὐτοῦ*"[46]. Ἐκεῖνος πού εἶδε τόν Υἱό, εἶδε καί τόν Πατέρα[47]· ἐκεῖνος πού εἶδε τό Ἅγιο Πνεῦμα, εἶδε καί τόν Υἱό. Ἀλλά καί ὁ Θεός Πατήρ γνωρίσθηκε καί γνωρίζεται στούς πιστούς διά τοῦ Μονογενοῦς Υἱοῦ του, καί τό Ἅγιο Πνεῦμα γνωρίζεται διά τοῦ Πατρός καί τοῦ Υἱοῦ, οἱ ὁποῖοι εἶναι συναΐδιοι[48]. Ὡς ἐκ τούτου, τό μυστήριο τοῦ Χριστοῦ δέν χωρίζεται ἀπό τήν ἀποκάλυψη τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ἡ σημασία τῶν παραπάνω ἀναφορῶν, κατά τήν ἀκριβολόγο διατύπωση τοῦ π. Γ. Φλωρόφσκυ, εἶναι ὅτι ἡ "Χριστογνωσία" ὁδηγεῖ στήν "Τριαδογνωσία"[49].

---

[39] *Ἀκίνδυνον* Α΄, 8, *Συγγράμματα,* τ. Α΄, σ. 211-212.

[40] ἐνδεικτικά Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Περί ἀκαταλήπτου τοῦ Θεοῦ* 1, PG 48, 705.

[41] 1, 18.

[42] Κυρίλλου Ἱεροσολύμων, *Κατήχησις* 10, 7, PG 33, 669.

[43] *Πέτρ.* 1, 21.

[44] 6, 46.

[45] ανασίου Γιέφτιτς, "Ὁ Ὤν (=Γιαχβέ) ὡς Ζῶν καί Ἀληθινός Θεός, ὅπως περί αὐτοῦ μαρτυρεῖ ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς", σ. 113.

[46] *εοφάνης* 27, *Συγγράμματα,* τ. Β΄, σ. 254.

[47] *Ἰωάν.* 14, 9.

[48] Συμεών τοῦ Νέου Θεολόγου, *Θεολογικός* 2, Sources Chrétiennes, τ. 122, σ. 144.

[49] Γεωργίου Φλωρόφσκυ, *Τό σῶμα τοῦ ζῶντος Χριστοῦ. Μία ὀρθόδοξος ἑρμηνεία τῆς Ἐκκλησίας* (μετάφρ. Ἰ. Παπαδοπούλου), ἐκδ. Πατριαρχικόν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν, Θεσσαλονίκη [2]1981, σ. 118.

Στήν ὁμιλία *Περί τῆς κατά σάρκα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ Οἰκονομίας,* ὁ ἅγιος Γρηγόριος συνδέει τήν ἐνανθρώπηση τοῦ Λόγου μέ τή φανέρωση τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ. Συγκεκριμένα γράφει: "*Εἰ μή γάρ ἐκ τῶν οὐρανῶν κατῆλθεν ὁ τοῦ Θεοῦ Υἱός, ἀνέλπιδες ἄν ἡμεῖς ἦμεν τῆς πρός τόν οὐρανόν ἀνόδου... Εἰ μή ἐσαρκώθη ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, οὐκ ἄν ἐδείκνυτο Πατήρ ἀληθῶς ὁ Πατήρ, οὐκ ἄν ἀληθῶς Υἱός ὁ Υἱός, οὐκ ἄν τό Πνεῦμα τό ἅγιον, προϊόν καί αὐτό ἐκ τοῦ Πατρός· οὐκ ἄν ὁ Θεός ἐν οὐσίᾳ καί ὑποστάσεσιν, ἀλλ' ἐνέργειά τις μόνον ἐνθεωρουμένη τοῖς κτίσμασι... Ἐφανέρωσε μέν οὖν διά ταῦτα ἑαυτόν ὁ Κύριος καί τήν κατ' αὐτόν οἰκονομίαν, καθ' ὅσον ἐφικτόν· ἐφανέρωσε δέ Πατέρα ὡς ἀληθῶς ὄντα τόν ἀνωτάτω Πατέρα*"[50]. Κατά ταῦτα, ἡ ἐνανθρώπηση τοῦ Λόγου φανέρωσε τήν *ὕπαρξη* (ἀκριβέστερα τόν *τρόπο ὕπαρξης*) τῶν προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος, καθώς καί τή διάκριση οὐσίας καί ὑποστάσεων, γεγονός πού δέν ἐπέτρεψε στούς ἀνθρώπους νά θεωροῦν τόν Θεό ὡς ἁπλή ἐνέργεια, πού μαρτυρεῖται καί ἐνθεωρεῖται στά κτίσματα.

Σύμφωνα μέ τά προεκτεθέντα, ὁλόκληρη ἡ χριστιανική ἀποκάλυψη εἶναι *χριστοκεντρική*. Αὐτό σημαίνει ὅτι καί ἡ ἀφετηρία καί ἡ βάση τῆς θεογνωσίας εἶναι κυρίως καί πρωτίστως *χριστοκεντρική*. Ὡστόσο, αὐτός ὁ ὀρθόδοξος χριστοκεντρισμός ὄχι μόνο δέν εἶναι (καί δέν ἐπιτρέπεται νά εἶναι) κάποιος μονισμός, πού νά ἀποκλείει ἤ νά ὑποβαθμίζει τό Ἅγιο Πνεῦμα, ἀλλά, καθώς θεμελιώνεται στό μυστήριο τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ, εἶναι τελικά *τριαδοκεντρισμός*. Τό θεμέλιο, λοιπόν, τῆς θεολογίας καί τῆς ἀληθινῆς θεογνωσίας δέν εἶναι τίποτε ἄλλο ἀπό τήν προσωπική αὐτοφανέρωση τοῦ ἐν τριάδι Θεοῦ.

Τήν ἀπρόσιτη ὡς πρός τήν οὐσία της Ἁγία Τριάδα ἀποκαλύπτει ὁ ἐνανθρωπήσας Λόγος. Ὁ Χριστός εἶναι ἡ πληρέστατη ἀποκάλυψη τῆς θεολογίας τῆς Ἁγίας Τριάδος. Στό σημεῖο αὐτό, ὁ ἱερός πατήρ, ἀκολουθεῖ τόν ἅγιο Μάξιμο τόν Ὁμολογητή, σύμφωνα μέ τόν ὁποῖο: "*θεολογίαν μέν γάρ διδάσκει σαρκούμενος ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, ὡς ἐν ἑαυτῷ δεικνύς τόν Πατέρα καί τό Πνεῦμα τό Ἅγιον*"[51].

Μέ τήν ἐνσάρκωση τοῦ Λόγου ὁ Ζῶν καί Ἀληθινός Θεός γνωρίζεται πλέον ὡς τριάδα προσώπων. Ἡ ἑνότητα καί ἡ τριαδικότητα τῆς θείας Οἰκονομίας ἀποκαλύπτονται στή μοναδικότητα τοῦ μυστηρίου τοῦ Χριστοῦ, καθώς "*μία τῶν προσκυνητῶν τριῶν ὑποστάσεων ἐνηνθρώπησε καί κατά τήν μίαν ταύτην ὁ Θεός ἡνώθη τῷ ἀνθρωπίνῳ φυράματι*"[52]. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος σπεύδει νά συμπληρώσει λέγοντας ὅτι "*ὅλος ὁ Θεός ἐνηνθρώπησεν, εἰ καί μή πᾶσα θεία ὑπόστασις ἐνηνθρώπησε*"[53]. Ἔτσι μέ ἀφετηρία τό πρόσωπο τοῦ Μονογενοῦς Υἱοῦ καί Λόγου τοῦ Θεοῦ, ὁ ὁποῖος ἐκ τῶν πατρικῶν κόλπων αὐτοφανερώνεται καί "ἐξηγεῖ" τόν Θεό Πατέρα, μποροῦσε ὁ θεολόγος τοῦ φωτός νά ἔχει μία θεώρηση τοῦ Θεοῦ ὡς τριάδος Προσώπων: τοῦ Πατρός, τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.

Ἀπ' ὅσα συνοπτικῶς ἀναφέρθηκαν γίνεται σαφές ὅτι ἡ Ἁγία Τριάδα φανερώνεται καί *γνωρίζεται* διά τῆς θείας ἐνσαρκώσεως. Ἐκεῖνο πού χρήζει ἐδῶ ἰδιαίτερης μνείας εἶναι ἡ ἐπισήμανση ὅτι ὁ πρωταρχικός σκοπός ὅλης τῆς δημιουργίας ἦταν ἡ

---

[50] *ερί τῆς κατά σάρκα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ οἰκονομίας,* PG 151, 201C-204B. Βλ. *Λόγοι ἀποδεικτικοί* Β΄, 18, *Συγγράμματα,* τ. Α΄, σ. 218. *Ὑπέρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων* 2, 3, 46, *Συγγράμματα,* τ. Α΄, σ. 179-180.

[51] αξίμου Ὁμολογητοῦ, *Ἑρμηνεία τῆς Κυριακῆς προσευχῆς,* PG 90, 876. Πρβλ. *Λόγοι ἀποδεικτικοί* Β΄, 19, *Συγγράμματα,* τ. Α΄, σ. 95-96.

[52] *τιρρητικός πρός Ἀκίνδυνον* 5, 25, 101, *Συγγράμματα,* τ. Γ΄, σ. 365. Βλ. καί Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἔκδοσις ἀκριβής τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* 1, 10, PG 94, 841.

[53] *τιρρητικός πρός Ἀκίνδυνον* 5, 26, 110, *Συγγράμματα,* τ. Γ΄, σ. 371.

ἐνανθρώπηση τοῦ Υἱοῦ καί Λόγου τοῦ Θεοῦ Πατρός[54], χωρίς τήν ἔλευση τοῦ ὁποίου ὁ ἄνθρωπος δέν μποροῦσε νά διακρίνει μεταξύ τῶν θείων προσώπων. Ἔτσι ἐξηγεῖται ἡ συνεχής ὑπόμνηση ἀπό τόν ἅγιο Γρηγόριο τῆς σημασίας τοῦ μοναδικοῦ καί "*ἀσυγκρίτου*" στήν ἱστορία γεγονότος τῆς ἐνσάρκωσης τοῦ Λόγου· "*ὄντως κατά τήν ἐνανθρώπησιν τοῦ Κυρίου ἐτελέσθη τῶν παρά Θεοῦ γεγονότων τό ἄριστον*". Καί ἐπαναλαμβάνει ἐμφατικά "*τό δέ πάντων ἄριστον, μᾶλλον δέ τό μόνον ὄντως καί ἀσύγκριτον ἄριστον ἡ ἐνανθρώπησίς ἐστι τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*"[55].

Ἡ φανέρωση τοῦ Θεοῦ στήν κτίση καί τόν ἄνθρωπο ἔχει σαφῶς ἱστορικό χαρακτήρα. Τό αὐτό κυρίως ἰσχύει καί γιά τήν ἐνανθρώπηση, ἡ ὁποία εἶναι ἱστορικό γεγονός, τό ὁποῖο ἐπαναφέρει τήν πίστη τῶν ἀνθρώπων σέ μία ἱστορική κοίτη καί ὄχι ἐκτός ἤ μακράν τῆς ἱστορίας. Τώρα πλέον ὁ ἄνθρωπος δέν ὁδηγεῖται στή γνώση τοῦ Θεοῦ μέ λογικά ἐπιχειρήματα ἤ μέ τήν πίστη του σέ φυσικές καί ἐνδοκοσμικές δυνάμεις, ἀλλά μέ βάση τήν ἐμπειρία καί τίς συνέπειες τῆς "ἐν σαρκί φανέρωσής Του"[56], τῆς παρουσίας καί τοῦ ἔργου του μέσα στόν κόσμο καί τήν ἱστορία. Εἶναι προφανές ὅτι οἱ ἐνδεικτικές αὐτές ἀναφορές ἔχουν πρωταρχική θεολογική σπουδαιότητα, γιατί, θεμελιώνουν, ὁριοθετοῦν καί σημασιοδοτοῦν μία στέρεη χριστολογική πλαισίωση, χωρίς τήν ὁποία δέν εἶναι εὐχερές νά ἑρμηνευθεῖ ὀρθῶς καί αὐθεντικῶς ἡ περί Ἁγίας Τριάδος παλαμική διδασκαλία.

Ἡ ἐνανθρώπηση συντελεῖται μέ τήν *εὐδοκία* τοῦ Πατρός, τήν *αὐτουργία* τοῦ Υἱοῦ καί τή *συνεργία* τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, πάντοτε βεβαίως μέ κοινή θέληση καί ἐνέργειά τους[57]. Χωρίς τήν "αὐτουργική" ἐνανθρώπηση τοῦ Λόγου, ὁ ὁποῖος ("*ὤν εἰς τόν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο*"), φανέρωσε καί ἑρμήνευσε ἀληθινά τόν Ζῶντα Θεό, δέν θά γνωρίζαμε τίποτε πραγματικό καί ἀληθινό γιά τό μυστήριο τοῦ ἐν τριάδι Θεοῦ. Ὄντας ἐγγύς στόν Πατέρα, ὁ Υἱός ἔγινε γνωστός σ' ἐμᾶς καί δι' αὐτοῦ "*τοῦ προσεχῶς τούτου ἐγνωσμένου τό Πνεῦμα τό Ἅγιον ἐφανερώθη*"[58]. Ὁ Υἱός, ὁ ὁποῖος εἶναι "*τοῦ Πατρός ὅρος καί λόγος*"[59], ἀποκαλύπτει στούς ἔμπιστους φίλους του "*τό ὄνομα τοῦ οἰκείου Πατρός*"[60] καί διδάσκει τή διαφορετική ἀπό τόν Πατέρα ὕπαρξη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, τό ὁποῖο "*δι' Υἱοῦ ἔγνωσται*"[61].

Ἀκολουθώντας *καί* στό σημεῖο αὐτό ὁ ἡσυχαστής ἱεράρχης τή θεολογική σκέψη τοῦ ὁμωνύμου του ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου διαβεβαιώνει ὅτι ἡ ἐνανθρώπηση τοῦ Υἱοῦ καί Λόγου τοῦ Θεοῦ Πατρός εἶναι ἡ κατ' ἐξοχήν φανέρωση τοῦ Θεοῦ, τό

---

[54] τό σημεῖο αὐτό ὁ ἅγιος Γρηγόριος στοιχίζεται μέ τή θέση τοῦ ἁγίου Μαξίμου ὅτι ἡ ἐνανθρώπηση τοῦ Λόγου, "*τό τοῦ Χριστοῦ μυστήριον*", εἶχε τεθεῖ ἀπό τήν ἀρχή ὡς "*προεπινοούμενος θεῖος σκοπός*". Βλ. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Ἐρωτήσεις καί ἀποκρίσεις πρός Θαλάσσιον* 60, PG 90, 621.

[55] *μιλία* 41, PG 151, 521 .

[56] *Α΄ Τιμ.* 3, 16: "*Θεός ἐφανερώθη ἐν σαρκί*".

[57] Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Διάλογος μετά Πύρρου,* PG 91, 320: "*Ταῦτα ὁ Πατήρ διεξῆλθεν, δεῖξαι βουλόμενος τήν σάρκωσιν ἔργον οὖσαν τῆς θείας καί μόνης θελήσεως, εὐδοκοῦντος μέν τοῦ Πατρός, αὐτουργοῦντος δέ τοῦ Υἱοῦ καί συνεργοῦντος τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*". Πρβλ. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Ὁμολογία* 3, *Συγγράμματα,* τ. Β΄, σ. 496 καί Νικολάου Καβάσιλα, *Ἑρμηνεία τῆς θείας Λειτουργίας* 19, PG 150, 412.

[58] *ἀποδεικτικοί* Α΄, 35, *Συγγράμματα,* τ. Α΄, σ. 66.

[59] ρηγορίου Θεολόγου, *Εἰς τά Θεοφάνεια* 13, PG 36, 325.

[60] *πέρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων* 2, 3, 67, *Συγγράμματα,* τ. Α΄, σ. 601. Πρβλ. "*ἐφανέρωσά σου τό ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις*" (*Ἰωάν.* 17, 6).

[61] *ἀποδεικτικοί* Β΄, 41, *Συγγράμματα,* τ. Α΄, σ. 115. Βλ. καί ὅπ. παρ., 20, σ. 97. Ἐπ' αὐτοῦ πολύ εὔστοχα ἐπισημαίνει ὁ Μητροπολίτης Ἀμφιλόχιος Ράντοβιτς· "ἐπειδή ὁ φανερούμενος Θεός τυγχάνει ἀδιαίρετος καθ' ὕπαρξιν, καί ἡ κατ' Οἰκονομίαν ἔκφρασις Αὐτοῦ εἶναι ἀδιαίρετος... Ἡ Ἁγία Τριάς ὑπάρχει τριαδικῶς, δημιουργεῖ τριαδικῶς, φανεροῦται τριαδικῶς καί γνωρίζεται τριαδικῶς". Βλ. τή μελέτη του, *Τό μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος κατά τόν ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν,* σ. 62

"*πάντων ἄριστον καί ἀσύγκριτον*" γεγονός τουτέστιν ἡ θεοφάνεια τῆς Ἁγίας Τριάδος· "*Υἱοῦ γάρ ὄντος, αὐτόθεν ὁ Πατήρ ἐδείκνυτο καί δι' ἐμφυσήματος τό Πνεῦμα ἐκηρύττετο*"[62]. Ἡ γνώση τοῦ ἀνθρώπου, ἑπομένως, γιά τόν τριαδικό Θεό συνδέεται ὀργανικά μέ τόν τρόπο ἀποκάλυψής του μέσῳ θεοφανειῶν καί θεοσημειῶν του στήν κτίση καί τήν ἱστορία. Αὐτό σημαίνει ὅτι ἡ θεογνωσία ἔχει κατ' ἐξοχήν ἱστορικό χαρακτήρα καί θεμελιώνεται στά "*παραδεδομένα*", ὅπως τά ὀνομάζει ὁ θεολόγος τῆς Θεσσαλονίκης. Πηγάζει ἀπό τά "*τοῦ ἑνός τῆς θεαρχικῆς τριάδος θεανδρικῶς ἡμῖν ὡμιληκότος*" καί στηρίζεται στά "*παρ' αὐτοῦ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος διά τῶν ἐν αὐτῷ λαλούντων ἡμῖν ἀποκεκαλυμμένα*"[63].

Ἡ γνώση περί Θεοῦ στηρίζεται στή "θεανδρική ὁμιλία" τοῦ Λόγου καί τή φώτιση τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Γι' αὐτό ἀκριβῶς, χωρίς τήν ἐνσάρκωση τοῦ Λόγου, ὁ λόγος περί Θεοῦ, ἡ *θεο-λογία*, δέν θά ἦταν ἀληθινός λόγος, αὐθεντική μαρτυρία γιά τό μυστήριο τοῦ Ὄντος καί ἀληθινοῦ ἐν τριάδι Θεοῦ. Ἄλλωστε, ὁ Χριστός, σύμφωνα μέ τή διδασκαλία τῆς Ἁγίας Γραφῆς καί τῶν Πατέρων, εἶναι ὁ μόνος "*διδάσκαλος*", καί "*καθηγητής*". Οἱ δέ χριστιανοί, ὡς μαθητές τοῦ ἐνανθρωπήσαντος Λόγου εἶναι θεοδίδακτοι· "ἡ δική τους θεογνωσία τόν Θεό προβάλλει διδάσκαλο"[64].

Ὁ Χριστός ὡς φορέας, μάρτυρας καί ἑρμηνευτής τῆς τελειότερης φανέρωσης τοῦ Θεοῦ στήν κτίση καί τήν ἱστορία εἶναι πραγματικά "*ὁ μόνος καί Θεός καί θεολόγος*"[65]. Αὐτός μᾶς ἀποκαλύπτει τόν Πατέρα, ὁ ὁποῖος εἶναι ἡ μοναδική πηγή καί αἰτία τοῦ *τρόπου ὕπαρξης* τῶν δύο ἄλλων προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ὁ Πατήρ ἀϊδίως γεννᾶ τόν Υἱό[66] καί Αὐτός μόνος ἐκπορεύει τό Ἅγιο Πνεῦμα. Ὁ Υἱός καί τό Ἅγιο Πνεῦμα εἶναι τῆς αὐτῆς οὐσίας, ὁμοούσιοι μέ τόν Πατέρα καί ἔχουν μία, ἀμέριστη καί κοινή μέ Αὐτόν βούληση καί ἐνέργεια. Συγχρόνως ὁ Χριστός μᾶς ἀποκαλύπτει καί τόν ἀληθινό, τόν αὐθεντικό ἄνθρωπο καί ἐν ταυτῷ τόν τρόπο καί σκοπό τῆς ζωῆς του. Τά ἀνωτέρω ὅμως δέν σημαίνουν ὅτι ἡ *Οἰκονομία* προσδιορίζει τή *Θεολογία*, ἀλλά ὅτι τήν ἀποκαλύπτει καί τήν καθιστᾶ γνωστή καί κατά χάρη μεθεκτική ἐμπειρία στόν ἄνθρωπο. Αὐτό πού συμβαίνει ἐδῶ εἶναι ὅτι "ὁ Χριστός ἐνανθρωπήσας ἔχει μέσα του τήν *Οἰκονομία*, ἀλλά ὁ ἴδιος ἔρχεται καί μᾶς ἀποκαλύπτει τήν *Θεολογία*"[67]. Ἑπομένως, ἡ Οἰκονομία ἐξαρτᾶται ἀπό τή Θεολογία καί ὄχι τό ἀντίθετο[68].

Θεμελιώδους θεολογικῆς σημασίας ἀποτελεῖ τό γεγονός ὅτι τό πρόσωπο καί τό ἔργο τοῦ Χριστοῦ εἶναι αὐτά πού συνδέουν Θεολογία καί Οἰκονομία. Ἡ δέ θεολογική μαρτυρία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου εἶναι ἐπανερμηνεία τοῦ ὅλου γεγονότος τῆς θείας Ἀποκάλυψης, τῶν φανερώσεων τοῦ Θεοῦ στήν κτίση καί τήν ἱστορία. Αὐτό ἀκριβῶς, ἐκτός τῶν ἄλλων, δηλώνει ὅτι στήν παλαμική διδασκαλία δέν ὑφίσταται, ὅπως ἀνακριβῶς ἔχει ὑποστηριχθεῖ, κάποια ἀγεφύρωτη ἀπόσταση ἀνάμεσα στή Θεολογία καί τήν Οἰκονομία ἤ ἀκόμη ὅτι ὁ ἱερός πατήρ ἀγνοεῖ ἤ παραθεωρεῖ τό ἔργο τῶν προ-

---

[62] *ἀποδεικτικοί* Β΄, 18, *Συγγράμματα,* τ. Α΄, σ. 95.

[63] *Ἀκίνδυνον* Α΄, 10, *Συγγράμματα,* τ. Α΄, σ. 214.

[64] *Θεόν αὐχεῖ διδάσκαλον ἡ καθ' ἡμᾶς θεογνωσία*". Βλ.*Ὑπέρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων* 2, 3, 46, *Συγγράμματα,* τ. Α΄, σ. 579.

[65] *ἀποδεικτικοί* Β΄, 16, *Συγγράμματα,* τ. Α΄, σ. 93. Ὅπ. παρ., 48, σ. 122.

[66] ἐνδεικτικά Μεγάλου Ἀθανασίου, *Κατά Ἀρειανῶν* 1, 14, PG 26, 41.

[67] ανασίου Γιέφτιτς, "Ἡ βιβλικῆς καί πατερικῆς προελεύσεως περί θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ", στά *Πρακτικά Διεθνῶν Ἐπιστημονικῶν Συνεδρίων Ἀθηνῶν καί Λεμεσοῦ. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στήν ἱστορία καί τό παρόν*, ἔκδ. Ἱερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, Ἅγιον Ὄρος 2000, σ. 461.

[68] *Λόγοι ἀποδεικτικοί* Α΄, 29, *Συγγράμματα,* τ. Α΄, σ. 55. Ὅπ. παρ., Β΄, 25, *Συγγράμματα,* τ. Α΄, σ. 101.

σώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος στήν Οἰκονομία[69]. Ἀντιθέτως, μέ τήν ἐπιχειρηματολογία του ἀναδεικνύει ἀφενός τήν ἄμεση καί ἐνεργειακή σχέση τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ μέ τήν κτιστή δημιουργία του καί ἀφετέρου τή δυνατότητα καί πραγματικότητα τῆς κοινωνίας, τῆς κατά χάρη μέθεξης τοῦ ἀνθρώπου στίς ἄκτιστες θεῖες ἐνέργειες.

Ὅσα ἀναπτύχθηκαν παραπάνω ἀναδεικνύουν τήν ἰδιαίτερη σπουδαιότητα πού ἔχει ἡ ἑρμηνεία τῶν φανερώσεων τοῦ Θεοῦ στήν κτίση καί τήν ἱστορία. Γιά τή βιβλική καί πατερική παράδοση αὐτές ἀποτελοῦν πηγή θεοπτίας καί θεογνωσίας. Σύμφωνα μέ τήν ἀπαρασάλευτη *συνείδηση* πίστης καί ζωῆς τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινότητας, ὅλες οἱ φανερώσεις τοῦ Θεοῦ, εἶναι ἀποκαλύψεις τοῦ τρισυποστάτου Θεοῦ. Ἀκόμη καί οἱ θεοφάνειες στήν Παλαιά Διαθήκη, ὅπως καί ἐκείνη τῆς φλεγομένης βάτου στόν Μωϋσῆ εἶναι τριαδοφάνειες, εἶναι δηλαδή τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ διά τοῦ ἀσάρκου Λόγου[70].

Οἱ Ἕλληνες Πατέρες θεωροῦν τήν ἑρμηνεία τῶν φανερώσεων τοῦ Θεοῦ ἐξόχως σημαντικό ἑρμηνευτικό "κλειδί". Γι' αὐτό τονίζουν ἐμφατικά ὅτι στήν Παλαιά Διαθήκη ὅλες οἱ θεοφάνειες, διά τοῦ ἀσάρκου Λόγου, εἶναι χριστοκεντρικές καί συγχρόνως τριαδοκεντρικές[71]. Ἐξάλλου, στήν ὀρθόδοξη θεολογία δέν διαχωρίζεται εὔκολα καί μέ ἀπόλυτο τρόπο ἡ χριστολογική ἀπό τήν τριαδολογική ἑρμηνεία τῶν φανερώσεων τοῦ Θεοῦ, ὅπως κατά ἀνάλογο τρόπο συμβαίνει καί στή *Δογματική τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας,* ὅπου τό χριστολογικό δέν νοεῖται καί δέν ὑφίσταται ἀνεξάρτητο ἀπό τό τριαδολογικό δόγμα.

4. Ἡ ἑνότητα τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ Θεοῦ στήν κτίση καί τήν ἱστορία

Ἡ γνώση περί Θεοῦ, ἔξω ἀπό τό πλαίσιο τῶν δικῶν Του φανερώσεων, μέσῳ τῶν θεοσημειῶν καί θεοφανειῶν του στήν κτίση καί τήν ἱστορία, ἀποτελεῖ ἕνα θεωρητικό καί ἀφηρημένο κατασκεύασμα μή δυνάμενο νά δώσει ὑπαρξιακό νόημα καί περιεχόμενο ζωῆς στόν ἄνθρωπο. Γι' αὐτό μέ ὅσα διδάσκει ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὑπερασπιζόταν ἀνυποχώρητα δύο πραγματικότητες στή ζωή τῆς Ἐκκλησίας, τή θεοφάνεια στό Σινᾶ καί αὐτή τοῦ ἐνσάρκου Λόγου στό Θαβώρ. Μέ ἄλλους λόγους, τόν ἐνδιέφερε ἡ περιφρούρηση τῆς πίστης ἀλλά καί τῆς δυνατότητας νά γίνει ὁ ἄνθρωπος μέτοχος καί κοινωνός τῶν ἀμερίστων δωρεῶν καί ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ, νά φθάσει μέχρι τοῦ σημείου νά νά ἑνωθεῖ κατά χάρη μαζί του, νά θεωθεῖ.

Σέ κάθε περίπτωση θεοφάνειας αὐτή εἶναι τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ, διά μέσου τοῦ Λόγου. Ἡ χριστοκεντρική ἑρμηνεία τῶν φανερώσεων τοῦ Θεοῦ εἶναι ὄντως ἐντυπωσιακή σέ ὁλόκληρη τή μακρά συνέχεια τῆς πατερικῆς θεολογίας[72]. Ὁ Θεός τῆς χριστιανικῆς παράδοσης εἶναι ὁ ἀϊδίως τρισυπόστατος Θεός, ὁ Ὤν, ὅπως ἀποκαλύφθηκε διά τοῦ ἀσάρκου Λόγου στόν Μωϋσῆ καί τούς προφῆτες "*πολυμερῶς καί πολυτρόπως*" καί "*ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ*"[73]. Μέ ἄλλους λόγους, ὁ ἐν τριάδι Θεός φανερώθηκε μέ τήν ἐνανθρώπηση τοῦ Λόγου. Αὐτό

---

[69] ἀνωτέρω τίς θέσεις τοῦ H.- G. Beck, *Ἡ Βυζαντινή Χιλιετία,* ὅπ. παρ., σ. 229 κ.ἑξ.

[70] Ἀθανασίου Γιέφτιτς, "Ὁ Ὤν (=Γιαχβέ) ὡς Ζῶν καί Ἀληθινός Θεός, ὅπως περί αὐτοῦ μαρτυρεῖ ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς", σ. 118-119.

[71] ερισσότερα βλ. Νίκου Ματσούκα, "Οἱ θεοφάνειες στήν ἱστορία τοῦ Ἰσραήλ καί τῆς Ἐκκλησίας ὡς πηγή θεοπτίας καί θεογνωσίας", στόν τόμο *Ἀντιπελάργησις. Τόμος τιμητικός πρός τόν Ἀρχιεπίσκοπον Κύπρου κ. κ. Χρυσόστομον ἐπί τῇ εἰκοσιπενταετηρίδι τῆς ἀρχιερατικῆς αὐτοῦ διακονίας,* Λευκωσία 1993, σ. 326, ὅπου καί περαιτέρω κειμενική τεκμηρίωση.

[72] Ματσούκα, "Οἱ θεοφάνειες στήν ἱστορία τοῦ Ἰσραήλ καί τῆς Ἐκκλησίας ὡς πηγή θεοπτίας καί θεογνωσίας", σ. 328.

[73] *Ἑβρ.* 1, 1.

δέ τό γεγονός εἶναι ἡ κατ' ἐξοχήν θεοφάνεια στήν ἱστορία[74]. Τοῦτο σημαίνει ὅτι καί ἡ ἐξ αὐτοῦ τοῦ γεγονότος προερχομένη γνώση γιά τήν Ἁγία Τριάδα εἶναι κυρίως ἱστορική πραγματικότητα.

Ἰδιαιτέρως σημαντικό εἶναι τό γεγονός ὅτι σέ ὁλόκληρο τό μυστήριο τῆς θείας Οἰκονομίας εἶναι ἐνιαία ἡ δράση τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ. Ὡς ἐκ τούτου, κάθε ἐνέργεια καί δωρεά πρός τόν ἄνθρωπο καί τήν κτίση εἶναι κοινή, δηλαδή καί τῶν τριῶν προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ὅμως τά τρία πρόσωπα "διαμοιράζονται" μεταξύ τους τόν "*καιρό*" τῆς φανέρωσής τους καί συγχρόνως κάθε πρόσωπο ἰδιαιτέρως φανερούμενο ἀποκαλύπτει καί τά ὑπόλοιπα πρόσωπα· "*διά τοῦτο κοινή μέν αὐτοῖς πᾶσα δόσις καί δύναμις, μερίζονται δέ ἑαυτοῖς τόν καιρόν ἰδίᾳ φανερούμενον ἕκαστον καί σύν ἑαυτῷ φανεροῦν ἀεί τά ὑπόλοιπα*"[75].

Ἡ συνέχεια τῆς πίστης τῆς Ἐκκλησίας διά μέσου τῶν αἰώνων, ὅπως καί ἡ ταυτότητα τῆς ἐμπειρίας τῶν προφητῶν, ἀποστόλων καί πάντων τῶν ἁγίων καταδεικνύουν καί ἐπιβεβαιώνουν τήν κοινή ἐνέργεια καί φανέρωση τῶν τριῶν προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος στήν κτίση καί τήν ἱστορία. Στό ἑρμηνευτικό πλαίσιο τῆς μαρτυρίας τῆς πίστης ὁ θεολόγος τοῦ φωτός "προβάλλει τήν ἑνότητα τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ μέσα στό ἑνιαῖο γεγονός τῆς θείας Οἰκονομίας". Καί αὐτή ἀκριβῶς ἡ ἑνότητα τῆς δράσης καί ἀποκάλυψης "ἀποδεικνύει τήν ταυτότητα καί τήν ἑνότητα τοῦ τρισυποστάτου Θεοῦ"[76], ὁ ὁποῖος φανερώνεται προοδευτικά μέσα στήν ἱστορία, κατά τό βαθμό τῆς δεκτικότητας, τῆς συνεργίας καί τῆς πνευματικῆς ἑνηλικίωσης τῶν ἀνθρώπων[77].

Συμπεράσματα

1. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης εἶναι ἀξιόπιστος δέκτης, ἀκριβολόγος ἑρμηνευτής καί αὐθεντικός φορέας τῆς πατερικῆς παράδοσης καί τῆς ζώσας διδασκαλίας καί ἐμπειρίας τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ θεολογική θεώρηση τῆς παλαμικῆς θεολογίας εἶναι *τριαδοκεντρική*. Γι' αὐτό ἄλλωστε ἡ προϋπόθεση, ἡ ἀφετηρία καί ἡ πηγή γιά τήν ἐπαρκή τεκμηρίωση καί ἀνάδειξη τῶν πρωταρχικῶν θεολογικῶν διακρίσεων (ὅπως διάκριση Θεολογίας καί Οἰκονομίας, κτιστοῦ καί ἀκτίστου, οὐσίας καί ὑποστάσεων, οὐσίας καί ἐνεργειῶν) τίς ὁποῖες ὁ ἱερός πατήρ ἀναπτύσσει ἐκτενῶς στά συγγράμματά του εἶναι ἡ περί Ἁγίας Τριάδος διδασκαλία του. Αὐτή θεμελιώνεται στήν παρουσία της, μέσῳ τῶν φανερώσεων τοῦ Θεοῦ, μέσῳ θεοσημειῶν καί θεοφανειῶν, οἱ ὁποῖες εἶναι πηγή ἀληθοῦς θεογνωσίας.

Τό μυστήριο τῆς θείας Οἰκονομίας κορυφώνεται στό γεγονός τῆς ἐνανθρώπησης τοῦ Λόγου, τό ὁποῖο εἶναι μία κατ' ἐξοχήν φανέρωση τοῦ Θεοῦ στήν κτίση καί τήν ἱστορία. Ὁ Χριστός μέ τό ἔργο του ἀποκαλύπτει τόν τριαδικό Θεό. Οἱ δέ συνέπειες τῆς

---

[74] Ματσούκα, "Οἱ θεοφάνειες στήν ἱστορία τοῦ Ἰσραήλ καί τῆς Ἐκκλησίας ὡς πηγή θεοπτίας καί θεογνωσίας", σ. 325.

[75] *ἀποδεικτικοί* Β΄, 18, *Συγγράμματα,* τ. Α΄, σ. 95.

[76] σπως Ἀθ. Λιάλιου, "Ὁ Ἁγιορειτικός Τόμος -*Ὑπέρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων* (Εἰσαγωγικά ἱστορικά, θεολογικά καί ἑρμηνευτικά συμφραζόμενα)", σ. 417 καί σ. 432.

[77] ειται ἐδῶ γιά τήν υἱοθέτηση καί ἀναδιατύπωση μιᾶς θέσης τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, περί σταδιακῆς φανέρωσης τῆς Ἁγίας Τριάδος μέσα στήν ἀνθρώπινη ἱστορία, ἀνάλογα μέ τό βαθμό τῆς πνευματικῆς δεκτικότητας, ὡρίμασης καί ἐνηλικίωσης τῶν ἀνθρώπων. Σύμφωνα μέ τή θέση αὐτή, ἡ Παλαιά Διαθήκη κήρυττε φανερά τόν Πατέρα καί ἀμυδρότερα τόν Υἱό, ἡ Καινή Διαθήκη φανέρωσε τόν Υἱό καί ὑπέδειξε τή θεότητα τοῦ Πνεύματος, τό ὁποῖο "*ἐμπολιτεύεται νῦν, σαφεστέραν ἡμῖν παρέχον τήν ἑαυτοῦ δήλωσιν*". Γρηγορίου Θεολόγου, *Θεολογικός Ε΄, περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος* 31, 25-26, PG 36, 161. Περισσότερα βλ. Δέσπως Ἀθ. Λιάλιου, "Ὁ Ἁγιορειτικός Τόμος -*Ὑπέρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων* (Εἰσαγωγικά ἱστορικά, θεολογικά καί ἑρμηνευτικά συμφραζόμενα)", σ. 426-430.

σωτηριώδους ἐν Χριστῷ Οἰκονομίας μποροῦν νά γίνουν γνωστές καί νά οἰκειωθοῦν ἀπό κάθε ἄνθρωπο μέ τή βιωματική κοινωνία καί μετοχή του στήν ἐν Χριστῷ, διά τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ζωή τῆς Ἐκκλησίας.

2. Οἱ περί φανερώσεως τοῦ Θεοῦ στήν κτίση καί τήν ἱστορία θέσεις τῶν Πατέρων εἶναι θεμελιώδους σημασίας καί ἀποτελοῦν ἕνα ἀπό τά ἑρμηνευτικά "κλειδιά" καί κριτήρια τῆς μακραίωνης καί ἀδιάκοπης ζωῆς καί παράδοσης τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος. Ἡ σχετική διδασκαλία, στή διαμόρφωση καί ἀνάδειξη τῆς ὁποίας συνέβαλε τά μέγιστα ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, συνιστᾶ ἀναμφιβόλως τόν "κορμό" τῆς *Δογματικῆς τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Γι' αὐτό ἀκριβῶς οἱ θεολογικές του θέσεις, ὡς δημιουργική καί συνθετική ἀναμόχλευση, συγκεφαλαίωση καί ἐπανερμηνεία ὅλης τῆς πατερικῆς μαρτυρίας καί τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐμπειρίας τῶν πρώτων αἰώνων καί συνάμα ὡς ἀπόρροια χαρισματικῆς ζωῆς, τουτέστιν ὡς καρπός τῆς πραγματικῆς του κοινωνίας, τῆς προσωπικῆς μεθεκτικῆς ἐμπειρίας τῆς θεώσεως, ἔχουν ἰδιαίτερη σπουδαιότητα καί ἐξακολουθοῦν νά ἀσκοῦν βαθύτατη ἐπίδραση στήν ὀρθόδοξη θεολογία καί ζωή μέχρι καί σήμερα.

Philotheos **11** (2011) 141-151

Mihaela Pop
Faculté de Philosophie, Université de Bucarest

Mots et images animées

Abstract: This work applies the meaning of *empsychia (animation)* to the domain of *graphe empsychos (animated word or image)* using some funerary orations written by Gregory of Nazianzus (IV-th century) and Michael Psellos (XI-th century). In our opinion, a certain continuity of this Byzantine tradition could be traced in the Romanian culture of the XVI-th century.

Key-words: *empsychia* (animation), animated image and word, Byzantine spirituality, Byzantine cultural influence.

Le concept d'animation (*empsuchia*) est un des plus riches en signification pour l'Antiquité et le Moyen Age. Il parle d'une certaine attitude envers le monde, de la condition humaine et le rapport avec la divinité. L'*empsuchia* assure un processus de communication et donc communion entre l'invisible et le visible, entre le matériel et l'immatériel. Dans le dictionnaire grec (A. Bailli), on apprend que l'*empsuchia* est spécifique pour un être animé, être vivant, c'est le fait d'avoir une âme. *Empsuchos* sera donc ce qui respire, qui est animé, vivant. Cette notion donc se rapporte à tout processus, tout aspect qui suppose la présence du principe vital, l'âme (*psuché*), qui anime et assure ainsi tout mouvement, tout devenir en passant au-delà des limites qui séparent divers états ontologiques, psychiques, spirituels. C'est une manière de mettre en accord les opposants ce qui permet d'assurer une perméabilité, une sorte de transparence pour les domaines « opaques » qui permettent ainsi un transfert, une traversée d'un domaine à un autre.

Ce qui nous intéresse dans cet article est un seul aspect : le *graphé animé* rapporté à certains textes byzantins et valaques. Gilbert Dagron[1] tient à préciser que les mots *graphé* et *graphein* signifiaient surtout après la période iconoclaste, non seulement inscription (écriture) mais aussi un dessein, une peinture. Ceci suppose que les deux manières d'exprimer des sens par mots ou par couleur avaient une origine commune pour la mentalité culturelle byzantine.

L'Antiquité grecque a utilisé souvent le thème des *statues animées* (*agalma*). Il fut bien valorisé par la philosophie ancienne. Durant ces dernières années, plusieurs chercheurs ont étudié ce thème.[2] Ce qui nous intéresse est de voir comment le mot, le

[1] Gilbert Dagron, "Holy images and Likeness", *Dumbarton Oaks Papers*, 45/1991, Washington DC, p. 24.

[2] Stratis Papaioanou, "Animate Statues. Aesthetics and Movement" in *Reading Michael Psellos*, ed. Par Charles Barber et David Jenkins, Leiden, Boston, 2006, p. 95-116; Charles Barber, "Living paintings or the limits of painting? Glancing at icons with Michael Psellos", in *op.cit,* p. 117-153. Mes remerciements se dirigent vers Madame Anca Vasiliu qui a eu l'amabilité de m'envoyer un chapitre de son ouvrage *Eikon. L'image dans le discours des trois cappadociens*, PUF, Paris, 2010, chap. I , p. 49-81.

marbre, le dessin et la couleur ont été perçus capables d'assurer la transgression d'un contenu spirituel par leur matérialité plus ou moins consistante. Nous allons trouver qu'il y a un plan majeur (A), spirituel, dans lequel cette matérialité devient un médium transparent pour l'invisible divin et aussi un plan humain (B) dans lequel le même matériel peut ranimer la mémoire d'une personne bien aimée, la mère de l'auteur par exemple. Nous allons nous pencher sur quelques exemples d'oraisons funèbres (byzantines – B1 et valaques - B2) dédiées par leurs auteurs à leurs propres mères. En utilisant ces exemples nous allons essayer d'argumenter en faveur d'un transfert culturel de l'héritage byzantin vers l'espace culturel de la Valachie du XVIe siècle.

A. Le thème ou la « métaphore » (selon Stratis Papaioanou) de la « statue animée » est caractéristique pour la pensée grecque ancienne. Depuis Platon (*Rep. X.609a)* et ensuite Plotin (Enn. I.6.9 ; IV.7.10) et Proclus ce thème fut utilisé par les philosophes pour suggérer surtout l'idée d'un certain devenir humain spirituel, un raffinement graduel du propre *nous* en quête de la perfection humaine. Platon parle de l'amant qui sculpte l'âme de l'aimé pour en faire une représentation de la divinité même. Pour dévoiler la *statue intérieure* - l'intériorité psychique qui tend vers la vérité de la perfection divine - l'homme doit procéder comme un sculpteur qui, selon Plotin, doit détacher ce qui est inutile et raffiner par un façonnage soutenu son âme même.[3] En utilisant la même métaphore, Porphyre revient à une symbolique religieuse : la sculpture de soi-même (à l'image du dieu) est semblable à la décoration d'un temple divin avec des statues. Pour Proclus, le motif des « statues animées » (par des pratiques théurgiques) acquiert une multitude de significations : le monde créé est semblable à une statue animée, les mythes poétiques sont des statues qui dévoilent la vérité, les noms des dieux sont aussi des images qui expriment le divin. Dans tous ces cas, il s'agit d'une manière d'assurer un transfert révélateur et valorisant d'origine divine qui anime et ennoblit le récepteur. Le but est d'habitude la *homoiosis*, la déification du récepteur. Ce processus suppose donc l'*empsuchia* mais aussi l'*enargeia* – une capacité du matériel intermédiaire (le mot, le marbre ou la couleur) d'assurer le transfert. Dieu même, qui est au-delà des sens, devient ainsi perceptible par le discours du théologien.[4] Par conséquent, il s'agit d'une animation, un mouvement intérieur qui devient perceptible. Plotin observait aussi que Phidias n'a pas sculpté l'image de Zeus « sans égards à aucun modèle sensible (*aisthéton*) » mais en essayant de s'imaginer « tel qu'il serait s'il consenteraità paraître à nos regards ».[5] Voilà donc que le discours de même que les autres modalités de configuration expressive ont un modèle (*proto-type*) qui est invisible, le divin lui-même.

Dans son oraison funèbre dédiée à saint Basile de Césarée (*Or* : 43), St. Grégoire de Nazianze imagine son discours comme un *portrait peint* de son ami. Celui-ci devait

[3] Voir Platon, *Phdr*. 252d : « et comme si celui qu'il a choisi était le Dieu en personne il s'en construit à lui-même une sorte d'image sainte qu'il pare d'ornements dans l'intention de l'honorer comme s'il célébrait un mystère » in Platon, *Œuvres complètes,* vol. II, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, 1950. Plotin, Enn. I.6.9. : « ne cesse pas de sculpter ta propre statue ». Porphyre, *De l'Abstinentia*II49.3 : « …le prêtre du dieu suprême est expert dans l'art de faire de lui-même une statue et d'accomplire les purifications et les autres rites grâce auxquels il s'unit à Dieu », trad. J. Boufartigue et M. Patillon, Paris, Les Belles Lettres, 1979.

[4] D'ailleurs, comme l'a déjà signalé A. Vasiliu , Gorgias, dans son *Eloge d'Hélène*, 8.45 constatait que le discours était un outil insignifiant mais capable de produire des effets significatifs. Le discours, les mots sont des intermédiaires qui ont la capacité de dévoiler, de faire trans-paraître les réalités divines, intelligibles et invisibles. A. Vasiliu, *op. cité.* p. 53

[5] Plotin, *Enn.* V.8.1.

être une peinture des vertus de St. Basile. En le « regardant », on pourrait corriger nos propres défauts comme si on serait devant la loi animée (*nomos empsychos*), dit St Grégoire.[6] Le portrait est semblable à une icône qui est regardée mais qui regarde aussi le lecteur, une image discursive qui acquiert plus de détails car elle se remplit de l'Esprit Saint au fur et à mesure que le théologien qu'elle représente (Basile même) écrit ses textes inspirés. Il s'agit donc d'une animation divine, un mouvement intérieur qui devient perceptible par le discours de l'oraison.[7] Le discours devient semblable à la peinture ou à la sculpture (car il est une *graphé empsuchos*) pour réussir à produire une image semblable au modèle invisible juste selon la manière appliquée par Phidias. C'est la seule manière de réaliser une représentation correcte, de dévoiler ou de permettre à la vérité même de se manifester.

Le discours peut utiliser comme méthode rhétorique l'*ekphrase*. Elle est une narration de tout ce qui peut avoir un caractère vital (*empsuchos*) et peut aider le lecteur à « voir » à l'aide des « yeux de son âme » ce qui est intelligible, intuitif, caché, au-delà des apparences visible. Elle doit créer une image dynamique, très suggestive, qui puisse présentifier dans l'imagination du récepteur l'entité décrite.

Dans les *ekphrases* dédiées aux églises byzantines, le discours est une image du monument lui-même, il se construit d'une manière semblable au monument représenté. Il devient ainsi un « monument discursif ». C'est pour cela que l'auteur invoque parfois la volonté divine pour pouvoir « bâtir » une composition suffisamment suggestive et correcte. Ruth Webb précise que la tradition des discours contenant de telles *ekphrases* fut bien longue et riche à Constantinople.[8] Procope de Césarée nous donne une telle description de la première Sainte Sophie et Paul le Silentieux, de la deuxième. Michel le Diacre fait à son tour une description de la même église au XIIe siècle. Selon Webb, l'*ekphras*e se propose de toucher l'imagination du récepteur et pour ce but le langage doit être plein de dynamisme. Ce n'est pas l'apparence sensible de l'église qui est le but de la description, c'est plutôt son caractère intelligible qui doit être suggéré. L'*ekphrase* a la capacité donc d'ignorer la nature statique, spatiale de la peinture. Elle réussit à combiner la description statique avec les sentiments humains qui animent ainsi l'image. D'ailleurs Aristote avait depuis longtemps mentionné qu'il y avait un rapport entre l'animation par le sujet et la vivacité dynamique du langage.[9]

L'*ekphrase* est un *logos périégématikos* or la *périégésis* suppose un « voyage » autour de l'objet décrit. Ce qui est inscrit dans une spatialité acquiert ainsi des dimensions temporelles. On assiste ainsi à une mise en ordre des détails spatiaux, à une adaptation de l'espace représenté aux demandes du flux temporel du langage. Nicolas Mésariotes, par exemple, invite le lecteur de le suivre, de « regarder » certains détails de la décoration pendant le « voyage » discursif dans l'Eglise des Saints Apôtres de Constantinople. Le modèle semble être le discours du patriarche Photios dédié à l'Eglise Sainte Vierge du Phare où il exprime l'étonnement qu'il ressent en regardant la beauté de l'intérieur, beauté qui révèle les splendeurs divines du Paradis même (*Homélie X)*[10].

---

[6] St. Grégoire de Nazianze, *Oratio* 43, in *From Nicean and Post-Nicean Fathers*, Second Series, vol.7, trad. par G. Browne et J. Swallow, éd. par Ph. Schaff et H. Wace, NY, Christian Literature Publishing Co, 1984.

[7] Ces idées sont détaillées par Stratis Papaioanou, *art..cit.*

[8] Ruth Webb, "The Aesthetics of Sacred Space; Narrative Metaphor and Motion in Ekphraseis of Church Buildings" in *D.O.P.* 53/1999, p. 59-74.

[9] Aristote, *Rhétorique* 14.11b.

[10] Cf. R. Webb, *art.cité*. p. 60-65.

Les voûtes, les arches sont décrites comme des points en mouvement qui offrent une image dynamique de l'intérieur. Le lecteur a l'impression qu'il y est présent car l'image semble se déplacer, elle tourne rond, se lève, descend pour inclure plusieurs détails. Mésariotes aussi tient à préciser que la vision sensorielle est insuffisante et qu'il faut que la vue intuitive contribue aussi à capter les mystères divins qui s'y cachent.[11] Le discours devient donc un voyage, une *périégèsis* du sensible vers l'intelligible. Le but serait donc l'élévation spirituelle mais aussi l'animation des matériaux par une participation invisible qui assure un niveau supérieur de signification. Michel le Diacre par exemple, produit une image tout à fait étonnante pour exprimer la forme, les dimensions et le sens de l'édifice de la Sainte Sophie. Il nous donne une image intuitive de la gravidité : l'église lui semble être tellement large à l'intérieur qu'elle pourrait contenir dans son « ventre » les corps de plusieurs milliers de gens.[12] N'oublions pas que la Sainte Vierge est parfois nommée « l'église vivante » (*empsuchos)*. D'autre part, l'église est le synonyme institutionnel de la Théotokos (la Mère de Jésus Christ et de tous les fidèles) étant assimilée au réceptacle-tabernacle, une forme spirituelle qui se ferme vers l'extérieur mais qui s'ouvre à l'intérieur vers l'immensité du divin.[13]

On peut constater ainsi qu'à l'aide de l'*ekphrase*, les structures littéraires et rhétoriques du discours entrent en accord avec les structures architecturales. En même temps, les divers niveaux temporels du discours peuvent être considérés comme des analogies pour la tridimensionnalité spatiale et temporelle de l'Eglise même. L'*ekphrase* réussit à créer ainsi une spatio-temporalité double, matérielle et immatérielle à la fois. Le mot et, par lui, la matérialité concrète de l'église, acquièrent la capacité d'évoquer ce qui est invisible, de le présentifier. L'espace est représenté à l'aide d'une temporalité du regard et l'invisible anime le visible.

Un autre exemple de « discours animé » est le texte de Michel Psellos dédié au miracle qui se passait chaque vendredi soir dans l'église de Blachernae, dédiée à la Théotokos.[14] Selon les auteurs byzantins, chaque vendredi soir après la messe, le petit toile qui couvrait l'icône de la Sainte Vierge Orante se levait et restait dans cette position jusqu'au matin suivant. En même temps, selon la description de Psellos, le visage de l'icône semblait s'animer visiblement. Charles Barber affirme[15] que les textes de Psellos semblent suggérer un intérêt spécial de son époque pour les icônes animées. L'auteur, de même que Hans Belting[16] considèrent qu'il s'agit d'un style nouveau dans la peinture religieuse byzantine qui s'est manifesté durant le XIe siècle et qui supposait une attention spéciale pour l'expression des états émotifs des sujets représentés. Selon les deux auteurs, ce style de peinture était en accord avec la poétique et la rhétorique du temps. Ce serait donc un style qui valorise l'expression d'une affectivité plus accentuée. Dans une homélie où Psellos décrit une icône de la Crucifixion[17], il affirme que

[11] R. Webb, *art.cit.* p. 67.
[12] Ibidem.
[13] Une analyse très suggestive de cet aspect se trouve dans l'article de Georges Didi-Huberman, « Le lieu virtuel : L'Annonciation au-delà de son espace » dans *Symboles de la Renaissance*, IIIe vol, Paris, Presse de l'Ecole Normale Supérieure, 1990, p. 65-95.
[14] M. Psellos, *Orat. hag*. 4 in, *Orationes hagiographicae,* Stuttgart, Biblioteca Teubneriana, 1994*,* éd. E.A. Fischer.
[15] Charels Barber, *art.cit.* p. 117.
[16] Hans Belting, Likeness *and Presence: A History of the Image before the Era of Art*, London, Routledge,1994.
[17] M. Psellos, *Orat. hag*. 116-198. Un résumé du texte se trouve dans *Theologica* I, Leipzig, Biblioteca Teubneriana, 1989, p. 16-24.

l'icône s'adresse aux perceptions corporelles d'une manière semblable à celle des mots qui s'adressent à l'intelligence et à l'imagination. Tous les deux doivent produire le même effet et assurer l'accès au divin. Psellos observe que pour peindre ce type d'icône (la Crucifixion), le peintre se trouve dans une situation paradoxale : il doit représenter le Christ crucifié, mort dans sa nature corporelle mais aussi le Christ Sauveur du monde, survivant à sa propre mort corporelle. L'auteur nous dit qu'en touchant cette icône, il pensait qu'il touchait le corps même de Jésus Christ et qu'il « n'a pas été déçu » dans ses sensations. Ce n'est pas seulement par une simple *techné* qu'une telle impression se produit, il s'agit aussi de la *charis*, la grâce divine qui anime l'image de sorte que le mélange entre le naturel et le surnaturel, entre le matériel et l'immatériel rende l'icône tout à fait spéciale.

Psellos a écrit aussi plusieurs textes sur l'œuvre de Grégoire de Nazianze, occasion à reprendre le problème du discours animé. Selon Psellos[18], le discours de Grégoire s'anime (devient *empsuchos*) par sa richesse d'idées exprimées et par la vraie croyance qui s'y manifeste. Le texte devient ainsi semblable à son auteur, le théologien. Il s'identifie à son auteur, s'anime par les gestes profondément moraux et religieux de Grégoire. Le discours devient transparent en exprimant la sagesse de l'âme de son auteur. Psellos reprend ici l'idée exprimée par Proclus qui disait que l'homme est une image des substances noétiques, une statue pour des signes inconnus[19] On pourrait voir ici une attitude esthétique spéciale: ce qui apparaît, ce qui est extérieur est valorisé par ce qu'il dévoile de l'intérieur et de la transcendance. D'ailleurs Psellos compare l'art discursif de Grégoire à l'art du sculpteur grec Polyclète. Le discours de Saint Grégoire est semblable à une statue. Le matériel, les mots sont réunis d'une manière non seulement gracieuse mais aussi solennelle et pleine de dignité car la pensée qui les dispose dans une ordre intellective est si bien en accord avec eux qu'elle les anime de sorte que la « statue discursive » semble être animée. Grégoire réussit, selon Psellos[20], à réunir d'une manière parfaite les significations philosophiques et religieuses avec les techniques rhétoriques de composition expressive. Le texte acquiert ainsi une transparence spirituelle inégalable. La construction du discours est, selon Psellos tout comme selon Mésariotes que nous avons mentionné déjà, similaire à l'action de Phidias qui sculpte le corps de la statue d'Aphrodite. D'ailleurs Psellos reprend la tradition grecque ancienne et celle des Pères de l'Eglise selon laquelle l'extérieur humain ex-prime, fait trans-paraître l'intérieur, la vie qui anime d'une manière spéciale l'apparence.[21]

Anca Vasiliu fait une remarque[22] digne de toute attention : le thème de la statue animée est plutôt philosophique et suppose un processus d'*aphairesis* éthique et ontologique. Il s'agit donc d'un processus d'ab-straction, de libération des rigueurs matérielles, action qui assure finalement la contemplation (à l'aide des « yeux de l'intelligence ») du monde intelligible, parfait. Ce serait donc une démarche ascendante, *anagogique* et négative par ab-straction conçue comme séparation du Multiple. Dans la pensée théologique chrétienne, surtout chez Grégoire de Nazianze, le mouvement est distincte : Grégoire utilise la rhétorique d'une manière novatrice. La nature,

[18] Ibid.
[19] Proclus, *In Ti.* 3.5.30-6.22; *Theol. Plat*. 1.124.3
[20] M. Psellos, *Theologica.* I, Leipzig, Biblioteca Teubneriana, 1989. Dans ces textes, Psellos se rapporte souvent au théologien du IVe siècle.
[21] Cf. Ch. Barber, *art. cité* .124.
[22] A. Vasiliu, *op. cité.*

les sciences, les arts sont pour lui des « vestiges » de la présence divine. En contemplant tous ces aspects du Multiple on peut dévoiler la présence divine, leur proto- type qui se trouve au-delà de tous ces *typoi*.

B.1. A un niveau secondaire d'animation (*empsuchia)* se situe le désir de ranimer la mémoire d'un être humain disparu, surtout de la mère de l'auteur du discours. Même à ce niveau, la ranimation n'est pas une simple actualisation rhétorique. Elle suppose aussi un processus de rendre manifeste, de rendre transparente la source divine de la ranimation. Celle-ci réussit à dévoiler la « statue intérieure » ou le portrait moral. C'est le cas du portrait discursif de Théoktiste, la mère de Théodore de Stoudion (VIIIe-IXe siècles) ou du portrait religieux et moral, plein d'amour maternel de la mère de M. Psellos, Théodote (XIe siècle).

Théodore de Stoudion écrit son oraison funèbre dédiée à la mémoire de sa mère durant son exile (797-798). Il n'a pas eu la chance de veiller sa mère ni de participer à ses funérailles. Il prononce son oraison durant une messe dans le monastère Sakkoudion où il était exilé. C'est un discours qui ranime l'image de sa mère, de tous ses efforts pour l'éduquer et le déterminer à choisir la vie religieuse. Sa piété, sa modestie et l'éducation sévère donnée à ses enfants constituent pour son fils des traits de caractère dignes de toute son estime.

Michel Psellos dédie une oraison[23] à la mémoire de sa mère où il accorde une attention spéciale aux rêves prémonitoires de sa mère concernant la carrière de son fils bien aimé, l'auteur même.

Il semble que[24] dès le Xe siècle l'intérêt pour des textes qui racontaient les rêves religieux et laïques a augmenté considérablement. Durant le XIe siècle on a senti déjà le besoin d'écrire des manuels pour l'interprétation des rêves. Psellos écrivit lui-même un petit traité sur les rêves, *Peri oneiron (Sur les rêves)* mais on trouve aussi un chapitre consistent dédié toujours à l'importance des rêves dans son ouvrage philosophique, *De omnifaria doctrina.*[25] Psellos décrit plusieurs rêves de sa mère. Nous allons en choisir deux que nous considérons relevants pour notre démarche.

Dans un premier rêve, lorsqu'il avait huit ans, sa mère rêva Saint Jean Chrysostome qui lui promit de veiller sur l'éducation de son fils. Le deuxième rêve de sa mère lui fut raconté par sa tente après la mort de sa mère. Dans ce rêve, sa mère se trouvait dans l'église des Saints Apôtres de Constantinople. En se dirigeant vers le centre de l'église elle était accompagnée par deux personnes qu'elle ne connaissait pas. La Sainte Vierge s'adressa tout à coup à ces personnes inconnues (des images oniriques des Saints Apôtres) en leur demandant de veiller sur l'éducation du fils de la femme qu'ils accompagnaient. Le thème de la vision d'une figure sainte qui prévoit le futur de l'enfant devant sa mère était un *topos* de la littérature hagiographique post-iconoclaste et de l'historiographie des Xe et XIe siècles.[26] Les patrons d'une éducation élevée étaient les Pères de l'Eglise du IVe siècle: les Saints Jean Chrysostome, Grégoire de

[23] *Michael Psellos*, *The Encomion of his Mother,* in *Advances in the History of Rhetoric,* vol. 8 trad. Jeffrey Walker, Austin, Texas, p.239-313.

[24] Christine Angelidi, "The writing on dreams: a note on Psellos' Funeral oration for his Mother" in *Reading Michael Psellos*, p. 153-166.

[25] Il s'agit du chapitre 85, « Comment se produisent les rêves » in *Michael Psellus, De omnifaria doctrina,* Nijmegen, 1948, ed. LG. Westerink.

[26] Cf. Chr. Angelidi, *art.. cité.* p. 160.

Nazianze et Basile de Césarée. Les reliques de Saint Jean Chrysostome se trouvaient dans l'église des Saints Apôtres depuis le Xe siècle.

On peut constater que dans le cas de Psellos, la ranimation de l'image de sa mère devient une occasion d'insister sur la propre biographie et donc, il s'agit surtout d'une manière rhétorique individualisante d'employer l'ancien thème de la « statue animée ». D'ailleurs, comme l'a démontré Ch. Barber[27], on constate chez Psellos un déplacement vers une dimension plutôt esthétique du motif analysé. En bon connaisseur de la rhétorique classique, Psellos essaie de déplacer l'accent vers une dimension plutôt rhétorique et littéraire de son discours. Si dans l'oraison funèbre de Théodore de Stoudion le but est de ranimer la mémoire et l'âme de la mère, dans les textes de Psellos, on constate que la présentification de la mère est une occasion à créer une suggestion positive par rapport à sa propre image. La mère et son amour maternel aide son fils qui est l'auteur du discours de bénéficier d'une présence divine qui promet de veiller sur son propre parcours biographique.

B.2. Dans la culture roumaine du XVIe siècle il y a un texte qui nous attire l'attention: il s'agit d'un miroir du prince: *Les conseils du voyévode Neagoe Basarab pour son fils Théodose,* écrit par le prince valaque Neagoe Basarab qui a régné durant 1512-1521. Dans la deuxième partie de ce texte on trouve un chapitre contenant une oraison funèbre dédiée par le prince à la mémoire de sa propre mère, Neaga et de ses fils décédés trop jeunes : Petru, Ioan et Anghelina. Le voyévode Neagoe prononça cette oraison funèbre lors d'un évènement significatif pour la vie religieuse valaque de l'époque: la consécration de l'église du monastère Curtea de Arges dont le fondateur était le voyévode lui-même. Neagoe Basarab a surveillé lui-même les travaux de construction. L'église devient ainsi « l'image » en pierre d'une conception théologique et politique unitaire. Elle fut dédiée à la Dormition de la Sainte Vierge, Mère de Jésus Christ.

L'église du monastère de Curtea de Arges

Neagoe Basarab et sa famille- tableau votif

Le *pronaos* a été conçu comme un monument dédié à l'histoire politique de la Valachie. L'espace fut élargi et partagé en deux sections distinctes : le centre fut dédié

[27] Charles Barber, *art.cit.* 143.

aux rituels religieux tandis que les endroits situés vers les murs constituent une nécropole voyévodale. Sur les murs on retrouve les images peintes des voyévodes valaques qui se constituent ainsi dans une vraie galerie de l'histoire politique valaque.[28]

Dans l'oraison funèbre dédiée à sa mère, Neaga, on peut observer l'analogie fondamentale sur laquelle est fondée le discours entier: la Sainte Vierge, Mère de Jésus et sa propre mère, Neaga. La fête religieuse choisie est elle aussi significative: la Dormition de la Mère de Jésus. La mère de Neagoe était déjà morte. Il s'adresse aux ossements de sa mère. Voici des fragments significatifs de cette oraison funèbre.[29]

> « Vous écoutez maintenant mes paroles, moi, le misérable, je vais vous confesser un fort désir de mon cœur, très amer et très puissant. Pardonnez-moi pour mes paroles car je veux m'adresser aux ossements de ma mère.
>
> O, ma mère, toi qui m'as donné la vie, je demande pardon à mes parents et frères car je veux m'adresser à toi avec beaucoup de larmes et de lourds soupirs. Ecoute-moi avec tendresse car je veux prononcer une oraison devant tes ossements.
>
> O, ma mère, la douceur de mon cœur et la fidèle de mon Dieu, Neaga, que de peines tu as eues à cause de moi, jour et nuit, lorsque tu étais enceinte. Tout le temps, chaque instant tu as porté mon corps jusqu'au moment où Dieu t'a demandé de m'enfanter. Alors, ma mère, que de peines et de douleurs tu as eues, aussi nombreuses qu'au moment de ta fin. Par la volonté de Dieu, tu as pu continuer ta vie et moi j'ai reçu la mienne. Et ensuite, d'autres peines et chagrins tu as eus à cause de moi, tellement nombreux, que j'en suis étonné. Je ne peux pas calculer le nombre de tes souffrances causées par moi. Je sais que l'abeille prend beaucoup de pollen sur son corps car elle est toujours affamée de la douceur des fleurs. Et toi, ma chère mère, je te considère plus disposée à de grands efforts que l'abeille même. Pourquoi, parce que l'abeille se repose pendant la nuit comme les oiseaux du ciel et les poissons de la mer, tous, ils se reposent pendant la nuit. Mais toi, ma chère mère, toi tu ne t'es jamais reposée, ni le jour, ni la nuit, ni même pour une heure et, quand même, tu sembles n'avoir jamais été rassasiée dans tes efforts […]. Et lorsque tu voulus te reposer, c'est moi qui devins ton souci permanent et dès ce moment-là, d'autres soucis, plus grands et plus opprimants commencèrent à te troubler. Car moi, j'étais pour toi plus précieux que les rayons du soleil et jamais tu n'as eu devant tes yeux une autre lumière plus resplendissante que moi et ton cœur n'a jamais eu un trésor plus cher que moi. C'est pourquoi, ma chère mère, ton cœur et tes yeux, jusqu'à ta mort, jamais ils ne furent rassasiés de me regarder et lorsque ta fin fut proche, il arriva ainsi que je ne fus pas avec toi pour que tes yeux soient enfin rassasiés et que tu me pardonnes et me bénisses. Et moi, si je n'ai pas eu la chance d'être avec toi en ce moment-là, mon âme s'attrista car je suis devenu tellement pauvre par ta mort.
>
> Ensuite, je me demandais souvent comment je pourrais trouver le repos pour ton âme. Quelques-uns m'ont dit qu'ils t'avaient demandé: « Qu'est-ce que nous pouvons faire pour ton âme après ta mort ? » Et tu leur avais répondu alors: « Mon cœur n'a jamais été rassasié de l'amour pour mon très cher fils, Neagoe. Par conséquent, j'espère qu'il fera ce qu'il est nécessaire pour mon âme comme j'ai tout fait pour lui. »
>
> Si j'ai entendu ton désir, j'ai pris la décision de vénérer ton âme. Je me suis aussi remémoré mes péchés et je me suis demandé qui pourrait être notre saint bienfaiteur. Je n'ai trouvé autre que la Mère de Dieu et la très Sainte Vierge car c'est elle celle qui nous a protégé et nous a aidé. Alors, j'ai dit : « O, très chère Maîtresse, Mère de Dieu, celle qui nous aide, toi

[28] Voir notre ouvrage *Métamorphoses de la symbolique voyévodale. Etudes des mythes politiques dans la littérature roumaine des XVIe et XVIIe siècles*, Editions Universitaires Européennes, Sarrebruck, 2010, Allemagne, Ière partie, chap. IV, p. 269-278..

[29] Nous tenons à préciser qu'il s'agit d'une traduction « de travail » que nous avons faite. Ce texte n'a pas été traduit jusqu'à présent dans une langue de circulation. Nous avons utilisé l'édition roumaine : *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie,* Bucureşti, Minerva, 1971, p. 236-241.

qui est bénie parmi toutes les femmes car seulement pour toi Dieu nous regarde avec tendresse, nous, ses fidèles serviteurs. Pour ton amour Il nous a ouvert les portes du Royaume des cieux. Pour ton amour, Il nous a donné la nourriture du Paradis ! Pour ton amour, l'Enfer fut soumis et le diable fut humilié. Pour l'amour de toi nous fûmes sauvés de toutes les liaisons pécheresses et des prisons infernales. Toi, tu es la voie de la vie et par ta voie les justes ont atteint le Royaume du ciel. Tu es la vraie vigne, le raisin mûri d'où s'écoule la boisson de la miséricorde qui est plus douce que le miel. Les justes furent portés dans le Royaume des cieux par ton amour. Toi tu es la vraie nourriture, juste et adéquate, qui nous a donné le pain divin dont ont aussi mangé les justes, ils ont eu la joie inimaginable et inexprimable et tous se sont réjouis par toi.

J'ai aussi pensé, ma mère, que nous allons recevoir la joie et l'aide de notre très Sainte Mère de Dieu car nous sommes nés dans le péché et nous travaillons toujours dans le péché. Et la miséricorde de Dieu et de sa Mère ne s'éloigne pas de ce qu'Ils nous donnent. C'est ce que j'ai pensé. Il n'y a de joie plus grande et plus forte que celle de la Mère de notre Dieu Jésus Christ pour tous les chrétiens qui l'aiment.

Par conséquent, j'ai décidé de faire bâtir une maison de Dieu[30] toute neuve. A cause de mes péchés, je ne pensais pas réussir à l'avoir entièrement bâtie. Mais la très Sainte Vierge et la Mère sans péchés de notre Empereur céleste, elle n'a pas tenu compte de mes péchés, elle a rassasié mes yeux avec mon désir et j'ai ainsi réussi à voir sa demeure terminée.

Et si je l'ai vue, je fus très heureux et je dis: « O, très Sainte Vierge, le trône et la demeure de la Parole de Dieu, que ton nom soit loué pour les siècles des siècles car moi, ton fidèle serviteur, je n'ai pas espéré voir s'accomplir le désir de mon cœur: ta maison complètement bâtie. »

Ensuite je me suis rappelé tes derniers mots: faire ce qu'il est nécessaire pour ton âme. Mais, je ne savais pas ce qu'était le meilleur pour ton âme et alors j'ai décidé de faire venir tes ossements et de les enterrer dans la sainte demeure de celle qui a donné vie à Dieu, Jésus Christ. Et lorsque tes ossements furent arrivés, moi, à cause de mes péchés, je ne pus pas venir te revoir pour rassasier ma faim de ton amour et j'ai envoyé mon fils bien aimé, Théodose et mes très chères filles Stana et Ruxandra qui sont tes petites filles […]. »

Il y a aussi une autre continuité bien marquée: l'oraison est dédiée aussi aux ossements de ses enfants Petru, Ioan et Anghelina, morts très jeunes. Leur père tient à insister sur cette continuité. Sa mère, Neaga est aussi *leur* mère, par la continuité biologique qui unit les générations successives. Tous doivent espérer à trouver dans la Sainte Mère de Jésus leur protectrice divine.

« […] Je t'ai envoyé aussi mes fils Petru et Ioan et ma fille Anghelina. Mais Dieu n'a pas tenu compte de mes péchés même si je suis un vrai pécheur injuste. Il a pris les âmes de mes enfants vers la Terre Promise. Je te prie donc, ma mère, ce n'est pas moi qui ai décidé d'envoyer mes enfants Petru, Ioan et Anghelina vers toi. […]

Je m'adresse aussi, avec grande miséricorde, tristesse et douleur à toi, Petru, mon fils, car tu étais mon arbre fleuri qui me donnait l'ombre et la fraîcheur pour mes yeux. Mais, maintenant, mon arbre a séché, ses fleurs sont fanées et sont tombées et mes yeux sont brûlés de douleur. O, mon très cher fils, Petru, j'espérais et je pensais que tu deviendrais voïévode, que tu réjouirais ma vieillesse avec ta jeunesse, que tu règnerais sur ces terres. Et maintenant je te vois gisant sous la poussière comme le corps de n'importe quel pauvre. Il y avait un temps où je t'aimais et maintenant je te hais; il y avait un temps où j'avais pitié de toi et maintenant je ne t'aime plus et je n'ai aucune pitié pour toi. Il y avait un temps où tu étais riche et maintenant tu es pauvre. Il y avait un temps, mon fils, où je te voyais sur les terres et maintenant je t'ai vu au dessous de la poussière.

[30] Eglise

> En peu de temps tu étais devenu comme une jolie fleur devant mes yeux et ensuite, trop vite, tu t'es caché au dessous de la poussière. Je pensais que c'étais toi qui allais me voir au dessous de la terre et maintenant, mon cher fils, c'est moi qui ai vu ton enterrement. O, mon fils, pourquoi la terre n'a pas couvert mon corps et non pas le tien qui m'abandonne ainsi devant ma vieillesse. Et lorsque je serais vieux, tu n'auras aucun souci pour moi. Tu m'as laissé avec mon cœur brûlé de tristesse et mes yeux sont pleins de larmes, jour et nuit.
>
> Et moi, je préparais pour toi des vêtements de voyévode pour que tu t'en habilles et t'en réjouisses et pour que tu sèches mes larmes. Et maintenant, ton corps abandonne ces vêtements pour se revêtir de la poussière d'où il est venu, comme Dieu le dit. Et ton âme voit maintenant d'autres images. […] Je me demande si Dieu voudrait être tellement miséricordieux envers toi qu'Il ne tiendrait pas compte de mes péchés et qu'Il habille ton âme dans sa miséricorde. J'ai peur que ton âme ne puisse pas parvenir à contempler le visage de Dieu à cause de mes péchés. Mais voilà que maintenant je te dis : « Réveille-toi, mon fils, réveille-toi car les ossements de ta grand-mère sont arrivés auprès de toi, car elle est aussi ta mère en étant ma mère. Accepte ces ossements se reposer à côté de toi. Je t'ai aussi envoyé la couronne, la casquette voyévodale et les diadèmes. Que la couronne et la casquette soient dédiés au Pantocrator pour que Dieu prenne pitié de vous et qu'Il vous donne des couronnes éternelles. Que les diadèmes soient dédiés à la Sainte Vierge pour qu'elle prenne pitié de vous et qu'elle vous couvre de son vêtement lors du Jugement Dernier et qu'elle vous donne la vie éternelle, qui ne finit jamais.

Le texte de l'oraison réussit à ranimer l'image d'amour maternel et de chaleur humaine de ces âmes déjà passés dans l'au-delà. En évoquant la vie de sa mère et ses troubles, le fils veut rassasier l'âme de Neaga. Il lui dédie l'église qu'il a fait bâtir et où il espère que l'âme de sa mère trouve la sérénité éternelle par l'intermédiaire de la Sainte Mère de Jésus. Par conséquent l'église même devient une analogie du discours animé, elle est un *graphé empsuchos* en pierre.

Il y a encore un exemple représentatif pour ce thème qui date de la même période historique. Il s'agit d'une icône qui fut peinte après la mort du voyévode Neagoe Basarab en 1521. C'est une Descente de la Croix peinte par Dobromir, celui qui a peint l'intérieur de l'église de Curtea de Arges. Ce qui est intéressant et inhabituel est le fait que cette icône représente, en bas, l'image de la Despine Militza, la femme de Neagoe qui pleure son propre fils, Théodose, dans une posture presque similaire à la posture de la Sainte Mère de Jésus qui pleure Son Fils.

Le fils du voyévode Neagoe et de sa femme Militza, le prince Théodose meurt vers ses 17 ans. Sa mère, Militza, appartenait à une famille aristocrate serbe, Brancovitchi qui était une branche serbe de la famille impériale byzantine des Paléologues. L'icône fut terminée pendant le règne de Radu d'Afumati, le gendre de Neagoe et son successeur au trône valaque. On retrouve les deux plans de symbolisation: le plan théologique et le plan historique de cette famille voyévodale roumaine. Dan Horia Mazilu considérait dans ses études[31] que l'idée de représenter dans une icône l'image d'une mortelle doit attirer l'attention des spécialistes. Selon Mazilu, une telle image n'est pas canonique. Il y a deux explications acceptables. D'un côté, la tradition byzantine de la *Manus Dei*: un personnage historique (d'habitude un empereur ou un grand aristocrate) est indiqué par la Main divine ou par le regard de Jésus Christ ou d'un saint ce qui atteste ainsi la position spéciale occupée par le personnage humain représenté, par

[31] Dan Horia Mazilu, *Literatura română în epoca Renaşterii (La littérature roumaine à l'époque de la Renaissance),* Bucureşti, Minerva, 1984, p.278 et aussi *Voievodul. Dincolo de sala tronului (Le voyévode. Au-delà de la salle du trône)*, Iaşi, Polirom, 2003, p, 330-343.

rapport à son protecteur divin. Dans le cas de l'icône valaque mentionnée, Militza était la femme du voyévode roumain et aussi, par sa famille serbe, Brancovitchi, qui avait le titre byzantin de Despote, elle était une Despine. En conclusion elle avait une position hiérarchique spéciale.

D'un autre côté, la représentation d'un personnage historique féminin, autre qu'une sainte, et surtout dans une telle icône n'était pas une habitude. Une explication pour cette « audace » serait, selon Mazilu, l'esprit novateur de la Renaissance au début du XVIe siècle post-byzantin qui met un accent plus intense sur la dimension humaine, corporelle de la souffrance et une méditation orientée surtout vers la nature humaine de Jésus Christ et de Sa Mère.

Les deux catégories de *graphé empsychos*, l'oraison funèbre de Neagoe Basarab dédiée à la mémoire de sa propre mère de même que les deux créations plastiques religieuses (l'église de Curtea de Arges et l'icône de la Descente de la Crois) attestent l'intérêt et donc la continuité du thème de l'*empsuchia* dans l'espace culturel roumain au XVIe siècle.

Dobromir – Descente de la Croix (XVIe siècle)

Philotheos **11** (2011) 152-161

Thomas Sören Hoffmann
Institut für Philosophie der Ruhr-Universität Bochum

„Absoluter Geist": Zur Aktualität eines Hegelschen Theorems

Hegels Philosophie hat, wie man weiß, nicht nur Freunde. Dies gilt in besonderer Weise dann, wenn ein Thema wie das unsere gleich *zwei* Hegelianische Reizworte kombiniert: das Wort „Geist" und, diesem beigesellt, die Erinnerung ans „Absolute". Um uns indes über Irritationen durch vielleicht noch nicht wirklich verstandene Worte hinwegzuhelfen, möchte ich an den Anfang ein Zitat aus der Feder eines unverfänglichen Zeugen stellen, ein Zitat von Robert Solomon, der bis vor kurzem in Austin/Texas lehrte und in den 80er Jahren mit dem Titel *In the Spirit of Hegel* hervorgetreten ist – mit einem Buch, in dem es vor allem um den Nachweis ging, daß Hegel die *Stiloptionen* des Philosophierens zugleich markant erweitert wie auch vertieft habe[1]. Von Solomon also stammt der Satz:

> „I would suggest that one of the ways in which Hegel is liberating is in his transcending of the formalist paradigm. His is a philosophy of all-embracing imagination, the very opposite of conceptual formalism"[2].

In der Tat soll es auch uns, wenn von Hegels Begriff des absoluten Geistes die Rede ist, nicht um eine bizarre Begriffskonstruktion gehen, die ein Hauptvertreter der klassischen deutschen Philosophie vor etwa 200 Jahren ersonnen hat. Es geht vielmehr darum, zu zeigen, daß Hegels Geistkonzept, daß insbesondere sein Konzept des *absoluten Geistes* mit jenem befreienden Schritt von einem formalistischen Philosophiebegriff hin zu einem gegenstandsgesättigten Denken konkreter Lebenswelten zu tun hat, für die Solomon Hegel einen Kranz winden wollte. Wir werden dabei sehen, daß gerade die Lehre vom absoluten Geist Hegels Anweisung an die Adresse der Philosophie enthält, sich mit keinesfalls weniger als einem *inhaltsvollen* Denken zufrieden zu geben und, inhaltsvoll denkend, auch einen Platz in der *Mitte des Erkenntnisgeschehens* für sich zu reklamieren. Philosophie hat es gerade nach Hegel nicht nur mit Präliminarien und Prolegomena, auch nicht nur mit der Metareflexion dessen zu tun, was andere treiben, die an der „Objektfront" stehen. Philosophie hat es vielmehr mit der Frage zu tun, wo wir als Menschen zwischen all jenen Zurüstungen zur Erkenntnis auf der einen Seite und der konkreten Bemühung ums Objekt auf der anderen *selber* stehen. Wenn dann die auf den ersten Blick scheinbar so sperrige Lehre vom „absoluten Geist" es uns erlauben sollte, auf diese Frage eine weiterhin tragfähige Antwort zu geben, ist damit auch die Frage nach der fortdauernden Aktualität der Hegelschen Philosophie schon beantwortet.

---

[1] Robert C. Solomon, *In the Spirit of Hegel. A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York u.a. 1983.

[2] R. C. Solomon, „Hegel's Arrival: Liberation and Spirituality in Philosophy", in: Wolfgang Welsch / Klaus Vieweg (Hg.), *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*, München 2003, 147-160, loc. cit. 154.

Wir werden sogleich *in medias res* gehen, doch möchte ich im Sinne exegetischer Genauigkeit noch eine weitere Vorbemerkung anbringen: Wenn in der Folge von Hegels Begriff des „absoluten Geistes“ die Rede ist, meine ich damit ausschließlich jene Version dieses Begriffs, die in die *Enzyklopädien* eingegangen ist bzw. dem Berliner System angehört. Darauf muß hingewiesen werden, weil Hegel zumal in den *Jenenser Systementwürfen* ein Konzept des absoluten Geistes vertritt, das dort in der „Metaphysik“, ja sogar in der Naturphilosophie seine Rolle zu spielen vermag, mit dem späteren Ansatz aber nur bedingt kompatibel ist. Auch der Begriff des absoluten Geistes, auf den wir in der *Phänomenologie* treffen, ist nicht im Kurzschluß mit dem systemgeschichtlichen Resultat gleichzusetzen, auf das wir uns hier konzentrieren.

Dies vorausgesetzt, jetzt noch der Hinweis zum Gang der folgenden Überlegungen! Wer „absoluter Geist“ sagt, muß bei Hegel, ob er will oder nicht, irgendwann auch „subjektiver“ und „objektiver Geist“ sagen. Daraus ergeben sich die ersten beiden Abschnitte dieses Beitrags. Ich möchte dann eine Grundlagenreflexion auf das folgen lassen, was Hegel in wohltuender Differenz zu dem über ihn immer wieder grassierenden Vorurteil unter „Geist“ tatsächlich verstanden hat; dem entspricht der dritte Abschnitt. Auf diese Weise vorbereitet, folgt dann zuletzt die Entfaltung des Begriffs des absoluten Geistes selbst. Inhaltlich wird es dabei zentral um eine freie, zugleich aber gegenständlich gesättigte Stellung zur Welt gehen. Nicht zuletzt von der Philosophie und ihrem Platz im Kontext menschlicher Selbstverständigungs- und Erkenntnisbemühungen wird in diesem Kontext die Rede sein.

I. Totalität, Einzelnheit und der Begriff des subjektiven Geistes

In einer jüngeren Stellungnahme zu „Ursprung, Leistung und Grenzen von Hegels Denken des Absoluten“ hat Dieter Henrich[3] die These vertreten, daß Hegels Philosophie sich zwei „Explikationsaufgaben“ gestellt habe. Hegel habe *zum einen* zu zeigen versucht, daß alle gegebene Bestimmtheit und Differenz in letzter Instanz auf All-Einheit reduzierbar sei – was nicht zuletzt für die Differenz zwischen dem Denken und seinem Gegenstand gelte und insoweit die spekulative Seite seines Philosophierens betreffe. Zum anderen habe Hegel zeigen wollen, daß eben in diesem Gedanken der All-Einheit das Denken zu sich selbst komme, daß es erst hier „in die Freiheit der nur ihm eigenen Weltbeziehung“ eintrete. Die Hegelsche Philosophie vereinigt mithin in sich einen, wie Henrich es nennt, „metaphysischen“ Ausgriff auf ein Absolutes, das sie in Bahnen des seit den Jacobi-Lektüren der Tübinger Freunde präsenten ἓν καὶ πᾶν denkt, und einen eher *kantischen* Anspruch auf reflexive Selbstverständigung. Beide Aspekte zusammengenommen besagen zuletzt, daß „das All-Eine … in einer internen Beziehung“ zu der Tatsache stehen muß, „daß es sich im Denken erschließt“. Nach Henrich hat Hegel beide Projekte – das der Totalitätswissenschaft wie das der reflexiven Selbstgründung – spätestens dann zusammengebracht, als er sich in der Lage sah, „das all-eine Absolute als ‚Geist’ aufzufassen“[4].

Hegels Philosophie hat, wie gesagt, nun nicht nur Freunde. Dies zeigt sich auch etwa in bezug auf das Programm einer Totalitätswissenschaft, wie Henrich sie hier im Zeichen einer All-Einheits-Lehre ausmacht. Gerade an dieser Stelle regt sich sogar

[3] Dieter Henrich, „Erkundung im Zugzwang: Ursprung, Leistung und Grenzen von Hegels Denken des Absoluten“, in: Welsch / Vieweg (Anm. 2), 9-32.

[4] Henrich a.a.O. 13.

immer wieder Protest. Es geht dabei gar nicht so sehr darum, daß Henrich und andere bestimmte Hegelsche Denkfiguren, so auch den Ausgriff auf Totalität, als „metaphysisch" einstufen können. In der Tat spräche vielleicht sogar einiges dafür, bei Hegel nicht gar zu schnell den Titel des „Metaphysischen" im Munde zu führen – was besonders dann gilt, wenn mit „metaphysisch" auf ein *bloßes Denkkonstrukt* verwiesen sein soll, mit dessen Hilfe wir uns in einen vermeintlich wahren Hintergrund der Erscheinungen zu hieven hoffen. Ein Freund einer solchen auf Gedankenoperationen alleine gestellten Metaphysik ist Hegel nicht. Und bereits seine frühe Instantiierung des Totalitäts- oder Alleinheitsgedankens am *Lebensbegriff* zeigt selbst dann, wenn Hegel mit „Leben" nicht einfach umstandslos das phänomenale oder biologische Leben meint, immerhin deutlich genug, daß der Hegelsche Totalitätsgedanke jedenfalls nicht in der Abstraktion von, sondern eher in der Dialektik der Erscheinungen gründet.

Aber es bleiben auch andere Vorbehalte. Was soll der Ausgriff auf All-Einheit jenseits spekulativer Rhetorik bedeuten? Was heißt „Totalitätswissenschaft"? Ist es nicht geradezu ein Gemeinplatz, daß durch das *endliche Denken* Totalität niemals dargestellt werden kann? Ja, ist es nicht so, daß selbst dann, wenn man „Totalität" nicht einfach so verstehen muß, daß einfach alles „auf einen Schlag" gewußt wird, was auch gewußt werden kann, sondern daß hier die Angabe eines Verfahrens zur systematischen Vervollständigung des Wissens genügen mag: ist es nicht so, daß auch dann, wenn wir Totalität nicht von aktualer Vollständigkeit her verstehen, dennoch das Problem offen bleibt, wie denn auch nur statt der *Summe* des Einzelnen ein *einzelnes* Einzelnes, das Singulum, das τόδε τι denkend erreicht werden soll? Fällt nicht immer das Einzelne aus den Gehäusen des Denkens, und scheitert nicht immer auch darum, wie etwa ein Adorno wußte, alle Totalitätssubreption der Philosophie? „Individuum est ineffabile", lautet ein gängiges Diktum, das, schon weil es lateinisch ist, gerne der Scholastik zugeschrieben wird, dort zwar offenbar nicht einfach nachweisbar ist[5], nichtsdestotrotz aber in den Bahnen der aristotelischen Begriffslogik, der Adorno und die Scholastiker hier gemeinsam folgen, nicht einfach ein Fremdkörper ist. Bleiben wir bei der Frage: wenn kein Begriff das Einzelne ausspricht – was soll dann mit Totalität noch diesseits aller Summenganzheit gemeint sein?

Man tut gut daran, das Problem so zu stellen, um so nur um so schärfer zu sehen, wie Hegel den gordischen Knoten durchhauen hat. Das Problem selbst hat schon beim Jenenser Hegel einen eigenen Namen erhalten – den Namen der „Krugschen Schreibfeder". Der *Heros eponymus* dieses Schreibutensils, Wilhelm Traugott Krug (1770-1842), ein Jahrgangsgenosse Hegels und von 1805 an immerhin Kants Nachfolger in Königsberg, hatte gefordert, die spekulative Philosophie möge zum Legitimitätserweis eben ihres Totalitätsanspruchs einmal etwas so alltäglich Vertrautes wie den Mond, diese Rose da oder doch wenigstens seine, also Herrn Krugs, „Schreibfeder" deduzieren. Unabhängig davon, wie Hegels polemische Antwort auf Krug in Jena, wo Hegel noch unter dem merklichen Einfluß Schellings stand, lautete, besteht die Antwort, die er mit seinem ganzen weiteren Denken gegeben hat, darin, den Knoten eben zu durchhauen und unser Diktum „Individuum est ineffabile" in einem wohlverstandenen Sinne in Frage zu stellen. Zwar weiß Hegel durchaus, daß kein einzelnes empirisches Objekt

[5] Das Wort findet sich in einem Brief Goethes an Lavater vom 20.9.1780; vgl. Art. „Individuum, Individualität", in: Joachim Ritter / Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel / Darmstadt 1976, 312.

jemals adäquat unter einen an es herangetragenen Allgemeinbegriff gefaßt werden kann. Dennoch aber ist das Einzelne deshalb nicht schlechthin unaussagbar, insofern es nämlich sich selber auszusagen vermag. Es gibt genau besehen schlechterdings *keine* Erkenntnis, die nicht eine einzelne Erkenntnis, nämlich *eine Erkenntnis dieses Ichs* hier wäre. Die Wendung „Erkenntnis dieses Ichs hier“ ist dabei im doppelten Sinne des Genitivs zu nehmen, sie bezieht sich ebenso darauf, daß jeweils das individuelle Ich der Ort der Erkenntnis ist wie auch darauf, daß ein Ich offenbar eine begriffsaffine Einzelnheit und insoweit an sich schon erkannt ist. In unserer Sprache fungiert das Wort Ich ebenso als eine scheinbar ganz schlichte Deixis wie auch als Ausdruck komplexen Selbstbewußtseins, ja einer Lebenswelt. In der *Wissenschaft der Logik* hat Hegel in der Einleitung zur Logik des Begriffs bekanntlich die Kantische Lehre vom „Ich denke“, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können, zur Grundlage seines eigenen Begriffs des Begriffs gemacht. *Begriff* ist jetzt das, *was begreift*, ist das *Begreifen actu*, nicht das, *womit* (als bloßer Form) wir „etwas“ begreifen, und in diesem Sinne ist der Begriff ebenso einzeln wie allgemein. Kant, so Hegel, hat mit seiner Lehre von der transzendentalen Apperzeption darauf verwiesen, daß, „um das zu erkennen, was der *Begriff* sei, an die Natur des Ich erinnert“ werden müsse[6]. *Ich* ist so das *existierende Erkennen* überhaupt[7] – und wir sind gerade damit beim *Begriff des subjektiven Geistes* angekommen, in dessen Einzelheit dennoch das Wissen der Totalität oder genauer der Vollzug eines ebenso einzelnen wie allgemeinen Wissens liegt. Das heißt übrigens nicht, daß alles das, was ein empirisches Ich jeweils für robuste Erkenntnis hält, eine solche tatsächlich auch sein muß. Hegel hat sein System nicht ohne Grund mit einer phänomenologischen Expurgation aller Erkenntnisansprüche, die ein nur eitles Ich vortragen mag, eröffnet. Aber auch, wenn nicht einfach jeder dieser Ansprüche einlöst, was er verspricht, ist unser bewußtes Leben nach Hegel nichts anderes als der ununterbrochene Versuch, den *formalen* Begriff, den wir nicht haben, sondern der wir begreifend selbst sind, zu füllen und gegenständlich zu sättigen. In der Bewegung der begrifflichen Sättigung liegt die Darstellung der Totalität, der Ausgriff auf die Alleinheit, von der nicht gesagt werden muß, daß sie jemals als Vollzähligkeit erreicht werden kann. Der subjektive Geist aber ist die Spannung auf diese Sättigung hin, die sich zunächst ihrer Autonomie bewußt ist – bei Fichte etwa, aber auch auf anderen Unmittelbarkeitsstandpunkten. Ich fasse unsere ersten Überlegungen an dieser Stelle in der folgenden Formulierung zusammen: *Der ‚All-Einheitsanspruch’ der Philosophie ist nur durch ein Denken der Einzelnheit als des formalen Orts des Erkennens zu realisieren. Philosophie als Totalitätswissenschaft ist möglich im Ausgang vom Erkennen des einzelnen (im doppelten Sinne des Genitivs).* Damit zum zweiten Abschnitt!

II. Objektiver Geist – am Beispiel der Sprache

Hegel bestreitet die gerade für Fichte in Anspruch genommene Autonomie des subjektiven Geistes auf dem Wege zu seiner gegenständlichen Füllung nicht. Was er indes bestreitet, ist die These, daß die Subjektivität oder das Ich als eine *schlechthin* autonome Größe angesehen werden könne – als eine Größe, die, wie im transzendentalen

[6] Hegel, *Wissenschaft der Logik* III, in: Gesamtausgabe der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968ff. (= GA), Bd. 12, 19 (Zitate in modernisierter Orthographie).

[7] „Ich *habe* wohl Begriffe, das heißt, bestimmte Begriffe; aber Ich ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum *Dasein* gekommen ist“ (a.a.O. 17).

Denken der Fall, zum schlechthin *archimedischen Punkt* der Erkenntnis taugt. Vielleicht hat niemand im Kontext der klassischen deutschen Philosophie so radikal den Schein eines absoluten Selbststandes unmittelbarer Subjektivität destruiert wie Hegel, der es noch dazu auf verschiedenen Ebenen getan hat. Ich konzentriere mich hier exemplarisch auf *eine* dieser Ebenen, eine Ebene, die in ihrer ganzen Bedeutung erst von der Hegel-Forschung des 20. Jahrhunderts herausgestellt worden ist: auf die Ebene des Hegelschen Sprachdenkens. Hegel hat den formellen Idealismus, der in der cartesisch-kantischen Traditionslinie eines Denkens vom Bewußtsein als Dreh- und Angelpunkt philosophischer Erkenntnis liegt, spätestens mit seiner *Phänomenologie* bzw. dem dort glücklich noch eingefügten Geistkapitel hinter sich gelassen. Man kann, um sich Sinn und Funktion des Geistbegriffs in der *Phänomenologie* zu verdeutlichen, verschiedene Einsetzungen vornehmen, wobei die erwähnte Hegel-Literatur des 20. Jahrhunderts von Bruno Liebrucks und Josef Derbolav bis hin zu Jacques Derrida und anderen mit der Einsetzung „Sprache" nicht eben die uninteressantesten Ergebnisse gezeitigt hat[8]. Die geistphilosophische Grundthese, die hier erkennbar wird, lautet zum einen, daß „Geist" nicht einfach gleich *mens* im Sinne der ausdehnungslosen *cogitatio* ist, sondern daß mit ihm auf ein Interaktionsverhältnis von An- und Ausgesprochensein, auf ein „Dreiecks-Verhältnis" von Sprecher, Ding und Angesprochenem (wobei die Rollen auch wechseln können) wie nicht zuletzt auf eine Raum, in dem dies Verhältnis spielt, verwiesen ist. Wenn bei Hegel, übrigens auch schon vor der *Phänomenologie*, ein auch gemessen an der philosophierender Zeitgenossenschaft so revolutionärer Satz wie – sinngemäß – der: *Bewußtsein ist Sprache* möglich ist[9], dann heißt dies, zweitens, auch noch ein weiteres: es heißt, daß je bestimmte Bewußtheiten auch historisch je auf bestimmte Weise *ersprochen* und jedenfalls nicht ohne nachbuchstabierbare Konstitutionsgeschichten in der Welt sind. Wenn wir hier nur ein Beispiel statt vieler herausgreifen, so mag es sich um den im Bildungskapitel der *Phänomenologie* geführten Nachweis handeln, daß durchaus auch das stolze „Ich denke" weder von drall metaphysischen noch auch von blaß transzendentalphilosophischen Eltern, sondern von schlicht *sprachlichen* Vorfahren abstammt. Das „Ich", mit ihm aber der subjektive Geist, ist so keine „Konstante", die den Wechsel der Zeiten einfach umgreift und als formalen Ort alles Erkennens weiß. Es erfährt sich vielmehr selbst gerade an einem *materialen* Ort des Erkennens, in einem Überindividuell-schon-erkannt-Sein, in einer gegenständlich bereits realisierten Erkenntniskonstellation, in die es sich wie der König von Frankreich in seinen Staat schon hineingestellt sieht. „Die Sprache […] allein spricht Ich aus, es selbst", sagt Hegel[10] – und da ist, wie ich ergänze, auch keine Ichheit übrig, die über oder hinter dieser sprachlichen, d.h. objektiv-geistigen Performanz des Ich läge. Wirkliches Selbstbewußtsein ist so auch nicht von einer abstrakten Struktur der Reflexivität her aufzuschließen, es ist ein in raum-zeitlicher An- und Aussprache realisiertes Selbstbewußtsein, das seine Realität immer auch aus einer Fülle von für es selber unabsehbaren Resonanzen schöpft, die in der konkreten Form „Ich" jeweils zu einer individuellen Gestalt gebündelt sind. Hegels Pointe bezüglich des objektiven Geistes reicht

[8] Eine Übersicht zu Hegel als Sprachphilosophen bietet mein Beitrag „G.W.F. Hegel", in: Tilman Borsche (Hg.), *Klassiker der Sprachphilosophie*, München 1996, 257-273 (Anm. 490-492).

[9] Cf. dazu besonders aus dem ersten *Jenenser Systemzyklus* die Fragmente 18-20 (GA 6, 273-300) und dort etwa die folgende Stelle: „[Die Sprache] ist der existierende Begriff des Bewußtseins, die sich als solche nicht fixiert, ebenso unmittelbar aufhört, als sie ist" (288).

[10] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GA 9, 276.

dabei übrigens weiter, als es eine allgemeine These von der kommunikativen Genese des konkreten Selbstbewußtseins täte; sie bezieht sich nämlich nicht alleine auf intentionale kommunikative Handlungen bzw. Sprechakte, sondern, wenn man so will, auf den *gesamten* Resonanzraum eines konkreten An- und Ausgesprochenseins des jeweils Gewußten. Der „objektive Geist“ ist insoweit der Prinzipiierungs- und Resonanzraum eines konkreten Erkennens, und *was* jemand jeweils „ist“, wie auch das, was jemand je „weiß“, hängt davon ab, als was er sich jeweils angesprochen findet und auszusprechen vermag. Wie gesagt ist die Sprache nur eines der Gesichter, die uns der Hegelsche „objektive Geist“ zeigt, wir könnten, etwa am Leitfaden von je konkreten Anerkennungsverhältnissen, ihn auch im Rechtssystem oder allgemein in der Geschichte finden. Das Entscheidende aber ist klar: „objektiver Geist“ meint, daß das Sein und Wissen gerade auch der auf All-Einheit gehenden Philosophie unrettbar weltlich verwickelt ist und sich jedenfalls nicht im einsamen Monolog einer *res cogitans* zu entfalten vermag. Wir fassen auch hier das Zwischenergebnis in eine These zusammen, die da lautet: *Das einzelne Erkennen (der subjektive Geist) ist in seiner konkreten Existenz geschichtlich / sprachlich vermittelt und insoweit kein „archimedischer Punkt“ mit Prinzipiencharakter. Der Prinzipiierungs- und Resonanzraum konkret existierenden Erkennens ist der objektive Geist.*

III. Geist überhaupt – Offenbarkeit!

Bevor wir uns anschicken, den jetzt fälligen letzten Schritt hin zum absoluten Geist zu tun, möchte ich, auch aus systematischen Gründen, hier eine Überlegung in Beziehung auf Hegels reifen Begriff des Geistes überhaupt einschalten. Greifen wir dazu auf die zentrale Bestimmung des Geistes in den §§ 382 und 383 der *Enzyklopädie* von 1830 zurück[11]! Die Paragraphen samt ihrem weiteren Kontext gehören bestimmt nicht zu den am leichtesten zugänglichen Sätzen, die Hegel zu Papier gebracht hat. Dennoch ist der Grundgedanke bei näherem Zusehen durchaus klar und einholbar. Das Wesen des Geistes, heißt es zunächst, ist zum einen *formell* die Freiheit, d.h. das Selbstseinkönnen, die Selbstkontinuation, die Möglichkeit, sich auch in der Konfrontation mit dem Äußeren und Anderen nicht zu verlieren, sondern sich als dieser Konfrontation und Beziehung mächtig zu zeigen. *Geist* ist insoweit überhaupt das Vermögen, aus der Objekt- oder Fremdbeziehung eine Selbstbeziehung aufzubauen, in der die Identität mit sich überhaupt einen Inhalt erhält, der über eine mathematische Identität hinausreicht. Entscheidender aber ist dann noch die These des § 383: „Die Bestimmtheit des Geistes“, das heißt: der spezifische Begriffsinhalt, auf den wir zielen, wenn wir „Geist“ sagen, ist „die *Manifestation*. Er [der Geist] ist nicht irgend eine Bestimmtheit oder Inhalt …, so daß er nicht *Etwas* offenbart, sondern seine Bestimmtheit und Inhalt ist dieses

[11] Es geht uns hier um folgende Bestimmungen aus der dritten Auflage der *Enzyklopädie*: „§ 382: Das *Wesen* des Geistes ist […] formell die *Freiheit*, die absolute Negativität des Begriffes als Identität mit sich. Nach dieser formellen Bestimmung *kann* er von allem Äußerlichen und seiner eigenen Äußerlichkeit, seinem Dasein selbst abstrahieren; er kann die Negation seiner individuellen Unmittelbarkeit, den unendlichen *Schmerz* ertragen, d. i. in dieser Negativität affirmativ sich erhalten und identisch für sich sein. Diese Möglichkeit ist seine abstrakte für sich seiende Allgemeinheit in sich. – § 383: Diese Allgemeinheit ist auch sein *Dasein*. Als für sich seiend ist das Allgemeine sich *besondernd* und hierin Identität mit sich. Die Bestimmtheit des Geistes ist daher die *Manifestation*. Er ist nicht irgend eine Bestimmtheit oder Inhalt […]; so daß er nicht *Etwas* offenbart, sondern seine Bestimmtheit und Inhalt ist dies Offenbaren selbst. Seine Möglichkeit ist daher unmittelbar unendliche, absolute *Wirklichkeit*“ (GA 20, 382).

Offenbaren selbst“. Diesen nur scheinbar kryptischen Satz kürzen wir dahin, das wir sagen: Geist ist grundsätzlich dort, wo überhaupt *Klarheit* und mit dieser Klarheit eine Vermittlung von Innerem und Äußerem, Form und Inhalt ist. Oder, nochmals anders: „Geist“ meint ganz generell einen epistemischen Status, ja jenen *epistemischen Ur-Status*, jene erste Wirklichkeit alles Erkennens, nämlich Offenbarkeit überhaupt, d.h. jenes erste Affirmative, das, wenn auch selbst kein Erkenntnisgegenstand, in allem Erkenntnisvollzug schon vorausgesetzt ist. Oder, noch einmal anders: der Begriff „Geist“ verweist bei Hegel nicht auf ein „Etwas“, nicht eine „Entität“, auch nicht nur wie in der Transzendentalphilosophie auf eine bestimmte *Funktion* der Erkenntnis von Entitäten. „Geist“ meint vielmehr das Medium als solches, in dem wir uns in allen Akten des Etwas- und auch des Uns-selbst-Verstehens schon bewegen, und zwar mit der Aussicht auf Erfüllung dieses Verstehens bewegen, denn Geist ist, wie gesagt, Manifestation, schon daseiende Klarheit, die in konkreten epistemischen Akten auf ein erfülltes Weltwissen drängt. Für das Verständnis der Hegelschen Philosophie wie auch für die Prävention vieler gängiger Mißverständnisse dieser Philosophie wäre viel gewonnen, wenn sich in größerem Maßstab einmal dies herumspräche, daß das Wort „Geist“ bei Hegel eben nicht eine suprarationale Projektion nach Art der Gespenstermetaphysik meint, daß „Geist“ hier auch nicht dem Anspruch nach rationale Hypostasen einer „res cogitans“ meint, mit der, es salopp zu sagen, zumindest bestimmte Arten der „res extensae“, nämlich die Hominiden, dann abzufüllen sind; er meint ferner auch nicht einfach eine anonyme, quasi-subjektive „Struktur“, die sich am Ende historisch als Selbstläufer über die Köpfe der Individuen hinweg zur Geltung brächte, meint zuletzt nicht einfach ein Säkularisat religiöser Visionen oder auch Utopien, mit denen man in Zeiten einer angeblichen Antiquiertheit des Menschen wuchern könnte. Geist als nach Hegel hier und jetzt aktuelle epistemische Wirklichkeit ist so in jedem Fall das Ende aller verdinglichenden Rede von Geist und so nicht zuletzt auch eine Vollendung jener Kritik der Metaphysik, der sich im Anschluß an Kant auch Hegel stets verpflichtet gesehen hat. Und auch für seine konkrete Geistlehre gilt entsprechend, daß es in ihr um eine *kritische* Aufschlüsselung epistemischer Konstellationen geht. Was dabei übrigens die *normativen* Aspekte sind, auf die Hegel sich stützt, ergibt sich ebenfalls aus dem Gesagten: es ist die Realisierung einer ebenso freien wie in sich klaren Weltstellung. Wir stehen damit nun endgültig vor Hegels Begriff des absoluten Geistes, der die Potentiale einer Bewußtwerdung des Geistes enthält. Vorher jedoch noch das Resümee dieses Abschnitts: *Geist überhaupt im Sinne Hegels meint den epistemischen Status der Offenbarkeit, keineswegs eine wie auch immer beschaffene „Entität“ im Gesamtraum der begegnenden „Entitäten“.*

IV. Absoluter Geist – jenseits von Formalismus und Vedinglichung

Konkretisieren wir damit jetzt unsere bisherigen Überlegungen auf Hegels Konzept des *absoluten* Geistes hin! Der absolute Geist ist – zunächst noch eher äußerlich gesprochen – die Vermittlung des *einzelnen* Ausgehens des Subjekts auf begriffliche Sättigung mit seinem eigenen *Schon-Erkanntsein* in dem objektiven epistemischen Ambiente, dem konkreten Verstehensraum, in dem es ist, was es ist. Im absoluten Geist liegt deshalb auch die Aufhebung der jeweiligen Einseitigkeiten des subjektiven wie des

objektiven Geistes, die Hegel *beide* als den „Weg" anspricht, „auf welchem sich" der Geist überhaupt erst „*Realität* oder Existenz" gibt[12].

Als erster Punkt der Lehre vom absoluten Geist ist insofern *negativ* festzuhalten, daß weder der subjektive noch auch der objektive Geist ohne weiteres schon der absolute Geist sind. Das ist weniger trivial, als es klingen mag, meint es doch, daß auf der einen Seite prinzipientheoretisch alle Unmittelbarkeitsstandpunkte als Kandidaten für ein Philosophieprojekt nach Art des von Henrich skizzierten ausscheiden, daß auf der anderen Seite aber auch einer blinden Auslieferung an anonym-überindividuelle Mächte – und sei es die Macht des wohlmeinendsten Fortschritts – mit Hegel das Wort nicht geredet werden kann. Für die Einseitigkeit im ersten Sinne können wir hier noch einmal an so hochentwickelte Standpunkte denken, wie sie Kant, Reinhold und Fichte, aber auch Descartes oder Jacobi entwickelt haben. Wir haben bereits gesehen, daß auch Hegel ohne die Unmittelbarkeitsinstanz des *einzelnen* Erkennens sein Projekt der Totalitätswissenschaft nicht anpackt. Dennoch hat Hegel eben zugleich die Vermitteltheit der Unmittelbarkeit des Bewußtseins bzw. des Ich zu denken gefordert, womit er den Weg zur Überwindung der Formalität im Erkennen gezeigt hat. Wollte man den Standpunkt des subjektiven Geistes im Kurzschluß absolut setzen, würde man nicht nur in die Falle des Ahistorismus, sondern auch gleich die des *Atomismus* tappen, für den es nicht nur keinen „Gemeingeist", sondern auch sonst keine Möglichkeit gibt, menschliche Vergemeinschaftungen zu denken, die auf mehr beruhen als auf einem Kalkül à la Rawls, der aus allen beteiligten Privatinteressen sozusagen eine Quersumme zu ziehen versucht. Die plastische Kraft, die in Wahrheit dazu taugt, konturierte mentale, sprachliche oder historische Gebilde entstehen zu lassen, würde notwendig fehlen. Diese plastische Kraft liegt unmittelbar im objektiven Geist.

Freilich ist eine Verabsolutierung eben dieses objektiven Geistes nicht weniger harmlos als es die seines Vorgängers war. Wir wissen, daß man Hegel seit Rudolf Haym gerne als dieser Gefahr mit Haut und Haaren Anheimgefallenen betrachtet hat. Hegel ist dann der Staatsvergötterer, der Kenner der Schliche des Weltgeistes, auch der unheilbar fortschrittsgläubige Augur der Weltgeschichte, der sich noch von den allgegenwärtigen Dramen menschlichen Scheiterns nicht in dem Glauben beirren läßt, daß dies alles am Ende doch zum Guten führe und ein Vorgeschmack der Versöhnung sei. Die Gefahr, die hier – wenn auch nicht wirklich bei Hegel selbst, der sich den objektiven Geist am absoluten brechen läßt, lauert – bildet dann das Gegenstück zu jenem epistemischen Atomismus bzw. der Aufspreizung des einzelnen Wissens zu einer irreduziblen Gewißheit. Das Szenario besteht hier in der Gefahr einer *Absorption* des Subjekts in eine transsubjektiv-anonyme Wirklichkeit oder Struktur hinein, die man die Folge eines *epistemischen Spinozismus'* nennen könnte, der in der Tat dazu angetan ist, alles und vor allem die Freiheit einer blinden Notwendigkeit zu opfern, aus deren Fängen es kein Entrinnen gibt. Um sich vor Auge zu stellen, um was es in beiden Fällen – also im Fall des epistemischen Atomismus wie im Falle des epistemischen Spinozismus – je gehen könnte, genügt ein kurzer Blick auf die Landkarte unserer aktuellen post-postmodernen intellektuellen Befindlichkeiten. Denn offenkundig scheinen sich ja eine auch offen propagierte Arbitrarisierung des Denkens im Zeichen einer Betonung des Unsystematischen, Fragmentarischen und Fragilen als *Eigenwerten* und eine

[12] A.a.O. § 553 (GA 20, 542).

Selbstakzidentalisierung des Menschen, die, sagen wir, im Zeichen eines oft überraschend naiven Naturalismus, einer fröhlichen Wiederkehr des politisch längst totgeglaubten Paternalismus oder auch eines mittelständischen Defaitismus in allen Lebensbereichen gerade nicht auszuschließen. Haben wir es so *von der einen Seite her* mit einem Verlust an Weltlichkeit zu tun, die zwar noch zur Exposition des Subjektivität, aber zu keiner gegenständlichen Sättigung mehr gelangt, so *auf der anderen Seite* mit einer Vergegenständlichung auch noch des Denkens, mit einer theoretischen wie praktischen Verdinglichung des Bewußtseins und des Menschen selbst, der, wie es bei Hegel heißt, seine Subjektivität dann eher noch in einem Knochen findet als es sich selbst zuzutrauen, der Ort zu sein, an dem sich entscheidet, was es denn heißt, ein Knochen oder doch etwas anderes zu sein. Wie dort das Prinzip die sich ihrer selbst gewisse einzelne Subjektivität ist, ist es hier eine alles freiheitliche Aufbegehren abstellende Reflexion auf das, wie es scheint, absolut Notwendige, dem wir nur nachzudenken, von dem wir uns aber niemals zu emanzipieren haben.

Die Hegelsche Position wäre es dagegen, daß weder in der Aufspreizung noch in der Selbstakzidentalisierung des Menschen die Wahrheit des Geistes erreicht sein kann. Geist terminiert vielmehr in Gestaltungen wirklicher Freiheit und Offenbarkeit, die sogar lebensweltlich institutionalisiert zu werden vermögen, ohne darum einfachhin in sich ruhende „Institutionen“ zu sein. In den konkret benennbaren Instanzen von Kunst, Religion und Wissenschaft bzw. Philosophie halten wir uns nach Hegel immer schon in einem Bereich auf, der durch Gewißheiten gekennzeichnet ist, wie sie einem absoluten, und das heißt durchaus auch: einem sich autonom erweisenden Geist entsprechen. In Kunst, Religion und Wissenschaft wird sich nämlich der Geist, das *epistemische Urmedium*, *als* Medium bewußt und gegenständlich. Kunst, Religion und Wissenschaft sind insofern die Instanzen eines inhaltsvollen Weltverhältnisses, das zwischen der Skylla der Arbitrarisierung und Entweltlichung und der Charybdis eines Selbstverlustes durch Verdinglichung und Selbstakzidentalisierung hindurch zu steuern vermag. Aus seinem Selbstverhältnis heraus setzt der Geist jetzt sein subjektives wie sein objektives Dasein zu seinen Funktionen. Der absolute Geist konstituiert damit Korrespondenzen, an denen sich sowohl die Dynamik des subjektiven Erkenntnisstrebens wie die der historischen Prozesse bricht. Im Kunstwerk werden diese Korrespondenzen positivsinnlich aufgerufen, aber nicht, um so das Bewußtsein überhaupt mit der Sinnlichkeit zu konfrontieren (was ein Irrtum einiger rezenter Ästhetiken ist), sondern um ihm die Option sinnlichen Freiseins *ad oculos* zu demonstrieren. In der Religion geht es nach einer Grundthese Hegels darum, dem Bewußtsein die Einsicht in sein eigenes Geist-Sein zu geben, es also grundsätzlich aus dem Umkreis der Naturgegenständlichkeit zu heben und insofern auch seiner Würde zu vergewissern. Das religiöse Denken konstituiert sich insoweit immer in einer bestimmten Negation des Gegebenen überhaupt, an dessen Stelle es explizite Repräsentationen des Geistigen als solchen setzt. Der Wissenschaft schließlich, will sagen: vor allem der Philosophie geht es zuletzt darum, den Geist als die konstitutive Beziehungsmacht aller denkbaren Inhalte und Themen zu denken und darzustellen. Der Inhalt der Philosophie ist die Selbstpräsenz des Geistes als des entwickelten Mediums, ohne das für uns *keine* Präsenz wäre und ohne das zugleich *wir* nicht wären, was wir je sind. Man kann dies auch einfacher sagen: Philosophie ist das ausdrückliche Wissen um die Unhintergehbarkeit einer Offenbarkeit, die ebenso sehr je individuiert wie stets auch der Horizont schlechthin ist, in dem uns Welt

begegnet. Auf der Stufe des absoluten Geistes ist Offenbarkeit der Stoff, aus dem Offenbarkeit wieder geschaffen wird. Sie erkennt sich hier in dem, was sie schafft, selbst.

Hegels Lehre vom absoluten Geist sagt dabei, daß beides, die *Individuation* wie die *weltliche Darstellung* des Erkennens, nur zugleich, nur in einem und demselben Akt zu haben sind. En passant sind wir damit übrigens auf das eingangs genannte Postulat Dieter Henrichs zurückgekommen: daß Philosophie nach Hegel ebenso sehr All-Einheitslehre wie Selbstreflexion des Subjekts zu sein habe. Hegels Lehre vom absoluten Geist zeigt sich in der Tat als ein Angebot, dieses zunächst programmatische Postulat auch zu realisieren. Lassen Sie mich an dieser Stelle als abschließende These das folgende formulieren:

„Absoluter Geist“ im Sinne Hegel begegnet in jenen Instanzen, in denen der epistemische Status der Offenbarkeit *als solcher* gegenständlich bzw. thematisch wird. Nach Hegel ist dies in der Kunst, der Religion und der Wissenschaft (Philosophie) der Fall. Die Instanzen des absoluten Geistes bewahren das Erkennen davor, sei es auf dem Wege des Formalismus weltlos, sei es in „spinozistischer“ Selbstakzidentalisierung zum Ding unter Dingen zu werden. Sie erinnern die Philosophie daran, daß sie insoweit als Sachwalterin eines freien und gleichwohl nicht leeren Erkenntnisanspruchs im Zentrum gehaltvoller menschlicher Erkenntnisbemühung wie Praxis zu stehen hat.

Philosophie hat hier, unter diesem Anspruch, das formalistische Paradigma, von dem Solomon sprach, durchbrochen. Sie ist eine Schule der „Wirklichkeitssprache“ geworden, wie es beim jungen Hegel einmal heißt[13]. Sie sollte auch heute keineswegs etwas anderes sein.

[13] Hegel, „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“, in: Hermann Nohl (Hg.), *Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, Tübingen 1907, 305.

Philotheos **11** (2011) 162-174

Vittorio Hösle
University of Notre Dame, USA

To what extent is the concept of Spirit (Geist) in German Idealism a legitimate heir to the concept of Spirit (pneuma) in the New Testament?

Theology has a peculiar status within the theory of science. On the one hand it is, as its name says, not just a reconstructing humanity or human science (Geisteswissenschaft): for its theme is God himself. Its concern is not primarily of a hermeneutic-historical kind: it cannot, in contrast to the scientific study of religion, be satisfied with an investigation of what kinds of religious concepts exist today, be it in its own culture, or be it elsewhere, or be it in earlier times. A reconstruction of the views of other people that is intersubjectively valid and unbiased by one's own projections is, particularly when those views are expressed in other languages and in contexts that are markedly different from one's own, notoriously difficult. The methods required for this inquiry were developed first in the eighteenth and then particularly in the nineteenth century – later than those of the modern natural sciences in the seventeenth century. For this reason it cannot be a surprise that many important scholars who have dedicated themselves to studies in the human sciences, have in fact stuck with their studies in these sciences – they were complex and demanding enough. And one can only speak with greatest reverence of each of the pioneering exegetes and dogma- and church-historians – for example of Heinrich Holtzmann, Julius Wellhausen, Adolf von Harnack and Ernst Troeltsch – who we have dearly to thank for our contemporary picture of the genesis of the New and Old Testaments, of the history of Christian dogma, and of the development of Protestantism, even if we are of the opinion that some of them occasionally tended to reduce theology to historical theology (in a broad sense, including the exegetical disciplines). This admittedly would transform theology into one of the humanities; it would be a discipline of the products of the human mind directed toward God, but it would not itself speak in the first person of God. *Assuredly, however, a humanity is spiritless and gutted if it only intentione obliqua speaks of the most important objects of the human spirit.*

Against this it must be insisted that systematic theology be the center of theology. Nevertheless, its nature is otherwise than that of a pure systematic discipline like mathematics or philosophy. Even if every mathematician or philosopher is well-advised to study the work of his predecessors, the validity of a mathematical or philosophical theory still does not depend on its correct rendering of other perspectives. Something analogous is true perhaps also of fundamental theology, traditionally the first and most fundamental part of systematic theology. But it certainly is not true of

dogmatic and theological ethics, which constitute its center. For both of these disciplines are in their own self-conception tied to given texts like holy scriptures, works of the tradition and articles of faith: whoever contradicts these is undermining his own claim of truth. That explains why the historical-hermeneutic disciplines in theology are much more important than those in philosophy: one needs them in order to be sure of the presuppositions on which dogmatic and theological ethics can be constructed. *Systematic theology, like philosophy, doubtless speaks in the first person, but it cannot, one could say with a little exaggeration, speak in the first person singular*: it must subject itself to the received 'We' of the authoritative texts. So it occupies an intermediary position between a pure descriptive science like religious psychology and a pure normative discipline like philosophical ethics: it is doubtless normative, but the starting points of this normative stance are givens – mostly, but not exclusively texts whose normative relevance is presupposed and may not thereafter be questioned.

This connects theology to jurisprudence, its twin sister from the point of view of the theory of science.[1] However, four differences are striking. The first is that it is only the law of the state, at least under the conditions of modernity, that legitimizes the exercise of violence– violations of dogmas and also of church law have no such dramatic legal consequences. For this reason, secondly, the dogmas of theologycan afford to be less clear than those of the law, whose social effectiveness would be endangered if the literal meaning of article 65 of the Basic Law of the Federal Republic of Germany were just as controversial as that of the Chalcedonian Formula. Third, church dogmas know no such explicit mechanisms of continuing development, in the way that most modern legal systems do. That goes well with the idea that theological dogmas are not a product of human agreements. But naturally the status of dogma has changed over time and, even more, the interpretation of dogmas. This happens partly in an explicit way at councils, partly as an unavoidable consequence of the general changes of history, and above all of methods of correct textual interpretation. Since in the modern world valid law is seldom very old, the development of the historical-critical method has revolutionized legal history, but not legal dogmatics: exegetical jurisprudence seldom needs that method. But exegesis of scriptures that are as old as the Old and New Testaments is dependent upon it if it wants to be taken scientifically seriously, and precisely in this lies one of the two problems of theology, as a science, that have remained unsolved since the nineteenth century.

The problem is in a simplified way just this: that the validity of dogmatics presupposes the kerygma of Jesus Christ. This conditional relationship explains why, particularly since the protestant turn to the principle of sola scriptura, the fundamental investigation of the actual meaning of the Bible became a religious task – contrary to the interpretations of the scholastics. Without this particular religious sense of mission the historical-critical method would hardly have been so quickly developed – one should not forget that with Jean Astruc the hypothesis that the Pentateuch goes back to four different versions was developed in order to safeguard the authorship of Moses, which had been doubted: all four versions, for Astruc, stem from Moses. The development of this method later led to dissections of the New Testament and critical questions regarding its historical worth. Soon it was grasped that the differences and even the inconsis-

[1] For its intermediary status from the point of view of the theory of science see V. Hösle, *Morals and Politics*, Notre Dame 2004, 438f.

tencies between the evangelists and occasionally inside of the same gospel go back to different editorial sources and redactions respectively. (See John 13:23-26 and 18:15f., which evidently are later insertions. It is undoubtedly correct, that with such hypotheses the inconsistencies of the texts remain and are only ascribed to the last editor. But that is psychologically much more plausible than to ascribe them to the original author, for one honors that author if one does not attribute inconsistencies to him.) And the different uses of the same sources by the evangelists point to different Christologies. Thus John's gospel not only eliminated all exorcism histories, probably because it felt them to be embarrassing; but the gospels of Luke and Matthew likewise eliminated all of the actions which in the gospel of Mark (7:31-37, 8:22-26) have magical markings and accompany two healings. At any rate it is plausible that the oldest and the theoretically least-burdened gospel comes closer to historical truth: Jesus was undoubtedly an exorcist, who perhaps also used magic practices. Whoever in accordance with the widespread and validated contemporary historical method seeks to peel away the interpretive layers of the gospels from the historical Jesus, will consider probable a picture of Jesus such as is sketched by E.P. Sanders.[2] Much remains undetermined, but a figure does shine through, who undoubtedly in his moral teachings belongs to the most fascinating men in human history, but who hardly can claim to have all of the characteristics which were attributed to him by later dogmatics. Jesus himself does not appear at all to claim omnipotence or indeed even godlike goodness (Mark 10:40 and 18). It does not help at all to object that the 'true' historic Jesus, in contrast to the historical Jesus, is the one that the church teaches or that is grasped by faith – at least to the extent that the church and faith want to ground their legitimacy in Jesus. For then the foundational circle becomes too obvious.

To make even more problematic the idea that theology has a scientific status, it can be added, secondly, that the great tradition of philosophical theology and its core, the doctrine of the proofs of God, has been in a major crisis since the nineteenth century. Doubtless there are very good grounds against the old dualistic model, according to which reason should prove the being of God and likewise historical probability ar-

[2] *The Historical Figure of Jesus*, Harmondsworth 1993. Not yet completed is the magisterial work, planned to consist of five volumes, by John P. Meier: *A Marginal Jew*, New York 1991 ff. I am aware of the fact that the caution of the historical method leads to the result that one often sees successful predictions (like that regarding the destruction of Jerusalem) as being issued post factum, which is something that in reality is not at all necessary – otherwise one would have to date the conclusion of the first volume of Tocqueville's *De la démocratie en Amérique* to 1950 rather than to 1835. (Nevertheless Lk. 21:20 is too precise to have been written ante factum.) But the reverse is correct: Mistaken predictions are very old. That the early church had an imminent expectation is obvious, and since its partial disappointment is already obvious in the first letter to the Thessalonians (4:13 ff.; compare also John 21.22 f., 2. Peter 3:3 ff.), one would hardly have projected it back on Jesus, if he had not himself shared it. Certainly he can have been radically misunderstood by his immediate disciples, but then we must give up all hope ever to arrive at the historical figure. No, one of the ideas that we can ascribe to Jesus with a probability beyond reasonable doubt was wrong, and his depiction of judgment and of damnation was probably not compatible with modern moral principles. Furthermore, the historical Jesus seems to have envisioned a universal diffusion of his message only occasionally, incidentally, perhaps increasingly after disappointments with the Jews: A pericope like Mk. 7:24 ff./Mt. 15:21 ff. is something that one would hardly have newly invented in a time of a flourishing mission to the pagans. -A fundamental danger for the historical method admittedly consists in the fact that it sometimes believes that the *epistemologically* most sustainable hypotheses regarding the views espoused by an author also constitute the *ontologically* central components of his system of ideas. With this it admittedly commits itself an elementary fallacy. Jesus may very well have considered some of his ideas to be much more meaningful than others that we can ascribe to him with much greater probability.

guments the existence of a revelation which finally becomes explicit in dogmatics. In particular it is absurd, as was clearly grasped by Lessing and Kant, to ground the validity of moral norms on probability considerations. *But it is a still more absurd circle to attempt the grounding of the being of God in revelation that nevertheless only then can be recognized as divine, if there are already independent arguments for the being of God.* Certainly dialectical theology derived its legitimacy from a polemic against the culture-Protestant inclusion of the religious in the social world, an inclusion which robs it of every critical transcendence, as it constitutes the essence of the New Testament. But theology can hardly be helped by an anti-philosophical affect, since in an era of religious plurality theology needs a foundation that goes beyond appealing to revelation and dogma. Nevertheless, theology occasionally fears that a self-grounding philosophy – like especially the Hegelian – would make it superfluous in the end, or at least would steal its scientific autonomy. And it is sometimes more willing to do without such a foundation than its autonomy, to which the study of its holy texts inevitably belongs.

In the following I will briefly sketch a model which perhaps makes it possible to include the best from the Christian tradition in a philosophical conception which radiates outward from the self-grounding of reason and which at the same time recognizes that one of its central concepts takes its genetic starting point from an idea which is articulated with special force in the New Testament. I refer to the concepts of pneuma and Geist. I will first identify some facets of the concept of spirit in the New Testament (I) and second name some central moments of the concept of spirit in German idealism (II). Comprehensiveness is not at all being sought, but my selections of passages with πνεῦμα from the gospels should be fairly representative.

I.

In the Septuagint πνεῦμα appears almost always only as a translation of the Hebrew word *ruach*, which, however, in other contexts is also translated as ἄνεμος.[3] The basic meaning of the Hebrew word is 'wind' and 'breath'. In matters that concern God the translation that is appropriate is 'active energy' or also 'spirit,' such as when 'the Spirit of God' comes on a prophet (e.g. 2 Chron. 15:1) or rests on the Messiah (Isaiah 11:2), thus inspiring people to extraordinary divinely-inspired speech and action. From the sinful the spirit can be withdrawn (Ps. 51:13), and in eschatological expectations it plays an important role (Isaiah 32:15, Ez. 36:26f., Joel 3:1 ff.). Doubtless the post-Cartesian separation of the concept of spirit from the physical world is alien to the Old Testament, but the translation into a foreign language must correspond to its conceptual world, even when it unavoidably entails that a one:one-correspondence between the terms of both languages is unsustainable. *Furthermore, Jewish monotheism has been a necessary preconception of the Cartesian conceptual picture: first one must think God as pure spirit before one can sharply separate in humans the mental from the physical.*

[3] Compare M.E. Isaacs, *The Concept of Spirit*, London 1976, 10ff. It would go beyond the limits of this essay to inquire whether the idea of a divine spirit (which arises from the insight that spirit is the most divine part of humans) is connected in a special way with the axial age. Clearly it is not limited to the Jewish religion; think of Anaxagoras' theory of Nous, but also the much earlier *spenta mainyu* (holy spirit) of Zarathustra, which gives the name to the third Gatha (Yasna 47-50).

The Greek word also has a physical meaning besides its mental one: John 3:8 plays with it, and in Matthew 27:50 just as probably also in Luke 23:46, Acts 7:59, John 19:30 and James 2:26 'life breath' is intended. But in the New Testament the spiritual meaning is undoubtedly the dominant one.[4] Pneuma can be ascribed to God just as also to human beings; in the latter case it can be a link to God, but also designate the psychic inner world (John 11:33, 13:21). Very often the Holy Spirit is mentioned; however, there are also unclean (Mk. 1:23, 26; 5:13; 6:7; 7:25), dumb (Mk. 9:17) and evil spirits (Matthew 12:45, Luke 7:21, 8:2, 11:26). Note that πνεῦμα can be qualified with adjectives of contrary normative meaning. Even plural πνεύματα without any adjective can indicate 'demons' (Mt. 8:16; compare to the usage of the singular Acts 16:18, where, however, previously an adjective was used); but also angels are named πνεύματα (Hebr. 1:14). One should consider furthermore that πνεῦμα can designate a quality of God and of humans, but also independent spiritual substances. The 'Spirit of God' oscillates between both meanings, for it sometimes appears to designate a property, sometimes something self-sufficient.

Fascinating is the 'immanentisation' which occurs in Luke in contrast to the two other synoptics in the pericope on the temptation of Jesus. After the baptism, the Spirit, the Spirit of God, and the Holy Spirit respectively have come down in the form of a dove on Jesus (Mk 1:10, Mt. 3:16, Lk 3:22), the spirit drives Jesus into the desert (Mark 1:12, Mt. 4:1); in Luke, however, Jesus is himself described as πλήρης πνεύματος ἁγίου, 'full of the Holy Spirit' (4:1). In passages like these it is the evangelists who speak of pneuma (just as in the birth legends Mt. 1:18, 20; Lk 1:35). The contrast of baptism with water and baptism with the Holy Spirit (and with fire) is ascribed to the Baptist (Mk. 1:8, Mt. 3:11, Lk 3:16, John 1:33). *In authentic Jesus logia the concept appears to play no significant role.*[5] Maybe Jesus actually taught that David was in his composition of Psalm 110 inspired by the Holy Spirit (Mk. 12:36, Mt. 22: 43), and that his disciples should themselves, if delivered up, trust in the Holy Spirit or in the Spirit of the Father respectively who will speak through them (Mk. 13:11, Mt. 10:20, Lk 12:12). Probably he spoke of an unforgivable blasphemy against the Holy Spirit, when it was said of him that he himself has an unclean Spirit and that he uses Beelzebub to drive out the demons in his exorcisms (Mk 3:22ff.; Mt. 12:22 ff.). That he drives out the demons in the spirit of God[6] means that the kingdom of God has come to his hearers (Mt. 12:28); here in a fascinating way the concept of the kingdom of God, which is so central for Jesus, is linked with the concept of Spirit, and the kingdom is described as already arrived (ἔφθασεν) – one of those passages in which the eschatological expectation which would otherwise be imminent in the future is brought into the present.

More significant than in Mark and Matthew is the concept of Spirit (pneuma) in Luke. The proximity of Luke 1:80 and 2:40 indicates that πνεῦμα can almost be a

[4] E.W. Winstanley has given an old and still useful list of all the passages with πνευ~μα in the New Testament in his book: *Spirit in the New Testament*, Cambridge 1901.

[5] Comp. Ch Schütz, *Einführung in die Pneumatologie*, Darmstadt 1985, 157: "Jesus selber hat vermutlich nur wenig vom Geist gesprochen." ("Jesus himself probably spoke little of the spirit.") I am grateful to this book for much information.

[6] Lk. 11:20 has "with the finger of God". R.P. Menzies has good arguments for why it is Matthew and not Luke who follows Q (*The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts*, Sheffield 1991, 185 ff.).

synonym of σοφία (comp. also Acts 6:3, 10). At any rate the risen Christ is decidedly distinguished from a mere spirit, for he has flesh and bones (Lk. 24:37, 39) – here the word stands for a non-bodily appearance. *In the book of Acts, which takes as its starting point the Pentecost event, the term is used more frequently than in all of the other writings in the New Testament. The* baptism with the Holy Spirit announced by the Baptist is promised by Jesus immediately before Ascension; it takes place on Pentecost in the form of the filling with the Holy Spirit (2:4). Again and again, the Spirit inspires the apostles, especially in the context of the diffusion of Christian faith (8:29, 10:19, 13:4), indeed, the Spirit of the Lord works wonders among them (8:39). Occasionally the Spirit prevents also preaching (16:6). The appearance of Christ on the road to Damascus has the purpose of filling Saul with the Holy Spirit (9:17; cf. 13:9). The Holy Spirit falls also on the audience of the apostles, and indeed on the pagans no less than on the Jews (10:44 ff., 15:8). In the face of this experience, which reminds him of the word of Jesus 1:5 (11:16), Peter decides upon the baptism of the first pagan, the centurion Cornelius: Whoever has received the Holy Spirit cannot be refused the baptism of water (10:47). Even the Apostolic Decree that is most decisive in the history of Christianity explicitly refers to the Holy Spirit (15:28).

The philosophical value of the gospel of John is inversely proportional to its worth as a historical source. The fact that the gospel is teaching a spiritual pathway to Christ makes it interested only casually in historical facts. The birth by the spirit, Jesus teaches the slow-witted Nicodemus, is a precondition of the access to the kingdom of God; that which is born of Spirit is itself Spirit, πνεῦμα functioning as a counterpart concept to σάρξ (3:5 f.). Jesus declares to the Samaritan woman that the time is coming, and indeed that it has already arrived, when the true worshipers will worship the Father in spirit and in truth. The Father wants such worshipers, for God is himself spirit: πνεῦμα ὁ θεός (4:24). This can be regarded as an assertion regarding the essence of God that has changed history, just as has been done by the competing statement from the Johannine circle *1. John* 4:8: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. To the Spirit belongs the property of enlivening (6:63). But the disciples, who in John are just as uncomprehending as in Mark, cannot grasp it; the Spirit becomes reality in them only with the transfiguration, i.e. the death and the resurrection of Jesus (cp. 7:39 and 20:22). In his farewell speeches, Jesus promises that the father will send an advocate, the spirit of truth, whom the world cannot grasp, because it does not see or know him, but who nevertheless will remain with the disciples in eternity (14:17). This Paraclete or Holy Spirit, who proceeds from the Father (15:26), will teach the disciples everything (14:26) and lead them in all truth (16:13). The fact that the Paraclete can only come after the death of Jesus makes this death even valuable for the disciples (16:7). E. Haenchen writes in his commentary, which combines philological precision with spiritual appropriation that "In this first half of the verse it is clearly implied that what the Spirit will teach will go beyond the message of the earthly Jesus; one could perhaps say: will go beyond it as much as the corrections and additions of the gospel writer go beyond the tradition that was accessible to him in the form of his source. Here a clear awareness asserts that between that which the earthly Jesus said and did, and the message of the Spirit, there is agap. …John has radicalized the eschatological expectation that for Mark still lay as a cosmic event in an undetermined future, in such a way that chronological time is

eliminated and with it that change inside the world, which Mark and early Christianity were waiting for."[7]

The first letter of John – to quickly characterize the New Testament letters – distinguishes the spirit of truth from the spirit of error (4:6) and requires that there be differentiation between the spirits. The relevant criterion is whether the spirit recognizes that Christ has come in the flesh; then, and only then, does the spirit originate from God (4:1 f.). That explains why the Vulgate writes 'Christus est veritas'; while the Greek text identifies the *spirit* with the truth (5:6). Already in the Pauline letters the concept of the spirit, as is well known, plays a decisive role. Paul's theology is certainly Christocentric, but some of his statements on Christ correspond to those on πνεῦμα, also because the risen Christ has become a πνεῦμα ζωοποιοῦν, a life-giving spirit (1 Cor. 15:45; 2 Cor. 3:17). Thus Paul can likewise maintain, we are one body in Christ (Rom. 12:5), just as we are one in the one spirit (1. Cor. 12:12). This one spirit, or Christ respectively, overcomes the division between Jews and Greeks, slaves and free people (1. Cor. 12:13, Gal. 3:28). Certainly Paul has bound "more fundamentally than his tradition Pneumatology to Christology."[8] Faith in the redeeming work of Christ should replace the works of the law. But just in this faith the spirit shows itself (Gal. 3:2, 5:18). Paul speaks of πνεῦμα τῆς πίστεως (2. Cor. 4:13); at the same time the promise of the spirit is the *object* of belief (Gal. 3:14). *The spirit is thus equally subject and object of faith.* The spirit of God is in this way distinguished from the spirit of the world (1. Cor. 2:12); he lives in humans (3:16, 6:19). It is important that the pneumatic Paul, who ascribes to the spirit the different charisms (1. Cor. 12:4 ff.), moralized the concept of pneuma: the spirit shows itself not only in extraordinary deeds and events, but also in a form of life inspired by faith (Gal. 5:22ff).[9] Influential is Paul's opposition of spirit and flesh (σάρξ) as well as of spirit and letter (γράμμα). The first contrast[10] has of course nothing to do with the Cartesian: being fleshly is an attitude. The flesh cannot obey the law of God at all. While the law leads to the knowledge of sin and inevitably to sin, the human being is freed from the law of sin and of death through the law of the spirit of life in Christ, which leads to life and peace (Rom. 8:2 ff.). The spirit, who is

[7] Das Johannesevangelium. Ein Kommentar, Tübingen 1980, 495: "In dieser ersten Vershälfte wird deutlich vorausgesetzt, daß jenes, was der Geist lehren wird, über die Botschaft des irdischen Jesus hinausgehen wird; man könnte vielleicht sagen: soweit hinausgehen wird, wie die Korrekturen und Zusätze des Evangelisten über die Tradition, die ihm in seiner Vorlage zu Gebote stand. Hier spricht ein klares Bewußtsein davon, daß zwischen dem, was der irdische Jesus sagte und tat, und der Botschaft des Geistes eine Zäsur besteht. … Johannes hat die Enderwartung, die für Mk noch als ein kosmisches Ereignis in einer unbestimmten Zukunft lag, derart radikalisiert, daß die chronologische Zeit ausgeschaltet wird und mit ihr jene Veränderung innerhalb der Welt, auf die Mk und die erste Christenheit warteten."

[8] J.S. Vos, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie*, Assen 1973, 145. On the pre-history of Paul's concept formation compare also F. Philip, *The Origins of Pauline Pneumatology*, Tübingen 2005.

[9] Compare. H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus*, Göttingen 1888, 77: "Paulus sieht in einer Fülle von christlichen Funktionen Geisteswirkungen, welche das Judentum und die ältesten Gemeinden nicht für Wirkungen einer übernatürlichen Kraft gehalten haben." („Paul recognizes in a variety of Christian functions effects of the spirit, which Judaism and the oldest communities did not consider effects of a supernatural force.")

[10] It is also found in 1. Peter 3:18, 4:6. The spirit is not a mere principle of life, but is also contrasted to the ψυχικός … ἄνθρωπος (1. Cor. 2:14: comp. James 3.15 and Jud. 19) and differentiated from ψυχή as well as from σῶμα (1. Thess. 5:23).

not a spirit of servitude, makes us into children of God; it is the divine spirit, who exhibits the corresponding witness to our spirit (8:14 ff.; cf. Gal. 4:6). In him is freedom (2 Cor. 3:17). Analogous is the contrast between spirit and letter: He only is a true Jew, with whom a circumcision of the heart in the spirit and not in the letter has taken place (Rom. 2:29). The novelty of the spirit is placed in contrast to the old age of the letter (7:6); the latter kills, the former enlivens (2. Cor. 3:6). With two metaphors and a polyptoton Paul explains in one of his most beautiful passages that whoever sows to the spirit will reap from the spirit eternal life (Gal. 6:8).

II.

The long way from the pneumatology of the New Testament, past the old church formulation of the Trinitarian dogmas,[11] and through to the medieval doctrines of the Holy Spirit,[12] cannot here be followed, even if Joachim of Fiore's theology of history already manifests the desire to go beyond the New Covenant.[13] I must immediately jump into the fifth paradigm of Christendom, that of the Enlightenment, after the early Christian, Hellenistic, Medieval, and Protestant paradigms.[14] Inside the context of this paradigm German idealism is particularly fascinating, because it holds on one side to the rationalism of the Enlightenment, on the other side on the basis of a more complex conception of reason it seeks to transform more of the Christian tradition into conceptual form than other representatives of enlightenment were able to do: one should not forget that Fichte, Schelling and Hegel were all educated as Lutheran theologians. All three knew the Bible very well, and it was the Pauline opposition of spirit and letter which enabled Fichte to understand his philosophical innovations as a legitimate continuation of the Kantian philosophy – which understandably irritated Kant, who, against the claim that "the *Kantian* letter killed the spirit just as much as the Aristotelian," insisted, "that the Critique is to be understood according to the letter."[15] But still the young Hegel stressed in 1801: "The *Kantian* philosophy needs for the the spirit to be separated … from the letter."[16] But apparently it was not only the Kantian philosophy. Christendom also is subjected by Hegel to a new interpretation, which can be conceptualized in a simplified form by saying: *Christology is absorbed by pneumatology*. Why has this philosophical program been so plausible?

The two most important breaks in the history of modern philosophy are defined by the names of Descartes and Kant. The one discovers that the mental is not reducible to the physical – the other that the moral law belongs to another order than the natural world (to which the mental also belongs). While Descartes and Kant are dualists, their

[11] Compare W.-D. Hauschild/V.H. Drecoll, *Pneumatologie in der Alten Kirche*, Bern 2004.

[12] Cf. E.A. Dreyer, "An Advent of the Spirit: Medieval Mystics and Saints," in: *Advents of the Spirit. An Introduction to the Current Study of Pneumatology*, ed. by B.E. Hinze/D.L. Dabney, Milwaukee 2001, 123-162. Meister Eckhart's biblical hermeneutics is a particularly important link to German Idealism.

[13] On political Pneumatology see the miscellany: *Spirito e potere. Lineamenti di pneumatologia politica*, ed. by M. Nicoletti, Brescia 2010.

[14] I am referring to the convincing subdivision of H. Küng, *Christianity: Essence, History, and Future*, London 1996.

[15] See his "Erklärung" from 8/7/1799 (*Kant*'s *gesammelte Schriften*, Vol. XII, Berlin/Leipizig 1922, 371). Kant himself, of course, in other contexts insists on the tension between letter and spirit.

[16] G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt 1969-1971, 2.9. All of the passages that I am citing are from this edition, including the late lectures which are now available in critical editions, since Hegel's development over the individual years is not thematic.

successors – Spinoza, Leibniz, and the German idealists respectively– try to draw up philosophies which overcome these dualisms. If the mental cannot be reduced to the physical, idealistic consequences are tempting, either of a subjective or objective-idealistic kind: one starts either from one's own consciousness or from a general reason in which the finite consciousness partakes. *If the sense of the normative cannot be derived from descriptive mental conditions and one believes in a single principle of the world, then it is plausible to interpret the openness for the moral law, which one can name 'spirit,' as the true principle of reality.* The I of the early Fichte, the absolute of the early Schelling and the spirit of Hegel are the respective principles of their philosophies. With Kant already that ethical insight is crucial which holds that the moral law must be grounded on the principle of autonomy: what is at stake is a legislation of practical reason itself. In this regard the traditional Christian ethics is felt to be heteronomous, insofar as it traces the validity of moral norms to revelation. It is certainly no coincidence that the turn to the ethics of autonomy is driven by Protestants. The turn admittedly means that they at the same time stand in stark opposition to the literal scriptural beliefs of the Lutheran orthodoxy of their time. Even the old Schelling, who limits the idea of the self-justification of reason, stresses that the Reformation, which "proceeded more out of a profoundly religious and moral excitement than a scientific spirit, had let the old metaphysics stay untouched, and thus remained uncompleted" and complains about the "belief in revelation as a merely external authority, into which the Reformation undeniably degenerated at the end."[17]

There are multiple reasons which in the 17th and 18th centuries led to a decline in faith among many intellectuals in the literal truth of the Bible.[18] First of all a new metaphysics of the laws of nature made the concept of the miraculous appear problematic in a very different way than it was in antiquity (Porphyry does not challenge the possibility, but rather the *singularity* of the miraculous deeds of Jesus and points to

[17] *Philosophie der Mythologie, Erster Band: Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, Darmstadt 1976, 264 („mehr aus tief religiöser und sittlicher Erregung als wissenschaflichem Geist hervorgegangen, hatte die alte Metaphysik unangetastet stehen lassen, war aber eben dadurch unvollendet geblieben") and 266 („Glauben an die Offenbarung als bloß äußere Autorität, worein unleugbar die Reformation zuletzt ausgeartet"). Schelling nevertheless praises the early reformers who, unlike his contemporaries the Pietists had not picked out individual Bible passages, but had ordered themselves "according to the spirit of Christianity," "and because they have met the spirit they have won." (*Philosophie der Offenbarung*. Zweiter Band, Darmstadt 1974, 101: "und eben weil sie den Geist getroffen, darum haben sie gesiegt") The late philosophies of Fichte and Schelling cannot be discussed here. The statement must suffice that they cannot be designated as irrational even if they deviate markedly from Hegel's idea of a system. Schelling writes in the same text, shortly after the above-cited passage: „Also Christianity demands overcoming, but not of reason itself (for then all understanding would cease), but only of the merely natural reason," (267: "Auch das Christenthum verlangt Ueberwindung, aber nicht der Vernunft selbst (denn dann hörte alles Begreifen auf), sondern der bloß natürlichen.") "If there should lie in us something transcending all reason, we will be able to speak of it only after the science of reason has been completed, and it is still far from that point," (269: "Wenn in uns selbst etwas alle Vernunft Uebertreffendes liegen sollte, so wird von diesem erst dann die Rede seyn können, wenn die Vernunftwissenschaft bis an ihr Ziel geführt ist, davon sie aber noch weit entfernt ist.") At any rate his relatively traditional Christology is very different from that of Fichte and Hegel, against whom he turns in the "Philosophie der Offenbarung" (op. cit., 101 ff.). One of the problems of his Christology (not the only one) is that Schelling does not really take modern New Testament research seriously: He considers the Letter to the Hebrews to be Pauline (320) and presents a philologically unacceptable interpretation of John 21 (328 ff.).

[18] See my essay"Philosophy and the Interpretation of the Bible," in *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1999/2, 181-210.

Apollonius of Tyana). Secondly the development of a hermeneutic method that with Spinoza strictly separates the question of sense from the question of truth made it possible to bring the questionable statements of the Bible into sharper relief, whereas earlier they had been interpreted away. Third the development of historicism led to the idea that a wholly other, namely mythical way of thinking can be ascribed to older cultures. And fourth the thought that people who do not know of Christ could be excluded from salvation came to be felt as morally unbearable. Indeed, ethical universalism, which was undoubtedly enlivened by Christendom, inspired in the 18th century a completely new interest in other cultures. *Herder symbolizes a new type of humanity,which for him has evident theological roots: God's energy is manifested in all meaningful-works of the mind.* Close to Herder is Goethe's epic fragment *The Mysteries* (*Die Geheimnisse*), which sketches out the idea of an integrative universal religion. Without doubt the connection of the new humanity with a complex metaphysics and epistemology, a synthesis which was not achieved by Herder himself, is one of the most important matters of concern for Schelling and Hegel.

Even though Fichte's fundamental concept is "I", the concept of spirit already plays an important role for him. We saw already how he called on the spirit in his transformation of the Kantian philosophy. In the summer semester of 1794 and in the winter semester of 1794/95 Fichte lectured in Jena 'de officiis eruditorum'; the main emphasis of the second half of the course was on the difference between the spirit and the letter in philosophy. In the first relevant lecture Fichte starts by declaring that spirit is "that, which one otherwise also names *productive imaginative power*."[19] In this sense all humans have spirit. But if we differentiate spirited from spiritless humans, we refer to the fact that only the latter have ideas and ideals, which are concerned with the "unification of everyone to the kingdom of truth and of virtue…whoever gets to the latter region, is a spirit and has spirit in a higher meaning of the word." (60) To have spirit does not mean that it is possible to scientifically describe it. A spirit could not immediately affect other spirits, but must represent itself in a body and this external representation is a "representation of the spirit, merely for him who himself has spirit" (62). History consists of a "struggle of the spirits with each other" (63). Spirit, so summarizes Fichte, is in its essence autonomous: "The spirit acts in accordance with its own rule; he needs no law, but is a law unto himself." (64) And in the corresponding essay we read: "The spirit leaves the borders of reality behind itself...The drive to which it is given over proceeds on towards infinity." (162)

Of the three greatest representatives of German idealism, Hegel is the one who most thoroughly studied the historical Jesus – one thinks of *The Life of Jesus* (*Das Leben Jesu*), written in 1795 in Bern, in which all of the Gospel miracle reports are cut out. The manuscripts written in Frankfurt on the so-called *Spirit of Christianity* (*Geist des Christentums*) offer a philosophical interpretation of the material investigated earlier. Jesus is set off in stark relief from his Jewish surroundings, which was characterized by a heteronomous belief in a merely transcendent God. Hegel's anti-Judaism is striking; he speaks of the "old covenant of hate"(1:293; cf. 287). Jesus steps forward in a time of radical change – Hegel uses, apparently following Montesquieu, the term "Geist" first in a general sociological sense: "At the time that Jesus stepped forward in

[19] *Von den Pflichten der Gelehrten. Jenaer Vorlesungen 1794/95*, ed. by R. Lauth, H. Jacob, P.K. Schneider, Hamburg 1971, 58.

the Jewish nation, they found themselves in a position that is the condition of revolution, which has to occur earlier or later, and that always has the same general characters. Whenever spirit has vanished from a constitution, from the laws, and through its change the spirit no longer agrees with these, a search, a striving after something else develops..." (297). The "sublime spirit of Jesus" – here, secondly, the term designates something individual – particularly in the Sermon on the Mount turns against the law (324). Hegel's interpretation of Jesus surely is influenced by his own critique of the "self-forcing of Kantian virtue" (359); Jesus' moral and religious ideas are far more anchored in Judaism, than Hegel, who ignored the contemporaneous Jewish tradition and willfully appropriated the construction of the gospels (cf. 355 on John 2:24 f.), could know (even if I as a complete layman do not rule out that today Jesus' originality is sometimes underestimated – out of the all too understandable desire to break with the dreadful tradition of Christian anti-Judaism). For Hegel, Jesus' central message is something living and spiritual (here thirdly in a normative sense), namely love: "That love has triumphed does not mean, as when duty has triumphed, that it has subjugated the enemy, but rather that it has overcome hostility. It is for love a kind of dishonor, if it is commanded, if it, a living thing, a spirit, is called by a name." (363) Hegel especially latches on to the speeches of Jesus in the Gospel of John:[20] The foundation of a real community in the "same spirit of love", not the mere satisfaction by the sacrifice, is that at which Jesus has aimed (367). The consubstantiation must as it were be doubled: "Not only is wine blood, but blood is also spirit." (366) Whoever grasps "the spiritual with spirit" will also grasp that the "sequence of thetic sentences" at the beginning of the prologue to John has "only the deceptive appearance of judgments" (373). The divinity of Christ points to the connection of the infinite and the finite, which is life itself (378). *Only whoever feels the divine in himself can recognize it also in Christ (383); whoever is unable to feel it, is by this fact itself now already damned, not just in the future (379 with reference to John 3:18). At the same time Jesus is a dividing wall* between the disciples and God (384); Hegel explicitly cites John 16:7. "Only after the separation of his individuality could their dependence on him cease and their own spirit or the divine subsist in them." (388) Hegel interprets in John's spirit the logion of Jesus Mt. 12: 22 ff.: "Whoever separates himself from the divine, and blasphemes nature itself and the spirit in her, his spirit has destroyed the holy in itself." (389) Certainly for Hegel the history of early Christendom ends tragically: Even if belief could have become a self-fulfilling expectation (397 f.), the disciples failed and externalised their image of Jesus into a transcendent world, rather than appropriate it. "The shroud of reality, wiped off in the grave, has again stepped out of the grave and adheres to the person risen as a God. This need of something real, sad for the community, is deeply connected with its spirit and its fate." (410) Especially fascinating is at the end of the treatise Hegel's defense of the typological interpretation of the Old Testament that can be found in the authors of the Gospels. Hegel does not dispute that the prophets themselves did not think of Jesus, but he distinguishes between historical *reality* and the *truth* of the appropriation, whose legitimacy does not depend on the for-

[20] Fichte will interpret in the sixth lecture of *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre* of 1806 the prologue of the gospel of John in accordance with his own philosophy. Comp. D. Weidner, „Geist, Wort, Liebe: Johannes um 1800," in: *Das Buch der Bücher – gelesen. Lesarten der Bibel in den Wissenschaften und Künsten*, ed. by Martus/A. Polaschegg, Frankfurt 2006, 435-470.

mer. Hegel can even refer to John 16:51, where the evangelist recognizes in the sentence of Caiaphas a prophetic, though, as he knows well, for him unintended sense. In the ability also there to know the spirit, where it works à contrecœur,' lies "the highest belief in spirit:...he speaks of Caiaphas as himself being filled with the spirit, in which the necessity of the fate of Jesus lay." (416 f.)

If one wants, one can see an equivalent of this highest belief in spirit in the changes which lead finally to the very different Berlin *Lectures on the Philosophy of Religion* (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*). *The historical unfolding of the Christian religion appears to the mature Hegel to be no longer a history of decline, but rather to be God-willed.* The space that is available to me does not allow me to develop Hegel's mature philosophy of religion, which integrates much more strongly the old Church's trinitarian dogmatics.[21] Only three points are in order: Hegel's philosophy of religion is not primarily concerned with God, but with human conceptions of God. In contrast to Schelling,[22] 'absolute spirit' for Hegel does not refer to God, but rather to art, religion, philosophy. God in himself is thematic for Hegel in the *Science of Logic* (*Wissenschaft der Logik*). But God manifests himself also in the development of the world, particularly of the spirit; for this reason Hegel can, probably with John 4:24 in mind, write in § 384 of the *Berlin Encyclopedia*: "*The absolute is the spirit*; this is the highest definition of the absolute." (10.29) Since manifestation belongs to Hegel's concept of Spirit, this means that the absolute must reveal itself: "Or, to express it more theologically, God is essentially Spirit, insofar as he is in his community. One has said that the world, the sensory universe, must have spectators and be for the Spirit, – so must God be much more for the Spirit." (16.53) God manifests himself in all religions, but most of all in that which conceives of him explicitly as spirit – namely, the Christian religion. Secondly, the mature Hegel, too, sees pneumatology as the truth of Christology: Christ must die to make possible a more complex relationship with God. "The relationship to a mere human being becomes a relationship that is changed and transformed by the spirit." (17.296) Third, Hegel follows the further development of Christianity on one side through to the modern nation-state, on the other side to a philosophy that conceptualizes it (17.330 ff.).

How is the question to be answered, to what extent the Hegelian philosophy of spirit, probably the pinnacle of German idealism, is a legitimate heir of the New Testament concept of pneuma? This naturally depends upon the nature of the criteria for legitimate inheritance. If the criteria are of a philosophical nature, the only question at stake is to determine whether the Hegelian philosophy is better grounded than all possible alternatives. If this is the case, it can certainly integrate earlier forms of the spirit into its own pre-history. If contrariwise the criteria are of a theological nature, one must ask which significant ideas of Jesus are lost in the Hegelian philosophy. So far as I can tell, three ideas have been highlighted in the criticism of Hegel (the determination of what is significant is itself led by concerns that transcend the texts and does not simply result from the frequency of the idea in the New Testament; for otherwise one would have to highlight the exorcisms, too). First one can argue that in the mature Hegel the concept of spirit has driven out and replaced the concept of love. The existential appropriation of the command of love is more than a philosophically grounded humanity –

[21] I can refer to my book: *Hegels System*, Hamburg ^{2}1998, 638-662.
[22] *Philosophie der Offenbarung*. Erster Band, Darmstadt 1974, 248 ff.

this insight of Kierkegaard's is attractive and becomes even more so when it is uncoupled from his return to the old Lutheran orthodoxy, which promises to all who do not believe in the divinity of Christ eternal damnation. Second it is possible to criticize the notion that the experience of one's own sinfulness is impeded when one points as strongly as Hegel to the divinity of the human spirit; whoever suffers can find comfort in the picture of the crucified that the Hegelian philosophy of spirit does not convey to him. And third, one may refuse to come to terms with the immanentization of eschatology in Hegel. But Hegel could reply that all three peculiarities of his interpretation are at least rudimentarily found in the gospel of John;[23] and whatever lies beyond that owes itself to the forcefulness of the spirit that John proclaims. One can only successfully reply to him when one tries to show why each of the three limits misses something essential – and in fact tries to show this with philosophical arguments.[24] *For the living spirit is only at work where spiritual traditions are both studied as well as also subjected to argumentative examination.*

Translation by Jeremy Neill

The German original appeared in *Zeitschrift für Neues Testament* 25/13 (2010), 56-65.

[23] On the second point, see, for example, Haenchen, op.cit., 493: "Es ist längst aufgefallen, daß der Begriff Sünde im vierten Evangelium zwar 16mal vorkommt, aber dennoch keine entscheidende Rolle spielt." („It has already been noted a long time ago that the concept of sin occurs 16 times in the fourth gospel, but nevertheless does not play a crucial role.")

[24] See, for example, my essay „The Idea of a Rationalistic Philosophy of Religion and Its Challenges," in *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 6 (2007), 159-181.

Philotheos **11** (2011) 175-181

Tanja Pihlar
Ljubljana

Gespräch mit Thomas Binder über Franz Brentano

Thomas Binder ist langjähriger wissenschaftlicher Mitarbeiter der »Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für österreichische Philosophie« in Graz und seit 2009 Leiter des Franz Brentano-Archivs. Er ist guter Kenner des Nachlasses von Franz Brentano (1838–1917), der zu einem der wichtigsten Philosophen der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in Mitteleuropa gehört. Mit der Erschließung und der Erforschung dieses äußerst umfangreichen Nachlasses beschäftigt er sich schon seit mehr als einem Jahrzehnt. Außerdem ist er (gemeinsam mit Arkadiusz Chrudzimski) Herausgeber einer neuen Brentano-Ausgabe mit dem Titel »Franz Brentano. Sämtliche veröffentlichen Schriften« Brentanos, die beim Ontos Verlag erscheint (von den 10 geplanten Bänden wurden drei bereits publiziert, nämlich *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, *Schriften zur Sinnespsychologie* sowie *Schriften zur Ethik und Ästhetik*). Bis 2009 war er auch im Vorstand der Internationalen Franz – Brentano – Gesellschaft mit Sitz in Würzburg.

Könnten Sie uns etwas über die Aufgaben und Bestände der Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für österreichische Philosophie erzählen?

Die »Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für österreichische Philosophie« wurde 1983 auf das Betreiben von Prof. Rudolf Haller gegründet, der bis 1999 auch ihr Leiter war. Danach hat Prof. Alfred Schramm diese Funktion übernommen. Die Aufgaben der »Forschungsstelle« (oder der »FDÖP«, wie sie abkürzend auch genannt wird) bestehen darin, die österreichische Philosophie zu dokumentieren und Forschungsarbeiten und wissenschaftliche Projekte zu diesem Gebiet durchzuführen und zu betreuen. Dementsprechend bestehen die wichtigsten Arbeitsgebiete der FDÖP einerseits in der Sammlung und Betreuung von Nachlässen österreichischer Philosophen, die aufgearbeitet und in Nachlaßkatalogen und Editionen der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden; andererseits in der Dokumentation der zeitgenössischen philosophischen Literatur von österreichischen PhilosophInnen und zur österreichischen Philosophie. Diese ist in Form einer gedruckten Bibliographie, von der bisher 10 Bände und 1 Sonderband erschienen sind, sowie einer Datenbank mit mehr als 25.000 Datensätze zugänglich ist. Das Herzstück der Sammlung ist zweifellos das Brentano-Archiv, das 1985 durch die Vermittlung von Roderick M. Chisholm von der Brown University nach Graz übersiedelt wurde. Der wertvollste Teil dieser Sammlung ist zweifellos Brentanos wissenschaftliche Handbibliothek, die aus mehreren hunderten tlw. stark annotierten Bänden besteht. Darüber hinaus besteht dieses Brentano-Archiv im Wesentlichen aus einer großen Anzahl von Typoskripten mit jenen Transkriptionen

der Manuskripte und Briefe Franz Brentanos, die im Prager Brentano-Archiv hergestellt wurden. Dazu kommen noch weitere wertvolle Materialien aus späterer Zeit, wie etwa die Filme, die J.C.M. »John« Brentano, der einzige Sohn des Philosophen (er unterrichtete viele Jahre Physik an der Northwestern University in Evanston, Illinois) in Heimarbeit gemeinsam mit seiner Frau Sophie hergestellt hat. Diese Filme werden allerdings zur Zeit durch digitale Faksimiles ersetzt, die die FDÖP in Zusammenarbeit mit der Harvard College Library und der Brentano-Foundation herstellt. Um diesen Schwerpunkt der FDÖP auch institutionell zu unterstreichen, wurde im Jahr 2009 das Franz Brentano-Archiv gegründet, das sozusagen die Nachfolge des Brentano-Archivs in Prag antreten soll. Zu den Brentano-bezogenen Sammlungen in den Archiven der FDÖP gehören aber auch noch die Nachlässe wichtiger Schüler Brentanos wie Anton Marty, Oskar Kraus, Alfred Kastil und anderer. In gewisser Weise gehört auch der an der FDÖP aufbewahrte Nachlass des Begründers der Philosophie in Slowenien, France Weber, zu diesem Umfeld, da Brentano ja über den Umweg Alexius Meinong auch den jungen Weber beeinflusste. Den Nachlass von Alexius Meinong kann man übrigens entweder in Kopie an der FDÖP oder im Original nur wenige Minuten entfernt an der Grazer Universitätsbibliothek studieren. Sie sehen also, es gibt kaum einen anderen Ort, an dem so umfangreiches Material zu Brentano und seiner Schule konzentriert ist. Der zweite Schwerpunkt der FDÖP ist gemäß jener Auffassung von »österreichischer Philosophie«, die ihr Gründer Rudolf Haller entwickelt hat, der Wiener Kreis. Da die meisten wichtigen Vertreter des Wiener Kreises aber schon früh ins Exil flüchteten, sind ihre Nachlässe in viele, auch außereuropäische Länder vestreut. So liegen etwa die Nachlässe von Moritz Schlick und Otto Neurath im niederländischen Haarlem, oder der von von Rudolf Carnap in Pittsburgh. Viele dieser Materialien sind an der FDÖP aber entweder als Papier- oder Mikrofilmkopien vorhanden. Und sogar einen kleinen Originalnachlass gibt es, nämlich den des chinesischen Schlick-Schülers Tscha Hung. Bei Schlick liegt übrigens auch zur Zeit der Schwerpunkt der Wiener Kreis-Aktivitäten an der FDÖP, da sie an der historisch-kritischen Schlick-Edition beteiligt ist. Mehr über die FDÖP und ihre Bestände können Interessierte auf www.austrian-philosophy.at erfahren, obwohl ich diese Adresse zur Zeit nicht so gerne anpreise, da unsere website äußerst überholungsbedürftig ist. Wir sind uns aber des Problems bewußt und wollen so schnell als möglich Abhilfe schaffen.

Welche Bedetung kommt Brentano innerhalb der österreichischen Philosophie zu?

Das ist eine Frage, die nicht so ganz leicht zu beantworten ist. Unsere schon erwähnte »Bibliographie zur österreichischen Philosophie« zum Beispiel versucht, die in Österreich publizierte philosophische Literatur möglichst vollständig zu verzeichnen. Zu dieser Literatur gibt es auch ein Register der behandelten Philosophen. Wenn man sich dieses Register ansieht, dann scheint Brentano dort mit einer stattlichen Anzahl von Verweisen auf. Blättert man weiter, dann sieht man aber, dass Philosophen wie Hegel oder Heidegger mindestens ebenso gut wegkommen, und denn einsamen Spitzenreiter findet man dann unter dem Buchstaben K: Kant! Nähert man sich Ihrer Frage also von dieser eher statistisch orientierten Seite, dann kommt man zu dem Schluß, dass Brentano in der österreichischen Philosophie zwar eine wichtige Rolle spielt, aber keine herausragende. Ich würde sagen, dass die in unserer Bibliographie abgebildete Philosophie die österreichische Philosophie im weiteren Sinne ist. Dann gibt es aber auch noch ei-

nen engeren, normativen Begriff der österreichischen Philosophie, wie ihn etwa Rudolf Haller verwendet, und in dieser Tradition empirisch-empiristischen Philosophierens mit wissenschaftlicher Einstellung, sprachkritischer Tendenz und antiidealistischer Haltung kommt Brentano neben Bernard Bolzano zweifellos die Rolle einer Gründerfigur zu. Dale Jacquette bezeichnet ihn in dem von ihm herausgegeben »Cambridge Companion to Brentano« als einen der wichtigsten, aber zugleich unterschätztesten Philosophen des späten 19. und frühen 20.Jahrhunderts. Von Aristoteles, Hume und Comte beeinflusst war er der Anführer einer wissenschaftlichen Revolution, die in Reaktion auf Kant und seine Nachfolger die Philosophie wieder neutral, nüchtern, wissenschaftsorientiert und analytisch zu machen versuchten. Seine Schüler waren an den österreichischen Universitäten omnipräsent: Anton Marty zuerst in Lemberg und dann in Prag, Carl Stumpf ebenfalls in Prag, Alexius Meinong in Graz, und die Universität Innsbruck war mit Emil Arleth, Franz Hillebrand, Alfred Kastil und Franziska Mayer-Hillebrand eine regelrechte Hochburg des Brentanismus (es ist daher kein Zufall, das Wolfgang Stegmüller seinen Klassiker »Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie« ausgerechnet mit Brentano beginnen läßt). Brentanos deskriptive Psychologie wirkte über Edmund Husserl (ebenfalls ein Hörer von dessen Wiener Vorlesungen) und Martin Heidegger aber auch stark auf Phänomenologie. Dass die Wahrnehmung Brentanos gegenüber seinen Schülern oft ein wenig zurücktritt, hängt vermutlich mit zwei Dingen zusammen: Einerseits damit, dass er relativ wenig publiziert und hauptsächlich über seine Vorlesungen und den direkten Kontakt mit seinen Schülern gewirkt hat – wobei man allerdings nicht vergessen darf, dass er mit der »Psychologie vom empririschen Standpunkte« und mit dem »Ursprung sittlicher Erkenntnis« zwei philosophische Klassiker publiziert hat. Der andere Aspekt betrifft seine akademische Karriere: Sein Entschluss, als ehemaliger Priester eine Ehe zu schließen, bedeutete den Verlust seiner ordentlichen Professur, sodass er von 1880 bis 1894 nur noch Privatdozent war, was ihn vieler Einflussmöglichkeiten beraubte und zu seiner zunehmenden Verbitterung beitrug. Wenn man über Brentanos Bedeutung innerhalb der österreichischen Philosophie spricht, sollte man aber nicht vergessen darauf hinzuweisen, dass die Brentano-Schule (gemeinsam mit dem Wiener Kreis, dem anderen Zweig der »engeren« österreichischen Philosophie) darüber hinaus gewirkt und die Grundlagen für die wissenschaftliche Philosophie des 20. Jahrhunderts nicht nur im deutschsprachigen Raum bereitgestellt hat: Philosophen wie G. E. Moore, Gilbert Ryle und Roderick M. Chisholm belegen seinen Einfluss auch auf die analytische Philosophie zur Genüge.

Sie haben u. a. auch die Geschichte des Brentano-Nachlasses erforscht. Könnten Sie uns mehr über das Brentano-Archiv und die Brentano-Gesellschaft in Prag erzählen? Welche Rolle hat dabei der ehemalige Brentano-Schüler und Präsident der Tschechoslowakei Tomáš Masaryk gespielt?

Masaryk hat für die Brentano-Gesellschaft und das Brentano-Archiv in Prag eine ganz entscheidende Rolle gespielt. Wie Sie schon erwähnt haben, hat Masaryk in Wien einige Vorlesungen Brentanos gehört. So findet sich im Prager Masaryk-Archiv etwa eine Mitschrift Masaryks von Brentanos Logik-Vorlesung. Besonders beeindruckt war Masaryk von Brentanos Ethik-Kolleg, von dem er selbst sagte, dass es die einzige Vorlesung Brentanos war, die er zur Gänze besuchen konnte. Viele Jahre später hat Masaryk Oskar Kraus erlaubt, ihm die Nachlass-Edition der Ethik zu widmen (wozu es aller-

dings nicht gekommen ist, da die Ethik erst nach dem Tod von Kraus und Kastil pbliziert wurde). Auch eine persönliche Beziehung zwischen Lehrer und Schüler dürfte bestanden haben, da berichtet wird, dass Brentano Masaryk während einer schweren Erkrankung finanziell unterstützt habe. Diese Beziehung scheint sich aber zumindest von der Seite Brentanos her etwas abgekühlt zu haben, da er Masaryks politisches Engagment für einen eigenen tschechischen Nationalstaat ablehnte. Das dürfte die dankbare Erinnerung Masaryks an den Lehrer aber nicht beeinträchtigt haben, denn schon 1925 stellt er Kraus einhunderttausend Kronen für die Edition von Brentanos Schriften zur Verfügung. Auch gab es Überlegungen in Schloß Lana, dem Landsitz Masaryks, ein Brentano-Archiv einzurichten. Als im Februar 1930 das Parlament der tschechoslowakischen Republik Masaryk als Anerkennung für seine Verdienste um die Gründung der Republik 20 Millionen Kronen widmete, floss ein Teil dieses Geldes über die »Deutsche Gesellschaft der Wissenschaften und Künste« in die Gründung der Brentano-Gesellschaft. Im Mai 1931 kam es schließlich zur konstituierenden Vollversammlung. Oskar Kraus wurde zum Vorsitzenden gewählt, Alfred Kastil zu seinem Stellvertreter, Masaryk wurde auf Ersuchen der Gesellschaft Ehrenmitglied. Laut Statuten war die Hauptaufgabe der Gesellschaft natürlich die Förderung des Lebenswerkes Brentanos, also einerseits die Publikation seiner Werke und andererseits die Unterstützung weiterer philosophischer Forschung auf der Grundlage seiner Ideen. Zur Einrichtung des Archivs kam es allerdings erst, als man sich mit John Brentano (auch er war Mitglied der Gesellschaft) über die Bedingungen der Hinterlegung der Originalmanuskripte und Briefe einigen konnte. Danach wurde im Archiv für einige Jahre fleissig fleissig transkribiert, kollationiert und ediert – von den Früchten dieser Anstrengungen profitiert, wie oben schon erwähnt, heute das Brentano-Archiv in Graz. Auf die Aktivitäten der Gesellschaft näher einzugehen, fehlt hier der Platz. Erwähnt sei aber, dass die wissenschaftlichen Kontakte auch über den deutschsprachigen Raum hinaus gepflegt wurden – auf der Liste der Mitgliedern finden sich unter anderem auch die Namen von Kazimierz Twardowski, Dawes Hicks und George Edward Moore. Mit der Münchner Konferenz von 1938 sind die Tage der Gesellschaft aber schon gezählt. 1939 wird Oskar Kraus beim Einmarsch der deutschen Truppen in Prag verhaftet und mehrere Wochen festgehalten. Erst danach wird ihm die Ausreise nach Großbritannien gestattet, wo sich auch bereits Georg Katkov, der Archivar der Gesellschaft, befindet. John Brentano, der in Manchester lehrt, gelingt es im allerletzten Moment, die Originalmanuskripte zu sich zu holen – angeblich mit dem letzten zivilen Flugzeug, das Prag verlassen durfte. Die Schachteln der Prager Spedition, in der sie verpackt waren, befinden sich übrigens noch heute in Blonay. Der Rest der Geschichte ist schnell erzält: Die Brentano-Gesellschaft wird mit neuer Leitung und neuen linientreuen Statuten als Teil der Kant-Gesellschaft fortgeführt, zu ihrer endgültigen Auflösung kommt es aber erst 1955. Bedauerlicherweise dürfte es aber 1939 nicht gelungen sein, alle Bestände zu evakuieren. So sind z. B. die Originale der Briefe von Kraus an Brentano verschollen – die Vermutung liegt nahe, dass sie und vieles Andere 1945 beim Einmarsch der russischen Truppen in Prag zerstört wurden.

Wo befindet sich der umfangreiche Brentano-Nachlass heute?

Auf Grund dieses nicht ganz einfachen Schicksals des Brentano-Nachlasses ist der Nachlass auch heute noch über die halbe Welt verstreut, was ihn sozusagen zu einem

globalisierten Nachlass macht. Der größte und wichtigste Teil, nämlich die wissenschaftlichen Manuskripte und die wissenschaftliche Korrespondenz Franz Brentanos befinden sind in der Houghton Library der Harvard College Library in Cambridge in den USA. Verantwortlich für diesen Aufbewahrungsort ist der schon erwähnte John Brentano. Auf der Suche nach einem sicheren Aufbewahrungsort mit philosophischen Umfeld fiel seine Wahl schließlich auf die Houghton Library, die so etwas wie die Sondersammlung der Harvard College Library ist und sich auf Handschriften und seltene Bücher spazialisert hat – sie besitzt sogar eine Gutenberg-Bibel. Die Bibliothek, die Anfang des 20. Jahrhunderts im Georgianischen Stil errichtetwurde, ist ein wunderschönes und harmonisches Gebäude – und gleich daneben steht die Emerson Hall der Philosophen. Die Wahl John Brentanos scheint also eine gute zu gewesen zu sein. Der Nachlass selbst besteht aus ca. 25.000 Manuskriptseiten und etwa 3.400 Briefen von und an Brentano, die sich nochmals zu etwa 17.000 Seiten addieren. Eine stattliche Anzahl! Einige Jahre nach seiner Emeritierung kehrte John Brentano nach Europa zurück und erwarb in Blonay am Genfersee ein Haus. Alle seinen Vater betreffenden Dokumente, die er nicht der Houghton Library und später Roderick Chisholm übergab, blieben auch nach seinem Tod 1969 dort, und werden heute von seiner Adoptivtochter Ursula Brentano verwaltet. Es handelt sich bei diesen Dokumenten vor allem um den nicht-wissenschaftlichen, aber biographisch überaus bedeutsamen Briefwechsel und Brentanos literarische Arbeiten. Ein kleinerer Nachlassteil hat sich auch als sogenannter Kryptonachlass im Nachlass Alfred Kastils im Schönbüheler Brentano-Haus erhalten. Aber darauf kommen wir ja noch zu sprechen. Mit dem von der Brown-University nach Graz übersiedelten Brentano-Archiv sind auch einige, wenn auch nicht sehr zahlreiche Originale ins Grazer Brentano-Archiv gekommen, darunter einige Briefe und zahlreiche Einlageblätter mit Notizen, die sich in der Handbibliothek fanden. Das wertvollste Stück ist sicher das Originalmanuskript der berühmten Thesen Brentanos zur Reform der Philosophie. Erwähnung verdient auch noch das Freie Deutsche Hochstift in Frankfurt, das den Nachlass von Clemens Brentano, des Onkels von Franz und bedeutender romantischer Dichter, beherbergt. Diese kleine Sammlung ist aber nicht von philosophischer Relevanz. Zuletzt möchte ich noch kurz auf das große Projekt des Grazer Brentano-Archivs hinweisen, nämlich alle diese oben erwähnten Sammlungen in digitaler Form zu einem digitalen Brentano-Archiv zu vereinen und auf diese Weise erstmals alle verstreuten Dokumente zusammenzuführen. Der erste und größte Schritt ist mit der schon fast abgeschlossenen Digitalisierung der Manuskripte und Briefe an der Houghton Library getan, und auch die Dokumente aus Schönbühel liegen bereits als digitale Faksimiles von hoher Qualität vor. Dennoch bleibt noch einiges zu tun. Haupthindernis ist natürlich wie auch sonst die Finanzierung: Es gibt kaum eine Institution, die bereit ist, die Kosten für größere Digitalsierungsprojekte zu übernehmen!

Eine der wichtigsten Entdeckungen für die Brentano Forschung in den letzen Jahrzehnten war wohl die Entdeckung des Nachlasses von Alfred Kastil, eines »Enkelschüler« Brentanos, im Schönbüheler Brentano-Haus, das Brentano bis zum Anfang des Ersten Weltkrieges als sein Sommerhaus benutzt hat. Sie waren beim Projekt »Der Nachlass Alfred Kastils im Schönbüheler Brentano-Haus« der Projektleiter. Könnten Sie es uns darstellen?

Die Entdeckung dieses Nachlasses war wirklich ein unglaublicher Glücksfall. Brentano hatte das große Haus, das direkt über der Donau liegt und ursprünglich eine Nebengebäude des Servitenklosters war, 1887 gekauft, weil es ihn an das Brentanohaus in Aschaffenburg erinnerte. Nach dem ersten Weltkrieg wurde es nur ganz gelegentlich von John Brentano aufgesucht, der es dem emeritierten Kastil Ende der Dreißigerjahre zur Benützung überließ. Kastil verbrachte den 2. Weltkrieg dort und auch die meiste Zeit danach bis zu seinem Tod 1950. Heute befindet sich das Haus im Privatbesitz der Familie Kastil. Dass in Schönbühel noch etwas zu holen sein müsse, vermutete ich schon längere Zeit. Aber erst mit der Hilfe von Georg Gimpl, einem in Finnland lehrenden österreichischen Germanisten und Philosophiehistoriker, gelang es, Kontakt mit der Familie, allen voran mit Robert Kastil, dem Enkel des Philosophen, aufzunehmen. 1999 kam es mit der freundlichen Erlaubnis der Familie Kastil zu einer ersten provisorischen Sichtung des Materials, dass alle Anwesenden einigermaßen verblüffte. Dass man am Ende des 20. Jahrhunderts noch einen derart großen Nachlass mit Dokumenten entdeckt, die bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückreichen, ist natürlich ein absoluter Höhepunkt im Leben eines Archivars! Es wurde beschlossen, beim Jubiläumsfonds der österreichischen Nationalbank ein Projekt einzureichen. Dieses Projekt, an dessen Finanzierung auch das Land Niederösterreich und die Brentano Foundation in Boston beteiligt waren, wurde im Jahr 2000 begonnen und 2004 mit der Vorlage des Kataloges abgeschlossen. Während des Projektes wurden mehr als 25.000 Seiten an historischen Dokumenten durchgesehen, erfasst und geordnet. Da auf Wunsch des Besitzers die Dokumente in Schönbühel bleiben sollten, wurde der philosophisch relevante Teil digitalisiert, mit dem Ergebnis, dass nun im Grazer Brentano-Archiv fast 17.000 digitale Faksimile hoher Qualität vorliegen. Der Nachlass umfasst nicht nur den eigentlichen Nachlass von Alfred Kastil mit Werkmanuskripten, Korrespondenzen und Lebensdokumenten, sondern auch überraschend viele Dokumente von Franz Brentano selbst, darunter vor allem kürzere wissenschaftliche Notizen und Entwürfe, aber auch zahlreiche Briefe an und von Brentano. Wie es dazu kommen konnte, dass, obwohl Franziska Mayer-Hillebrand nach dem Tode Kastils im Auftrag John Brentanos in Schönbühel war, um nach Originaldokumenten seines Vaters zu suchen, so umfangreiches Material zurückblieb, ist ein wenig rätselhaft. Ein weiterer Wehrmutstropfen ist, dass die wertvollsten Stücke unter den Brentano-Dokumenten, nämlich die handschriftlichen Druckvorlagen von Brentanos Dissertations- und Habilitationsschrift sowie der beiden 1911 publizierten Aristoteles-Studien von den Besitzer bedauerlicherweise zurückgehalten und nicht zuir Digitalisierung freigegeben wurden. Alle anderen Dokumente können aber in Graz studiert oder auch in digitaler Form bestellt werden. Der Katalog selbst kann als pdf-Datei von der Website der Forschungsstelle heruntergeladen werden.

Sie arbeiten derzeit u. a. an der neuen Ausgabe der sämtlichen publizierten Werke Brentanos in 10 Bänden, was wohl keine leichte Aufgabe darstellt. Könnten sie uns mehr darüber sagen?

Der Hauptgrund dafür, eine neue Brentano-Ausgabe in Angriff zu nehmen war, dass mittlerweile fast alle älteren Ausgaben von Werken Brentanos nicht mehr im Buchhandel erhältlich sind. Die ursprüngliche Idee des Verlages, einfach den Inhalt der alten Meiner-Bände in neuer Aufmachung abzudrucken, scheiterte aber an Copyright-

Problemen, da die Texte in den Meiner-Bänden oft so stark von den Herausgebern Kraus, Kastil und Mayer-Hillebrand bearbeitet wurden, dass man sie nicht mehr als Texte von Brentano bezeichnen kann. Also beschlossen Herausgeber und Verlag, sich auf die von Brentano selbst publizierten Schriften zu beschränken, die ja längst gemeinfrei sind. Immerhin sind darunter mit der *Psychologie vom empirischen Standpunkte* und *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (um nur die wichtigsten zu nennen) jene Schriften, mit denen Brentano in der philosophischen Öffentlichkeit gewirkt hat, da die Ideen seiner späteren Zeit mit wenigen Ausnahmen nur dem engen Schülerkreis und den Hörern seiner Vorlesungen bekannt waren. Die neue Ausgabe verzichtet natürlich auch auf die historischen Einleitungen und bietet statt dessen zeitgenössischen Brentano-Forschern die Gelegenheit, den Stand der Brentano-Forschung auf dem jeweiligen Gebiet kritisch darzustellen. Eine Besonderheit ist, dass die Texte allesamt neu gesetzt werden, was vor allem für Aristoteles-Titel wegen der vielen altgriechischen Textpassagen eine große Herausforderung bedeutet – die wenigen Neuauflagen dieser Werke waren immer nur photomechanische Kopien der Erstdrucke. Als ganz besonderes »Zuckerl« enthält der dritte Band mit den Schriften zu Ethik und Ästhetik sogar einen Text von Brentano, der als solcher noch nie veröffentlicht wurde, weil Brentano ihn anonym erscheinen ließ.

Welche Rolle Ihrer Meinung nach spielen im digitalen Zeitalter elektronische Editionen? Sind die Ängste berechtigt, dass sie die traditionellen Papiereditionen verdrängen könnten?

Ich glaube, dass genau so wenig, wie Bücher überhaupt jemals verschwinden werden (es sei denn, die Menschheit beschließt, zu verschwinden) auch traditionelle Papiereditionen nicht verschwinden werden. Selbst wenn eine Edition hauptsächlich als elektronische Edition geplant sein sollte, lassen sich daraus Papiereditionen ganz leicht herstellen und als *books on demand* verbreiten. Traditionelle Editionen wie z. B. die Wiener Ausgabe des Wittgenstein Nachlasses haben aber gewisse Nachteile: Meist ist nicht nur die Herstellung extrem aufwendig, sondern sie sind auch extrem teuer und stehen daher fast nur noch in wenigen Bibliotheken. Und wenn sie erst einmal produziert sind, dann können sie nur sehr schwer verändert werden. Hier haben die elektronischen Editionen die Nase weit vorne, weil Modifikationen an den Texten oder am Apparat natürlich leicht möglich sind: die Edition wird so zu einem *work in progress*, in das man auch die Leser bzw. *user* einbinden kann. Dass die Herstellung einer elektronischen Editionen aber auch sehr mühsam sein kann, habe ich als Mitarbeiter an der Edition von Brentanos Logikkolleg aus seinem Nachlass erfahren können: Ich hoffe, sie wird 2011 öffentlich zugänglich sein.

Philotheos **11** (2011) 182-189

A. P. Glazkov
UEA Astrakhan

Fondements idéologiques de la foi de Soloviev et l'appréciation religieuse de l'historiosophie de l'unité

Pour comprendre l'essence de l'historiosophie de Soloviev V.S. il faut avant tout prendre en considération sa corrélation organique avec la métaphysique de l'unité. Cependant, les jugements de Soloviev V.S sont si compliqués qu'il serait gros de conséquences de ne se borner qu'à la partie métaphysique de sa doctrine dans la compréhension de sa philosophie de l'histoire. En prenant connaissance de l'héritage de son œuvre, il faut se rendre compte qu'il n'est selement philosophe-métaphisicien, mais aussi un écrivain-théosophe mystique et religieux.Voilà pourquoi pour s'initier mieux à la compréhension adequate de la philosophie de Soloviev V.S. il faut envisager sa vision du train historique non selement dans le cadre de la métaphysique manifeste de l'unité mais en tenant compte de tous les cofacteurs, y compris mystiques et religieux, que sa comlexe construction intellectuelle comprend sous la forme explicite ou implicite. Il s'agit des idées qui lui ont exercé une influence primordiale, qu'il a adopté et, qui en quelque sens ont formé sa conception du monde. La spécificité du phénomène de Soloviev est celle qu'il est parfois difficile de rompre un lien entre cet écrivain russe comme personnalité avec sa philosophie définie, formée assez tôt et ses ouvrages théoriques pénétrés de pulsions individuelles. En d'autres termes la métaphysique de l'unité (avec son historiosophie) ne peut pas être comprise sans le composant interne qui plonge ses racines dans la conception du monde du créateur lui-même.

Pour le moment on dispose de renseignements assez profonds qui permettent de donner la réponse plus ou moins déterminée à la question: qui est-ce qui ce philosophe était en réalité d'après ses vues et, donc, de retrouver le sens des idées que son oeuvre comprend. Cependant en vertu de complexité des problèmes que ses idées touchent et, par voie de conséquence, la non-unicité dans ses interprétations, il reste toujours le carrefour à la discussion de ce sujet. La sélection de critères scientifiques objectives qui permettent d'établir, si on peut le dire, l'angle de prise de vue nécessaire de l'interprétation de recherche peut aider à s'affranchir de dissentiments, tout à fait naturels pour le travail de recherche, dans l'interprétation et appréciation des idées du créateur de la philosophie de l'unité. Le fait est qu'en mettant en lumière, sous l'angle de vue correcte de l'examen de la question, le sens véritable des idées de base portants un caractère idéologique et propres à toute une œuvre de Soloviev, on peut ainsi trouver la compréhension adequate de la problématique et des thèmes sociaux plus concrets qui peuvent être extraits de l'héritage artistique de Soloviev. Notamment, à notre avis, c'est le problème de l'appréciation religieuse de l'historiosophie de la philosophie de l'unité.

Pour résoudre bien ce problème il faut établir et dégager les moments du niveau théorique du systhème de l'unité dont l'étude ouvre les perspectives pour la compréhension du sens originaire fondamental, idéologique au fond, qui détermine les questions de base les plus généreaux de la philosophie de V.S. Soloviev de même que les questions plus particulières, concrètes.

En d'autres termes, ces moments doivent d'une côté avoir la valeur théorique c'est à dire jouer le rôle des nœds constructifs à titre de carcasse du systhème philosophique de l'unité et, d'autre part, avoir la valeur idéologique, révéler la conception du monde de son fondateur.

On estime, que la notion de la foi peut être l'une de ces moments internes consolidants et centralisants qui correspond à ces conditions, justement le champs de notions que la foi forme en tant que centre. Comme Nizhnikov S.N. note: «En ce qui concerne la notion de la foi, on peut l'envisager dans les sens tout à fait différents: en tant qu'un principe idéologique, un orientation psycologique et gnoséologique, quelque chose propre justement à la religion.»[1] Si on parle de la valeur idéologique de la foi, comme l'auteur écrit: «C'est dans la foi que la conception du monde d'une personne se révèle avant tout. En fait la foi détermine la vision du monde d'une personne, la centralise»[2]. Ainsi, la foi est un élément fondamental de la conception du monde propre au philosophe et en même temps un interne moment moteur de son interprétation théorique et l'objet de sa reflection propre.

Les constructions théoriques qui auraient à la base la foi ancrée dans l'esprit du penseur, peuvent être considérés comme la métaphisique de la foi. La croyance en tant que base fondementale onthologique centralise d'une manière invisible la métaphisique visible et exprimée explicitement dans le discours du philosophe en pénetrant et gardant son sens profond, c'est à dire, celui du philosophe lui-même. En même temps on doit distinguer de cette croyance la notion elle-même de la foi qui est élaborée par la métaphisique et qui paraît-il en fait partie. En examinant la spécificite de cette notion de la foi exprimée d'une manière métaphisique, et la notion'qu'elle a dans le systhème général de la métaphisique, on peut tâcher de déterminer le type et l'essence de la croyance fondamentale de Soloiev V.S. Cela nous permet à notre tour de déterminer le type religieux et l'essence de sa métaphisique propre et, par consquence, celui de toutes ces idées et conclusions particulières qu'elle prêche et prouve. Après avoir défini la notion typique de la métaphisique on peut recevoir l'idée plus nette sur l'historiosophie qui représente un élément constructif de cette métaphisique.

Le thème lui-même est assez large. Le phénomène de la foi a plusieurs aspects, la problématique de la foi porte un caractère existentional compliqué. D'un côté, la foi c'est la faculté onthologique d'un être vivant de prendre à la foi un savoir d'une certaine sorte, d'autre côté – la foi veut dire aussi le conteu lui-même de ce savoir.Voilà pourquoi en envisageant le problème de l'identification idéologique de la croyance de Soloviev, nous nous arrettons à un moment choisi spécialement, à savoir, à son attitude négative à une voie de connaissance de Dieu par négation qui a été exposée assez claire par Soloviev V.S. dans ses «Lectures sur Dieu-humanité». Malgré qu'elle a été emise «en passant», «entre autres», l'appréciation négative de la connaissance de Dieu (néga-

[1] Нижников С.Н. Метафизика веры в русской философии. М., 2001. С. 23. (Nizhnikov S.N. La méthaphisique de la foi. M., p. 23.)

[2] *Ibid.*

tive), c'est à dire «apophatique» au fond, est, selon nous, la conséquence et un indice dans son genre de l'engagement de sa conception du monde et, en cette qualité, elle influence sa construction de sa métaphisique théosophique. Avec cela elle a des faits à l'appui théorique dans le cadre de sa philosophie religieuse de l'unité ce qui permet de suivre la motivation logique de cette thèse propre au phenomène conceptionnel de l'unité.Comme Soloviev V.S. lui-même présentait sa philosophie en tant que religieuse-orthodoxale, et cette identification volontaire a reçu l'appui parmi des investigateurs, l'étude de ce moment permettrait d'éclaircir cette question discutée.L'étude des regards de Soloviev V.S. sous le jour de la doctrine chrétienne ortodoxe peut avoir une valeur métodologique dirigeante très importante pour l'ultérieure interprétation et valorisation objectives de l'œuvre de ce penseur religieux extraordinaire.

Alors, voilà ce que Soloviev écrit dans les «Lectures sur Dieu-humanité», son ouvrage religieux le plus refléchi d'une jeune période de son oeuvre: «Le train négatif dans l'esprit religieux était toujours tel que d'abord la Divinité était purifiée de toute sorte de définition, était reduite à l'abstraction pure, et puis la conscience religieuse était facilement dégagée de cette Divinité abstraite et passait vers la conscience irreligieux – l'athéisme.»[3] Ce passage possible vers l'athéisme, selon Soloviev, est le prétexte de s'affirmer contre «le train négatif de la conscience religieuse», qui à son opinion, fait la Divinité «abstraite» jusqu'à «l'abstraction pure», et profiter de cette thèse comme prouvante l'idées de l'unité. Selon Soloviev, ici il s'agit dans une certaine mesure de l'évolution historique de la conscience religieuse. Pourtant, nous considérons que cette expression peut être attribuée à la conscience religieuse de l'humanité au sens général. Le fait est que tout le pathétique de l'œuvre de Soloviev est cosmos-historique**,** voilà de quoi vient l'historicité cosmique de ses idées sur Dieu-humanité. Mais cependant son historicité est dialectiquement en corrélation avec la notion d'essence sur l'unité.

La specificité de la doctrine de Soloviev consiste en cette corrélation des aspects cosmos-historiques avec religieux-onthologiques de l'interprétation de l'humanité. L'affirmation de base de ses ouvrages théoriques sur «l'unité d'essence» de l'humanité, «la découverte de l'esprit humain dans sa marche historique» a été désignée par Zenkovski V.V. comme «centrisme historique», qui, selon cet investigateur de l'oeuvre de Soloviev, «détermine l'approche de Soloviev de toutes les questions.»[4] Le centrisme historique s'est révélé «en ce que c'est dans l'histoire, dans l'évolution de l'humanité que toutes les «images» de l'existence se décelent pour lui.»[5] Comme Soloviev lui-même écrit: «En se mettant au déroulement logique de la vérité religieuse dans son sens idéal (idéologique) (d'abord ne toucheant pas le moyen réel de sa conaissance, comme cela nécessiterait de differentes investigations psycologiques et gnocéologiques, qui n'y sont pas bien à propos), nous allons suivre l'ordre selon lequel la vérité se révelait dans l'humanité, car l'ordre historique et logique coïncident évidemment au fond c'est à dire par un lien interne (qui est seul pris en vue) si, toutefois, on accepte que l'histoire est l'évolution , et non pas l'absurdité.»[6] De cette compréhension de la

[3] Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. М., 1989. Т.2. С. 109. (Soloviev V.S. Les lectures sur Dieu-humanité // Soloviev V.S. Ouvrages à 2 vol. M., 1989. Vol. 2. P.109)

[4] Зеньковский В.В. История русской философии в 2 т. Ростов-на-Дону, 2004. Т.2. С.22. (Zénkovski V.V. L'histoire de la philosophie russe à 2 vol. Rostov-sur-Don, 2004. Vol. 2. P. 22.)

[5] *Ibid.*

[6] Соловьев В.С. Указ. соч. С.39. (Soloviev V.S. Ouvrage cité. P.39.)

corrélation de l'historique et du logique, que Soloviev lui-même nous donne, on peut, à son tour, en examinant et analisant ses idées, faire correspondre'histotisme explicite de ses idées avec la logique interne de la révélation de l'essence de la conscience religieuse qui peut se réaliser dans chaque personnalité qui est en train de connaitre la Divinité.

Il est à noter une premisse d'un assertion de Soloviev V.S., citée ci-déssus, sur «le train négatif de la connaissance religieuse» qui démentit au fond la voie «apophatique» de la connaissance de Dieu et porte, à propos, un caractère gnocéologique assez concret et non pas historique, mais qui juste en vue des raisons idéologiques et psycologiques s'applique chez lui à la conscience sociale et, donc, historique.Il écrit: «Si ne pas reconnaître en Divinité toute plénitude de la réalité et, donc, la nécessité de la pluralité, alors inévitablement la valeur positive passe vers la pluralité et réalité de ce monde. Alors, la Divinité ne garde que la valeur négative qui est niée peu à peu, parce que s'il n'y a plus d'autre réalité absolue, d'autre pléinitude de l'existence, c'est donc que notre réalité est unique, et, alors, la Divinité perd tout le contenu positif: elle soit se lie avec ce monde et cette nature – ce monde et cette nature sont reconnus immédiatement faisants parties de la Divinité, et on passe au panthéisme naturaliste où cette nature finie représente le tout, et Dieu n'est qu'un mot vain, soit, et c'est plus logique, la Divinité, comme l'abstraction nette, est rejettée, et la conscience devient tout à fait athéistique.»[7] Ainsi, selon Soloviev, le résultat d'un train négatif de la connaissance religieuse est l'apparition de l'idée sur l'abstraction pure et vide et la Divinité abstraite qui est la premisse soit du panthéisme, soit de l'athéisme. Cette déduction comprend l'orientation sur la définition de Dieu positive uniquement possible, compréhensive et qui correspond pour le penseur russe à la richesse substantielle de notre monde. Cela devient l'une des preuves (de l'argumentation) au profit de la conception religieuse de l'unité du divin et du mondain. Toutefois, selon toute probabilité, Soloviev ne prend pas en considération le fait que dans le christianisme ortodoxe la voie d'une connaissane religieuse (conscience), c'est à dire en d'autre terme, la connaissance de Dieu apophatique aboutit à un autre résultat. Ce qui a été indiqué comme l'abstraction «pure», «vide», est une notion typique seulement pour de certains types des conceptions du monde. Pour la conscience chrétienne ortodoxe dans ce cas on peut parler de l'incognoscibilité de Dieu pour des êtres crées.

Avec la percéption de Dieu négative c'est à dire «apophatique» au fond la limite est assez étroite, et la conaissance de Dieu finalement paraît-il vraiment stoppe à l'extremité où «il ne reste aucun contenu positif.» Dans l'aspect théorique pour une conception du monde chrétienne ortodoxe c'est justement cela qui est un moment théorique, peut-être, culminant, naturel, basé à l'onthologie, parce que c'est justement de la foi que le second pas d'un esprit théologien dépend. C'est comme ça, dans ce moment crucial que se manifeste la foi chrétienne orthodoxe. Si un homme voyait Dieu manifestement et sensuellement, et en esprit, et intuitivement, alors cela ne serrait pas la foi au propre. La force de la foi se manifeste justement dans cette impuissance de nos capacités intelectuelles limitées. C'est justement la reconnaissance de cette infirmité comprise «apophatiquement» qui, proprement dit, «ouvre» un homme vers la foi, et en outre naturellement pas vers l'abstraction vide, «creuse», «un absolut», mais vers la foi à la personnalité de Dieu. Le Dieu comme personne, la personalité de Dieu ce n'est point pauvreté du contenu; dans la révélation du christianisme - c'est «la pléinitude

[7] Соловьев В.С. Указ. соч. С.109. (Soloviev V.S. Ouvrage cité. P.109.)

libre de l'existence personnelle.»[8] C'est par cela que l'apofatisme chrétien se distingue de l'apofatisme d'autres orientations, par exemple, le néoplatonisme ou l'induisme qui peut ammener vers le panthéisme. Losski V.N. écrit que la voie apophatique hors du christianisme «ne mène qu'à la dépersonalisation de Dieu et d'un homme qui le cherche.»[9] La foi chrétienne n'existe que dans cet état apophatique du niveau théorique de la conception du monde.Pour le christianisme il n'y a pas de menace de l'athéisme dans «la voie négative de la conscience religieuse» même dans la perspective historique car il n'enlève rien de la doctrine chrétienne, mais, par contre, éclaircit une distinction fondementale très importante entre Dieu et le monde qui Il a créé.» C'est uniquement la théologie apophatique basée à la Révélation chrétienne et la foi à la personnalité de Dieu, qui admet, selon Losski V.N., la rupture ontologique absolute entre Dieu et le monde et la création tout à fait volontaire du néant.»[10] Ainsi, c'est dans cette extrémité , ou bien dans ce point eschatologique apophatique d'après le niveau théorique de la théologie chrétienne, notamment, dans l'attitude personnelle vers ce point,c'est à dire assimilée en tant que conception, , que tout s'éclaircit.

Il vient de cela qu'un athéiste ou panthéiste naturaliste est non pas celui qui a perdu la foi, mais celui qui ne l'a pas encore obtenue, assimilée, et donc, ne la comprend pas. Plus exactement, il en possède en vertu des facultés naturelles, mais c'est une foi naturelle privée d'objet de croyance qui n'est qu'une possibilité futile.

La particularité de la croyance de ceux qui demeurent hors du christianisme (et du théisme en générale) consiste juste au fait que l'objet de leur croyance ne demeure pas hors de ce monde qui est, d'après le christianisme, crée, et donc, matériel. Le chrétien est, par contre, celui qui a acquis la foi interprétée d'une manière apophatique, propre à la conscience chrétienne et délivrant son esprit hors de ce monde dans le monde spirituel. Si la foi chrétienne est présente dans quelque mesure, elle change dans la même mesure les convictions internes de la vision du monde dans la conscience elle-même de la personne. A parler plus simplement d'une manière philosophique occidentale c'est cela qui est, au sens chrétien du mot, le transcensus, «la transition» qui devient possible uniquement avec cette foi-là.Toutefois cette transition d'après le christianisme orthodoxe a une valeur plus grave que celle dans la tradition philosophique métaphisique occidentale. A savoir elle a une valeur radicalement différente. Comme Loski V.N. écrit: «Pour parler sérieusement du transcendantalisme danc le cadre chrétien, il faut dépasser non seulement touts les concepts du monde créé, mais la notion même de la premiere cause du monde. La notion de la causalité dans les relations de Dieu avec la créature prévoit encore un certain lien avec la conséquence. Mais Dieu dépasse le transcendentalism philosophique. Il faut dépasser et le transcendantalisme de la causalité lui-même qui met Dieu en corrélation avec le monde. Il faut accepter que le monde a été créé librement par Dieu, mais que Dieu pourrait ne pas le créer. La création est un acte libre de la volonté de Dieu.»[11] Bien sûr, la foi au sens chrétien or-

[8] Лосский В.Н. Богословие и вера. //Боговидение. Минск, 2007. С. 283. (Losski V.N. Théologie et la foi. // La vision de Dieu. Minsk. 2007. P. 283.)

[9] Лосский В.Н. Догматическое богословие. // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.С.205. (Losski V.N. Théologie dogmatique. // Etude de la théologie mystique de l'Eglise Orientale. Théologie dogmatique. M., 1991. P. 205.)

[10] Лосский В.Н. Богословие и вера. //Боговидение. Минск, 2007. С. 280. (Losski V.N. Théologie et la foi. // La vision de Dieu. Minsk. 2007. P. 280.)

[11] *Ibid.*

todoxe est vraiment difficille et prévoit l'ascèse cinérgique et personnelle,c'est à dire la purification de son coeur des pensées vilaines, la résignation, le refus d'agir à sa guise, et de présomption, c'est à dire la nécessité de suivre les commendements de Dieu qui a pour le résultat le savoir spirituel. La foi dans ce cas, comme elle comprend des moments onthologique et gnocéologique, paraît-il, transfère l'esprit de l'homme d'un monde matériel des choses dans un domaine spirituel, non matériel, en le plongeant dans la stupéfaction et silence devant le Dieu inconnu.S'il n'y a rien de tout cela, du point de vue du christianisme (orthodoxe), un homme pareil avec sa conscience (vision du monde), malgré tout sa présomption subjective, demeure objectivement, c'est à dire «demeure» encore ici, dans ce monde matériel au fond et il n'a pas encore acquis la compréhension du savoir d'un autre monde, le monde spirituel. Sa conception du monde «demeure» encore dans le monde créé, autrement dit, matériel, et cet homme, évidemment, malgré qu'il opère dans sa consciences propre avec les images idéales et peut se prétendre sincèrement idéaliste, est en réalité tout à fait matérialiste, comme l'origine de ses images est matérielle. Même si cet homme estime qu'il fait partie du domaine spirituel et «peut» se présenter le spirituel «mystiquement» «intuitivement » ou dans «l'imagination artistique», vraiment il ne s'est pas approché même d'un vrai monde divin spirituel.Ce qu'il comprend sous l'ortodoxal, du point de vue du christianisme ortodoxe, est un monde pseudo-spirituel, c'est à dire, en réalité, le monde matériel avec tous ses êtres. En tant que créé, il est matériellement uni d'essence.

Le paradoxe de la situation consciste en ce qu'il en résulte, que Soloviev lui-même en se rangeant parmi les chrétiens et démentissant sincérement l'athéisme et le panthéisme n'a pas «vu» cette nuance eschatologique et cette transition vers laquelle l'homme est amené par la révélation chrétienne et, donc, il n'a pas remarqué dans les résultats du train négative de la conscience religieuse la différence principale entre l'athéisme et la foi «appophatique». Il ne ne le voit pas que par une seule raison: lui-même il ne pratique pas cette foi.A juger par tout, en tout cas dans la première période de son œuvre Soloviev n'a pas quand même compris l'essence du christianisme et sous ce sujet avait en vue quelque chose de tout à fait different. C'est comme ça qu'on peut expliquer le fait qu'il a nommé sa philosophie, non chrétienne d'après tous les points de la philosophie de l'unité, «vraiment chrétienne» et, donc, est entré en conflit sur les bases théoriques avec le vrai christianisme ortodoxe traditionnel et l'Eglise Ortodoxe Orientale.Il s'est passé, exprès ou non, une sorte de substitution des notions de la réalité religieuse: la terminologie reste la même, mais le contenu sémantique est faussé, on pense inconsciemment, au profit de celui non-chrétien.En démentissant, en vertu de l'ignorance propre, la possibilité de la croyance «apophatique» et la confondant avec l'athéisme et panthéisme, le penseur russe ainsi, avec sa conception du monde, et donc une connaissance théorique théosopho- métaphisique «fini»,basant sur la dernière, est resté «ici», dans «ce» monde, créé, donc celui des choses, matériel. Dans le cadre de la phlosophie de Soloviev la notion du monde spirituel et celui de Dieu est gardée, mais du point de vue du christianisme, le divin chez lui est presenté pas hors du monde crée mais il le «place» au sein de ce monde matériel en présupposant l'unité d'essence totale y compris la divinité elle-même.

C'est pas par hasard que Locev A.F. dans son œuvre fondementale «Vladimir Soloviev et son époque» a très bien remarqué qu'à ce penseur religieux «a été propre la conception matérialistique de la divinité, mais sans panthéisme et avec la conservation

entière de la dogmatique chrétienne.»[12] Il est à noter que la foi théosopho-mystique de SolovievV.S. comme il la traite lui-même d'une manière assez détaillée dans une autre œuvre fondementale de sa période jeune «Critique des ptincipes abstraits», ne quitte pas objéctivement ce monde et avec toutes ses connotations mystiques porte un caractère métaphisique naturel.

Si dans le christianisme la foi à Jesus Christ est surnaturelle et est accordée par Dieu a celui qui la cherche,[13] toute la foi dont Soloviev dispose est rapprochée à la certitude dans la réalité de l'existence de «ce» monde, c'est à dire, d'après la conception chrétienne, le monde créé et notre unité natirelle avec celui-ci.Cette foi-ci affirme la métaphisique théosophique elle-même avec sa prétention à la connaissance du monde divin au-déhors de la frontière naturelle de notre expérience sensorielle extérieure et défait le scepticisme occidentale qui, par son existence, démentit toute la métaphisique. Mais cette foi, du point de vue du christianisme, comme nous avons déjà examiné supra, ne «transfère» pas en marge de ce monde. Selon Soloviev, cette foi n'est qu'une sorte de la connaissance naturelle pour nous, qui se manifeste à une certitude inconsciente et primordiale pour notre esprit que le monde que nous nous présentons dans la conscience existe en réalité. Il écrit: «Nous *percevons* l'effet de l'objet, *concevons* ses caractéristiques et *sommes sûrs* de son existence propre ou absolut. Cette certitude n'est pas du tout déterminée de nos impressions de la percéption de l'objet et notre connaissance de celui-ci, mais au contraire, le résultat objectif de nos impressions et notions de l'objet est directement determiné par l'assurance de l'existence indépendante de l'objet.»[14] Comme il écrit plus loin: «Cette existence indépendante qui ne peut pas se présenter réellement ni dans mes sensations, ni dans mes pensées, ne peut pas être l'objet ni d'une connaissance empirique, ni rationnelle, et qui, cependant, conditionne la connaissance elle-même et fait, evidemment, l'objet d'une troisième sorte de connaissance particulière, qui peut être détermiée plus correctement comme la foi.»[15] Cette conception de la foi est tout à fait naturelle pour l'idéologie qui conçoit et le divin et le crée, idéal et matériel en tant que intégrés dans le même plan. Dans la «Critique des principes abstraits» Soloviev, en déroulant ses idées, remarque ces preuves onthologiques de la foi-certitude. C'est l'unité naturelle avec ce monde. Selon Soloviev, la connaissance objective «présuppose un tel rapport entre celui qui connaît et ce qu'il connaît quand ils sont liés pas d'une manière accidentelle extérieure, pas par un effet matériel de la percéption ou dans une forme d'un concept, mais au moyen d'un lien intérieur important, dans les principes de son essence, ou bien à la base de ce qu'il y a d'inconditionnel dans tous les deux.»[16] La foi pareille est une manifestation de l'état de notre unité intérieure avec le monde. Cette idée de l'unité de toutes les créatures ne contredit pas à la doctrine chrétienne, mais, le fait est que cette unité comprend

[12] Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С.250. (Losev A.F. Vladimir Soloviev et son époque. M., 1990. P. 250.)

[13] En mettant en exemple l'éffet du sermon d'apôtre en dépi de la raison et résistance mondaines, Nikifor Théotokis, archevêque astrakhain, par exemple, écrit, que «cela prouve, que la foi chrétienne n'est pas une affaire himaine, mais l'œuvre de la force surnaturelle de Dieu».(Никифор Толкование Воскресных Апостолов с нравоучительными беседами. - М., 1839. Т.2.С. 376) (Nikiphor Commentaires de l'Apôtre de dimanche avec des conférences moralisatrices. – M., 1839. Vol. 2. P. 376)

[14] Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Сочинения. В 2-х т. М.,1988. Т.1. С.718-719. (Soloviev V.S. La critique des principes abstraits // Ouvrages à 2 vol. M., 1988. Vol. 1. P. 718-719.)

[15] *Ibid.*

[16] *Ibid.* p. 720

chez Soloviev aussi l'«principe absolut» divin , non créé, à savoir, Dieu. Au résultat il arrive non simplement vers l'unité naturelle du monde créé qui, peut être, alimente notre certitude de l'existence de ce monde en dépit d'une errance sceptique de la conscience, mais vers l'unité d'essence des créatures et de Dieu. Il vient de cela que la foi dans le sens gnocéologique «affermit» l'unité onthologique de Soloviev. Bien sûr si concevoir la Divinité comme la partie du monde uni, la foi-certitude pareille est tout à fait suffisante, et elle peut s'arrêter dans cette certitude. Mais pour le christianisme l'encadrement de la foi au sein de ce monde est insuffisante et une tel arrêt de la voie de la connaissance religieuse est absolument inacceptable.

Ainsi, la foi, selon Soloviev, est une conséquence onthologique de l'unité du tout qui est conclue à la certitude métaphysique de l'existence objective des objets du monde qui comprend une composante divine, invisible, mais qui s'ouvre pour nous. Cette attitude en prouvant l'hypothèse de Soloviev sur l'unité de la nature du divin et du créé est en contadiction manifeste avec l'esprit de la conscience religieuse chretienne. Finalement, cette notion du Royaume de Dieu, spirituelle à l'essentiel et importante pour son historiosophie est «placée» dans ce monde matérielle et acquiert un caractère matériel, donc, à coup sûr, utopique. Au regard du christianisme chrétien, c'est une «diminution» absolument inadmissible dans l'interprétation du statut de Dieu. Comme le résultat, il se passe un «culbutage» en son genre d'une verticale réunissant le ciel et la terre dans le plan de la terre, c'est à dire, dans la perspective uniquement sociale et, donc, historique, ce que engendre un historicisme exprimé théoriquement et, donc, l'istoriocentrisme d'après la conscience religieuse. L'histoire qui acquiert donc le but ou le sense concret, argumenté religieusement et méthaphisiquement, est interprétée déjà comme historiosophie. Ce que dans le christianisme ortodoxe était toujours traité comme praxis ascétique d'esprit pour le sauvetage de l'âme, chez Soloviev, en vertu de son incompréhension de l'essence du christianisme, est rejeté et transféré dans l'histoire avec toutes les conséquences telles que le millénarisme ou l'utopie. Tout compte fait, la méthaphisique de l'histoire sera inévitablement achevé par l'utopie théocratique ce qui s'est manifesté avec toute évidence par la suite dans la deuxième période de son œuvre.

Philotheos **11** (2011) 190-201

Ulrich Dierse
Institut für Philosophie, Ruhr-Universität Bochum

Georges Sorel: Gewalt, Ethik und Geschichte

Georges Sorel gehörte und gehört unbestritten zu den ‚Klassikern' in der Geschichte der Gewalttheorie. Aber auch heute, fast neunzig Jahre nach seinem Tod und über zwanzig Jahre nach dem Ende des Kommunismus, ist es nicht einfacher geworden, ihn in die Strömungen des Sozialismus und der politischen Theorien allgemein einzuordnen. Denn Sorel hat mit seinen zahlreichen Schriften, seiner schillernden Persönlichkeit und seinen divergierenden Optionen selbst dazu beigetragen, dass er immer wieder anders eingeschätzt wurde. Schon bald nach seinem Tod (1922) stellte sein früher Biograph Gaétan Pirou fest, er sei zuerst Sozialist und Bewunderer des Anführers der französischen Sozialisten, Jean Jaurès, gewesen, dann 1898 einer der Verteidiger von Dreyfus, darauf für zehn Jahre der Theoretiker des revolutionären Syndikalismus und vehementer Gegner der parlamentarischen Demokratie eben desselben Jean Jaurès; schließlich habe er ab 1912 mit dem Traditionalismus, den Konservativen und Nationalisten sympathisiert, was dann zur Annäherung an die Action française von Charles Maurras geführt habe; zuletzt habe er sowohl Lenin als auch Mussolini zu den großen Erneuerern der Gesellschaft erklärt. An seinem Grab trafen sich Vertreter der Action française und des Syndikalismus gleichermaßen.[1]

Heute lauten die Urteile über Sorel nicht weniger kontrovers: Für die einen ist er ein „revolutionärer Konservativer"[2] oder „Erzvater der konservativen Revolution"[3], für die anderen der Theoretiker der „imaginären Revolte"[4] bzw. des „Imperialismus"[5] oder ein „aristokratischer Sozialist".[6] Er selbst bezeichnete sich einmal – unter Bezug auf den Pragmatismus von William James – als „pluraliste",[7] um seine Wandlungen zu erklären, und einige Interpreten haben diese Selbsteinschätzung übernommen.[8] Zuletzt, schon vereinsamt und mit nur noch wenigen Kontakten, begreift sich Sorel noch als „serviteur du prolétariat."[9]

---

[1] Gaétan Pirou, *Georges Sorel (1847 – 1922),* Paris 1927, S. 6 f.; die Angaben über die Phasen von Sorels Entwicklung schwanken auch in der neueren Forschung stark; vgl. z. B. Pietro Barbieri, *La filosofia della violenza in Georges Sorel,* Milano 1986, S. 95 f.

[2] Michael Freund, *Georges Sorel. Der revolutionäre Konservatismus,* Frankfurt a. M. ^{2}1972.

[3] Armin Mohler, *Georges Sorel. Erzvater der Konservativen Revolution,* Bad Vilbel 2000.

[4] Armin Steil, *Die imaginäre Revolte,* Marburg 1984.

[5] Pierre Lasserre, *Georges Sorel, théoricien de l'impérialisme,* Paris 1928.

[6] Valentino Petrucci*, Socialismo aristocratico: saggio su Georges Sorel,* Napoli 1984.

[7] Georges Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat,* Paris 1919, S. 56.

[8] Georges Goriely, *Le pluralisme dramatique de Georges Sorel,* Paris 1962.

[9] *Propos de Georges Sorel*, recueillis par Jean Variot, Paris 1935, S. 48; vgl. Hans Barth, *Masse und Mythos,* Hamburg 1959, S. 30 f.; Yves Guchet, *Georges Sorel, 1847-1922, serviteur désinteressé du prolétariat,* Paris 2001.

Hier soll jedoch nicht versucht werden, ein weiteres Etikett für Sorels Denken zu finden. Es ist vielmehr angebracht, die Texte und ihre tragenden Begriffe selbst sprechen zu lassen, d.h. vor allem das Hauptwerk *Über die Gewalt* und einige dazu gehörige andere Werke und verstreute Aufsätze, die von der Forschung bisher zu wenig wahrgenommen worden sind. Die *Réflexions sur la violence* waren schon 1906 in einzelnen Teilen in der Zeitschrift *Mouvement socialiste* erschienen, bevor sie 1908 als Buch veröffentlicht wurden. Bis zur 4. Auflage (1919) wurden sie durch verschiedene Anhänge und Zusätze erweitert. Eben diese Jahre 1906 bis 1908 bilden einen Einschnitt in Sorels Biographie: Sorel löst sich jetzt vom Sozialismus und insbesondere vom Marxismus, ja er bekämpft deren Vertreter teilweise vehement, bleibt aber noch dem von Proudhon herkommenden Syndikalismus verpflichtet. Er verwendet deshalb natürlich weiterhin Kategorien wie *Klasse, Klassenkampf* und *Proletariat*, öffnet sich aber mehr und mehr auch anderen Philosophien wie dem Pragmatismus und der Lebensphilosophie. Damit gelangt er zu einer von marxistischen Lehrstücken weitgehend unabhängigen Theorie. Der Syndikalismus, so heißt es jetzt, ist der legitime Erbe des Marxismus: „Le syndicalisme révolutionnaire réalise, à l'heure actuelle, ce qu'il y a de vraiment vrai dans le marxisme [...]: à savoir que la lutte de classe est l'alpha et oméga du socialisme, – qu'elle n'est pas un concept sociologique à l'usage des savants, mais l'aspect idéologique d'une guerre sociale poursuivie par le prolétariat contre l'ensemble des chefs d'industrie, – que le syndicat est l'instrument de la guerre sociale."[10] Demgegenüber befindet sich der Sozialismus im Niedergang, wenn er sich, wie gegenwärtig, auf den Staat, den Parlamentarismus und die Demokratie einläßt.[11]

Einige Jahre früher hatte Sorel noch ganz anders über die Beziehungen zwischen Sozialismus und Ethik geurteilt: 1898, zu einer Zeit, als auch in der deutschen Sozialdemokratie unter dem Einfluß des Neukantianismus über dieses dem Sozialismus eigentlich fremde Thema diskutiert wird, setzt Sorel noch darauf, dass es im Sozialismus um den Kampf für ein neues Recht gehe; und er bezieht sich dabei auf das berühmte Werk Rudolf von Iherings *Der Kampf um's Recht* (1872): Die sozialistische Gesellschaft werde den Gegensatz von Moral und Recht aufheben und zu einer „lebenden Ethik" („l'éthique vivante") übergehen. Der Gewaltbegriff fehlt hier nicht völlig – Gewalt ist „die notwendige Anstrengung, abgestorbene Zweige zum Fallen zu bringen, damit junge und lebenskräftige Schöpfungen Licht und Luft erhalten" –, aber Sorel lehnt es jetzt noch ab, auf eine Katastrophe, den Zusammenbruch der alten Gesellschaft als der Bedingung für die Realisierung des Sozialismus zu bauen. Vielmehr heißt es sogar mit deutlicher Anspielung auf die christliche Ethik: Das Endziel der Geschichte „besteht in der Gegenwart, sie ist nicht außer uns, sie ist in unserem eignen Herzen." Und entsprechend lobt Sorel hier Jean Jaurès als „besten Beweis" für die Verwirklichung der „sozialistischen Ethik."[12]

Einige Jahre später, in Sorels Hauptwerk *Réflexions sur la violence*, wird *Gewalt (violence)* zum Grundbegriff. Näher erläutert wird er aber nur an einer Stelle, wo *Ge-*

[10] *Matériaux...,* a.a.O. [Anm. 7] S. 67.
[11] Ebd. S. 179.
[12] *L'éthique du socialisme*. In: *Revue de métaphysique et de morale* Bd. 7 (1899), S. 280-301; dtsch.: *Die Ethik des Sozialismus*. In: *Socialistische Monatshefte* Bd. 8 (1904) S. 368-382, zit. S. 375, 374, 380, 383; zum Zusammenhang zwischen Sozialismus und Recht vgl. S. Sand: *Lutte de classe et conscience juridique dans la pensée de Georges Sorel*. In: *Georges Sorel en son temps*, éd. par J. Juillard et S. Sand, Paris 1985, S. 225-245.

walt von *Macht (force)* unterschieden wird: *Macht* ist das Mittel des Bürgertums, eine „bestimmte soziale Ordnung aufzurichten", während *Gewalt* die *Empörung* (*révolte*) bezeichnen soll, von der das Proletariat, die der Macht entgegenstehende Kraft, getragen wird: „Das Bürgertum hat seit Beginn der Neuzeit die Macht angewendet, während heute das Proletariat gegen sie und gegen den Staat auf dem Wege der Gewalt reagiert."[13] Daraus folgt, dass es für das Proletariat keine Mitwirkung am bürgerlichen Staat und seinen Organen geben kann; denn eben dieser Staat dient ja nur der Perpetuierung einer der Arbeiterklasse nachteiligen sozialen Ordnung. Das Mittel oder die Form der Gewalt ist der Generalstreik („la grève générale"); dieser wird von Sorel ausdrücklich zu einem neuen Mythos proklamiert.[14] Die größte Gefahr für den Syndikalismus wäre es, „die Demokratie" und „die politischen Formen des Bürgertums nachzuahmen."[15]

Die Gewalt des Generalstreiks ist eine andere als die der bürgerlichen Revolutionäre der Französischen Revolution, der Greueltaten der Jakobiner von 1793, da diese vom „Staatsaberglauben" besessen waren.[16] Marx kannte die Bedeutung des Generalstreiks noch nicht, und es ist der Fehler der jetzigen Marxisten, kleinlich an den Lehren des Meisters festzuhalten.[17] Aber auch Marx selbst hat, so kritisiert ihn Sorel, viel zu viel von dem „Trödelkram" („vieilleries") der Utopisten übernommen.[18] Der Begriff *Utopie* hat für Sorel immer einen negativen Index, und zwar deswegen, weil eine Utopie eine rein intellektuelle, begriffliche Konzeption ist. Will sie sich auch nur teilweise realisieren, ist sie immer genötigt, Anpassungen an die Wirklichkeit vorzunehmen. So sind für Sorel auch die (deutschen) Sozialdemokraten der Utopie verfallen, weil sie an abstrakten Formeln wie der Vergesellschaftung der Produktionsmittel festhalten.[19] In ihren Händen hat die Doktrin über den Verlauf des Geschichtsprozesses jeden Bezug zur Realität verloren: „Nous voici en pleine utopie!"[20] Der Mythos des Generalstreiks dagegen ist rein von jeglicher Utopie; er ist kein gedankliches Konstrukt, sondern „Bewegung" und „Leben".[21] Er verwandelt die bloße Revolte zur „revolutionären Bewegung".[22]

Fragt man nun, welche Gesellschaftsform durch die Gewalt des Generalstreiks erreicht werden soll, so wird man enttäuscht. Sorel verweigert die Antwort darauf. Für ihn bleibt der Sozialismus „etwas sehr Dunkles, da er ja von der Produktion, und das heißt von dem geheimnisvollsten Teile der menschlichen Tätigkeit, handelt."[23] Nur dadurch, dass er die Zukunft unbestimmt läßt, kann er die Kraft des Mythos bewahren und wirksam bleiben. Denn „Mythos" heißt „eine Ordnung von Bildern", die im Prole-

[13] *Über die Gewalt*, Frankfurt a. M. 1969, S. 203; *De la violence,* Paris [10]1946, S. 256f. Im Folgenden bezieht sich die erste Seitenangabe immer auf die deutsche, die zweite, kursiv gesetzte auf die französische Ausgabe.

[14] Ebd. S. 145, *182*; vgl. *La décomposition du marxisme,* Paris [2]1910, S. 58f.; dtsch.: *Die Auflösung des Marxismus,* Jena 1930, S. 63.

[15] *Über die Gewalt*, a.a.O. [Anm. 13] S. 212, *268*.

[16] Ebd. S. 133, *165*.

[17] Ebd. S. 210 f., *266*.

[18] Ebd. S. 211, *267*.

[19] *Y a-t-il de l'utopie dans le marxisme?* In: *Revue de métaphysique et de morale* Bd. 7 (1899) S. 159; vgl. *La décomposition...,* a.a.O. [Anm. 14] S. 36 ff., dtsch. S. 46 ff.

[20] *Matériaux* ..., a.a.O. [Anm. 7] S. 39.

[21] *Über die Gewalt*, a.a.O. [Anm. 13] S. 40 f., 211, *45 f., 267* u. ö.

[22] Ebd. S. 40, *45*.

[23] Ebd. S. 172, *217*.

tariat die es bewegenden Handlungen auslösen, eine Ordnung, die nicht in einzelne Teile seines Verlaufs aufgelöst oder deren Phasen inhaltlich bestimmt werden dürfen.[24] Betrachtungen über die Zukunft, seien sie wirtschaftlicher, philosophischer oder historischer Art, sind nicht nur unnütz, sondern bedeuten eine Anpassung an bürgerliche Vorstellungen; sie schmälern damit die Kraft des Mythos. Allerdings hat Sorel einen gewissen Anhaltspunkt dafür, dass die Hoffnungen auf eine für das Proletariat verheißungsvolle Zukunft nicht umsonst ist: Es ist die Erwartung zukünftiger Prosperität der Industrie und der gesamten Wirtschaft, von der es schon in der Gegenwart Anzeichen gibt. Denn nicht in der geschichtlichen Phase der Verelendung, sondern in der der Prosperität werden die Arbeiter den Generalstreik ausrufen, können sie auch auf die Unterstützung durch die Bauern und Handwerker rechnen.[25] Es ist dies offenbar die Hoffnung, die auch die verschiedenen Marxismen späterer Zeit gestützt hat, die Hoffnung, dass allein durch eine bessere Planung der Wirtschaft und die Beseitigung der Konkurrenz ungeheure Einsparungen zu erzielen und so die Überlegenheit des Sozialismus zu erweisen seien.

Im übrigen kommt es Sorel aber unbedingt darauf an, die konkrete Ausgestaltung des Sozialismus im Dunkeln zu lassen, und er sieht darin auch kein Manko: Das Werk des Sozialismus muß „ein schweres, erschreckendes und erhabenes Werk" („une œuvre grave, redoutable et sublime") sein.[26] Auch die den Generalstreik propagierende „sozialistische Ideologie" wird „reich an Erhabenheit" („riche en sublime") sein, während die Bourgeoisie das Erhabene verloren bzw. zu einem bloßen „Börsenwert" erniedrigt hat.[27] Der Generalstreik ist keinesfalls ein friedlicher Vorgang; er wird ausdrücklich als Krieg bezeichnet: „Die proletarischen Gewalttaten [...] sind rein und schlechthin Kriegshandlungen, sie haben den Wert militärischer Kundgebungen und dienen dazu, die Scheidung der Klassen kenntlich zu machen."[28] Sorel kritisiert vehement die Pazifisten und grenzt den „sozialen Krieg"[29] gegen die früheren Eroberungskriege der Nationalstaaten ab, aber auch gegen den Terror der Jakobiner. Im Unterschied zu ihnen ähnelt der syndikalistische Generalstreik den heldenhaften Kriegen der Antike, in denen es noch um Ruhm und heroische Bewährung ging.[30] Diese Deutung des kommenden proletarischen Krieges teilt Sorel mit P.-J. Proudhon, den er zeitlebens verehrt hat. Für Proudhon soll der Klassenkampf ehrenvoll sein und ohne Erniedrigungen ablaufen. Der Soldat wird keine unerlaubten Waffen verwenden; er wird seinen Feind nicht hassen, sondern achten.[31] Die jetzige Bourgeoisie aber ist so degeneriert, dass sie nichts so sehr wie den Frieden erhofft. Sie ähnelt darin den Sozialisten und ihrem Anführer im französischen Parlament, Jean Jaurès, der die Menschen mit „humanitären Plattheiten" einschläfern will. Nur ein „großer auswärtiger Krieg" oder eben die „proletarische Gewalt" können den Menschen wieder neue „Energien" zuführen.[32]

---

[24] Ebd. S. 141, 143 f., 145, *177, 180, 182*.
[25] Ebd. S. 158, *198*.
[26] Ebd. S. 161, *202*.
[27] Ebd. S. 260, 278 f., *329, 354 f.*
[28] Ebd. S. 129, *161*.
[29] Ebd. S. 144, *180*.
[30] Ebd. S. 196 f., *248 f.*
[31] *Essai sur la philosophie de Proudhon (II)*. In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* Jg. 17, Bd. 33 (1892) S. 44 f.
[32] *Über die Gewalt*, a.a.O. [Anm. 13] S. 90 f., *110*.

Sorel, der zu dieser Zeit nicht wenige Anleihen bei der Lebensphilosophie Henri Bergsons macht und dessen *Évolution créatrice* er als eine zweite *Kritik der reinen Vernunft* und damit als Korrektiv an H. Spencer, Ch. Darwin und E. Haeckel empfiehlt,[33] bemüht sich mit der Verwendung von Begriffen wie *Energie, Bewegung, Leben* um eine Dynamisierung der Geschichte, die auch andere Theoretiker des Sozialismus in der allgemeinen Aufbruchsstimmung um die Jahrhundertwende erhofft haben. Er kritisiert damit den in der damaligen Sozialdemokratie weit verbreiteten Geschichtsglauben des Attentismus. Der Marxismus ist für ihn nicht zuletzt deswegen im Verfall, weil er sich nur auf die „fatalité du mouvement" in der Geschichte verlasse.[34] Um die überlieferten Lehrbestände des Marxismus auf ihre fortdauernde Gültigkeit zu überprüfen, greift Sorel auch bereitwillig auf die Argumente des Revisionismus von Eduard Bernstein auf,[35] ohne sich Bernstein völlig anzuschließen. Sorel geht dabei so weit, dass er auch von der Bourgeoisie eine Erneuerung erwartet. Denn diese soll in der kommenden Auseinandersetzung mit dem Proletariat keine schwächliche Rolle spielen, sondern sich vielmehr selbstbewußt dem Klassenkampf stellen. Die „proletarische Gewalt" wird die Arbeitgeber geradezu zwingen, ihre „Produzentenrolle" zurückzugewinnen, damit sie nicht „in einem demokratischen Sumpfe" verschwinden.[36] Diese Gewalt soll ausdrücklich auch „auf die Bürger einwirken, um sie zum Gefühl ihrer Klasse zurückzurufen."[37] Denn Kompromisse zwischen den Klassen und Anpassungen an die gegenwärtigen Herrschaftsverhältnisse bedeuten eine Auflösung des Proletariats. Es geht vielmehr darum, die „Klassenscheidung [...] zu festigen und dem Bürgertum etwas von seiner Energie wiederzugeben."[38] Die von vielen ersehnte Verbindung der Klassen wird ein Traum bleiben. Sorel glaubt vielmehr feststellen zu können, dass sich der „instinct de guerre" im Proletariat in dem Maße verstärkte, in dem die Bourgeoisie sich um den sozialen Frieden bemühte.[39]

Sorels Geschichtsauffassung, die er eine „Geschichtsphilosophie der gegenwärtigen Institutionen" („une philosophie de l'histoire des institutions contemporains") nennt,[40] will nicht Prognosen über die Zukunft abgeben. Sie will vielmehr aus der Praxis des gegenwärtigen Klassenkampfes erwachsen.[41] Sie setzt voraus, dass nur aus einer auf die Spitze getriebenen geschichtlichen Entwicklung, aus einer „Katastrophe", der Übergang zum Sozialismus erfolgen kann.[42] Parallelen zu apokalyptischen Visionen, die gerade aus dem Zusammenbruch Gewinn erhoffen, werden von Sorel nicht vermieden, sondern sind gewollt.[43] Die apokalyptischen Propheten des ersten und

[33] *Vues sur les problèmes de la philosophie (II*). In: *Revue de métaphysique et de morale* Bd. 19 (1911) S. 67, 97f.; vgl. Hans Barth, *Bergson et Sorel*. In*: Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft [Studia Philosophica]* Bd. 1 (1941) S. 66-77; ders., a.a.O. [Anm. 9] S. 72-78, 113 f., 119-121; Pierre Andreu, *Bergson et Sorel*. In: *Les Études Bergsoniennes* Bd. 3 (1952) S. 41-78.

[34] *Idées socialistes et faits économiques au XIX^e siècle (II)*. In: *Revue socialiste* Bd. 35 (1902) S. 519 f.

[35] *Über die Gewalt,* a.a.O. [Anm. 13] S. 258 f., *327 f.*; vgl. *La décomposition ...*, a.a.O. [Anm. 13] S. 34 f., 60, dtsch. S. 45 f., 64; *Les polémiques pour l'interprétation du marxisme. Bernstein et Kautsky*. In: *Revue internationale de sociologie* Bd. 8 (1900) S. 262-284 und 348-369.

[36] Ebd. S. 98, *120.*

[37] Ebd. S. 96, *117.*

[38] Ebd. S. 106, *130.*

[39] *Matériaux ...,* a.a.O. [Anm. 7] S. 74.

[40] *Über die Gewalt*, a.a.O. [Anm. 13] S. 52, *61.*

[41] *Matériaux ...,* a.a.O. [Anm. 7] S. 60.

[42] *Über die Gewalt*, a.a.O. [Anm. 13] S. 173, *217.*

[43] Ebd. S. 142, *177f.*

zweiten Jahrhunderts wußten, dass „die Welt zuerst der Herrschaft des Bösen vollständig ausgeliefert werden mußte", bevor der Messias kommen konnte.[44] Erst die Katastrophe, die mit dem Generalstreik durchaus vereinbar ist, wird „die Welt der Zukunft" heraufführen.[45] Sorels Geschichtsbild bekennt sich offen zum „Pessimismus", und sein Gewährsmann dafür ist Eduard von Hartmann.[46] Dieser Pessimismus erhofft sich von einer Katastrophe „Erneuerung" und Reinigung; er ist keine Geschichtsphilosophie der melancholischen Zuschauens oder der Resignation, sondern der Erwartung eines heroischen Kampfes, der sich, wie bei den frühen Griechen, an die heldenhaften und sieghaften Feldzüge der Vorfahren erinnert.[47] „Die Geschichte lehrt uns, dass das Erbe der Meister ohne heroische Anstrengung nicht lange bewahrt werden kann. Was man Dekadenz nennt, ist nichts anderes als das Wiedererwachen der Mächte, deren vulgäre, barbarische und wirre Äußerungen einen Augenblick lang durch eine künstliche Ordnung verhüllt waren."[48] Entgegen den landläufigen Bildern, die man sich vom Pessimismus macht, ist Sorel davon überzeugt, dass dieser „weit mehr eine Metaphysik der Sitten als eine Theorie der Welt" ist; „er ist eine Auffassung von einem Marsch zur Befreiung", die die Hindernisse auf dem Weg dahin, vor allem unsere „natürliche Schwäche", nicht außer acht läßt.[49] Der gegenwärtige Sozialismus schöpft seine Kraft aus der Entwicklung der Dinge zum Schlechteren; diese „Entartung" („déchéance") kann nur durch die „force organisée des classes ouvrières" aufgehalten werden.[50] Der Optimist dagegen ist gefährlich, weil er sich nicht „die großen Schwierigkeiten, die seine Pläne bieten, [...] klarmacht." Da er vom Goldenen Zeitalter träumt, das sich jedoch niemals herbeiführen lassen wird, versucht er diejenigen zu beseitigen, die sich ihm in den Weg stellen, d. h. er ist potentiell terroristisch.[51] In der Geschichte sollen die Konflikte weder terroristisch gelöst noch friedlich beigelegt werden; „alle Widersprüche" sollen vielmehr in ein „helles Licht" gerückt, also ausgetragen werden.[52]

Sorels Geschichtsphilosophie kann nur dann die Hoffnung auf eine Erneuerung der Gesellschaft wecken und aus der herbeigewünschten Katastrophe die Erwartung auf Besserung ableiten, wenn die Gesellschaft dadurch eine ethische Läuterung erfährt. Denn die Idee der Milde, die gegenwärtige „katholische Kleinmoral", ist eine Moral der Nachgiebigkeit und der Nachsicht. Die neue Moral soll aber den „Charakter der Erhabenheit" haben, und Sorel zieht hier durchaus Parallelen zu Nietzsches Begriff der Herrenmoral.[53] Sie soll auch nicht vom „individuellen Willen" oder von den Menschenrechten ausgehen;[54] denn die Menschenrechte, wie sie die Französische Revolution proklamierte, sind nur „eine ziemlich abgeschmackte Sammlung von abstrakten,

---

[44] Ebd. S. 219, *278.*

[45] *La décomposition* ..., a.a.O. [Anm. 14] S. 64, dtsch. S. 67.

[46] *Über die Gewalt,* a.a.O. [Anm. 13] S. 93, 228, *113, 288 f.*; vgl. Eduard von Hartmann: *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*, Berlin 1880.

[47] Ebd. S. 21, *19f.*; vgl. 31, *32*.

[48] *L'indépendance française*. In: *Cité française* (prospectus), Paris 1910, S. 2; vgl. *La ruine du monde antique,* Paris ^{3}1933, S. 133: „In allen modernen Ländern erschlafft die soziale Idee, wenn der soldatische Geist zugunsten des bourgeoisen Geistes schwächer wird."

[49] *Über die Gewalt*, a.a.O. [Anm. 13] S. 19, *17.*

[50] *Les facteurs moraux de l'évolution*. In: *Questions de morale, leçons proposées au Collège libre des sciences sociales,* Paris ^{2}1907, S. 94.

[51] *Über die Gewalt*, a.a.O. [Anm. 13] S. 17f., *15 f.*

[52] Ebd. S. 279, *355*.

[53] Ebd. S. 248f., *315* .

[54] Ebd. S. 252 f., *319-321.*

verworrenen und praktisch nicht eben sehr bedeutsamen Formeln.“[55] Sie abstrahieren wie die Utopien und das Naturrecht von den historischen Gegebenheiten und Besonderheiten.[56] Überhaupt ist für Sorel die Zeit der Revolutionen, der Menschenrechte, der Parlamente und der politischen Verfassungen beendet.[57] Der Sozialismus dagegen wird eine Moral des „höchsten [...] Ideals [...], das der Mensch jemals erfaßt hat“, hervorbringen, nämlich „eine Tugend, die die Zivilisation zu retten vermag“, die aber „die Intellektuellen des Bürgertums“ nicht verstehen können.[58] Dies ist die „Moral der Produzenten“, die allein den „Verfall der moralischen Werte“ aufhalten kann; dann nämlich, „wenn nur die Arbeiter genügend Energie aufbringen, um den bürgerlichen Verderbern den Weg zu versperren, indem sie auf ihr Entgegenkommen mit der deutlichsten Brutalität antworten.“[59] Was unter dem zunächst rätselhaften Begriff der Produzentenmoral („morale des producteurs“[60]) zu verstehen ist, erläutert Sorel am besten mittels seines Gegenbegriffs, dem der „Konsumentenmoral“ („morale des consommateurs“). Diese ist eine Moral des Parasitentums, in der die einstmaligen Helden und Krieger, etwa die des archaischen Griechenlands, sich in den Städten einem „gemächlichen Dasein“ hingaben und ihre Zeit damit zubrachten, dieses zu sichern. Aristoteles verband in seiner Ethik noch Elemente der alten Kriegermoral mit solchen der neuen, auf Freundschaft gegründeten Konsumentenmoral, und auf ihrem Feld befinden wir uns noch heute, wie die gegenwärtigen Theologen, die die Aristotelische Ethik so hoch schätzen, beweisen.[61] Gegen sie propagiert Sorel das Zeitalter der zukünftigen Produzentenmoral: „Le monde moderne est devenu un monde de producteurs.“[62] Die Arbeiter sollen jetzt „in freien Betrieben ohne Herren“ produzieren, asketisch Entbehrungen auf sich nehmen und Schmerzen ertragen, jedenfalls nicht dem Luxus frönen. Das Leben soll gesteigert und nicht genossen, erkämpft und nicht friedvoll ausgeglichen werden. Entsagungsvoll war auch das Leben der früheren Industrieherren, der Helden der Vorzeit und der „Künstler-Arbeiter“. Ihnen ist mit den Proletariern gemeinsam, dass sie nicht vor der Welt und ihrer Not fliehen, sondern sie aushalten und bestehen. Die neue Moral geht aus dem Zusammenbruch der bürgerlichen Moral wie auch der materiellen Katastrophe der Bourgeoisie hervor.[63] Sorel macht sich hier einen Gedanken aus Giovanni Battista Vicos Geschichtsphilosophie zunutze, den nämlich, dass in ein und derselben Epoche Verfall und Neuanfang einer Kultur nebeneinander bestehen können. Aus der Dekadenz der einen Kraft kann die „Verjüngung“ („rajeunissement“) einer

[55] Ebd. S. 253, *321*; vgl. 315, *402*.Früher hatte Sorel die Menschenrechte durchaus noch anerkannt, wenn auch mit der Einschränkung, dass sie erst dann als verwirklicht gelten könnten, wenn die Bürger Eigentümer am Grund und Boden geworden seien. *Idées socialistes et faits économiques au XIX^e siècle (I)*. In: *Revue socialiste* Bd. 35 (1902) S. 308.

[56] *Vues sur les problèmes de la philosophie (I)*. In: *Revue de métaphysique et de morale* Bd. 18 (1910) S. 587.

[57] *Matériaux ...,* a.a.O. [Anm. 7] S. 59.

[58] *Über die Gewalt*, a.a.O. [Anm. 13] S. 276, *351*.

[59] Ebd. S. 305, *388*.

[60] Ebd. Kap. VII.

[61] Ebd. S. 287, *365*. Diese Deutung der Antike ist schon in Sorels Frühwerk erkennbar. Bereits in seinem zweiten Buch erkennt er in den Sophisten, und dazu zählt er in diesem Fall auch Sokrates, den Verfall der alten Adels- und Kriegermoral, also aller moralischen Gewißheit. An die Stelle der religiösen Moral, die einen „Pessimismus des Lebens“ voraussetzt, tritt der schwächliche Optimismus der sokratischen Schulen, der von der Rationalität der Dinge überzeugt ist. *Le Procès de Socrate,* Paris 1889, S. 92, 210f., 218, 277.

[62] *Les facteurs moraux*..., a.a.O. [Anm. 50] S. 96.

[63] *Matériaux ...,* a.a.O. [Anm. 7] S. 171.

neuen hervorgehen. Vicos Begriff der Vorsehung ersetzt Sorel allerdings durch den aus der Psychoanalyse entlehnten Begriff des „Unbewußten", und Sorel ist sich dieser psychologisch-lebensphilosophischen Umdeutung von Vicos Geschichtstheorie wohl bewußt.[64] Später greift er noch mehrmals auf Vicos Theorem zurück. Nach dem 1. Weltkrieg hat er aber alle Hoffnung auf einen neuen heroischen Aufschwung à la Vico („un vrai ricorso héroique") aufgegeben, da die Dekadenz der Intelligenz zu groß geworden sei.[65] Da der Krieg bei den Völkern mehr Resignation als Heroismus geweckt habe, werde man vergeblich auf Verjüngung gemäß den Lehren Vicos hoffen.[66] So ist Sorels „Sozialismus [...] das Ergebnis einer Verbindung von kämpferischen und produktiven Tugenden, von Aristokratie und Proletariat, von Kriegern und Arbeitern."[67]

Die neue Moral hat in Sorels Augen gegenüber der alten einen entscheidenden Vorteil: Sie soll die „weltanschauliche", geschichtliche Einheit wiederherstellen, die mit der Reformation nach und nach aufgelöst wurde.[68] Kant, die Französische Revolution und das 19. Jahrhundert haben einen „geschichtslosen Menschen" („homme ahistorique") geschaffen, der nichts mehr von den Gesetzen der Geschichte, vom Kampf zwischen individualisierender Moral und Gattung weiß. Die gegenwärtige Verwirrung der ethischen Ideen rührt daher, dass die alte Ordnung nicht mehr trägt und die „conception sociale" noch nicht genügend zum Allgemeingut geworden ist.[69] Man könnte Sorels Sehnsucht nach einer einheitlichen praktischen Philosophie durchaus mit Auguste Comtes Kampf für eine neue, weltanschauliche Einheit in der positivistischen Wissenschaft vergleichen, die an die Stelle der alten religiösen Einheit des Mittelalters treten und die durch die Aufklärung und Revolution geschaffene Leerstelle ausfüllen soll. Aber Sorel lehnt Comtes Szientismus vehement ab.[70] Der Positivismus ist zum Glück durch Bergson in die Schranken gewiesen worden, so dass jetzt „die Metaphysik das verlorene Gebäude wiedererobert" hat.[71] Sorel sieht wohl die Gefahr, die den Sozialisten droht, wenn sie sich an der Politik beteiligen und auf das „Auftreten in der Welt" vorbereiten, d. h. ihre frühere Geschlossenheit aufgeben. Aber er meint, dass „das, was die Gesellschaft an Einheit braucht", durch das „proletarische Denken" „automatisch" hervorgebracht werde.[72]

Sorel will natürlich nicht, dass die frühere einheitliche Gesellschaft nur restituiert und wiederholt wird. An die Stelle der alten ungebrochenen Tradition sollen jetzt Institutionen treten, die Intuition, Instinkte und Produktion zur Geltung kommen lassen, die vor allem nicht bloß rationalistisch-theoretisch sind.[73] Das bedeutet insbesondere, dass an die Stelle der gegenwärtigen Individualethik, in der der einzelne Mensch nur mit

---

[64] *Études sur Vico*. In: *Le Devenir social* Bd. 2 (1896) S. 785-817, 906-941, 1013-1046; dtsch. stark gekürzt: *Was man von Vico lernt*. In: *Sozialistische Monatshefte* Bd. 2 (1898) S. 270-272, zit. S. 270 f.

[65] Brief an B. Croce vom 13. 8. 1920. In: *La Criticà* Bd. 28 (1930) S. 193.

[66] Brief an B. Croce vom 5. 12. 1915. In: *La Criticà* Bd. 27 (1929) S. 295.

[67] Helmut Berding, *Rationalismus und Mythos*. Geschichtsauffassung und politische Theorie bei Georges Sorel, München, Wien 1969, S. 90; vgl. Isaiah Berlin, *Georges Sorel*. In: ders.: *Wider das Geläufige*, Frankfurt a. M. 1982, S. 421-466, bes. S. 441ff.

[68] *Über die Gewalt*, a.a.O. [Anm. 13] S. 313, 319, *399, 407*.

[69] *D'Aristote à Marx (L'ancienne et la nouvelle métaphysique),* Paris 1935, S. 260 [als Aufsatz zuerst 1894].

[70] *Vues sur les problèmes...,* a.a.O. [Anm. 56] S. 591.

[71] Ebd. S. 166, *208*.

[72] Ebd. S. 338, *432*.

[73] Berding, a.a.O.[Anm. 67] S. 56.

seinem Gewissen und seiner Geldbörse beschäftigt war („chaque citoyen [...] occupé des intérêts de sa conscience et de sa caisse“[74]), eine Ethik der „sozialen Werke“ treten müsse. Kants kategorischer Imperativ muß „sozialisiert“, ihm muß eine „interprétation sociale“ gegeben werden.[75] Sorel meint offensichtlich, auch wenn er es nicht näher mit Inhalt füllt, dass die neue Moral ganz auf die ökonomische Produktion gestellt werden soll und nicht mehr auf den egoistischen Genuß.[76] Und zu der ökonomischen Produktion tritt die Technik, die eine „beständige Revolution“ unserer Zivilisation bewirkt.[77] In der zukünftigen Gesellschaft werden Technik und Arbeit nicht mehr streng getrennt sein: vielmehr wird der Wille des Meisters in dem der Arbeiter aufgehen.[78] „L'industrie progressive a pour type idéal une combinaison parfaite de la science et de la production – du laboratoire et de l'atelier – des qualités de l'inventeur et de l'exécutant.“[79] Das Fazit lautet: „La vraie notion de la liberté [...] c'est l'activité productrice des choses utiles dans un but choisi par nous.“[80] „Wir sind frei in dem Maß, wie wir Maschinen (‚appareils') konstruieren können, die kein Vorbild im Kosmos haben.“[81]

Fragt man, was sich hier philosophiegeschichtlich vollzieht, so ist es – wie mir scheint – nichts weniger als die Umkehr des alten, von der Antike her bekannten und gültigen Grundsatzes, dass alle Kunst, auch die Erfindungen der ‚Technik', die Natur nachahme,[82] eine Umkehr, die natürlich nicht erst im 19. Jahrhundert einsetzt, aber selten so eindeutig formuliert und pathetisch propagiert wird wie bei Sorel. Dieser bekennt sogar, dass die „doctrine des machines“ nicht nur als Mittel gegen die Illusionen der Metaphysik diene, sondern auch positiv von der „activité de l'homme“ künde: Maschinen zu erfinden bedeutet, Neues im Reich des Unbekannten zu entdecken und das Feld der „coopération de l'homme et des énergies naturelles dans le milieu artificiel“ zu vergrößern.[83]

Sorels Moral erschöpft sich zwar nicht völlig in einer Moral des Willens und des Kampfes, sie findet aber ihre Kraft allein im heroischen Ertragen von Mühsal und Schmerz; denn anders als die Optimisten es wünschen, läßt sich der Schmerz nicht völlig beseitigen; er ist vielmehr „la manifestation primordiale de la vie.“[84] Sie darf auf keinen Fall eine Moral des Mitleids und der Nächstenliebe sein; denn sie richtet sich gegen Mittelmäßigkeit, Erschlaffung und Dekadenz oder will zumindest eine neue schöpferische Kraft aus dieser gewinnen: Als Vorbild kann deshalb die „wunderbare Geschichte der Kirche“ dienen, die über alle „Entmutigung“, auch über die „Vernünfteleien [...] der Philosophen“, gesiegt hat.[85] In der gegenwärtigen „Dekadenz“ fehlt es aber an den aufrüttelnden Stimmen, die denen der alten Kirchenväter vergleichbar wären.[86] Sorels Mo-

[74] *D'Aristote à Marx,* a.a.O. [Anm. 69] S. 252.
[75] Ebd. S. 259.
[76] *La ruine du monde antique*, a.a.O. [Anm. 48] S. 308.
[77] *De l'utilité du pragmatisme*, Paris 1921, S. 415.
[78] *Introduction à l'économie moderne*, Paris 1903, S. 204.
[79] Ebd. S. 209.
[80] *La science et la morale.* In: *Questions de morale...*, a.a.O. [Anm. 50] S. 24.
[81] *D'Aristote à Marx*, a.a.O. [Anm. 69] S. 264.
[82] Vgl. Richard Schröder, *Nachahmung der Natur*. Das aristotelische Verständnis des menschlichen Herstellens. In: *Zeitschrift für evangelische Ethik* Bd. 30 (1986) S. 373-398.
[83] *D'Aristote à Marx*, a.a.O. [Anm. 69] S. 267.
[84] *La science et la morale*, a.a.O. [Anm. 80] S. 17 f.
[85] *La décomposition ...*, a.a.O. [Anm. 14] S. 67, dtsch. S. 69.
[86] Brief an B. Croce vom 28. 11. 1914. In: *La Critică* Bd. 27 (1929) S. 115; vgl. Jean Wanner, *Georges Sorel et la décadence*, Diss. Lausanne 1943.

ral muß jedoch zugeben, dass sie eher voluntaristisch als konkret inhaltlich bestimmt ist: Sie kann somit für sehr unterschiedliche politische Ziele gebraucht und mißbraucht werden. Und sie muß ebenso konzedieren, dass sie nur für eine bestimmte geschichtliche Phase, eben die gegenwärtige Bedrohung durch die Dekadenz, geeignet ist. Das einzige, wodurch diese Ethik näher präzisiert ist, ist ihre Forderung, die „œuvres sociales" zu verwirklichen. Die Wege dahin werden von Sorel aber nicht im einzelnen konzipiert. Er müßte eigentlich zugeben, dass unter einer anderen geschichtlichen Konstellation eine andere Ethik gelten müsse, eine Ethik, die den Institutionen, dem Staat und dem Recht zu mehr Geltung verhülfe. Denn Sorel beansprucht, den Ablauf der Geschichte zu kennen: Er besteht in einem Wechsel zwischen Größe und Verfall, von „élan créateur" und „élan destructeur", der Spannung zwischen dem heroischen Kampf gegen den Schmerz und der unheroischen Lebenseinstellung.[87]

Man könnte also Sorels Ethik auf sich beruhen lassen und nur noch als trauriges Produkt einer bestimmten Epoche der Geschichte, jener Endzeitstimmung um die Jahrhundertwende, die sich nicht selten mit einer Erwartungs- und Zukunftshaltung mischte, verstehen. Der Erste Weltkrieg bedeutete in der Tat eine Niederlage für Sorels Ideen. Statt der erhofften Reinigung und Verjüngung der Geschichte mußte Sorel erleben, dass Frankreich den Krieg als Krieg gegen das deutsche Kaiserreich und zur Verteidigung der von Sorel gehaßten Demokratie führte und mit dieser Idee siegte. Meinte Sorel, es könne ein ritterlicher Kampf werden, ein Aufbegehren der geschichtslosen Sklavenvölker, so wurde er tatsächlich auch unter dem Einsatz von Massenvernichtungswaffen geführt, und sein Ergebnis war der Sieg der republikanischen Idee, die Sorel scharf ablehnte, zugleich – wie er konstatieren musste – der Sieg der „pure plutocratie, à l'américaine".[88] Der Krieg war in seinen Augen die Entfesselung „aller Instinkte der Rohheit", eine Wiederkehr der Schreckensherrschaft der Jakobiner von 1793. Während diese damals aber noch bei Robespierre auf Ablehnung stieß, sind es heute „die Gebildeten, die in diesen Orgien des lateinischen Geistes den Ton angeben". Hier wie auch an anderer Stelle polemisiert Sorel gegen die Theoretiker der ‚latinité', die damals, gewissermaßen als Gegenstück zum Panslawismus und Pangermanismus, von einer Reihe von Intellektuellen der romanischen Länder vertreten wurde.[89] Dass Deutschland mit der Schuld am Krieg belastet wurde und der Kaiser als Kriegsverbrecher abgeurteilt werden sollte, erfüllte Sorel mit Empörung, weil er alle Schuldzuweisung in der Geschichte ablehnte.[90] Sorel, der die Gesetzmäßigkeiten der Geschichte zu kennen glaubt, zieht kühne Parallelen zwischen dem (von ihm erhofften) ritterlichen Krieger der Gegenwart, den von ihm ebenfalls erhofften modernen Produzenten und den ägyptischen Baumeistern der Pyramiden bzw. der ersten amerikanischen Wolkenkratzer. (Man ist versucht, hierin eine Parallele zu sehen zu Nietzsches Stilisierung der Turiner *Mole Antonelliana* zum Werk des Übermenschen.[91]) Statt aber sein Geschichtsbild nach dem enttäuschenden Ausgang des Weltkriegs zu korrigieren, wendet

[87] Berding, a.a.O. [Anm. 67] S. 87 f., 91 f.

[88] Brief an B. Croce vom 6. 12. 1918. In: *La Criticà* Bd. 28 (1930) S. 48.

[89] Brief an B. Croce vom 24. 11. 1915. In: *La Criticà* Bd. 27 (1929) S. 294; vgl. das Verdikt der „latinité bougeoise" im Brief an Croce vom 1. 12. 1915. In: *La Criticà* Bd. 27 (1929) 289; zu den Ursprüngen und Hintergründen der latinité vgl. Käthe Panick, *La race latine*. Politischer Romanismus im Frankreich des 19. Jahrhunderts, Bonn 1978.

[90] Brief an B. Croce vom 6. 1. 1919. In*: La Criticà* Bd. 28 (1930) S. 49.

[91] Vgl. Markus Breitschmid, *Der bauende Geist.* Friedrich Nietzsche und die Architektur*,* Luzern 2001.

sich Sorel jetzt der jungen Sowjetunion zu: in Lenin sieht er denjenigen, der die Geschichte, vor allem die russische Geschichte, beschleunigen wird: So hat für ihn der Bolschewismus vor allem einen „moskauischen Charakter". Deshalb sollten die Greuel der russischen Revolution, die in der französischen Presse registriert waren, nur „der russischen Gerichtsbarkeit unterstehen."[92] Eine Anleitung zum Terrorismus könne Lenin seinem (Sorels) Buch nicht entnommen haben: „Die einzige wahrhaft bedeutsame Frage für den Philosophen ist die, ob er [Lenin] dazu beiträgt, Rußland dem Aufbau einer Republik von Produzenten [!] zuzuführen, die fähig sind, eine ebenso fortschrittliche Wirtschaftsweise zu ergreifen, wie sie unsere kapitalistische Demokratien besitzen."[93] Nicht selten mischen sich dabei auch antisemitische oder wenigstens antijüdisch zu nennende Bemerkungen in Sorels Äußerungen: „Les Juifs sont les vrais types de l'horripilant bourgeois."[94] Und für die Terrorbefehle der Bolschewiken scheinen ihm vor allem die „in die revolutionäre Bewegung eingetretenen Juden verantwortlich" zu sein.[95] Der Sieg der Entente über Deutschland ist in Sorels Augen ein Erfolg der „ploutocratie démagogique"; diese werde auch die Bolschewisten blutig vernichten wollen, diejenigen, die mit dem Proletariat ein „gouvernement de producteurs" errichten wollten: „Il faut être aveugle pour ne pas voir que la révolution russe est l'aurore d'une ère nouvelle."[96]

Sorel ist mit diesen späten Stellungnahmen zwar noch dem Proletariat verpflichtet, zugleich hat er sich aber schon der französischen Rechten um Charles Maurras angenähert. In diesem Zusammenhang ist auch wohl sein spätes Bekenntnis zu Mussolini zu verstehen: Die italienischen Faschisten bezeichnet er als das „in gegenwärtiger Stunde originellste soziale Phänomen Italiens."[97] Sie haben „bewiesen, dass ihre Gewalt sich vorteilhafterweise an die Stelle der Macht des Staates setzt, die den Sozialisten erlaubte, die Bourgeoisie in törichter Weise zu terrorisieren."[98] In Mussolini sieht Sorel schon 1912 einen „Condottiere des 15. Jahrhunderts, der eines Tages an der Spitze eines heiligen Bataillons mit dem Degen in der Hand das Banner Italiens grüßen" werde. „C'est le seul homme énergique capable de redresser les faiblesses du gouvernement."[99] Mussolinis Marsch auf Rom sollte Sorel jedoch nicht mehr erleben.

Welches ist der Bezugspunkt, der Lenin und Mussolini verbindet? In Lenin erkennt Sorel das „génie", den „marxisme en action, le marxisme vivant".[100] Und ebenso ist ihm Mussolini „un génie politique d'une envergure qui dépasse celle de tous les hommes d'État actuels, – à part de Lénine."[101] „Lénine et Mussolini, si différents l'un

[92] *Über die Gewalt*, a.a.O. [Anm. 13] S. 352, *451.*

[93] Ebd.; weitere Äußerungen Sorels zu Lenin bei Maximilien Rubel, *L'ultime „variation"*. In: *Georges Sorel*., éd. par Michel Charzat, Paris 1962, S. 120-136 und in: *Propos de Georges Sorel*, a.a.O. [Anm. 9] S. 66-86.

[94] Brief an B. Croce vom 6. 1. 1919. In: *La Criticà* Bd. 28 (1930) S. 49; vgl. S. Sand, *Sorel, les juifs et l'antisémitisme*. In: *Cahiers Georges Sorel* Bd. 2 (1984) S. 31: Sorels „judéophobie" war vielleicht nur der extremste Ausdruck seines permanenten „anti-intellectualisme"; anders Y. Guchet, a.a.O. [Anm. 9] S. 239: Sorel habe einen tiefsitzenden Haß auf die jüdischen, fremden und selbst französischen Finanziers gehabt, da sie die „culture classique" zerstörten.

[95] *Über die Gewalt*, a.a.O. [Anm. 13] S. 351 Anm. 17, *449 f., Anm. 3.*

[96] *Matériaux ...,* a.a.O. [Anm. 7] S. 53.

[97] Brief an B. Croce vom 26. 8. 1921. In: *La Criticà* Bd. 28 (1930) S. 195.

[98] zit. in: M. Freund, a.a.O. [Anm. 2] S. 261.

[99] Mündliche Äußerung zu Jean Variot, zit. bei Pirou, a.a.O. [Anm. 1] S. 53.

[100] *Propos de Georges Sorel*, a.a.O. [Anm. 9] S. 85.

[101] Ebd. S. 55.

de l'autre dans leur conception sociale, se rencontrent dans une forme presque parfaite de grands conducteurs du peuple, qu'ils servent et dont ils ne se servent pas."[102]

Noch einmal zeigt sich Sorel als der intellektuelle Außenseiter, der verzweifelt beansprucht, den Gang der Geschichte zu kennen und sich ihren Trägern als Prophet anbietet, ein Intellektueller, der doch das Intelligenzlertum und seinen Anspruch auf politische Einflußnahme immer verachtete, da es, wie er meinte, eine Dummheit sei zu glauben, die Geschichte richte sich nach den Plänen, die von Romanciers ausgearbeitet wurden.[103] Er feiert noch mit diesem letzten Bekenntnis die Opferrolle des politischen Anführers und Genies, die entleerte Gewalt, die bloße Energie um der Energie und der Bewegung willen. Und er dürfte deshalb in die Reihe derer gehören, die glaubten, eine geschichtliche Katastrophe werde sich als reinigende Kraft erweisen. Er hätte damit am ehesten einen Platz in einem der wichtigsten Bücher des 20. Jahrhunderts, in Fritz Sterns *Kulturpessimismus als politische Gefahr*[104] verdient.

Man kann Sorel zugute halten, dass er sich bis zuletzt, anders als die meisten Marxisten und Sozialisten seiner Zeit, seine Unabhängigkeit bewahrt und neuen Erfahrungen nicht verschlossen hat. Und er war bis zu einem gewissen Grad stolz darauf, immer außerhalb einer Schule zu stehen.[105] Heißt dies aber, dass man *Bewegung* und *Leben, Genie* und *Heroentum* zu *politischen* Leitbegriffen machen muß; dass man einer Geschichtsauffassung huldigt, die nur aus der Dekadenz und dem Untergang die Kraft für eine Erneuerung schöpfen will und zudem ihre Herkunft aus der ganz ähnlich gelagerten Rhetorik des Krieges bei Proudhon nicht verleugnen kann?[106] Diejenigen, die wie etwa Georg Lukács[107] und Antonio Gramsci[108] früh in Sorels Bannkreis gerieten, werden kaum den ganzen Sorel wahrgenommen haben. Heute aber kann man ihn unverkürzt lesen und interpretieren.

---

[102] Ebd. S. 86.

[103] *Ultimes réflexions*. In: Y. Guchet, a.a.O. [Anm. 9] S. 322.

[104] engl. Berkeley, Los Angeles 1961, dtsch. Bern, Stuttgart 1963.

[105] *Über die Gewalt*, a.a.O. [Anm. 13] S. 13f., *10 f*.

[106] P.-J. Proudhon, *La guerre et la paix*. Recherches sur le principe et la constitution du droit des gens, Paris 1861; vgl. George Lichtheim, Nachwort zu: *Über die Gewalt*, a.a.O. [Anm. 13] S. 383.

[107] Georg Lukács, Vorwort 1967 zu: *Geschichte und Klassenbewußtsein*. In: *Werke* Bd. 2, Neuwied, Berlin 1968, S. 12: „Die Widersprüchlichkeit meiner gesellschaftlich-politischen Anschauungen" vor 1918 brachte mich „in eine geistige Beziehung zum Syndikalismus, vor allem zur Philosophie G. Sorels."

[108] Vgl. Michel Charzat, *À la source du „marxisme" de Gramsci*. In: *Georges Sorel* a.a.O. [Anm. 93] S. 213-222; zum Einfluß in Polen vgl. Barbara Stoczewska, Marek Waldenberg, *Sorel en Pologne*, in: ebd. S. 232-243.

Philotheos **11** (2011) 202-209

Bogoljub Šijaković
Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

"Open Society", Closed Interpretation of History, Responsibility

"The meaning of history is nothing
other than our responsibility in it."
ERICH HEINTEL

Great thinkers are great not only by what *they* thought of but also by that which *we* can think basing ourselves on them. KARL RAIMUND POPPER (1902-1994) was undoubtedly a great thinker. He obliges us to *critically* confront ourselves with his theory, in this case primarily with his social theory and philosophy of history.

I

Every theory implies abstraction and formalization. However, the consequences of abstraction and formalization in social theory have different functions to those that consequences of abstraction and formalization have in mathematical theory, i.e. in Euclid's geometry. It is not too difficult to notice[1] that Popper's analysis of historical occurrence is *over-abstracted* and the historical grounding of his theory weak; as well, Popper's basic generalization that mass violence in history is the consequence of the belief in historical necessity is attractive in so much as it neglects the different concrete causes of violence, disregards different real factors of violence and overlooks the particularities, forms and means of terror in contemporary times. Namely, the part of philosophy of history in worldly crime is insignificant in comparison to many trivial but factual causes of violence, as are for example the ruthlessness and vindictiveness of unrestrained potentates. Neither is their repressive apparatus constructed according to some philosophy of history nor is the instruction of those who carry out repression crowned with an exam in philosophy of history. History is among other things, a field of conflict of diverse powers and various interests that are not overly interested in political philosophy, not even which society is "open" and which is not. Political philosophy comes in much more as logistic support than as a motivational background of these interests. Of course, political philosophy and the philosophy of history are used to justify mass violence and political terror; in fact they can be used for their apparent and deceitful legitimization.

[1] As it was done by HERBERT MARCUSE, *Studies in Critical Philosophy*, Boston 1973, 193-208: "Karl Popper and the Problem of Historical Laws", which may be compared with the lines that follow.

Popper himself builds a position which he then attacks. That is not only the case when he presents the social teachings of Plato (427-347)[2], G. W. F. Hegel (1770-1831) and Karl Marx (1818-1883). If we put aside the factual errors in citation, translation and interpretation of this or that of the theoreticians referred to, it remains that Popper's interpretation subordinates their teachings to the pre-determined goal of Popper's teaching. Hermeneutically considered – that is in no way *necessarily wrong*, but I think that it is *insufficient* for the very matter at hand. The same is applicable in the issue of Popper's social philosophy's key problem, namely the *critique of historicism*. Not only did Popper develop his critique of historicist philosophy of history from the position of a different philosophy of history and on the basis of his own insights into the nature of historical science[3], which is methodically legitimate and even natural, but – and this is what is important – Popper in fact *adapted* (and not merely *adopted*) the term historicism and then does not confront the key authors of this (otherwise non-unified) position, such as for example Johann Gustav Droysen (1808-1884), Wihelm Windelband (1848-1915) and Ernst Troeltsch (1865-1923), which are not mentioned once in the book *Open Society and Its Enemies*, or Wilhelm Dilthey (1833-1911), Georg Simmel (1858-1918) and Heinrich Rickert (1863-1936), which are mentioned only once and each in a footnote[4]. Then it should not be expected that Popper would even in passing devote himself to the internal logic of their theories, even less that he would have understanding for the historicity of their teachings in which the philosophical understanding of these authors in their time would be demonstrated.[5]

II

Popper indirectly explained this procedure fundamentally. Namely, he put forward the principles of a theory of historical science. These principles are not that incorrect as they are insufficient.

---

[2] On what the nature of POPPER's criticism of PLATO is, and how much it is based on PLATO's text and opinion at all, see: RONALD B. LEVINSON, *In Defense of Plato*, Cambridge, Mass. 1953; Reinhart MAURER, *Platons 'Staat' und die Demokratie: Historisch-systematische Überlegungen zur politischen Ethik*, Berlin: Walter de Gruyter 1970; GREGORY VLASTOS, *Platonic Studies*, Princeton: University Press 1973, [2]1981, 3-42: "The Individual as an Object of Love in Plato" (1969); H. ERBSE, "Platons 'Politeia' und die modernen Antiplatoniker", *Gymnasium* 83 (1976) 169-191; ANDREAS GRAESER, "Bemerkungen zu "Platons 'Politeia' und die modernen Antiplatoniker", *Gymnasium* 84 (1977) 493-501; HANS-GEORG GADAMER, "Platos Denken in Utopien: Ein Vortrag vor Philologen", *Gymnasium* 90 (1983) 434-455 = GADAMER, *Gesammelte Werke*, Bd. 7: *Griechische Philosophie* III: *Plato im Dialog*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1991, 270-289; R. JOLY, "Karl Popper critique de Platon", in: JOLY, *Glane de philosophie antique: Scripta minora*, Paris: Ousia 1994; D. FREDE, "Platon, Popper und der Historizismus", in: E. RUDOLPH, Hg., *Polis und Kosmos: Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996, 74-107. See also S. DUŠANIĆ, *Istorija i politika u Platonovim* Zakonima, Beograd 1990, 2-3.

[3] See K. R. Popper, "The Poverty of Historicism I-III", *Economica* 11 (1944) 86-103, 119-137, 12 (1945) 69-89 = London, Boston Mass. 1957, [3]1976 (1991); K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, I: *The Spell of Plato*, II: *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*, London: Routledge 1945, [5]1966 (1995) [=*OS*].

[4] See *OS* II 358 fn. 21, I 216 fn. 30, II 364 fn. 9, without reference to a single one of their works.

[5] On the meaning of historicism and its relevance for contemporary theory see: VOLKER STEENBLOCK, "Zur Wiederkehr des Historismus in der Gegenwartsphilosophie", *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 45 (1991) 209-223, as well as the newest discussion: F. R. ANKERSMIT, "Historicism: An Attempt at Synthesis", *History and Theory* 34 (1995) 143-161; GEORG G. IGGERS, "Comments on F. R. Ankersmit's Paper, "Historicism: An Attempt at Synthesis", *History and Theory* 34 (1995) 162-167; F. R. ANKERSMIT, "Reply to Professor Iggers", *History and Theory* 34 (1995) 168-173.

(1) We know that POPPER considers that we select facts and their aspects according to some already formed theory, making the scientific explanation of facts dependent on theory.[6] The problem lies in the fact that a theory can be such that it not only enables the selection of those facts which confirm it, but it can also be such that it does not enable the selection of those facts which deny it. Besides, particularly in historical science, something *becomes* "fact" only in a certain theory.

(2) We know that Popper considers that in history the point of view cannot be eliminated, and that it is naïve to believe that any set of historical testimonials can be interpreted in only one way (which does not mean that all interpretations have equal value). Namely, there are only historical interpretations, and none of them is final. Historical interpretations are *needed* and *justified* by us according to practical problems and decisions which we are facing.[7] However, which instance decides on which interpretation is *needed* and *justified*. What gives value to different interpretations of history? How do we determine ourselves when historical interpretations are equally convincing? The problem lies not only in that these important questions are not resolved, but also in that such a position forces us to introduce constantly new and new conditions which reduce the field of validity of our statements in order to eliminate all that can endanger our theory.

(3) We know that Popper considers that even *personal* comments and the *personal character of the discussion* can be justified *if* they are in accordance with the historical method.[8] Of course, it is then personal experience, namely the *person itself*, that is at stake in interpretation. For example: Fleeing before Nazism from Austria to New Zealand (in early 1937) enabled Popper to write *Open Society* (the book was finished in February 1943), but this escape at the same time made it impossible for him to directly and completely come to know violence and political terror which he escaped from. Popper wrote the other example in his intellectual autobiography: "I feared that Hitler would attack England following the capitulation of France. I was relieved when he instead turned to Russia, despite fearing that Russia would not withstand"[9]. Therefore: Even despite the "fear" that Russia is weak, Popper was relieved that England was not attacked. What happens when this personal regard becomes more relevant than the very historical occurrence and is historical interpretation valid if it is only harmonized with the historical method? As was done by Popper's countryman and follower

[6] "… we select from the infinite variety of facts, and from the infinite variety of aspects of facts, those facts and those aspects which are interesting because they are connected with some more or less preconceived scientific theory" (*OS* II 259). – "But one element of this contention remains true; namely, that all scientific descriptions of facts are highly selective, that they always depend upon theories" (= 'searchlight theory of science') (*OS* II 260). – "… the so-called 'sources' of history record only such facts as appeared sufficiently interesting to record, so that the sources will often contain only such facts as fit in with preconceived theory" (*OS* II 265).

[7] "Thus in history no less than in science, we cannot avoid a point of view; and the belief that we can must lead to self-deception and to lack of critical care" (*OS* II 261). – "… then we shall give up the naïve belief that any definite set of historical records can ever be interpreted in one way only" (*OS* II 266). – "… there can only be historical interpretations, and none of them final" (*OS* II 268). – "… historical interpretation should answer a need arising out of the practical problems and decisions which face us …" (*OS* II 269).

[8] "… even such admittedly personal comments as can be found in this book are justified, since they are in keeping with historical method" (*OS* II 268).

[9] K. POPPER, *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, London 1976, 1992.

Ernst Topitsch in his book *Stalin's War: Soviet Long-Term Strategy Against the West as Rational Policy of Power*[10], in which this German Wehrmacht member of the battle of Stalingrad, openly moved by his personal experience of the failure of his division and his own fortuitous rescue, "bears witness" and claims that Hitler's Germany did not set the Second World War ablaze, but rather that the "whole war in its political essence (in seinem politischen Kern) was the attack of the Soviet Union on Western democracies (ein Angriff der Sowjetunion gegen die westlichen Demokratien) in which Germany and later Japan served the Kremlin only as military tools (nur als militärische Werkzeuge)". It is obvious that Topitsch interprets historical "facts" according to his personal experience and position, in accordance with his needs and decisions; probably in order that he may present such an interpretation as a result of "demythologization", "de-ideologization" and "de-fanatization" (Entmythologisierung, Entideologisierung, Entfanatisierung) and simultaneously as a personal contribution to the ideal "society free of ideology" (ideologiefreie Gesellschaft), which are namely all Topitsch's leading interpretative terms. For every responsible and reasonable man, that can only be a forgery and perversion of historical truth, regardless of what we think of this or that theory of history or of the status of historical facts.

(4) We know that Popper considers that there are no historical laws and that history does not have its goals or some substantial meaning, but that we can give it that by making it the *field of our struggle for* "*open society*" and against its enemies. Should we wish to remain human beings, says Popper, *there exists only one way – the way to open society*.[11] In that way, do we not talk once more of the very great Goal of History, of the Meaning of History?, but claiming not to talk of that. If we claim that there are no laws in history: Can we simultaneously claim that only one historical way exists for human beings – the road to "open society"? (I leave aside the metaphorical and insufficient content specification of the term "open society".) Besides, from the proposition that it is impossible to predict historical happenings, the propostion should follow that one cannot predict, or expect, that historical conditions will be such so as to always justify Popper's theory. History does not advance, Popper believes furthermore, because that would signify it is heading towards some sort of an end.[12] However, it is not difficult to notice that in the claim that the only historical way worthy of man is the road to "open society" there is also talk of "laws", "goals" and the "meaning" of history, of predictable advancement of history towards its end, towards liberal democracy's "open society" (under the reasonable assumption that people wish to remain human beings). That was exactly, not without Popper's influence, the attempted suggestion by the State Department civil servant Francis Fukuyama in the much-publicized and talked-about article "The End of History?", already relevant for Ameri-

[10] ERNST TOPITSCH, *Stalins Krieg: Die sowjetische Langzeitstrategie gegen den Westen als rationale Machtpolitik* (1985, [3]1990), Herford 1993.

[11] "For from our point of view, there can be no historical laws" (*OS* II 264). – "History itself … has no end nor meaning, but we can decide to give it both. We can make it our fight for the open society and against its enemies…" (*OS* II 278). – "We can return to the beasts. But if we wish to remain human, then there is only one way, the way into the open society" (*OS* I 201).

[12] "If we think that history progresses, or that we are bound to progress, then we commit the same mistake as those who believe that history has a meaning that can be discovered in it and need not be given to it. For to progress is to move towards some kind of end…" (*OS* II 279).

can foreign policy by the very fact that it was published in the American journal *National Interest*.[13] Eagerly making reference to Hegel[14] and not disclosing that Stalin (probably under the same influence) as way back as 1934 proclaimed the end of history[15], Fukuyama sees the end of history in the planetary accomplishment of "open society", liberal democratic society, which as the practically applicable optimal model of rule represents the *result of history*. Just as there is only one way to "open society" according to Popper, "there exists only one language – the language of liberal democracy" – in the critical moment of history in which we find ourselves, according to Fukuyama[16].

Yet our language is our world. The right to the interpretation of history is hereby also derived to the end, namely with the clear intention that one interpretation becomes the omni-valid *reality*. Actually, one political model of rule (ultimately: one model of world power) is imposed as the only and obligatory in all totality: over and against authentic cultural values and ideals and historically grounded community the red-hot seal of the universal "export-import"-culture (equated with the "consumption of material goods") is stamped, and represented as if it needs no presentation – because it has a self-explanatory legitimacy.[17] And while they, in a Procrustian manner, force us into models of uniform behaviour, whose goal is not only the facilitation of massive surveillance of people but its rendering redundant, we are expected to experience this as a confirmation of dignity of the civilized man. Paradoxically: We should accept the loss of identity and the abandon of concern for the soul as self-affirmation. In order that we may more easily swallow this paradox as a salvific pill – the entertainment, deception and oblivion industry, an industry in which "experts" and "intellectuals" (those new illusionists who remove us from our real problems and their solutions) serve as the ruling media's expendables. The end of history? – How demeaning that sounds!

"There is no particular goal which sets an end for history, but always just finite goals of people standing in history", says Gadamer.[18] It is true that each generation has a right to reinterpret history according to its problems, interests, positions and goals.[19]

---

[13] F. FUKUYAMA, "The End of History?", *The National Interest* 16 (Summer 1989) 3-18; this article gave birth to the book: FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, New York, London: Free Press 1992; for a glance at the heated debate see: FUKUYAMA, "The End of History, Five Years Later", *History and Theory* 34 (1995) 27-43.

[14] Generally on the problem of the end of history and particularly on how much Fukuyama's reference to Hegel is grounded see: OTTO PÖGGELER, *Ein Ende der Geschichte? Von Hegel zu Fukuyama*, Opladen 1995.

[15] Compare THOMAS MOLNAR, *L'Américanologie: Triomphe d'un modèle planétaire?*, Lausanne: Mobiles, L'Age d'Homme 1991.

[16] FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*.

[17] On the pretention that Western culture should be the World culture see: SAMUEL P. HUNTINGTON, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs* 72 (Summer 1993) 22-49; this article too was the basis for a book, in particular as a counter-weight to FUKUYAMA: S. P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster 1997.

[18] H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke*, Bd. 10: *Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1995, 175-178: "Die Grenzen der historischen Vernunft" (1949), 175: "Es gibt kein Ziel, das der Geschichte ein Ende setzte, sondern immer nur endliche Ziele der Menschen, die in der Geschichte stehen."

[19] "For since each generation has its own troubles and problems, and therefore its own interests and its own point of view, it follows that each generation has a right to look upon and re-interpret history in its own way…" (*OS* II 267).

We are interested in history and we have a right to our own history. But not only do *we* determine how we understand the history we stand in and by that influence how it will be, but *history determines us* also, it conditions and constitutes us, not totally of course. At the same time, it is not about a general history but always about some nation's and some time's real history. It is consequently inadmissible or naïve to overlook or forcibly repress membership to a concrete culture, tradition, nation, religion. The reinterpretation of the past, the reassessment of national memory and the renewal of national recollection are the assumptions of life in the present and the future. It is especially so in the Balkans, where nations live with the uncomfortable experience that follows them like a destiny which cannot be annulled and from which they must defend themselves, often by giving meta-historical significance and meaning to historical events in order that they may be able to bear them and not fall into despair.[20] Here, giving *meaning* to history often means fighting for survival and identity. To cast off such history means to cast off one's skin and not one's coat. To do such a thing to oneself would be historically irresponsible.

III

"The meaning of history is nothing other than our responsibility in it", Erich Heintel warns us.[21] – Only one who believes to be free is considered responsible, namely one who freely chooses the goals which he freely follows in his work, such that the awareness of freedom is the same as the awareness of responsibility: the awareness of a morally responsible being about the inconceivability of a world in which nothing depends on our free decisions.[22] And the Christian understanding of history consists precisely of that *history is the area of activity of a free and responsible person*.

The responsibility which Popper advocates is rationally personal = individual responsibility as the ability to make rational decisions based on the estimation of possible consequences and the conscious commitment for some of them; Popper contrasts individual responsibility to the collective responsibility according to the scheme of opposition between "open" and "closed" societies.[23] First of all, responsibility is not merely composed of rational decision-making according to some ascertainable knowledge with a calculated consequence in goal, which is just the effort – as says Jan Patočka – „that responsibility itself be subordinated to the object–ness of knowledge" (podřidit i samu odpovědnost předmětnosti pozńaní)[24]. Besides, the schematic contrast of individual

[20] See MIRCEA ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris: Gallimard 1975, ch. IV.

[21] ERICH HEINTEL, "Der Sinn der Geschichte", *Wiener Monatshefte* (Wien 12/1964) = HEINTEL, *Gesammelte Abhandlungen*, Bd. 6: *Zur praktischen Vernunft II: Zum Begriff der Geschichte, der Politik und der Erziehung*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1996, 55-59, 58: "Der Sinn der Geschichte ist nichts anderes als unsere Verantwortung in ihr."

[22] See H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke*, Bd. 4: *Neuere Philosophie II: Probleme, Gestalten*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1987, 107-116: "Kausalität in der Geschichte?" (1964), 114-115.

[23] "… rational decisions … based upon an estimate of possible consequences, and upon a conscious preference for some of them. We recognize rational personal responsibility" (*OS* I 173).

[24] JAN PATOČKA, *Kacířské eseje o filosofii dějin* (1975), Praha: Edice Mnichov, Arkýř 1980; Praha: Academia 1990, 105-126: "Je technická civilizace úpadková, a proč?", 118. – Jacques Derrida, commenting on this position of Patočka, in his Belgrade lecture (held in 1992 exactly on April 6) formulates the apory of responsibility as follows (which in fact annuls responsibility): "To say that a responsible decision is managed according to some knowledge seems to determine the condition which enables responsibility (a responsible decision cannot be made without knowledge and awareness, ignorant to what is being done, for what

(personal) and collective (group) responsibility is a simplification too short, functionally necessary for Popper. Both personality and responsibility presuppose community. Responsibility is *personal responsibility in community*. Personal (that is *personable*) does not mean *individual*, which would then be contrasted to *collective* responsibility. Not only does collective responsibility not necessarily annul individual responsibility and vice versa (why would they be unbindable?), but rather individual and collective responsibility are in a relation of mutually enabling interference.

What is collective responsibility at all? Leszek Kołakowski puts it as follows: Just as we participate in the glorious deeds of our ancestors we should also participate in their shameful deeds because we belong to collectives which cherish their identity and identify with it, experiencing the fate of the collective as our own and being solidary with its members: "We are not personally responsible for our ancestors, but if we believe that a people is a spiritual and moral whole, that it maintains its identity through time…, then it is good to believe that besides personal responsibility there exists a collective one, that is the responsibility of a people as a continual whole."[25] Kołakowski adds that we have no obligation to *legally* answer for the sins of our ancestors, but that it is an issue of our spiritual health to feel responsible for that, although we cannot demand as much from others. – Therefore, if a community is a premise of both personality and responsibility then collective responsibility is self-coherent and existentially situated in every community member (is not derived from any generalization). We function responsibly because of our awareness of belonging to a concrete community existent before our decision to join it and whose demand for safeguarding identity precedes all argumentation.

The existential situation of collective responsibility particularly comes to expression in *historical responsibility*, which is a specific case (both of personal and collective) *situational responsibility*. As members of a concrete historical community we have a historical responsibility both *synchronically* as responsibility in our time (or: during our historical time) and *diachronically* as trans-generational responsibility for past time actions of that community's members. If it wishes to maintain and consciously build its identity, each community must safeguard historical responsibility, protecting it at least by moral if not legal institutionalization. We are responsible before ourselves and before others for the actions of previous generations in terms of possessing firm moral (and legal?) responsibility of averting or alleviating the active consequences of such actions on others and ourselves, similar to how objective responsibility (responsibility without guilt) and subjective responsibility (responsibility with guilt) equally produce the obligation of reparation of damages in law. To either free oneself or another of this obligation based on historical responsibility would mean to appropriate an unjustifiable privilege (an excess of competence) in order to terminate the causal chain of historic occurrence in order to free oneself or another of the responsibility for

---

reason, in regard to what, and under which conditions it is being done) and, at the same time, the condition of impossibility of the said responsibility (if the decision is governed by knowledge, contented in following or developping it, that is no longer a responsible decision, that is the technical procedure of a cognitive disposition, a mere mechanical development of a theorem) ": J. DERRIDA, "Donner la mort", in: *L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris 1992. – As coupled to this problem compare RICHARD WISSER, "Nietzsches Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld jedermanns", in: *Nietzsche-Studien* 1 (Berlin, New York 1972) 147-172.

[25] LESZEK KOŁAKOWSKI, *Mini-wykłady o maxi-sprawach I-II-III*, Kraków: Znak 1997-1999-2000.

the historically active consequences of predecessors' damaging actions, namely in order to free the responsible of the obligation of reparation of damages. For example: If in 1941, Hitler's Germany attacked and occupied the Kingdom of Yugoslavia, committed mass atrocities on the population and cut-up the state territory thus enabling the so-called Independent State of Croatia to commit genocide against the Serbian people, then responsibility for those actions lasts during the activity of those actions' consequences (i.e. the changed demographics, which again has political consequences, conditions favourable to the establishment of Communist rule etc.). A member of the German nation that has collective and historical responsibility has the obligation of averting or alleviating the active consequences of his predecessor's actions towards the Serbian nation. Or: If the Communist rule in Yugoslavia brought the country to economic and spiritual misery and its nations to civil war, then the inheritors of those authorities are obliged to accept, along with the power, the responsibility for those actions and their consequences. The inheritor of parental property cannot repudiate their debts. And he who is convincing us to "turn to the future" and to "free ourselves from history" might want to deceive us so as not to have to pay reparation of damages. It is important because of that to institutionally protect historical responsibility, if only in the collective spirit of a nation, to at least prevent a lack of any *meaning* of responsibility for occurrences ruinous for a community (for individuals therefore as well). – We must continually build the sensibility for our own history, which implies a responsible (self) critical relation towards the historical past as a part of historical self-awareness. Of course, collective responsibility cannot serve for evading responsibility in the sense of expecting a cleansing of individual responsibility from it; collective responsibility as readiness to accept responsibility for the actions of the community we belong to is therefore a type of acceptance of responsibility for the actions of another whereby the other is surely not freed of responsibility.

However, the problem is how to ground historical responsibility (and *ethics of historical responsibility* as well) when history has lost its substantial character, when it no longer talks of the Meaning of History. Aside from the awareness of belonging to a historical community and of our responsibility being trans-generational, aside from the awareness of historical unity of historical time which we cannot repudiate, the basis of a contemporary historical responsibility might be in the solidarity aiming to safeguard an always reproblematized dignity and self-respect of the Person, in a solidarity which is today animated by a globalization of problems caused by scientific and technological advancement.[25] Besides that, we are standing before the problem of how to establish responsibility in the sphere of political life when it is frightfully *mediated*: Between those who make decisions and those who are affected there is not only a "democratic" or democratic electoral procedure as a technique of power attainment but also, on the other side, a whole Minotaur's labyrinth which is peopled by its institutional and non-institutional offspring. What are our powers and possibilities of rational decision-making if the possibilities and powers of manipulation are so to speak unlimited, if the power of the media is such, if public opinion is induced, if there exists a monopoly of information, if "reality" is being produced, if it is virtual and fictionalized (of course: functionalized as well)? If truth and justice have become a power ratio?

[25] For more on that see: LUDGER HEIDBRINK, "Zum Problem historischer Verantwortung", *Philosophisches Jahrbuch* 103 (1996) 225-247.

Philotheos **11** (2011) 210-226

Jörg Splett
Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt/M

Stand im Jetzt: Zu einer Lesung Patrick Roths Über seine Texte als Schule der Aufmerksamkeit

„So *all* that was going on and we never noticed!"
Emily (THORNTON WILDER)

Der Philosoph MAX MÜLLER (1906-1994), Heidegger-Schüler und Inhaber des Konkordatslehrstuhls in München,[1] hat 1967 ein schmales Büchlein drucken lassen: *Symbolos*. Versuch einer genetisch-obiectiven Selbstdarstellung und Ortsbestimmung.[2] Das Titelbild zeigte ein Kairos-Relief aus dem St. Nikolaus-Kloster in Trogir (Jugoslawien). „Es gilt als ‚prachtvolle antike Kopie eines Meisterwerks des LYSIPPOS', der es für die Palästra zu Olympia geschaffen hatte und das später von dort nach Konstantinopel verschleppt wurde, von wo es verschollen ist" (7).

Zum Titel schreibt MAX MÜLLER:

> Aus dem Griechischen ist uns allen das Wort σύμβολον (symbolon) bekannt; es meint das, was in der Zusammenfügung wieder eines geworden ist, jenes, in welchem zwei ineinsgefallen sind, das Symbol. Nicht bekannt ist mir aber, ob es ein Wort für das Ereignis des Zusammenfalls selbst gibt. Dafür ist hier die Neuprägung σύμβολος (Symbolos) versucht. Wie dem „Werk", ἔργον (ergon), bei Aristoteles die ἐνέργεια (energeia) als der ‚Wirkvollzug' entspricht, so soll correlativ nun zum symbolon der Symbolos stehen. Und ferner: Der „Augenblick", καιρός (kairos), hat, wie alle menschlichen Ur-Situationen und Grund-Vollzüge, zugleich seinen Gott, was unter anderem das eindrucksvolle antike Kairos-Relief nach LYSIPP aus dem St.-Nikolaus-Kloster in Trogir zeigt.[3] „Symbol" gibt es auch nur als den im „Augenblick" sich je und je ereignenden menschlich-persönlichen Vollzug des Ineinsfalls. Man könnte den „Augenblick" definieren als die Zeit des Ineinsfalls. Der *Mensch* aber muss ihn (den Ineinsfall und den Augenblick) sein-lassen. Vielleicht ist es aber gerade diese Handlung, die den Menschen als Menschen auszeichnet, ihn zum Menschen macht. Sollten wir daher diesem Ineinsfall nicht auch einen *Gott* zuordnen?
>
> Und so soll „Symbolos" zugleich ein Gott sein, den es leider nicht gegeben hat, aber hätte geben sollen: *vor* dem Kairos, ihn begründend, und *nach* dem Kairos, ihm entspringend, und *als* er lebend, zugleich sein Vater und sein Sohn und er selbst. So mag der philologisch sicher anstößige Titel bleiben und der uralte (vor allem „ist" schon „seinsollende") und

[1] Siehe H. O. SEITSCHEK (Hrsg.), Sein und Geschichte. Grundfragen der Philosophie Max Müllers (Hg.), Freiburg-München 2009.

[2] München 1967, als eine Antwort auf: H. ROMBACH (Hrsg.), Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie (FS M. MÜLLER,), Freiburg i. Br. 1966. –

[3] Zu LYSIPPS Kairos-Statue siehe das Gedicht von POSEIDIPPOS, in der Anthologia Graeca XVI, 275 (München 1958, Bd. IV).

> ganz neue (in seinem Auftreten jetzt erst noch zu bedenkende) Gott vor uns da-stehen und den Namen tragen: „Symbolos“ (7f.).

Der Gott *Kairos* oder *Symbolos* nun kann uns auf unterschiedlichen Niveaus begegnen. Er besitzt eine Stirnlocke bei glattem Hinterhaupt. Nicht bloß im Sport oder auf dem Markt gilt: Wer die Gelegenheit nicht beim Schopf packt, dem ist sie entgangen. Ich möchte aber nicht von solchen zu ergreifenden Gelegenheiten sprechen, sondern von Stunden oder Augenblicken, die jemanden ergreifen wollen – und ergreifen, wenn er sich ergreifen lässt. Dies jetzt gerade im Blick auf das Werk von PATRICK ROTH (= PR), zu dem ich hier Überlegungen beitragen darf.

I. Resurrection

1. Auch ich gehöre zu den Lesern, die ihn durch *Riverside* kennen gelernt haben, einen Text, der sich überraschend als *Christus*novelle vorstellt, während man sonst in der Literatur und bei nicht wenigen Theologen nur mehr auf den Namen Jesus trifft.[4] Zugleich begegnete mir die Dissonanz der Rezensionen: Häme in der *Süddeutschen* („Ach, Sankt Patrick, welcher Teufel hat dich bloß geritten?!“), Lob narrativer Theologie in der *Orientierung*. In befremdend steiler Sprache[5] liest man Befremdliches, bis hin zur dreimaligen Verleugnung Jesu durch Johannes und seine Geißelung durch Judas. Überraschendes geschieht vor den Augen des Lesers; von Kairos und Augenblick freilich war darin nicht die Rede.

Die erscheinen im zweiten Band der Trilogie: *Johnny Shines*, von mir aber seinerzeit überlesen.[6] (Statt im alten Heiligen Land befinden wir uns in den heutigen USA; doch eine wichtige Rolle darin spielt die väterliche Erzählung von der Entführung des 13jährigen Jesus in eine Löwengrube, wo er Judas töten und – durch Essen seines Herzens – wiedererwecken „muss“.) „Sekunden“ lang sieht Johnny „das Zirrenheer der nichtigkleinen Staubpartikel“ „durch das schoßgesperrte Licht“ des alten Buick fallen (31). Gut dreißig Seiten später dann der Singular. „Stillste Sekunde“. „Der Stille, die Sein ist“ (67), „einen Hand-Ruck lang“ (68). „Sekundenlang“ ist er der Leute Kindheit (87), seine „Szene großer Wut, wahnsinnigen Glaubens, tiefer Liebe“, „die vergessen sie sekundenlang nie“ (88).[7]

Getroffen hat mich das Wort erst als „Magdalenen-Sekunde“ in dem sorglich gestalteten Inselbändchen.[8] – Von dort her wurde nun auch rückwirkend im dritten, dem Abschlusstitel *Corpus Christi*[9] das Wort „Wendung“ sprechend (87):

> – Wenn er sich vor dich stellte: Du sähst ihn nicht. Wenn aber, langsam sich wendend, ein Fremder, der mit Rücken vor dir gestanden, noch im Wenden die Möglichkeit dir gäbe, ihn, diesen Fremden, zu sehen, indem er sich fast zeigte – denn das ist ja das Wenden: die Möglichkeit, zu sehen – , dann hättest du, selbst wenn der Blick jetzt abgeschnitten würde,

[4] Riverside. Christusnovelle (1991), Frankfurt am Main ^{2}2002. – Für mich steht hinter der Namenwahl F. HÖLDERLIN. Siehe seine Hymne *Der Einzige* (Sämtl. Werke [F. BEISSNER], Kl. Stuttgarter Ausg. II, 161-172) – und in PRs Film *My Life – 12 Places I remember* von 2006, dem Tagebuch des Mainzer Stadtschreibers, Nr. 6.

[5] Was etwa meint (10) „tonbetört“? – Woher die „37 Jahre p. Chr.“ im Klappentext?

[6] Johnny Shines oder Die Wiedererweckung der Toten. Seelenrede, Frankfurt am Main 1993.

[7] Und sekundenlang, so unterstellt ihm die Verhörende (94), sollen nun umgekehrt die Trauergäste seine Kindheit sein.

[8] Magdalena am Grab, Frankfurt am Main 2003.

[9] Corpus Christi, Frankfurt am Main 1996.

erfaßt, worum es geht. Nein, besser noch, du wärst in diesem Wenden miterfaßt. Denn jetzt ergänzt du, was du nicht gesehen hattest.[10]

2. Beide Worte: Sekunde und Wendung, finden sich dann auch in der liebenswürdigen Hommage an CHARLIE CHAPLIN, die ich noch später in die Hand bekam.[11] PR schildet darin, oder besser: betrachtet mit dem Leser augenöffnend die Schluss-Sequenz von *City Lights – Lichter der Großstadt* (60). – Zuvor aber hat den 13jährigen „schwertstreichs" (11) das Bild einer GERALDINE CHAPLIN ähnlichen Quintanerin getroffen. Und einmal auf dem Schulweg, sie flicht einen ihrer Zöpfe neu („sekundenlang glaube ich genau zu wissen, wie fließend-glatt ihr Haar sich anfühlte" – 12f.), kommt es, ich möchte sagen: zu einer DANTE-Sekunde (13):

Ich war an der Gruppe fast schon vorbei, da blickte sie auf und sah mich: sehen. Errötete, als schaute ich auf eine Blöße. Strich sich den Zopf über die Schulter und lächelte mir zu.

Doch nun zur Schluss-Szene von *City Lights*:

Noch gedemütigt blickt er.
Noch im Wenden.
Und da!
Sieht er sie und...?
Steht er still?
Stillstehend sieht er sie an.
Und alle Zeit
steht still.

Sie hat ihn nicht erkannt, drückt dem armen Tramp ein Geldstück in die Hand (63):

Fühlt diese ...
Hand –
Und
da!
Jetzt!!...

Wir fühlen, was sie fühlt. „erfahren mit ihr, was *in* sie fährt wie in *uns*." „In diesem Augenblick" (64). PR ist hingerissen davon, dass der Seher CHAPLIN das Sehen zurückweist zugunsten des Tastens.[12] „Was die Hand fühlt, ist unsichtbar. – Jetzt aber da"

[10] Zum – medialen – Sich-Ergreifen-Lassen siehe J. SP., Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie (2001), [5]Köln 2010, Einführung.

[11] Meine Reise zu Chaplin. Ein Encore (1997), hier nach der Taschenbuchausgabe Frankfurt am Main 2002.

[12] Der Tastsinn heißt lateinisch *tactus;* vgl. unseren *„Takt"*. – Siehe J. PIEPER, *Zucht und Maß* (Werke in acht Bänden (B. WALD), 4, Hamburg 1996, 179:

„Der Tastsinn hat, nach Thomas (und Aristoteles), unter den Sinnen einen besonderen Rang. Er ist nicht einer neben anderen, sondern er ist ‚das Fundament der übrigen Sinne'; ‚alle anderen Sinne gründen sich auf den Tastsinn'. Im Tastsinn ist inbegrifflich (principaliter) die ganze sinnenhafte Wesenheit enthalten. Durch den Tastsinn zuallererst wird ein Wesen zum Sinnenwesen, zum animal; und wo kein Tastsinn ist, da ist kein sinnliches Leben. – Dies ist das Erste.

Das Zweite: ‚Unter allen Sinnenwesen hat der Mensch den besseren Tastsinn.' ‚Es gibt Tiere, die schärfer sehen, besser hören und riechen als der Mensch. Im Tastsinn aber unterscheidet er sich von allen anderen Sinnenwesen durch eine viel schärfere Wahrnehmung.'

Und drittens: ‚Unter den Menschen selbst haben diejenigen die bessere Erkenntniskraft, denen ein besserer Tastsinn eigen ist.' ‚Man könnte meinen, Begabtheit sollte eher der Güte des Gesichtssinnes entsprechen denn der des Tastsinnes, weil der Gesichtssinn als der geistigste Sinn die meisten Unterschiede an den Dingen wahrnimmt [...] Man muss aber sagen, dass Begabtheit mehr der Güte des Tastsinnes entspricht [...], weil der Tastsinn das Fundament aller anderen Sinne ist [...] Wer darum den besseren Tastsinn hat, der hat folglich eine schlechthin bessere sinnesempfindliche Natur und infolgedessen auch einen schärferen

/ Sekundenlang da“ (67). Und nun noch die Anknüpfung an die Auferstehungs-Trilogie: „Im Erkennen hat das Mädchen den Toten erweckt. Und: sich verwandelt.“

> Solches Erkennen ist Totenerwecken.
>
> Und darüber gehst du nicht hinaus. Dafür ist alles, was ist. Lebendig zu werden durch dich. Dich zu leben. Dafür ist alles (68).
>
> ...
>
> ... Das ist der Moment.

Damit sind wir zu meinem Augenblick gekommen, der „Magdalenen-Sekunde“.

II. Magdalenen-Sekunde

1. Erst nach dem Inselbändchen habe ich mir die Dokumentation der Frankfurter Poetikvorlesungen besorgt – und darin die Erstausgabe entdeckt, auf die es verwies:[13] Die dritte Vorlesung nämlich trägt den Titel *Mulholland Drive: Magdalena am Grab* (danach wird hier zitiert, mit der Inselangabe nach dem Schrägstrich).
In der ersten Vorlesung geht es um Orpheus, der Eurydike aus dem Totenreich holt. PR sieht in ihm den Schriftsteller auf der Suche nach seinem Stoff. „Schreiben ist Totensuche“ (12). Tot für den Schreiber ist das tief in ihm Vergrabene – und als solches zugleich „hoch lebendig“, sich aus dem Unbewussten meldend. PR nennt es auch „Corpus delicti“ und erinnert an Judas Thomas in *Corpus Christi.* Dort bot der Schutzumschlag CARAVAGGIOS Wiedererweckung des Lazarus; doch jetzt verweist PR auf ein anderes berühmtes Bild des Künstlers: auf, wie wir lesen, die „Thomassekunde, in der er seine Hand in die Seite des Auferstandenen hält (wie die Feder im Tintengrund)“ (13). Ich schätze, offen gestanden, die Darstellung nicht besonders, zumal ich glaube, Thomas hat angesichts der Worte seines Herrn beschämt auf solche Verifizierung verzichtet. Aber lassen wir das. So oder so geht es (dreimal genannt) um die „Thomassekunde“, in der er das Gesuchte, den Gesuchten und sich selber findet. Oder vielmehr, es geht um die „Orpheussekunde“ (43).

> Orpheussekunde: sie ist – vergessen wir das romantische Klischee des schmachtenden Lovers, dessen Liebe sich durch den Verlust der Geliebten ein Denkmal setzt; sich selbst verherrlichend – ... sie ist: eine Sekunde des Versagens. Eine Sekunde des Versagens, weil Orpheus sie sich nicht versagt [...]
>
> Das ist die Orpheussekunde, in der sich etwas entscheidet. Hier unterschätzt einer die Kraft des Unbewußten, das er gerade besiegt zu haben glaubte (44).

Die zweite Vorlesung gilt dem *dissolve*.

> „Überblendung“ im Deutschen, aber das Wort gefällt mir nicht. Der Akzent liegt hier nicht auf „blenden“ und „blind“. Hier, im Dissolve, scheint etwas durch, scheint durch ein zunächst „Hartes“, Faktisches hindurch, durch eine Wirklichkeit, in der wir bisher lebten, löst dieses Harte auf – „dissolviert“ es also (49).

2. Und auch darin sieht PR den Orpheus-Ab- und Aufstieg (51), das „Dissolve et coagula“: Löse und Verfestige!“ des alchemistischen Prozesses (54). Er veranschaulicht das eindrücklich an der letzten Erzählung in JAMES JOYCE’S *Dubliners: Die Toten* [na-

---

Verstand. Denn die Güte der Sinnesempfindlichkeit ist das Fundament der Güte des Verstandes. Daraus aber, dass einer ein besseres Gehör oder einen besseren Gesichtssinn hat, folgt nicht, dass er in schlechthin höherem Maß sinnesempfindlich ist, höchstens in einer gewissen Beziehung.‘“

[13] Ins Tal der Schatten. Frankfurter Poetikvorlesungen, Frankfurt am Main 2002.

türlich nicht ohne Einbezug ihrer Verfilmung durch JOHN HUSTON]. Hier gibt es die „Gabriel-Conroy-Sekunde“ (62) späten Erkennens; in der „die Enge ich-besessenen Trachtens“ sich „auf ein Universales“ öffnet – spät, aber nicht zu spät, wie bei TOLSTOIS Iwan Iljitsch „in der letzten Lebenssekunde“. Dazu verweist PR schließlich sogar (72) auf die Regel im IGNATIANISCHEN Exerzitienbuch [Nr. 186], sich bei einer wichtigen Wahl in die eigene Todesstunde zu versetzen. Seine „Variante“ aber – und darauf kommt es auch mir an – richtet sich statt nur auf „Offensichtlich-Wichtiges gerade, „ganz im Gegenteil, auf ein scheinbar Weggeworfenes, Nichtiges, Alltägliches“ (73). Er schildert eine solche Epiphanie beim Gang über einen leeren Parkplatz (und fragt den Leser – siehe eingangs unser Motto – „Sind Sie jemals durch Ihr Zimmer gegangen, als seien Sie, Jahre nach Ihrem Tod, wieder hineingelassen worden, es zu betrachten?“ [75f.]). Der Leser werde es spüren, dass in den Geschichten alles vom Ende her gesehen wurde.

> Er wird sich wundern, warum alles Sehen im Erzählten etwas vom Letzten-Sehen oder Zum letzten-Mal-Sehen hat, jene Abschieds- oder Ankunftsfarbe geringster Details oder Gesten, die sich nicht wegerklären läßt (76).

Es könnte dieser Blick sein, der einen ERNST BLOCH – bezeichnenderweise in einem Buch mit dem Titel *Spuren,* davon schreiben ließ: „wie die Pfeife hier liegt, wie die Glühbirne auf der Landstraße brennt oder was sonst.“[14] MARCEL PROUST „findet die Zeit“, d. h., er findet in die Identität der Sinn-Übereinkunft, beim Klirren eines Löffels und im Geschmack der teegetränkten „Madeleine“. Biblisch sind es nicht Feuer und Sturm, sondern der verschwebende Hauch, darin Elias seine Antwort erfährt (1 Kg 19,9-13). Kirillow in DOSTOJEWSKIJS *Dämonen* erfährt umgreifenden Sinn an einem sonnendurchschienenen Herbstblatt: „Keine Allegorie. Einfach ein Blatt. Nur ein Blatt. Ein Blatt ist gut. Alles ist gut. – Alles? – Alles.“[15]

3. Allerdings muss man dafür aufmerksam sein. Seiner dritten Vorlesung stellt PR ein Wort von C. G. JUNG als Motto voran: „Die entscheidende Frage für den Menschen ist: Bist du auf Unendliches bezogen oder nicht? Das ist das Kriterium des Lebens“ (77/5).

Der Regie-Schüler möchte mit einer jungen Frau, Monica, die Begegnung Maria Magdalenas und des Auferstandenen am Grabe proben. Ihm geht es „nur um die Wiedererkennung, um die Schritte, um jeden einzelnen, der diesen Moment des Wiedererkennens einleitet“ (90/21). Warum ihn das so faszinierte, hätte er damals nicht zu sagen gewusst, heute würde er an Orpheus denken.

„Herr, hast du ihn weggetragen, so sage mir, wo hast du ihn hingelegt...“ – „Mary“, sagt er zu ihr. Sie wendet sich ab. Und auf den Vorhalt des Regisseurs hin weist sie auf den Text (Joh 20,16): „She turned herself“ (101f./38). – ? – Sie findet die Lösung, läuft mit ihrem Satz an ihm vorbei, so dass er ihr ihren Namen nachruft – und sie erkennend sich umdreht. Die Bibel hat also einen Punkt übersprungen, einen „Höhepunkt“ (108/46), einen Satz wie: Sie ging an ihm vorüber, er schaut noch Richtung Grab; sie stehen von einander abgewandt.

> Gott und Mensch – das ist der Moment – sehen einander nicht mehr. Stehen ausein andergestellt.
>
> Aber jetzt: jetzt wendet sich etwas (109/47).

---

[14] Spuren, Gesamtausgabe Frankfurt/M. 1977, 1, 60.
[15] Zweiter Teil I 5 (München (RAHSIN) 1969, 325f.

Jesus dreht sich zu ihr um und ruft sie beim Namen – und erst bei dieser „Taufe" setzt die Bibel wieder ein. Maria wendet sich: hat sich gewandt: „strapheisa. Und auch er „ist ein ‚Sichgewandthabender'" (110/49). Diese, insgesamt vierte, Wendung Magdalenas „ist die Magdalenensekunde" (111/49).[16] Sie schaut zurück – anders als Orpheus, weil gerufen. Gott und Mensch ziehen einander aus dem Wasser des Unbewussten.

Dies Einander freilich widersteht mir. Ich habe Schwierigkeiten mit C. G. JUNG und würde mit VIKTOR FRANKL zumindest zwischen einem tiefen, unteren und einem hohen, oberen Unbewussten unterscheiden: zwischen Wassern, aus denen wir, hoffentlich, gezogen werden, und dem Geist, der uns erhebt.[17]

Problematisch finde ich (vom Begriff des Archetypus abgesehen) sein Vierheits- und Integrationskonzept. Unbestreitbar ist das Lebendig-Konkrete von Gegensätzen bestimmt. Erinnert sei dazu an das systematische Hauptwerk ROMANO GUARDINIS: *Der Gegensatz,* dessen erhellende Phänomenologie hier natürlich nicht vorgestellt werden kann.[18] Einbringen aber muss ich seine Unterscheidung von *Gegensatz* und *Widerspruch* mit der scharfen antignostischen Klarstellung, dass Gut und Böse nicht zu den Lebensgegensätzen zählen, sondern das Böse im Widerspruch zum Leben steht (185). Freude und Leid, Gelingen und Scheitern, Leben und Tod gehören in Gegensatz-Einheit zum Leben. In der Auferstehung werden Schmerz und Wunden verklärt. Was aber hieße Verklärung des Bösen? Es ist unintegrierbar.[19]

Zum rechten Verständnis bedarf dieser Satz wohl noch einer Ergänzung: Die *Hochzeit von Himmel und Hölle* (WILLIAM BLAKE – wogegen CLIVE STAPLES LEWIS *The great Divorce* geschrieben hat), die „Vereinigung der in Jeus und Satan personifizierten Ur-Gegensätze" (MICHAELA KOPP-MARX)[20] ist etwas unvergleichlich anderes

---

[16] E. NORDHOFEN (Die Magedalenensekunde, in: Die Zeit 11.4.2004, 13) möchte stattdessen bei der Abwendung bleiben, weil sie ihn als Gott erkannt habe, den man nicht anschaut. Doch wird in Jesus Gott gerade anschaulich. Und wieso käme Jesus dann zu seiner Antwort (dazu gleich noch): „Fass mich nicht an!"?

[17] So würde ich nicht schon dem „Finden zu sich selbst" „theologische Qualität" zusprechen (A. JÜTTNER, in: M. KOPP-MARX [Hrsg.], Der lebendige Mythos. Das Schreiben von Patrick Roth, Würzburg 2010, 232), so sehr das im Mainstream heutigen Religionsverständnisses liegt.

[18] R. GUARDINI, Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, Mainz 1925.

[19] Wie Moss McCloud weiß. – J.SP., Person undGlaube. Der Wahrheit gewürdigt, München 2009, Kap.2: Die Freiheit und das Böse. Eine schöne Veranschaulichung des Gemeinten findet sich bei C. S. LEWIS in Nr. 22 der *Screwtape-Letters* (Dienstanweisung an einen Unterteufel): Der Oberteufel hasst Musik und Stille in ihrer Gegensatz-Einheit. Wer wollte sich zu tieferem Erleben einer MOZART-Sonate erst einer Stunde Höllenlärm unterziehen? – Zur Vier- und Dreiheit bei C. G. JUNG siehe kürzlich: E. SCHADEL, Trinität als Archetyp? Erläuterungen zu C. G. Jung, Hegel und Augustinus, Frankfurt am Main 2008 (meine Rezension in: ThPh 84 [2009] 435-436).

[20] Anm. 17, 451. Die 456 angesprochene Jesaja-Stelle 45,7 markiert einen Schritt in der Selbstklärung der biblischen Offenbarungsgeschichte, vom Polytheismus zum Monotheismus. Darum ist im NT keineswegs das dunkle Prinzip „abgespalten-ausgeschlossen (es weiß vom Gottes-Schrecken), vielmehr Gottes Heiligkeit von sakraler Zwielichtigkeit und Willkür befreit (zumindest grundsätzlich, auch wenn es später immer wieder zu Dämonisierungen kommt). Was für die theoretische Vernunft das Prinzip des Nicht-Widerspruchs ist, ist für die praktische der, mit Kant zu sagen, Kategorische Imperativ. Oder verurteilen nicht auch Jungianer kompromisslos (nicht unmenschliche Menschen, aber) Unmenschlichkeit? Der/die Böse(n) ist/sind nicht *das* Böse. Von ersteren muss man reden, weil das nächste Objekt unseres Handelns wir selbst sind: wer zu betrügen versucht, dem „glückt" auf jeden Fall, sich ein Stück weit zum Betrüger zu machen. Mein Einspruch gilt indes mehr als dem schwebend-offenen Text seiner vereindeutigenden Interpretin. Obwohl ich angesichts der Jesus-Judas-Konfrontation in der Löwengrube (Johnny 104-107, 155f.) W. KÖPKES Urteil über diese „schwül-schrille Deutung eines Opfermythos" teile (in: G. LANGENHORST [Hg.], Literatur – Medien – Religion, Münster 2005, 87). Siehe vor allem das Schlusswort der Frankfurt-Vorlesungen (170): „Mit dem Bösen leben, sich am Guten bescheiden: No fiction."

als das Mahl end-gültiger Versöhnung, das – gegen die verbreitete Erwartung ewiger Bestrafung – ebenfalls seit je erhofft worden ist, von ORIGENES bis zu HANS URS VON BALTHASAR (und, darf ich anfügen, so auch von mir).[21] Entsprechend ist eine vertretbare Rede von der „dunklen Seite" Gottes scharf zu unterscheiden vom dualistischen Monismus eines Heraklit, der die Unterscheidung zwischen Gut und Böse (nicht im Einzel-Konkreten, sondern grundsätzlich) als Irrtum der Sterblichen hinstellt.[22]

Auf das Wort „Gott" hat natürlich niemand ein Monopol. Doch macht es nicht die Würde der Person aus, dass sie der Wahrheit die Ehre zu geben und den Nächsten wie sich selbst zu achten hat? Das „Von-her dieses unseres unbedingt Gut-sein-Sollen-Dürfens" aber, dem ich den Gottesnamen vorbehalten will, das Prinzip unseres sittlichen Bewusstseins mit der unaufgebbaren Unterscheidung zwischen Menschlichkeit und Unmenschlichkeit, steht jenseits allen Elster-Zwielichts. Oder was bliebe vom Ernst des Denkens wie Gewissens, würden Gut und Böse einerlei?[23] – Satan anderseits ist mitnichten *das Böse*, sondern ein gefallener Engel, von Gott geliebt[24] und (wenn man die – nicht dogmatisierte – ARISTOTELISCH-THOMANISCHE Angelologie reiner Geist-Formen korrigiert) der Umkehr fähig.

III. Untergang und Aufgang

1. Um die Tiefenpsychologie ist es eigens in der vierten Vorlesung zu tun, im Ausgang von einer Vision PRs beim Erdbeben von 1994. Dieses Thema hat er erstmals in der Trilogie *Die Wachsamen* (1994) ins Bild zu bringen versucht.[25]Hier mit Akzent auf dem Untergang. An ihren Geliebten gehen drei Männer im HEGELSCHEN Doppelsinn des Wortes „zu Grunde". Im ersten Stück *Kelly* stirbt ein „Penner" für den Mörder in der Gaskammer, weil er dem Opfer, einer Frau, der er nachgegangen ist im Warten auf den „rechten Augenblick" (200f), sie anzusprechen, Aug' in Auge begegnet, als sie stirbt. Der tief verletzte *Paul* drückt in einem unterirdischen Bunker den Knopf zu einer atomaren Katastrophe, ohne Aufhebens zu machen „aus dem *einen* wichtigen Moment" (272). Für den verlassenen *John* zuletzt, im brennenden Los Angeles, tut sich im Swimmingpool ein Abgrund auf, in den er hineintaucht: in die Kathedrale eines Menschengerippes.

2. Sieben Jahre später erscheinen die Fünf Erzählungen *Die Nacht der Zeitlosen*,[26] de-

[21] Schon Jesu Drohreden sind ja in rechter „Hermeneutik eschatologischer Aussagen" zu lesen: nicht als Vorhersagen, sondern eben als (ernste) Drohung, wie bei der Ninive-Predigt des Propheten Jonas. – Siehe jetzt den Durch- und Überblick bei D. ANSORGE, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive, Freiburg i. Br. 2010 (meine Rezension in: ThPh 85/2010).

[22] Fr. 67 u. 102 (DK).

[23] Dazu auch der Nachtrag im Anschluss (zur Elster siehe den Anfang von WOLFRAMS *Parzival*).

[24] Denn lieben heißt sagen und tun: Es soll dich geben (H. ARENDT, in geglückter Zusammenfassung AUGUSTINS: „*volo, ut sis* – ich will, dass du seist" [Vom Leben des Geistes. II. Das Wollen, München/Zürich 1979, 102]). – Gott liebt ihn, nicht *als* bösen noch seine Bosheit, doch als Freiheitswesen *mitsamt* dem Nein, das es sagt und lebt.

Dies „mitsamt" ist gemeint, wenn von der Zulassung des Bösen durch Gott die Rede ist. Wollen kann Er das Böse nicht, das machte ihn selber böse; wenn andererseits Er wollte, dass es nicht sei, wäre es nicht; das logisch Dritt-Mögliche: nicht zu wollen, dass es sei (Vgl. THOMAS V. AQUIN, S.th. I 19,9 ad 3), verwirklicht sich in solchem "Mit"-Dulden: Ich bejahe dich – nicht abzüglich deiner Schuld, sondern mit ihr, die ich nicht bejahe.

[25] Hier nach: Riding with Mary. 10 mal Sehnsucht, Frankfurt am Main 2003, 155-338.

[26] Die Nacht der Zeitlosen, Frankfurt am Main 2001, hier nach der Taschenbuchausgabe von 2005.

ren erste und letzte ausdrücklich die Erdbebennacht thematisieren. „Vielleicht komme ich unten wieder heraus", denkt – im Eingangstext *Mr. Colman erwacht (sundown)* – Talmadge und stößt sich ab zum Sturz in den dunklen Schacht (19). In der letzten – *Die Frau, die den Dieb erschoß (sunrise)* – , führt der Schuss einer verschütteten Mutter auf einen Dieb – als Tod, als sich opfernden Gott[27] – zur Rettung ihrer wie ihres Kindes. Von den drei mittleren Geschichten *(night)* ist die erste eine virtuose Variation zu EDGAR ALLEN POES Erzählung *The Tell-Tale Heart*. (Auf deren Schluss, den Aufschrei des Mörders: „... it is he beating of his hideous heart" erwidert PR mit dem Verstummen seines ent-täuschten Ich-Erzählers: „Mein Herz stand still" – 64). In der zweiten rettet sich ein Paar dramatisch aus einem brennenden Apartment, weil sie sich im letzten Moment an einem Filmrequisit orientieren können: CHUK HESTONS Moses-Stab. Zu unserem Thema aber bringt die dritte Story, die zugleich dem Buch den Titel gibt, einen neuen Akzent. Bei einer Party treffen sich „zufällig" Darsteller, die seinerzeit für einen Film über Kennedys Ermordung engagiert waren. Bei den Dreharbeiten ist es zu einem Unfall gekommen. Die Darstellerin der Jackie (selber Jackie heißend) hat im Moment, da die Schüsse fallen sollten, die Kennedy-Puppe neben ihr am Kopf gepackt, in dem zugleich die darin angebrachten Sprengladungen explodierten, und herunter auf den Sitz gerissen. Dabei wird sie nicht bloß vom Dummy-„Blut" überströmt, sondern auch schwer an beiden Händen verletzt. Im Zwiegespräch mit ihr jetzt der Erzähler (115ff.):

> Überhaupt aber seist du von der Puppe nicht zu trennen gewesen, völlig hysterisch, als man versuchte, deine Hände vom Kopf der Figur zu lösen. Du hättest geschrien, hättest dich weinend festgeklammert...
>
> Jackie sah her.
>
> „Mit einem Wort. Die sagt, ich hätte durchgedreht." [...]
>
> „Das sagen sie immer, wenn man das einzig Richtige tut. Das sagen immer die, die nicht zur Stelle waren.
>
> [...] Ich habe nicht wie Jackie Kennedy gehandelt. Ich habe mit dem Wissen gehandelt, das ich damals hatte. [...] Vorwissen [...], dass er jetzt jeden Augenblick sterben würde und daß ich ... die einmalige Chance hätte, was geschehen war, zu verhindern."

Das Grauen aber, die Panik, als die Schüsse explodierten, haben nicht die ausgelöst.

> „Es war vielmehr, als sei mein Vorwissen doch umsonst gewesen, als hätte ich die einmalige Chance zunichte gemacht und trotz allem zu spät gehandelt. [...] Ich lag wie begraben, unter einem Berg von Schuld, diesen Augenblick – das Geschenk jenes Augenblicks: alles zu retten, das Geschehene ungeschehen zu machen – nicht angenommen, zu spät gesehen, zu spät begriffen zu haben. Begreifst du das?"

Das ist doch Wahnsinn – sagt nicht bloß der Erzähler. Jackie kann nur erwidern, dass er nicht dabei gewesen sei. Und dass sie auch damals gespürt habe, nur sie fühle so (120). – Aber hätte sie denn wirklich etwas ändern können?

> „Darauf kann ich nicht antworten. Ich handelte gezwungenermaßen. Aber wir kommen immer zu spät – bis wir auf's Zuspätkommen kommen, gleichziehen. Dann, plötzlich, ist die Gelegenheit vorhanden, das Leben zu ergreifen (121).

Im Übrigen könnten wir natürlich von einer solchen „Verschiebung" der Wirklichkeit niemals wissen. „Denn wie wäre das festzustellen?"

Zwei Punkte sind mir hier wichtig. Erstlich das Zu-spät-kommen. Und dieses dreigestuft. Grundlegend (1.) gilt: Wo einer anfängt, hat er je schon angefangen. Wer

[27] Dazu G. LÜBBE-GROTHUES in: *Mythos* (Anm. 17), 264f.

Herkunft hat, hat stets auch schon (in jedem Sinn des Worts) Vergangenheit. Für das Begegnen (2.) folgt daraus, was besonders CESARE PAVESE bedacht hat:[28]

> Man entdeckt die Dinge [und nicht bloß die Dinge!] durch die Erinnerungen, die man daran hat. Sich an etwas zu erinnern bedeutet, es – jetzt erst – zum erstenmal zu sehen (267).[29]
>
> Es gibt kein „Die-Dinge-zum-erstenmal-Sehen". Das, woran wir uns erinnern, was wir bemerken, ist immer ein zweites Mal (282).[30]

Damit meldet (3.) sich eine Gewissensfrage. Von EMMANUEL LEVINAS haben wir ja gelernt, die erste Philosophie als Ethik zu sehen.[31] Zu Bewusstsein kommen heißt für ihn, vom schutzlos „nackten Gesicht" des Anderen geweckt zu werden. Dessen Hungerblick reißt mir das Brot aus den Zähnen, sein Hilferuf schreckt mich aus meinem Selbstgenügen auf. Derart geweckt zu werden stellt uns nicht erst vor eine Entscheidung; vielmehr geht uns auf, dass wir bereits vereinnahmt sind, sodass jede Ausflucht „Fahnenflucht" wäre. LEVINAS spricht von Intrige (schon verwickelt), Geiselhaft, Besessensein, von An-archie = Anfanglosigkeit. Wiederholt zitiert er aus PAUL VALERYS *Cantique des Colonnes:* „... profond jadis / Jadis jamais assez!"[32]

Das aber lässt fragen: Wenn wir erst geweckt werden müssen, haben wir dann nicht schon zu lang geschlafen? Hätten wir dem Hilferuf nicht zuvorkommen müssen? (In der Zuvorkommenheit gerade eines „Après vous, Monsieur".) Warum sind wir nicht wachsamer gewesen? („Wachen" ist im Neuen Testament das Wort statt des heutigen „Suchens" – bei dem sich das Problem des rechten „Suchbilds" einstellt.) So gehört zu LEVINAS' wiederholten Zitaten auch das Wort des Staretz Sossima (in ekstatischer Freude geäußert[33]): „Jeder von uns ist vor allen an allem schuldig, ich aber bin es mehr als alle anderen."

Es geht also um Selbsterkenntnis. Und die hängt nicht an großen Katastrophen, es genügt „ein Augenschlag" (Anm. 13: 122). Der Zugang ist jeweils konkret – so wie nach RANKE-GRAVES Orpheus „at Aornum in Thesprotis" zum Tartaros abstieg (ebd. 21[34]). PR nennt diesen Augenblick „aornische Sekunde" (123).[35] Wichtig aber ist ihm der spätere Abschnitt des Wegs: das Bestehen der Orpheussekunde (135), das Umsetzen, die Bewusstseinsarbeit des Künstlers. Sein Dienst, „aus dem Unbewußten zu übersetzen, über-zu-setzen" (136).

Soll man nun sagen, dass Jackie diesen Zweitschritt nicht hat gehen können? So scheint es MICHAELA KOPP-MARX[36] zu sehen: Sie sei vom Archetyp des Retters überwältigt worden.[37] – Ich will dem nicht widersprechen, nur – und damit komme ich zu

---

[28] Das Handwerk des Lebens. Tagebuch 193-1950 (M. PFLUG), Frankfurt am Main 1990.

[29] Siehe oben S. 214 die Parkplatz-Epiphanie, wo das „Zum-letzten-Mal-Sehen" (Tal, 76) zugleich die Erfahrung bedeutet (ebd.), „zum ersten Mal wirklich zu sehen".

[30] „Unverhofftes Wiedersehen" (Riding... [Anm. 25] 12f.)?

[31] Zur Einführung empfiehlt sich: E. LEVINAS, Ethik und Unendliches. Gespräche mit PH. NEMO, Graz Wien 1986. Belege zu meinen Sätzen: Gotteserfahrung im Antlitz des Anderen? Im Gespräch mit Emmanuel Levinas, in: MThZ 45 (1994) 49-62.

[32] Œuvres (Pléiade) I, 118.

[33] F. M. DOSTOJEWSKI, Die Brüder Karamasoff (E. K. RAHSIN), Darmstadt 1979, 471 (6. Buch II).

[34] R. V. RANKE-GRAVES, Griechische Mythologie I/II, Reinbek b. Hamburg 1969, I, 98.

[35] An den konkret bewahrten Traumfetzen hat sich aktive Imagination zu halten.

[36] Das Heilig-Hohe und das Erdig-Irdische. Versuch über das Schreiben Patrick Roths, in: W. W. MÜLLER (Hrsg.), Suche nach dem Unbedingten. Spirituelle Spuren in der Kunst, Zürich2008, 137-165, 159-161.

[37] Wie früher vielleicht Kelly, der dann selbst der Mörder gewesen wäre (JÜTTNER: Anm. 17; 201).

meinem zweiten Punkt – eine weitere Überlegung einbeziehen: Dass es nämlich tatsächlich eine reale Möglichkeit der Veränderung der Vergangenheit gibt. Nicht der Fakten, doch ihrer Bedeutung, und damit auch ihres realen Fortwirkens. Gemeint ist: beim Täter Einbekenntnis und Reue, beim Opfer Vergeben, Verzeihen. (Das zu entfalten, in Aufnahme der vor allem in Frankreich geführten Diskussion um die Verzeihung von Unverzeihlichem, ist hier freilich nicht möglich.[38])

3. In der fünften Vorlesung: *No fiction* kommt PR nochmals auf Magdalena zurück: auf eine fünfte Wendung nach der entscheidenden vierten (145). Sie wendet sich von Jesus, den sie nicht berühren darf, ab, wendet sich zurück zu den anderen, kehrt zurück zu den Jüngern. Und die spricht sie jetzt (statt des „Wir" zum Gärtner) in der ersten Person an: „Ich habe den Herrn gesehen."

Zuerst möchte ich hierzu anmerken, dass es mich jedes Mal bekümmert, ja erbittert, wenn ich auf das Nicht-Berühren-Dürfen stoße. Welch ein Unglück bedeutet die Übersetzung „noli me tangere"! Im Original steht (Joh 20,17): Μή μου ἅπτου – Me mou haptou. „Háptomai" (Medium) besagt: sich anheften. (Hapteren sind die Haftorgane von Pflanzen.) Es hat zwar *auch* die Bedeutung „anrühren", „berühren"; doch dies eher im Sinn von „antasten" (hapto sogar „anzünden").[39] Zu übersetzen wäre Jesu Wort entsprechend: „Halte mich nicht (fest)!"

Jesus ist ja kein „Kräutlein Rühr mich nicht an". Von Berührung, Tasten, „Takt" war schon die Rede. „Berühren" gehört zu den Grundworten der Mystik. Ich erinnere nur an einen der berühmtesten Texte hierzu, AUGUSTINS Bericht von dem Gespräch mit seiner Mutter Monika, in Ostia am Fenster, über die ewige Weisheit:[40] Et dum loquimur et inhiamus illi, attigimus eam modice toto ictu cordis [...] rapida cogitatione attigimus – Und während wir so von ihr reden, voll Sehnsucht nach ihr, da haben wir sie leicht berührt in vollem Herzschlag [...] in raschem Gedanken berührt."
Andererseits aber gilt tatsächlich, dass es uns hienieden verwehrt ist, Hütten auf dem Taborberg zu bauen. Alle Begegnungen mit dem auferstandenen Christus (die ganze vierte Woche der Exerzitien des IGNATIUS) münden in Sendung. Und so die Funde des Schriftstellers – zugunsten der Leser – in Büchern.

IV. Meer und Swimmingpool

1. Drei Jahre nach den Frankfurter Vorlesungen spricht PR in Heidelberg.[41] Der Titel der ersten Vorlesung könnte auch über unserem Gedankengang stehen: *Im Augenblick*. Unser Motto immerhin entstammt ihr (15). PR nämlich erzählt, wie er nach achtzehn Jahren eines Tages in drei Schritten auf THORNTON WILDERS Stück *Our Town – Unsere kleine Stadt* hingeführt wird. Und wieder gibt es hier einen befreienden Kairos. Emily, nach ihrem Tod für einen Tag in ihr Mädchen-Leben zur Mutter heimgekommen,

[38] Hauptnamen: V. JANKÉLÉVITCH (dt.: Das Verzeihen, Frankfurt am Main 2003) und J. DERRIDA (dt.: Das Jahrhundert der Vergebung, in: Lettre International 48 [2000] 10-18); siehe H.-B. GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen? Ausflüge in Landschaften der Schuld und der Vergebung, Wien Graz Klagenfurt 2008 (dazu meine Rezension in: ThPh 85 [2020] 111-112).

[39] W. PAPE, Griechisch-Deutsches Handwörterbuch, 2. Ausgabe, 5. Abdruck, Braunschweig 1871; B. M. NEWMAN, Greek-English Dictionary of the New Testament, London 1971: ἅπτω … light, ignite; midd. Take hold of, touch (1 Cor 7,1); harm, injure.

[40] Conf IX 10,23-25.

[41] Zur Stadt am Meer. Heidelberger Poetikvorlesungen, Frankfurt am Main 2005.

doch mit ihrer Sehnsucht nach dem (D. V. HILDEBRANDT) „Ineinanderblick“ gescheitert, sitzt wieder mit den anderen Toten in der Stuhlreihe auf dem Friedhof (links auf der Bühne, stelle ich mir vor), ausgerichtet „in Richtung ‚großes Ereignis‘“ (18). Da kommt ihr Mann und fällt, haltlos weinend, auf ihr Grab. „‚Goodness!‘ rügt eine Tote, ‚That ain’t no way to behave!’“ Emily aber schaut aus dem Augenwinkel zu ihrem George hin:

> Sie, verstohlenen Blicks nach unten zu ihm, und er, der sich weggestohlen, von der längst heimgekehrten Trauergemeinde [...] diese beiden wissen sich nicht ‚zu benehmen‘. Und daher – und darin – ; *sehen* sie einander, ohne einander zu sehen (19).
> [...]
> Dieser Augenblick, vielleicht wiegt er sie alle auf. Denn an seinem Blick entlang spinnt sich ein Faden, hält sich ein Faden hinüber in beide Welten.

Der Schlusssatz (20):

> An solchem Faden hängt – „augenblicklich“ – die Welt.

Die zweite Vorlesung ist überschrieben *Traum und Alchemie.* PR berichtet von einer Krise (angekündigt durch die Beängstigung im Magdalenentext und die Schlusserzählung der Frankfurter Vorlesungen vom Blutrausch eines Friedensstifters?), ausgelöst durch die Kündigung des „Paradieses“ um den Swimmingpool, von dem ja noch zu handeln ist. Es geht darum, dass der *lapis,* der „Stein der Weisen,“[42] *in stercore invenitur,* im „Scheißhaufen“ gesucht werden muss, wo man weder hin- noch gar nachsehen will (26). Nach erneuten Hinweisen zu rechtem Umgang mit den Träumen skizziert PR seinen eigenen Wechsel aus dem Schattental nach Santa Monica als Individuationsprozess, in der Reihenfolge der vier Erzählungen von *Starlite Terrace*.[43] Und als Beispiel solchen Durchbruchs stellt er einen iranischen Film vor: Wandlung, die nicht bloß im Film, sondern vor allem im Betrachter, in uns geschehen soll. Und für diesen Augenblick begegnet (45) das CELAN-Wort „Atemwende“.

2. Die dritte Vorlesung: *Suspense,* bringt eine intensive Auseinandersetzung mit ALFRED HITCHCOCK. Der unterscheidet natürlich zwischen bloßer Surprise[44] und Suspense. „Spannung“ ist zu wenig. Suspense meint: „Am-Kragen Gepacktwerden, Über dem Abgrund-Schweben“ (16). Aber was PR bei ihm vermisst, ist die verwandelnde alchemistische Auflösung, die wahre *„coniunctio oppositorum“* (60). Er zeigt das an HITCHCOCKS reichstem Film (aus dem eine Szene schon in die Magdalenen-Story eingelegt war – 86/16f.): *Vertigo,* mit JAMES STUART und KIM NOVAK, nach einem Buch von BOILEAU/NARCEJAC, mit der Grundidee von *Les Diaboliques*.

In den Filmlexiken – und auch in FRANÇOIS TRUFFAUTS Interview-Buch[45] ist nur von Scotties Liebe zu „Madeleine“ die Rede, die als Komplizin seines Auftraggebers am Tod von dessen Frau beteiligt war. PR hingegen – wieder ein Beleg für seine Wach- und Achtsamkeit – hebt auf ihre Liebe zu ihm ab. Sie begegnet ihm „zufällig“ und riskiert, gleich ihm „machtlos aus Liebe“, obgleich nur als eine andere geliebt, ihm nahe zu sein (63). Als er das Doppelspiel durchschaut und „in Haß jetzt, in Wut, in

[42] Dies auch in dem Sinn, dass er ohne Weisen nichts nützt, weil nicht erkannt
[43] Starlite Terrace, Frankfurt am Main 2004.
[44] Überraschungen gibt es auch bei PR. Um nur zwei zu nennen: auf der letzen Seite von *Riverside* und in der letzten Zeile von *Johnny* die wie beiläufige Selbstenthüllung des/der Erzählenden.
[45] F. TRUFFAUT, Mr. Hitchcock, wie haben Sie das gemacht? München ^{3}1973, 235-242.

wütender Liebe“ die Auseinandersetzung sucht, wird sie [Überraschung!] erschreckt und stürzt zu Tode.

> „Er“ – STEWART, so schreibt TRUFFAUT in seiner Synopse des Films – „ist nicht glücklich, aber wenigstens befreit.“
>
> Blödsinn, dieser Kommentar.

Tatsächlich. Was an wechselseitigem Geständnis ließe sich hier denken, zu welch positivem oder tragischen Ende! „Ich weiß, HITCHCOCK würde sagen: ‚Patrick, it’s only a movie.‘“ (64)[46] Doch wie PR liebe ich Filme – und Bücher – , die statt herrlicher Kuchen „ein Stück Leben“ sind. PR erinnert nochmals an den Schluss von *City Lights,* an dem CHAPLIN, weil er kein Rezept hatte, Monate gearbeitet hat. Dann schildert er, wieder mit ansteckender Begeisterung, den Schluss von MICHELANGELO ANTONIONIS *L’Eclisse*: Sieben Minuten ohne das Paar [MONICA VITTI / ALAIN DELON]: Wind bauscht die Hülle eines Baugerüsts; in einer Regentonne treibt ein Holzstück (bis zur Sonnenfinsternis des Titels). Und allerletzt spricht er vom Kreuz und seiner Mitte.[47]

3. Um einen Film geht es dann auch in der letzten Vorlesung: *Sonnenuntergang*. Hier gönnt er sich und uns – oder gönnt sein Unbewusstes es uns miteinander? – ein „Happy End“. Erst ist nochmals von der Buch-Arbeit die Rede und davon, dass sie nicht Selbstzweck ist.

> Das Buch nicht als Ziel, sondern als Passage [...] Das Buch als Durchgangs-Ort, an dem die Zusammenführung der Gegensätze im Individuum, das heißt: die Wandlung, beginnen kann (78f.).
>
> Bleibt etwas – „von uns“? Eine Spur? Gibt es Bilder dafür? (81) [...]
>
> [Der Tod] gibt uns in den letzten Sekunden das Leben, wie es uns nie gehört hat: indem er es nimmt.

Erneut verweist PR („nachzulesen – *vor*zulesen“[81]) auf den *Tod des Iwan Iljitsch*. Er selbst erwägt, ob nicht mit dem Leben, „in dieser letzten Vereinigung der Gegensätze“, auch der Tod sterbe. „Das Dritte, das aus beiden entsteht – entstehen muß – , kennen wir nicht“ (82).

In der Tat. Man kann den Tod so denken[48] – und wir kennen das Danach nicht. Aber müssten für ein wahres „safekeeping“(85) Schalter und „Kasten“ nicht doch mehr sein als das Unbewusste? Reicht es, dass nur eine Spur von uns bleibt, nicht wir selbst?

„Ein Wesen lieben heißt ihm sagen: Du, du wirst nicht sterben“, erklärt Antoine in GABRIEL MARCELS Theaterstück *Le mort de demain*, und *zwar ganz unromantisch* (der „Tote von morgen“ ist ein Fronturlauber).[49] – MARCEL meint die Einsicht, dass personales Mit-Sein auch und gerade den Toten nicht hinter sich lassen darf, nur „seine Sache“ weiter tragend, sondern ihm selber Zukunft zu-spricht.

Ich würde sogar anders formulieren: Jemand lieben heißt sagen: Du und ich werden sterben, und wir verbergen einander das nicht. Gerade dies Wissen bewahrt die

---

[46] Siehe TRUFFAUT, 184.

[47] Für Interessierte hierzu: K. W. HÄLBIG, Der Schlüssel zum Paradies. Die Symbolik des Kreuzes Christi, St. Ottilien 1996; DERS., Die Hochzeit am Kreuz. Eine Hinführung zur Mitte, München 2007

[48] „Der Tod dauert das ganze Leben. Aller Vermutung nach hört er auf, sobald er eintritt.“ P. VALÉRY, Windstriche, Frankfurt/M 1971, 145.

[49] Aimer un être, c’est lui dire: ‚Toi, tu ne mourras pas‘“ G. MARCEL, Trois Pièces, Paris 1921, 161. Vgl. ders., Das ontologische Geheimnis. Drei Essays, Stuttgart 1961, 79: „Das ist für mich keineswegs eine bloße Theaterreplik, sondern eine Behauptung, die wir nicht übersteigen können.“

Menschlichkeit unseres Miteinander. Es gibt dem Leben den Ernst und die Köstlichkeit des Einmaligen. Und es gibt ihm zugleich die Sinntiefe von Verheißung. Anders: Der Tod ist weder bloß Durchgang von einem Vorspiel zur endlosen Fortsetzung dieses Daseins noch bloß das Ende von allem; sondern wir fürchten und erhoffen in ihm die Endgültigkeit unseres Lebens und unser selbst.

Der Angst entspringt, in Selbstabsicherung, die Schuld. „Jeder tötet, was er liebt“: auch dieses Wort OSCAR WILDES in seiner berühmten Ballade aus dem Zuchthaus von Reading[50] gehört hierher. – Aber gehört nicht ebenso dazu, dass ein Mensch dem anderen sein Leben zu gönnen vermag? Dessen Leben und überdies vom eigenen das, was der andere braucht, mitunter sogar das ganze?

Das Mit-Sein mit dem Toten fängt schon vorher an: als Mit-Sein mit dem Sterbenden. (Den Tod sterben heißt ja leben; tot wird erst der Gestorbene sein.) Wie der Sterbende dem Begleiter gönnt, weiter zu leben, gönnt ihm der Begleitende den Tod an seiner Hand.[51] Wenn dieser letzte Lebens- und Leidensabschnitt „sinnlos“ wäre, wäre es dann nicht das Leben überhaupt?

Es gibt „Sinngebungs“-Versuche, nicht bloß religiös-seelsorgerlich, sondern auch humanistisch – oder etwa psychosomatisch – , die der Betroffenen nur als lieblos (um nicht zu sagen: zynisch) empfindet. Nicht besser freilich wird es, wenn der Helfer drohenden Zynismus dadurch zu vermeiden sucht, dass er dem letzten finsteren Lebensabschnitt jeden Sinn abspricht. Selbst wenn er dies „solidarisch“ tun wollte: im Protest gegen das Schicksal oder einen Herrn des Geschicks, hätte er dennoch das wirkliche Mit-Sein mit dem Sterbenden – und damit diesen selbst – verlassen (HANS-JÜRGEN VERWEYEN).[52]

Möglich ist aber noch dies: Der Helfer lässt in seiner Entscheidung zu äußerster Solidarität den Patienten „auch bei diesem letzten Schritt in die Sinnlosigkeit nicht allein“.

> Was geschieht mit diesem Schritt in den nicht einsichtigen Sinn des Leidens hinein, das nur Dunkel und Grund für den gerechtesten aller Proteste herzugeben scheint? Nicht immer wird es bis zum letzten Ausloten der damit gesetzten Option kommen. Wo der Blick des Sterbenden aber bis zuletzt auf der berechtigtsten aller menschlichen Fragen, der nach Sinn, beharrt, nach dem Sinn auch dieses Schritts ins letzte Grauen, und der bei ihm Ausharrende diesem Blick nicht ausweicht, sondern signalisiert: „Ich versuche mitzugehen“ – da kommt dieser nicht an einem paradoxen Handeln vorbei. Man kann keinen bewussten Schritt in eine auch noch so unbekannte Richtung tun, ohne wenigstens eine auch noch so unbestimmte Hoffnung auf Sinn wachzurufen (586).

Der Sinn, nach dem die Freiheit sucht, ist die Gültigkeit ihrer „Bestimmung“.[53] Und die wird tatsächlich wohl erst von einem personalen Verstehen des Todes her offenbar:

---

[50] The Ballad of Reading Gaol:, O. WILDE, The Works (G. F. MAINE), London (1948) 1960, 822-839, 823: „each man kills the thing he loves.“ Sämtl. Werke in zehn Bd.n (N. KOHL), Frankfurt am Main 1982, 207-230, 210.

[51] TIBULL: Te spectem, suprema mihi cum venerit hora, / Te teneam moriens deficiente manu – Dich möcht ich anschaun, wenn meine letzte Stunde gekommen, / Dich möcht ich halten im Tod mit erschlaffender Hand. Lib. I, Erste Elegie.

[52] H. VERWEYEN, Kants Gottespostulat und das Problem sinnlosen Leidens, in: ThPh 62 (1987) 580-587.

[53] P. NOLL, Diktate über Sterben & Tod mit Totenrede von Max Frisch, Zürich 1984, 244: „Überall setze ich mich dem Verdacht aus, mir und anderen einen Trost einzureden, der auf dem individuellen Weiterleben nach dem Tode besteht. Dabei bin ich nur auf der Suche nach Sinn. Und das ist viel mehr.“

wenn er im Horizont des Schöpfungsglaubens und vom Ruf ins Dasein her gesehen wird. – Ich kann PR nur zustimmen, und sage es darum mit seinen Worten (89):

> Sobald man Gott im Munde führt,[...] sehen viele nur dieses „Höchste", [...] glauben, der Redner selbst stünde im Priestergewand da, [...] manche sehen, angeekelt von solcher Anmaßung, das Gegenteil – den Gotteslästerer.
> [...] Dabei darf nicht vergessen werden – bei all diesem Reden um Letztes, um Äußerstes –, daß Gott auch das Gewöhnlichste ist. *In stercore invenitur*. Der graue Alltag.

3. Dass – alchemistisch – Gott im *opus* des sich wandelnden Menschen selbst gewandelt wird, kann ich als christlicher Philosoph – und *„ontosaurus metaphysicus"* dazu – nicht einfach übernehmen. Aber auf eine coniunctio wäre auch hier hinzudenken.

Zuerst komme ich (siehe Anm. 10) auf die Aktionsart des Mediums zurück. Es gibt ja nicht bloß Aktiv und Passiv (obendrein noch auf die beiden Geschlechter verteilt). Im Deutschen haben wir keine Verbformen dafür; wir müssen es mit „lassen" bilden: ich lasse mich überreden, ergreifen... überzeugen. Dies Dritte nun sei hier sogar als Erstes behauptet. Was täte einer, der von nichts ergriffen wäre = sich von nichts hätte ergreifen lassen? Zudem ist es „aktiver" als das pure Aktiv: Längst bevor jemand, ermüdet, nicht mehr richtig reden kann, vermag er schon nicht mehr wirklich zu hören. Empfangen ist (keinem Künstler und Schreiber zu sagen) „leistender" als „produzieren".[54] Und ich glaube PR auf meiner Seite, wenn ich dem modernen Verständnis von „Konzept" und „konzipieren" als Konstruktion den Wortsinn „Empfangen" entgegenhalte.

Wenn Gott unser Beten fordert, dann – so THOMAS VON AQUIN – weil Er dem Menschen die Würde der Miturheberschaft geben will[55] (zuhöchst übrigens in der Rolle der Eltern bei unserer Erschaffung). Und ich ergänze: Weil Er selbst empfangen will. Gott zeigt sich empfänglich. Ihn trifft unser Speichel (anstatt dass, nach einem arabisches Sprichwort, der bloß in unseren eigenen Bart fällt): im Sohn. Er als Vater „reagiert" auf unsere Vergebensbitten (siehe oben, Anm. 38). Und ihn erfreut unser Lobpreis.[56]

4. Und nun wären die vier Erzählungen um den Swimmingpool dran. Auch hier läuft es immer wieder auf Augenblicke zu, in denen sich etwas zuspitzt oder löst. Doch scheint mir, es geht darin weniger um das Ergreifen des rechten Moments als um das Miterleben, das Sich-Ergreifen-lassen vom (freilich überraschenden) Abschluss eines längeren Prozesses.

Und diese Abschlüsse bilden ihrerseits einen Prozess: in vier Stufen, denen PR in der zweiten Vorlesungsstunde (41) die vier Elemente zugeordnet hat, denen jeweils eine „alchemische Grundoperation" entspricht:

Seinem „Rex", dem *Mann an Noahs Fenster*, den Regen, in dem er sich löst: zur Annahme seiner selbst und des Todes, dank dem Abschiedsrundgang des sterbenskranken *Gary Cooper* und vor allem aus dem erinnerten Angenommen-sein durch die kitzelnde Mutter (*Solutio* – Auflösung in die elementarsten Bestandteile als Ausgangspunkt weiterer Wandlung).

---

[54] „Als ihm nichts mehr einfiel, wurde er kreativ."

[55] STh. II-II 83, 2 c u. ad 2.

[56] C. S. LEWIS, The Weight of Glory, in: Transposition and other Adresses, London 1949, 21-33/ Das Gewicht der Herrlichkeit, in: Streng dämokratisch zur Hölle und andere Essays (B. TREBING), Basel 1982, 93-108.

Moss (Moses) McGloud, von dem wir mehr hören werden, die Luft, den Geist, der ihn „der Realität entfernt“ (*Sublimatio* – Unmittelbare Verdampfung).

Dem zerrissenen Gary, den Leidenschaft und Reue verzehren, das Feuer (*Calcinatio* – Brennen und Glühen des Stoffes, was wir heute Oxydation nennen).

Seiner June, die sich „von neuem erschafft“, die neu gewonnene Erde (*Coagulatio* – Zusammenführung [von Geist und Materie], Verfestigung von Flüssigem: Niederschlag, Gerinnen, Kristallisation. [Siehe den Aufsatztitel in Anm. 36]) – Darin hat sich für PR die Individuation vollzogen: „Sunrise der Menschentochter“ (92). *Seine* June. „Das ist nichts für andere.“ Also auch nicht für mich.

In den Vorlesungen indes stößt man noch zweimal auf das im Nu vergangene Jetzt: Zur Rettung des Lebens (in den „Kasten“) lesen wir (Anm. 41: 85):

> Das Leben oder ein Teil dieses Lebens, ja selbst ein Augenblick „nur“, in dem das gekreuzigte Bewußtsein es zuläßt, daß ein Bild der Vereinung der Gegensätze wahr wird.

An der zweiten Stelle sagt PR uns, dass wir bei jedem Gang durch die Straßen Menschen begegnen, die wir zum letzten Male sehen (86).

> Wie unbewußt man sieht, was man sieht, wird da bewußt, eine Sehnsucht wird wach, ein Geheimnis, das man sekundenlang allen mitteilen will: das Leben der Gleichzeitigen [...] „Alle mal herhören: Wir sehen uns in diesen Sekunden zum letzten Mal!“

Oben war vom ersten Anblick die Rede, und von IGNATIUS‘ Exerzitienregel... – PAUL CELAN hat in seiner Büchner-Preisrede – nach WALTER BENJAMINS KAFKA-Essay – eine Sentenz von NICOLAS DE MALEBRANCHE zitiert: „Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele.“[57]

Ich breche ab.

* * *

Doch ist noch meine Ankündigung eines „Happy Ends“ einzulösen. Am Strand erzählt PR Freunden von einem Film ERIC ROHMERS (eines meiner Lieblingsregisseure): *Le Rayon Vert (99ff.)*. Eine neurotische Pariserin erlebt nach ennuyierendem Hin und Her am Ende den „grünen Strahl“, den bei entsprechender atmosphärischer Lage die Sonne in der letzten Sekunde ihres Untergangs sendet. Und die skeptischen Freunde werden dann auch von ihm überrascht.[58] Verheißung einer *„ultima viriditas“*, eines neuen Aufgangs aus dem „Dunkel des Untergangs“?

> It is true? [...](101)
> *It's* all *true*.

„*No fiction“* war die Überschrift der fünften Vorlesung in Frankfurt. Nach der Lebensweisheit, dem „Geheimnis“ des achtundneunzigjährigen Lou Sederman, von der PR in der ersten Vorlesung erzählt hat (Tal, 25). Es geht also nicht um Erfindung. Was wir erhoffen, ist Findung. Wessen? Der Genetiv ist doppeldeutig. Täuscht der Eindruck, dass im Vordergrund heutiger Befindlichkeiten die Selbstsuche steht? Dann stellt sich

[57] Ges. Werke, Frankfurt/M. 1983 III 198. – Das lässt an eine ähnliche Bestimmung bei S. WEIL denken (einer ebenso intensiven Schreiberin): „Auf ihrer höchsten Stufe ist die Aufmerksamkeit das gleiche wie das Gebet. Sie setzt den Glauben und die Liebe voraus.“ Schwerkraft und Gnade, München 1952, 209.

[58] Bei R. ZWICK heißen solche Augenblicke „heilige Momente“ (LANGENHORST [Anm. 20], 56), nachdem PR den Schluss von *City Light* den „heiligsten Moment der Filmgeschichte“ genannt hat. Er verweist auf die Dissertation des amerikanischen Regisseurs und Drehbuchautors P. SCHRADER, *Transcendental Style in Film*. Ozu – Bresson – Dreyer, Berkeley 1972.

indes das schon benannte Problem des Suchbilds. Darum habe ich eher für das Warten votiert. Warten worauf? – Auf das Gefunden*werden*.

Das aber führt zu einer Umkehrung der Eingangsüberlegungen. Statt im rechten Augenblick eine Gelegenheit beim Schopf zu fassen, ginge es darum, sich ergreifen zu lassen. Und vielleicht verlangt das mehr von uns. Auf ein prägnantes Wort hierfür bin ich in RILKES Briefwechsel mit ERIKA MITTERER gestoßen. Er schreibt vom „erhofftesten Schrecken [...] der Findung".[59]

Für das Ereignis selbst hält die christliche Tradition den Namen „Heimsuchung" bereit – mit einer denkenswerten Anmutungsverschiebung. Ursprünglich bezeichnete es den Besuch Mariens, nach der Botschaft des Engels, bei ihrer Base Elisabeth (Lk 1,39ff.) – zu deren überwältigter Freude. Inzwischen ist es zu einem frommen Ausdruck für leidvolle Erfahrungen geworden: Unglück, Krankheit, Tod. – Die nächstliegende Schutzmaßnahme dagegen ist Abwesenheit, Zerstreuung, Außer-Haus-sein.
Das Gegenteil lehren uns die bedachten Texte – im *resolve* von *surprise* und *suspense:* gesammelt still zu werden, wachsam in Geduld, mit (1 Kön 3,9) hörendem Herz.

Nachtrag

Zur Interpretation von Sonnenfinsternis (da der Beitrag von MICHAELA KOPP-MARX nicht mehr diskutiert werden konnte).

Er beschränkt sich auf den im Beitragstitel genannten zentralen Augenblick der Gottesbegegnung. (Anm. 43, S. 76 – Differenzen etwa im Blick auf Rex klangen eben schon an.) Die Interpretin räumt die Möglichkeit anderer Auslegung ein. C. G. JUNGS Probleme mit dem personalen Gott sind ebenso bekannt wie die mit dem Wotan-Archetypus.[60] Auch Jungianer sollten ihm wohl nicht in seiner Sicht auf das AT und dessen Gott folgen: im Anschluss an MARKION oder etwa, auf ihn gestützt, HANNA WOLFF.[61]

Eine Weise, mit eigener Schuld umzugehen, die sich aufdrängt, ist die Selbst-Entschuldigung unter Beschuldigung anderer.[62] Das Urbeispiel dafür gibt der biblischer Adam: Statt „Sei mir Sünder gnädig!" erwidert er auf Gottes Anruf: „Die Frau, die du mir gegeben hast…" (Gen 3,12) Dies Fehlverhalten aber möchte ich weder Moss noch PR unterstellen. Von LUTHER haben wir gelernt, dass Gott „sub contrario" erscheinen kann und erscheint. Direkt erscheint er im von Menschen gedachten, gesagten, getanen Guten; indirekt, *sub contrario*, indem er Unmenschliches böse nennt und es gegen dessen Selbstmaskierung als Böses offenbar macht. BARUCH SPINOZA: „Sane sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est – So, wie das Licht sich und die Finsternis offenbart, so ist die Wahrheit Norm ihrer selbst und des

---

[59] Sämtl. Werke (E. ZINN), Frankfurt Wiesbaden 1955ff, II, 294. – Siehe dazu sein Gedicht *Der Goldschmied* vom „gefassten" Meister (II, 27 – J. SP., Liebe zum Wort, Frankfurt am Main 1985, Kap. 4: Der Goldschmied. Eine poetische Kunsttheorie).

[60] Zu ersterem: Erinnerungen Träume Gedanken von C. G. JUNG (A. JAFFÉ), Zürich 1967, 42-45 zum zweiten jetzt nur Anm. 19 (SCHADEL).

[61] H. WOLFF, Neuer Wein – alte Schläuche, Stuttgart 1981.

[62] Entschuldigung wird hier, anstatt als Synonym, als Gegenteil zu Verzeihung/Vergebung verstanden. Dem kranken Schulkind schreibt die Mutter eine Entschuldigung; der Schuleschwänzer fehlt unentschuldigt.

Falschen."[63] Die Fratze, die sich Moss zeigt, ist sein eigenes Gesicht – und zeigt ihm, inwiefern er sich damit nicht bloß gegen Stella verfehlt, sondern auch „gegen den Himmel" (Lk 15,18). Gemeint ist damit, so die geistlichen Lehrer, dass der Sünder den ihn duldenden und um ihn bemühten Gott in das falsche Licht der Komplizenschaft mit dem Bösen bringt. Die Selbstentstellung des Bildes Gottes im Menschen lässt Gott selbst als böse erscheinen. Moss erkennt seine Verrücktheit – und dass sie Gott, der, unsichtbar, allein im Schöpfungsbild ansichtig wird, nun selbst verrückt aussehen lässt.

Gott aber war es nicht, der ihn zum Mord gedrängt hat – bis dann er Gott wieder zur Besinnung gebracht hätte. Allerdings hat Gott ihn dem Mord nahe kommen lassen, ja, er hat ihn versucht. Versuchen heißt: in eine Lage bringen, wo sich das Böse nahe legt. Das kann man jedoch grundsätzlich in doppelter Absicht tun: einmal, damit das Böse geschehe, sodann aber, damit ein Gutes geschehe, das nur um den Preis dieser Gefährdung erreicht wird: hier das Opfer auf die besessene Suche nach Amy.[64] Verständlich, dass ein derart Gequälter protestiert – wie Hiob, dem Gott gegen seine Freunde Recht gibt. Die sogenannte Theodizee-Frage also bleibt – und bleibt zugleich (hienieden) ohne Antwort. Es dient aber m. E. weder dem Leben noch der Literatur, sich dieser zuzeiten kaum ertragbaren Spannung durch die Flucht in den Ungedanken eines bösen Gottes zu entziehen.[65] (Anders wäre es, etwa mit HERMANN SCHMITZ, von Gefühlen als ergreifenden Sphären zu reden,[66] von Übermenschlichem, wenn man die Dimensionenvielfalt nicht – wie BLAISE PASCAL – dem Menschen selbst zutrauen will.)

[63] B. SPINOZA, Ethica, Scholium zur 43. Proposition von Teil II. – Vielleicht wäre eigens anzumerken, dass ich hier nicht „christlich dogmatisch", sondern philosophisch argumentiere.

[64] So wird mit der Bindung Isaaks Abraham (wörtlich) versucht (Gen 22), um zur Hoffnung wider Hoffnung gelangen zu können. (Zum ahistorisch-modernen Missverständnis dieser dunklen, doch mitnichten finsteren Episode siehe: Gott-ergriffen [Anm. 10], 110f.).

[65] Nochmals zum Dunkel Gottes und der Jesaja-Stelle (Anm. 20): Zunächst gibt es das bergende Dunkel der Anfänge: von Mutter- und Erdenschoß (Ps 139,13-16); dann gibt es das Dunkel für uns, nicht für ihn (ebd. Ps 139,11f.), zuhöchst dort (so das alte Bild), wo uns beim Blick in die Sonne schwarz vor Augen wird. Hierher gehört auch das Dunkel des Unheils, die Unbegreiflichkeit seines Tuns und Lassens bzgl. unser (Hiob, Abraham…), das in Jes 45,7 noch nicht von der „Finsternis" des Bösen unterschieden wird (wie auch unsere Umgangssprache oft nicht zwischen Übel (*malum physicum*) und Bösem (*malum morale*) unterscheidet. Im Koran liest man dazu die Chadir-Legende, Sure 18, 65-82 (ähnliches gibt es im Legendengut der beiden anderen Schöpfungsreligionen). Zur Theodizeefrage grundsätzlich erlaube ich mir den Hinweis auf: Gott-ergriffen (Anm. 10), Kap. 3: Und der „Fels des Atheismus"?

[66] Außerhalb seines Systems z.B.: Die Liebe, Bonn 1993.

Philotheos **11** (2011) 227-260

George Varvatsoulias
London

Frank Lake and his Work in the Light of Psychology of Religion

Abstract: Frank Lake is considered as one of the founders of Pastoral Counselling in Britain. He was a psychiatrist with great interest in theology. His main writings *Clinical Theology* and *Tight Corners in Pastoral Counselling* refer to the understanding of modern psychological aspects in regard to the Christian Theology and vice versa. My paper is divided into two parts. The first part discusses Lake's work as well as the criticisms it had from both theologians and psychologists. In particular, the first part looks to present Lake's writings according to his ideas about human psychopathology, such as depression, dissociative reactions and anxiety disorders, and how could they be associated with an interdisciplinary approach to theological, and indeed patristic interpretations. In conjunction with the presentation and discussion of Lake's aspects on human psychopathology are also discussed his main aspects on the relation between psychological therapy and pastoral counselling. In the same part, is also explored an integration between psychology and theology, by applying Lake's writings in the modern scientific enterprise of psychology of religion. Finally, the first part concludes by referring to the strengths and weaknesses of Lake's ideas according to the criticisms addressed from others. The whole paper's perspective is to discuss Lake's ideas on psychology and theology in the light of psychology of religion, something that is accomplished in the second part of my article. In that part, psychology and theology are presented not only for their importance for psychology of religion, but also in view to form a paradigm that could be mutually entertain both disciplines in a convergent framework. That paradigm would deal with aspects, such as ontology, spirituality, and the notion of the transcendence in terms of discussing all three as components of the *psycho-spiritual interpretation of the human condition*. To this new paradigm for the psychology of religion, psychology and theology would be researched not as diverging from one another, but as overlapping via their distinctive and interlinking elements regarding the investigation of the human entity.

Keywords: psychology of religion, clinical theology, maternal-foetal syndrome, transcendence, ontology, spirituality.

Introduction

It is beyond dispute that theology and psychology play an important role in the investigation and interpretation of individuals' behaviour (James, 1902; Tillich, 1952; Carter & Narramore, 1979; McMinn, 1996; Watts, 2002; Beck & Demarest, 2005; Dueck & Murphy, 2005; Montgomery & Montgomery, 2006). Theology – *talking about God* – and psychology – *talking about the psyche/soul* – what they have in common is the preoccupation with the human condition. Both are interested in exploring the anthropological elements constituting human beings' existence in terms either of clarifying arguments related to the Ultimate, or in terms of researching a person's behaviour and its cognitive abilities. A query that is raised by many scholars is whether theology and psychology can be involved in an interdisciplinary discourse that will incorporate sci-

entifically accessed topics in reference to a human being's modern psychosomatic needs (Fuller, 1994; Watts, 2002). In other words, could it be possible for an integration to be sought in order theology and psychology to be acquainted under a fruitful and constructive approach? To discuss this question, I have chosen the work of Frank Lake because:

1. he considers a great connection between psychological and theological ideas
2. he thinks of a bridge between psychological definitions and theological notions in terms of understanding the issue of psychopathology
3. he discusses therapy from a holistic point of view: that of an interdisciplinary application of both psychological and theological ideas for the well-being of individuals

The above three understandings will guide us through to the discussion of Frank Lake's insights regarding theology and psychology; the way he comprehended them; the way he applied them in his medical practice. We will also question the assumption whether an interdisciplinary focus between theology and psychology could be drawn out of his empirical preoccupations, as well as whether his research questions finally reached the objectives he was aiming at. In convergence to that, our research will concentrate to a possible topic-seeking paradigm in the scope of psychology of religion.

Frank Lake's time, work and writings

Frank Lake (1914-1982) was born in Aughton, Lancashire. He studied medicine at the University of Edinburgh, and with missionary aspirations in mind he went to serve in India at the Church Mission Society. After 1946 he changed his medical interests to psychiatry. The reason for this was because he came across a number of emotional factors observed in his patients, which he was unable to explain. Upon his return to England he was trained in psychiatry at The Lawn, Lincoln, and at Scalebor Park Hospital in Burley, Yorkshire. His preference was with object-relations theory[1] and psychoanalysis. In his account, the first trimester of embryo development is the most important part for the life of individuals. His research interests were encouraged by Fodor[2], Peerbolte[3], Mott[4], Winnicott[5], and Swartley[6]. In studies he conducted he included re-

[1] Ronald Fairbairn (1889-1964), D. W. Winnicott (1896-1974), and Harry Guntrip (1901-1975) between 1940s and 1950s were among the pioneers of Object-relations theory. The central idea of this approach is that the ego/self can be examined only in view to internal or external objects. Interactions with parents lead to the internalization of external objects in the form of attachment, frustration, and rejection. These three aspects are emotional states, which influence the development of personality (Fairbairn, 1952; Grotstein & Rinsley, 1994).

[2] Nandor Fodor in 1949 emphasized the importance of prenatal trauma in relation to birth trauma. Through his studies on the pre-and perinatal psychology of the new-born, Fodor (1949) looked at the interconnections between body, mind, and emotions, and how these can be accounted for understanding the psychological and psycho-physiological effects of the life in the womb.

[3] Maarten Lietaert Peebolte (1952) took a transpersonal view of the aspects of pre-and perinatal experience to the relevance of early gestation as well as conception.

[4] Fodor (1949) developed a psychology of the fetal by analyzing his patients' dreams. Francis J. Mott (1960) claimed he detected that the baby senses his mother's negative feelings coming through the blood of the umbilical cord. In this way, the baby reacts by returning the bad feelings of the mother through the placenta. Mott contended that in this way there is a struggle, taking place between mother and child, which is intensified later in life (Renggli, 2007).

[5] Donald Woods Winnicott was a pediatrician and psychoanalyst, and had a great influence on the fields of psychiatry of the child, psychoanalysis as well as social work. In his writings gives weight to empathy, imagination, and insights about the development of the child through the concepts of *holding environment*, *security blanket of the transitional object*, etc. (Brazelton et al., 2002).

search on the abreactive qualities of LSD-25[7]. From 1954-1970 he experimented on LSD, but by the end of 60s he drew to a close, for the chemical derivatives of that substance were creating a virtual ego in personality, and because he reasoned that deeper breathing alone was a sufficient catalyst for primal recapitulation[8] and assimilation/accommodation[9] (Maret, 2005). From 1970 and until his death (1982) he evaluated psychoanalytic techniques, such as transactional analysis[10], gestalt therapy[11], and re-evaluation counselling[12], in order to understand, elaborate, and expand his account of the Maternal-Foetal distress Syndrome (M-FDS)[13]. Frank Lake is regarded among the pioneers of pastoral counselling in the UK[14]. His main interest was in discovering ways to connect psychiatric/psychological thinking and findings to theological aspects and theology in general. For this reason he founded the 'Clinical Theology Association' Project in Nottingham and Oxford, which after his death in 1982 was renamed to 'Bridge Pastoral Foundation', now in Birkenhead. Frank Lake was the author of two books: *Clinical Theology (1966)*, and *Tight Corners in Pastoral Counselling (1981)*. In his first book, he mainly presents his insights and understandings about a possible interrelationship between psychology and theology, whilst in the second he elaborates his theory of maternal-foetal distress syndrome.

General presentation of Frank Lake's work

Frank Lake's work can be divided into three periods: first his active involvement with the Clinical Theology Association Project in Oxford; second, the writing of his book

[6] Bill Swartley in the mid 1970s formulated the primal integration theory - an understanding about personal growth - by exploring the soul through facilitators such as co-effectiveness with others, structure contribution and interaction processes to groups, supporting others to put forward their own thinking, etc. Bill Swartley's theory is considered as another form of humanistic psychology (Rowan, 1996; 2008).

[7] LSD-25 was an invention of the Swiss pharmaceutical company Sandoz Laboratories, now Novartis, in 1943, which was sent to a number of psychiatric research units around the world to be tested. The sign '25' was its sequential number.

[8] The unfolding of repressed traumatic structures through the process of primal therapy – a technique through which it is attempted negative feelings to be uncovered against the parent (s); is aimed at tracing back the negative experiences taken place in the womb period of embryo (Emerson, 1978; Lake & Emerson, 1979; Lake, 1982).

[9] Assimilation and accommodation are patterns of adaptation first developed by Piaget (Satterly, 1987). They mean the awareness of the outside (external) world, which is internalized. Although both do not indicate the same psychological importance for the individual, and the former may prevail to the latter, they seem inseparable in terms of their co-existing dialectical interaction. In general terms, both aspects entertain the idea of experiential learning and stabilization of knowledge regarding the inhabited world (Wood, 1998; Atherton, 2008).

[10] Transactional analysis is an integrative approach between psychology and psychotherapy. Humanistic, psychoanalytic, and cognitive approaches are the main directions of this technique, which was introduced by Eric Berne in the 1950s. The basic philosophy of it is that individuals interact with one another in sets of transactions. The analysis of such transactions leads the individual to get better and abolish problematic ego states as well as negative behaviours (Berne, 1961).

[11] Fritz Perls (1893-1970) with his wife Laura in the 1940s developed the Gestalt Approach. Main aspects of this theory are *gaining awareness*, and *self-understanding* towards helping one to be *responsible* about one's *thinking, feelings*, and *actions*, as well as to approaching *existentially* what is taking place *here and now* in the self in terms to be guided constructively towards one's *destiny*.

[12] Re-evaluation counseling is a process where people from different ages and backgrounds meet up and learn how to exchange ideas with one another, so to effectively free themselves from past harming experiences (The International Re-evaluation Counseling Communities, 1996).

[13] Lake's understanding of the struggle of the foetus in the womb, because of its mother's mood fluctuations and emotional instability, in the first three months of gestation.

[14] Others include, Leslie Weatherhead and Louis Marteu (Bloomfield & Parker, 1986).

'Clinical Theology' (1966) where he presents his insights on the mutual convergence between theology and psychology; and third, the culmination of his theoretical and empirical framework by discussing and elaborating his concept of Maternal-Foetal Distress Syndrome in his second and final manuscript 'Tight Corners in Pastoral Counselling' (1981).

1. The Clinical Theology Project

Frank Lake was the engineer, the driving force, and the motivating factor of the Clinical Theology Association, a project that lasted 24 years (1958-1982). Although that Association was officially established in 1962, Frank Lake was working on that project since 1958. His aim was to inspire to Anglican clergy and laymen the need for an interdisciplinary approach between theology and psychology. From 1958 to 1961/1962 he set up seminars in 11 dioceses, where, by the end of first year only, he had 240 clergy attending his courses. In his contact with the clergy he discovered that only 5 or less of them have had some sort of training in working with individuals. The courses Frank Lake offered were initially about psychology, whereas after the first three years of training he had completed forty different seminars where more than 1000 clergy had attended. Dr Florence L. Nichols, and 25 other trained tutors were Lake's assistants and ran 90 seminars. Furthermore, he offered places in his seminars to people from other denominations or religions, doctors, social workers, case workers, teachers, men and women. The seminars lasted until his death in 1982, and it is said that more than 20000 people attended his courses (Lake, 1986; Βαρβατσούλιας, 2004).

2. The Clinical Theology Book

Frank Lake intended his book *Clinical Theology (1966: 1282pp)* to "readers who are either theologians or psychiatrists" (xv); he notices that six chapters of the book (1, 2, 3, 4, 10, & 11) formed the seminar programs of the Association; and that one of his main concerns was to "define the nature of ontological anxiety and the threat of non-being, as they take their origin in the foundation years of life" (xvii). The term 'psychiatry' was used interchangeably by Lake to the term 'psychological medicine' in this book. Although his book has a psychiatric scope to offer, and Lake claims he is an "amateur theologian" (xv), theology plays an important role to his psychological investigations on human nature. His book is divided into 11 chapters. Inside the back flap there are 10 figures and charts that present the development of his clinical theology model via consecutive diagrams. Apart from the first and last chapter which clarify Frank Lake's psychological preoccupation with theology, the rest 9 are dedicated purely to psychopathology issues, such as affective and schizoid disorders.

Frank Lake's second and final book *Tight Corners in Pastoral Counselling (1981: 187pp)* deals mainly with his theory of maternal-foetal distress syndrome. This book is considered as the apogee of Frank Lake's pioneering work in pastoral counselling; as an attempt to define and demarcate pastoral counselling in terms of psychological findings. In all its 12 chapters he discusses issues of pastoral counselling in reference to pre-natal distress, individual differences, psychopathology, and religious affiliation aspects.

2a. Clinical theology: The main insight of Frank Lake's work

Clinical theology is the application of the theoretical and experiential knowledge provided by psychiatry/psychological medicine to theological considerations of psycho-

spiritual importance. In clinical theology, the theological part is subdued to the clinical, whereas, somehow manipulated so to be presented in scientific terms, rather than forming an equal terms interpretive construction to that of psychology. Clinical theology is an important confluence to matters of dysfunction and integration of the human entity, for it entertains the wisdom of the Church applied to a psychologically evidenced clinical knowledge. Clinical theology was the main focus of Frank Lake's life and work. It was not only a training course for those seeking out an interdisciplinary convergence between the theological and the clinical, but also a personal journey into the unfathomable deep of human existence.

The significance of clinical theology lies at the understanding that individuals experience personal imbalance because of the ontological anxiety they are at, and demonstrated via reactions of loss, or threats before imminent losses (Lake, 1966: 211, 217). Clinical theology is preoccupied with the issue of conflict, a concept that pastoral counselling is also dealing with towards interpreting the human condition. The perspective of theology is to have, inspire, and provide a pastoral guide to those in spiritual need. Theology has a clinical importance to psychology and psychological medicine in view to interpreting suffering and pain in pastoral counselling terms (Lake, 1966: 618ff: 1981: 13-37). Common ground of preoccupation is shared between clinical theology and pastoral counselling according to Lakes' writings (1966: 233ff; 1981: 172ff); that refers to the implementation of psychological knowledge via a clinical perspective towards investigating the human condition (Lake, 1981: 87ff).

2b. The importance of Frank Lake's work for psychology of religion

One might ask how Frank Lake's writings are relevant to the psychology of religion, rather than pastoral psychology, since his main contribution to theology and psychology was in relation to pastoral counselling. A good question we could say; however, what is not taken into account is that Frank Lake's pioneering work on pastoral counselling is an empirical/experiential one and not simply theoretical (1966: 630f). Lake's theological and psychological insights come through his clinical work; therefore, his approach to pastoral counselling is not an idea of spiritual or systematic theological-oriented issues, but a preoccupation associated to his medical profession. Convergent to that, his starting points come not from theology, so to justify the understanding of psychology in theological terms, but from medicine in terms of the psychological investigation of theology in the light of psychiatry. Furthermore, pastoral psychology employs theology as the basis of its interpretation of the human condition, whilst psychology of religion employs psychology in terms of an empirical understanding of a person's spiritual life[15]. In this study, we will look at Frank Lake's work in the light of psychology of religion. We will be concerned with an interdisciplinary focus between theology and psychology in terms of modern investigations and elaborations in the field. Considerations to be addressed would be:

1. How might mutual respect between the two be increased?

[15] Pastoral psychology in Lake's works can be found twice (1966: 22f, 32): on the one hand he considers it more or less as identical to pastoral care, and on the other as an interpretive contribution of psychology to examining the human condition. Pastoral psychology and psychology of religion are distinct to one another (Watts, 2003), for the former "is related to pastoral theology" (Scharfenberg, 1985: 13), whereas the latter emerges from the psychological science (Dorsch et al., 1992; Miller, 1997; Emmons & Paloutzian, 2003).

2. In what extent such a respect needs a common conceptual and anthropological ground to grow?
3. Whether the accounts of both theology and psychology may lead to a new topic-seeking paradigm in psychology of religion which will be preoccupied with spirituality, and the issue of the transcendence in the light of psychological science.

In order to approach the above research the following questions should be addressed:

1. The meaning of theological issues in terms of their psychological importance.
2. Conceptualisation issues ensuing from the relationship between theology and psychology.
3. Anthropological aspects interpreted in the light of psychological discipline.

Frank Lake's important work for psychology of religion comes through comparability issues, clinical studies, and counselling discussions. By comparability issues we mean interdisciplinary concerns between psychology and theology, such as the understanding of ontological anxiety, or the effect of attachment-separation issues in a person's life. Clinical studies claim upon an ontological deconstruction of the theological and psychological tradition as to the issue of investigating a person's psycho-spiritual needs; examples will be looked at psychopathology matters and therapy patterns. Finally, counselling discussions form interplay between theology and psychology in reference to the unconscious, conscience, the experience of inner pain, the therapeutic dialogue, etc.

The above are defined in Frank Lake's work in relation to the psychological importance of theological notions, such as understanding depression and personal dissociation issues in terms of self-disregard; common ground of preoccupation between theology and psychology, whereas, ultimately, anthropological ideas in the light of psychological science which may include psychodynamic issues and psychophysical views, such as the importance of pre-and perinatal growth in relation to the mental balance of human entity. Frank Lake's important work for psychology of religion posts viewpoints on the human condition in a triple perspective:

1. theological discussions about a person's position in the world
2. distress, dysfunction of the soul/psyche and their psycho-spiritual implications
3. clinical integration in reference to the therapeutic need

Frank Lake's work has he potential to advance the pursuits of psychology of religion not only by interpreting the human state in theoretical terms, but also by discussing ideas coming out of his empirical approach to human affairs.

Main Part

Prolegomena

In psychology of religion research so far has drawn its attention on issues of culture, mental health, spirituality, religiosity, whereas less light has been shed in the relation between psychology and theology (Watts, 2002). The reason lies perhaps at the understanding of the God-phenomenon as being less *self-explanatory* than the religious one instead. By 'self-explanatory' we mean that religion is more comprehensible as a term, whereas the God-phenomenon is far less explicable in its interpretation in different religions, as well as to the multitude of approaches as far as its theological considera-

tions are concerned. For a psychological study of religion, one has to examine aspects that define it in human psychology in terms of behaviour, emotions, affiliation issues, spirituality attitudes, etc; whereas for a psychological discussion of God one needs to instigate it in terms of the human psyche (ψυχή); a term not only widely rejected, but also completely 'inexistent', if we attempt to locate it in the scope of scientific psychology (D'Aquili & Newberg, 1999; Bowker, 2007)[16].

What we will discover in Frank Lake's work is that he was looking for theological ideas not only to interpret his psychiatric/psychological aspects and findings, but also to constructing a field where psychology can be entertained on an equal footing to theology – or better, a field where theology could be explained in the realm of psychology. Through his work and interventions, psychology of religion acquires an example of how to connect psychology and theology in an interdisciplinary way, and in terms of a research which will include not only the study of the transcendental, but why and how the psychological comprehension of spirituality could be associated to an individual's psychological experience. With our discussions on Lake's work we will also unfold the limitations of his theses, which on the one hand left much of his insights unclear, and on the other revealed his misunderstandings regarding the integration of both disciplines.

Method of analysis

A. Presentation of Frank Lake's work

1. The psychological and theological foundations of Frank Lake's research on the human condition: Frank Lake's psychological research on the human condition was related to the understanding of the theological elements manifesting either issues of integrity or dysfunction. He thought of ontological anxiety as the main obstacle of self-realisation, which entails experiences of psychopa-thology, whereas Christian theology as the counselling-therapeutic offer of the Church, in view to confront it constructively.

2. The basis of Frank Lake's thought in his theological-psychological investigations: The importance of the Bible in terms individuals to gain self-awareness away from conflicting and compulsive experiences will be the theme of this part. The significance of the Bible for the clinical study of human beings will also be assumed.

3. Issues of psychopathology that are entertained via theological concepts and vice versa: Affective disorders and dissociative tendencies will be discussed here. Lake's psychopathology concerns will be investigated according to century-old theological concepts in terms both to be interconnected under a holistic approach to understanding the human psycho-spiritual condition.

4. Spiritual Writers and their contribution to Frank Lake's psychological insights: Spiritual writers and their anthropological thinking played a considerable importance in Fran Lake's psychological and pastoral interventions. Augustine, John of the Cross, and Cassian are examined as the main contributors to his clinical insights. Issues of psychopathology will also be assumed in relation to those writers' spiritual understanding of the human state.

---

[16] The term psychology derives from the Greek ψυχή and λόγος, and means 'reasoning about the soul'. Soul is the *object* of research in psychology, and not the study of *mind and behaviour* (Carlson et al., 2004), if we interpret the term according to its notional characterisation. Although we do not oppose to understanding and interpreting psychology as the 'study of mind and behaviour', for in such an understanding soul is conceptually included as well, we *do* think that this *bystander* definition of the term *does knock out* in modern research terms the preoccupation of psychology with theology (Scharfenberg, 1990).

5. The importance of Maternal-Foetal Syndrome for the psychological and spiritual integrity of both mother and child: It is both vital and important the mother to be in some kind of psycho-spiritual balance when she carries a child. Lake considers that mothers who are not somehow in a sound psychological state, and he mentions some examples, their frustration is transmitted to the child with negative elements, whether earlier or later in life.

6. Psychological therapy in terms of researching an individual's theological quests: Psychological therapy is understood in terms of pastoral counselling for Lake. Psychoanalytic and psychodynamic examples of such therapy will be discussed, however by taking into account individuals' theological quests; a very important factor for the consolidation of therapy.

7. Clinical theology as a means towards integrating theology and psychology in an interdisciplinary enterprise: Clinical theology is the main understanding of Lake's considerations for a fruitful relationship between theology and psychology. In this part, an interdisciplinary perspective will be sought, in order to represent clinical theology in terms of theology's and psychology's interrelatedness.

8. Strengths and limitations of Frank Lake's work: What was not discussed or inaccurately presented in Lake's overall work will be addressed here. Aspect of religious coping and the issue of spirituality, which could elucidate Lake's work further, are some of the accounts where considerable attention was not given.

B. Psychology and Theology and their importance for psychology of religion: Creating a paradigm to entertain both disciplines

In this last part we will conclude Frank Lake's theses on clinical theology and pastoral counselling regarding his understanding of integration between theology and psychology. In this part there will be suggested a new paradigm in psychology of religion which will deal with the *psycho-spiritual interpretation of human condition* in terms of integrating theology and psychology via the aspect of spirituality and the issue of the transcendent.

A. Presentation of Frank Lake's work

1. The psychological and *theological foundations of Frank Lake's research on the human condition*

The basic point in Frank Lake's clinical work was the understanding that individuals need to pursue Christ-realisation in order to reach self-realisation and psychological fullness (Lake, 1966: 422)[17]. By Christ-realisation he meant theological awareness as to the dysfunctions of human psychological condition. Christ-realisation does not mean 'psychologising' the scriptures in favour of psychology or psychiatry, but a realisation of the psycho-spiritual incompleteness at personal and human interrelations level (Lake, 1966: 423). Christ-realisation was for Lake (1966: 423f) a process of changing

[17] Frank Lake (1966) adopts the idea of 'Christ-realisation' from Karen Horney's 'self-realisation term' (1950). According to Horney (1950: 109, 308, 377), self-realisation is an understanding of an individual's success against neuroses; a process towards discovering the true self that sets man free from the influence of pseudo-self. Lake (1966: 422f) in his Christ-realisation aspect employs the neurotic understanding of estrangement to the self in order to discuss the issue of ontological anxiety, which obstructs the psycho-spiritual integration of personality.

the self-dependence to Christ-dependence, and the apex of all psycho-spiritual endeavours humans aspire to, in order to deal with their experience of ontological anxiety.

Lake (1966: 211) discusses the concept of ontological anxiety aiming at bringing psychology and theology into a fruitful and constructive constellation, and this lies at the heart of Lake's psychological and theological investigations. It is connected to the threat of non-being; to the threat an individual not being able to make sense of oneself in terms of understanding who one really is, as well as its relation to the world. Individuals feel anxious, stressful, they do not know what to do with themselves; they feel unable to interpret the nature of things associated to their needs, or incapable to experience psycho-spiritual integrity, because they are held slaves to their unhappy pasts (Lake, 1966: 211, 545). Ontological anxiety forces people to psychological distortions and spiritual imbalance. Lake (1966: 8f) argues that Christian theology is a means against individuals' incapacity to live and deal with this state of disequilibrium. Christian theology is a self-discourse process that culminates therapeutically all spiritual efforts an individual can spend in order to fight back its ontological anxiety and attain self-knowledge.

Christian theology is defined by Lake as the "Christian service of listening, dialogue, witness and counselling in relation to troubled persons, sufferers from psychoneuroses and the disorders of personality" (1966: 1). Attachment-separation issues underline the importance of Christian theology to the understanding of the mental pain imposed on a person because of ontological anxiety (Lake, 1966: 10). Clearly termed, ontological anxiety equals to neurotic anxiety for Frank Lake (1966: 141f), because on the one hand it represents the long-lost relationship of an individual to oneself, and on the other the emotional breakdown one experiences as to keeping up interrelationships. Christian theology's fruits can be obtained from the Bible which is "a resource in health and sickness" (1966: 47). What the Bible underlines for Lake (1966: 23f) is that spiritual weakness is the precursor of psychological and emotional imbalance. New Testament texts refer to health and sickness by speaking about psychosomatic equipoise and conflict (Phillips, 1960). To support his view, Lake employs an extract from *Hebrews* 4: 12, 13:

> For the word of God is living and active, sharper than any two-edged sword, piercing to the division of soul and spirit, of joints and marrow, and discerning the thoughts and intentions of the heart. And before him no creature is hidden, but all are open and laid bare to the eyes of him with whom we have to do.

When there is inner distortion, a distortion that upturns the spiritual life of a person, it means that conflicting experiences take place and disengage human mind from ontological quests. Ontological anxiety is experienced via attachment-separation issues, which influence the psychological realm of an individual by provoking neurotic anxiety and inability to find its place in the world (Lake, 1966: 422f).

The issue of ontological anxiety does not have foundations in Christian theology but in existentialist approaches (Kierkegaard, 1961). Although Lake (1966: 211) considers that ontological anxiety can be discovered in Christian theology texts, something like this seems incongruent, for it cannot be compared to the vocabulary employed in the scriptures (Maret, 2005). Ontological anxiety is also a psychodynamic term, which understands human equilibrium in terms of psycho-emotional reactions (Frankl, 1975). Lake (1966: 381, 545) does not take into account that parameter about ontological

anxiety, and instead he locates it in the realm of personal isolation. Next to ontological anxiety, Lake (1966: 211, 268, 515, 935) has included the therapeutic contribution of Christian theology to afflicted personalities. However, what he did not include in his pathology-therapy relationship between ontological anxiety and Christian theology is the sacramental dimension of the Church for the care of the afflicted. He speaks about separation from the Body of Christ, without examining that term in relation to Christ's divine incarnation (Lake, 528f). That is to say, that on the one hand he does not envisage the sacraments of the Church as having a therapeutic dimension for those in distress, whereas on the other he does not consider the mystery of incarnation as the regeneration of human nature through the Body of Christ.

2. The basis of Frank Lake's thought in his theological-psychological investigations

The Bible constitutes for Lake (1966: 49) the starting-point of all his pastoral counselling and psychological therapeutic preoccupations with the human condition. Scriptural texts provide for Lake (1966: 50-51) an in-depth scrutiny of the investigation of personality. Biblical texts distinguish why individuals have "conscious, unconscious, hidden motives, or innermost thoughts" (Lake, 1966: 49), as well as why there is always an issue of neurotic breakdown in personality. Lake's theological investigations on the importance of the Bible for human psychology underline on the one hand the salvation-induced contribution of God's commitment to the redemption of humanity, and on the other that psychoneuroses and afflictions can be sufficiently battled via self-awareness efforts and a regular Bible study (Lake, 1966: 815; comp. Pattison, 1993). Studying the Bible does offer remarkable progress to understanding the human condition and its innate psycho-spiritual afflictions; however, it remains inactive without personal contribution. Individuals who consistently study the Bible by keeping also a 'record' of self-consciousness as to their condition, and what they need to do in terms of progressing against their conflicting and compulsive dispositions, it means they are on the right path of proceeding towards an "effective pastoral care" (Lake, 1966: 53). Effective pastoral care and conscientiousness elements of psychological growth do not only denote the importance of biblical texts, but validate also the unprecedented value of scriptural meanings as far as spiritual coping and personality enhancement are concerned (Pattison, 1993; Pargament, 1996; Pargament et al., 1998).

Biblical texts are suggested by Lake (1966: 48) as integration potentials offering to the human psychological condition elements of spiritual direction to an effective pastoral counselling (comp. Capps, 1984; Browning, 1991, Gerkin, 1991). The Bible presents an 'outbound-inbound' relationship of a person to God. That relationship is the core of biblical texts because it shows the psycho-spiritual complexities of human nature and the need of a clinical pastoral care for the troubled person. Biblical texts present the teaching of Christ in terms of individual differences and not in terms of an all-inclusive behavioural interpretation. That means that cannot be made generalisations as to the application of clinical pastoral care, but as far as case specificity and personal differentiation are concerned (Kellemen, 2005). Personality theories have not so far sufficiently discussed issues of "being-by-relatedness" (Lake, 1966: 144), or why individuals feel the way they feel, if they experience rejection. What personality theories have missed out, or not adequately approached, is what clinical pastoral care offers by the use of biblical texts. Lake (1966: 48f) believes that without the Bible no clinical

intervention is possible; no counselling effort is plausible; no care for the afflicted is attainable. Personalisation of human psychological needs in terms of the personal character of human psychological condition, and not individualisation in relation to interpreting the human condition as an existential theme (Comblin, 1980), is what clinical pastoral care is concerned with; a perspective not taken into account by psychodynamic and counselling psychology, as well as psychotherapy. Such a distinction recapitulates human psycho-spiritual potentials as much in religious affiliation principles as to the social understanding of belonging (Jenkins, 1976; Pattison, 1993). The importance of Bible for Lake (1966: 49) can be summarised in Clinebell's (1984; 52-53) account of a therapeutic model of pastoral counselling weight where individuals feel as "growing, fully alive and love-filled persons".

Although Lake's preoccupation with biblical texts seems promising, he nevertheless employs their narratives more as stereotypical statements and mechanical instruments to describe fallenness in human psychology terms. Lake's preoccupation with biblical theology can be summed up as an attempt to ground theologically every psychological observation he does; to account for an interpretation of human suffering in terms of theodicy, i.e. the justifications of God's actions because of the existence of evil; the development of a pattern which would regard suffering as a means of satisfying God due to the fallenness of humanity (Lake, 1980: 47). Also, the assumptions he makes about a fruitful consideration of both biblical writings and psychological ideas do not seem to expand the narratives of the scriptures and the accounts of psychological theories in a mutual venture. One possible reason is that Lake confused the meanings of the original biblical extracts he used. As an example, Lake does not employ proper grammatical-historical interpretive aspects in relation to psychologically informed theological ideas, so to understand and present them in a convergent framework, but isolates the theological in favour to the psychological. In such a vein he diminishes the anthropological perspective of the Bible and adopts a piecemeal approach instead (Maret, 2005).

3. Issues of psychopathology that are entertained *via theological concepts and vice versa*

Individuals who read and study the Bible may nevertheless develop psychopathological conditions in their lives; indeed, many of them display psychopathology experiences, which considerably influence their everyday activities (Koenig et al., 2001; Hay, 2006). Neurotic anxiety and affective instability are the pillars upon which psychopathological experiences are maintained. Lake (1966: 101-527), in order to discuss psychopathology in pastoral counselling terms, employs theological concepts to support his theoretical and clinical thoughts about distortion and therapy. The major psychopathology issues he discusses in his work refer to depression, dissociative reactions, and phobias.

i. Depression

Depression is a maladaptive experience of personal and interpersonal cul-de-sacs. It is a condition which is clearly depicted in scriptural texts whether in the form of a behavioural state, an action, or in the form one to be feeling bored, and not wishing to do anything for oneself, or the sake of others (Davison et al., 2004). Lake (1966: 102-103) sees references to depression as to historical figures of Old Testament, such as *Ahitophel* (2 Samuel 17:23); *Ahab* (3 Kings 20:4-5), and *Elijah* (4 Kings 1:15). He does not

discuss whether depression is encountered in New Testament as well, and in order to expand his psychological considerations on the term he employs the definition of *accidie (ἀκηδία)*, which in his opinion is somehow identical to the psychological state of depression (Lake, 1966: 111). Accidie, for Lake (1966: 111f), is a theological term that refers to listleness and lack of care for oneself. Both psychological disturbances refer to one, for they discuss a clinical entity featuring a common phenomenological analysis in the account of symptoms. Accidie is the element to understanding depression in modern psychology terms. To support his conceptual insights as to the convergent interpretation of both terms he includes two charts (nos. 2-3) at the back flap of his *Clinical Theology* book where he sketches them in an interdisciplinary scrutiny. From the understanding of depression in terms of accidie, we see that theology played an indispensable role to his presentation of symptoms and syndromes in modern scientific terms (Lake, 1966: 112). What he does argue with his references to depression and accidie is that the latter is a precursor to the former in terms of exploration and interpretation of the condition as a century-old dysfunctional element of self-imbalance (Lake, 1966: 108).

ii. Dissociative reactions

Dissociative reactions, for Lake (1966: 475-495), refer to de-personalised aspects of self-needs, the use of double and multiple personalities, and unreality feelings about what is going on in the present. Dissociative reactions express repressions not associated to the needs of consciousness, and suppressions of what individuals would like to do, albeit socially unacceptable (Lake. 1966: 471). Dissociative reactions are interpreted in the realm of cultural standards, and the need an individual to conform to them, so not to be ostracised. Individuals who do not, or not wish to conform to the social process they face isolation and scapegoat experiences (Lake, 1966: 470). In Lake's (1966: 480f) accounts of dissociative reactions, socially unacceptable choices are what turn individuals dissociative-prone or neurotically attached to what they are obliged to do, that they may not accept in their lives. Dissociative reactions result from an individual's emotional inconsistency as to wishes about qualities, talents, or gifts, one does not really possess (Horney, 1945; 1950). Dissociative reactions refer to self-righteousness tendencies in terms of grandiose ideas and false conceptions believed as true (Lake, 1966: 1004-1005).

Dissociative reactions account for the understanding of hypocrisy (ὑπόκρισις) in theological terms. Lake (1966: 460-461) argues that hypocrisy is a dissociative experience, which alienates an individual both from oneself and others. To unfold his psychological interpretation of dissociative reactions in reference to hypocrisy, Lake (1966: 461-465) employs New Testament references that present and discuss the topic (Mat. 7:5; Mar. 7:6; 1 Peter 2:1). Dissociative reactions are a self-deception condition that overshadows "conventional moral and religious practice" (Lake, 1966: 461). This is something that is shown in the relationship of Christ to religious leaders of his time, such as the Pharisees and the Scribes (Mat. 23:13 & 28; Luc. 12:56; 13:15). Although Pharisees have taken the law of Moses seriously, or at least this is what they thought they did, they accorded themselves to moral and ceremonial practices, however with aggression to Jesus' practices. What the Pharisees and Scribes did not wish to acknowledge was that although they considered themselves as being Moses' followers, in terms of rituals and mores, deep in their hearts they did not conform frankly to the law, but only for appearances' sake. This, for Lake (1966: 462f), depicts dissociative reac-

tions of hypocrisy that repress self-consciousness, whereas suppress the imminent need of the public for abreaction and institutional catharsis. The theological understanding of hypocrisy unfolds for Lake (1966: 464-465) the issue of dissociation as a matter of both personal and interpersonal disorientation. Dissociation with hypocritical elements is not only observed in the case of Pharisees and Scribes, but in the case of the "Chief Apostle, St. Peter" too (Gal. 3: 11-16; Lake, 1966: 464). According to Lake's account (1966: 465; comp. Blessing, 2004), Paul did not accuse Peter for eating with the Gentile-Christians, but for dissimulation and hypocrisy in relation to his Jewish-Christian orientation. That dissociative behaviour on behalf of Peter signifies for Lake (1966: 464f) a would-be conflict which could arise between Gentile and Jewish Christians, and which Paul would like to avoid in terms of unison between all members of the early Church.

iii. Phobias

Phobias are understood from Lake (1966: 500) as "disorders of movement in relation to significant people or things". Phobias are emotional reactions of the self moving either towards people or away from them (Horney, 1945: 48ff, 63ff). According to Dicks (1939: 39) phobic personalities feel unable to "let themselves go" and associate with others. In his chart (no. 5) about phobic reactions - back flap of the Clinical Theology book -, Lake discerns four types of phobias: the hysterical, the schizoid, the depressive, and the obsessional. Common elements between all four are emotional irritation and a paroxysm of anger phobics feel when they come closer to others. What phobias demonstrate, are commitment-panic reactions which result to commitment-avoidance attitudes in view to dealing with the ontological anxiety an individual faces (comp. Fenichel, 1946).

Lake (1966: 502) investigates phobias according to the theological term of *privatio boni* [*privation of good* (Hick, 1985); which is thought to have been coined in the Western Christian tradition (White, 1960)][18]. Privatio boni theologically refers to a condition of the self that implies distance and abstinence of what is good and the adoption of evil. Phobias manifest the issue of schizoid tendencies, which is turned against proper interrelationships (Lake, 1966: 913-914). The privation of the self from well-being and coping functions, is, for Lake (1966: 503), the "basic (element) to the dialogue between psychiatry and theology". Phobias maintain this privatio boni by serving the lack of self-realisation, and leading an individual to a reduced state of actualisation. Phobias and the concept of privatio boni constitute common psychological concepts that advance self-estrangement opposed to the restoration and integration of personality (Lake, 1966: 479f, 570f).

In Lake's accounts of depression, dissociative reactions, and phobias what is missing is the same as in the previous section: the issue of fallenness in theological and not in human psychology terms. To use an example, when Lake speaks about biblical persons such as Ahitophel, Ahab, and Elijah he contends that they exhibit signs of depression and in this way he disregards the theological impact entailed by their corresponding narratives, thereby replacing them with a psychological analysis. What he

[18] In fact, *privatio boni* is not an aspect that was coined in the Western, but in Eastern Christianity instead. It comes from the writings of St. Denys the Areopagite - and not St. Augustine's - as *absence of good (τό κακόν ούκ ἔστιν ἐκ τάγαθοῦ*; PG3: 716B*)* in reference to the existence of evil.

probably does in such a context, in my understanding, is that instead of reading through the text he applies his psychological knowledge to the text without allowing the text to speak for itself. Something like this is common in Lake's 'interpretations' of the text as to its assumed psychological accounts. We do not underestimate his effort to investigate the scriptures in a way that could match his psychological-psychiatric endeavours, however what he should do would be to relate his scientific ideas on human fallenness primarily to the text they come from, so to delve into its theological concepts, and then to connect them to psychological-psychoanalytic ideas.

4. Spiritual Writers and *their contribution to Frank Lake's psychological insights*

Frank Lake (1966: 111f, 342f, 555f, 823f) had a great respect to spiritual writers, for on the one hand he valued largely their contribution to the theology of the church, whereas he also applied their wisdom in an interdisciplinary perspective to his psychological insights. Lake (1966: 111f) starts his preoccupation with their writings by interpreting psychologically the term *accidie* or *akedia*, according to Abba John Cassian. The term itself refers to sadness, low mood, and depressive feelings. St. John Cassian for Lake (1966: 111) is "a clinical theologian of the past". St John Cassian was a fourth century AD theological author (360-435) who in his writings describes suffering from accidie in terms of self-accusation and self-justification (Lake, 1966: 113f). The understandings, Lake (1966: 101f) contemplated for his psychological interpretation of the term led him to compare it to the pathology of depression. Some examples as how Lake (1966: back flap charts 2 & 3) converged the term to his psychological investigations of depression are as follows:

Accidie				**Depression**
Enemy of calmness	→	*seen as synonymous to*	→	Restlessness
Aspect of indifference	→	*seen as synonymous to*	→	Carelessness
Distress of the soul	→	*seen as synonymous to*	→	Intrapsychic asymmetry
Mood changer	→	*seen as synonymous to*	→	Indecisiveness

Another spiritual writer, whose writings Lake (1966: 112, 144) employs for his psychological investigations, is St Augustine of Hippo (354-430 AD). Lake (1966: 113f, 144f), in his understanding about rage and aggressiveness and how can they be triggered, considers that they refer to a primitive feeling of symbiosis and oneness in relation to the acquisition of objects. Individuals, because they think of themselves in an inseparable bond to objects, they feel anxious if separated from them. Their feeling of oneness to objects they have been separated from is depicted as an experience of painful "identification with objectlessness" (Lake, 1966: 144). Having identified themselves with such a separation they feel enraged and aggressive. Lake (1966: 146) argues that the psychological interpretation of rage and aggressiveness is an infantile feeling, which is experienced throughout an individual's life. To support this interpretation he uses an incident that St Augustine witnessed by watching an infant that was separated of his mother's breast and another infant took its place. The first infant expressed then insentient rage by crying fiercely because of the frustration it felt when the object 'belonged' to it was taken away and given to someone else. Infantile rage and aggressiveness represent separation-anxiety processes, even at an early age, when objects individuals identify as fitting their needs are disassociated from (Lake, 1966:

144). In consonance with rage and aggressiveness, Lake (1966: 148f) discusses the schizoid state, which can be developed in the realm of interrelationships. St Augustine's account of the idea of schizoid state refers to afflictions of the mind that split affects from behaviour (Lake, 1966: 152f). For St Augustine, as Lake (1966: 701) sees it, there is an issue of affective denial that takes place leading to the "uncanny and unpleasant (schizoid) state of mind". By this, Lake (1966: 702f), contends, St Augustine meant not only the splitting and its effects, but an individual's tendency to return to its consciousness, clearing out the destructive elements of schizoid state that are originated at an individual's infantile life. Lake (1966: 707f) considers a continuation between infantile experiences to rage and aggressiveness and an individual's adult life schizoid tendencies that influence one's relations to others. Lake (1966: 144f) by employing St Augustine's writings to support his interpretation of the schizoid state he claims that this spiritual writer's psychological exegesis lies at his example of the suffering of the child, experienced in a frame of rage. In Lake's (1966: 149f) speculation, that example justifies the psychological argument that separation from 'objects' may lead an individual to mind-splitting tendencies, i.e. to a schizoid position.

St John of the Cross (1542-1591) was one of Lake's favourite writers. He uses his insights to maintain and integrate his psychological understandings about affliction and dissociative experiences (Lake, 1966: 842f). Lake (1966: 265) in his accounts argues that individuals under psychological distress resist in the history-taking process of therapists. The reason for this is that psychologically afflicted individuals break up their communication to others not wishing to be in contact with them. A person's resistance in history-taking may be justified, or may be part of that person's choice not to deal with the problematic situation at hand (Lake, 1966: 265). Lake (1966: 264f), to a person not wishing, or feeling unable to face up its distortions, uses the term 'aridity' (dryness), coined by St John of the Cross (Kavanaugh & Rodriguez, 1979). In this way, he discusses symptomatology issues associated to a person's rejection of history-taking (Lake, 1966: 265f). According to St John of the Cross [Dark Night 2.3.1; 2.3.3 (Peers, 1943); Barron, 1992], aridity can be specified either as an individual's tendency to experience low mood because of its sins and weaknesses; or as deriving from lukewarmness and carelessness referring to one's spiritual imperfections; or as a defence mechanism coming out of physical indisposition. If, in any sense, aridity proves to be an idiopathic condition, it means that at an individual's mental expense comes the choice one to remain to a disorderly state (Lake, 1966: 265). Aridity is for Lake, "the primary diagnosis" and "one of the commonest symptoms of accidie (depression)" [1966: 265, 268f; Ascent 2.13.6 (Peers, 1943)], that accommodates despair, feelings of inferiority, distrustfulness, and desolation.

In connection to the above, Lake (1966: 842f), in order to discuss the schizoid state, looks again at St John's of the Cross writings (Peers, 1943), as how afflicted individuals behave, and why the splitting of the self is so detrimental to their psychological integration. St John of the Cross talks about the issue of attachment as compulsively related to material satisfaction (Lake, 1966: 843f). St John of the Cross in his accounts on schizoid personality "is of all spiritual doctors the most observant, intuitive, consistent, systematic, scientific, existential, and biblical in his writing" (Lake, 1966: 842). St John of the Cross, the way he understands schizoid personality, refers to the compulsive attachment to 'objects', detached or removed from an individual, the loss of which

is experienced as separation-anxiety. What an individual was attached to, and now feels separated from, affects the soul, the distinguished element of an individual's psycho-spiritual existence (Lake, 1966: 843f). "The soul", Lake (1966: 843) paraphrasing St John of the Cross, "has not the ability to cast off its attachments to the things of sense. It has no power to face the terrible night of loss, which such a resignation (involves). It can only consent to God's doing this, while it remains in a kind of helplessness" (Peers, 1943). Distress and suffering of the soul result to the culmination of the splitting of self, which admits individuals to a schizoid domain of experiences (Lake, 1966: 606f).

Lake's use of spiritual writers to justify his psychological understandings of depression, dissociative experiences, and schizoid states in clinical theology terms neither touches upon the theological dimensions of their works, nor interprets in a convergent way the conceptual accounts of whom he considered (Melinsky, 1970). His attempt to present interchangeably writings of the fathers in pastoral counselling terms appears to be lacking in elements of comprehending their anthropology and the era they had written (Peters, 1989). To illustrate how he approached the writings of fathers such as St John of the Cross, St Cassian, and St Augustine, it has been argued (Maret, 2005) that he was studying his sources quite hastily without proper apprehension, and that resulted to a superficial preoccupation with the material at hand. The same is thought to take place for the therapeutic ideas he contended he had found which he assumed of an interdisciplinary importance to his theses (Peters, 1989). In reality, what Lake did was to manipulate the information he had available so to support his claims of correlation between theology and psychology in pastoral counselling and disorder manifestation terms. To use an example, what Lake did not take into account is that the aspect of aridity may also refer to the therapist's flawed understanding of its client. It seems a bit difficult to me to see 'history-taking' issues involved in the process of 'dryness' on behalf of a client only, since the therapist is that who commences such a process in a descriptive and supervisory form, the therapeutic extension of which the client is unable to know from the beginning. By this I mean that the pastoral counsellor as supervisor and the 'history-taking' account as a descriptive method in the clinical care process cannot match in terms of knowing the needs of a client and assuming methods of helping him/her efficiently (Woodruff, 1980).

5. The importance of Maternal-Foetal Syndrome for *the psychological and spiritual integrity of both mother and child*

Maternal-foetal syndrome is considered by Lake (1981: 14f) as the affliction of all afflictions, and refers to the psychological vulnerability of the foetus during the first trimester. The fact that the foetus is the recipient of all physical and psychological transmissions of the mother is what makes this syndrome plausible (Lake, 1981: 15). What is distinguished here is that any psychological affliction of the mother during pregnancy will pass on to the psychological life of its foetus, i.e. disorderly experiences of "maternal anxiety, depression, hatred, despair, coveting, envy, jealousy, and the whole gamut of her bad feelings" (Lake, 1981: 21). What Lake (1981: 21-22) argued about that syndrome is that it refers to an emotional imposition of the mother on her foetus in terms of her deepest and inward thoughts and inklings that are intimately connected with the development of the child. The view that Lake held of the maternal-foetal syndrome was to regard it somehow as convergent to Christ's passion on the Cross (Lake,

1966: xvii; Gravelle, 1990), for he considered it as "the soul-destroying pain and heart-breaking suffering that comes from the distress of the foetus in the womb" and as the "severest form of pain" one could ever experience (Lake, 1981: viii).

Lake (1981: 38-55) contended that the maternal-foetal syndrome has a noticeably vital importance to pastoral understanding and counselling. A child, through not feeling accepted by its mother may experience splitting issues later in life, such as wishes of non-being or suicidal thoughts. The maternal-foetus syndrome's importance in clinical pastoral care terms relates to creating a level of bringing-together mother and foetus (Lake, 1981: 39). Alleviation of the mother's tensions can come through reconciliation to her foetus's needs and longing for life. Reconciliation constitutes a relational association of the mother to her foetus (Lake, 1981: 27). When mothers reconcile with their foetuses' psychological needs they provide security via "reparation to the innocent afflicted creature so as to establish trust" (Lake, 1981: 51). The importance of maternal-foetal syndrome in Frank Lake's theological considerations refers to an imbalance of interrelationships that are not only put at stake, but they can pass on dissociative reactions which may result in dysfunctional states for the psychology of an individual (Lake, 1981: 23f). Lake (1981: 100) concludes his maternal-foetal syndrome interpretation by noting that the way Christ has reconciled with us, in the same way mothers should reconcile with their foetuses, in order to see them thrive and not disintegrate; in order to see them become psychologically mature and independent entities.

Lake's accounts on the maternal-foetal syndrome cannot be proved scientifically and much of his ideas seem to be inaccurate. His understanding of the role of emotions is very simplistic, for he did not discuss them in terms of the cognitive processes and development of the human brain that take place in the womb, and indeed from the second trimester onwards (Whitfield, 2007). Emotions are considered as very complex to have adequately been formed in the first three months of the life of the foetus, as well as when memory circuits are not available to a proper extent. Without memory we cannot have emotions or emotional reactions to behaviours characterised as influential, and thus experienced at full steam (Cornelius, 1996; Halpern, 2000; Kimura, 2000). The reason lies partly because Lake did not provide empirical evidence to his thesis, and partly because he did not accept criticisms in his research (Lake, 1982a: 29; 1982b: 6; Maret, 2005). What Lake attempted to contribute to with his maternal-foetal syndrome was integration between theology and psychology. That has also been criticised as inadequate to the scope of both disciplines, for he did not employ them according to their individual strengths and structures in order their concepts to be conversely discussed (Gravelle, 1990). Lake utilised psychological, theological, psychodynamic, and psychoanalytic language without taking into account their distinct limits in bringing closer one to the other, as well as the inherent patterns these approaches possess, turning thus their attempted in-between integration more confusing (Roberts, 1972). Lake, through his maternal-foetal syndrome thesis superficially integrates theology and psychology, for what he does is to intermingle both in a discordant account of their strands (Melinsky, 1970). The issue of integration between theology and psychology in the case of Lake's maternal-foetal syndrome has also raised a number of criticisms on behalf of feminist theologians, feminist theorists, and psychologists/psychiatrists alike (Markens et al., 1997; Hinksman, 2001, Whitfield, 2007). To consider that criticism particularly, it has been maintained that Frank Lake did not take into account the rele-

vance of contemplating his theses and indeed his maternal-foetal syndrome thesis according to the conceptual ideas entertained by both theology and psychology. As an example, how does the issue of therapy may be considered as equivalent to the issue of salvation, or how the aspect of counselling shares the same epistemological ground to pastoral dialogue and listening, or why only the mothers to feel 'responsible' for the development of their foetuses and not their spouses as well with whom the marital relationship may integrate or disintegrate (Markens, 1997; Mahoney et al., 1999; Hinksman, 2001; Tarakeshwar et al., 2002)? Also, how the psycho-emotional as well psycho-spiritual condition of the mother can be used to explain the psychological development of its foetus? In other words, could it be possible for a discursive approach on equal terms to be looked at, since the discursive points of reference of both theology and psychology have led differing pathways? We don't assume that such integration is inexistent, or it is impossible for a convergence between theology and psychology to be sought, even in the case of the maternal-foetal syndrome, but what kind of integration and convergence it is to be sought! That is to say, what is the importance of the theological narratives for psychology and the empirical findings of psychology for the theological paradigm (Whitfield, 2007). Lake's (1982a; 1982b) indiscernible and exaggerated criticism to those disagreeing with his maternal-foetal thesis who did not judge him as to his scientific endeavours, or set aside the efforts he had spent to interpret the human condition, but on the contrary they questioned his thesis for the sake of a more distinguishable scientific method able to incorporate the physical into the spiritual and the psychological and vice versa, so them to be related to the overall development of human entity (Whitfield, 2007). What it is being argued by those who criticised Lake's maternal-foetal syndrome is that what he did not succeed in his theorisation on the issue was his attempt to culminate his insight in a more 'theological' way, such that he envisaged it as more or less equal to Christ's suffering on the Cross, an 'idea' not only demonstrating a simplistic avenue of approach, but also a non theological exploration of the biblical narratives related to Christ's passion (Melinski, 1970; Gravelle, 1990; Maret, 2005).

6. Psychological therapy in terms of researching an individual's theological quests

Psychological therapy, for Lake (1966: 101-527), is mainly preoccupied with the conditions of depression and schizoid state, for both are the source of all compulsive behaviours and disorderly experiences. According to Lake (1966: 187), scriptural texts present and discuss the above conditions as "human grief, despair, and melancholy". Psychological therapy should look for convergent paths to scriptural texts so to implement its therapeutic interventions to the spiritual needs of individuals. Depressive and schizoid experiences associate to the quest of a person to be united with God. As such, the scope of psychological therapy should be to understand individuals' theological quests and incorporate them in its psychoanalytic and counselling efforts in effect to ease humans from their unbearable psychoneurotic conditions (Lake, 1966: 209-499). In order for an incorporation to be made, Lake (1966: 186-187, 187-188, 188-189) discusses his theologically-induced psychological points in reference to four categories:

i. The Depressive condition

The depressive condition is manifested in the psalms. The Psalms refer to experiences people have that influence their well-being, and obstruct their communication to God

(Hobbs & Jackson, 1991; Anderson, 1996). The psalmist discusses their worries; what should they need to do about themselves; and how should they confront their state in the face of God. According to Lake (1966: 187), there are 48 psalms (6, 13, 18, 23, 25, 27, 31, 32, 34, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 46, 51, 55, 57, 62, 63, 69, 71, 73, 77, 84, 86, 90, 91, 94, 95, 103, 104, 107, 110, 116, 118, 121, 123, 124, 130, 138, 139, 141, 142, 143, 146, 147) which present and interpret the depressive state by using examples, metaphors of how individuals feel, as well as endeavours about searching and pursuing God who is the eternal source of Being and makes suffering endurable for anyone who grieves, feels devalued, and alienated. Of all 48 psalms, only 13 (23, 31, 34, 37, 38, 42, 51, 71, 103, 116, 118, 142, 143) are thought as clearly speaking about the depressive condition. Although, Lake (1966: 186-187) does not provide detailed accounts on the depressive state in relation to the psalms, what he is concerned about are references of psycho-spiritual instability and emotional incapacity the psalms account for in the realm of despair and melancholy.

ii. The condition of the Afflicted

Individuals who experience affliction suffer from injuries of the spirit which are portrayed in the schizoid condition. In the psalms, the schizoid state is pictured as a dysfunction of "unworthiness, scorn, and dereliction" (1966: 187). 16 psalms in total (22, 44, 55, 71, 73, 79, 88, 102, 109, 118, 123, 124, 130, 139, 141, 146) refer to the schizoid condition, one of which (88) is more to the subject, according to Lake (1966: 187). These psalms refer "to the point not only of utter weakness, but of an infinite desire to die" (1966: 187). In conjunction to psalms the schizoid condition is presented and discussed in the psalm-similar parts of the book of Job, whom Lake (1966: 187) thinks as the psalmist of the schizoid state. Lake (1966: 187-188), again, does neither cite any verses from the psalms nor from the book of Job, so to give details about the schizoid condition, but instead he contends that "any grief or disease incident into the soul of a person, for which there is not in this treasure house a present comfortable remedy, (psalms can actually provide one)" (Lake, 1966: 188).

iii. The search for the Father

The psycho-spiritual imbalance introduced by both the depressive and schizoid attitude refers to the understanding of the search for the Father; at the "loss of the guiding voice" (Lake, 1966: 188). Depression and schizoid state need considerable psychoanalytic effort to be confronted. The fact that psychoanalysis works to alleviate man from his/her disorderly experiences by looking at childhood, is a proof for Lake (1966: 189) of the need the afflicted personality to search for the Father; to search and find the point of return of the soul, which is God, in order to be able to face his/her psychological conditions and deal with them. The psalms refer to this return to the Father, which is the quest of looking for an identity that is lost and desperately sought for. Depression and schizoid states refer to compulsive precepts that are fixated in a personality, confining and detaching it from being with others. Psalm 119 is a good example of the father-son relationship; it refers to the issue of the Father as the guiding voice to whom one returns, far from one's distresses and psychological turmoil. What depression and schizoid attitude impose on an individual's psycho-spiritual integrity is mental pain about losses causing personal failures of not meeting with the Father; only by meeting with the Father there can be changes in a person's life (Lake, 1966: 188-189); there can

be a "good personal relationship in which the guiding voice and the supporting word of the Father" (1966: 188) will cast away personal losses and mental pains.

iv. Recovering from Fixations

Depressive and schizoid personalities develop fixations; ideas of obsessive content that influence individuals' entire psychosomatic existence. According to Lake (1966: 172f), forms of fixations that come out of depression and schizoid attitude include: "rage, hate, envy and jealousy, fear of persecution, panic and feelings of self-rejection" (1966: 176). All fixations point to the ontological anxiety which means relational loss and personal and interpersonal conflict. Rage is fixated when individuals believe they are worthy of condemnation because they have sinned; hate, envy and jealousy are interrelated to rage in the realm of aggression against others' successes (Lake, 1966: 214f). Fear of persecution is connected to feelings of emptiness and personal meaninglessness; individuals feel a spiritual discomfort when surrounded by individuals they consider far better than themselves. Panic and feelings of self-rejection refer to confronting life difficult to cope with, for it is regarded in the domain of an induced separation from the self, where estranged and disoriented experiences take place (Lake, 1966: 173f). One to recover from fixations should regard oneself in terms of a "conditional badness" (Lake, 1966: 189), Conditional badness means that an individual recognises one's psycho-spiritual imbalance, and attempts to restore relationships that are broken. In so doing, an individual reinstates oneself, which is split and repressed, to a personality functionally wholesome (Lake, 1966: 191f).

Psychological therapy in researching an individual's theological quests refers to identifying psycho-spiritual dysfunction as a non-being experience; an experience that induces an individual on the brink of self-denial (Lake, 1966: 1129). In order for psychological therapy to be applied individuals should acknowledge that depression and schizoid condition represent deeply painful and defensively reactive patterns of repression; they promote self-fragmentation; they introduce the privation of interpersonal contact; they lead to dissociative trends about the relationship of an individual to society (Lake, 1966: 468-470). By psycho-spiritual dysfunction it is meant that psychological therapy takes into account a person's theological quests and attempts to integrate them in pastoral terms. The psychological factor in psychodynamic and psychoanalytic terms addresses the understanding of human behaviour, and how this can be explained, so the self to be behaviourally and emotionally restored. The pastoral factor in psychology refers to spiritual counselling issues in terms of the quest of the Ultimate and how an individual can be in unison with it (Lake, 1966: 233f). For Lake (1966: 185-186), the psychological and the pastoral factor can be mutually integrated so an individual to come to a spiritual, emotional, and behavioural equilibrium. Pastoral counselling can be the culmination of such integration, and indeed by assisting an individual:

a. To be open and conscientious about one's innermost thoughts regarding "sins, doubts, rages, dreads, and every kind of anxiety" (1966: 185).
b. To consider the presence of God so as to be truthful about oneself by acknowledging one's emotional and behavioural distresses.
c. To realise that God is not a substitute to therapy or an object of fantasy but the apex of every theological and psychologically-induced therapeutic quest.

d. To consider that depressive and dissociative tendencies result from one's unwillingness to face oneself because of one's selfishness and cowardice to come closer to others (Lake, 1966: 186).

The overall understanding of psychological therapy for Lake, as we have seen in that section, is to apply again theological thought in order to explain the psychology of the human condition. What we see from his preoccupation with the human condition is that "he attempts at establishing his psychology as a theology" (MacInnes, 1977: 12), as well as that he is customizing his theology to coalesce into his psychological and therapeutic hypotheses (Atkinson, 1982). What we understand from the above extracts is that Lake in his preoccupation with the human condition applies psychologically informed knowledge to theological issues, and theologically informed knowledge to psychological issues. In this way, he introduces an amalgam of "flashes of insight sparked off by the high tension between the fields of theology and psychology" (Melinsky, 1970: 127). What is not also taken into account in Lake's understandings of theological ideas integrated in psychological terms, is the lack of comprehension of the concepts of the original passages of the texts from which he locates separate details in an attempt to form a single body of scientific thought. To explain this further, Lake by identifying the concepts of melancholy and self-unworthiness as respectively connected to depression and the schizoid state does not refer to the understanding of both conditions as far as the text itself is concerned, but to interpretations and meanings deriving from the Freudian and Kleinian tradition (Freud, 1936; 1951; Klein, 1975a; Klein, 1975b; Maret, 2005).

7. Clinical theology as a means *towards integrating theology and psychology in an interdisciplinary enterprise*

The relationship between theology and psychology is the scope of Frank Lake's clinical theology (1966: 15-57, 323f; Maret, 2005). Clinical theology can be regarded as an interdisciplinary starting point of proximity between theology and psychology. To be able to see whether this statement is valid as well as viable to the concerns both of theology and psychology, we will start its approach by discussing the meaning of 'clinical' in theology terms. Clinical theology is for Lake a "discipline" (1966: 15) which is concerned with the "diagnosis of the diseases of the spirit and the specific resources of clinical pastoral care which are relevant to them" (1966: 15). Its whole counselling edifice is based on "the truth of the Christian claim that in fellowship with God, through Christ and His Church, there are available personal resources which transform relationships and personality" (1966: 15). One of the main understandings about clinical theology is the issue of loss at a personal and interpersonal level. Individuals feel emotionally distressed and prone to maladaptive behaviours because their losses have precipitated them to disorderly states (Lake, 1966: 65f).

A considerable resource for the understanding of theology in psychology terms is the "knowledge of the complexities of human nature" (Lake, 1966: 19). People, according to Lake (1966: 64f, 271, 937), ask for pastoral care being convinced only about the necessity to change their lives in terms of bridging the gaps to their relation to God, without taking into account the psychological repercussions of psychoneuroses, which influence their everyday activities. For Lake (1966: 1094f), the scope of clinical theology is not to provide only a theological interpretation to the human psychological con-

dition, but to clinically assist those in psycho-spiritual need in terms of the findings of modern psychology and psychoanalysis. To provide a clinical interpretation of the human psychological condition in conjunction to theological aspects, a clinical relation between mind, the senses and behaviour should be assumed (Lake, 1966: 1097f). Clinical theology is preoccupied with the clinical implications of the human mind's cognitive structure in terms of their application to senses and the elements of behaviour they entail (Lake, 1966: 338). In his Clinical Theology book (1966: 21f), Lake assumes that the jobs of a priest and that of a psychotherapist are virtually the same. The priest is concerned with the healing of souls; the psychotherapist with the balance of one's psycho-emotional trends. To elucidate that thesis, Lake (1966: 23) looks to the work of Edward Thurneysen who in his book *A Theology of Pastoral Care* argues that, "the findings of psychology are in no way disregarded or downgraded by what God's word teaches about sin. On the contrary, they serve to make the rift of sin all the more tangible and comprehensible"(Thurneysen, 1962: 230)[19].

In such an understanding, theology and psychology are interrelated not only in theoretical terms, but clinically as well; on the one hand, theology provides the insights and anthropological considerations regarding human beings' fallenness, and how that is illustrated in a person's everyday behaviour and activities; on the other, psychology provides the vocabulary and modern interpretations to the issue of fallenness in terms of a notional transliteration of the anthropology of the church; for, what theology needs in its modern discussions on the human condition is to "consult the psychological and psychiatric professional literature as to gain from the manifold currents of their field" (Thurneysen, 1962: 205). As previously stated (Lake, 1966: 15-57, 323f), Clinical theology is the foundation where an interdisciplinary association between theology and psychology can be maintained. That is why its work is so much consonant with the clinical understanding and presentation of human entity. Theology and psychology are empirically and practically interrelated in the Epistle to the Romans (7:15-24; Lake, 1966: 23). In that Epistle, there are exemplified the issues of the unconscious and conscience being depicted in the everyday life and behaviour of an individual. What Chapter 7 of the Epistle to the Romans offers to clinical theology is what Thurneysen (1962: 230) has illustrated "as a picture which depth psychology sketches of the inner life of an individual". Clinical theology's work is both psychodynamic/psychothera-peutic and pastoral. It is psychodynamic and psychotherapeutic because it employs "the kinds of information that psychodynamic studies can offer" (Lake, 1966: 203); it is also pas-

[19] The understanding of sin in pastoral care terms relates to the issue of psycho-spiritual failure in meeting the needs of a self which "when perceived (they) produce strong negative feelings of shame, guilt and regret" (Pattison, 1993: 150). Although, that seems to be the case in the relation between sin and failure, little attention has been paid to the pastoral interpretation of failure in relation to its cognitive and affective importance for the lives of individuals that follow a particular belief system and attend a congregation with religious orientation (Kielholz, 1957; Pattison, 1993). Lake (1966: 855) agrees with the last statement by pointing out that failure sums up "the life-long one-sidedness and compulsive absorption" of one's inability to consider the meaning of sin not as an idea of helplessness, but as an ontological need one to communicate unto God. If failure is not regarded ontologically, it leads, to his account, to a pseudo-religious activity which 'offers' reaction patterns of psychological conflicts, such as excessive demands of self-devotion, or emotionally-laden self-persecutions, changes in body chemistry, such as hormonal fluctuations, as well as interpersonal failings such as incapacity tendencies in getting together socially, or coming to terms with needs of a social character (comp. Lake, 1966: 855f; Koenig et al, 2001; Hay, 2006).

toral because it refers to "an interpersonal encounter of infinite complexities" (Lake, 1966: 203) which individuals find in their way in relation to their psycho-spiritual needs. Such *infinite complexities* are the degree of psychological imbalance that precedes symptoms; the level of inner pain to be disclosed; the need for an integrated conversation to be introduced and grown (Lake, 1966: 203f).

Clinical theology is not a diagnostic practice. It is a structured knowledge of psychological theories integrated in the domain of theology. By integration, Lake (1966: 30f) indicates the application of theology via the empirical approaches of psychology. In this way, clinical theology can work towards an interdisciplinary endeavour in terms of a general discourse that on the one hand will regard theology as part of the scientific scope of the human development investigation, and on the other their integrating process as a non-conflicting convergence that will be able to discuss human needs and behaviour in terms of personal and societal concerns (Lake, 1966; comp. Watts, 2002). In pastoral counselling terms, clinical theology conveys contemporary concepts of psychological knowledge in consonance with biblical and patristic insights that are interpreted according to the needs individuals anticipate in our modern era (Pattison, 1993).

Lake's clinical theology thesis has simultaneously attracted and repelled many interpreters (Peters, 1989; Maret, 2005; Whitfield, 2007). Lake's contention that he approached the work of Christ through an inductive process and not in terms of the soteriological and eschatological meanings that systematic theologians would claim it entails (Lake, 1989: 226) is another proof that his clinical theology task is excursive and not discursive in nature (Peters, 1989). Lake does not 'discuss' his clinical ventures with the narratives of the text; on the contrary, he imposes on the text psychoanalytic and psychodynamic ideas that examine the human state not in the realm of searching for the Divine, but simply in a framework of pathology. Lake's clinical theology insights take place in his same title book published in 1966. In that book he mainly investigates and interprets his same-called thesis, however in the first one hundred pages where he attempts to clarify his clinical theology understanding in terms of creating a form of theology that will deal with counselling issues. In the rest of his book (1231 pp.) he is looking for an integration of his psychological ideas in Christian theology terms. Although what he attempts to do can be considered as a monumental effort, he nevertheless lacks in presenting a thesis unique in structure and accounts. He refers to modern ideas – compared to his time -, however he is entangled to conceptual repetitions of obsolete value, such as his clinical theology understandings as dated back to Martin Buber (Lake, 1966: 15 references) Sigmund Freud (Lake, 1966: 56 references), Melanie Klein (Lake, 1966: 7 references), whose work Lake used in order to justify his clinical insights on theology, as well as its assumed integration in a psychological framework (Kellemen, 2004; 2005).

8. Strengths and limitations in Frank Lake's work

Frank Lake's work can be considered as groundbreaking in the relation between psychology and pastoral counselling, for he pioneered in discussing them under an interdisciplinary perspective (Whitfield, 2007). His effort to examine under the scope of psychology the anthropological accounts of the scriptural texts and vice versa, is something not only important for the convergence of both topics, but also innovative in terms of opening ways their considerations to be presented in a mutual enterprise

(Merle, 1988). Where his ideas can be substantiated there can be found useful elements of significant convergence for professions such as counselling and ministry. By 'substantiation' I mean areas of clinical observation and care in cases of emotional suffering. Suffering and pain play a considerable role in Lakes' work (1966: 586f, 606f, 675, 705f, 706, 810, 1081; 1981: 13-37, 104, 113, 134, 153f, 174f,) in terms of the alienation of the self and issues of psychological distress (Buehler, 1990; Whitfield, 2007). Lake, by employing theological writings, attempted to investigate clinical care processes in order to support his arguments about sin and dysfunction (1966: 96f, 167, 375, 727; 1981: 6, 13, 30, 65, 77, 123; Merle, 1988). Clinical theology was the scientific task Frank Lake had embarked on in order to harmoniously affiliate psychology with theology and vice versa. What is worth noted in Lake's clinical theology endeavour is that he applied a religious context in human psychological suffering by considering the latter as a consequence of the former (1966: 798;). Clinical theology was an inventive conceptual approach for Lake through which he interrelated aspects of human fallenness into a modern psychopathology framework (Buhler, 1990).

However, in looking to discover integration issues between theology and psychology in Lake's work, what we discover instead is merely a syncretism of psychologically informed ideas of pathology to scriptural teachings and spiritual writings, and not unique and elaborate insights of interconnection between them (Maret, 2005; Whitfield, 2007). For instance, when Lake (1966: 345) discusses sin and dysfunction seems to regard them as identical. Although, both refer to an actual human behaviour, and a struggle indicating dimensions of psycho-spirituality falling short to integrity issues, they nevertheless do not share the same meaning in terms of human fallenness and psychological interpretation; the former speaks about the absence of God; the latter of personal imperfections in the realm of human psychology (Whitfield, 2007). In line to the above, Lake is poor in defining both terms, i.e. on the one hand, he discusses 'sin' without taking into account the idea of 'original sin' which in his days was prevalent among pastoral scholars and psychology interpreters of Christian counselling (Adams, 1978; Bloomfield & Parker, 1986; Pattison, 1993); on the other, he does not present 'dysfunction' in terms of a 'psycho-spiritual misery', something also of importance when discussing this aspect in the domain of pastoral counselling (Whitfield, 2007: 14). Lake's clinical views on theology and psychology were not wholeheartedly accepted. On behalf of the theologians Lake was criticised because his arguments did not match with the traditional understanding of the original sin (comp. Lake, 1982b; Maret, 2005), but with the psychodynamic interpretation of it in terms of 'guilt' (Lake, 1966: 167); on behalf of the empirically-informed professionals Lake's theories did not include experimental evidence to support the validity of his clinical insights[20]. The reason is that Lake accumulated evidence from a number of respondents who took part in

[20] It is important to note that Lake in his Clinical Theology book (1966: 203-204), *does* include a section entitled *The Ambiguous Value of Scientific Method*, where with 'yes' and 'no' comments he attempts to clarify why he assumes difficulties to sort of *accepting* the scientific method in his clinical theology endeavours. To this consideration, he 'justifies' his argument by pointing out that "(the task of clinical theology) is an interpersonal encounter of infinite complexity in which God the Holy Spirit is using one 'dead man (glad that God has enabled him to die to any other desire than to be lived in and used by God) to communicate with another 'dead' man (who is just beginning to realize how dead, in so many ways, he is - and worried about the past and the future)", thereby maintaining that clinical theology does not need any scientific inquiry to be tested, since its work is beyond the rational understanding of human comprehension.

his seminars so to be able to back up his ideas. Lake (Maret, 2005) did not only employ research methods to support his ideas, but he was also critical to those rejecting his so-called findings (Lake, 1982a; 1982b; Whitfield, 2007). What also Lake failed to provide with his insights was to define appropriately what he meant by the term 'clinical theology'. The difficulty with this term is that it sprawls imprecise without being related to other disciplines such as pastoral theology, pastoral psychology, Christian counselling, and psychology of religion – which Lake does not even mention it as a term! To this vein, disorderly conditions that are discussed by Lake via clinical theology, such as depression, phobias, and schizoid tendencies (1966: 101-378, 500-527, 683f, 913-917), do not really 'save the day' of his research efforts, but confuse more the interpretation of the clinical in relation to the theological and vice versa; the same applies to his understanding of a possible integration between theology and psychology, which however does not succeed and instead becomes unformulated and unfounded (Watts et al., 2007).

Nonetheless, what Lake attempted was original and unique in content and inspiration, albeit his difficulty in presenting a functional relationship between theology and psychology, as well as the clinical importance of the therapeutic elements he envisaged. The theology-psychology functional relationship mainly refers to his accounts about clinical theology, whilst the therapeutic elements to the issue of pastoral counselling (comp. Adams, 1978). His clinical theology accounts are mainly presented as facts without providing sufficient interpretations as to the necessity of clinical theology for the well-being of individuals. For instance, he does not refer to coping issues when he speaks about depression in terms of its "endogenous elements" (Lake, 1966: 253ff), or about dissociative attitudes in reference to their consequential elements and "somatisation" outcomes (Lake, 1966: 285ff).

As to his understanding of pastoral counselling (Lake, 1981: 56-72,142ff, 172-175) what he offers as fruitful scrutiny to the balance between theology and psychology is to employ counselling approaches in terms of known theorists of his era (Rogers, Horney, Maslow, Winnicott, and others) without including the issue of spirituality in his perspectives. What he does is to look for "spiritual directions" (1966: 240ff; 1981: 49, 56, 91, 92) of pastoral importance – although he may regard them as false experiences (1981: 64) - rather than spirituality issues to support his pastoral counselling insights. We may assume that this was more or less expected since spirituality is connected to coping (Krok, 2008), and coping is not included in the clinical menu of Lake's investigations of human psychopathology and psycho-spiritual tendencies. The only reference he does to spirituality is to regard it as a state of a general counselling importance without providing particular interpretations, or devoting a part in his work as how he sufficiently understands it. In my point of view, the way he approaches spirituality seems to be hazy and indistinct in counselling terms, rather than represented in a clear account and appropriate understandings.

Although the limitations in his work seem to overshadow his psychological and theological insights on clinical theology and pastoral counselling perspectives, they do add up to a research enterprise that was both intuitive and influential. That implies an approach which can use theological notions and scriptural passages as a foundation to the investigation of psychology, as well as the incorporation of discussions about the importance of the Divine for the human psychological development; its usefulness and

need for the psychosomatic balance of individuals; the importance of spirituality in behavioural and affective terms; the necessity for an understanding of the human psychological condition in terms of the ineffable and inexplicable.

B. Psychology and Theology and their importance for psychology of religion: Creating a paradigm to entertain both disciplines

Lake (1966; 1981) in his presentation of clinical theology as well as the maternal-foetal syndrome in an attempt to form integration between theology and psychology did not provide a definition of theology and its scope in the history of humankind; on the contrary he employed theological language in order to construe a pattern both clinical and religious. That was one of the main obstacles not only towards delineating his thesis in terms of bridging the different categories of theology and psychology in a convergent framework, but also of encountering the theological endeavours of his work on equal terms to those of his psychological accounts. Theology is a multi-dimensional discipline. It incorporates not only the study of scriptural texts, but also philosophical ideas discussing the Divine and its relation to the humankind; ecclesiology issues and the life of a community; hermeneutics referring to Christian life and Ethos, as well as to the formulation of Christian Dogma (Watts et al., 2007). Theology may also be defined as a human spiritual objective towards discovering anthropological meanings regarding the Incarnation of Christ; the purpose of living in terms of an eschatology perspective; the hope of meeting with the Divine; the way of describing attributes and principles that illustrate God through anthropomorphic representations and sacramental practices (Louth, 1989); whereas also, an undertaking of a course in life with the prospect of a "personal and collective transformation" (Gulliford, 2007).

The ultimate scope of Lake's preoccupation with the investigation of psychology and theology is that their interconnection can produce practical effects to the psycho-spiritual needs of modern human beings; as far as the alleviation of one's disorderly state is concerned (Lake, 1966: 1ff). For Lake (1966: 203-208; 1981: 56ff), *scientific* does not only mean *empirical*, but *intuitive* as well - actually more 'intuitive' than 'empirical' in most parts of his work. Science does not only define studies coming out of empirical observation, or after a thorough examination of data, but what is also contemplated in terms of going beyond the overly described to what is insightfully manifested (Honderich, 1995). Theology and psychology are indeed distinct disciplines with differentiated framework of preoccupancy; however, what they have in common is the intentness of investigating the psychosomatic nature of oneself in corporeal and psycho-spiritual terms; in terms of suffering and inner balance (Watts et al., 2007).

Ontology is the major idea underpinning Lake's writings and theses (1961: 209, 812, 840f). In theological terms, ontology refers to the meaning of being and its value as a created entity - human beings are ontological beings for they include corporeal and incorporeal elements. Ontology in theology refers also to the ultimate ineffability of the transcendence through which visible and invisible beings were created (Sakharov, 1988). In psychological terms, ontology is concerned with the way things are, the way things are presented and understood through the senses; the way things are appropriated in the human mind in regard to affect and cognition; the way things are demonstrated as behavioural trends (Carlson et al., 2004). In Christian theology, ontology is

approached in view to an anthropology that is based on the theological standpoint. Anthropology is concerned with interpreting the human experience; the theological standpoint is interested in a dialogue with the Divine (Cameron, 2005; Treloar, 2005). What comes out of both is a theological anthropology discussing the relationship and association between humanity and the Divine. In theological anthropology, humans are regarded to the image of God looking ahead to their likeness unto Him. In theological anthropology, humans are also regarded in terms of their psycho-spiritual elements, which are demonstrated via the cognitive workings of the human mind, that together with 'soma' (σῶμα) refer to the one human nature (comp. Tillich, 1967; Hardy, 1979).

In line to the above, spirituality is a term embedding ontological accounts as well as psycho-emotional reactions related to cognitive and behavioural patterns (Helminiak, 1996). For Lake (1981: 64), spirituality was understood as a fallacious mystical experience, and in this way he did not define the term accurately. What Lake did not properly define about spirituality and its relation to the transcendence, so to envisage an analogy between theology and psychology, is what we could suggest as a new paradigm in psychology of religion. Theology and psychology are analogous to each other, despite their distinction as autonomous disciplines (Helminiak, 1996; Watts et al., 2007), for both are preoccupied with the study of the human condition. Theology and psychology converge with one another without being denied any of their individual categories. A new paradigm that could emerge in psychology of religion entertaining both disciplines in the realm of a practical application of spirituality in affective-behavioural terms, and the aspect of the transcendence in cognitive-biological elaborations (Hay, 2006) could be termed as the 'psycho-spiritual interpretation of the human condition'. That is to say that the study of the human condition could include concepts of personal, social, and cultural identity related to issues of hope, belief and commitment, in-group and out-group interrelations, and the acquiescence of traditional mores (Maclean et al., 2004). In such an endeavour, theology and psychology can be integrated via understanding human nature according to an I-thou analogy as represented in the scriptural texts and in the psychology of relationships; the aspect of fallenness in terms of disorder and conflicting experiences, and vice versa; the issue of therapy as a pastoral endeavour for the restoration of the self, as well as a perspective towards inner balance far from psychological distresses (comp. Watts et al., 2007).

Spirituality would be approached in relation to one's association to the inexplicable; that means that spirituality is a research element in the psychological understanding of the self as it related to the numinous; the understanding of theology in personal and interpersonal terms; the representation of faith in a wider social context (Pargament, 1999). In this paradigm, a distinction between theology and spirituality could be assumed; a distinction in terms of religious belief, affiliation activities and personal commitment. If religious belief were to be regarded as a personal adherence principle, and not as an awareness attitude before the numinous, it would be difficult for theology to be investigated as an ontological element of the human psychological condition (Hardy, 1979). This is something that Lake did not contemplate, and thus he separated the ontological from the theological (1966: 134).

In my opinion what we have discussed so far are halfway the aim at which theology and psychology could be met in the paradigm of the *psycho-spiritual interpretation of the human condition*. The issue of the numinous has an important value in un-

derstanding spirituality as part of the cognitive abilities edifice of the human state (Hay, 2006). The issue of the numinous has an unfathomable psychological significance for the development of the human condition, and as such is regarded as a counterintuitive concept of the human mind (Boyer, 2002). The issue, also, of the numinous is demonstrated in the human affairs through the aspect of spirituality which includes in itself self-awareness elements, commitment trends, identity-seeking processes, and social cognition patterns that contribute to the psychological interpretation of the human question (Allport, 1950; Hill & Hood, 1999; Hill et al., 2000).

For the *psycho-spiritual interpretation of the human condition* the notion of 'transcendence' is also important in theological and psychological terms. The theological part of the investigation of the transcendence is highlighted in the scriptural texts where one can readily discover the approach of it in a twofold perspective: one hermeneutical, and one apocalyptic (Louth, 1981). In theology, the issue of the transcendent can also be a measure of interpretation of the human condition; it can relate to the ontological quest of the Divine via anthropomorphic and anthropocentric insights (Louth, 1983; Sakharov, 1988). The psychological part of the investigation of the transcendence refers to the human need of employing theological hermeneutics so as to discuss the psycho-spiritual context of the self; the metaphysical need in approaching the Ultimate in human psychological properties; the investigation of the Unknown in dysfunction and integrity terms (Frankl, 1975). Lake (1966; 1981) does neither refer to the issue of the transcendent, nor he somehow depicts it in his writings. He only refers to aspects that may incorporate the issue of the transcendent in terms of hope (1966: 905, 979, 1123) and well-being (1966: 172f). The issue of the transcendent is a theological entity related to inference-induced concepts we receive from both the perceptual (creation) and the incorporeal (spiritual) domain. The issue of the transcendent is a biological necessity for both our physical (brain and heart) and psychological organisation (human cognition) (Pearce, 2002). The issue of the transcendent is the other half in the course of our paradigm to integrate theology and psychology, for it is a relational term that touches upon the physical state of human biology and the imperativeness of cognitive abilities (Frankl, 1975; Hardy, 1979; comp. Meynell, 1980; Fuller, 1994; Tyson, 2003).

Frank Lake's work can be positioned within the scope of psychology of religion, for he attempted to integrate theology and psychology by using scriptural and psychodynamic resources. Although he did not integrate them to a common framework of research, he nevertheless did provide insights useful for us today in order to attempt such integration. In psychology of religion the effort to distinguish between theology and psychology, to present both analogies as clear-cut preoccupations and realms of co-belonging, as well as to discover features that could entertain both on an overlapping level, will go on and on. What I have personally discovered in discussing Lake's writings in the light of psychology of religion is the importance and need for an interdisciplinary effort that will remain committed to the discreet distinctions arising from both theology and psychology via distinguishing and appropriating their elements of convergence rather than divergence.

Summary

Frank Lake's work, as it was investigated in the light of psychology of religion, highlights the importance for a convergence between theology and psychology. According

to the accounts of his work, the association of theology to psychology and vice versa is twofold: pastoral and clinical. In regard to his pastoral understanding he introduces a counselling therapeutic process for the alleviation of a person's psycho-spiritual distresses; in regard to his clinical understanding he presents psychopathology issues of affective disorders. Through his clinical interpretation of the human psychological condition and his pastoral counselling insights he attempted to present a notional convergence to the scriptural and spiritual writing tradition of the Church. The overall strength of his work is that he tried an interpretation of the human psychological suffering by placing it in the realm of a religious context. The limitations of his work refer generally to his inaccuracy to verify his theses through the empirical method, or justifying them via experimental findings; to discuss his theses in terms of the theological concepts they were referring to; to properly associate his central idea of clinical theology to disciplines like pastoral theology, pastoral psychology, Christian counselling, and psychology of religion; to consider a better clarification of the terms sin and dysfunction and not approaching the former in favour to the latter; to present his maternal-foetal syndrome idea as a topic by properly employing the theological and psychological narratives and not simply intermingling them in a discordant way; whereas also to refer to the issue of religious coping in his pastoral counselling interventions, and the understanding of spirituality in clinical significance terms.

The main insight of Lake's clinical endeavour was to approach theology in relational terms. He did that by coining the term 'clinical theology', the character of which was on the one hand, dimensional – approaching the ineffable by understanding human fallenness as a state of disorder -, and on the other, dispositional – approaching the human condition in affective-behavioural terms. He divided his work mainly in two parts: the clinical theology one, and the pastoral counselling part. In his clinical theology part we have presented and discussed his ideas for an assumed convergence between theology and psychology, the way he envisaged them; in his pastoral counselling part we discussed his insights about psychological therapy.

For the purpose of the present dissertation the subject in question was divided in two parts: the first referred to a presentation of Frank Lake's work the way he understood clinical theology and pastoral counselling issues; the second referred to the importance of theology and psychology for psychology of religion by suggesting a new paradigm to the discipline which would deal with the 'psycho-spiritual interpretation of the human condition'. In the first section, there were assumed discussions about the theological and psychological investigations of Lake's clinical understandings; the interconnection between affective disorders and theological concepts; the contribution of spiritual writers, such as Augustine, John of the Cross, and Cassian to his psychological insights; his theorisation of the maternal-foetus syndrome in terms of the psycho-spiritual fulfilment of both mother and child; the importance of psychological therapy in a pastoral counselling framework, and its association to the psychological needs of individuals; the theological-psychological understanding of his clinical theology term in an interdisciplinary focus; and, finally, a discussion regarding the limitations in his work which, if avoided, could prove his clinical theology investigation and pastoral understanding of therapy more elusive. In the second section, I offer some thoughts, which on the one hand conclude my presentation and discussions on Lake's work, whilst on the other, touch upon the integration of theology and psychology to the scope

of finding a common ground of research between both for psychology of religion; as well as my understanding and elaboration of spirituality and the issue of the transcendent for the elaboration of a paradigm discussing the psycho-spiritual interpretation of the human condition.

Spirituality and the issue of the transcendence refer to a convergence between theology and psychology for the topic of psychology of religion. In particular, the understanding of spirituality as a psychological entity could prove vital for the integration of theology and psychology. The issue of the transcendent could also be regarded as an important factor in bringing theology and psychology in consonance to an empirical understanding of the man's innermost intuitions related to the ineffable. To elucidate the relationship between theology and psychology in a new perspective, a new paradigm discussing the psycho-spiritual interpretation of the human condition was assumed within the scope of psychology of religion.

The importance of Frank Lake's work in the light of psychology of religion can be sought in the associations he attempted to make towards discovering pathways, which could introduce integration between theology and psychology. What we must keep from the enormous amount of the personal and collective work he had undertaken is that theology and psychology can be integrated on the base of their convergent ideas on human nature, rather than their divergent ones. Frank Lake, did not really succeed to present a work both scientific and empirical; however, what he missed, or failed to do, could be regarded as part of the gamut of psychology of religion towards employing his insights in view to converge theology and psychology together.

References

Adams, Jay E. (1978): *Lectures on Counselling*. Grand Rapids: Baker.

Allport, Gordon W. (1950): *The individual and his Religion: A Psychological Interpretation*. New York: Macmillan.

Anderson, G. (1996): Enemies and evildoers in the book of Psalms. *Bulletin of the John Rylands Library*, 48, pp. 18-29.

Atherton, J. S., 'Assimilation and Accommodation' in *Learning and Teaching Online,* http://www.learningandteaching.info/learning/assimacc.htm [accessed 25 March 2008].

Atkinson, David (1982): Review of Tight Corners in Pastoral Counselling by Frank Lake. *Third Way*.

Βαρβατσούλιας, Γεώργιος (2004): *Ἡ Νεύρωση κατά τήν Karen Horney καί οἱ ἀνθρωπολογικές θεωρήσεις τοῦ Ἁγ. Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ: Συγκριτική Μελέτη*. Ἀθήνα: Ἀκρίτας.

Barron, Keith Reeves (1992): The Dark Night of God. *Studies in Formative Spirituality*, 13 (1), pp. 49-72.

Beck, James R., Demarest, Bruce (2005): *The human person in theology and psychology: A biblical anthropology for the twenty-first century*. Grand Rapids, Michigan: Kregel Publications.

Berne, Eric (1961): *Transactional analysis in psychotherapy: A systematic individual and social psychiatry*. New York: Grove Press.

Blessing, Kamila (2004): *Differentiation in the family of faith: The prodigal son and Galatians 1-2*. In: Harold, J. Ellens & Wayne, G. Rollins, (eds.), *Psychology and the Bible* (vol. I; pp. 165-191). Westport, Connecticut: Praeger.

Bloomfiled, I., Parker, K. (1986): The European Movement for Pastoral Care and Counselling: an Interpretive History. *UKAPCC Newsletter*, No. 13.

Boyer, Pascal (2002): *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage.

Bowker, John (2007): *The Sacred Neuron*. London: I. B. Tauris.
Brazelton, T. Berry, Greenspan, Stanley I., Spock, Benjamin (2002): *Winnicott on the Child*. Cambridge, MA: Perseus Publishing.
Browning, Don (1991): *A Fundamental Practical Theology*. Minneapolis: Fortress.
Buehler, David A. (1990): Clinical Theology: A theological and Psychological Basis to Clinical Pastoral Care. A Review. *Lutheran Quarterly*, 4(1), pp. 107-108.
Cameron, Charles (2005): An Introduction to Theological Anthropology. *Evangel*, 22, pp. 53-61.
Capps, Donald (1984): *Pastoral Care and Hermeneutics*. Philadelphia: Fortress.
Carlson, Neil, R., Martin, G. Neil, Buskist, William (2004): *Psychology*. Harlow Essex: Pearson.
Carter, John D., Narramore, Bruce S. (1979): *The integration of psychology and theology: An Introduction* (Rosemead Psychology Series). Zonderman Publishing House.
Clinebell, Howard (1984): *Basic types of pastoral care and counselling*. London: SCM Press.
Comblin, Jose (1980): *'What sort of service might theology render?'*. In Rosino Gibellini (ed.), *Frontiers of Theology in Latin America*. London: SCM Press.
Cornelius, Randolph R. (1996): *The science of emotion: Research and tradition in the psychology of emotion*. London: Routledge.
Davison, Gerald C., Neale, John M., Kring, Ann M. (2004): *Abnormal Psychology*. Hoboken, N. J.: John Wiley & Sons
D'Aquili, Eugene, Newberg, Andrew B. (1999): *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
Denys the Areopagite (PG 3): *De Divinis Nominibus*.
Dicks, H. V. (1939): *Clinical Studies in Psychopathology*. London: Edward Arnold.
Dorsch, Friedrich, Häcker, Hartmut, Stapf, Kurt-Hermann (1992): *Dorsch Psychologisches Wö*rterbuch. Kösel, Kempten, BRD: Hans Huber.
Dueck Alvin, Murphy Nancey (ed.) (2005): *Why psychology needs theology: A radical reformation perspective*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
Emerson, W. (1978): Birth and Life: The Hazy Mirrors. *European Journal of Humanistic Psychology*, 6, pp. 17-23.
Emmons, Robert A. (2000): Is Spirituality an Intelligence? Motivation, Cognition, and the Psychology of Ultimate Concern. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10 (1), pp. 13-26.
Emmons, Robert A., Paloutzian, Raymond F. (2003): The Psychology of Religion. *Annual Revues of Psychology*, 54, pp. 377-402.
Fairbairn, W. R. D. (1952): *An Object-Relation Theory of the Personality*. New York: Basic Books.
Fenichel, Otto (1946): *The psychoanalytic theory of neurosis*. London: Norton.
Fodor, Nandor (1949): *The search for the Beloved: A clinical investigation of the Trauma of Birth and Prenatal Condition*. New Hyde Park, NY: University Books.
Freud, Sigmund (1936): *Inhibitions, Symptoms, and Anxiety*. London: Hogarth Press.
Freud, Sigmund (1951): *Psychopathology of Everyday Life*. New York: Mentor Books.
Frankl, Victor E. (1975): *The Unconscious God: Psychotherapy and Theology*. New York: Simon & Schuster.
Fuller, Andrew R., (1994): *Psychology & Religion: Eight points of view*. Lanham, Maryland, USA: Littlefield.
Gerkin, Charles V. (1991): *Prophetic Pastoral Practice*. Nashville: Abingdon.
Gravelle, J. (1990): *Clinical Theology*. In: *Dictionary of Pastoral Care* (ed. Alastair V. Campbell), 38. New York: Crossroad Books.
Grotstein, James S., Rinsley, Donald B. (eds) (1994): *Fairbairn and the Origins of Object Relations*. London: The Guilford Press.
Gulliford, Liz (2007): *The Cinematic Portrayal of Christ*. In: Frazer Watts (ed.) *Jesus & Psychology*, pp. 27-43. London: Darton, Longman & Todd.

Halpern, D. (2000): *Sex differences in cognitive abilities*. New Jersey, LEA.
Hardy, Alister (1979): *The Spiritual Nature of Man: A Study of contemporary religious experience*. Oxford: Clarendon Press.
Hay, David (2006): *Something There: The Biology of the Human Spirit*. London: Darton, Longman & Todd.
Helminiak, Daniel A. (1996): A scientific Spirituality: The Interface of Psychology and Theology. *International Journal for the Psychology of Religion*, 6 (1), pp. 1-19.
Hick, j. (1985): *Evil and the God of Love*. London: Palgrave, Macmillan.
Hill, P. C., Hood, R. W., Jr. (1999): *Measures of Religiosity*. Birmingham, AL: Religious Education Press.
Hill, P. C., Pargament, K. I., Wood, R. W., Jr., McCullough, M. E., Swyers, J. P. (2000): Conceptualising religion and spirituality: points of commonality, points of departure. *Journal of Theology of Social Behaviour*, 30, pp. 51-77.
Hinksman, Barrie (2001): The compatibility of feminist theology and gestalt therapy: a study of 'practical-values'. *British Journal of Guidance & Counselling*, 29 (4), pp. 391-402.
Hobbs, T, Jackson, P (1991): The enemy in the Psalms. *Biblical Theology Bulletin*, 21, pp. 22-29.
Honderich, Ted (ed.): *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
Horney, Karen (1945): *Our inner conflicts*. New York: Norton.
Horney, Karen (1950): *Neurosis and human growth: The struggle toward self-realisation*. New York: Norton.
Hunter, Rodney J. (ed.): *Dictionary of Pastoral Care and Counselling*. Nashville: Abingdon.
James, William (1902): *The Varieties of Religious Experience*. New York: Longmans, Green, & Co.
Jenkins, David (1976): *The Contradiction of Christianity*. London: SCM Press.
Kavanaugh, Kieran, Rodriguez, Otilio (1979): *The Collected Works of John of the Cross*. Washington DC: Institute of Carmelite Studies.
Kellemen, Robert W. (2004): *Spiritual Friends: A Methodology of Soul Care and Spiritual Direction*. Taneytown, MD: RPM Books.
Kellemen, Robert W. (2005): *Soul Physicians: A Theology of Soul Care and Spiritual Direction*. Taneytown, MD: RPM Books.
Kielholz, Paul (1957): Diagnosis and therapy of depressive states. *Schweizerische Medizinische Wochenschrift*, 87 (5), pp. 107-110.
Kierkegaard, Soeren (1961): *The Diary*. London: Peter Owen.
Kimura, D. (2000): *Sex and Cognition*. Cambridge, Massachusetts: MIT.
Klein, Melanie (1975a): *Envy and Other Works*. New York: Delacourt Press.
Klein, Melanie (1975b): *Love, Guilt, and Reparation, and Other Works*. New York: Delacourt Press.
Koenig, Harold G., McCullough, Michael E., Larson, David B. (2001): *Handbook of Religion and Health*. New York: Oxford University Press.
Krok, Dariusz (2008): The role of spirituality in coping: Examining the relationships between spiritual dimensions and coping styles. *Mental Health, Religion, and Culture* (forthcoming).
Lake, Frank (1966): *Clinical Theology: A Theological and Psychiatric Basis to Clinical Pastoral Care*. London: Darton, Longman & Todd.
Lake, Frank (1980): The theology of pastoral counselling. Contact 68, pp. 1-48.
Lake, Frank (1981): *Tight Corners in Pastoral Counselling*. London: Darton, Longman & Todd.
Lake, Frank (1982a): Letter to the Editor. *Contact*, 75 (2), pp. 28-29.
Lake, Frank (1982b): *Mutual Caring*. Oxford: Clinical Theology Association.
Lake, Frank (1986): *Clinical Theology (A Theological and Psychiatric Basis to Clinical Pastoral Care)*. Abridged version by Martin H. Yeomans. London: Darton, Longman & Todd.
Lake, Frank (1989): *The work of Christ in the Healing of Primal Pain*. In: John Peters (1989): *Frank Lake: The man and his work*, pp. 223-242. London: Darton, Longman & Todd.

Lake, Frank, Emerson, W. (1979): *Primal Integration Residentials*. Lingdale: CTA Press.
Louth, Andrew (1981): *The Origins of the Christian Mystical Tradition*. Oxford: Clarendon Press.
Louth, Andrew (1983): *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*. Oxford: Clarendon Press.
Mahoney, A., Pargament, K. I., Jewell, T., Swank, A. B., Scott, E. (1999): Marriage and the spiritual realm: the role of proximal and distal religious constructs in marital functioning. *Journal of Family Psychology*, 13, pp. 321-338.
MacInnes, D. (1977): Response to the "Work of Christ in the Healing of Primal Pain". *Theological Review* 71.
Maclean, Michael A., Walker, Lawrence J., Matsuba, Kyle M. (2004): Transcendence and the Moral Self: Identity, Integration, Religion, and Moral Life. Journal *for the Scientific Study of Religion*, 43 (3), pp. 429-437.
Maret, Stephen M. (2005): *The Prenatal Person: Frank Lake's Maternal-Foetal Distress Syndrome (M-FDS)*. Lanham, MD: University Press of America.
Markens, S., Browner, C., Press, N. (1997): Feeding the fetus: On interrogating the notion of maternal-fetal conflict. *Feminist Studies*, 23 (2), pp. 351-372.
McMinn, M. R. (1996): *Psychology, Theology, and Spirituality*. Tyndale House.
Melinsky, M. A. H. (1970): *"Clinical Theology: A Survey"*. In Religion and Medicine, London: SCM Press.
Merle, Jordan R. (1988): Clinical Theology: A Review. *Journal of Pastoral Care* 42 (2), pp. 185-186.
Meynell, Hugo (1980): Transcendental Psychology. *The Heythrop Journal*, 21 (2), pp. 152-167.
Migne, J. P. (1844-55): *Patrologia Orientalis/Patrologia Latina*. Paris.
Miller, W. R. (ed.) (1999): *Integrating Spirituality into Treatment: Resources for Practitioners*. Washington, DC: APA.
Montgomery Dan, Montgomery Kate (2006): *Compass Psychotherapy: Where psychology and theology really meet*. Boston: Lulu.com.
Mott, Francis J. (1960): *Mythology of the Prenatal Life*. London: Integration Publishing Co.
Opitz, H. G, (1934-41): *De Sentenia Dionysii 2, 47:2*. In : *Athanasiuswerke, 2-3*. Berlin.
Pargament, Kenneth, I. (1996): *Religious methods of Coping: Resources for the Conservation and Transformation of Significance*. In: Edward P. Shafranske (Ed.) *Religion and the Clinical Practice of Psychology*. Hyattsville, MD: APA Publications.
Pargament, Kenneth, I. (1999): The psychology of religion and spirituality? Yes and No. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9 (1), pp. 3-16.
Pargament, Kenneth, I., Smith, Bruce, W., Hoenig, Harold, G., Perez, Lisa (1998): Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37 (4), pp. 710-724.
Pattison, Stephen (1993): *A critique of pastoral care*. London: SCM Press.
Pearce, Joseph Chilton (2002): *The Biology of the Transcendence: A Blueprint of the Human Spirit*. Rochester, Vermont: Park Street Press.
Peerbolte, Maarten Lietaert (1952): Some problems connected with Fodor's Birth-Trauma therapy. *Psychiatric Quarterly* 26, pp. 294-306.
Peers, Allison E. (trans. & ed.) (1943): *The Dark Night of the Soul*. In: *The complete works of St John of the Cross*. London: Burns & Oates.
Peters, John (1989): *Frank Lake: The man and his work*. London: Darton, Longman & Todd.
Preuschen, E. (1903): *Origenes Commentarii in Ioannes 1, 38*. In: *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*. Leipzig.
Phillips, J. B. (1960): *Letters to Young Churches*. London: Geoffrey Bles.
Renggli, Franz (2007): *Tracing the Roots of Panic to Prenatal Trauma*. In Leonard J. Schmidt, Brooke Warner (eds) *Panic: Origins, Insight, and Treatment*. Berkeley, CA: North Atlantic Books.

Roberts, F. J. (1972): "Clinical Theology": An Assessment. *Theological students Fellowship Bulletin*, pp. 21-25.
Rowan, John (1996): The Trauma of Birth. *The Journal of Primal Psychology*, 2(1), pp. 36-44.
Rowan, John, 'Primal Integration' in *International Primal Association Online*, http://www.primals.org/articles/rowan06.html [accessed 25 March 2008].
Sakharov, Sophrony Archimandrite (1988): *We Shall See Him as He Is*. Essex: Stavropegic Monastery of St. John the Baptist.
Satterly, D. (1987): *Piaget and Education*. In R. Gregory (ed.) *The Oxford Companion to the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
Scharfenberg, Joachim (1985): *Einführung in Pastoralpsychologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
Shahid, Mobeen (2007): A phenomenological analysis of the Psyche in *Ideas II* and a phenomenological psychology. *Cultura: International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*, 8, pp. 50-58.
Sleeth, D. B. (2007): The Self System: Toward a new understanding of the whole person (part 3). *The Humanistic Psychologist*, 35 (1), pp. 45-66.
St. Augustine's *Confessions* (trans. By F. J. Sheed). London: Sheed & Ward.
Tarakeshwar, N., Swank, A. B., Pargament, K. I., Mahoney, A. (2002): Theological conservatism and the sanctification of nature: a study of opposing religious correlates of environmentalism.
Tillich, Paul (1952): *The Courage to Be*. New Haven, CT: Yale University Press.
Tillich, Paul (1967): *Systematic Theology*. Chicago: University of Chicago Press.
The international Re-evaluation Counselling Communities (1996): *How to Begin Re-evaluation Counselling*. Seattle, Washington: Rational Island Publishers.
Thurneysen, Eduard (1962): *A Theology of Pastoral Care*. Richmond, Virginia: John Knox Press.
Treloar, Richard (2005): Introduction. In: Theological Anthropology: *A collection of papers prepared by Faith and Unity Commissioners of the National Council of Churches in Australia*.
Tyson, Paul (2003): 'Transcendence and Epistemology' in *Online* [accessed 30 April 2008].
Watts, Fraser (2003): *Theology and Psychology*. Cornwall, UK: Ashgate.
Watts Fraser, Nye Rebecca, Savage Sara (2007): *Psychology for Christian Ministry*. London: Routledge.
White, O. P. (1960): *Soul and Psyche*. London: Collins & Harvill Press.
Whitfield, Geoffrey Victor (2007): *The Prenatal Psychology of Frank Lake, and the Origins of Sin and Human Dysfunction*. Lexington, KY: Emeth Press.
Wood, D. (1998): *How Children Think and Learn*. Oxford: Blackwell Publishing.
Woodruff, Roy C. (1980): Theological reflection in the supervisory process. *Journal of Pastoral Care*, 34 (3), pp. 197-203.

Philotheos **11** (2011) 261-269

Maksim Vasiljević
Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

A Prolegomenon to a Study on Gender and Otherness
With Particular Reference to the Theology of John Zizioulas

"Only that which survives at the end possesses true being"
(J. Zizioulas)

The central task of this brief essay is a critical analysis of the otherness of gender from the ontological perspective of Eastern Orthodox theology. Simultaneously, we will try to present the ecclesial and patristic standpoint on the theological perspective of gender (i.e., culturally and historically based differences in the roles, attitudes, and behaviors of men and women), which is a greatly important, yet neglected, subject within Orthodox theology. This study traces the relationship between communion and otherness, questioning the ontology of gender. The starting points are the Biblical references to God's creation of man and *attaching* him to the other gender, then *detaching* from the gender (as a condition *sine qua non* for the Kingdom, i.e. the *eschata*) and finally *reattaching* (recapitulation) *all* in Christ[1] as the Other *par excellence*. Since the ontology of communion and otherness[2] is at the center of the theological project of Metropolitan John Zizioulas (1931-), this exploration will show what aspects of his theology should be more influential in the modern theological discussion on gender and, furthermore, where his work would fruitfully complete the contributions of other theologians. Zizioulas, arguably the most influential Orthodox theologian of the past and current century, has transfused the implications of patristic theology into contemporary theology more than any other theologian. He, very clearly summarizes various patristic theories and academic studies into a single, holistic perspective.

It is also important to discuss this subject with regards to the testimony of the contemporary Christian Church in our postmodern world.[3] Like the Church Fathers,

[1] Cf. "In the beginning He made them male and female… For this reason a man shall leave his father and mother and be *joined to his wife*: and the two shall become one flesh" (Matt. 19:5 RSV); as opposed to the Christological perspective – Matt. 19:29: "And everyone who has *left* …. *wife* …. for my sake will receive a hundred times as much and *will inherit eternal life*." (cf. Marc 10:29-30; Luke 14-26; 18:29-30); Luke 20:34-36: "The people *of this age* marry and are given in marriage. But those who are considered worthy of taking part in that age and in the resurrection from the dead will neither marry nor be given in marriage, and they can no longer die; for they are like the angels. They are God's children, since they are children of the resurrection."

[2] He develops it in many of his studies, but most analytically in his recent book *Communion and Otherness*, *Further Studies in Personhood and the Church* (T&T Clark 2006).

[3] See for example "Μαρτυρία καὶ διακονία τῆς Ὀρθόδοξης γυναίκας στὴν Ἑνωμένη Εὐρώπη: προϋποθέσεις καὶ δυνατότητες", in *Ὀρθοδοξία καὶ σύγχρονος κόσμος*, Λευκωσία 2006.

especially the Cappadocians, the goal of modern theology should be to interpret the Gospel existentially and contextually by entering into a deep dialogue with the surrounding culture[4] and the philosophy of science. A modern theologian should never write without considering the implication of his words to modern man. *Theology* is that much more precious when we consider that it is the only decisive means of dealing with the problem of gender because the arguments of Tradition alone do not sufficiently address it.[5]

*

The specter of gender is one of the most persistent cultural problems. Many have entered into an alliance to exorcise this specter: conservative politicians, some clergy, radical intellectuals, and moralists of all kinds and fashions. On the other side, almost in the same number, are those who have embraced it, fashioning a romantic "gender identity," even a "theology of gender." Clearly, this problem is partly due to the existing confusion between the concepts of sex (which is biologically based) and gender (culturally based). What would be an Orthodox approach to this problem?

Male and female cannot easily be reconciled. Are they not mutually inclusive and exclusive at the same time? Is it not true that male, by definition, is the opposite sex/gender[6] of the female (and vice versa) and that their relationship is so *problematic* that it is closely linked with the "ancestral sin" of the Biblical account? One could say that the Fall, i.e. the original problem of man with God and men, leads to a gender identity crisis and to an obvious *rupture* between the genders. It is extremely interesting to bring our attention to the question of how theology looks upon gender, on the otherness of gender and, consequently, on gender-based relations. That this rupture between the sexes seems to have driven human history from the very beginning indicates that it is a part of man's *natural* state.[7] Yannaras remarks that "nature is skillful in the tricks she plays with the unconscious. She plays the game of self-interest even with the mode of virtue."[8] It would take an entire volume to describe this reality, a reality to which our culture subscribes in many ways. Biology and nature also confirm that this is a *universal*, almost pathological, problem.[9] Almost everything that exists, whether consciously,

---

[4] J. Zizioulas, 'The Orthodox Church and the Third Millennium," in *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church and the World Today* (ed. Fr. G. Edwards, Los Angeles: Sebastian Press 2010): pp. 388-401; also his "Fr George Florovsky: an Ecumenical Teacher," *Σύναξη* (*Synaxi*) 64, 1997, 13-26.

[5] Zizioulas characteristically notes, "past positions of the Church, which were based upon the society and culture of the time, cannot simply be transferred to all societies and cultures of other time periods, dissociated from their respective theological context" ("Μαρτυρία καὶ διακονία τῆς Ὀρθόδοξης γυναίκας," p. 37).

[6] The word "pol" (пол), in Slavonic implies an inevitable attraction, almost a magnetic one, like "polarity" in chemistry.

[7] We will discuss sexuality as a *social* construction later. "Because sexuality is a social construction, individuals as individuals are not free to experience *eros* just as they choose. Yet just as the extraction and appropriation of surplus value by the capitalist represents a choice available, if not to individuals, to society as a whole, so too sexuality and the forms taken by eros must be seen as at some level open to change" (N. Hartsock, *Money, Sex and Power* [Boston: Northeastern University Press, 1985], p. 178.

[8] *Variations on the Song of Songs*, p. 125.

[9] See below our further consideration of the connection between nature, death, sex and sexual reproduction, based on Zizioulas and the modern biologist W.R. Clark (*Sex and the Origins of Death*, Oxford University Press 1996), in: "On Being Other," *Communion and Otherness*, p. 58-61.

unconsciously, or even non-consciously, undergoes and "suffers" this discord.[10] It is now widely accepted not merely that men and women (and also boys and girls, and even animals) are programmed to behave differently[11] from one another, but also that the sexual *division* (not only difference[12]) is part of the very foundation of our civilization. All of nature acts in such a way that these distinctions become dialectically opposed. Academics still debate which of the differences between the sexes are "biological"[13]—in the sense that they have been honed by evolution—and which are "cultural" or "environmental" and might more easily be altered by changed circumstances.[14]

With this we arrive at our first premise, corresponding to both John Zizioulas' theological focus and his entire theological project. There is no doubt that the current problem between the genders is a direct result of what in theological language we call the "fall of man." No matter how we understand "fall", since the first humans (Adam and Eve), an abnormality has been built into the very roots of our existence and inherited through our birth. This is the fear of the "opposite other." This fear has become *second nature*. Obviously, cultural stereotyping is an unlikely explanation for this entire universal "abnormality." Metropolitan John argues that this is a result of the first man's rejection of the Other *par excellence*: our Creator. The essence of the first-created couple's "ancestral sin" is fear of the Other[15], which is part of the rejection of God. Once the affirmation of the "self" ("*you* will be like *God*" – Gen. 3. 3) is realized through the rejection of the Other (rejection of *ek-stasis* and submission to the dictates of the nature)—what Adam, in his freedom, chose to do—it is only natural for the other to become an enemy and a threat. Theological and existential consequence of this is that *reconciliation* with God is a necessary pre-condition for reconciliation with any "other",[16] gender included.

The opposition and bipolarity (not just simply differences or distinctions) between masculinity and femininity, being the problem of our *nature*, has naturally become part of our culture: differences between the sexes are so often popularized and played up in the popular media that people tend to pay them disproportionate attention. All this implies that our culture cultivates a "taboo" vis-à-vis the opposite gender—with all the attendant attraction and hidden charms, as well. This taboo says that no human being is dispassionate or disinterested with regard to the gender opposite of his own (although homosexuals deny this). We feel more and more dependent on the pres-

[10] Cf. Zizioulas' remarks in "On Being Other," *Communion and Otherness*, p. 57.

[11] When boys and girls are born, they are already different, and they favor different toys from the beginning ("The mismeasure of woman," *The Economist*, Aug 3rd 2006).

[12] Here we intentionally say "division" and not "difference" because the latter is blessed, while the former is pathological. Zizioulas finds the most analytical articulation of this view in St Maximus the Confessor (see below).

[13] For example, men and women seem to perceive pain in different ways. That may mean they sometimes need different pain-relief drugs (*Economist*, July 21st 2005).

[14] See for example Georgia Warnke, *Debating Sex and Gender*, (Oxford University Press 2011). Biological explanations of human behavior are making a comeback, as the generation of academics who feared them as a covert way of justifying eugenics, or of thwarting Marxist utopianism, retire. The success of neo-Darwinism has provided an intellectual underpinning for the discussion about *why some differences between the sexes might be innate*. And new scanning techniques have enabled researchers to examine the brain's interior as it works, showing that male and female brains do, at one level, operate differently. The results, however, do not always support past clichés about what the differences in question actually are.

[15] *Communion and Otherness*, pp. 1-2.

[16] "On Being Other," *Communion and Otherness*, p. 2.

ence of the opposite sex. At the same time we are forced and even encouraged to consider the opposite sex more as a "*temptation*" than as a *blessing* (a friend or fellow man). An identity constructed on gender identity (and gender relationship) thus proves problematic. And it will continue to be so precisely because it does not lead to a *free* relational mode of existence and an identity free from the dictates of the nature.

What is the problem with nature? As the modern theologian Yannaras observes, "our human nature plays a game of self-interest with the mode of life, pursuing the mode of life in the delusion of love. There is no love which does not pass through phases of sacrificial self-denial and total self-offering. In fact, phases of life become nature's weapon for winning the Other, for possessing him, for making him our own. With these weapons nature defends its interests, prepares positions for attack, when the Other begins to reveal himself through his own natural needs and independent desires."[17]

But, is it correct to say that gender relationships do not lead to a free relational ontology? Does it not smell of Manichaeism? Why is transcendence of gender identity's exclusiveness necessary? Seemingly, Zizioulas would not rephrase his observations "on the other" in order to formulate the relationship between the genders, male-female. The reason for this is the following.

Interaction with the [opposite] gender is *natural* (i.e., based on nature, not person) as well as "mechanical." There is nothing more *natural*, and thus inevitable, than to desire the *other* based on gender-identity.[18] It would be *unnatural* to avoid this interaction; *almost* all[19] animals, humans included, are *not* hypocritical either in or with their sexuality (this is valid even for homosexual relationships, for the reasons discussed elsewhere). They are *biologically* concerned with and apprehensive about sex. Temptations (dangers or challenges) are implicit in the presence of the [opposite] sex, but there is nothing more natural than to exercise sexuality, since the other—either he or she—is useful to both biological and social happiness for the individual. "From a generalized biological perspective (one which applies to all mammals), an individual of the opposite sex becomes an object of the sex drive to the degree which the individual is offered for the attainment of pleasure."[20]

---

[17] *Variations on the Song of Songs*, 14.

[18] See below our further elaboration of this.

[19] Certainly, there exist in nature examples of sexually *indifferent* beings (so called single-celled micro-organisms and, indeed, some people) but this does not deny the general principle. Asexual reproduction is not, however, limited to single-celled organisms. Sexual reproduction typically requires the involvement of two individuals or gametes, one from each opposite type of sex. On the other hand, some of the species that are capable of reproducing asexually, like hydra, yeast and jellyfish, may also reproduce sexually. The existence of life without reproduction was the subject of some speculation until recently when C. Venter and H. Smith, the two American biologists, made a bacterium that has an artificial genome—creating a living creature with no ancestor. This will be a real challenge for theology: the possibility—through synthetic biology—of creating new, useful organisms. Evolution by artificial selection is likely to prove almost as wasteful as the kind by natural selection (there are those that worry about the proliferation of gene synthesis). But almost all technologies can be used for ill as well as good. The ability to make genomes, coupled to a far greater understanding of how they lead to the structures of complex organisms, could one day allow simulacra of such creatures to be made by synthetic biology. In any case, though dinosaurs have left no usable DNA, other more recently departed creatures have been more generous. Imagine, e.g., allying synthetic biology with the genome of Neanderthal man and comparing this with the DNA of modern humans, in the hope of finding the essential differences between the two (http://www.economist.com/node/16163006). But, will some dare to create a Neanderthal and ask him?

[20] Ch. Yannaras, *Relational Ontology*, Holy Cross 2011, p. 24.

However, it is not possible to have an ontology of sexuality for two reasons. Firstly, it is a *natural* fact that does not allow a *relational* otherness to survive as ever-being (ἀεὶ εἶναι). And secondly, it does not belong to the eschatological state of being.[21] This is consistent with Zizioulas' main axiom: "only that which survives at the end possesses true being."[22]

As we suggested earlier, the essential "*sin"* of gender consists in its incapacity to overcome the inherent natural law present in it, which is primarily oriented toward maximizing reproduction. Every aspect of the male-female relationship, including homosexuality, is a result of given biological laws. Every particular gender coming into existence is *tuned* "to bring about other particularities which would secure the survival of species."[23] This mechanism is tied up with the process of death, as modern biology confirms today.[24] This leads us to conclude that there is a deficient ontology present in gender. Subsequently, every form of sexuality has emerged from the "natural" instinctive need of man to provide a prolongation of himself. Primarily, sexuality comes out of the need for physiological reassurance that man's ego will "be saved," be it in the form of his alter-ego, i.e., of his successor(s), thus remaining in existence in eternity. This would allow us to argue that same-sex marriage is not acceptable (i.e., is not "natural") not (only) because it is perverted or fails to serve any natural purpose, but because it serves an intrinsic *self-love*, which is related to death. For now, we can affirm that since this relationship is not "*tuned*" to bring about other particularities through reproduction—as is the case with male-female relation—its main goal is exclusively a *hedonistic* one; φιλαυτία or self-love has invented again another clever way to achieve pleasure. "The ego is a wild cat of insatiable appetite," Yannaras concludes.[25]

The problem with the deficient ontology of gender is that relational otherness cannot emerge whenever a *natural quality* is both *arche* and *telos*. The gender-relation—although an exciting and promising revelation of otherness[26]—turns out to be a manifestation of utter individualism (and naturalism) and not of an affirmed otherness. *Eros* as sexual attraction is always about feelings and emotions, or goodness, and can be found in the entire animal world, although only in humans embodied in the *self*. (It is interesting that in animals sexuality is not connected with *self*, nor is embodied in *desire of ego*). "Otherness" of the gender is always generated or caused by the nature and aims at and "rests" in nature. The aesthetic attraction in gender relations serves

[21] See Matt. 22:30. Also: "The people *of this age* marry and are given in marriage. But those who are considered worthy of taking part in *that age* and in the resurrection from the dead will neither marry nor be given in marriage, and *they can no longer die*; for they are like the angels. They are God's children, since they are *children of the resurrection*" (Luke 20:34-36).

[22] J. Zizioulas, "On being Other, "68, n. 156.

[23] "On Being Other," *Communion and Otherness*, p. 58. This assertion might be supported by a recent discovery. "One of the great clichés of animal behavior in the context of evolution is that animals act for the good of the species. This idea was discredited in the 1960s but continues to permeate *Wild Kingdom*-like versions of animal behavior. The more accurate view is that animals usually behave in ways that maximize their own reproduction and the reproduction of their close relatives" (R. Sapolsky, *The Trouble with Testosterone*, 1998, 84).

[24] Zizioulas uses the exploration of biologist W. R. Clark. Cf. "On Being Other," fn. 134.

[25] *Variations on the Song of Songs*, p. 93.

[26] Cf. Ch. Yannaras' observations on the ekstatic (from the Greek *ek-stasis*, "standing out") character of *erotic love*, which leads to "personal otherness" (in his *Person and Eros*, Holy Cross Orthodox Press 2007), a view that John Zizioulas does not entirely endorse.

only as camouflage[27] (ἐπένδυσις), an additional decorative accessory, as a seduction for the final goal: either *reproduction* or the pleasure of self-love. Through evolutionary reflexes of self-preservation and self-survival (seduction is one of the components), many species have developed various forms to facilitate this process, so that human kind with such a bodily shape/eidos seduces the other gender: "the *desire* for life-in-itself clothes itself in the sex drive."[28] Beauty here is functional for *nature* but not for the person. Otherwise, how does one explain the fact that God loves sinners even more than the righteous ones? It is not a mere accident that in the Suffering Servant (Isaiah, 53) "[there was] no beauty that we should desire him" (v. 2), i.e., he was aesthetically unacceptable. On the other hand, the resurrected Christ appeared "in another form" (Mark 16:12), which certainly does not mean chameleonic.

Can we hold that sexual relations—although ekstatic—take place at the level of *nature*, but do not lead to the level of the *mode of being* (personhood)? Whatever the answer is, we see that while the female "seduces" the man to this "natural" mode of being, the male reduces her to the role of *natural* child-bearer: in both cases, they are concerned with their own *self*,[29] and for that reason the satisfaction of the drives does not exhaust the *desire*. This is the principal two-fold weakness of gender—it aims and rests in nature and it cultivates the self at the expense of the Other. On the contrary, Zizioulas asserts, Patristic thought proposes "a relational otherness which is always generated or caused by the Other and which aims at and 'rests' in the Other."[30]

Again, the relationship between genders, based on nature, is incapable of producing such a true and, ultimately, particular relationship. Here I am keen to refute the view that the "natural" way of existence is the authentic form of being.[31] Because, Zizioulas claims, "the only thing that *ultimately* matters in our ethos is the *existence* of the Other."[32] When the natural or moral qualities of the Other, whether positive or negative, "good" or "bad," sexual or racial, affect our attitude to him or her, [then] we are on an erroneous path of a judgmental moralism.

But, if gender is not ontologically justified in its actual condition, is there a theology of gender in its eschatological state? This critical question will be just briefly examined below.

We live in a time when relationships between the genders (with the "opposite other") have become extremely difficult not only outside but—we must acknowledge—*inside* the Church. This has lead to some disturbing practices[33] and reactions are

[27] "The God of Plato has no freedom, in contrast to the God of Christians who loves sinners and the 'ugly' perhaps even more than those who are 'beautiful and good'" (J. Zizioulas, "'Created' and 'Uncreated'," in *Communion and Otherness*, 252).

[28] Yannaras, *Relational Ontology*, p. 24.

[29] This is the conclusion of Denis de Rougemont in *L'Amour et l'Occident* (1939, translated as *Love in the Western World*).

[30] "On Being Other," *Communion and Otherness*, p. 54.

[31] Cf. Zizioulas' observations in "On Being Other," *Communion and Otherness*, p. 64. Zizioulas' *oeuvre theologique* is at its most interesting when attacking such a perception.

[32] "On Being Other," *Communion and Otherness*, p. 91.

[33] The Orthodox Church is renowned for its traditionalism and faithfulness to Tradition, and has shown this in its position on women's ordination to the priesthood. In his article on the role of the Orthodox woman, Zizioulas holds that this position has resulted, unfortunately, in a commonly held belief that the Orthodox Church has a rather hostile position to women in general. The Church canons and traditions are viewed critically because they appear to discriminate against and degrade women. For example, they prohibit women from entering into the altar, interpret the female monthly cycle as unclean, and so on. These

inevitable. The current ecclesiastical and pastoral reality is often irresolute about gender, about the "opposite gender" and about women. Yet the Church, as a Eucharistic community, *is* and *must* be the place where otherness of a natural or social kind, such as the opposition of the sexes, can be transcended. The transcendence of the biological *hypostasis* and the fear of the "Other", however, cannot be achieved through man's self-perpetuation in terms of the nature.[34] *In the present circumstances*, i.e., in our fallen existence, the relationship between sexes is "blessed" by the Church only and exclusively in the form of marriage in the Eucharist. Actually, *sexuality is not bad, but nothing can disengage it from death*. "Nature, the erotic symphony of the prime composer, was and is a wonderful reverberation of life. A created symphony capable of echoing the mode of the uncreated, unlimited life. But also capable of responding musically to the mode of death, the finite self-sufficiency of the created."[35]

Again, sexuality is not bad, but, as modern biology demonstrates, *nothing* can separate it from its impersonal impulses linked to selfish libido. As Yannaras observes, "the sexual need perpetuates nature, not persons. Our individual existences are of concern to nature only because they channel the genetic material of its own perpetuation: an impersonal supremacy of nature over the personal existences that give it hypostasis. Nature is perpetuated through the endless succession of mortal individuals, and is identified with the survival of the impersonal and undifferentiated; the death of the unique and unrepeatable."[36]

It is probably the first time in the recent history of theology, that theologians (particularly Zizioulas and Yannaras) treat sex(uality) not as an ethical problem but an ontological one. This approach changes and affects our general conception of gender and our attitude to sexual relations, and could have immense practical—pastoral and pedagogical—implication in our ecclesial culture. (Today many people go to the monasteries having a vocation for a *parthenos* life but without a clear conscience of the *eschatological* nature of the Church, reflected in the childish innocence of the monastics.) One forgets that many prohibitions in the Church—premarital sexual relations, abstinence from sex before the Eucharist, monasticism as a negative position vis-à-vis sex, etc.—are not inspired by ethical motives, but by ontological ones. *Something can be ontologically bad, and ethically good*, and vice versa. However, as Zizioulas rightly points out, "in not condemning sexual reproduction as evil and even calling it 'good' (Chrysostom, *De virg*. PG 48,550), the[se] Fathers did not free it of its *ontological* repercussions owing to its association with death."[37] Yannaras' analysis is also convincing. "Nature's auto-eroticism is born of death, and beyond nature is the victory of love over death. 'The sons of this age marry and are given in marriage; but those who are accounted worthy to attain to that age and to the resurrection from the

---

and similar positions of the Church are used to justify the widespread opinion that women are rejected in their role and contribution to the life of the Church. These policies, however, do not represent a strict adherence to "tradition," but rather prevent any self-critique. See "Μαρτυρία καὶ διακονία τῆς Ὀρθόδοξης γυναίκας στὴν Ἑνωμένη Εὐρώπη, " in his book, *Ὀρθοδοξία καὶ σύγχρονος κόσμος*.

[34] In the humanistic approach, survival of humankind emerges from faith in man's inevitable self-perpetuation, whereas in Christian anthropology, it is contingent and guarantees no survival except in so far as self-perpetuation is in communion with someone who is not exclusively "natural".

[35] *Variations on the Song of Songs*, p. 105.

[36] Ch. Yannaras, *Variations on the Song of Songs*, p. 135

[37] *Communion and Otherness*, p. 58.

dead neither marry nor are given in marriage, for they cannot die any more, because they are equal to the angels and are sons of God, being sons of the resurrection' (Luke 20:34-36). The etiological 'for' in the third clause of this passage illuminates the connection between sexual relations and death: In 'this age' there are no sexual relations because the consequence of death does not exist. So long as death has dominion over nature, nature survives through its sexual power, and that does not mean that the checking or absence of the sexual urge is sufficient for death to be overcome. But when death is overcome, then sexual relations are superfluous."[38]

If Orthodoxy, as Zizioulas insists, has the right vision of *communion* and *otherness* in its faith and in its Eucharistic and ecclesial existence, then it has to enlighten us with regard to gender, and—yes—to transmit this vision to the world. The Eucharist is the place where "perfect love casts out fear" (1 Jn 4:18). Thus, fear of the other can be overcome only by love for all—that is, through acceptance and affirmation by the Other (God) and of the other, something that is indispensable for our own human otherness.[39] This vision is inspired by and with the eschatological perspective, i.e., through an anticipation *hic et nunc* of the true state of being that was introduced by Christ's Resurrection and that will come with the Second Coming of Christ. "For in the resurrection they neither marry, nor are given in marriage, but are as the angels of God in heaven." (Matt. 22:30) Together with Sts. Maximus and Gregory of Nyssa, we should stress that the basic presupposition of man's true "being" is not to be found in his historic form, but only in his *eschatological* state, which is anticipated in the Holy Eucharist. Seen in Christological perspective, gender is not an absolute category, but rather it exists in relation to something else, i.e. it is contextual. So, although gender-based relations in history are activated through nature, in the *eschata* it will be proven that they are not controlled definitively by nature and, equally important, that they are inactive and useless.

*

Our intention was to see how *otherness* and *communion* relate to *gender*, the three concepts being understood in the senses accorded to them by John Zizioulas. This problem will be one of the most challenging for theology in the future. A future study will be necessary to show *whether* or not gender identity [and marriage] is a sort of communion where respective differences (uniqueness and personality) are affirmed through a relationship. That is, instead of considering gender [and sexuality] as a threat to otherness, to examine *if* it generates otherness.

The various sections of such a study will tackle the subject of gender in different ways. Firstly, one should look at the Biblical background and the Gospel perspective of [marriage as a mystery of] encountering two "others" (male and female). This should be seen from the theological perspective, which entails an ecclesial and Eucharistic view of the subject. The Orthodox Church has a strong "personalistic" perspective, which was developed in the Patristic period. With the help of the Trinitarian theology

[38] Ch. Yannaras, *Variations on the Song of Songs*, p. 139.

[39] According to St Maximus, "Ἡ τελεία ἀγάπη οὐ συνδιασχίζει τήν μίαν τῶν ἀνθρώπων φύσιν... ἀλλ᾽ εἰς αὐτήν ἀεί ἀποβλεπομένη, πάντας ἀνθρώπους ἐξ ἴσου ἀγαπᾷ... Διό καί ὁ Κύριος ἡμῶν καί Θεός Ἰησοῦς, Χριστός, τήν αὐτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ἐνδειξάμενος, ὑπέρ ὅλης τῆς ἀνθρωπότητος ἔπαθεν... " (*Chapters on Love* I, 71).

of the Greek Fathers (particularly the Cappadocians) and their *ontological* perspective, one can gain a clearer theological perspective of the Biblical and Gospel perspectives on gender and otherness.[40]

Next, one must see the whole subject in the light of the ascetical ethos and the mysteries of the Church. The Church cultivates uniqueness through a Eucharistic and "erotic" mode of existence. Since Christ is the unique Other in and through whom all other beings are ontologically loved and existentially sustained, Zizioulas holds, our particular hypostases (persons) are not absorbed into an abstract idea or deity, but rather healed and transfigured in an intimate relationship with God.

Further there is a need of a discussion on some *sociological* aspects of this problem: the feministic perspective (women's rights and feminism) and some contemporary issues (abortion, homosexuality, *in vitro* fertilization, etc.) in which observations should be made regarding the male and female in contemporary society. This will question whether self-conscious gender is socially constructed, and whether the conscious gender of every human being is created through social interaction.

Finally, one is obliged to deal with the *eschatological* perspective in order to see why marital communion, although inextricably tied to otherness and crucially important for understanding this union in an ecclesiological way, does not exist in the Kingdom (Matt. 22:30). It shall be discussed whether or not gender identity (male or female) and sexuality have any place in the *eschata* (which does not mean that in our fallen existence they are not "good").

Therefore, in order to illuminate the entire perspective, the following questions should be resolved: Does otherness, in embracing gender and aiming at transcending and overcoming it—or even eliminating it—achieve this goal? Is there any room for an eschatology (or metaphysics) of gender? Since in our human circumstances love and gender (sexuality) are inextricably intertwined, can they acquire an ontological character and justification; that is, are they mutually conditioned *necessarily*? Is it possible for any gender to obtain a unique identity through love and *eros* and to avoid being distinguished and identifiable only by this natural quality or force (but, instead, through sheer relation)?

[40] Ontology is informally defined as the philosophical or theological study of "being" or *existence*, and its *basic categories* and relationships, for the purpose of determining which *entities* exist and *how* they exist. Theologically speaking, true ontology is one that refers to true being, i.e., God, since "only that which survives at the end possesses true being" (J. Zizioulas).

Philotheos **11** (2011) 270-275

Romilo Knežević
Oxford

On Freedom, Creativity and Hypostatic Prayer

Freedom is both the most desired and the most feared feature of human life.[1] Freedom is the *sine qua non* of human personhood. And yet, it seems that there is nothing more difficult for man then freedom. Man cannot live either with it or without it.

The question of freedom was depicted in Dostoyevsky's *Grand Inquisitor*. The Grand Inquisitor, "precisely the figure in the history of the Church who is the least plausible in the Christian sense",[2] accuses the imprisoned Christ of nothing else but of giving the unbearable cross of freedom to mankind. Church hierarchy, in the person of the Grand Inquisitor, relieves mankind of this terrifying gift and the responsibility which goes together with it.

The mass cannot itself think; the pope thinks in its place. It has not the personal freedom to make decisions; the hierarchy decides for it. The norms of the Sermon on the Mount are replaced by the standards of a submissive observance of the Church's precepts: living the Gospel is replaced by "religious practices".[3]

Since freedom is so difficult, are we to conclude that the Grand Inquisitor loves mankind more than Christ? Or is this very kind of "philanthropy" or "humanism" itself an anti-Christian and anti-human principle?[4] Each time we flee from freedom to the secure harbour of rules and "religious practices", are we acting in an anti-Christian and anti-human way? Perhaps it is after all true that in Dostoyevsky's anthropology something new was revealed to the world, that is, the problem of the end of man, the problem of Antichrist. If we only try to restore the Christianity of the patristic period, this could be dangerous for our epoch because the anthropology of the Fathers was not sufficiently developed.[5] The Ecumenical councils in fact have never thematized anthropology, but only triadology and Christology, as it was remarked not only by Nicolas Berdyaev, but also Myrrha Lod-Borodine.[6] Vladimir Lossky, for instance, wrote that "until now I have not found what one might call an elaborated doctrine of the human

[1] Lecture given at the meeting of The Orthodox Students Society of the University of Oxford, in Oxford on the October 20, 2010.

[2] Hans urs Von Balthasar, *The Glory of the Lord, A Theological Aesthetics,* Vol. I, Ignatius Press, San Francisco 1982, p. 569.

[3] Ibid., p. 569.

[4] Ibid., p. 570.

[5] Nicolas Berdyaev, *The Meaning of the Creative Act,* trans. by Donald A. Lowrie, Semantron Press, San Rafael CA 2008, p. 91-2.

[6] Myrrha Lot-Borodine, La déification de l' homme selon la doctrine des Pères grecs, Cerf, Paris 1970, p. 88-9.

person in patristic theology, alongside its very precise teaching on divine persons or hypostases."[7] A new anthropology, anthropology of freedom and personhood has to be developed if we do not want to become the prey of a false anthropology, which is nothing else but Antichristology.[8]

The Antichrist is the final destruction of man as the image and likeness of divine being, as microcosm, as participation in the mystery of the Trinity through the Absolute Man, the Son of God.[9]

How is this menace reflected in every day's life of the Church? Could it be that the biggest problems we are facing nowadays are due to the fear of freedom, that is, fear of creative freedom?

The last century bore witness of the flourishing of so called "personalist" theology. Theologians and religious thinkers, such as Vladimir Lossky, Sergei Bulgakov, John Zizioulas, and Christo Yannaras, to mention just a few names, were engaged in solving the mystery of personhood in a way that has never before been done in the history of the Church. However, I argue that, when it comes to a question of spiritual life *per se*, that is to the question of what I would call the theology or phenomenology of prayer and mystical life, the emphasis is only on the ecclesial character of Orthodox Christian mysticism. Of course, this would not present a problem had we had the explanation as to how man, in his fallen state being *individuum,* becomes hypostasis or ecclesial person, preserving (which is crucial) all his *personal* characteristics. It seems that Orthodox Christian theology still waits for true personalist ecclesiology.

Is this somehow related to the fear of freedom? What is freedom? Freedom is so important that we could claim that freedom and personhood are synonyms. If it is true that the Christianity has not yet revealed itself as an experience of freedom,[10] does this imply that it does not have a proper definition of freedom and, as a result – a proper definition of personhood? Orthodox Christian ecclesiology, I argue, as understood by its most important representatives whose theology I shall scrutinize in this work, despite of the great stress which it puts on the question of personhood, is still impersonal. How is this impersonality of ecclesiology connected to the question of freedom? What are the main characteristics of freedom?

Was it exactly the unsolved problem of freedom in Orthodox Christian anthropology and ecclesiology that prompted Archimandrite Sophrony Sakharov to speak about how Christianity still waits for a satisfactory answer to the question of the human person?[11] At the very beginning of my analysis, I would like to bring another great Russian thinker, Nicolas Berdyaev, into the dialogue with Sakharov. Regarding the anthropological question, we can find an analogous claim in Berdyaev's work.

In the Christianity of the early Fathers there was a monophysite tendency, a hesitancy about the revelation of Christ's human nature and hence of the divine nature of

---

[7] Vladimir Lossky, *Theological Notion of the Human Person, in: In the Image and Likeness,* SVS Press, Crestwood – New York 1974, p. 122. Together with the previous note, brought to my attention by: Bogdan Lubardic, *'What is a Human Being' according to Modern Orthodox Theologians*, paper submitted to the ICAOTD meeting in Oxford, August 31 – September 6, 2010.

[8] Nicolas Berdyaev, *The Meaning of the Creative Act,* p. 91-2.

[9] Ibid., p. 92.

[10] Nicolas Berdyaev, *The Meaning of the Creative Act,* p. 158.

[11] Архимандрит Софроний, *Духовные беседы том 2,* Свято-Иоанно-предтченский Монастырь, Москва 2007, с. 154

man, his oppression under sin and his thirst for redemption from sin (...) And the task of humanity's religious consciousness is to reveal the Christological consciousness of man (…) The religious anthropology of the Church Fathers and teachers of the Church is limited: it has no room for the creative mystery of human nature.[12]

Written almost hundred years ago,[13] Berdyaev's words still represent a significant challenge to Christianity. Although Sakharov devoted most of his writings to the question of personhood, he didn't think, as we saw, that this subject was clarified in a satisfactory way. Does this mean that Sakharov, although we cannot find such an explicit assertion in his work, would agree with Berdyaev's statement? In other words, can one see the entire work of Sakharov both as an indirect justification of Berdyaev's scrutiny of patristic thought and his attempt to give the best possible answer?

Another question seems to be very important. Although Berdyaev is not mentioned in the works of the contemporary Eastern theologians who tackle the subject of the personhood, amongst whom I would first like to mention John Zizioulas, can we see the modern Orthodox "personalist" theology as an indirect attempt to start solving the problems outlined in the works of the Russian religious thinker? Who amongst them has come closer to the satisfying answer – Sakharov, the mystic and mystical writer, who described in detail his experiences of encounters with the divine Personhood, or Zizioulas and others, who primarily analyse the works of certain early Fathers? Is it possible to outline a true anthropology without a phenomenology of mysticism, that is, without thorough analysis of autobiographical writings of mystics? By asking this question, of course, I imply that the problems, with which Berdyaev faced contemporary philosophy and theology, *still* await serious examination One may argue that Berdyaev was either wrong or right regarding patristic thought,[14] but the aim of this work is to test the thinking of *contemporary* theologians with his critique.

Since according to Berdyaev, as I have said, the religious anthropology of the Church Fathers is limited insofar that it does not include "the creative mystery of human nature", and since freedom is *sine qua non* content of human nature or personhood, I should like to cite another thought of his which could serve as a test for contemporary theology.

And hence Christianity has not yet revealed itself in fullness, as an experience of freedom.[15]

We come again to the question of freedom. What is freedom? How does Berdyaev understand freedom? Freedom is not only liberation from the enslavement of passions. Liberation from passions Berdyaev sees as only one part of human activity. Only this part was well worked-out in patristic theology and this is what Berdyaev calls "negative anthropology".[16] "Positive anthropology" or "positive freedom" in Berdyaev's case is always related to "the creative mystery of human nature". Only one who is free from passions and who *concurrently* creates is free in a true sense.

---

[12] Nicolas Berdyaev, *The Meaning of the Creative Act,* trans. by Donald A. Lowrie, Semantron Press, San Ravael CA 2008, p. 81.

[13] *The Meaning of the Creative Act* was published for the first time in 1914.

[14] It is very important to note that Berdyaev always exempts mystical writers, such as St Gregory of Nyssa, St Symeon the New Theologian, St Macarius of Egypt, from his appraisal of patristic theology.

[15] *The Meaning of the Creative Act,* p. 158.

[16] ibid. p. 83.

The absolute Christian truth turns on the one hand towards redemption from sin and evil and on the other towards the positive creative calling of man: it reveals a Christology of man.[17]

We find negative anthropology in the writings of John Zizioulas described as "kenosis" or self-emptying:

"Love as the epistemological principle of ascetic mysticism is again a matter of emptying oneself from one's own self-centredness, an ek-static movement which has nothing to do with human self-consciousness but with communion and relationship."[18]

I would argue with Berdyaev that even the acts of negative anthropology have to be performed in the spirit of freedom and creativity, that is, in a personal way. The same remark is applicable to Zizioulas. Zizioulas rightly observes that love is the epistemological principle of ascetic mysticism (although it is not clear why it is only of ascetic mysticism and not of the Christian life in general?) However, in this case love is understood as an impersonal power. If I empty myself from my self-centredness does this also mean that my love for God and for my neighbour is exactly the same as anybody else's? Is it not true that the way I love must be totally unique and unrepeatable, characteristic only for my person and none other? To repeat the earlier question, is the freedom from passions, the crown of which is the love for my neighbour as for myself, *the only criterion of an ecclesial personhood?* Zizioulas criticizes "the mystical monism" of Neo-Platonism because the particularity or otherness of human personhood is lost in the Absolute. Nevertheless, is it not also a kind of monism and "totalitarianism", but this time "ecclesial monism and totalitarianism", if we claim that love for our neighbour or even for God is the only criterion of ecclesial personhood? Where can we find "the creative mystery of human nature" in this kind of love? Where is the uniqueness and otherness of *my* love in comparison to somebody else's? Why would God create so many billions of people who all love Him and their fellow men in exactly the same way? How do I differ from any other human being and, if I do not, what is the reason of my existence?

The escape from this dead end of impersonalism seem to lie in adding that, besides love, the indispensible second characteristic of ecclesial personhood is the freedom in creativity performed by each personhood in a totally unique way, characteristic of exactly that personhood.

I am free because I am free from the passions of my self-centeredness, which enables me to love my neighbour as myself. But I am free in an absolute sense only if I perform my relationship of love in a way which is uniquely *mine*. I am free only if I'm being true to the mystery of the uniqueness of my personhood.

Zizioulas observes that "all forms of mysticism seem to have to do with man's *desire*, and indeed deep existential *need*, to bridge the gap between what he in fact is or experiences and what transcends him. In religion this means bridging the gap between human and the divine."[19] Exactly this need or desire is the starting point on the path to becoming ecclesial personhood. We are still individuals, but we yearn to become per-

[17] ibid. p. 96.

[18] John Zizioulas, *Being and Otherness, The Church as the 'Mystical' Body of Christ.* T&T Clark, London 2006, p. 306.

[19] *Being and Otherness, The Church as the 'Mystical' Body of Christ.* T&T Clark, London 2006, p. 291. Emphasis added.

sonhoods. This yearning, this divine eros is the moment of the nascent and the awakening of a personhood. It is a very intimate and personal moment in each man's life. Precisely because my longing for God is totally personal it is recognized by others as authentic and ecclesial.

I still have not given the complete answer to the question of what is freedom and, consequently, what is human personhood. I have said that freedom has to do with the liberation from passions which enables us to love our neighbours as ourselves, and that this love has to be performed in a creative and personal way. However, what do I actually imply when I say creativity?

The Christian anthropology is *per definitionem* derived from Christology. In order to explain the mystery of human creativity one has to define the type of creativity which is characteristic of Christ. Actually, our failure to produce a sufficiently satisfactory anthropology is perhaps due to our erroneous perception of Christology. Is Christ only infinite Love, and as such only a Redeemer?

> "I keep harping on the word 'love' but ontologically it contains wisdom not of this world and grandeur infinite in its boundless humility, all-conquering *beauty* and deep peace."[20]

God is not only love but also beauty. Is God only love or is He also the Creator? And if He is the Creator and beauty, then everything He creates must be also beauty. How does this Creator create? I shall again quote Sakharov.

Nature never repeats herself exactly. Still less is man, a reasonable being, standardised.[21]

The nature created by God never repeats herself exactly. There are no two exactly identical things in the created world. God never repeats himself. This means that the source of His creation is an infinite abyss, that He creates *ex nihilo.* This fact has tremendous consequences for the Christian anthropology. When man creates, his creation must in some way also be brought out of nothing.

Creativity is inseparable from freedom. Only he who is free creates (…) In creative freedom there is an inexplicable and mysterious power to create out of nothing, undetermined, adding energy to the existing circulation of energy in the world (…) Freedom is the power to create out of nothing…[22]

If we paraphrase the last sentence we come to the conclusion that human personhood is the power to create out of nothing. Zizioulas would certainly agree with Berdyaev at this point.

Art as genuine creation, and not as a representational rendering of reality, is nothing other than an attempt by man to affirm his presence in a manner free from the "necessity" of existence. Genuine art is not simply creation on the basis of something which already exists, but tendency towards creation *ex nihilo*... What is apparent in all this is the tendency of the person to liberate itself in its self-affirmation from the "necessity" of existence, that is, to become God. This vital point is that this tendency is linked intrinsically with the concept of the person. [23]

---

[20] Archimandrite Sophrony Sakharov, *We* shall see Him as He is, *The Stavropegic Monastery of St* John the Baptist, Tolleshunt Knights by Maldon, Essex 1998, p. 52.

[21] Ibid., p. 84.

[22] Nicolas Berdyaev, *The Meaning of the Creative Act,* p. 144-46.

[23] John Zizioulas, *Being as Communion,* Darton, Longman and Todd Ltd, London 2004, p. 42-3.

However, Zizioulas mentions creating out of nothing only in the context of arts. We cannot find the notion of creation *ex nihilo* in his writings on ecclesial mysticism. As a consequence, we have ecclesiology which is monistic and totalitarian, exactly ecclesiology with no traces of otherness.

Nevertheless, this does not mean that creation out of nothing does not exist in spiritual life. According to Sakharov, every human heart is unique.

All the sons of men have a heart "fashioned" by God "alike" [cf. Ps. 33:15]. It is the heart given to the person-hypostasis, and as such – unique. At the last trump every man will receive a new *name* for ever, known only to God and to him that receiveth it [cf. Rev. 2:17]. Thus, although the life of all who are saved will be *one* like the One Kingdom of the Holy Trinity [cf. John 17:II, 21-22], the personal principle in each of us will never be transferable to anyone else.[24]

This means that hypostatic prayer need not only be prayer for the salvation of the whole world, although it has to amount to that. Hypostatic prayer is above all else my personal, free and creative (in the sense of creation *ex nihilo*) longing for God. My personal and creative encounter with God, face to face, is the *sine qua non* of the nascent of person/hypostasis in me. Here I would like to quote Berdyaev's words which most probably are going to sound very stringent and stern; nevertheless they deserve attention and full analysis.

Christ will never come in power and glory to men who are not creatively active – they will never see the second face of Christ: He will eternally turn toward them His crucified, tortured and sacrificing face. To see the face of Christ in power and glory, man must reveal power and glory in himself by a creative act. The epoch of redemption where, only the Crucified Christ is visible, will never end for those who do not perform the creative act which completely reveals human nature. They will ever remain in the Church of Golgotha – will never know the Church of the Coming Christ.[25]

In conclusion, what is the criterion of the true Christian life? Is it the following of rules, even if they are "Eucharistic rules"? God created everything out of nothing. If we want to be re-created we need firm decision to be turned to this "nothingness".

Though not over-intimidated by difficulties, I realised the foolishness of daring to follow after Him.[26]

We have to be brought by Christ to this "nothingness" infinite number of times, but each time our kenosis should be faithful to the uniqueness of our person.

To live as a Christian is impossible: all one can do is "die daily" [I Cor. 15:31] in Christ, like St. Paul. This daily dying, however, is neither easy nor simple – it is the "strait gate", the "narrow way which leadeth unto life, and few there be that find it [cf. Matt. 7:13-14].

---

[24] Archimandrite Sophrony Sakharov, *We* shall see Him as He is, *The Stavropegic Monastery of St* John the Baptist, Tolleshunt Knights by Maldon, Essex 1998, p. 85.

[25] *The Meaning of the Creative Act,* p. 336.

[26] Archimandrite Sophrony Sakharov, *We* shall see Him as He is, p. 65

Philotheos **11** (2011) 276-282

Алексей Александрович Лагунов
Северо-Кавказский государственный технический университет, Ставрополь, Россия

Глобализация, или Стоит ли нам забывать классику?

Глобализационная тематика в научных исследованиях, в популярной литературе и в средствах массовой информации уже достаточно давно потеряла привкус социальной остроты и характерной ранее политической новизны. Спору нет, интеграционные процессы в мире нарастают и захватывают в сферу своего влияния все большие массы среднестатистических индивидов, и отрицать это могут лишь экстравагантные, если не сказать больше, авторы. Современные средства коммуникации эффективно осуществляют свое непосредственное предназначение, опутывая мир сетями социальных связей. Казалось бы, самые фантастические прогнозы футурологов начинают сбываться, человечество универсализируется по многим параметрам, но вот его солидаризации почему-то все не происходит, напротив, нарастает так называемый «кризис фрагментации».

Техногенно-капиталистический вектор развития, избранный абсолютным большинством стран, обусловливает правила игры для общностей, сформировавшихся в различных культурных традициях, вызывая подмену этих традиций культурным суррогатом, определяемым весьма широко как массовая культура, претендующая на универсальные роли, однако избравшая своим лейтмотивом пресловутый индивидуализм, выражающийся в крайних формах социального эгоизма, стимулирующих интенцию к потребительской жажде наживы любой ценой, к своеобразной социальной модификации естественной борьбы за существование, подрывающей сами основания общественности. Противоречия универсального и уникального, коллективизма и индивидуализма, интеграции и дифференциации в современном обществе не дают возможности даже самым оптимистически настроенным ученым и общественным деятелям констатировать факт приближения к осуществлению тысячелетней мечты человечества о Космополисе. Напротив, мир, как никогда ранее, стоит на пороге самоубийственной вражды, которая является далеко не единственным вариантом Апокалипсиса в ряду многочисленных глобальных проблем современности.

Совсем не радужные результаты происходящих сегодня глобализационных процессов множат ряды антиглобалистов, с ходу отрицающих саму благородную идею объединенного человечества. Их аргументы не могут не вызывать доверия, поскольку раскрывают для нас истинные побудительные мотивы современного варианта глобализации, скрывающиеся за маской человеколюбия и содержательно раскрывающиеся при анализе неоколониальной политики стран «золотого миллиарда». Действительно, достаточно неглубокого знания арифметики, чтобы понять, что в ситуации, когда «на долю 5% населения Земли, живущих в США,

выпадает около 45% энергетических затрат и свыше двух третей выбросов, загрязняющих среду»[1], бесполезно вести речь о самой возможности выхода всех народов планеты на потребительский уровень развитых стран. Планка, поставленная ими, чересчур высока для всех, и ее гипотетическое преодоление всем человечеством превратит область нашего обитания в безжизненную свалку, что, слава Богу, невозможно по причине ограниченности энергоресурсов.

Утопичность идеи равного потребления для всех, надо полагать, вполне ясно осознается как правящими кругами стран, вынужденных возвращаться к скрытой колониальной политике, так и компрадорской «элитой» тех государств, которым отводится роль ресурсных колоний. Так вправе ли мы утверждать объективность глобализации, или все же речь должна идти о некоем коммерческом глобально-политическом проекте, прикрывающемся неясными мультикультуралистскими лозунгами? Представляется, что отвергать объективный характер глобализационных процессов все же неправомерно, однако вполне уместно вести речь об иных стратегиях глобализации, причем совершенно необязательно придумывать для этого новые социальные теории, достаточно внимательно всмотреться в исторический путь, уже пройденный человечеством, и бережно реанимировать поспешно выброшенную в прогрессистской горячке культурную, прежде всего философскую, классику.

К классическому в любой области культуротворчества человечество всегда относило нечто устоявшееся, проверенное временем, не отсеянное сквозь сито преходящих ценностей. Классика есть опыт прошлого, запечатленный в современности, это – своеобразный эталон для проверки многочисленных новаций, некоторые из которых с течением времени также становятся классикой. Казалось бы, тривиальная истина, диалектика традиционного и новционного, но… Как-то незаметно и скоро стали говорить о неклассической науке, потом о постнеклассической, а совсем недавно – и о постнеонеклассической. При этом редко кто задумывается о неуместности такого словесного нагромождения, о невозможности четкого разделения классики и всякого рода не-, пост- и нео- классик, а главное, о несуразности такого разделения. В самом деле, что такое неклассика? Это научная новация без опоры на традицию, то есть на классику? Нет, такого просто не может быть, ведь если бы человеческие поколения каждый раз заново добывали необходимые знания, то они вряд ли вышли бы когда-нибудь из первобытного состояния. Если же познавательная трансляция все же допускается, то зачем тогда безапелляционная приставка «не-»?

Слишком скоро мы отказались от классики, и особенно видны последствия этой эпохальной ошибки (недоразумения?) по скудным плодам философского древа, прививка позитивизма к которому чуть было не привела к потере метафизического корня. Между тем человек остался человеком, народы – народами, и никакого «нового мышления» у них не появилось. Французские постмодернисты пошалили после бокала бордо, а общественность всполошилась: «Крах культурных универсалий!». Но были ли шалуны-эпатажники так уж далеки от культуры? Их литературная деятельность об этом свидетельствует крайне слабо. Да, «весь мир насилия мы разрушим…». Но нов ли этот лозунг в социокультурной реаль-

[1] Степин В. С. Философия и эпоха цивилизационных перемен // Вопросы философии. 2006. № 2. – С. 21.

ности? И приводил ли он когда-либо к эффективному разрешению действительно имеющихся противоречий?

Человек действует, сообразуясь со своим мышлением. Почему бы не перенести это правило на жизнь народов? Но, если так, то мы обязаны вспомнить и об исторической этноментальной преемственности, характеризуя ее при этом не как «контекстуальную канву», связывающую «типологические сингулярности» исторических сущностей[2], а как генеральную линию развития мировосприятия общественного организма, легко редуцируемую к развитию отдельной личности, неделимому далее основанию социальности. Иванов Иван Иванович живет и изменяется, но можно ли утверждать появление у него на каком-то этапе, пусть и весьма круто меняющем образ жизни и самого мышления, «новой социальности», о которой сегодня много дискутируют в многочисленных концепциях «постсовременного общества»[3]? По-видимому, нет, правомерно говорить лишь о развитии одних и тех же «общественности», ментальности и жизненного стиля. Почему же в отношении сообществ как целостных систем, совокупностей личностей, или личностных целокупностей, мы допускаем возможность говорить о появлении в них каких-то новых характеристических признаков, не выводимых из прошлого, или лучше – не имеющих к нему никакого касательства. Только потому, что люди стали технически более развиты? Но далеко не факт, что они стали при этом мудрее, а их жизненные цели претерпели кардинальные изменения. Увы, средний человек немножко грешен, в очень малую меру велик, и всегда остается самим собой, и в Античности, и в современности. И общественная жизнь не так уж сильно изменяется на протяжении тысячелетий в своих этических, экономических, политических основаниях. Конечно, формы у нее проявляются самые разнообразные и диковинные, но вот когда мы начинаем анализировать причины и цели конкретных поступков определенных людей, или читаем трактаты классиков на социально-философскую тематику, чувство «дежа-вю» и мысли о том, что нет ничего нового под солнцем нас не покидают.

Редуцируем далее. Можем ли мы предположить, даже в самом страшном сне, что Иванов Иван Иванович поднапряжется и превратится в очень нравяще-

---

[2] См. Гречко П. К. Феномен глобализации как социокультурная проблема // Глобализация и мультикультурализм: Монография. – М.: РУДН, 2006. – С. 14.

[3] В «классическом», не выхолощено-рафинированном понимании постсовременность – это то, что только будет, допустим завтра, о чем можно пофантазировать, присовокупив мечту к реальности и не деля последнюю по критериям современно/несовременно, поскольку то, что есть сегодня – уже только поэтому современно. Отдадим должное, в стане поборников постсовременного общества нет согласия, и многие из них не настолько слепы, чтобы говорить о «послесовременности» по отношению ко дню сегодняшнему. Десятки концепций обладают достаточно строгой внутренней логикой, но, однако, имея различных авторов, вступают во внешнее противоречие, которое неразрешимо в принципе, поскольку в них, все же, идет речь о будущем, прогнозы которого только вероятны. Но когда сторонники идеи «постсовременности вообще» приступают к апологии своих взглядов и в качестве авторитетов привлекают всех прославившихся авторов-футурологов (в основном – американских социологов), не имеющих возможности договориться между собой по вышеуказанной причине, то получается бессмысленная смесь цитат, перемежающаяся мастерским жонглированием терминологией. И такая словесная эквилибристика часто принимается за научный труд вследствие опасения эксперта получить упрек в некомпетентности, дав отрицательную оценку непонятому им тексту, ведь в нем столько умных понятий, такое солидное нагромождение фраз, и, весьма возможно, в этих дебрях где-то и прячется искомый, однако не найденный смысл… А может быть, вместо того, чтобы ломать аналитические копья, стоит почитать классику?

гося ему по причине своей положительности Петрова Петра Петровича? Имитировать слова, действия, жизненный стиль, конечно, может, но вот внутренне преобразиться, разумеется, нет[4]. Почему же мы упрощаем дело, когда речь заходит о неизмеримо более сложных образованиях – о культурных общностях? Возникают совершенно нелепые концепции о возможности благотворного копирования некоторых признанных эталонными культурных, экономических, политических и всевозможных прочих образцов, лежащей в основании современных ангажированных глобализационистских теорий.

Вяло текущий и в наши дни трехсотлетний спор «западников» и «самобытников» является прямым отражением антиномии, порожденной другой, несомненно, более старой глобализационной стратегией – христианской. Этот «глобализационный проект» не идет ни в какое сравнение по масштабности исторических событий, по трагедийному накалу страстей и по культурной насыщенности с современным, однако о нем или не принято говорить вообще, или упоминается как о делах дней, давно минувших. Хочется задать многим современным «властителям дум» вопрос идиота: «А что, разве религии уже отменили, или они обладают таким ничтожным влиянием на нашу жизнь, что их можно "вынести за скобки"»? Если же нет, то к чему тогда излишние умствования о каком-то фантастическом постсовременном человеке, «безродном космополите», или, еще проще – об «Иване, не помнящем своего родства»? Конечно, есть и такие, и всегда были, но их доля в общечеловеческом социуме, к счастью последнего, чрезвычайно мала. Рыба, без сомнения, ищет, где глубже, но ведь человек – не рыба.

Инициированный современными космополитами, отказавшимися от духовных утопий прежних «граждан мира» в пользу беспринципной и очень позитивистско-прагматической наживы, финансовый кризис наглядно показал бесперспективность построения «счастливого будущего» на почве индивидуалистического рвачества. Могучие финансовые корпорации, незыблемость которых всячески подчеркивалась индустрией роскоши, оказались только мыльными пузырями, хотя и разных размеров «надувательства». И совсем не они были главными стимуляторами экономического роста[5], хотя оказались главными виновниками экономического же падения. Но главная беда нашего современного мира все же не в этом, а в прогрессирующей бездуховности. Точнее, именно рост последней, основывающийся на гипертрофированной индивидуализации, и сделал возможным попытку, и очень эффективную, воплощения не самого лучшего глобализационного сценария, наглядно показавшего свое несовершенство.

---

[4] А мы все чаще удивляемся: «Почему слово и дело власть имущих становятся так похожи на банальную имитацию?»

[5] В наших головах прочно утвердили «прописную истину»: открыть свое дело без кредита, т. е. без отдачи себя в долгую или вечную кабалу к ростовщику просто невозможно. Хотя история развития европейского капитализма говорит нам иное. Накопление капитала начиналось, как правило, с тяжелого труда, самоограничения и протестантской этики, способствующей, по М. Веберу, зарождению «духа капитализма». Ростовщическая же деятельность считалась антихристианской, и даже взятие ссуды полагалось грехом. Сегодня же капитализм перевернулся с ног на голову, и элитой капиталистического общества стали финансовые махинаторы – банкиры, биржевые игроки, самим фактом своего существования подрывающие основы капиталистической «классики», метаморфизирующие известную формулу «деньги – товар – деньги» в лучше поддающуюся контролю нечистой совести «деньги – деньги».

Христианский глобализационный проект, далекий от экономизма и индивидуалистических предпочтений, являлся и является сегодня неизмеримо более нравственным в сравнении с навязчиво рекламируемым проектом глобализации неоколониалистской. Однако и ему историческое счастье улыбалось далеко не всегда, и он претерпевал многосложные трансформации, отражающиеся на судьбах охваченных им народов.

Христианство изначально унаследовало стоический эгалитаризм, оно являлось «всечеловеческим», для него не существовало «ни эллина, ни иудея». Но в исторической реальности сосуществовали и эллины, и иудеи, и римляне, и варвары, что способствовало преломлению изначально чистой и духовной идеи в различных ментальностях. По сути, христианство, едва появившись, уже пережило свои первые «расколы». Но, тем не менее, напряженная семивековая духовная работа лучших представителей этой конфессии способствовала кристаллизации тех догматов, которые позволили христианской церкви выстоять под напором исторических невзгод и представлять сегодня, пусть и не так эффективно, как раньше, далеко не исчерпавшую свой потенциал мировоззренческую концепцию, которая, заострим внимание, уже при зарождении была глобализационистской по сути.

Отметим, что практические пути осуществления христианского идеала разошлись после разделения церквей, и их различие наиболее емко выражается в пусть и не совсем научно точных понятиях «папоцезаризма» и «цезарепапизма»[6]. Властная военизированная имперская машина Древнего Рима, на закате своей истории осознанно ухватившаяся за христианскую идеологию[7], оставила свой отпечаток в дальнейшей судьбе государственническо-юридического западного христианства, византийский же идеал симфонии власти и священства способствовал дальнейшему становлению стратегии «освящения власти», предполагающей не установление теократии, но духовно-нравственную легитимизацию и оправдание полномочий кесаря в мире, по сути своей греховном.

Еще более глобальные изменения в остающемся христианским мировоззрении европейского человечества принесла Реформация. Сформировавшийся в протестантизме нравственный идеал капитализма, заключающийся в стремлении раскрытия «знаков» Бога о предопределенности личности к райской жизни, выражающихся в земном достатке, на наш взгляд, и является «внутренней пружиной» навязываемого сегодня всему миру варианта глобализации. Но ведь далеко не все представители человечества согласны с этим идеалом, поскольку прошли другие «исторические школы», надо сказать, не всегда худшие в этическом отношении.

Представления о линейном времени, о направленности истории, ее начале и завершении родились в недрах христианства, но именно оно показало на примере

---

[6] Употребление термина «цезарепапизм» по отношению к Византийской Церкви, в которой, как известно, не существовал институт папства, несколько некорректно, однако оно вполне применимо, в особенности если мы вспомним о главе церковной иерархии христианского Востока – патриархе, «властном отце».

[7] Невольно напрашивается аналогия, конечно, неполная по самому своему определению: Греция с ее культурой, впитанной Римом еще до христианства – стареющая, по мнению многих современников, Европа, сам молодой и амбициозный Рим – новая Империя, США. Можно вспомнить и о варварах, разрушающих Рим, и о византийцах, еще тысячелетие сохраняющих моменты греко-римской культуры, но это уже аналогии, возможно, относящиеся к будущему, далекому или не очень…

собственного исторического развития, что одновекторные концепты неприменимы в отношении проявляющихся в грешном мире культурных образований, ни одно из которых невозможно полагать эталоном для всего человечества. Мир культурно многообразен, и это так же верно, как нет в нем одинаковых людей или совершенно идентичных листьев на деревьях. Но почему-то реанимирующиеся в современности теории о «конце истории» навязчиво предлагают миру идеалы именно западного либерализма. И если бы эта навязчивость была только теоретической…

Линейно-формационная парадигма исторического развития оказалась необычайно живучей, трансформируясь и мимикрируя в соответствии с меняющимися представлениями о социальных идеалах. Но уже в XIX в., на десятилетия раньше, чем в Европе, в трудах Н. Я. Данилевского начинает формироваться цивилизационная парадигма, апеллирующая к видению культурных общностей в качестве развивающихся конечных живых организмов. Заметим, правда, что если упомянутый философ видел в славянском культурно-историческом типе реализующееся воплощение «четырехосновной» культуры, то уже в работах К. Н. Леонтьева российская историософия перестает смотреть на прогресс как на историческое благо, видя в нем «начало конца» общественных организмов.

Диалектические принципы настоятельно диктуют нам необходимость при существовании противоположных точек зрения на явление (универсальность общечеловеческого развития и уникальность, самобытность всякой культуры) искать истину посередине. Именно российский историософский подход, незаслуженно предаваемый сегодня забвению или даже остракизму в научном сообществе, теоретически реализовал эти принципы. Стратегия развития, основывающаяся на христианской идее соборности, единства в многообразии, и представляет сегодня, по нашему мнению, достойную альтернативу проваливающемуся на глазах неоколониалистскому глобализационному проекту.

Нередко соборность относят к специфически-религиозным или даже утопическим понятиям, не отражающим адекватно социальные реалии. Но если понимать всегда существующие и опосредствующие нашу социальную жизнь религии более широко, как конкретные «системы ценностно-целевых связей, обусловливающих жизнедеятельность общества в соответствии с трансцендентными идеалами, представления о которых опираются на полагаемый сакральным авторитет»[8], то они не будут уже выпадать из контекста современности, напротив, последний без них станет просто невозможным. Что же касается утопичности, попробуем слегка модифицировать герметический принцип «как наверху, так и внизу» применительно к общностям: «как в сложной социальной системе, так и в элементарной». Ячейкой же общества, как известно, является семья. Можно ли в отношении нее говорить о соборности? Думается, что только так и следует говорить. Во все времена религиозно освящаемый брак есть воплощение соборной тайны: «…и будут двое одна плоть» (Еф. 5, 31). Если же идея соборности применима к семье, освященному единству индивидуальностей и, далее – ко всей становящейся Церкви и Христу, то по какой такой обоснованной причине мы должны отказывать ей в действенности в социальном отношении? Пусть хотя бы в

[8] Душина Т. В., Лагунов А. А. Общественные факторы религиозно-философской рефлексии // Вестник Российского университета дружбы народов. 2010. № 1. – С. 57.

качестве идеала, указывающей цель путеводной звезды в бушующем море людских страстей?

Итак, отказывать в актуальности идее соборности, свойственной российскому историософскому подходу, будет только следствием излишней поспешности, ведущей к исторически наказуемому философскому проступку. Но возникает вполне обоснованный вопрос: интерпретировать теорию применительно к современности можно, но как осуществить практическое следование идеалу, для которого, собственно, и создаются теории? Этот вопрос остается открытым для русской метафизики второе столетие, он мучил и юного В. С. Соловьева, который в письме к Е. К. Романовой писал: «Сознательное убеждение в том, что настоящее состояние человечества *не таково, каким быть должно,* значит для меня, что оно должно быть изменено, преобразовано… Сознавая необходимость преобразования, я тем самым обязываюсь посвятить всю свою жизнь и все свои силы на то, чтобы это преобразование было действительно совершено. Но самый важный вопрос: *где средства?*»[9].

Не претендуя на разрешение этого рокового и мучительного для всякой философской системы вопроса, попытаемся кратко очертить возможные перспективы исследований в данном направлении. Прежде всего, практическая реализация идеи всечеловеческой соборности должна осуществляться усилиями как Церкви, так и светского общества. Под Церковью мы вслед за русскими метафизиками понимаем Церковь становящуюся и отличаем последнюю от институциональной церкви, подверженной греховным влияниям нашего мира, но необходимой для развертывания духовного архетипа человечества «в процессе духовного познания, осуществляемого в теосе, логосе или творчестве», которое «снимает противоречия культур, религий и философии, хотя разнообразие и украшает истину»[10].

Церковь как социальный институт способствует приобщению общества к духовной традиции, необходимому не только для сохранения, но и для развития последней. Распознавая с помощью церкви трансцендентные идеалы, формируя системы ценностно-целевых связей, общество, в свою очередь, влияет на церковные институты. И здесь сегодня нужны следующие тактические шаги: во-первых, необходимо «оправдать» философию, униженную до статуса «служанки науки», перед властными институтами, доказать ее эффективность в деле формирования мировоззренческой грамотности общества, для чего придется вернуться назад, к классике; во-вторых, следует организовать для большинства граждан «религиозный ликбез», ведь положение с грамотностью в этой области удручающе, а для того чтобы человек мог свободно выбрать то или иное мировоззрение, проверенное временем, а значит, классическое, выгодно отличающееся от активно навязываемого штампа «Бери от жизни все!», ему следует, по-крайней мере, получить о нем хотя бы минимальный объем информации; и, в-третьих – уделить должное внимание гуманитарной составляющей воспитательно-образовательного процесса, возродив, опять же классическое, образование.

---

[9] Цит. по: Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. 2-е изд., исправл. – М.: Молодая гвардия, 2009. – С. 554.

[10] Нижников С. А. Проблема духовного в Западной и Восточной культуре и философии: Монография. – М.: РУДН, 1994. – С. 55.

Philotheos **11** (2011) 283-293

Predrag Čičovački
Philosophy Department, College Of The Holly Cross,Worcester,USA

A World Government – Is It Possible? Is It Needed?

> Now, even now, once more from Earth to Sky
> Peals forth in joy Man's old, undaunted cry
> Earth shall be fair, and all her people one…
> —"Turn Back Oh Man"[1]

By a "world government" I mean an organization that would be dedicated to ensuring peace and facilitating the well-being of the world's entire population in a just and efficient way.

My question deals with whether such a government is possible and if it is needed. My answer, in short, is that even if such a government is possible, it is not needed. Inspired by the example and word of Albert Schweitzer, I argue that what is needed is a world community, built around the ethics of reverence for life; only in the deepening sense of reverence for life and the struggle to become ethical can individuals and nations establish ideal truly humane social relationships.

I. The Relevance of the Topic

Why even raise the issue of world governance and how best to approach it?

If we start with our current situation, at the beginning of the twenty-first century there is a number of global and ethical problems which seem to impose upon us a demand for a greater global cooperation, perhaps global governance, which would address and resolve such problems. The environmental crisis is the first that comes to mind, but by no means the only one. The economies all over the world are in shambles, and the crisis which hit the United States seems to have a domino effect on the rest of the world. Even apart from this most recent economic crisis, the number of the poor, homeless, and sick is constantly increasing. The number of children dying every day of hunger or easily preventable diseases is mind-numbing.[2]

Sixty years ago, toward the end of Schweitzer's lifetime, the world was struggling with the maddening nuclear arms race and problems related to the decolonization of Africa. The issues of the nuclear arms race have subdued but by no means been solved. A continuous tension between India and Pakistan, and perhaps even the conflicts between Israel and its Arab neighbors, may easily bring back the nuclear issue to the forefront of attention. The calamities of Africa seem to multiply with every passing

[1] "Turn Back Oh Man," Hymn 536 in the 1940 *Hymnal of the Protestant Episcopal Church* (not included in the new *Hymnal* published in 1982).

[2] For further discussion with regard to these and related issues, see Peter Singer, "What Should a Billionaire Give – and What Should You?" *The New York Times Magazine*, December 17, 2006.

decade. All of these troubles, together with many other not even mentioned here, point toward a need for a more comprehensive and constructive global collaboration, perhaps even a need for a world government.

On the opposite side of such numerous, never ending problems affecting the global community, there are – sometimes more explicit and often just implicit – expectations of a more perfect and more just world. Deeply ingrained in our Western civilization, and quite apparent in the last several centuries, is a teleological way of thinking about humanity and our place and role in the world. Humanity is thought of as moving in a historical development out of a darker past, characterized by ignorance, primitiveness, poverty, and oppression, toward a brighter future characterized by intelligence, sophistication, prosperity, and freedom. Historically speaking, the faith in that movement was based largely on an underlying trust in the salvational effect of expanding human knowledge. The original Judeo-Christian eschatological expectations had been transformed into a secular faith. The religious hopes, when not entirely abandoned in their explicit religious garb, have transformed into secular hopes regarding an eventual this-worldly utopia, whose realization would be expedited by the expert application of human reason to nature and society. A dream of the Kingdom of God – this time in a peaceful, earthly society, accomplished through a divine immanence working within our historical evolution – has never been completely abandoned.[3]

The discrepancy between such eschatological expectations and the historical realities is not only undeniable, but perhaps also shocking. If we for the moment ignore the eschatological expectations – their soundness and viability – and direct our attention toward the historical realities, we notice the following thing. There are three leading forces in every society: politics, economy, and morality; there may, correspondingly, be three major models of their mutual relations worth noting. The first of them can be called a "Sovereign State Model," or the "Westphalia Model," so called after the Treaty of Westphalia (in 1648), which established a modern European sovereign state. According to this model, dominant in Western civilization for at least two and a half centuries, politics is the prevailing social force and is located on the top of the triangle. Economy is stationed in the middle, in the service of politics, while morality lingers at the bottom.

The history of the previous two centuries shows that sovereign states have lost their moral authority. They have overstepped the limits of their natural sphere of operation and rely on opportunism; if they have ever genuinely striven toward truth, justice, and ethical conduct, such ideas have – more covertly then publicly – been abandoned long time ago.[4]

Not surprisingly, then, in the twentieth century a different model of the relationship of the three fundamental social forces has emerged. Perhaps by the time of War World I, definitely by the time of War World II, and officially at the end of the Cold War and with the fall of the Berlin Wall, the West has moved toward what can be

[3] In this paragraph, my discussion relies on Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind* (New York: Ballantine Books, 1991), especially 320-22.

[4] Schweitzer develops this line of reasoning in "The Decay and the Restoration of Civilization," the first part of his *The Philosophy of Civilization*, trans. C. T. Campion (Amherst: Prometheus Books, 1987), 1-64. For further discussion, especially with regard to Schweitzer's criticism of Hegel's overvaluation of the state, see Ernst Cassirer, "Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth-Century Ethics," in *The Albert Schweitzer Jubilee Book*, ed. A.A. Roback (Cambridge: Sci-Art Publishers, 1945), 241-57.

called a "Free Market Model." This model is characterized by the diminishing influence of sovereign states and the increasingly deregulated national economies. Unlike the first model, here economy holds the position on the top, while politics lingers in the middle, in the service of economy. As the least potent and least significant social force, readily compromised whenever political and economic expediencies seem to demand so, morality is again left at the bottom of the social triangle.

The depth of the recent economic crisis may lead us to rethink not only the role of a state in such a model, but more urgently the relevance of economy for our lives. Just as the nuclear arms race provoked the questions regarding too much power concentrated in the hands of a few, the recent economic crisis should bring to mind analogous concerns: How is it that banks and financial institutions have assumed so much power over our lives? Is the common market really representing the interest of the entire world community? How is it that the financial games on the Wall Street can affect the lives of so many people and endanger their jobs and life-savings?

It is very surprising, better yet – astonishing – that there is very little public debate about such enormously important questions. They so deeply affect all of our lives, and yet it does not seem that this crisis leads neither the general public nor the leading intellectuals to radically rethink the whole relationship between politics, economy, and morality. Although it should, this crisis does not seem to inspire any major discussion about the current orientation of Western civilization and re-examine its fundamental values: How is it that we have become so obsessed with the material aspect of existence? The politicians and the economists involved in the present crisis resort to the usual "band aid" approach, the goal of which is to cover up the wound and stop its bleeding. As to any serious thinking with regard to what caused the wound in the first place and how to deal with its cause(s), there seems to not enough willingness or interest.

Let us, however, attempt something like that by asking, for example, what would happen if the whole relationship of politics, economy, and morality is shaken up. Both models considered above adopt a "managerial" approach: they impose a solution to their problems from above. Yet if such impositions are always short lived and artificial, as recent history demonstrates, why not give a more serious consideration to a different approach – from the bottom up, rather than the other way around? In his justly famous essay on "Perpetual Peace" Kant claims that "politics has to bend its knee in front of morality." Someone like Schweitzer would add: economy should bend its knee in front of morality as well. Let us, then, consider a third model, according to which morality would be on the top of the triangle, while politics and economy would stand at its base. Let us see if an idealistic way of thinking – such as the one suggested by Schweitzer's ethics of reverence for life – may bring us closer to ensuring peace and facilitating the well-being of the world's population.

II Schweitzer's Criticism of Western Civilization

There are three good reasons for giving Albert Schweitzer (1875-1965) serious consideration in the context of our discussion. First, he dedicated his life to serving others and was an intellectual with a proven humanitarian record. Second, he was rare among modern intellectuals who put the crisis of our civilization – the "decay of civilization," as he called it – at the center of his philosophical thinking. Third, with his ethics of reverence for life, Schweitzer offered a viable alternative to the moral disorientation of

the contemporary world, an alternative which he hoped would led to a healthier civilization and a more just world community. Let us discuss each of these points.

At the age of thirty – and as an already accomplished theologian and musician – Schweitzer decided to abandon his academic and artistic career and dedicate himself to the service of humanity. With this goal in mind, Schweitzer obtained a medical degree, specialized in tropical medicine, and, with his wife, Helen Breslau, went to equatorial Africa in 1913. Believing that "good fortune obliges," Schweitzer opened a hospital in Lambaréné, on the shore of the Ogowe River, surrounded by the jungle, with (at that time) no other doctor in the radius of one thousand square miles. Except for occasional trips to Europe – and one to the US, in 1949 – in order to raise money for the hospital by giving lectures and concerts, Schweitzer spent his days in his hospital, working as a physician up to the end of his long and productive life. Yet Schweitzer's hospital ground provided more than a place of physical healing; it became a community, or, as Schweitzer used to put it, a "brotherhood of those who bear the mark of pain." When he died in 1965, at the age of ninety, Schweitzer become an outstanding symbol of humanitarian devotion and a powerful illustration of the reforming power of an individual example. He claimed that he wanted to make "his life" stand as "his argument," and he certainly succeeded in doing that.[5]

The first part of Schweitzer's argument is negative – it consists in exposing the decay of civilization and the reasons for this downfall. In his most significant philosophical work, *The Philosophy of Civilization* (1923), Schweitzer clarifies what he means by "civilization" (*Kultur*):"Civilization I define in quite general terms as spiritual and material progress in all spheres of activity, accompanied by an ethical development of individuals and of mankind." He then explains what he sees as the central problem with contemporary civilization: "The sickness displays manifold symptoms, but the root cause is to be found in this condition: nothing in our civilization, including religion, is providing enough ethical ideals and energies. [Our civilization] has lost the great aim of the moral perfection of all mankind, and it is hemmed in by walls of national and sectarian ideas instead of encompassing the whole world and its vision."[6]

Just how high and impenetrable those walls could be, Schweitzer got a chance to experience firsthand. While toward the end of his life he engaged in a campaign against nuclear testing, time and again he encountered the duplicity of the governments of the leading nuclear states. Their manipulations of the public opinion, their cover-ups of the deadly effects of radiation, and their readiness to push the world into a nuclear war for the sake of short-term (and short-sighted) gains, led Schweitzer to proclaim that "the governments are the greatest danger for mankind of the whole world."[7]

If in our present time the world is not in the grip of the most powerful governments, this is so because it is in the grip of the powerful multinational corporations and financial institutions. As James Brabazon, Schweitzer's best biographer, puts it bluntly,

---

[5] For the best short presentation of Schweitzer's life, see Stefan Zweig, "Ein Tag bei Albert Schweitzer," in *Albert Schweitzer: Genie der Menschlichkeit*, Stefan Zweig, Jaques Fescgotte, and Rudolf Grabs (Frankfurt: Fischer Bücherei, 1955), 9-19. For the best biography, see James Brabazon, *Albert Schweitzer: A Biography*, sec. ed. (Syracuse: Syracuse University Press, 2000).

[6] Schweitzer, *The Philosophy of Civilization*, 22-23.

[7] Letter to Pablo Casals, November 22, 1952; quoted from Norma Cousins, *Albert Schweitzer's Mission: Healing and Peace* (New York: W.W. Norton, 1985), 232. For further discussion, see P. Cicovacki, "Albert Schweitzer's Ways of Peacemaking," *The Acorn: Journal of the Gandhi-King Society*, Spring-Summer, 2007, 43-52.

"No politician would dare to tangle with the major banks, the major arms manufacturers, or the major drug companies. These people make their own laws, and their law is the law of the bottom line, fiercer and more ruthless than the law of the jungle, the law against which there is no appeal."[8]

What would Schweitzer say to this turn of events? I don't think he would have been too surprised. Already in 1923, while commenting on World War I, he wrote in *The Philosophy of Civilization*: "If we go to rock-bottom, it was machinery and world commerce which brought about the world war."[9] His book leaves no doubt that Schweitzer clearly sees the dangers of greed and ruthless completion, eternally trying to invent new ways of making new products, finding cheap labor, and making more profit. He has no illusions about the dangers of the increasing industrialization, which leads to overwork, superficiality, ever-narrowing specialization, over-organization, mechanization of virtually every aspect of life, and loss of faith in truth and humanity. In the world dominated by economy and politics, everything is proclaimed to have an instrumental value, the value determined by the ever-changing market. Despite such proclamations, financial and political organizations want to put themselves above all values. Without any good justification, they put themselves above all humanity. To quote Brabazon again, "I suggest that the law of the market and its justification by the law of the jungle is just another of the great twentieth-century follies, like communism and fascism, and like them it may well be due for the chop. Communism and fascism, once seemingly all-powerful, faded away not only through the efforts of their enemies but through their own internal tensions, pressures, and defiance of the basic laws of common humanity, which will finally break through any oppression as grass will finally break through concrete."[10]

III. Ethics of Reverence for Life

The second and more important part of Schweitzer's argument is his positive vision of what civilization should be like, as it is articulated through his ethics of reverence for life. The gist of his argument is the following. There can be no progress of civilization as long as it is ignorant of its goal. Not only the material, but even the creative, artistic, and intellectual achievements do not constitute the proper goal and essence of civilization. This goal can be found only in the ethical disposition of the individuals and nations composing human society. In the deepening of the reverence for life and respect for the sanctity of the human personality lies our only way of developing genuinely civilized world community.

The satisfactory ethical basis for the development of genuinely civilized world community is the ethics of reverence for life. For a basic description of what this ethical vision involves, it may be best to quote Schweitzer himself:

---

[8] James Brabazon, "Albert Schweitzer at the Beginning of the Millennium," in *Reverence for Life: The Ethics of Albert Schweitzer for the Twenty-First Century*, eds. Marvin Meyer and Kurt Bergel (Syracuse: Syracuse University Press, 2002), 7. What Brabazon calls "the bottom line" is what I considered as the top of the social triangle.

[9] Schweitzer, *The Philosophy of Civilization*, 88.

[10] Brabazon, "Albert Schweitzer at the Beginning of the Millennium," 15. According to Brabazon (*op. cit*., 11), "We live in an age when the dictatorship of the faceless banker is as dangerous as the dictatorship of the power-mad fanatic, except that where Hitler and Stalin merely desired to dominate the world, the banker actually does it."

> "Ethics is nothing else than reverence for life. Reverence for life affords us the fundamental principle of morality, namely, that good consists in maintaining, assisting, and enhancing life, and that to destroy, to harm, or to hinder life is evil."[11]
>
> "Reverence for life arising from the will to live that is inspired by thought contains the affirmation of life and ethics inseparably combined. It seeks to create values and to make progress of various kinds that will serve the material, spiritual, and ethical development of the individual and of mankind."[12]
>
> "The maintenance of one's own life at the highest level by becoming more and more perfect in spirit, and the maintenance at the highest level of other life by sympathetic, helpful self-devotion to it – this is ethics. What we call love is in its essence reverence for life. All material and spiritual values are values only in so far as they serve the maintenance of life at its highest level and the furtherance of life."[13]
>
> "Reverence for the infinity of life means removal of strangeness, restoration of empathy, compassion, sympathy…. Reason discovers the bridge between love for God and love for humanity— love for all creatures, reverence for all being, compassion with all life, however dissimilar to our own."[14]

Even these short excerpts give us a sufficient indication of the main features of Schweitzer's ethical vision and its differences from the most popular ethical theories, which he believes are inadequate to cope with the problems in which the contemporary civilization finds itself. On his views, the "standard" ethical theories have become a confusion of compromise and relativism, or, in a better case, of formalism and abstraction. Like Kant, Schweitzer does not think highly of utilitarianism, nor does he put emphasis on the consequences of our actions. Since we can never account for the long term consequences, what we choose as the viable consequences so often turn out to have disastrous long-range affects. The decay of our civilization, so obsessed with "expediency" of "the self-regulating market" and "pragmatic realism" of political institutions may be the best proof of that: they lead to continuous compromises with regard to the highest values and all too readily lead to the neglect of the basic human rights for in pursuit of never ending short-term political and economic gains.

The motives of our actions, or what Kant calls "good will," are far more important for Schweitzer than their consequences. If we want to preserve Kant's language of the moral law and the categorical imperative, we can say that Schweitzer formulates his ethics in a way that extends the categorical imperative: *every* instance of life, whether in yourself or another, must always be treated as an end in itself and never as a means only.[15] Yes, unlike Kant, for whom he always had the deepest admiration, Schweitzer does not put emphasis on any moral law.

One point in which Schweitzer's ethics radically departs from both consequentialism and Kantianism is that it is not an ethics of conduct but an ethics of aspiration. "Reverence for life" deals with our highest aspirations, which he understands not in

---

[11] Schweitzer, *The Philosophy of Civilization*, 309.

[12] Schweitzer, *Out of My Life and Thought: An Autobiography*, trans. Anthe Bultmann Lemke (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998), 158.

[13] Schweitzer, *Indian Thought and Its Development*, trans. Mrs. Charles E.B. Russell (Boston: Beacon Press, 1936), 261.

[14] Sermon of February 16, 1919, in Schweitzer, *Reverence for Life: Sermons 1900-1919*, trans. Reginald H. Fuller (New York: Irvington Publishers, 1980), 115-16.

[15] This has been pointed out by Benjamin B. Page, "Schweitzer, Teilhard, and the Human Future," in *Reverence for Life Revisited: Albert Schweitzer's Relevance Today*, ed. David Ives and David A. Valtrone (Newcastle, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2007), 60.

terms of pragmatic calculations (like consequentialists) or rational prescriptions (like Kantians), but as "ethical ideals" and "ethical energy." Like life itself, this energy is something fluid and dynamic, something which leads us to take an affirmative attitude not only toward human life, but all life. By emphasizing the relevance of life, Schweitzer wants to redirect our attention from the world of Things, from our addiction to acquiring more and more possessions and worshiping dead idols of the materialistically obsessed civilization. The affirmation of life has value in itself, because it directs toward the continuous improvement of live of every individual and the entire humanity. Promotion of life, then, is for Schweitzer the central ethical and philosophical category, an intrinsic value, the "bottom line" on which everything else should be centered.

Schweitzer emphasizes that life is that which links us with other creatures; our dependency on and interconnectedness with other forms of life leads us to realize that we are not alone in the world, nor that the world and its creatures are the playground for the satisfaction of our needs. Only selfish and immature children refuse to share their toys with other children. Only selfish and immature adults refuse to recognize their share of responsibility toward everything else that is alive and shares an urge to live, which (following Schopenhauer) Schweitzer calls the "will to live." He insists that the previous ethical theories have been based on a too narrow foundation, by focusing only on our obligations toward other human beings. Yet such obligations exist toward everything that lives. Schweitzer gladly subscribes to the proverb, "As the man with ten talents toward the man of one talent, so men must feel toward animals, insects, and plants."[16]

The word "obligation" does not properly express the whole complexity of our ethical attitude toward other living beings. Ethics is not about "what we ought to do," as Kant would phrase it in order to capture the central preoccupation of the ethics of conduct approach, but about "how we ought to live." Ethics is not primarily about our actions, but about our aspirations and our orientation; not about the correctness of our behavior but about our humanity, insofar as it is concerned with our relationship to other human beings, all other living beings, and the world as a whole. This is why Schweitzer reverts to the phrase "reverence for life." Reverence is stronger and more demanding than mere respect of others, and also stronger than a minimalist assertion of inalienable human (and animal) rights; it is based on an affirmative and loving attitude.

"Reverence for life" does not intend to provide a set of rules to obey, but a all-purpose guidance, a general framework of orientation, which Schweitzer further clarifies as follows: (1) being ruled by the *longing* to preserve and promote life, and (2) becoming more obstinate in *resistance* to the necessity for destroying or injuring life. How such general attitudes are to be translated in practice depends first on the context in which one finds oneself, and, second, on the level of moral maturity of every individual.

An individual's attitude of reverence for life, as well as his or her perception of the demands of the context and the lever of personal maturity, is not primarily based on one's knowledge. In sharp contrast to the almost entire Western ethical tradition, the

[16] Quoted from Magnus Ratter, *Albert Schweitzer: Life and Message* (Boston: Beacon Press, 1950), 189. Schweitzer writes: "The uncomfortable doctrine prompts me in whispered words: You are happy, it says. Therefore you are called to give up much. Whatever you have received more than others in health, in talents, in ability, in success, in a pleasant childhood, in harmonious conditions of home life, all of this you must not take to yourself as a matter of course. You must pay for it. You must render in return an unusually great sacrifice of your life for other lives"; quoted from Hermann Hagedron, *Prophet in the Wilderness: The Story of Albert Schweitzer*, rev. ed. (New York: Macmillan, 1954), 12.

ethics of reverence for life does not rely on our comprehensive world view. Nor is Schweitzer willing to advocate the view that virtue is (based on) knowledge. He insists that we cannot know the meaning of the world as a whole, just as we cannot with any assurance assume that nature acts purposefully, or that human beings are heading in the direction of greater and greater progress. If we ask: "Are we the children of God's Love or orphans of the cosmic storm?" we simply cannot know the answer to this question. Moreover, we must recognize that, besides our limited knowledge, our actions can change the world only to a limited degree. An element of resignation, an acceptance of the cognitive and pragmatic limitations, and recognition of a force more powerful that humanity can ever become, is indispensable for the proper ethical attitude. According to Schweitzer's deepest conviction, "By reverencing life we become religious in an elementary, profound, and living way."[17]

An important feature of Schweitzer's ethical vision is his synthetic approach. Since we cannot fully rely on our reason, or on our will, we must out of necessity try to use all of our faculties, combine what is the best in us, and see how they work together. For him, ethics is about bringing minds and hearts together. In this spirit, he lists several sources of inspiration which reveal not only his desire to take into account the wisdom of various epochs, but also the wisdom of various philosophical and religious traditions. Without insisting on any particular order, these sources of inspiration can be listed as follows: 1. The spiritual aspect of his ethics is derived from Jesus' ethics of love. 2. The ideal of self-perfection is inspired by the virtue ethics of Socrates, Plato, and Aristotle, and later modified by modern thinkers, such as Spinoza and Goethe. 3. The idea of a brotherhood of all human beings as first postulated by the Stoics, and later developed in terms of a cosmopolitan ideal by Erasmus and Kant. 4. The idea of the essential interconnectedness of all beings, as developed by Buddhism and in the West promulgated by Schopenhauer. 5. The idea that no life should be destroyed or harmed, as first articulated by Jainism and later advocated by Gandhi. 6. The affirmation of life in the context of the natural world, as advocated by Lao-Tse, Chuang-Tse, and the philosophy of Taoism.

One further way of articulating Schweitzer's ethics of reverence for life is that of pointing out what it is opposed to. The obvious opposites to the attitude of reverence for life are not only (i) killing, harming, and coercing other living beings, but also (ii) the attitudes of contempt, insensitivity, and indifference. More subtle opposites to the attitude of reverence for life include (iii) our attempts to master the world, as manifested through manipulations, interventions, controlling, using, abusing, and exploiting various fragments of the world. Schweitzer furthermore contrasted the ethics of reverence for life with (iv) thoughtlessness, egotistical self-assertion, and the ethics of society.

These last three points deserve special attention. Reverence for life demands constant thoughtfulness because it cannot be expressed in terms of moral precepts valid for all situations; it necessitates that we adjust our attitudes to the problems at hand. Reverence for life also calls for a restriction of egotistical self-assertiveness because it requires that we dedicate ourselves to the service of others. Nonetheless, to serve others does not mean to lose one's own personality. As the greatest "enemy" of the ethics of reverence for life, Schweitzer listed the "ethics of society," which he believed had

[17] Quoted from James Bentley, *Albert Schweitzer: The Enigma* (New York: HarperCollins Publishers, 19920, 143.

dominated our civilization for at least a few centuries. The ethics of society imposes certain "supra-personal" obligations on individuals (e.g., patriotism, the common good, happiness of the largest possible number of people, etc.); it demands that, whenever such supra-personal obligations clash with our personal recognition of what we ought to do, the preference should be given to supra-personal obligations. Schweitzer argues that the ethics of society is pseudo-ethics, for we must serve society without abandoning ourselves to it. The only valid test of morality is whether or not our actions and attitudes promote humanity and life in general. Schweitzer agrees with Kant that morality has its origin not in the needs of society (as e.g., Hobbes, Rousseau, and British utilitarians do), but in those of an individual. Unlike Kant, he insists that that our modern civilization makes it more difficult to become a moral individual and a fully developed human being: "In every respect, therefore, our individual existence is depreciated. It is becoming ever more difficult to be a personality."[18]

IV Building a World Community on the Ethics of Reverence for Life

In Western political philosophy, at least since the time of Locke and Hobbes, there is a fear of passions and, we can add, a corresponding fear of spirituality. The prevailing wisdom is that passions will undo social life and that only coercion will preserve it. Social life is based on restraints, and our faith in the possibility of a just and proper social order is invested in a continuous improvement of the laws and the organizations which implement them. It is this attitude that leads first to the endorsement of the sovereign state model, and later of the free market model.

By word and example, Schweitzer argues that such an orientation is fundamentally mistaken. Laws and institutions, of whatever kind, have only an instrumental value. They are neither the ultimate goal nor the reliable guide toward the world of social order and justice. The measuring stick of the instrumental value of such regulations and organizations is to what extent they contribute to the maintenance and development of life, to the maintenance and development of humanity.

Although sharing some of Gandhi's criticisms of the direction that Western civilization has taken, Schweitzer does not have the same anarchistic attitude toward the state as his Indian counterpart. He believes that the state (as well as the church) can be reorganized in such a way to believe ethical and in harmony with non-instrumental reason, that is, to provide an effective aid to the ethical spiritualization of humanity. Gandhi, by contrast, is vehement in insisting that the political state is a soul-less machine, an organization conceived in violence, maintained by violence, and subsisting in violence. But Schweitzer appreciates Gandhi's insistence on a small community, the model of which for Gandhi is an "ashram," and for Schweitzer his hospital. Both Gandhi and Schweitzer realize that we have neglected our local communities, that the contemporary civilization is drawing more and more people into big cities, where they are alienated from each other and where they do not have a sense of belonging and orientation. Yet big cities are a formula for disaster, for there can be no world community if there is no local community. Only in a small community can a permanent relationship be established: a relationship from person to person, from heart to heart. This why Schweitzer pays so much attention to building and preserving such a community on the compound

[18] Schweitzer, *The Philosophy of Civilization*, 88.

of his hospital, where it has to perform all the functions required of one community and also become a model of ethical unison and environmental conservation.[19]

Whether a community is large or small, the final decision as to what its future and its success will be depends not on how near to perfection the organization is, but on the degrees of worthiness of its individual members. If the proper ethical foundation is lacking, any community collapses, regardless of its material and organizational achievements. Schweitzer thus proposes not a revolution but an evolution; not a change of laws and institutions but a change of heart, a different spiritual orientation. Only when motivated by ethical convictions can individuals and communities establish well-founded social relations. As he puts it, "A spiritualization of the masses is what is we need."[20] This is so because, "All that happens in world history rests on something spiritual. If the spiritual is strong, it creates world history. If it is weak, it suffers the world history. The question is, shall we make world history or only suffer it, passively? Will our thinking again become ethical-religious? Shall we again win ideas that will have power over reality?"[21]

By spirit Schweitzer understands that ethical energy and its ethical ideals which move, or – in the opposite case – make inert, the members of one society. Spirit and spirituality tie together ethics and religion into a unified expression of our longing for the Kingdom of God. For Schweitzer, this Kingdom is relevant only insofar as it is understood as the Kingdom of God on earth, and he is adamant that the there can be no Kingdom of God in this world without the Kingdom of God in our hearts.

Schweitzer's insistence that the ethics of reverence for life should find itself at the top of the triangle of morality, politics, and economy becomes clearer now; it also helps us understand how the predominantly short term goals of politics and economy must be integrated with long term moral principles. Furthermore, the ethics of reverence for life allows us to envision how a moral and spiritual transformation of every individual would lead to a better world, a world in which peace prevails, and the world in which politics and economy are organized on the principles of justice and the well being of all. The realization of the ethics of reverence for life would not necessarily, or certainly not directly, lead to a formation of the new world government. More importantly, it would lead toward the creation of a world community – an atmosphere in which there is respect for every human being and every living being. The ethics of reverence for life would ensure that we think of all living beings as parts of one and the same whole (which we can call the world community), and also that we think that the interest of the whole is more important than the interest of any one individual part of that whole.

A universal application of the ethics of reverence for life would lead to a creation of the world community, from the bottom up. Whether this application would ultimately also lead to a creation of a world government, and whether such a government is really needed, this is something that can be decided on when we already have a healthy, ethically-oriented world community. Schweitzer expected that only such a

[19] For further discussion, see P. Cicovacki, "Building a Peaceful World: Mahatma Gandhi and Albert Schweitzer," *Gandhian Studies*, 5:2007, No. 1-2, 17-43.

[20] Quoted from G. Bromley Oxnam, *Personalities in Social Reform* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1950), 149.

[21] Schweitzer, "Religion in Modern Civilization," in *Albert Schweitzer's Ethical Vision: A Sourcebook*, 77.

community can genuinely solve the problems traditionally posed to sovereign governments: those of global security, universal human rights, social justice, and environmental protection. According to Schweitzer, "Civilization can only revive when there shall come into being in a number of individuals a new tone of mind independent of the one prevalent among the crowd and in opposition to it, a tone of mind which will gradually win influence over the collective one, and in the end determine its character."[22]

Did Schweitzer himself believe in the possibility of reviving the entire civilization? Did he really believe in the possibility of its entire reorientation? Did he not despair when he saw how his age had been dominated by the spirit of irreverence for life? "Look at it this way," Schweitzer told one of the doctors who worked with him in Africa and who posed those questions to him. "It will always be a terrible struggle for both of us; but, maybe in another hundred years, most physical and societal ills may be expunged from the earth if enough of us do our small share. Yet I know in my heart that some will always be left suffering and uncured. Maybe someday enough of us will give our time, effort, and knowledge to do what is a doctor's real responsibility on earth."[23]

V Concluding Thoughts

The central dilemma of our age is not whether to preserve sovereign governments or to build a world government. Nor is the key problem that of making the existing governments and the majors corporations "work well." The central challenge of our age is whether we will continue to live with states and economic organizations oriented toward pursuing selfish interests and making more profit, or will they be reoriented to promote the general interest of the entire humanity. What we need are humane governments and ethically governed institutions and corporations, an ethically oriented world community. Schweitzer's ethics of reverence for life provides a new founding principle for the restructuring of the existing social forces and the creation of humane forms of organization. It offers a way toward a new world community, the community which would value being over having, love over efficiency, life over material objects.

To live in our time, to develop one's personality and one's humanity in this age, may be more difficult than at any other time in the history of the mankind. To make that reorientation possible, a new ethical energy and a new tone of mind is necessary. Schweitzer is one of those individuals who brings a new tone of mind, who revives our ethical energy, and who reminds us of fundamentally sound and eternally valid ethical ideals. He shows us, with his words and his example, what it means to strive toward a better, more just world. His ethics of reverence for life is one of mankind's greatest thoughts. His service to the natives of Africa is one of mankind's greatest examples of how human beings can serve others and be humane. But whether it is Schweitzer, or any great ethical leader, who we are discussing or looking after, the essential point consists of not expecting them to solve the world problems. It is not so much what they do, but what others – us – do as a result of their example.

---

[22] Quoted from George Marshall and David Poling, *Schweitzer: A Biography* (New York: Albert Schweitzer Fellowship, 1975), 268.

[23] Edgar Berman, *In Africa with Schweitzer* (New York: Harper & Row, 1986), 131.

Philotheos **11** (2011) 294-304

Nada Videtič
Ljubljana

Eschatology of the Protestant Church

Summary: Because of its uncompromising categoricalness, death is a subject that often causes an anxiety in a person and thus burdens his entire life on the earth. Christianity is a religion that preaches a marry annunciation – *euangelion* – which is God's redeeming intervention that saves man from being enslaved by sin and death. Even though the Christian eschatology is essentially directed towards the reappearance of the Christ at the end of days and thereby related last judgement, there are some differences in the thought of individual Christian churches. These differences mostly appear in the concept of individual issues, related to the state of the deceased or his soul immediately after his death and in the interpretation of events, a person is subjected to until the last judgement. The protestant eschatology, significantly defined by the Luther's doctrine of justification, categorically refuses the Catholic doctrine of purgatory, prayers for the dead (practiced by the Catholic and the Orthodox church) and any possibility of change in the state of the deceased. Since the Protestant church is pretty diverse, this paper shall focus on the Luther's eschatological doctrine and thereby on the teaching of the Lutheran or Evangelical Church, which directly origins from the reformation and is most true to its founder's teaching.

Key words: Death, eschatology, Protestant Church, judgement and Judgement Day, justification, Martin Luther, parousia.

Death is a reality for all that is called into life. The entire creation moves in the constant *dialectics* of birth and death, creation and expiration, emergence and withering. Like the stars come and go so do the seasons, day and night, low and high tide on the earth.

Birth and death, the inseparable *partners*, create the world, as we know it. Man is also subjected to this necessity of *natural laws*, as we usually determine the entirety of cosmic processes. Seeking the answer to the question of the meaning of life in the light of death is the most dramatic battle in the history of mankind. Because of the anxiety, caused by the very thought of death, people always sought different explanations and this has not changed to this day. Some people therefore except the thought that man, who is the result of natural evolutionary processes, is composed of psychical-chemical compounds and simply disintegrates and ceases to exist in any form or state, whereas others believe there is more to man than just a decomposable 'body', namely the indestructible (spiritual) dimension, created 'from above'. Such notion, which places the man in the transcendental relationship, is a part of many religions, beliefs and theosophies that also offer an explanation of the *role* of death in human life.

Christianity is a religion based on the remarkable divine intervention into the human history, which defeats the antagonism between life and death. The fundamental message of Christianity lies in the Birth of God, Jesus Christ, his life and suffering,

death and resurrection. God does not live the man, who turned away from God by committing the first (original sin) to destruction, but instead saves him from the annihilation in death with the redeeming act of love.

"The Holy Bible testifies that the original sin, inherited by us, is not merely a relatus,... i.e. that God would subject all mankind to death and eternal condemnation for this fall and sin of our first parents, but also a horrible deformation and havoc of human nature... However, those who believe fight against such disgrace with true faith and the power of the Holy Spirit. Therefore, their sins and weaknesses shall not lead to their doom, but shall be forgiven and forgotten because of the Christ, our Mediator.[1] Christians build their hope that death is not the final cessation of human existence upon their belief in the Resurrection of Christ. "Namely, in human terms, death is the end of it all and you can only hope for judgement as long as you are alive. However, for a Christian, death is far from the end; death too is merely a minor event in the embrace of the total reality, the eternal life; in Christian terms, there is eternally more hope in death as - from strictly human point of view - in life, even if it is filled with health and power... Christianity has taught Christians to look upon everything that is earthly and profane, including death with this noble courage."[2]

Therefore, based on the Paschal mystery, all Christians should have in common their optimism, with which they face death. Therefore, in the Nicene-Constantinopolitan[3] Creed accepted by the Catholic Church, Orthodox Church and most Protestant denominations, there are verses in the second part of the prayer, speaking of the last things: "and the third day he rose again, according to the *Scriptures,* and ascended into heaven, and sitteth on the right hand of the Father. From thence, he shall come again, with glory, to judge the quick and the dead; whose kingdom shall have no end. We look for the resurrection of the death, and the life of the world to come."

Eschatology is a part of the Christian theology, dealing with final events of human life and of creation in general.[4] Eschatology studies areas concerning the destiny of man at the moment of death until the bodily resurrection at the return of Christ at the last judgement. Until recently, eschatology was placed among the last chapters of the Christian theology and was not given much attention. However, Christian theologians of the 20th century came to realisation and reached a consensus that the eschatological perspective is indispensable for the understanding of Christian faith, since in its essence, the entire Christian theology is eschatological.

Most credit for revitalisation of eschatological theology (at the transition into the 20th century) in the Protestant circle goes to Albert Schweitzer and Johannes Weiss.[5]

---

[1] *Protestantski katekizem*, ČZP enotnost in Evangeličanska cerkev v Sloveniji, Ljubljana 1995, p. 459.

[2] S. Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, Mohorjeva družba, Celje 1987, 49.

[3] The Nicene-Constantinopolitan Creed is a Christian prayer that includes all the essential elements of the Christian Faith. The first version of this prayer was adopted at the first Ecumenical Council in Nicaea in 325 and was later revised at the Ecumenical Council in Constantinople. The Council of Ephesus of 431 finally affirmed the Creed and prohibited any further changes to the wording.

[4] The word *eschatology* comes from the Greek word *ta eshata* meaning the *last things*. In the context of modern eschatology, this term does not only cover the teaching of death, judgement, hell, heaven (and purgatory in Catholic theology), but the emphasis is placed on the spirit of eschatology, trying to *view* the present in the future.; C. Sorč, *Priročnik dogmatične teologije 2*, Družina, Ljubljana 2003, 543-444.

[5] Based on their studies on the nature of the *Kingdom of God* in the New Testament, Albert Schweitzer and Johannes Weiss came to the conclusion that words of Jesus on the upcoming *Kingdom of God* must be interpreted in the sense of continuation of the Jewish apocalyptic notion of the world. In addition, they

The eschatological teaching, as well as some other theological issues in the Protestant Church is not uniform. Diversification of churches and church communities, which resulted from the Reformation and are usually (in laymen's terms) called the *Protestant*, significantly differ from one another in some teachings. The contents of this paper shall be limited mostly to those Protestant Churches that follow the teachings of a great Reformer, Martin Luther, namely to the Lutheran or Evangelical Church.

Martin Luther and his Understanding of the Christian Eschatology

"Heaven and earth have become one in faith."[6] These are supposed to be the last known Luther's words, indicating that his understanding of eschatology, as well as the entire theological thought, is based on his understanding of faith, which also includes the doctrine of justification by faith. Luther never dealt with the subject of eschatology individually (monograph work), which is why this subject, in the opinion of some theologians is 'one of the most neglected aspects of Luther's theology.'[7] On the contrary, some other theologians claim that eschatology is one of the subjects, which is present in everything Luther ever talked or wrote about, regardless of the fact that he only devoted 13 pages of his entire comprehensive opus to the subject of *last things*.[8] "The core of the matter cannot simply be found in his conception of Pope as the Antichrist, or in his clear warnings against the Turkish threat and his longing for the last day. His direction of all things towards the upcoming *Kingdom of God* was the central and very persuasive force that led and motivated Luther as a person and as a theologian.[9]

The time and space, where Luther lived and created was (as well as the entire Middle Ages) pretty intense and insecure, because of the social, political and religious conditions. As in the centuries before, the man of the 16th century was overwhelmed by eschatological anticipation for the above-mentioned reasons, which reflected in the flood of the apocalyptic and visionary literature and poetry and in the emergence of many wandering prophets and fortune-tellers.[10] This 'apocalyptical' state of mind also

---

claimed that Jesus prophets the foundation of the Kingdom of God in the near future, but not as a result of human efforts but of the critical divine intervention into history.

N. Lossky et al, *Dictionary of the Ecumenical Movement*, 2nd edition, WCC Publications, Geneva 2002, 403 and M. D. Chapman, *The Coming Crisis; The Impact of Eschatology on Theology in Edwardian England*, Sheffield Academic Press, England 2001, http://books.google.com/books?id=ZvCxhBF4edkC&pg=PA67&lpg=PA67&dq=Alberto+Schweitzer+in+Johannes+Weiss&source=bl&ots=XCVMTujiZe&sig=bns0-_S7fvFvwg1PRmYsPdN_KQs&hl=sl&ei=bDqGTaXEFpGwhQfMyKXRBA&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2&ved=0CCEQ6AEwAQ#v=onepage&q&f=false (acquired on 12 March 2011).

[6] G. W. Forell; Justification and Eschatology in Luther's Thought, v: Present Truth Magazine, Volume: 44, Paper No. 4, http://www.Presenttruthmag.com/archive/XLIV/44-4.html (Acquired on 6 February 2011), 2.

[7] *Ibid*, p.2

[8] W. Vogel, *The Eschatological Theology of Martin Luther; Part I: Luther Basic Concepts*, v: Andrews University Seminary Studies, Vol. 24, No. 3, 1986, 249-264, 252. http://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:hGbSU9qFstoJ:www.bibelschule.info/streaming/Winfried-Vogel---The-Eschatological-Theology-of-Martin-Luther---Part-1_23812.pdf+.+Vogel,+The+Eschatological+Theology+of+Martin+Luther%3B+Part+I:+Luther+Basic+Concepts&hl=sl&pid=bl&srcid=ADGEESgCQEcdr1yEKKFgeClz_1H9RHSLLcvEJW-0fpWWY3YiP8j35JEcEoN1Jj2GfxRvhggk8F-xRHh4n0BmH33UnEG_fkFQGxP4HUCzhnFDD5ID6OiTqQgyuq3GBeiIQhW7ejIlacXp&sig=AHIEtbSRNUDQrFiJI7EcYAKcg2YJpt9urQ. (Access on 11 March 2011), 252.

[9] *Ibid*, 249

[10] The Medieval literature (dramatics, prose, poetry...) was filled with mystical and prophetic texts, dealing with death, afterlife, biblical motives etc. and were only partly based on the biblical text. Authors were mostly inspired by human imagination and different legends. The Divine Comedy - the world famous

reflected in the architectural art that often portrayed Christ on the church portals and altars as a judge on a throne, holding a sword in his hand and a lily in his mouth.[11] Such statue was placed also on the yard of the Church in Wittenberg, which scared Luther to the point that he was afraid even to look at it.[12]

Luther as well was convinced that the time of the last judgement shall come soon and that the "last cosmic battle is happening before his eyes."[13] One of the main reasons for this Luther's conception was related to the Turkish threat, to which he devoted also the so-*called Military Sermon Against the Turks (Eine Heerpredigt wider den Türken l. 1529).*[14] In addition, Luther saw a sure *sign* of the end of days in the pope and pontifical service in general as he viewed the pope as the antichrist himself. "Luther is called a reformer, and rightly so because he started the Reformation...()... His objective was to right the wrongs which he saw within his church. He like Pelagius before him took on the papacy of the Catholic Church. Both men saw the wrongs that had become inherent with the papacy. But, still with the zeal which he had acquired from his earlier religious experience Luther went much further than Pelagius in denouncing the Pope as the Antichrist"[15] The two fundamental signs of the upcoming end of days were concentrated into two factors; or with the supposed Luther's words: "The pope is the Antichrist's spirit and the Turks are the Antichrist's flesh«[16].

Therefore, Luther's eschatology was essentially directed towards the end of days, namely towards the historical (general, final) and no so much the individual judgement after death. One of the special features of his *cosmic* eschatology is that Luther presupposes the existence of two cosmic forces that constantly define the course of humanity (nations). This means that the universal history must be understood in the light of the constant cosmic battle between God and Satan, since this is the only way the human mind can grasp the reality of his existence. "Satan placed his kingdom side by side to the kingdom of God, so everywhere, Christians are faced with Satan's

---

work of Dante Alighieri, which picturesquely and precisely describes some sort of 'geography' of hell and purgatory, also originates from the 14th century. This Dante's presentation of hell was very vivid even for Luther's times. The second world famous and known work was created in 1498 by a German painter Albrecht Dürer, who extremely vividly portrayed John's Revelation in woodcut.

[11] The sword is the symbol of judgement and the lily the symbol of resurrection. Young Luther, who was extremely afraid of the Angst of God pictured God as a vengeful and righteous God, who intended salvation only for the few and eternal punishment for the damned. Luther saw hell as a place, where the damned wiggle in the agony of torture in the hell fire with sulphurous atmosphere. Combined with the popular belief of that time that the devil himself lurks in woods and dark places, waiting for a chance to capture the soul of a passer and take it to hell, this was a horrible burden disturbing the mind of the young Luther.

[12] Carter Lindberg, *Eschatology and Fanaticism in the Reformation Era: Luther and the Anabaptists*, v: Concordia Theological Quarterly, Indiana, vol. 64:4, 2000, 260-278, Http://www.ctsfw.net. (Acquired 16 February 2011), 260 .

[13] John T. Baldwin, *Luther's Eschatological Appraisal of the Turkish Threat in 'Eine Heerpredigt wider den Türken'*, v: Andrews University Seminary Studies, Vol. 33, No.2, 1995, 185-202, 202.

[14] At the beginning of the 16th century, the Muslim forces occupied the Balkans and Hungary. In autumn 1529 the Turk army, led by the general Suleiman the Magnificent surrounded Vienna. This represented a direct threat to Germany and consequently to the existence of German nation. *Ibid*, 193-194.

[15] A. G. H., *Luther, Martin (148 –1546)*. Http://www.themystica.org/mystica/articles/l/luther_martin%20.html. (Acquired on 23 February 2011), p. 3.

[16] Carter Lindberg, *Eschatology and Fanaticism in the Reformation Era: Luther and the Anabaptists*, v: Concordia Theological Quarterly, Indiana, vol. 64:4, 2000, 260-278, Http://www.ctsfw.net. (Acquired on 16 February 2011), 270.

agents."[17] However, God and Satan are not on the same level, since the whole universe remains God's creation. There is no question of God's sovereignty, because God is the source and momentum of the entire cosmos and thereby absolutely free. God is the Master of the entire universe, of heaven and earth, hell, devil and all creatures.[18]

As mentioned before, eschatology is supposed to be some sort of guiding light of his entire theology, which is essentially directed towards the anticipation of the end of the world. In the light of the *last things*, we can also understand Luther's doctrine of justification, which is supposed to be the *cornerstone* of understanding the Christ's preaching. "Luther's understanding of justification is essentially the application of Christology; that is, in Christ God was reconciling the world to himself, not counting their trespasses against them, and entrusting to us the message of reconciliation (2 Cor. 5, 19)."[19]

For better understanding of the connection between Luther's doctrine on justification and eschatology, we should see the essence of the doctrine indicated in the following brief presentation.

Connection Between the Doctrines of Justification and Eschatology in Luther's Thought

The doctrine of faith (*sola fide*) and the doctrine of justification by faith originating thereof is one of the four essential principles of Luther's theology.[20] When Luther lectured Paul's theology (mostly the letters to *Hebrews, Romans* and *Galatians*) to his students in 1510 - 152, he also thoroughly studied these scriptures. So in a certain moment, when he was contemplating on the words of Apostle Paul in letters to Romans and Galatians, (the god-fearing) Luther came to a new understanding of notions of *Love of God* and *Uprightness of God*. Luther saw Paul's words in a new light, when he says: "This righteousness is given through faith in Jesus Christ to all who believe. There is no difference: for all have sinned and fall short of the glory of God, and all are justified freely by his grace through the redemption that came by Christ Jesus" (Romans 3, 22-24)[21]. However, the essential message is contained in the following part of the letter, when Paul says: "Therefore we conclude that a man is justified by faith without the deeds of the law" (Romans 3, 28) and also, in the letter to Galatians in

[17] D. P. Scaer, *The Concept of 'Anfechtung' in Luther's Thought*, in: Concordia Theological Quarterly, Indiana, vol. 47, no. 1, 1983, 15-30. Http://www.ctsfw.net. (Acquired on 16 February 2011), 17.

[18] Even though, according to Luther, Satan is also a tool in God's hands, it is sometimes hard to distinguish between God's and Satan's works in his thought. Some theologians even claim that Luther himself had difficulties distinguishing between the two, which is supposed to be the result of Luther's extreme fear of Satan, which followed him throughout his life. According to his belief, there had been a furious battle going on between God and Satan, ever since God banished the latter from heaven, with human soles as their battlefield. Luther believed that man has no influence over this battle - in any case, one or the other shall claim the soul. Once, Luther compared the soul to a horse, who has no choice but to obey the horsemen, be it God or Satan. Luther also felt this constant battle in his sole and was convinced that Satan in always following him and trying to deter him from God.

A. G. H., *Luther, Martin (148 –1546)*. Http://www.themystica.org/mystica/articles/l/luther_martin%20.html. (Acquired on 23 February 2011), 2-3.

[19] R. F. Ziegler, *Luther and Justification*, in: Life of the World, vol. 8, no. 1, 2004, 4.

[20] Four basic principles of the Protestant theology are *sola fide* (only faith), *sola gratia* (only grace), *solus Christus* (only Christ), *sola scriptura* (only Bible).

[21] All the quotations from the Holy Bible are from: *Sveto pismo Stare in Nove zaveze*, Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1997.

similar wording: "yet we know that a person is not justified by works of the law but through faith in Jesus Christ, so we also have believed in Christ Jesus, in order to be justified by faith in Christ and not by works of the law, because by works of the law no one will be justified." (Galatians 2, 16). According to Luther's belief, these words address the core of the Christian doctrine - man is only justified by faith and even without the works of law. In zeal of his new understanding of Christ's act of salvation, Luther wrote: "I hated that word, "justice of God," which, by the use and custom of all my teachers, I had been taught to understand philosophically as referring to formal or active justice, as they call it, i.e., that justice by which God is just and by which he punishes sinners and the unjust. At last, by the mercy of God... I began to understand that in this verse the justice of God is that by which the just person lives by a gift of God, that is by faith. The justice of God is revealed through the Gospel, but it is a passive justice, i.e. that by which the merciful God justifies us by faith...I felt that I had been born again and entered into paradise itself through open gates. Immediately I saw the whole of Scripture in a different light."[22] Therefore, the *Righteous God* does not judge people by their good or bad works, but accepts them in his grace and love and makes them good and righteous. Luther realised that man cannot redeem himself for his sins, not even with his works, but only with the help of the Son of God, Jesus Christ, since "he was delivered for our offences, and was raised again for our justification." (Romans 4, 25). Luther's justification by faith is essentially Christological, since after Christ's death, man is delivered from the body of sins and death and "if you see Christ as a gift, given to you to hold and have no doubt that you are Christian. *This* faith shall deliver you from sins, death, hell and enables you to overcome everything. [23] For a Christian, Christ is the foundation and centre of life, an example for his works, which are to serve others in love and from love. Man's (good) works come from the grace of faith and not from man. "To have faith means to take the judgement of God upon you, trust his promise and acknowledge his justifying grace. If my righteousness (identity, self-respect, self-confidence) did not depend only on the grace of God, but on my actions as well, I could not be sure of salvation, for I would never know if I did enough"[24] Therefore, man by faith is in a position, when he can hope for Gods' merciful judgement. By faith and trust, he turns to Christ, which already opens the door of salvation. Man's (good) works come from faith and are undeservingly sign and fruit of justification.[25] In Luther's thought, the justification and eschatology or the *doctrine of justification by faith and the doctrine of last things* are correlated, since one's destiny

[22] T. Sabo, *Praznovanje dneva reformacije*. Http://www.zivoupanje.org/praznovanje-dneva-reformacije.html. (Acquired on 10 February 2011).

[23] M. Luther, *Izbrani spisi*, Hieron, Ljubljana 2001, 196-197.

[24] W. Huber, *Protestantsko načelo*, in: Poligrafi, vol. 6, no. 6, Nova revija, Ljubljana 2001, 115.

[25] For Catholics as well, faith is fundamental for justification and salvation; however, the works of man have a great meaning as well. According to the Catholic doctrine of last things, unlike the Protestant, the meaning of man's works, in addition to the faith, is highly emphasised. Good works come from faith, but at the same time, they are also a product of men's free will. According to Luther's understanding of free will, it is not about man's inability to decide on different options in concrete life circumstances, but about conviction that man is not able to decide freely in relation to God.

The Roman Catholic Church and the Lutheran Church signed a declaration on 31 October 1999 in Augsburg, whereby both churches tried to smooth away all their historical differences regarding the interpretation of the doctrine of justification and mutually agreed that the doctrine of justification by faith is truly important as a way for reaching the salvation.

after death depends on one's faith, by which one shall be judged. Therefore, the nature of man's destiny after his death lies entirely in God's hands, since justification fully depends on the grace of God and not man's merit. The unconditional justification of a sinner is not a result of his works or moral qualities, but merely of Christ. The reason of justification always lies outside the man, in God alone. "The only work of value is faith, which in a unique sense represents the God's work in us. Out of this faith and the word of God that alter the existence of the old man, good works follow as a result of faith. However, these works as well are not deserved for salvation. The Christian's freedom exists in his faith. Therefore, he is also free from good works and requires nothing but his faith."[26] The justification given to the sinner (by his faith) already in his lifetime shall be fully realised in the moment of the last judgement, before the almighty God. In this sense, the justification is the anticipation of the *judgement day*. In their faith in God's promise, Christians anticipate the eschatological salvation, which lies in the hope for eternal life after death. Luther's concept of eschatology focuses on the theological certainty that whoever dies in the faith in Jesus Christ has no reason to fear the judgement day, because he already rests in the arms of Christ. The words of evangelist have the same meaning: "Whoever believes in him is not condemned, but whoever does not believe stands condemned already because they have not believed in the name of God's one and only Son" (John 3, 18).

If we summarise, Luther's eschatology in its essence is a reflection (mirror) of his personal faith. The centre of his entire theology is the doctrine of justification, which rose from the background of his personal eschatological orientation. When Luther, who was followed by the image of an angry God throughout his life, acknowledged man's total dependence on God, he reached a certain type of catharsis. His (re-)discovery of the meaning of Paul's words that *a person is not justified by works of the law but through faith in Jesus Christ*, totally changed Luther's attitude towards the second coming of Jesus and the last judgement; the horror was replaced by a joyful cry of anticipation: "come, dear last day." [27]

The emphasis of the Luther's eschatology mostly lies on the last judgement at the time of the second coming of the Christ and on the apocalyptic events related thereby and not so much on the so-called individual eschatology. The reason lies in Luther's conception of the last judgement as an event, which shall happen at the end of days, while at the same time, happens to everyone at the time of his death. "Space and time are our categories and world, and these categories are not valid in view of God's eternity."[28] When man dies, he steps out of the earthly time and returns at the second coming of the Christ. In this sense, there is no difference in time between death and resurrection.

So, what happens after man's death? According to theologians, death or fear of death is the subject, which haunted Luther throughout his life. Luther sees death with

[26] A. Lah, *Teološka antropologija*, in: Priročnik dogmatične teologije 1, edited by: C. Sorč, Družina, Ljubljana 2003, 339.

[27] G. W. Forell, *Justification and Eschatology in Luther's Thought*, in: Present Truth, Volume: 44, article no. 4, http://www.Presenttruthmag.com/archive/XLIV/44-4.html (acquired on 6 February 2011) and Carter Lindberg, *Eschatology and Fanaticism in the Reformation Era: Luther and the Anabaptists*, v: Concordia Theological Quarterly, Indiana, vol. 64:4, 2000, 260-278, 266.

[28] Carter Lindberg, *Eschatology and Fanaticism in the Reformation Era: Luther and the Anabaptists*, in: Concordia Theological Quarterly, Indiana, vol. 64:4, 2000, 260-278, Http://www.ctsfw.net. (Acquired on 16. February 2011), 268.

its finality as the greatest human hardship. Satan's power is demonstrated in the horror of death and only with the power of faith in Christ our Saviour, can a Christian bravely look at the face of death.[29] According to Luther, man after death falls into a type of deep sleep without any dreams or consciousness [30]: "for just as a man who falls asleep and sleeps soundly until morning does not know what has happened to him when he wakes up, so we shall suddenly rise on the Last Day; and we shall know neither what death has been like or how we have come through it…We are to sleep until he comes and knocks on the grave and says, "Dr. Martin, get up." Then I will arise in a moment and will be eternally happy with him."[31] According to Luther, man after death shall fall into the state of sleep and shall be awoken at the last judgement, when he shall receive either eternal bliss (heaven) or eternal damnation (hell).[32] Therefore, Luther's eschatology does not know the individual or specific judgement in the sense of Catholicism and Orthodoxy, where man (or his soul) goes to heaven or hell after death, where he stays until the last judgement. In addition, Luther does not acknowledge the doctrine of purgatory and thereby related prayers for the dead, since this is not compatible with his doctrine of justification by faith. According to his belief, man (or his soul) falls into the state of sound sleep after death (until his resurrection), rather than in the state of bliss (heaven) or suffering (hell). Only after the resurrection and the last judgement, one shall be designated for heaven or hell. "It is enough for us to know that the soul does not leave the body to be tortured and terrified in hell, but to enter a bedroom, where it can sleep in peace."[33]

What is the Protestant Doctrine on the Last Things?

Like the Catholics and the Orthodox, the Protestants also believe that death entered the human life with the sin of the first man and that Christ saved the man from the damnation of sin and death by his death and resurrection. In Christ's resurrection, the Christians see a sure sign of victory over death, which at the same time also means the promise of awakening and rising from the dead of 'all, who fell asleep in the Christ.'

---

[29] D. P. Scaer, *The Concept of 'Anfechtung' in Luther's Thought*, in: Concordia Theological Quarterly, Indiana, vol. 47, no. 1, 1983, 15-30. Http://www.ctsfw.net. (Acquired on 16 March 2011), 25 -26.

[30] According to Luther, it is not quite clear whether the events after death concern the whole person or 'just' his sole. P. Althaus, the eminent Lutheran theologian says that Luther is dubious at this point. Namely, at one point he refers to the 'sleep' of the sole and at the other one, to the 'sleep' of the whole person. On the one hand, Luther applies the dualistic conception, where body and soul separate after death and the 'bodiless soul' dwells (sleeps) in such a state until the last judgement. On the other hand, Luther does not mention any separate dwelling of the body and soul, but instead only man, who shall 'sleep' until the final judgement. In his old age, Luther began to distinguish between the 'sleep of this life' and the 'sleep of the future life.' The 'sleep of this life' is an unconscious state, while the sleep of the future life is one in which the departed soul is actually awake but is resting.

W.Vogel, *The Eschatological Theology of Martin Luther; Part I: Luther Basic Concepts*, in: Andrews University Seminary Studies, Vol. 24, No. 3, 1986, 249-264, p. 252. (access on 11 March 2011), p. 261-262 in H. W. Tepker, *Problems in Eschatology: The Nature of Death and The Intermediate State*, in: The Springfielder, vol. 29, no. 2, Faculty of Concordia Theological Seminary, Illinois 1965, Http://www.ctsfw. net. (acquired on 16. March 2011), p. 25.

[31] *Individual and Cosmic Eschatology*, in: Present Truth magazine, vol. 14, article 5, Http://www.presenttruthmag.com/archive/XIV/14-5.htm (acquired on 8 March 2011).

[32] Heaven and hell are not meant in the spatial sense, but we are dealing with the manner of existence, dependant on one's entire state, defined by his relationship with God.

[33] *Ibid*, 25.

This shall happen after the second coming of the Christ, at the execution of the last judgement, when one's faith shall finally be known. At the same time, the kingdom of God shall finally be realised (the new heaven and earth), professed by Jesus himself, and which already began by his coming.

Therefore, the essential elements of the Christian Doctrine on the last things concern the issue of death, the condition of man after death, the end of the world, the second coming of the Christ – *parousia*, bodily resurrection, last judgement and eternal life. The concern for his own destiny follows man throughout the history of mankind and this has not changed to this day. The fact of death is a reality that nobody can escape from and with which we all deal in our own way. In this sense, we can agree with Luther, when he says, "We are all called to death and no one shall die for another. Therefore, man must be prepared and know the main things of a Christian well."[34]

The biggest difference between the Protestant doctrine on the one hand and the Catholic and the Orthodox on the other is in the conception of the man's condition 'immediately' after his death, in the so-called individual judgement. The Catholic and the Orthodox doctrine teach that immediately after his death, man is subjected to the individual judgement. After the individual judgement, man joins God in heaven or is sent to hell, whereby men's works are extremely important, in addition to his faith. As we could observe, according to Luther, faith has the central meaning, by which man can be justified, since – if we simplify – man in his own power is unaware of what and how many works he must do in order to achieve justification. Nowadays, theologians agree that there are no insurmountable differences between the catholic, orthodox and protestant conception of this Luther's doctrine, but rather they even come very close in the understanding of the latter.[35] The catechism says: "It remains that God shall judge by works. However, grace comes before the law, because God loves every man, even the guilty one. He showed us that through Jesus Christ. He shall accept the sinner, who admits his guilt, has regret and places his hope in the merciful God (Luke 18,10-14a). *Judgement by works* and *justification by faith* (Rome 3,28), namely the trust in the merciful Father are not incompatible. With God, love and thereby forgiveness has the last word.[36]

The Catholics also believe in the existence of purgatory (lat. *purgatorium)*, which is a form a cleansing process that shall free man of any type of guilt and remaining sins and prepare him for the bliss of heaven. The orthodox doctrine does not know the doctrine of purgatory, even though some recognise a similarity with purgatory in the orthodox notion of heaven and hell (and the doctrine of *aerial tollhouses*). Namely, in the orthodox thought, the state of heaven and hell after the individual judgement is considered 'imperfect', which means that man's condition can also change by prayers. The meaning of prayers is also emphasised in the catholic doctrine of purgatory. The Protestants explicitly reject the possibility of purgatory, since they believe that it relativises Christ's death. In addition, they also reject prayers for the dead as well as pray-

[34] *Protestantski katekizem*, ČZP Enotnost in Evangeličanska cerkev v Sloveniji, Ljubljana 1995, 386.

[35] The Roman Catholic Church and the Lutheran Church signed a declaration on 31 October 1999 in Augsburg, whereby both churches tried to smooth away all their historical differences regarding the interpretation of the doctrine of justification and mutually agreed that the doctrine of justification by faith is truly important as a way for reaching the salvation.

[36] *Ibid*, 395.

ing to saints[37], because in their belief, this is a direct violation of the biblical prohibition of idolatry. "Therefore the ones, who on the outside and beside our only true God, pray to beloved saints, who passed away long ago and know nothing of us, as told by the holy prophet, in the Christian Church, indulge themselves in the pagan idolatry and repeat it, because they show and transpose honour, which is God's alone, to the beloved saints and thereby profane the honour of the God almighty."[38] In the protestant church, the prayers after someone's deaths are intended exclusively to the deceased's family and other mourners in the hope that God shall ease their pain at the loss of their loved one.[39]

The greatest ambiguity in the protestant doctrine of the last things is the so-called *intermediate state*, namely the state between death and resurrection at the last judgement. Most of the protestant theologians agree that in this *intermediate* period man possesses a certain state of existence. However, on the question of form of this existence, their positions significantly differ. The first question that arises in connection to this *intermediate* state is whether the body and soul part at the time of death or whether the whole person in subjected to death. Some modern protestant theologians lean towards a belief that when a man dies, he dies with both, the body and the soul – and goes to nothing.[40] By claiming that a person during this period falls to some type of sleep, some other theologians try to avoid the Hellenistic dualistic concept of the soul on the one hand, and on the other hand the extreme positions, under which death means the extinguishment of the whole person. Perhaps, K. Barth came closest to Luther (even though many theologians disagree with him), when he says that he does not believe there is an interval of time between death and resurrection in the human concept of this term. At the time of death, man is supposed to be *projected* into eternity, which is timeless. In timelessness, everything happens in the *present*, which means that a person shall experience resurrection at the very time of his death. Therefore, human body shall be glorified in the same moment.[41] This is also summarized in the catechism: "The Christian's final destination is therefore not death, but eternal life. What it shall be like eludes all perception. We cannot imagine what is beyond death and thereby beyond our spatial – temporal manner of observation. Therefore, the bible speaks of eternal life in metaphors, taken from our life".[42]

---

[37] The prayer for the dead is not intended as a direct intervention, whereby one can help the deceased, but is addressed to God. It is about asking God to show mercy to the deceased.

Praying to saints is a common and very popular practice of both the catholic and the orthodox Christians. Praying to the saints is a 'direct' prayer, because the saints are people, who already reached bliss in God. As such, they are 'authorised' in God to help the ones, who come to them in prayers.

[38] *Ibid*, 504.

[39] Luther condemns excessive mourning, crying and similar behaviour at the death of a loved one and says that for the promise given to us by God, Christians should not behave as pagans by the grave.

[40] P. Althaus: »Death is more than a departure of the soul from the body. The person, body and soul are involved in death… The Christian faith knows nothing about an immortality of the personality… It knows only of awakening from real death through the power of God. There is existence after death only by an awakening, resurrection. There is no immortality of the soul, but a resurrection of a whole person, body and soul, after death«. H. W. Tepker, *Problems in Eschatology: The Nature of Death and The Intermediate State*, in: The Springfielder, vol. 29, no. 2, Faculty of Concordia Theological Seminary, Illinois 1965, Http://www.ctsfw.net. (acquired on 16 March 2011), 20-21.

[41] *Ibid*, 21.

[42] *Protestantski katekizem*, ČZP enotnost in Evangeličanska cerkev v Sloveniji, Ljubljana 1995, 398.

Conclusion

As we can see, the protestant eschatology is extremely oriented towards the resurrection at the last judgement. The Christ, who shall come at the end of days shall completely renew the creation and awake the death, which shall rise in their bodies. After the judgement that follows, some shall receive the eternal bliss of life on the *new earth*, while others, who turned away from God, shall be eternally damned.[43] God's promise of rising from the dead and eternal life is a cornerstone, upon which all Christians build their hope, regardless of the church they belong to. Even though there are some differences on the concept of certain doctrinal issues between individual churches, this does not concern the essence of the eschatological message. A specific feature of Luther's theology is mostly his interpretation of the doctrine of justification, which significantly affects eschatological doctrine as well. Even though the subject of justification by faith represented the bone of contention for many centuries, particularly between the Catholic and the Protestant (or Lutheran) church, it turned out, with the signing of agreement in Augsburg on 31 October 1999, that the differences are not so 'fatal' after all. Therefore, Article 15 of the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, signed by the high representatives of the Roman Catholic Church and the World Lutheran Union, lays down that "only by mercy and faith in Chris's redeeming works and not by any merit of our own, does God accept us and gives us the Holly Spirit, which renews our harts and qualifies us and calls us to good deeds«[44] Therefore, God judges by person's works and justifies by faith.

[43] The *eternal* damnation of hell is an issue heavily discussed by the modern theologians.
[44] *Božja milost*, http://sl.wikipedia.org/wiki/Bo%C5%BEja_milost. (acquired on 20 March 2011).

Philotheos **11** (2011) 305-307

Alexander Strakhov
National Investigation University "BelSU", Belgorod, Russia

Orthodox Tradition as Means of Russia's Demographic Safety

The problem of Russians' spiritual development in the tideway of the philosophy of the moral humanism, which demands urgent introduction of humanistic ideals in all connected with the relation to people spheres, is putting forward in modern Russia. We'll add: and in relations between people including sexual. Love devaluation, loss of human features in the person has most ruinously additional affect on without that disturbing demographic situation of Russian state-basing ethnos.

S. Zaharov in the interview to "Literaturnaya Gazeta" (№2-3 from January, 25-31th, 2006) has noticed that "monolith" in which the introduction into marriage, the sexual debut and a birth of a child "were as though one event", has broken up in "rough" 90th of last century. The monolith has broken up in not less rough 20th – in 90th only the second wave of the second Russian sexual revolution begins.

The first Russian sexual revolution accompanies social revolutions of the beginning of XX century. The negative relation cultivated by the new power to traditions was expressed in the destruction of church ("lawful") marriage from positions of militant atheism. An objective basis of sharp sexual morals' liberalization was civil war, this is testified by N. K. Krupsky in publicistic and B.Pilnjak in the art form. Supporters of free love such as A. M. Kollontaj with her appeal "road to a winged Eros" appeared, and the notorious theory of "a water glass" got the great popularity. Simplification of mutual relation of sexes has led to spreading of short relations for a month, for a week, per day – P. Romanov's story "The Court over the Pioneer" is indicative. The duration of first marriages (S. I. Golod's data) in the beginning of the second half of 20th did not exceed a year! The marriages concluded before revolution broke up also, party functionaries got divorced in a mass order, these even became a subject of party discussions. The sexual promiscuity of the new "owners of a life" is exposed, in particular, by M.Bulgakov.

Certainly, the higher party management which has inherited ideas of Russian radical intelligence, negatively concerned to sexuality's showing, considering that the sexual "picks", "robs" (A. Zalkind) revolutionary emotionality, withdraws aside from building of a new world. V. I. Lenin showed mistrust to sexes' questions. The proletarian poet V.Mayakovsky, on the one hand convicted church marriage, on another hand he was against sexual promiscuity in the youth environment. There were appeals to limit a sexual life exclusively to make a child in the spirit of "Krejtser's Sonata" by L. N. Tolstoy (M. N. Ljadov). The first Russian sexual revolution has failed with I. V. Stalin's coming to power when the hostile relation to sexuality was distinctly expressed

in repressive measures and rigid administrative interdictions. Should affect and the stability of traditions so inherent in domestic culture. Also traditions had influence so inherent to domestic culture.

The second Russian sexual revolution begins, like in the West, in 60th of the last century, to be exact, its first wave begins at this time. Venedikt Yerofeev and V. Vysotsky are its first bright representatives, but the first is generation of the first wave of the second Russian sexual revolution himself, the second reflects it. Victor Yerofeev, J. Trifonov, L. Ulitskaja tell us about the first wave of the second Russian sexual revolution. The first stage of the second Russian sexual revolution touches mainly city young people, especially student's, passes latently and slow, but already shows devaluation of love which is reduced to its physiological side – to passion. A substitution of concepts happens at this time: cohabitation is called civil marriage. The quantity of divorces grows, the USSR catches up with the West. Real processes in mutual relation of sexes differs from ideological installations of the only dominating party which pretends to control sexual life at least its members. Direct influence of the western sexual revolution in the USSR it is not observed.

In 90th years of last century the second wave of the second Russian sexual revolution begins and lasts in the present. Its specificity is defined by openness of the Russian society to the western influences. The stream of materials of erotic and pornographic content has rushed in the country, besides pornography and erotica continued to mix up as it was in a Soviet period. Only if in the USSR any healthy showing of erotica was treated as an inadmissible pornography, in modern Post-Soviet Russia the pornography is filtered out under the pretext of erotica, up to the rigid. A return movement – pornography delivery, including children's, from Russia to the West has begun soon enough, that was promoted by softness of the domestic legislation.

The second wave of the second Russian sexual revolution together with economic and other factors aggravates demographic situation in the country (islets of "demographic well-being" are present in the regions which are practicing Islam, but, as well as in the world as a whole, high birth rate turns around unemployment of young people and low standard of living of the biggest part of population as it takes place, for example, in Ingushetia). The Russian youth does not live for love any more, but "make it", and without that alarming statistics of divorces does not reflect a real situation, as the increasing spreading is received by co-habitations without mutual obligations. So-called "commercial sex" actually emerged from the shadow is spreaded, and the availability of widely publicized sexual services is not conducive to the values of marriage, motherhood and childhood. Sexual minorities take offensive aggressive position (the reaction to previous persecution and imitation of the West). Incentive measures taken within the framework of national projects have led to the fact that the birth rate has exceeded the death rate, but the statistics do not indicate what regions helped to rich this result, probably, as it was already in the USSR, the already high fertility where it was traditionally high was stimulated, but not in the Russian Orthodox regions.

Further development of the national sexual culture offers two alternatives to each other perspectives: either the deployment of sexual-technological revolution, during which not only a human (love) in man will be lost, but man as a sexual partner himself, or a partial return to traditional values, to what Russian Orthodoxy can contribute in a large part.

The encouraging trend can be found to what contributes specificity of the national culture, in which traditional, modernist and post-modernist images of sex and love are present and coexist.

Traditional images are represented by Orthodoxy. Orthodoxy pays much attention to marriage and family. Church is against divorces and abortion, and this means that it contributes to improving the demographic situation in the country (divorces are permitted only in exceptional cases).

The struggle against religion in Soviet Russia has led to the first Russian sexual revolution. Atheism and materialism were not able to destroy the religious values completely. Moreover, the Soviet government has adopted some of the religious Orthodox installations: the desire to strengthen the family, child care, criticism of sexual depravity (homosexual love considered as a depravity too), ignoring sexuality. Instead of sexuality communist ideology put service to the idea, the church – to serve to the God.

Restoration of Orthodoxy in modern Russia is a positive process from the position of secular culture. Priests started often to appeal to the actual problems of society and young people, publishing activities of the Church were intensified (or extended) including publications on gender relations. The Church insists on the family where is mutual respect for the husband and wife, with children, where sex life in the background and is restricted by holidays, fasts, and with age after childbearing, stops at all. To destroy family means to go against the God. In the modern Orthodox there is no unity in the question of intimate life: some authors believe that intimate relationships are valuable themselves (themselves-valuable), others remain to be convinced that these relations should be limited only to the birth of children. Not all Orthodox authors were able to a large extent to take into consideration new trends in the relationship between sexes, part of the authors were behind the modern life, in the words of M. Kravtsova, "playing the roll of the pious ancestors" (disagreement in assessing the role of intimate relations of the spouses is a confirmation of this). And when people with the family problems come to the priests, they should help, as the psychoanalysts help. They have different means but the same purposes.

Of course, increasing the number of weddings in Russia still does not mean solving all the problems, besides many of such weddings are just a craze. And there is no guarantee of a happy family life for all who were married in the church. In tsarist Russia there were almost no divorces not because there was a high strength of the family, but because it was hard to divorce for an ordinary man. By the way, current statistics of divorces in spite of its anxiety alleviates the real picture (distorts reality): many couples are living in a "civil" marriage, which means cohabitation without registration. But nevertheless the church marriage disciplines. The role of Orthodoxy in improving demographic situation shouldn't be idealized (exaggerated). In the "Russian soul", as was written by S. Askoldov and Berdyaev, holy is combined with an animal, and there is a "sanctity in the shell of sin". But of course, the church can contribute to the strengthening of families and rise in the birthrate.

Authors in *Philotheos 1* (2001) – *11* (2011)

ACKAH Kofi
– Socrates, the Moral Expert in the *Crito* **8**:75-88
– Aristotle on God **10**:91-111

ALEXANDRAKIS Aphrodite
– The Bird's Song and Platonic Formalism **7**: 172-177

ALEKSIC Branko
– La théodicée de Casanova **3**:249-263
– Quelle trace de la théologie de Platon dans *La Comète Bayle*? **11**:30-50

ALIY Abdurrahman
– Phänomenologie und Interpretation **5**:362-393

ALT Karin
– Zu zwei Aussagen über Plotins Kindheit und Tod (Porphyrios Vita Plotini 2, 26f. und 3, 1-6) **2**:128-134

ΑΜΠΑΤΖΙΔΗΣ Θεόφιλος
– Χρόνος καὶ αἰωνιότητα στὸν Γρηγόριο Νύσσης **1**:110-121

ANDRIĆ Zoran
– Besprechungen: R. B. Brandom (2000), C. Wright (2001), H. Markel (2002) **4**:320-323
– Analytische Dekonstruktion des Wahrheitsbegriffes (D. Davidson / R. Rorty, *Wozu Wahrheit? Eine Debatte*, 2005) **6**:341-342

ANTONOPOULOS Athanasios
– Methodological Approaches to St. Gregory Palamas' Treatise "On the Divine Energies" (coauthor TEREZIS) **7**:305-310
– Biblical Interpretation, Religious Education, and Multimedia Educational Applications: An Introductory and Interdisciplinary Critical Review and Evaluation (coauthor TEREZIS) **8**:333-347

ANTONOPOULOU-TRECHLI Zoé
– Aspects de la philosophie du droit dans les *Lois* de Platon **6**:116-130

ARCHIE Andre M.
– The Unity of Plato's *Minos* **7**:160-171

ARX Urs von
– Bischof Nikolaj Velimirović (1880-1956) und sein Studium in Bern im Rahmen der christkatholisch – serbisch-orthodoxen Beziehungen **7**: 435-455

ATHANASOPOULOS Constantinos
– E. P. Papanoutsos and David Hume: The Influence of Scottish Enlightenment on the Moral, Religious, Scientific and Aesthetical Views of a Contemporary Greek Philosopher **7**:463-469

ATHANASOPOULOU-KYPRIOU Spyridoula
– The 'Illuminating' Value of Love. Gregory of Nyssa's Understanding of Love as Epistemically Valuable and Love's Contribution to Virtue Epistemology (coauthor VOUTSINA) **5**:248-254
– Beyond the Death of the Christian Novel: Literature as Theology **6**:48-60
– Gregory of Nyssa's Anagogical Method of Interpretation and the Personal Realization of the Sacramentality of all Language **7**:211-217
– Η μελέτη των πατερικών πηγών ως ευκαιρία προσέγγισης ανατολής και δύσης: η περίπτωση της τριαδολογίας **8**:348-353

BAYER Oswald
– Hermeneutische Theologie **1**:69-82
– Wann endlich hat das Böse ein Ende? **3**:120-125

BEGZOS Marios
– Apophatic Theology and the Contemporary World View **4**:3-11

BEIERWALTES Werner
– Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus **1**:150-176
– Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena. Eine Retractatio **6**:217-239

BERNSTEIN Jeffrey
– Antinomical Messianism: Agamben's Interpretation of Benjamin's "History" Thesis **10**: 304-323

БОЙКО Павел Е.
– Идея славянского мира в системе философии всемирной истории **6**:288-294

BOUDOURIS Konstantine
– Self, Society and Ecological Self **4**:153-160

BRAJOVIC Boris B.
– Ο Διάδοχος Φωτικής και η θεωρία περί της αρετής **6**:181-202

ЧЕЛОВЕНКО Татьяна Григорьевна
– Диалогическая методология взаимодействия: Религиоведческая актуальность и перспективы исследования **5**:425-429

– О возможностях гуманитарной эпистемологии в экзистенциально феноменологическом дискурсе религиозных явлений **9**:21-27
– Русская религиозная философия: некоторые особенности феноменологической рефлексии **10**:216-222

Черняев Анатолий
– О. Георгий Флоровский о культуре Древней Руси **6**:256-270

Charrue Jean-Michel
– Origène élève d'Ammonius **7**:187-210
– Providence et liberté dans la pensée de Proclus **9**:57-83
– Providence et liberté chez Jamblique de Chalcis **10**:112-125
– Providence et liberté d'après le *De Providentia* de Hiéroclès d'Alexandrie **11**:51-63

Cherkasova Evgenia V.
– Rationality and Fiction: Kant, Vaihinger, and the Promise of "Philosophy of As If" **8**:275-281

Čičovački Predrag
– Suđenje čoveku i suđenje Bogu: Refleksija o Jovu i Velikom inkvizitoru **1**:225-235
– Back to the Underworld: Dostoevsky on Suffering, Freedom and Evil **3**:215-230
– The Meaning of Christ's Sacrifice: Reflections on Dostoevsky's *Idiot* **7**:52-79
– Kant's Ethics of the Categorical Imperative: A Goethean Critique **8**:259-274
– The Real, the Rational, and the Ideal: Developing Milton Munitz's Idea of Boundless Existence **9**:310-324
– Schweitzer's Ethics of Reverence for Life: Criticism and Defense **10**:272-289
– A World Government – Is It Possible? Is It Needed? **11**:283-293

Classen Carl Joachim
– The Virtues in Seneca's Epistles to Lucilius **3**:126-139

Coreth Emerich
– Philosophos – Philotheos. Philosophie vor der Frage nach Gott **1**:5-16

Cvetićanin Neven
– Postmoderno doba i postmaterijalističke vrednosti **9**:352-357

Daka Lawrence
– Amartya Sen's Capability Approach and his Discontent with Ethical and Economic Theories **7**:470-490

Dalferth Ingolf U.
– Moving Beyond: Interpretation and the Limits of Understanding **5**:87-102

Dierse Ulrich
– Georges Sorel: Gewalt, Ethik und Geschichte **11**:190-201

Dihle Albrecht
– Der sakrale und der säkulare Staat **1**:242-254

Djurić Željko
– Distinction and Correlation between εἰκὼν τοῦ Θεοῦ and κατ' εἰκόνα in St. Athanasius of Alexandria **5**:203-207

Djurović Zoran
– St. Augustine's Filioque in the Treatise 99 on the Gospel of John **7**:218-231
– Sant'Agostino: *non posse peccare* **9**:99-127

Dobrijević Irinej
– The Role of the Serbian Orthodox Church in National Self-Determination and Regional Integration **3**:309-314
– "The Orthodox Spirit and the Ethic of Capitalism". A Case Study on Serbia and Montenegro and the Serbian Orthodox Church **5**:416-424
– Solidarity and Social Justice: The Mission of the Serbian Orthodox Church towards European Integration **6**:324-332
– Saint Nicholai of Zhicha: A Contemporary Orthodox Witness **7**:456-462

Элоян Марина Ринальдовна
– Христианская философия хозяйства и капитализм: историко-философский анализ (М. Вебер, В. Зомбарт, С. Булгаков) **6**:312-323

Enders Markus
– Grundzüge philosophischer und theologischer Hermeneutik der Wahrheit in der ‚Theologik' des Hans Urs von Balthasar **3**:274-293
– Ist der Mensch „ein uneingelöstes Versprechen"? Anmerkungen zu Eugen Bisers Entwurf einer Modalanthropologie **4**:98-110
– Hans-Georg Gadamers hermeneutisches Verständnis der Wahrheit **6**:73-81
– Zum Bild des Menschen im frühen Mittelalter. Grundzüge der theologischen Anthropologie des Johannes Scotus Eriugena und Anselms von Canterbury **8**:231-252

Эпштейн Михаил
– Атеистический геноцентризм Ричарда Докинза и персоналистический аргумент бытия Бога **9**:325-342

Gerogiorgakis Stamatios D.
– Eine übersehene Anwendung eines logischen Folgerungsschemas in den Unionsgesprächen auf dem Konzil von Ferrara-Florenz **9**:173-182
– The Controversy between Barlaam of Calabria and Gregory Palamas on Demonstrative and Dialectical Syllogisms Revisited **10**:157-169

Гиренок Федор Иванович
– Философия антропологии **6**:3-10

Голович Радое
– Метафизика сердца Б. П. Вышеславцева **3**:231-248

GLAZKOV A. P.
– Fondements idéologiques de la foi de Soloviev et l'appréciation religieuse de l'historiosophie de l'unité **11**:182-189

GOMBOCZ Wolfgang
– Zum neunzigsten Geburtstag von Ludvik Bartelj. Eine Würdigung, zugleich ein Baustein zur Historiographie der Philosophie im ehemaligen Jugoslawien (coauthor PIHLAR) **3**:294-308
– Besprechungen: F. Weber (2004 [1917]); D. Komel, Hg. (2004) **5**:449-455

GORGIEV Branko
– Metanoia (Fundamental Change of Mind) and Theosis (Deification) in Upbringing and Education **9**:191-200

GRANIK Maria
– Theory and Practice in Heidegger's "Letter on Humanism" **7**:369-380

Громов Михаил Николаевич
– Цивилизационный выбор России **5**:439-445

Губин Валерий Дмитриевич
– Настроение как философская проблема **6**:61-72

GUYOT Matthieu
– La question du suicide chez Plotin **8**:121-128

GVOSDEV Nikolas K.
– St. John Chrysostom and John Locke: An Orthodox Basis for the Social Contract? **3**:150-153

HAAS Alois M.
– Mystische Henologie als Denkform **2**:116-127
– ‚Ereignis' in philosophischer und theologischer Sicht **4**:32-45
– Europäische Bildung: Antike Paideia und christliche Gottesebenbildlichkeit **7**:279-290
– Die mittelalterliche Konzeption von Seele **9**: 212-227
– Der wise Meister Eckhart **10**:170-179

HALFWASSEN Jens
– Platons Metaphysik des Einen **4**:207-221

HARRISON Victoria S.
– Theism and the Challenge of Twentieth-Century Philosophy **7**:90-103

HESS Kendy M.
– A House upon the Sand: Ethics and the Socially Constituted Individual in Recent Interpretations of Marx **10**:205-215

HILBERATH Bernd Jochen
– Die Kirche(n) und ihre Ämter in ökumenischer Perspektive. Thesen zur Ekklesiologie **4**:161-188

HOFFMANN Thomas Sören
– Immanentisierung der Transzendenz. Zur Stellung Georgios Gemistos Plethons in der Geschichte des Platonismus **4**:301-319
– Präsenzformen der Religion in Hegels „Phänomenologie des Geistes" **8**:282-293
– „Absoluter Geist": Zur Aktualität eines Hegelschen Theorems **11**:152-161

HOFMEISTER Heimo
– Nature and Value of the Theory of Just War in the Light of the Powerlessness of Politics **3**:108-119

HÖSLE Vittorio
– Religion, Theology, Philosophy **3**:3-13
– Theodicy Strategies in Leibniz, Hegel, Jonas **5**:68-86
– To what Extent is the Concept of Spirit (Geist) in German Idealism a Legitimate heir to the Concept of Spirit (pneuma) in the New Testament? **11**:162-174

HÜBNER Kurt
– Metaphysik und Offenbarung **2**:17-30

IVANOVIĆ Filip
– Il concetto della volontà nel pensiero di Massimo il Confessore **11**:109-126

JAMME Christoph
– Mythos und Wahrheit **3**:40-52
– Goethes *Proserpina* **5**:312-320
– Anfängliches Denken versus Weltbürgertum: Hölderlin und die Destruktion des Humanismus bei Heidegger **7**:360-368
– Die „geistige Geographie" Europas: Die Geschichte der (philosophischen) Europa-Idee von den Romantikern bis Derrida **10**:3-10

JEŽEK Václav
– How Original was Porphyry's Criticism of Christianity **1**:100-109
– Mithraism and Julian's Hymns to King Helios and to the Mother of Gods **3**:140-149
– Dimensions of Time in Orthodox Theology **4**: 46-52
– Education as a Unifying and "Uplifting" Force in Byzantium **7**:291-304
– Can Christian Unity be Attained? Reflections on Church Unity from the Orthodox Perspective **8**:354-361

JÜNGEL Eberhard
– Arbeit und Lebensführung in theologischer Perspektive **2**:55-60

KAMITSI Elisavet
– Le mythe de Protagoras à l'œuvre du Néoplatonicien Proclus (coauthor TEREZIS) **2**:135-141

KAPRIEV Georgi
– Das Schweigen bei Ludwig Wittgenstein und Gregorios Palamas **1**:144-149
– Das intellektuelle Spiel und der Ernst der Geschichte. Die „syllogistische Häresie" des Photios und ihre Rezeption **6**:203-207

KARAMELSKA Teodora
– Zum geschichtsphilosophischen Programm des späten Ernst Troeltsch in seinem Buch von 1922 „Der Historismus und seine Probleme“ **3**:264-273

KHORUZHY Sergei S. / ХОРУЖИЙ Сергей С.
– Philosophy Versus Theology: New and Old Patterns of an Ancient Love-Hate **1**:30-42
– Man’s three far-away Kingdoms: Ascetic Experience as a Ground for a New Anthropology **3**:53-77
–Рождение русского философского гуманизма: спор славянофилов и западников **9**:270-299

KIJEWSKA Agnieszka
– Divine Non-Being in Eriugena and Cusanus **2**:155-167

KILGA Bernhard
– Zur Krise des autonomen Denkens und zu seiner Überwindung **4**:111-118

KNEŽEVIĆ Romilo
– Restoration –Transformation of the Body of Christ **9**:201-211
– On Freedom, Creativity and Hypostatic Prayer **11**:270-275

KOCIJANČIČ Gorazd
–Eastern-Western Chapters.East?West? **4**:295-306

KOPRIWITZA Tschasslaw D.
– Inwiefern kann Platon heute zeitgemäß sein? **8**:97-120

KÖRNER Felix
– Time and Eternity, Bible and Koran **5**:430-438

KOSTIĆ Slaviša
– Orthodox Responses to the Social Problem **5**:402-415

КРЦУНОВИЋ Душан
– Космогонски реализам Тимејеве „вјероватне приче“ **6**:102-115

KUBAT Rodoljub
– Zwei Aspekte (biblischer) Theologie: Der hermeneutische Entwurf **10**:43-67

ЛАГУНОВ Алексей А.
– Глобализация, или Стоит ли нам забывать классику? **11**:276-282

LARCHET Jean-Claude
– Spiritualité et théologie de la lumière chez saint Syméon le Nouveau Théologien **3**:176-187
– La conception maximienne des énergies divines et des *logoi* et la théorie platonicienne des Idées **4**:276-283
– La notion d’«énergie» dans la philosophie d’Aristote **5**:191-196
– La notion d’énergie(s) divine(s) dans l’œuvre de saint Jean Chrysostome **6**:173-180

LA SOUJEOLE Benoît-Dominique de
– Le Mystère de l’Eglise **2**:88-115

LENZI Mary
– Plato’s Last Look at the Gods: Philosophical Theology in Law **7**:124-135

LOUDOVIKOS Nicholas
– The Trinitarian Foundations and Anthropological Consequences of St. Augustine’s Spirituality and Byzantine “Mysticism” **1**:122-130

LOUTH Andrew
– St Gregory Palamas and the Holy Mountain **7**: 311-320

LOYKO Olga Timofeevna
–Der erste Historiker der russischen Philosophie im Kontext der Philosophie der Aufklärung **6**:240-245

LUBARDIĆ Bogdan M.
– The Ungrund Doctrine and its Function in the Christian Philosophy of Nicolai A. Berdyaev **2**:168-223
– The Crushed Nightingale: *Passio secundum Slavoj* (Critical review essay on Slavoj Žižek, *The Monstrosity of Christ: Theology and Revolution*) **9**:343-351
– Philosophy of Faith: Lev Shestov and Apophatic Deconstruction of Reason **10**:223-260

LUČIĆ Zoran
– Indivisible lines, Pythagoras’ theorem and Fibonacci sequence **10**:82-90

MAJUMDAR Deepa
– Mysticism and the Political: Stairway to the Good in Plato’s *Allegory of the Cave*. Two Models of Numinous Politics **7**:144-159

MAKARIOS of Kenya and Irinoupolis
– Orthodoxy and African Culture **3**:315-319

MARX-WOLF Heidi
– Augustine and Meister Eckhart: *Amata Notitia* and the Birth of the Word **8**:222-230

МАСЛИН М. А.
– Русская философия **3**:188-214
– «Вехи» как философский бестселлер **9**:300-309

MICHAŁOWSKA Monika
– Grammar and Theology in Eriugena’s Philosophy **7**:272-278

MIJUŠKOVIĆ Ben Lazare
– The Argument from Simplicity: A Study in the History of an Idea and Consciousness **9**:228-252

MILANOVIĆ Jovan
– Baptême chez saint Grégoire Palamas **9**:128-151
– Le baptême et la tradition patristique **11**:77-97

MILIDRAG Predrag
– Francisko Suárez o poimanju, božanskim idejama i večnim istinama **1**:177-204

MOORE Edward
– Christ as Demiurge: The Platonic Sources of Origen's Logos Theology in the *Commentary on John* **8**:200-207

MOURACADE John
– The Guarantee of Happiness in the *Republic* **8**: 89-96

MÜLLER Andreas
– Der Sinai im 6. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Entwicklung byzantinisch-ostkirchlicher Spiritualität **5**:255-278

MÜLLER Klaus
– Von der Möglichkeit und Notwendigkeit, heute von Gott zu reden **2**:5-16
– Aufgaben eines bewusst geführten Lebens. Zu Dieter Henrichs Projekt einer metaphysischen Existenzdeutung **4**:82-97
– Selbsterhaltung: Ein stoisches Korrektiv spätmoderner Kritik am modernen Subjektgedanken **7**:80-89

NARECKI Krzysztof
– Book Review: M. Fattal, éd. *Logos et language chez Plotin et avant Plotin* (2003) **5**:446-449

NEIDL Walter M.
– Der unergründliche Mensch: Eine philosophiegeschichtliche Analyse **2**:45-54

NIELSEN Cynthia R.
– Understanding of the Enlightenment (L. Dupré, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, 2004) **6**:333-340

ΝΙΚΟΛΑΚΟΠΟΥΛΟΣ Κωνστάντινος
– Βυζαντινή μουσική **2**:234-239

NIKOLAOU Theodor
– Byzanz. Kulturelle und kirchengeschichtliche Betrachtungen im europäischen Kontext **1**:261-274

Нижников Сергей Анатольевич
– Метафизика человека в русской философии и творчестве В. И. Несмелова **5**:344-361
– О понятии "метафизика веры" в русской философии **6**:271-282
– Мартин Хайдеггер и теология: вопрошание о Вере **7**:333-359
– Метафизика имяславия в творчестве А. Ф. Лосева: античные и исихастские истоки **10**: 261-271

OEHLER Klaus
– Pragmatismus und Religion **3**:14-30

PERIĆ Dražen N.
– Ὁ «ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα Θεοῦ» καί ἡ γνώση τοῦ Θεοῦ στόν ἅγιο Γρηγόριο τόν Θεολόγο **5**:208-239

PERIĆ Porfirije
– Ἡ ἀγάπη ὡς σύνδεσμος γινώσκοντος καὶ γινωσκομένου **11**:64-76

PERISHICH Vladan
– Person and Essence in the Theology of St Gregory Palamas **1**:131-136
– Πίστις: Philosophical-Scientific and Biblical-Patristic Conception of Faith **5**:154-164
– Platonism and Christianity: Different Approaches **9**:84-89

PEROVIĆ David
– The Holiness of the Church: The Holiness of Epiphany in the Church and through the Church **6**:307-311

PEROVIĆ Drago
– Das Problem der Transzendenz bei Heidegger und Levinas **7**:429-434

PIHLAR Tanja
– Zum neunzigsten Geburtstag von Ludvik Bartelj. Eine Würdigung, zugleich ein Baustein zur Historiographie der Philosophie im ehemaligen Jugoslawien (coauthor GOMBOCZ) **3**:294-308
– Einleitung zu: F. Weber, Über das Problem der Vorstellungsproduktion **6**:82-89
– Gespräch mit Thomas Binder über Franz Brentano **11**:175-181

PODSKALSKY Gerhard
– Ein Reich, ein Kaiser, ein Glaube – unter dem Halbmond? **1**:255-260

PÖGGELER Otto
– Heidegger im theologischen Kontext **5**:103-107

POLYCHRONOPOULOU Kalomoira
– The Moral and Ethical Transfigures of Human Entity to a Human Being in the Platonic Dialogue *Alcibiades I* (coauthor TÉRÉZIS) **9**:28-44

POP Mihaela
– Mots et images animées **11**:141-151

PRCELA Frano
– Spis Jurja Križanića „Della Missione in Moscovia" (1641): Prikaz djela i njegove dijaloške i teološke implikacije za aktualni ekumenski dijalog Katoličke crkve s Pravoslavnim crkvama **10**:324-336

PUTNIK Noel
– Pagan and Christian Consolation (coauthor VEŠOVIĆ) **9**:90-98

RANASINGHE Nalin
– On the Task of the Smuggler: Meditations on Walter Benjamin, Jacques Derrida, and the Theology of History **10**:295-98
– Ransoming Homer: Socrates' *Apology* and the Recovery of Reality **11**:14-21

RICKEN Friedo
– John Henry Newman über Religion, Philosophie und Vernunft **1**:205-224

– Plotin über Ewigkeit und Zeit und Leben in der Gegenwart **7**:178-186
– Sprache Erfahrung Transzendenz: Platons Transzendenzbegriff und die Sprache der Bibel **11**:22-29

RITTER Adolf Martin
– 2000 Jahre Christentum im Widerspruch – Belastungen und Chancen **2**:61-71
– Dionysius Pseudo-Areopagita und der Neuplatonismus (im Gespräch mit neuerer Literatur) **4**:260-275
– Zum Augustingespräch der Gegenwart am Beispiel Religion und Politik **7**:241-251

RÖD Wolfgang
– Das Wissen aufheben, um Platz für den Glauben zu bekommen? **1**:17-29

РОГАНОВ Сергей В.
– Смерть и предел человека в современной культуре **7**:104-114

РОМАНЕНКО Ю. М.
– Воображение как онтологическая проблема **4**:19-31

ROSEMANN Philipp W.
– *Sacra pagina* or *scientia divina*? Peter Lombard, Thomas Aquinas, and the Nature of the Theological Project **4**:284-300
– The Lutheran Heidegger: Reflections on S. J. McGrath, *The Early Heidegger and Medieval Philosophy* **7**:327-332

ROTHER Wolfgang
– Vom Ursprung des Bösen **10**:21-30

САВРЕЙ Валерий Яковлевич
– Философия как «служанка теологии» в учении Климента Александрийского **6**:144-164

SCHAEFFLER Richard
– Auf welche Weise denkt der Glaube? – oder: Was kann eine „Philosophische Einübung in das Denken des Glaubens" leisten? **8**:3-32

SCHEFER Christina
– Platons Philosophie als Religion **4**:222-236

SCHERER Georg
– Sein und Gott **1**:43-53
– Nikolaus von Kues: Die wissende Unwissenheit vor dem Kreuz **5**:279-293
– Göttliche Trinität und menschliche Interpersonalität **6**:11-21

SCHMITZ Hermann
– Das Göttliche und der Raum (Der Raum als Erbe der Seele) **8**:41-50

SCHNEIDER Theodor
– Christologie – exegetisch und dogmatisch. Methodische Vergewisserung **1**:236-241

SCHOLTZ Gunter
– Gefühl der Abhängigkeit. Zur Herkunft von Schleiermachers Religionsbegriff **4**:66-81

SCHWEITZER Eugen
– Plato's Proof of God's Existence **7**:136-143

SEIFERT Josef
– Von der Gottesliebe **7**:3-37
– Reue und Wiedergeburt: Einige große Einsichten und einige Irrtümer Max Schelers über einen zentralen religiösen Akt **8**:294-310

СЕМУШКИН А. В.
– Западно-восточный синхронизм генезиса философского знания **5**:165-173

SHERIDAN Mary C.
– The Influence of Non-Christian Ideas in the Second Century C. E. on Clement of Alexandria and His Teachings **8**:160-199
– Sophia as Savior in Gnostic Theology: Introduction and Background **10**:137-152

Шичалин Юрий Анатольевич
– Заметки к тексту Плотина **8**:129-136

СИДОРЕНКО Наталия Сергеевна
– Богопознание и интуиция в русской философии **6**:283-287

ŠIJAKOVIĆ Bogoljub
– On Sacrifice and Memory **1**:288-293
– Guilt and Repentance **2**:240-246
– Kritik des balkanistischen Diskurses: Ein Beitrag zur Phänomenologie der »Andersheit« des Balkans **4**:119-144
– «La Métaphysique de la Lumière» **5**:124-138
– Hellenic Gifts out of Christian Hands **10**:153-156
– "Open Society", Closed Interpretation of History, Responsibility **11**:202-209

SIMIJONOVIĆ Miroslav
– Die Entstehung der Ikonographie **1**:275-287
– Gedanken zur Ikonenverehrung **4**:189-201

SKLIRIS Dionysis
– The Theory of Evil in Proclus: Proclus' Theodicy as a Completion of Plotinus' Monism **8**:137-159
– Personal Experience and Speculation in Plotinus **10**:126-136

SNOJ Vid
– Deed in the Beginning **5**:108-123

SOLBAKK Jan Helge
– Albert Schweitzer – a Dangerous Man **10**:209-294

SPARN Walter
– Die öffentliche Aufgabe der Theologie. Pro und Contra Immanuel Kants Entthronung der „Ersten Fakultät" **5**:294-311
– Was heißt Willensfreiheit? Ein klassisches Thema der Theologie **10**:11-20

SPEYER Wolfgang
– Vom Paradox der Wirklichkeit. Eine philosophisch-theologische Skizze **3**:31-39

– Zur Gottesfrage heute **4**:12-18
– Zur Erfahrung der göttlichen Macht in der Religionsgeschichte des Altertums **5**:139-153
– Zur theologisch-philosophischen Bedeutung des Lichtes **7**:115-123
– Voraussetzungen und Bedingungen eines wirklichkeitsentsprechenden Denkens **8**:33-40
– Von der inneren Wahrheit des Christentums auf dem Hintergrund der uns zugänglichen Gesamtwirklichkeit **9**:13-20
– Was bedeutet das Schöne für die Erkenntnis der Wirklichkeit? **10**:31-42
– Die Wirklichkeit als das Geheime-Offenbare **11**:3-13

Splett Jörg
– Wissenschaft – Weisheit – Christliche Weltsicht **1**:54-68
– Einheit – Vielheit (Paper für ein Gespräch mit Künstlern) **2**:224-233
– Lust am Logos **4**:53-65
– Ich als Du. Philosophisches zu Person und Beziehung **6**:22-38
– Von der Göttlichkeit und Menschlichkeit Gottes **7**:38-51
– Schmerz der Schönheit – Schöner Schmerz: Sich von Simone Weil ansprechen lassen **8**:311-332
– Was haben Religion und Philosophie miteinander zu tun? **9**:3-12
– „Was Vernünftig ist, das ist Wirklich; und was Wirklich ist, das ist Vernünftig." **10**:180-194
– Stand im Jetzt: Zu einer Lesung Patrick Roths. Über seine Texte als Schule der Aufmerksamkeit **11**:210-226

Stauffacher Hans
– Die Überwindung der Metaphysik als Selbstüberwindung der Philosophie: Implikationen einer Gedankenfigur bei Rudolf Carnap und Martin Heidegger **7**:381-428
– Von der „seltenen Erscheinung" zum „ganz allgemeinen Ausdruck". Die Systemstelle des Genies im Deutschen Idealismus **10**:195-204

Steenblock Volker
– Zwei Arten, die Menschen zu ergreifen? Religion und Philosophie in der Lebenswelt der Antike **4**:202-206

Страхов Александр Михайлович
Strakhov Alexander
– Религиозно-антропологическое измерение полового аспекта «войны цивилизаций» **9**: 358-362
– Orthodox Tradition as Means of Russia's Demographic Safety **11**:305-307

Strezova Anita
– Hypostatic Union and Pictorial Representation of Christ in Iconophile Apologia **9**:152-172

Suchla Beate Regina
– Wenn die Liebe sich verströmt. Zur Liebes-Konzeption des Dionysius Areopagita **2**:142-154

Светлов Р.
– Ямвлих Халкидский: Метафизика – Комментарии **4**:248-259

Szlezák Thomas Alexander
– Methodische Bemerkungen zur Diskussion um die mündliche Philosophie Platons **5**:174-190

Terezis Christos
– Le mythe de Protagoras à l'œuvre du Néoplatonicien Proclus (coauthor Kamitsi) **2**:135-141
– Education as a Mean of Politics and Ethics Meeting in Aristotle **5**:197-202
– Aspects de la philosophie du droit dans les *Lois* de Platon **6**:116-130
– Methodological Approaches to St. Gregory Palamas' Treatise "On the Divine Energies" (coauthor Antonopoulos) **7**:305-310
– Biblical Interpretation, Religious Education, and Multimedia Educational Applications: An Introductory and Interdisciplinary Critical Review and Evaluation (coauthor Antonopoulos) **8**:333-347
– The Moral and Ethical Transfigures of Human Entity to a Human Being in the Platonic Dialogue *Alcibiades I* (coauthor Polychronopoulou) **9**:28-44
– Interpretation and Its Patristic Application Study Case: Basil's of Caesareia *To Young Men, on How They Might Derive Profit from Pagan Literature* **11**:98-108

Theobald Werner
– Göttliche Natur. Die philosophisch-religiösen Wurzeln des modernen Umweltbewußtseins **3**:89-107
– Der 11. September und die Philosophie. Versuch einer Hermeneutik des Terrors **4**:145-152
– Kultur, Religion und Moral. Unzeitgemäße Betrachtungen zu einem zeitgemäßen Thema **6**:39-47

Tollefsen Torstein Theodor
– The Divine *Energeia* according to St. Gregory of Nyssa **6**:165-172

Tonsern Clemens
– Alexander Herzens anthropologische Thesen in den *Briefen über das Studium der Natur* **5**:321-343

Trakakis Nick
– The Desert **7**:491-495

Троицкий Виктор
– Фундаментальный вихрь в космологии о. Павла Флоренского **6**:246-255

Τσιγκος Βασίλειος Ἀθ.
– Ἡ θέση τοῦ πατριάρχου Ἱεροσολύμων καί τοῦ "πατριάρχου τῆς Δύσεως" στήν Καθολική

Ἐκκλησία καί ἡ ἐκκλησιολογία τῆς "κοινωνίας" στήν ἐπιστολογραφία τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου **7**:252-271
– Οἱ θεολογικές προϋποθέσεις τῆς περί Θεοῦ διδασκαλίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ **8**:253-258
– Οἱ φανερώσεις τοῦ Θεοῦ στήν κτίση καί τήν ἱστορία: πηγή θεογνωσίας κατά τόν ἅγιο Γρηγόριο τόν Παλαμᾶ **11**:127-140

VARVATSOULIAS George
– The Parable of the Prodigal Son as a Modern Psychological Reading **10**:68-81
– Frank Lake and his Work in the Light of Psychology of Religion **11**:227-260

VASILJEVIĆ Maksim
– Θεὸς ὑπερβατικός – Θεὸς τῆς κοινωνίας. Μιὰ συμβολὴ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητὴ στὴν ἔννοια τῆς κοινωνίας **5**:240-247
– A Prolegomenon to a Study on Gender and Otherness: With Particular Reference to the Theology of John Zizioulas **11**:261-269

VEŠOVIĆ Milosav
– Pagan and Christian Consolation (coauthor PUTNIK) **9**:90-98

VIDETIČ Nada
– Eschatology of the Protestant Church **11**:294-304

VIGLAS Katelis
– The Consideration of the World as an Ensouled Living Being (Plotinus) **4**:237-247
– L'expérience de l'instant métaphysique: La contribution de Plotin au problème «éternité et temps» **6**:131-143
– Book Review: E. Moore, *Origen of Alexandria and St. Maximus the Confessor* (2005) **7**:496-497
– Principles and Characteristics of George Gemistos Plethon's Philosophy **9**:183-190

VOUTSINA Penelope
– The 'Illuminating' Value of Love. Gregory of Nyssa's Understanding of Love as Epistemically Valuable and Love's Contribution to Virtue Epistemology (coauthor ATHANASOPOULOU-KYPRIOU) **5**:248-254

VRANIĆ Vasilije
– Can Christian Ethics Take a Coherent Place in Public Debate? **5**:394-401
– Augustine and the Donatist Claims to Cyprianic Ecclesiological Legacy **7**:232-240
– The Christology of Eutyches at the Council of Constantinople 448 **8**:208-221

VUKAŠINOVIĆ Vladimir
– Die theologischen Quellen und Geschichte der karitativen Tätigkeit der Serbischen Orthodoxen Kirche im Laufe der Jahrhunderte **10**:337-359

WEBER Franz
– Über das Problem der Vorstellungsproduktion **6**:89-101

WICKERT Ulrich
– Zu den Anfängen der Hellenisierung des Christentums **1**:90-99

WIRSCHING Johannes
– Zur Begründung des Wortes Gott. Sprachanalytische Thesen **1**:83-89

WISSER Richard
– Die Tiefendimension des Symbols **5**:3-38
– Die philosophische Existenz als das Sein zum Tode: das philosophische Sterben. Was in Platons Dialog „Phaidon" Sokrates zur Sprache bringt **8**:51-74
– Das Problem des Todes bei Rainer Maria Rilke und die philosophische Frage nach der Wahrheit der Dichtung **9**:253-269

WUKETITS Franz M.
– Evolution und die Frage nach dem Sinn **3**:78-88

WYRWA Dietmar
– Augustin und Luther über das Böse **3**:154-175

YANGAZOGLOU Stavros
– The Person in the Trinitarian Theology of Gregory Palamas **1**:137-143
– Le salut comme divinisation de l'homme dans l'œuvre de St Grégoire Palamas **6**:208-216

YANNARAS Christos
– Orthodoxy and the West **2**:72-87

YEVTITCH Athanase
– Jésus Christ le même hier, aujourd'hui et à jamais **5**:39-67

YOUNESIE Mostafa
– The Relation of Logic and Language in the Commentaries of Farabi and Aquinas on Aristotle's *Peri Hermeneias* **7**:321-326
– A Profile of Justice in Plato and Rawls **9**:45-56

Edited by the editorial board of the Chair for Philosophy
at the Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade.

Call for papers:
Unpublished papers in any language that the author may choose should be sent to the following address:

Pravoslavni bogoslovski fakultet
"Philotheos"
Mije Kovačevića 11b
11060 Beograd
Serbia

All rights reserved.

This issue is supported by
the Ministry of Science and the Ministry for Religious Affairs
of the Republic of Serbia.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије

1 : 2

PHILOTHEOS : International Journal
for Philosophy and Theology / Founding Editor
Bogoljub Šijaković. - Vol. 1 (2001) - .
- Beograd (Mije Kovačevića 11b) :
Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade,
2001-. - 24 cm

Godišnje. - Uporedni naslov na grčkom jeziku. -
Tekst na svetskim jezicima
ISSN 1451-3455 = Philotheos
COBISS.SR-ID 185353479

PHILOTHEOS

ISSN 1451-3455 UDC 1:2