ΦΙΛΟΘΕΟΣ

PHILOTHEOS

International Journal for Philosophy and Theology

Gunter Scholtz
Wolfgang Speyer
Jörg Splett
Vladan Tatalović
Blagoje Pantelić
Alois M. Haas
Vladan Tatalović

Anita Strezova
Eirini Christinaki
Rodoljub Kubat
Vasilije Vranić
E. Moutsopoulos

Markus Enders

Zdravko Jovanović
Walter Sparn
Friedo Ricken
Vladan Perišić
Katharina Comoth
Krzysztof Narecki
Zoran Devrnja

Aleksandar Djakovac
Maksim Vasiljević
Grigorije Durić
Nichifor Tănase

Радое Й. Голович
Z. Matić / P. Petrović
Bogoljub Šijaković
P. Perić / D. G. Karan

George Varvatsoulias
Todor Mitrović

Irinej Dobrijević
Book Reviews

Das Ende der Enzyklopädie – eine Tragödie der Kultur?

Die Philosophie und die Wissenschaften: Möglichkeiten und Grenzen

Anfang – Ursprung – Abgrund – Grund

The Son of Man Debate and its Relevance for Orthodox Theology

Logos became flesh – Theogony, Cosmogony, and Redemption

Apokalyptisches Hell-Dunke

Das Geheimnis der sieben Sterne und der sieben goldenen Leuchter (Offb 1:20): die liturgische Funktion der Johannesoffenbarung

Apophaticism and Deification in the Alexandrian and Antiochene Tradition

The Undermined Contribution of Gregory the Theologian to Canon Law

Der Jona-Kommentar des Theodor von Mopsuestia

The Cappadocian Theological Lexis in the *Expositio rectae fidei* of Theodoret of Cyrrhus

Des intellects divin et humain: adéquation ou inadéquation? Sur un commentaire de Denys l'Aréopagite

Grundzüge der philosophischen Apologetik des christlichen Glaubens bei Thomas von Aquin in seinen Schriften *Summa contra Gentiles* und *De rationibus fidei*

Οι βασικές εκκλησιολογικές αρχές της αρχέγονης Μεταρρυθμίσεως

Luthers Intoleranz und das christliche Toleranzgebot

Offenbarung und Vernunftreligion – Ihr Verhältnis nach Kants Religionsschrift

Hegel's Triadology

Über Anerkennung: Im *Philosophicum* gehts um die ‚Gottesmaus'

Dike in the fragments of Heraclitus of Ephesus

The Problem of the Identity of Covenant Community in Paul's Epistles to the Galatians and the Romans

Der Platz der Theologie in der christlichen Überlieferung der Orthodoxen Kirche

Time in Ecclesial Life

Constitutiveness of Otherness for Person and Church

Otherness and Apophaticism: Yannaras' Discourse of „Personhood" and the Divine Energy in the Apophatic Theognosia

Понять Россию сердцем: Кардиодикея и кардиогносия русского логоса

Holy Tradition in Theology of Yves Congar

Identity between Memory and Oblivion, between Ontology and Discourse

Ὁ διάλογος τῆς ἐκκλησιαστικῆς ποιμαντικῆς μέ τήν ψυχολογία καί ψυχιατρική ἐπιστήμη ὡς ἔκφραση διακονίας τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου

Do Nature and Nurture Influence Human Behaviour?

Icon, Production, Perfection: Reconsidering the Influence of Collective Authorship Strategy on Contemporary Church Art

History and Dialectic Outreach: The Orthodox Churches in Oceania

Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*; Beck, *Dialogik – Analogie – Trinität*

Floods in Serbia, May 2014

14
2014

ΦΙΛΟΘΕΟΣ **14 (2014)** **PHILOTHEOS**
International Jurnal for Philosophy and Theology

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

Beograd 2014

ISSN 1451-3455 UDC 1:2

ΦΙΛΟΘΕΟΣ

International Journal for Philosophy and Theology

PHILOTHEOS Vol. 14 (2014) pp. 1–384

Gunter Scholtz: Das Ende der Enzyklopädie – eine Tragödie der Kultur? 3
Wolfgang Speyer: Die Philosophie und die Wissenschaften: Möglichkeiten und Grenzen 17
Jörg Splett: Anfang – Ursprung – Abgrund – Grund 27
Vladan Tatalović: The Son of Man Debate and its Relevance for Orthodox Theology 35
Blagoje Pantelić: Logos became flesh – Theogony, Cosmogony, and Redemption (Sakharov versus Bulgakov) 46
Alois M. Haas: Apokalyptisches Hell-Dunkel 60
Vladan Tatalović: Das Geheimnis der sieben Sterne und der sieben goldenen Leuchter (Offb 1:20): die liturgische Funktion der Johannesoffenbarung 74
Anita Strezova: Apophaticism and Deification in the Alexandrian and Antiochene Tradition 83
Eirini Christinaki: The Undermined Contribution of Gregory the Theologian to Canon Law 102
Rodoljub Kubat: Der Jona-Kommentar des Theodor von Mopsuestia 117
Vasilije Vranić: The Cappadocian Theological Lexis in the *Expositio rectae fidei* of Theodoret of Cyrrhus 131
Evangelos Moutsopoulos: Des intellects divin et humain: adéquation ou inadéquation? Sur un commentaire de Denys l'Aréopagite 140
Markus Enders: Grundzüge der philosophischen Apologetik des christlichen Glaubens bei Thomas von Aquin in seinen Schriften *Summa contra Gentiles* und *De rationibus fidei* 142
Zdravko Jovanović: Οι βασικές εκκλησιολογικές αρχές της αρχέγονης Μεταρρυθμίσεως 158
Walter Sparn: Luthers Intoleranz und das christliche Toleranzgebot 172
Friedo Ricken: Offenbarung und Vernunftreligion – Ihr Verhältnis nach Kants Religionsschrift 180
Vladan Perišić: Hegel's Triadology 186
Katharina Comoth: Über Anerkennung: Im *Philosophicum* gehts um die ‚Gottesmaus' 202
Krzysztof Narecki: Dike in the fragments of Heraclitus of Ephesus 205
Zoran Devrnja: The Problem of the Identity of Covenant Community in Paul's Epistles to the Galatians and the Romans 215
Aleksandar Djakovac: Der Platz der Theologie in der christlichen Überlieferung der Orthodoxen Kirche 224
Maksim Vasiljević: Time in Ecclesial Life 237
Grigorije Durić: Constitutiveness of Otherness for Person and Church 248
Nichifor Tănase: Otherness and Apophaticism: Yannaras' Discourse of „Personhood" and the Divine Energy in the Apophatic Theognosia 254
Радое Й. Голович: Понять Россию сердцем: Кардиодикея и кардиогносия русского логоса 268
Zlatko Matić / **Predrag Petrović**: Holy Tradition in Theology of Yves Congar 287
Bogoljub Šijaković: Identity between Memory and Oblivion, between Ontology and Discourse 304
Porfirije Perić / **Dragan G. Karan**: Ὁ διάλογος τῆς ἐκκλησιαστικῆς ποιμαντικῆς μέ τήν ψυχολογία καί ψυχιατρική ἐπιστήμη ὡς ἔκφραση διακονίας τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου 311
George Varvatsoulias: Do Nature and Nurture Influence Human Behaviour? 331
Todor Mitrović: Icon, Production, Perfection: Reconsidering the Influence of Collective Authorship Strategy on Contemporary Church Art 337
Irinej Dobrijević: History and Dialectic Outreach: The Orthodox Churches in Oceania ... 352
Book Reviews: Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*; Beck, *Dialogik – Analogie – Trinität* (B. Šijaković) 370
Authors in *Philotheos 1* (2001) – *14* (2014) 374

Philotheos **14** (2014) 3-16

Gunter Scholtz
Bochum

Das Ende der Enzyklopädie – eine Tragödie der Kultur?

1. Von der egkyklios paideia *zur Krise der Enzyklopädie*

Die moderne Gesellschaft gilt als „Wissensgesellschaft“[1], da sie ihre Existenz wesentlich auf die Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften gründet. Sie ist aber auch der Boden, auf dem durch das Wachstum des Wissens neue Unsicherheiten und Probleme entstanden. So klagt man über die Informationsflut durch die digitalen Medien, und man hat mit Recht behauptet, durch den Wissensfortschritt werde die Zukunft immer ungewisser. Noch folgenreicher ist, dass mit den Wissenschaften auch die Hinwendung zu Fundamentalismen aller Art zunimmt und durch die Wissensflut der gesellschaftliche Konsens untergraben wird.[2] Das zeigt sich auch daran, dass im Zeichen der rasant wachsenden Wissenschaften strittig wurde, was unter „Bildung“ und erst recht was unter „Allgemeinbildung“ zu verstehen sei.[3] Der Wissenschaftsfortschritt hat sogar das Wissen selbst problematisch gemacht. Dieser Prozess wird exemplarisch deutlich an der Geschichte von Begriff und Sache der Enzyklopädie. Ich skizziere zunächst die wichtigsten Phasen des Bedeutungswandels des Begriffs und zeige, wie er sich in Georg Simmels kritische These zur kulturellen Entwicklung einfügt, um dann die Reaktionen auf die Situation der Wissensfülle anzuschneiden.[4]

---

[1] Anina Engelhardt, Laura Kajetzke (Hg.): Handbuch Wissensgesellschaft. Theorien, Themen und Probleme (Bielefeld 2010).

[2] Gerhard Neuner: Allgemeinbildung – unzeitgemäß? In: Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät Bd. 31, Jg. 1999, Heft 4, S. 6: „Wahr ist, in wissenschaftlich geprägten Kulturen [...] schrumpfen mit der Zunahme des Wissens sowie wachsender Spezialisierung und Ausdifferenzierung der Umkreis geteilter Erfahrungen, gemeinsamer Wissensbestände und Kulturgüter. Die Verständigung unter den Mitgliedern einer Sozietät wird schwieriger, und der gesellschaftliche Konsens droht zu zerbrechen.“

[3] Aus der großen Menge an Literatur seien nur die Diskussionen in dem genannten Band der Leibniz-Sozietät erwähnt sowie in Klaus Künzel (Hg.): Allgemeinbildung zwischen Postmoderne und Bürgergesellschaft. Internationales Jahrbuch der Erwachsenenbildung. International Yearbook of Adult Education 30 (Köln, Weimar, Wien 2002). – Zum Schicksal des deutschen Begriffs der „Bildung“ siehe Walter Sparn: Aufstieg und Fall der Idee „Bildung“, ihr religiöser und kultureller Kontext, ihre aktuelle Herausforderung. In: PHILOTHEOS 12 (2012) S. 36-44.

[4] Siehe zum Folgenden H. Fuchs: Enkyklios Paideia. In: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 5 (Stuttgart 1962) Sp. 365-398. – Ders.: Enzyklopädie, ebd. Sp. 504-515. – Josef Dolch: Lehrplan des Abendlandes. Zweieinhalb Jahrtausende seiner Geschichte (Darmstadt 1982). – Jürgen Henningsen: „Enzyklopädie“. Zur Sprach- und Bedeutungsgeschichte eines pädagogischen Begriffs, in: Archiv für Begriffsgeschichte 10 (1966) S. 271-362. – Horst-Theodor Johann (Hg.): Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike (Darmstadt 1976). – Ulrich Dierse: Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs. Archiv für Begriffsgeschichte, Supplementheft 2 (Bonn 1977). – Ingrid Tomkowiak (Hg.): Populäre Enzyklopädien. Von der Auswahl, Ordnung und Vermittlung des Wissens (Zürich 2002).

Mit *egkyklios paideia* wurde in der griechischen Antike die „allgemeine Erziehung“ freier Bürger durch *mousike* bezeichnet, durch Musik als Verknüpfung von Rhythmus/Tanz, Melodie und Wort. Diese Form der *paideia* bestand also nicht in einer Wissensvermittlung, sondern sie war eine musische Erziehung und galt der sittlichen Formung des ganzen Menschen als einer leib-seelischen Einheit. Strittig ist bis heute allerdings die genaue Bedeutung des Wortes *egkyklios* in den alten Texten. Sehr früh konnte es *wiederkehrend, allgemein, gewöhnlich* bedeuten. Demnach war *egkyklios paideia* die allgemeine oder grundlegende Erziehung. Man sieht es diesem griechischen Wort nicht an, dass aus ihm einmal der Begriff „Enzyklopädie“ werden sollte.

Erst in der römischen Welt wurde der griechische Ausdruck für die Erlangung von Kenntnissen und intellektuellen Fähigkeiten gebraucht, und zwar für die Fächer, die man in der Regel als *orbis doctrinae* oder *orbis disciplinarum* zusammenfasste. Quintilian verstand unter dem griechischen Begriff den „Kreis“ derjenigen Disziplinen, die dem guten Rhetor die nötige Allgemeinbildung verschafften. Dieser „Kreis“ war nicht der Inbegriff *allen* Wissens. Sondern es waren die mathematischen Disziplinen Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie, die schon Platon für die Bildung zum Philosophen wichtig fand, sowie die sprachlichen Disziplinen Grammatik und Rhetorik, die Aristoteles als Voraussetzung weiterer Bildung empfahl. Daraus wurden dann die *Artes liberales*, die freien Künste, die später auf die Zahl Sieben festgelegt wurden. Eine Kunst als *Ars* bestand nicht nur aus Wissen, sondern in der Fähigkeit, etwas gut und richtig auszuführen. Der ganze Kreis dieser Künste war so beschaffen, dass junge Leute ihn durchlaufen konnten. Bei Quintilian vollzog sich bereits eine Intellektualisierung dessen, was unser Leitbegriff meinte, denn es ging nun nicht mehr um musische Erziehung. Immerhin empfahl er auch die Gymnastik, insofern diese für die Körpersprache des Rhetors wichtig war.

Noch im Mittelalter fasste man jene *Artes liberales*, die sieben freien Künste, zumeist als *orbis doctrinae* zusammen. Auch hier vermittelte dieser Fächerkreis eine propädeutische Allgemeinbildung, und zwar jetzt als Grundlage für alle spezielleren Studien, wie sie in Theologie, Jurisprudenz und Medizin betrieben wurden. Schon um 1200, z.B. bei Hugo von Sankt Viktor, finden wir Versuche, um das gesamte Wissen überzeugend zu systematisieren. Denn erstens schien unverbundenes Wissen sich nicht mit der Einheit der Seele zu vertragen, und zweitens sollte die Ordnung des Wissens nach Möglichkeit auch den Weg seiner Aneignung beschreiben und erleichtern. Schon Platon hatte ja in seinem Liniengleichnis das Wissens so eingeteilt, dass die einzelnen Bereiche zugleich Stufen waren, über welche die Seele einen Aufstieg vollziehen sollte, nämlich vom bloßen Meinen hin zu den Ideen als Voraussetzung alles wirklichen Seins und Wissens.

Erst im Renaissance-Humanismus formte man den lateinischen Ausdruck *encyclopaedia*, und es entstanden auch eigene Werke, die das neue Wort im Titel führten. Diese bemühten sich nun, das gesamte Wissen in eine plausible Ordnung zu bringen. Eines der ersten großen Werke ist die *Encyclopaedia* von J. H. Alsted, die in der Ausgabe von 1630 bereits sieben Bände mit insgesamt rund 2400 eng bedruckten Seiten umfasst. Der Verfasser sah sich gezwungen, den Begriff der Enzyklopädie zu differenzieren: Man könne damit nur die *Artes liberales* oder alle philosophischen Disziplinen bezeichnen; im weitesten Sinne enthalte eine Enzyklopädie alles, was überhaupt würdig sei, gelehrt zu werden. Das Werk hat noch immer einen didaktischen Charakter. Es beansprucht, all

das methodisch zusammenzufassen, was ein Mensch in seinem Leben lernen kann und was ein Universalgelehrter sich auch aneignen muss. Auf 38 Tafeln werden alle Disziplinen geordnet aufgelistet. Der verfügbare Stoff ist schon so groß, dass Alsted bei Darstellung der Disziplinen sich jeweils nur auf die „Prinzipien" konzentriert.

Zu dieser Begrenzung ermahnte im 17. Jahrhundert dann besonders Comenius: Eine Enzyklopädie soll keine Polymathie betreiben, keine Vielwisserei, sondern das *Ganze* zeigen, sie soll eine „Pansophie" sein, und deshalb müsse die systematische Ordnung an erster Stelle stehen. Eine Enzyklopädie gleiche einem Baum, dessen Zweige aus einem Stamm und aus einer Wurzel herauswachsen. Diese Forderung hatte sowohl einen didaktischen als auch metaphysischen Sinn. Denn nur wenn ein überschaubares Ganzes dargeboten wurde, konnte diese Totalität des Wissens studiert und in ihm auch die Schönheit der Schöpfung erkannt werden.

Der Philosoph Leibniz teilte diese metaphysische Auffassung. Aber er bemühte sich in seinen Überlegungen zur Enzyklopädie um eine rationale Systematik alles dessen, was überhaupt gewusst werden kann. Der pädagogische Aspekt tritt bei ihm ganz in den Hintergrund. Die Enzyklopädie soll nicht nur das Erreichte zusammenfassen, sondern für die Erweiterung des Wissens dienlich sein. Deshalb richtet sich Leibniz' Projektentwurf wesentlich an die Gelehrten, an die Forschergemeinschaft. Seine Erwartung an eine Enzyklopädie ist schon eng verbunden mit seiner Forderung nach Akademien, in denen man sich arbeitsteilig und kooperativ um die Erweiterung des Wissens bemüht. Hier ist vorausgesetzt, dass eine Enzyklopädie nicht die Sache eines Verfassers sein kann und dass ihr Inhalt auch in keinem einzigen menschlichen Kopf Platz hat.

In der großen französischen Enzyklopädie (1751-1772) ist das bereits vorausgesetzt, und sie bedeutet einen Umbruch. Verfasst von gut 170 Mitarbeitern, kann und soll das Werk mit seinen 28 Bänden und fast 72.000 Artikeln von keinem einzelnen Leser durchgelesen und studiert werden. Als *Encyclopédie* zeigt das Werk eine systematische Ordnung, aber diese erscheint nun ausschließlich in einer eigenen Tafel, in einem gesonderten Teil des Werkes. Die Fülle des Stoffes wird jetzt in alphabetischer Folge geboten, und insofern ist das Werk ein *Dictionnaire* und hat die Gestalt eines Lexikons. Das Systemganze hat sich von der Summe der Teile, vom Gesamt des Wissens, abgelöst. Das Wissen hat bereits einen so großen Umfang angenommen, dass auch die einzelnen Artikel hier nur als Landkarten verstanden werden, die nur über ein bestimmtes Gebiet orientieren, ohne das Land selbst zeigen zu wollen. Wie der Herausgeber Diderot schreibt, soll das Werk der Bildung, ja sogar dem Glück und der Tugend dienen. Aber nirgends wird gesagt, welche Artikel dafür studiert werden sollten. Vielmehr wird nun ein Benutzer vorausgesetzt, der selbst frei auswählt, was er wissen möchte. Man ging davon aus, dass das Wissen *immer* der Bildung, dem Glück und der Tugend dient. Das frühere Ziel, dem Einzelnen den wichtigsten Kreis der Kenntnisse zu bieten, wurde durch die Absicht ersetzt, durch Vermittlung von allem verfügbaren Wissen die Ausbreitung der Aufklärung und mit ihr die Reform der Gesellschaft zu fördern. Der Adressat ist nun der ganze gebildete Bürgerstand.

Seit dem 18. Jahrhundert haben sich dann im Wesentlichen drei Formen von Enzyklopädien herausgebildet, in denen der didaktische Aspekt immer mehr zurücktrat: Die *allgemeinen Enzyklopädien* schließen in alphabetischer Anordnung alle Wissensbereiche ein. Sie wollen verstreutes Wissen sammeln und einem möglichst großen Leserkreis leicht zugänglich machen. Es sind „Konversationslexika". Berühmt wurde die

Encyclopaedia Britannica, die erstmals 1768-1771 in drei Bänden erschien. „Enzyklopädisch" heißt hier: umfassend, und die Qualität dieser Werke besteht in ihrem Materialreichtum. Deshalb macht es sachlich keinen Unterschied, ob diese Werke „Enzyklopädie" oder *Universal-Lexikon* heißen, wie z. B. J. H. Zedlers großes Handbuch von 68 Bänden aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Da das Wissen stets wuchs, wurden die neueren Auflagen immer umfangreicher, und es mussten dennoch auch immer wieder Informationen gestrichen werden. Sodann entstanden *philosophische Enzyklopädien* und Literatur zur Enzyklopädie als System der Wissenschaften. „Enzyklopädisch" meint hier: geordnet, systematisch, einen Überblick auf das gegliederte Ganze des Wissens gewährend. In diesen Werken geht es zentral um Fragen der Klassifikation der Wissenschaften. In diesen Kontext gehört aus dem 19. Jahrhundert Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, aber auch August Comtes Ausführungen zum „enzyklopädischen Gesetz" der positiven Wissenschaften. Die dritte Form sind *Spezialenzyklopädien* zu den einzelnen Zweigen der Wissenschaften. Sie waren zunächst Einleitungsvorlesungen, die den Studierenden einen Überblick über ihr Fachgebiet ermöglichen sollten, später aber auch spezielle lexikalische Nachschlagewerke.

In allen drei Ausrichtungen finden wir noch immer didaktische Aspekte, aber zumeist sind sie nur sehr schwach oder nehmen ganz neue Wege. Die *allgemeinen Enzyklopädien* wollen das von Experten erarbeitete Wissen einem möglichst großen Leserkreis zugänglich und verständlich machen. Die didaktische Leistung der Autoren besteht hier darin, die wissenschaftliche Terminologie eines speziellen Faches möglichst in allgemeine Sprache zu übersetzen und auf knappem Raum die wichtigsten Informationen zu geben. Aber einen Grundkurs, eine Anleitung für eine umfassende Bildung, enthalten sie gerade nicht. Die *philosophischen Enzyklopädien*, die ein System und eine Ordnung des Wissens bieten, verfolgen selten eine didaktische Absicht. Allerdings dient Hegels Enzyklopädie der Bildung in Hegels Sinn: Der menschliche Geist soll sich nicht in der Fülle des Einzelwissens verlieren, und es soll ihm auch nichts äußerlich und fremd bleiben, sondern er soll seine Einheit in der Mannigfaltigkeit des Wissens wiederfinden. Die Einheit des Systems zielt auf die Einheit des Geistes. Der Positivist August Comtes hingegen verfolgte mit seinem „enzyklopädischen Gesetz", das den Zusammenhang der Wissenschaften zeigt, ausdrücklich ein anderes pädagogisches Ziel, und zwar ein sehr hochgestecktes: Er wollte die Menschheit lehren, mit Hilfe der sog. positiven Wissenschaften, also der Naturwissenschaften und der Soziologie, zu einem befriedeten Gesellschaftszustand fortzuschreiten. Eine gewisse Ähnlichkeit dazu hat dann später auch das Programm einer Enzyklopädie aus dem Kreis der Wiener Neopositivisten: Alles wirkliche Wissen sollte in exakte Einheitssprache überführt werden, damit es den Massen der Menschen Nutzen bringe. Wir zögern aber, für solche Menschheitsbeglückung durch exakte Wissenschaft das Wort „Bildung" einzusetzen, da hier der Einzelne gleichgültig geworden ist und letztlich nur die Wissenschaft herrschen soll.

Das alles aber gehört ohnehin der Vergangenheit an. Denn das Problem der philosophischen Enzyklopädien bestand darin, dass sie die systematische Einheit des Wissens nur durch Reduktionen erreichten: Hegel ließ alles Einzelwissen beiseite, Comte klammerte ganze Disziplinen aus, nämlich alle Geistes- oder Kulturwissenschaften. Konstruierten die philosophischen Enzyklopädien in dieser Weise Einheitssysteme ohne Rücksicht auf die tatsächliche Mannigfaltigkeit der fortschreitenden Wissenschaften, so boten die allgemeinen Enzyklopädien eine Mannigfaltigkeit ohne Einheit. Nur in den als Ein-

führung konzipierten Überblicksvorlesungen, in den Spezialenzyklopädien, war lange beides verbunden: Sie boten für ein bestimmtes Fach einen Überblick, der auch Bezug zum materialen Wissen hatte. Hier ist die Idee der älteren Enzyklopädie m. E. am längsten erhalten geblieben.

Inzwischen ist aber das Wort Enzyklopädie auch aus den Einführungen in die akademischen Disziplinen verschwunden. Der Ausdruck verspricht offensichtlich mehr, als man heute noch bieten kann. Die *allgemeinen Enzyklopädien* veralten durch den Wissenszuwachs immer schneller, so dass sie vermutlich bald nur noch wie *wikipedia* in digitaler Form im Netz erscheinen werden, um ständig korrigiert und erweitert werden zu können. In Deutschland wird *Meyers Enzyklopädie* nicht mehr erscheinen, und sollte die *Brockhaus Enzyklopädie* noch eine weitere Auflage erleben, dann nur in digitaler Form. Eine *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* ist so wenig in Sicht, wie längst die Philosophie ihren Systemcharakter verlor und nicht mehr beanspruchen kann, alle Wissenschaften grundzulegen. Philosophische Enzyklopädien sind heute Lexika, keine Systeme mehr.[5] Dafür wächst die Literatur zu Geschichte von Begriff und „Problem" der Enzyklopädie. So ist zunächst die pädagogische Bedeutung des Begriffs immer mehr geschrumpft, dann wurde auch der Systemcharakter aufgegeben, und jetzt scheint der Begriff alle Prägnanz verloren zu haben, um vielleicht demnächst ganz von der Bühne abzutreten, so wie es ja längst auch keine „Universalgelehrten" mehr gibt. Ein abgeschlossenes „Werk", welches allem Wissen Rechnung trägt, wurde durch das beschleunigte Wachstum des Wissens, das sich – wie man errechnete – alle fünf Jahre verdoppelt, ebenso problematisch wie eine verbindliche Ordnung und ein Überblick über alle Wissensgebiete. Das Wissen selbst ist unübersichtlich geworden, und es wurde der Zweifel laut, ob dem Begriff der „Allgemeinbildung", dem früheren Ziel der Enzyklopädie, sich noch ein verbindlicher Sinn geben lässt. Vielleicht wird auch dieser Ausdruck aus der Sprache langsam verschwinden.[6]

2. Georg Simmels Diagnose der modernen Kultur

Für das Verständnis und die Beurteilung dieser Situation scheint mir die Kulturphilosophie Georg Simmels hilfreich zu sein. In einer Reihe von Abhandlungen und Vorträgen, die um 1900 erschienen, suchte Simmel den Begriff der Kultur zu bestimmen.[7] Er sieht den ersten Gegensatz in traditioneller Weise zwischen Kultur und Natur, entdeckt dann aber einen zweiten Gegensatz im Bereich der Kultur selbst, nämlich zwischen der „objektiven Kultur" einer Gesellschaft und der „subjektiven Kultur", der Kultivierung oder Bildung, der Einzelnen. Dieser zweite Gegensatz folgt aus Simmels Unterscheidung zwischen der subjektiven Seele mit ihren Anlagen, Strebungen und Interessen auf der einen Seite und den kollektiv hervorgebrachten geistigen Gebilden und Systemen

[5] Sie z. B. Hans-Jörg Sandkühker (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. 3 Bde. (Hamburg 2010).

[6] Wenn man heute Bücher über die „mathematische Allgemeinbildung" oder die „ökonomische Allgemeinbildung" publiziert und das Paradox von vielen speziellen Allgemeinbildungen akzeptiert, scheint mir das die Auflösung des Begriffs anzukündigen. Die Spezialenzyklopädien waren auch der Beginn der Krise des Enzyklopädie-Begriffs.

[7] Georg Simmel: Persönliche und sachliche Kultur (1900). Gesamtausgabe, hg. von Otthein Rammstedt (Frankfurt a.M. 1989 ff) Bd. 5, S. 560-582. – Vom Wesen der Kultur (1908). Ebd. Bd. 8, S. 363-373. – Der Begriff und die Tragödie der Kultur (1911). Ebd. Bd. 14, S. 385-416. – Die Krisis der Kultur (1916). Ebd. Bd. 13, S. 190-201. – Wandel der Kulturformen (1916). Ebd. S. 217-223. – Der Konflikt der modernen Kultur (1918). Ebd. Bd. 16, S. 181-207.

wie Religion, Recht, Sitte, Kunst, Technik usw. auf der anderen Seite. Während das Leben der subjektiven Seele begrenzt ist und sich im Fluss der Zeit stets verändert, erlangen jene Produkte des Menschen eine gewisse Konstanz und Festigkeit. Es ist derselbe Unterschied, wie wir ihn bei Wilhelm Dilthey finden, der einerseits die Struktur des psychischen Lebens aufzuklären versuchte, und andererseits die Kultur- und Sozialsysteme in den Blick nahm, die er später mit dem Begriff des „objektiven Geistes" zusammenfasste. Simmel konzentriert sich auf den Zusammenhang dieser Bereiche und zeigt – zunächst ähnlich wie Dilthey – ihre notwendige Verklammerung: Die Kultursysteme erhalten und entwickeln sich nur durch die produktive Tätigkeit der Individuen, ihr Gehalt geht nur auf deren Aktivität zurück. Andererseits benötigt die subjektive Seele die Systeme der „objektiven Kultur", um ihre individuellen Anlagen entfalten zu können. Beide Seiten verhalten sich wie die Sprache und die Sprecher, sie sind auf einander angewiesen. Der Einzelne erreicht nur mit Hilfe der objektiven Kultur seine „subjektive Kultur", die Kultivierung seiner Person, seine Bildung. Kultivierung ist der Weg der Seele zu sich selbst, sagt Simmel, und dieser Weg ist immer ein Umweg: Die Seele als noch nicht entfaltete Einheit öffnet sich den vielfältigen Gestaltungen der objektiven Kultur, verarbeitet sie und integriert sie zu einer entfalteten, inhaltsreichen Einheit. Dieses Denkmodell hat Simmel sichtlich in Anlehnung an Goethe und Herbert Spencer ausgebildet. Aber man erkennt auch die Spuren Hegels, für den „Bildung" der Weg des sich entfremdenden Geistes war, der aus seiner Entfremdung zu sich selbst zurückkehrt.

Nur wenn die Kultivierung der Einzelnen gelingt, spricht Simmel von „Kultur" im vollen Sinne des Wortes, sie ist für ihn wesentlich die individuelle Bildung der Einzelnen. Diese Bildung aber sieht er wachsend gefährdet oder sogar untergraben: Während die objektive Kultur ständig wächst, so Simmels These, löst sie sich von den Einzelnen ab. Ja, sie tritt ihnen mehr und mehr als etwas Fremdes und Unbeherrschbares entgegen, so dass die Vermittlung misslingt und die individuelle Kultivierung oder Bildung schrumpft. Die kulturelle Evolution der Gesellschaft und die Kultivierung der Einzelnen nehmen verschiedene Wege. In Hegels Sprache ausgedrückt: Der individuelle Geist kehrt aus seiner Entfremdung nicht mehr zu sich selbst zurück – was er tut und weiß, bleibt ihm äußerlich. Mit der kulturellen Entwicklung und mit dem wachsenden Reichtum an Kultur in der Gesellschaft ist so für Simmel notwendig eine Verarmung des kultivierten Lebens der Einzelnen verbunden. Diesen Entfremdungsprozess nennt Simmel in der bekanntesten seiner Abhandlungen „die Tragödie der Kultur",[8] da er im Wesen der Kultur selbst liegt und nicht verhindert werden kann.

Der erste und wichtigste Bereich, an dem Simmel seine Auffassung eindringlich ausgeführt hat, ist das Geld – zur Philosophie des Geldes publizierte er im Jahr 1900 ein eigenes umfängliches Werk.[9] Die Erfindung des Geldes ist für Simmel zunächst eine der bedeutsamsten Fortschritte der menschlichen Kultur. Das Geld erleichtert erheblich den Austausch von Gütern, dient damit der Befriedigung der Bedürfnis-

[8] Simmel: Der Begriff und die Tragödie der Kultur, siehe Anm. 7. – Zuerst in: Simmel: Philosophische Kultur. Gesammelte Essais (Leipzig 1911, Potsdam [3]1923) S. 236-267. Später auch in Simmel: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse, hg. von Michael Landmann (Frankfurt a.M. 1968) S. 116-147.

[9] Simmel: Die Philosophie des Geldes, hg. von David P. Frisby, Klaus Christian Köhnke. Gesamtausgabe Bd. 6 (Frankfurt a. M. 1989). Die Bedeutung dieses Werkes im Kontext von Simmels Kulturphilosophie wurde jetzt ausführlich dargestellt von Annika Schlitte: Die Macht des Geldes und die Symbolik der Kultur. Georg Simmels Philosophie des Geldes (München 2012).

se, beendet den Erwerb von Gütern durch Geschenk und Raub und fördert auch die individuelle Freiheit. Denn es bietet Möglichkeiten für eine vielfältige Wahl von Entscheidungen, einen Zugang zu vielerlei Gütern, die zum Verkauf stehen. Im Verlauf des gesellschaftlichen Zusammenlebens aber verselbständigt sich das Geld, es gewinnt eine Eigendynamik und nimmt schließlich die Menschen in ihren Dienst. Es wird nicht mehr als Mittel für wichtige Zwecke, sondern als Selbstzweck erstrebt, drängt die ursprünglichen menschlichen Zwecke in den Hintergrund und lässt die Menschen seelisch verarmen. An der Börse bekommt die Bewegung des Finanzmarktes den Charakter einer Naturgesetzlichkeit. Das Geld kann nun die Freiheit und die Befriedigung der Bedürfnisse auch gefährden. Simmel schrieb das, obwohl er noch keine Weltwirtschaftskrise erlebt hatte.

Besonders auch an der Technik verdeutlicht Simmel, dass Mittel zu Zwecken werden. Die Maschinen werden zwar immer vollkommener und schließlich intelligenter als der Mensch. Aber erstens weiß kein Einzelner mehr das technische Produkt als sein eigenes Werk, ja es wird ihm als Ganzes oft unbegreiflich, da er immer nur an Teilbereichen arbeitet. Und zweitens dienen die technisch perfekten Geräte nicht mehr den menschlichen Bedürfnissen und schon gar nicht unserer eigenen Vervollkommnung. Daraus resultiert ein Gefühl der Unzufriedenheit und des Missbehagens, das für den modernen Menschen typisch ist. Wir werden zugeben müssen, dass uns inzwischen die Computer-Industrie täglich Produkte aufzudrängen sucht, die wir gar nicht benötigen und die unserem Glück wenig dienlich sind. Unsere Drucker und die Rechtschreibprogramme werden immer besser – unsere Handschriften und unsere Schreibkultur immer schlechter, wie man beklagt. Dieselbe Tendenz finden wir auch außerhalb der Technik, z.B. in Recht und Moral. Früher wurden Mietverhältnisse mit Handschlag besiegelt – heute unterschreibt man komplizierte Mietverträge. Die Rechtsordnungen werden immer umfangreicher – und der Bereich moralischer Entscheidungen wird kleiner, ja das Verantwortungsgefühl der Einzelnen schrumpft. Mit der Verrechtlichung aller menschlichen Verhältnisse geht das Anwachsen der Korruption parallel.

Simmel sieht den Ursprung des Problems schon im menschlichen Leben, das immer Produkte hervorbringt, durch die es behindert und eingeengt werden kann. Aber verschärft werde das Problem erst durch die Spezialisierung und Arbeitsteilung der modernen Gesellschaft. Durch sie erst wächst die objektive Kultur den einzelnen Subjekten gleichsam über den Kopf. Zwar kann man Simmels Lebensphilosophie und seiner idealistischen Orientierung an einem Subjekt, das durch Bildung zu einer höheren, entfalteten Einheit gelangt, skeptisch gegenüber stehen. Aber man wird schwerlich bestreiten können, dass sich in der Entwicklung der Zivilisation anonyme Prozesse vollziehen, die sich vom Willen der Einzelnen abgelöst haben und die niemand verantwortet und steuert. Sie nehmen zwar die Kräfte des Einzelnen in Anspruch, aber sie lassen ihn oft seelisch unbefriedigt und zuweilen auch materiell verarmt zurück.

Gerade auch im Bereich des Wissens lässt sich Simmels These belegen. Der Historiker Alfred Heuß vertrat die Auffassung, die intensive Arbeit in der Geschichtswissenschaft und der Mangel an historischem Bewusstsein in der Bevölkerung seien nur zwei Seiten desselben Vorgangs: Die Geschichtswissenschaft könne keine Erinnerungen stiften, sondern stelle sie in Frage. Da sich alle historischen Vorgänge durch die Forschung als hoch kompliziert erwiesen, nehme man Abstand von dieser verwirrender Informationsfül-

le.[10] Wenn Simmel ein Gefühl von Unzufriedenheit typisch für den Menschen der Moderne fand, so sah Max Weber dieses Gefühl auch bedingt durch den Fortschritt der empirischen Wissenschaften. Da sie ins Unendliche fortgehen, arbeite jeder Wissenschaftler nur für seinen Nachfolger, und niemand erfahre das Ergebnis und die Folgen des ganzen Prozesses. Deshalb sterbe der moderne Kulturmensch nicht mehr alt und lebenssatt wie Abraham, vielmehr werde der Tod als sinnlos erfahren, denn es bleibe zu viel offen.[11]

Schon an der Entwicklung des Begriffs „Wissenschaft" lässt sich zeigen, was Simmel meinte. Bei Platon und Aristoteles war *episteme* (Wissen) eine Tugend und als solche eine *hexis*, eine Haltung von Menschen. Noch im 18. Jahrhundert wurde *scientia* (Wissen/Wissenschaft) als eine „Fertigkeit des Verstandes" betrachtet und als ein Habitus von konkreten Menschen. Auch das deutsche Wort „Wissenschaft" bezeichnete damals noch etwas, was man *hatte,* wie eine Tugend. Deshalb konnte Joseph Haydn sagen, Mozart habe die „größte Compositionswissenschaft". Bald aber wurde Wissenschaft etwas, was kein Einzelner mehr *haben* kann, sie wurde ein anonymes Kollektivunternehmen, dem der Einzelne nur noch *dient*. Wissenschaft und Wissen trennten sich.[12] Die Schrumpfung der subjektiven Kultur zeigt sich hier auch daran, dass im Unterschied zur traditionellen Philosophie heute niemand mehr genau weiß, was „Wissen" überhaupt ist. Ein Blick in die neuen Handbücher der Wissenschaftstheorie verrät uns, dass man der Frage nach dem Wissen lieber aus dem Wege geht und nur den Begriff „Wissenschaft" zu definieren sucht.[13]

Was unsere Skizze des Weges der *egkyklios paideia* zu den neueren Enzyklopädien zeigte, fügt sich diesen Befunden gut ein. Denn zunächst bezeichnete der Ausdruck die seelisch-sittliche Bildung freier Bürger und dann den Inbegriff der Grundkenntnisse, die ein Rhetor oder Theologe sich erwerben musste. Daraus wurde in der Neuzeit die Enzyklopädie als systematischer Überblick über alle Wissensbereiche, der von den Gelehrten studiert und angeeignet werden sollte, besonders dann, wenn sie Universalgelehrte werden wollten. Schließlich enthielten die Enzyklopädien das Wichtigste von allem verfügbaren Wissen und lösten sich wachsend von didaktischen Zielsetzungen ab, und niemand konnte mehr beanspruchen, ein Universalgelehrter zu sein. Nun entstand die Frage, was von den Mengen an Wissen für den Einzelnen wichtig ist, ja was „Bildung" angesichts der Wissensmengen überhaupt sein könnte. Schließlich vermag auch kein vielbändiges Werk mehr das wichtigste Wissen darzustellen, und der Begriff Enzyklopädie als Nachschlagewerk droht außer Gebrauch zu kommen. Mit dem Anwachsen der Wissenschaften, der objektiven Kultur, wie Simmel sagte, wird also die subjektive Kultur, die Kultivierung oder Bildung der Einzelnen, problematisch.

3. Lösungsversuche

Jener Entfremdungsprozess, den Simmel „die Tragödie der Kultur" nannte, betrifft also auch den Bereich des Wissens, den Nerv der Wissensgesellschaft. Aber man konnte und wollte sich nicht mit dieser Diagnose abfinden. So hat Ernst Cassirer ausführlich gegen

[10] Alfred Heuß: Verlust der Geschichte (Göttingen 1959).

[11] Max Weber: Wissenschaft als Beruf (1919). Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. von Johannes Wickelmann (Tübingen [7]1988) S. 594 f.

[12] S. Meier-Oeser: Wissenschaft I. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12 (Basel 2004) Sp. 909 f.

[13] Belege bei G. Scholtz: Sokrates und die Idee des Wissens. In: Das Lächeln des Sokrates. Sokrates-Studien IV, hg. von Herbert Kessler (Kusterdingen 1999) S. 260 f, 268.

Simmels These mit folgenden Argumenten kritisch Stellung bezogen: Wenngleich man die Tragödie nicht leugnen könne und dürfe, vollziehe sich doch der „Lebensprozess der Kultur" anders, als ihn Simmel beschrieb. Zwar lägen die produktiven Kräfte der Einzelnen mit der Tradition in ständigem Widerstreit, aber dabei verharre die von Simmel objektiv genannte Kultur nicht als etwas Festes, Starres, das den Individuen fremd entgegenträte. Vielmehr werde sie bei jeder Aneignung, bei jeder Auseinandersetzung mit ihr, in Bewegung gebracht, sie zeige dann ihre Kraft und werde auch wieder umgeschmolzen. In keiner Renaissance und bei keiner Interpretation bleibe die gegebene Kultur als etwas Festes bestehen. Während der produktive Künstler, Wissenschaftler, Philosoph usw. die Tradition benötige und durch sie geprägt werde, so schaffe er sie auch immer um. Deshalb ist laut Cassirer der Lebensprozess der Kultur ein steter Kommunikations- und Vermittlungsprozess zwischen der Tradition und den Rezipienten, die sich gar nicht fremd werden können.[14]

Dieser Einwand überzeugt. Dennoch ist mit ihm das von Simmel benannte Problem nicht gelöst, und deshalb hat wohl auch Cassirer eingeräumt, die Tragödie sei nicht zu leugnen. Es bleibt nämlich die Frage offen, was denn von der tradierten Kultur in ihrem Reichtum als maßgeblich zu rezipieren und umzuformen sei. Schließlich sind uns durch die Arbeit der Geisteswissenschaften eine große Formenvielfalt von Sprachen, Mythen, Religionen, Künsten, Philosophien, Rechtsformen usw. zugänglich geworden. Was die Geschichtswissenschaft an Kenntnissen über die Vergangenheit erarbeitet hat, füllt riesige Bibliotheken, und auch die Natur-, Ingenieur- und Medizinwissenschaften sind in exponentiellem Wachstum begriffen. Deshalb ließe sich eine eigene Geschichte des Ohnmachtsgefühls angesichts der Macht des Wissens schreiben sowie der Versuche, den Materialreichtum der neueren Wissenschaften zu bewältigen. Am Ende des 19. Jahrhunderts stellte z.B. Wilhelm Wundt der Philosophie die Aufgabe, die wissenschaftlichen Ergebnisse zu einer „Weltanschauung" zusammenzufügen,[15] und generell artikulierte sich in der Suche nach einer „Weltanschauung" oft die Sehnsucht nach Orientierung im Strom des Wissens. Zur wachsenden Spezialisierung sollte auch wieder die Integration der Ergebnisse zu einem Ganzen hinzutreten.

Besonders im Bereich der historischen Geisteswissenschaften empfand man die Wissensmenge als eine Herausforderung, weil hier die konkreten Erscheinungen und nicht die allgemeinen Gesetze das Interesse auf sich zogen. Schon Kant hatte seine Geschichtsphilosophie auch entworfen, um die „Last von Geschichte" bewältigen zu helfen.[16] Was man später als „Historismus" beklagte, betrifft eben diese Last mit der drohenden Desorientierung. Zu den Bewältigungsversuchen gehört Nietzsches Rückgang zum „Leben", das bewahren, vernichten und verehren will, ebenso Diltheys Projekte einer Enzyklopädie der Geisteswissenschaften und der Universalgeschichte, Croces Ausrichtung des geschichtlichen Wissens auf die Gegenwart, die Berufung des Neukantianismus auf die Werte, die Max Weber dann im permanenten Wandel begriffen sah, und anderes mehr. Radikale Formen der Problembewältigung finden wir in den 20er Jahren in Existentialismus und Szientismus, die von entgegengesetzter Seite aus das gan-

[14] Ernst Cassirer: Die „Tragödie der Kultur". In: Ders.: Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien Darmstadt 1980) S. 103-126.

[15] Wilhelm Wundt: System der Philosophie (Leipzig ^{2}1897) S. 1.

[16] Immanuel Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784). Akad.-Ausg. Bd. 8 (Berlin 1912/23) S. 30.

ze Denkmodell Simmels destruierten. Die Existenzphilosophie leugnete oder ignorierte im Namen der subjektiven Freiheit die Eigenständigkeit einer objektiven Kultur, und der Szientismus (etwa des Wiener Kreises) anerkannte *nur* die objektive Kultur, und von ihr nur eine Form: die exakten Wissenschaften. Bei beiden fiel deshalb die Kultivierung oder die individuelle Bildung als *Verbindung* von Subjektivität und objektivem Geist aus ihrem Gesichtsfeld heraus.[17]

Eine andere radikale und viel wirkungsreichere Lösung boten und bieten die totalitären politischen Systeme mit ihren Ideologien, die – nur auf bestimmte kollektive Ziele ausgerichtet – den Reichtum der objektiven Kultur in ihrem Sinne sogleich reduzieren, den Einzelnen in ihre Dienste einspannen und den Individuen vorschreiben, was zu glauben und zu wissen sei und was nicht. Hier wird die subjektive Bildung durch Zwang getilgt. Simmel hatte die Gefahr der gewaltsamen Gängelung der Kultur noch nicht erlebt und geahnt, sonst hätte er darin sicherlich noch etwas Schlimmeres als die bezeichnete Tragödie erblickt, vermutlich eine Katastrophe, da hier nicht durch die innere Logik der kulturellen Entwicklung sondern durch äußeren Zwang die subjektive Kultur bedrängt und tendenziell aufgehoben wurde. Durch solche Gefahr gerät aber die gesamte Situation in ein neues Licht. Wir sollten nicht die Fülle und Macht der objektiven Kultur beklagen sondern deren gewaltsame Reduktion. Zugleich wird die Basis des Kultur- und Wissenswachstums deutlich: Es ist die Freiheit, Wissen zu verbreiten und sich Wissen anzueignen. Die individuelle Freiheit und eine pluralistische, reiche Kultur sind zwei Seiten, die sich nicht trennen lassen. Insofern hat auch die Produktivität, die Cassirer mit Recht betonte, zumindest eine Grenze: Sie darf die Rechtsordnung, welche den freien Umgang mit der traditionellen Kultur überhaupt möglich macht, nicht außer Kraft setzen.[18] Das Recht ist selbst eine Kulturform, und auch hier ist eine Verbindung von objektiver und subjektiver Kultur wichtig, denn ohne die Stütze durch eine rechtlich-moralischen Gesinnung der Richter und Bürger wird die Rechtsordnung instabil. Aber Recht und Moral sind nur ein Teil der modernen Kultur, und die Frage nach einer möglichen Allgemeinbildung kann so noch nicht beantwortet werden. Deshalb hebe ich kurz zwei andere Konzeptionen hervor, die wirklich auf Bildung ausgerichtet waren, und ich gehe für beide von Wilhelm von Humboldt aus. Man könnte die eine die Position der *antiqui* und die andere die Position der *moderni* nennen.

(**1**) In Humboldts frühen Gedanken zur Bildung um 1800 dominierte zunächst die Orientierung an der griechisch-antiken Kultur.[19] Sie schien ihm alles vorbildlich zu enthalten, was der Moderne fehlt: eine Verschmelzung von Verstand und Sinnlichkeit, von natürlicher und geistiger Schönheit; Religion und Moral waren laut Humboldt kei-

[17] In Martin Heideggers *Sein und Zeit* wäre hier die Spannung zwischen der „Eigentlichkeit" des jemeinigen Daseins und seiner „Geschichtlichkeit" zu diskutieren.

[18] Cassirer musste wegen des neuen NS-Rechts emigrieren, ließ aber seine Philosophie davon weitgehend unberührt. Sein zitiertes Buch *Zur Logik der Kulturwissenschaften* mit der Stellungnahme zu Simmel erschien erstmals 1942 im schwedischen Exil. Wenn er hier in dem Konflikt zwischen den „nationalen Rechtsgebräuchen" und dem „'gelehrten' Recht" den Konflikt zwischen dem „Produktiven" und dem „Traditionellen" sieht und darin Simmels Tragödie erkennt (a.a.O. S. 113), so ist ganz beiseite gesetzt, dass er selbst Opfer von neuen „nationalen Rechtsgebräuchen" geworden war, die das traditionelle, gelehrte Recht außer Kraft gesetzt hatten.

[19] Siehe Humboldts Abhandlungen: Über das Studium des Alterthums, und des griechischen insbesondere (1793). Werke in fünf Bänden, hg. von Andreas Flitner, Klaus Giel, Bd. 2 (Darmstadt [2]1969) S. 1-24. – Latium und Hellas oder Betrachtungen über das klassische Alterthum (1806), ebd. S. 25- 64.- Ueber den Charakter der Griechen, die idealische und historische Ansicht desselben, ebd. 65-72.

ne Geistesfesseln und übten keine Herrschaft über die Gesinnung aus, sondern waren von Liberalität und Schönheit geprägt. Wer diese Kultur studiere, erreiche den „edelsten Zweck", nämlich die harmonische Ausbildung aller Kräfte des Menschen. Denn wer diese vergangene, „objektive Kultur" verstehen wolle, der müsse sich ihr ähnlich machen (gemäß dem alten Prinzip: Gleiches wird nur von Gleichem erkannt). Deshalb war für Humboldt die wissenschaftliche, nämlich historisch-philologische Beschäftigung mit der griechischen Kunst- und Gedankenwelt zugleich die Aneignung eines Kulturideals: „Die Griechen sind uns nicht bloss ein nützlich historisch zu kennendes Volk, sondern ein Ideal. [...] Sie sind für uns, was ihre Götter für sie waren".[20] Wer also die alte Kultur studiert, der erfährt, was für den Menschen möglich, erstrebenswert und sinnvoll ist. Als Reaktion auf das Anwachsen des Wissens vollzog Humboldt damit eine Reduktion auf das, was ihm wichtig erschien: die Quellen der europäischen Kultur. Mit Simmel gesagt: Die Bildung des Einzelnen soll in der Moderne erreicht werden auf dem Umweg über das Studium einer objektiven Kultur der Vergangenheit, der griechischen Antike.

Einen ähnlichen Weg wählte im 20. Jahrhundert Werner Jaeger mit seinem Werk *Paideia*.[21] Es ist eine imposante Kulturgeschichte des antiken Griechenland, mit starkem Akzent auf der Philosophie Platons. Jaeger gewinnt aus dieser Geschichte ein Kultur- und Erziehungsideal, das er kritisch der modernen Kultur als einem bloßen „Schrumpfprodukt"[22] entgegenstellt. Denn die Griechen hatten laut Jaeger alles als ein „organisches Ganzes" betrachtet und den Einzelnen sowohl nach seinem ihm innewohnenden „Typus", seiner „Idee", als auch als Glied einer Gemeinschaft geformt.[23] Mit Blick auf die Antike sei es möglich, den Jugendlichen des 20. Jahrhunderts ein „Totalbild" der Werte als Leitidee für ihre Zukunft vor Augen zu stellen. Deshalb berichtet Jaeger auch sehr ausführlich von Platons Plänen, die gesamte Erziehung von einer einzigen höchsten Norm aus zu organisieren. Er will der „Gefahr eines ufer- und ziellosen Historismus, in dem alle Katzen grau sind", entgegentreten, und deshalb verfasst er keine rein wissenschaftliche Darstellung, keine „sachlich-enzyklopädische Historie des Altertums", sondern er versucht, die „bleibende Form" der antiken Kultur und das „ideale Menschenbild der Griechen" als noch immer gültige Normen herauszuheben und zur Geltung zu bringen.[24] Die moderne „Anarchie der Überzeugungen", die nach Dilthey das historische Bewusstsein heraufbeschworen hatte,[25] soll also durch den Rückgang zu den Werten des Ursprungs der europäischen Kultur überwunden werden. Aber – und hier hätte vermutlich Simmels Kritik angesetzt -, die Konstruktion seines Kulturideals gelingt Jaeger nur durch die etwas gewaltsame Ausschaltung des bereits erreichten Wissens und durch wenig überzeugende Grundannahmen.

Denn bei allem Respekt vor der Leistung Jaegers, der 1936 in die USA emigrierte und dort der Altphilologie einen großen Auftrieb verschaffte, darf man die Schwierigkeiten seines Reformplans nicht übersehen. Zwar wird niemand leugnen, dass für das Verständnis Europas Kenntnisse der jener antiken Kultur von großer Bedeutung sind. Aber

[20] W. von Humboldt: Ueber den Charakter der Griechen, S. 65.

[21] Werner Jaeger: Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, 3 Bde. (Berlin 1934-1947).

[22] Ebd. Bd. 1, S. 7.

[23] Ebd. Bd. 1, S. 13 f.

[24] Ebd. Bd. 1, S. 5, 15, 19.

[25] Dilthey: Rede zum 70. Geburtstag (1903). Gesammelte Schriften, Bd. 5 (Stuttgart, Göttingen ^{7}1982) S. 9.

Jaeger vollzog eine Idealisierung der griechischen Kultur, die eigentlich seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts nicht mehr möglich war. Schon damals hatte die Altphilologie all die befremdlichen Nachtseiten jener Kultur herausgearbeitet, die Nietzsche dann unter dem Begriff des Dionysischen zusammenfasste.[26] Sodann enthielt Jaegers Gedanke die Schwierigkeit, dass er jene alte Kultur ganz eng mit der griechischen Geschichte verbunden sah – die Griechen seien durch das gemeinsame Schicksal geleitet worden, nicht durch abstrakte Ideen -, dass er aber dennoch ihrem Kulturideal noch immer Geltung in der gänzlich anderen, der modernen Welt zusprach. Das war nur möglich durch die Behauptung einer historischen Kontinuität, welche die Brüche in der Geschichte leugnete, was wiederum dem historischen Wissen widersprach. Die christliche Gedankenwelt wird von Jaeger nur als Erweiterung der antiken Ideale betrachtet; das Individuum habe durch das Christentum einen unendlichen Wert bekommen. Aber wie ließ sich das mit dem Staatsideal Platons vereinbaren?

(**2**) Der spätere Humboldt hatte eine andere Hoffnung, Bildung im Zeichen der sich ausbreitenden Wissenschaften zu erreichen: durch die Verbindung von empirischer Forschung und Philosophie. Schon Platon hatte ja die Polymathie, die Vielwisserei, als eine Gefahr erkannt und zu ihrer Bändigung die Philosophie berufen. Humboldt drängte zwar die Philosophie als eine abgesonderte Disziplin zurück; die reine, ganz selbständige Philosophie könne verderblich werden, indem sie in autoritär auftretende Systeme entarte und sich von der Wirklichkeit entferne.[27] Aber er wünschte und forderte eine wissenschaftliche Forschung in philosophischem Geist, und was er damit meinte, geht aus seinen Schriften zur Sprachphilosophie hervor. Die vergleichende Sprachwissenschaft führe zur Einsicht, dass die Menschheit eine in Sprach-Individualitäten gegliederte, aber zusammenhängende Familie ist. Das Sprachstudium war für ihn deshalb zugleich ein Studium der Humanität, das die sich allgemein ausbreitende Menschlichkeit auch weiter fördert.[28] Mit Simmel gesprochen: Die eigene Bildung wird beim Sprachstudium nicht durch Informationslast bedroht, sondern gefördert, weil man während des Studiums eigentlich schon immer am Ziel ist, bei der Idee der Humanität, die sich nur immer deutlicher herausschält.

Humboldt arbeitete eng mit dem Theologen und Philosophen Schleiermacher zusammen, in dem manche heute den Begründer einer wissenschaftlichen Pädagogik sehen. Auch Schleiermacher verlangte eine Verbindung von Philosophie und Einzelforschung. Zu diesem Zweck sollte in den Universitäten das Fach Philosophie auch eigens gelehrt werden,[29] und er skizzierte auch selbst ein philosophisches System – allerdings eines, das für den Fortgang des Wissens offen ist. Wenn er begrüßt und fordert, dass man in der Universität „in jedem Gebiet das enzyklopädische, die allgemeine Übersicht des Umfanges und des Zusammenhanges als das Notwendigste voranschickt“, so spie-

[26] Siehe z.B. Christian August Lobeck: Aglaophamus. Drei Bücher über die Grundlagen der Mysterienreligion der Griechen mit einer Sammlung der Fragmente der orphischen Dichter (Königsberg 1829, Repr. Darmstadt 1968).

[27] W. von Humboldt: Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Lehranstalten in Berlin (1809/10). Bei Adolf Harnack: Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Berlin 1900) Bd. 2, S. 363.

[28] Humboldt: Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues (1827-1829). Werke Bd. 5, S. 144, 147 f.

[29] Friedrich Schleiermacher: Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn (1808). Werke. Auswahl in vier Bänden, hg. von Otto Braun und Johannes Bauer, Bd. 4 (Leipzig ^{2}1927-28) S. 554-559.

gelt das seine Zeit, in der das noch möglich war; sein Schüler August Boeckh hielt von 1809 bis 1865 in 26 Semestern Vorlesungen über „Enzyklopädie der Philologie“,[30] was heute vermutlich niemand mehr sich zutraut. Aber wir entsprechen Schleiermachers Gedanken, wenn man in allen Disziplinen auch Überblicksvorlesungen sowie ein Studium Generale anbietet und wenn man spezielle Forschungsfragen in einen größeren Kontext einstellt und interdisziplinäre Kooperationen begrüßt. Die sich spezialisierenden Wissenschaften verlangen jedenfalls noch immer Ergänzungen, Kompensationen ihrer Einseitigkeit.

Schleiermachers Überlegungen zur Bildung sind eingebettet in seine philosophische Ethik. Einer ihrer wichtigen Grundgedanken ist derselbe, den heute z. B. Michael Sandel vertritt:[31] Die Entwicklung der individuellen Fähigkeiten des Menschen setzt nicht nur Freiheit, sondern auch gute Institutionen voraus – und Schleiermacher ergänzt: Die Institutionen sind ihrerseits abhängig von den Einzelnen, die sich für sie engagieren. Deshalb weist er der Pädagogik zwei Aufgaben zu: die Entwicklung der individuellen Natur des Einzelnen und ihre Hinführung zu den verschiedenen Kultursphären.[32] Durch beide Aspekte verliert die objektive Kultur in Cassirers Sinn ihre Fremdheit und Starre: Einerseits wählen individuelle Neigungen aus, was der Entwicklung der Einzelnen dient, und andererseits entscheiden die kulturellen Hauptbereiche der Gesellschaft, was zu wissen wichtig ist. Die Bildungseinrichtungen – Schulen und Universitäten – müssen deshalb laut Schleiermacher mit den verschiedenen Sphären der gegenwärtigen Kultur vertraut machen, die für ihn zugleich Sozialsphären oder „Gemeinschaften“ sind, nämlich Kommunikations- und Interaktionsgemeinschaften mit je eigenen Kriterien. Solche Kultur- und Sozialsphären sind bei Schleiermacher Wissenschaft, Religion/Kunst, Politik/Staat, freie Geselligkeit/Privatsphäre einschließlich Familie.[33] Es geht also in der Bildung gar nicht ausschließlich um abrufbares Wissen, was heute fast allgemein unter „Bildung“ verstanden wird, sondern auch um die Entwicklung von moralischen, politischen, ästhetischen, religiösen, sozialen, wissenschaftlichen, technischen Fähigkeiten. Die Entwicklung aller Kräfte des Menschen, die Humboldt forderte, realisiert sich demnach durch Teilnahme an verschiedenen Kulturbereichen. Ob Schleiermachers Systematik dieser Sphären heute noch ausreicht, lasse ich dahingestellt. Aber seine Konzeption trägt der historisch erfolgten Differenzierung der Kultur Rechnung und anerkennt verschiedene „Wertsphären“, wie der Neukantianismus sagte, oder verschiedene „Kommunikation-Codes“, wie es die Systemtheorie heute ausdrückt. Das hat den Vorteil, dass nicht alles mit demselben politischen, ökonomischen, naturwissenschaftlichen oder religiösen Maß gemessen wird. In unserer Gegenwart, in der das ökonomische Denken alle Bereiche der Gesellschaft zu beherrschen tendiert, scheint mir die Erinnerung daran, dass es nicht nur das Kriterium „rentabel/unrentabel“ gibt und geben sollte, von größter Wichtigkeit zu sein.

---

[30] August Boeckh: Enzyklopädie und Methodenlehre der Philologischen Wissenschaften, hg. von Ernst Bratuschek (Darmstadt 1966) S. III.

[31] Michael J. Sandel: Liberalism and the Limits of Justice (Cambridge 1989).

[32] Friedrich Schleiermacher: Erziehungslehre. Sämmtliche Werke, 3. Abt. Bd. 9 (Berlin 1849) S. 39 f. „Es sind also dieses zwei verschiedene Gesichtspunkte der Erziehung, das Ausbilden der individuellen Natur und das Hineinbilden in das sittliche Leben.“ (Ebd. S. 593).

[33] Siehe die „Güterlehre“ in Schleiermachers philosophischer Ethik: Entwürfe zu einem System der Sittenlehre, hg. von Otto Braun. Schleiermachers Werke, Bd. 2 (Leipzig ^{2}1927), S. 241-371, 421-455, 513-626.

Simmel sah besonders in der Philosophie und in der Kunst Heilmittel angesichts der Verselbständigung der objektiven Kultur. Im Philosophieren und künstlerischen Gestalten verliere sich der Einzelne nicht, gebe nicht seine innersten Interessen auf, sondern realisiere seine ihm wichtigen Zwecke. Das hätte Schleiermacher unterschrieben und hinzugefügt, dass alle Kulturbereiche auch immer Sozialbeziehungen einschließen, die nicht den Einzelnen fremd gegenüberstehen. Denn wenn auch Institutionen wie der Staat den Bürgern fremd werden können, so leben wir doch auch immer in ganz anderen sozialen Kontexten. In Liebe, Freundschaft, Kollegialität, Kooperation – in der Familie, in der Arbeitswelt, in allen Formen von Vereinen – trennen sich nicht notwendig die Institutionen wachsend als objektive Kultur von der subjektiven ab.

Was die Unterscheidung des Wichtigen und Unwichtigen angesichts der Informationsflut betrifft, so füge ich hier einen eigenen Gedanken an, der bei Schleiermacher allenfalls impliziert ist. Wir können einige Wissensbereiche getrost den Spezialisten überlassen, andere aber nicht. Wie man ein Fernsehgerät repariert, muss nicht jedem gelehrt werden. Aber was moralisch oder unmoralisch ist, was für ein Gemeinwesen schädlich und was nützlich ist, das sollte jeder verantwortliche Mensch und jeder Bürger wissen und immer besser wissen wollen, ebenso, was die Wissenschaft vermag und was nicht, und er sollte ästhetisch wahrnehmen sowie moralisch urteilen und handeln können. Deshalb dürfte es heute wichtig sein, die Allgemeinbildung so auszurichten, dass sie eine Brücke zwischen den spezialisierten Wissenschaften und der Lebenswelt, d.h. den verschiedenen Sphären des sozialen und kulturellen Lebens der Einzelnen schlägt; und zwar besonders in den Bereichen, in denen der Einzelne letztlich selbst entscheiden muss und die Probleme nicht an Spezialisten delegieren kann, wie es exemplarisch bei seinem Verhältnis zur Religion oder bei demokratischen Wahlen der Fall ist.

Philotheos 14 (2014) 17-26

Wolfgang Speyer
Institut für Klassische Philologie, Salzburg

Die Philosophie und die Wissenschaften: Möglichkeiten und Grenzen

1. Einleitung

Die menschliche Vernunft besitzt seit dem geschichtlichen Zeitalter der Menschheit zwei Zugänge zur raum-zeitlichen Wirklichkeit, also zu dem, was ihr von außen durch die Sinne und von innen durch ihre Rückbindung an Fühlen und Wollen an ihre individuelle Personalität begegnet, den systematischen und den geschichtlichen Zugang. Diesen Zugang hat der menschliche Geist erst auf einer zeitlich bestimmten Stufe seiner Bewusstseinsentfaltung gefunden. Die Möglichkeiten der Erkenntnis aufgrund dieser beiden Zugänge waren ihm nicht von Anfang an gegeben, sondern wurden erst in der Zeit real, als das vornehmlich mythische oder magisch-religiös geprägte Bewusstsein des Menschen sich zu einem theologisch-philosophisch-wissenschaftlichen geistigen Bewusstsein gewandelt hat, als das Denken in Bildern dem Denken in Begriffen mehr und mehr gewichen war. Diese geistige Veränderung ereignete sich in Griechenland in der Epoche vom 7. Jahrhundert bis in das Zeitalter Alexanders des Großen. Die uns erhaltenen Zeugnisse der ältesten griechischen Dichtung von Homer, Hesiod und der ältesten Orphik weisen bereits in die Richtung einer Verwandlung des mythischen bildlichen Vorstellens, Verstehens und Deutens der Welt hin zu einem abstrakten, begrifflichen und schlussfolgernden Denken. Die Geburt der Philosophie, welche die Bedingung für das wissenschaftliche Denken ist, erfolgte in Griechenland aus dem mythischen oder magisch-religiösen Vorstellen. Vor dem abstrakten Systematisieren steht das genealogische Deutungs- und Verstehensmodell der myth-historischen Epoche[1]. Das Problem ‚Einheit und Vielheit', ‚Identität und Differenz', stellte sich bereits dem anfangsmythischen Denken mit seiner Methode, die Welterscheinungen und Weltpotenzen aus einem einzigen Anfang am Beginn aller räumlich-zeitlichen Entfaltung und Verästelung genealogisch abzuleiten. Dieses frühe genealogisch bestimmte Deutungsmuster war vom Menschen und seiner Erfahrungswelt als einem Wesen geprägt, das selbst einen Anfang des Lebens und einen Anfang des Todes besitzt. Auf dem Hintergrund des genealogischen Deutungsmusters haben sich die Menschen des Altertums auch den gesamten Kosmos als ein Lebewesen vorgestellt. So betrachteten sie den Makro-Organismus ‚Welt' als Spiegel des Mikro-Organismus ‚Mensch' und umgekehrt. Die Welt konnte deshalb als Makro-Anthropos, als großer oder kosmischer Mensch, erscheinen, wie dies unter anderem der große orphische Zeus-Hymnus ausspricht[2]. Wie die gesamte Erfah-

[1] W. Speyer, Art. Genealogie: Reallexikon für Antike und Christentum (= RAC) 9 (1976) 1145-1268.

[2] Orph. frg. 14, 1 f.; 31, 1 f.; 243, 1 f. (Poetae Epici Graeci 2, 1, 25. 45. 205 f. Bernabé); M. Forderer, Der orphische Zeushymnus: Gnomosyne, Festschrift W. Marg (München 1981) 227-234; vgl. Macrob. Sat. 1,

rung zunächst lebendig-organisch bestimmt war, so auch das Deutemuster des Wirklichkeitsganzen als Abstammung von einem lebendigen Anfang, der bereits virtuell alles in der Zeit Spätere in sich enthalten sollte.

Die Wissenschaft als die Wissenschaft vom Ganzen der Wirklichkeit ist und heißt seit den frühen religiösen griechischen Denkern ‚Philosophie'. Da die Fragen der Einzelwissenschaften gemäß den verschiedenen Weltkräften und Erscheinungsweisen in der philosophischen Frage nach dem Ganzen von Welt und Mensch virtuell enthalten sind, konnte sich mit dem Fortgang der begrifflichen Diskursivität eine Einzelwissenschaft nach der anderen verselbständigen.

Auf der Stufe des mythischen Bewusstseins versuchten die Schöpfungsmythen, die kosmogonischen Mythen, die Frage nach dem Ganzen der Wirklichkeit zu beantworten[3]. Ihnen folgte auf der neuen Stufe des Begriffsdenkens, das sich seiner mehr bewusst geworden war, als es dem mythischen Bild-Denken möglich war, die philosophisch/wissenschaftliche Antwort. Zur Bildung dieses neuen Begriffsdenkens kam es wohl auch dadurch, dass sich das Denken immer mehr mit dem Denken selbst beschäftigte. Damit begann das reflektierende Denken, das erst eine methodisch angelegte Wahrheitsfindung ermöglicht hat. So trat die Diskursivität an die Stelle der Intuition des mythischen Bewusstseins, aber dies nicht in einem ausschließenden Sinn; denn Intuition blieb auch in der geschichtlichen Epoche der Weg zu einem schöpferischen Erkennen und zu begründetem Wissen. Mit der diskursiven Argumentation trennte sich die Wissenschaft mehr und mehr von der ganzheitlich bestimmten Weisheit. Dass dieser Schritt und diese Stufe in der geistigen Entfaltung des Menschen erfolgen konnten, hängt mit einer Entwicklung und auch mit einem Neuansatz im Bewusstsein des Menschen zusammen. Während der Weise das Ganze der Wirklichkeit betrachtet, betrachtet der Wissenschaftler das Einzelne als Einzelnes, und verliert damit den Sinn für eben dieses Ganze, obwohl jede Einzelerscheinung der Gesamtwirklichkeit in einem lebendigen Zusammenhang mit dem Ganzen der Wirklichkeit steht, ja Einzelerscheinung und das Ganze der Wirklichkeit sind nur, indem sie lebendig sind und vom Rhythmus von Leben und Tod bestimmt sind.

Der Weg zum diskursiven Denken tendierte zugleich zu einer Ausbildung eines stärker individuell geprägten Bewusstseins. Dies lässt sich aus der Geistesgeschichte Griechenlands, Ioniens und Unteritaliens in der Zeit vom 6. bis in das 4. Jahrhundert v. Chr. und darüber hinaus beobachten. Aus der Anonymität des mythenbildenden Bewusstseins, eines kollektiv gebundenen Bewusstseins, trat in den genannten Jahrhunderten der einzelne Denker als Individualität und als sich stärker subjektiv erlebende Person hervor. Deshalb nannte er sich auch mit seinem Individualnamen. ‚Homer' ist noch eine Bezeichnung für den epischen Sänger an sich. Erst Hesiod aus Akragas in Böotien, der bereits abstrakter als die homerischen Sänger dichtet, tritt uns als Einzelner selbstbewusst, und zwar als ein von den Musen erwählter Einzelner, gegenüber. Damit wurde eine mögliche Vielfalt geistiger Deutungen der Wirklichkeit eingeleitet und diese individuellen Deutungen haben sich in der Folgezeit in der Menschheit immer weiter aus-

20, 17; R. VAN DEN BROEK, The Sarapis oracle in Macrobius Sat. 1, 20, 16-17: Hommages à M. J. Vermaseren, vol. 1 = Études Préliminaires aux Religions dans l'Empire Romain 68 (Leiden 1978) 121-141.

[3] H. SCHWABL, Art. Weltschöpfung: Pauly-Wissowa, Suppl.-Bd. 9 (1962) 1433-1582; D. F. VON WEIZSÄCKER, Die Tragweite der Wissenschaft, Bd. 1. Schöpfung und Weltentstehung. Die Geschichte zweier Begriffe [3](Stuttgart 1964); M.-L. VON FRANZ, Schöpfungsmythen. Bilder der schöpferischen Kräfte im Menschen (München 1990).

gebreitet und differenziert. Dieser im antiken Griechenland eingeleitete Prozess einer immer schneller wachsenden Aufsplitterung mündet in unserer Gegenwart in die Unübersichtlichkeit der individuellen Deutungen.

Die Linie, in der das wissenschaftliche Denken der Gegenwart steht, lässt sich also noch geschichtlich nachzeichnen. Liegen die Anfänge der Welt und auch des Menschen in einem undurchdringbaren Dunkel, so ist der Anfang der heutigen Wissenschaften in der verhältnismäßig hellen Epoche der archaischen und der klassischen Periode der griechischen Kultur grundgelegt. Gemeinhin werden Aristoteles und seine Schule des Peripatos als der Anfang der Einzelwissenschaften angesehen. Vorstufen dazu gab es aber bereits zuvor in der Schule der älteren Pythagoreer. Gleichfalls sind die Atomisten Leukippos und Demokrit zu nennen. Bei Pythagoras ist der Weg zur Mathematik erkennbar und damit zum späteren Quadrivium der Zahlwissenschaften mit Einschluss der Astronomie und der Musik. Platon blickte bereits auf die Enkyklios Paidaia, die aus Quadrivium und Trivium besteht, zurück[4].

Sprechen wir von Naturwissenschaften, so ist der Anknüpfungspunkt an die sogenannten Naturphilosophen der frühen Griechen, die angeblich ‚Über die Natur' geschrieben haben, deutlich[5]. Jedenfalls ist das in den europäischen Sprachen verwendete lateinische Fremdwort ‚Natura' eine Lehnübersetzung aus dem Griechischen: ‚Physis' vom Verb φύειν, ‚entstehen, werden, wachsen'[6].

Die Natur- und Geisteswissenschaften versuchen in ihren jeweiligen Einzelwissenschaften das Ganze der Welt von ihrem Blickpunkt aus verstehbar zu machen. Hier stellt sich sogleich das Problem des Verhältnisses der Teile zum Ganzen. Wenn das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile, dann kann auch die Zusammenschau der einzelnen Wissenschaften mit ihren Ergebnissen nicht das erreichen, was die Philosophie anzielt, nämlich die Wirklichkeit von Welt und Mensch als lebendige Einheit und Ganzheit zu betrachten und zu fassen. Hier müssen sich notwendig Spannungen zwischen Philosophie und dem Zusammenspiel der Einzelwissenschaften ergeben.

2. Zu den Voraussetzungen und den Grenzen des menschlichen Erkennens

Der Mensch gelangt zu seinem Bild der Wirklichkeit, die in der Neuzeit von vielen allein mit der sogenannten Tagesrealität gleichgesetzt wird, aufgrund seiner sinnenhaften, geistigen und seelischen Ausstattung über verschiedene Wege. Diese Wege folgen aus dem Sein oder dem Wesen des Menschen. Der Seins- oder Wesensbegriff zielt auf eine Ebene der Wirklichkeit, die nicht in der Dimension des Werdens und der Geschichtlichkeit aufgeht, sondern vielmehr erst die Voraussetzung für diese Ebene oder Schicht der Wirklichkeit bietet. Nur wenn es im Menschen etwas gibt, das nicht dem Werden und Vergehen und damit der Geschichtlichkeit und dem reinen Vollzug unterliegt, können überhaupt Werden und Vergehen als solche erkannt werden. Andernfalls ginge der Mensch in der raum-zeitlichen Werde- und Vergehenswelt gänzlich auf und es wäre ihm nicht bis zu einem gewissen Grade möglich, einen Begriff von ihr zu gewinnen, der allerdings nicht

---

[4] H. Fuchs, Art. Enkyklios Paidaia: RAC 5 (1962) 356-398; G. Rechenauer, Art. Enkyklios paideia: Historisches Wörterbuch der Rhetorik 2 (1994) 1160-1185.

[5] E. Schmalzriedt, Περὶ φύσεως. Zur Frühgeschichte der Buchtitel (München 1970); dazu C. W. Müller: Gnomon 50 (1978) 628-638.

[6] φυτόν, ‚Gewächs, Pflanze, Sprössling, Kind' parallel zu altindisch bhávati, lateinisch *fui*. Im Indischen wird dieses Wort auch in einem alles umfassenden Sinn verwendet für ‚Erde, Welt'.

absolut, sondern begrenzt ist. Da der Mensch aufgrund seiner Personalität eine Perspektive zu sich und der Wirklichkeit gewinnen kann, ist er nicht wie das Tier oder die Pflanze mit der Wirklichkeit und mit dem Unbewussten verschmolzen. Ein Gegenüber von Ich und Welt, von Person und Wirklichkeit setzt einen unverrückbaren festen Punkt voraus. Nur von diesem festen und unbewegten Punkt aus ist es möglich zu erkennen. Alles Erkennen, das zugleich auch ein Handeln ist, setzt etwas Geistiges, ja Seelisches voraus, das nicht prozesshaft ist und damit auch keine Werde-Struktur besitzt.

Im Menschen als einem mit Sinnen begabten Wesen, das als ein Ich personal bewusst wahrnimmt, fühlt, will und denkt, verschränken sich die geschichtslose und damit die raum- und zeitlose Dimension, die auf die gleichsam vertikale göttliche Dimension hinweist, mit der Raum- und Zeitdimension als der horizontalen irdischen Dimension des Werdens und Vergehens. Der Mensch als Leib-, Geist- und Seele-Wesen besitzt also Anteil an beiden Wirklichkeitskomponenten, an der Wirklichkeit des Einen, Ganzen, Göttlichen, Ewigen, und an der Wirklichkeit des in Raum und Zeit Befindlichen, des Werdenden und des Vergehenden[7].

Gemäß dieser Zweiheit der im Menschen antreffbaren Wesensebenen zeigt sich auch in seinem Denken eine vergleichbare Zweiheit. Sein Erkennen in Form der Intuition ist dem Ewigen verwandt; sein Erkennen in Form der Diskursivität des Vor- und Nacheinanders der Argumentation entspricht dem Raum-Zeitlichen. Insofern gibt es zwei Wege zur Erkenntnis und zur Aufschlüsselung der Wirklichkeit mit Einschluss des Menschen; denn das menschliche Subjekt kann aufgrund der Reflexionsstruktur des Bewusstseins, seines Geistes und seiner Seele, zugleich zum Objekt werden, eben aufgrund des unableitbaren Phänomens des Selbstbewusstseins.

Falsch wäre es, nur einen Erkenntnisweg anzuerkennen, den der Intuition oder den der Diskursivität, der der gewöhnliche Weg der Wissenschaften ist. Es gibt einen Erkenntnisweg, der nichts mit Wissenschaft im Sinne der heutigen Naturwissenschaft zu tun hat, die sich vor allem im Messen und Experimentieren ausdrückt. Dies ist der Weg der Intuition, der auf Einheit und Ganzheit angelegten Schau. Dieser Weg ist auch insofern ganzheitlich, als er den Menschen mit seinem Fühlen und Wollen, also auch als sittliches, als ästhetisches und als religiöses Wesen berücksichtigt.

Wäre das Wesen des Menschen nicht etwas Unableitbares, Unzerstörbares, weil rein Geistiges und Seelisches, dann gäbe es auch keine Wirklichkeitserkenntnis und damit auch keine Wahrheit. Nur der Mensch als einzelne Person vollzieht wissenschaftliches Denken. Die Wissenschaft selber ist keine selbständige Größe, kein übermenschliches Wesen und keine ‚Göttin'. Deshalb setzt alles Gedachte, mithin auch die Wissenschaft, den fühlenden, wollenden und denkenden Einzelnen, verstanden als erkennende und sittlich handelnde Person, voraus. Auch hier gilt der Satz der thomistischen Philosophie: *agere sequitur esse*, „das Handeln folgt dem Sein".

Hinter dieses sein personales Wesen kann der Mensch nicht zurückfragen; denn das personale Bewusstsein ist eine unmittelbar gegebene Größe, die zwar eine Geschichte besitzt, in dieser aber nicht aufgeht. Das personale Bewusstsein ist die letzte Voraussetzung, die allem sinnenhaften Wahrnehmen, allem Erkennen, sei es intuitiv oder diskursiv, vorausliegt. Es lässt sich nicht auf eine andere Größe der uns sinnenhaft zu-

[7] M. SCHELER, Vom Ewigen im Menschen (Leipzig 1921), 4. Auflage, hrsg. von MARIA SCHELER (Bern 1954); DERS:, Die Stellung des Menschen im Kosmos (Leipzig 1928), hrsg. von M. S. FRINGS (Bonn 2007).

gänglichen Realität zurückführen. Wie das Licht erscheint es als ein Urphänomen im Sinne J. W. Goethes[8]. In diesem personalen Bewusstsein liegt die Bedingung für die Wahrnehmung des Raum- und Zeitkontinuums sowie anderer Kontinua[9].

So erscheinen der menschliche Geist, seine Seele und seine Leiblichkeit als der jeweils verschiedene Ausdruck der Einheit seiner personalen Ganzheit auf dem Hintergrund einer geheimnisvoll bleibenden Einheit im und über dem Universum, dem göttlich Immanenten und dem göttlich Transzendenten. Von der sinnenhaft wahrnehmbaren und beschreibbaren Seite unserer raum-zeitlichen Realität können wir auf ein geheimnisvoll bleibendes Innere schließen: vom Leib auf den Geist und die Seele und vom Erscheinungskosmos auf den ‚Weltgeist' und die ‚Weltseele', wie es bereits Platon getan hat. Ebenso gibt es den Weg von Innen nach Außen; denn nur weil es den Geist und die Seele gibt, gibt es den Leib und weil es den ‚Weltgeist' und die ‚Weltseele' gibt, gibt es den Kosmos der Erscheinungen. Die Einheit der Person, also die Einheit des personalen Bewusstseins, zu dem auch das Gewissen gehört, ist als der unableitbare Anfang von allem, was erkannt werden kann, also von der Vielheit der Erscheinungen der raum-zeitlichen Realität, nur erfahrbar und geistig berührbar, nicht aber analysierbar; denn jede Analyse setzt die Einheit des Beobachters bereits voraus. Ähnlich ist die Einheit der Zahl ‚Eins' das Prinzip der Zahlen.

Die Philosophie und die Einzelwissenschaften suchen nach der Wahrheit, die sie aber aufgrund der Bedingtheit des menschlichen Erkenntnisvermögens niemals vollständig erreichen können. Der Grund hierfür liegt in der grundsätzlichen Begrenztheit des menschlichen Erkennens, denn das Werkzeug der Erkenntnis, die Vernunft bzw. der Verstand, sind dem Menschen verliehen worden. Er ist ein abhängiges und begrenztes Wesen, das die Spannung zwischen dem Geheimen und dem Offenbaren auszuhalten hat, ohne sie auflösen zu können.

Wissenschaft setzt den einzelnen Menschen als diskursiv Denkenden voraus. Dieser aber ist eine lebendige Einheit, die eben nicht auf ein nur diskursives Denken hin angelegt ist, sondern die auch intuitiv denkt, fühlt und will, also sittliche Entscheidungen trifft. Die wissenschaftlichen Ergebnisse sind immer Produkte dieses komplexen Wesens Mensch, der das Wesen der Mitte zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und der nicht bewusstseinsfähigen Welt ist und je nachdem sich entscheidet[10]. Diese Entscheidungen bestimmen auch die Ergebnisse seines Denkens.

Wie voraussetzungsreich die angeblich objektiven Ergebnisse der Wissenschaften sind, zeigt sich auch darin, dass sie sprachlich vermittelt werden müssen. Die Sprache unterliegt einer Geschichte, die sich in den verschiedenen Sprachen der Welt und in deren Geschichte ausdrückt. Deshalb besitzen auch die verwendeten Begriffe ihre Geschichte[11]. Alles, was der Mensch erklärend und deutend hervorbringt – und hierher ge-

---

[8] M. Picard, Die Welt des Schweigens (Erlenbach, Zürich 1948) 15-17: ‚Das Urphänomen des Schweigens'.

[9] N. Herold / W. Breidert, Art. Kontinuum, Kontinuität: Historisches Wörterbuch der Philosophie 4 (1976) 1044-1057. – Das ältere mythische Bild für den Begriff ‚Kontinuum' dürfte das der ‚Goldenen Kette' sein; W. Fauth, Catena aurea. Zu den Bedeutungsvarianten eines kosmischen Sinnbildes: Archiv für Kulturgeschichte 56 (1974) 270-295; F. Ohly, Zur Goldenen Kette Homers: Ders., Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung (Stuttgart, Leipzig 1955) 599-678.

[10] W. Speyer, Zwischen Traum und Wirklichkeit, zwischen Zeit und Ewigkeit. Der Mensch als das Wesen des ‚Zwischen' = Salzburger Theologische Studien 51 (Innsbruck 2014).

[11] Vgl. das Historische Wörterbuch der Philosophie 1-13 (Basel bzw. Darmstadt 1971-2007).

hört neben den Wissenschaften auch die Kunst, die jeweils in der Religion gründen –, ist letztlich Interpretation der Welt, der Wirklichkeit, wie sie der einzelne Mensch erfährt und sie aufgrund seiner Personalität deutet[12].

Versuchen wir den Bedingtheiten der lebendigen Sprache auszuweichen und die raum-zeitliche Realität allein durch die Zahl einzufangen, so erfassen die Zahlwissenschaften, wie sie heute betrieben werden, nur eine Ebene der Welt, eben die quantitative Dimension. Diese Dimension löst sich aber ihrerseits auf, wenn wir nach der Urquantität von Raum und Zeit fragen. Am Anfang, oder wir können auch sagen, am Ende, steht das Unsichtbare, das Unsinnenhafte, das nicht mehr Messbare, ein Geistiges, an dem der Mensch teilhat, in dem er steht, ohne es in seinem Grund fassen zu können[13]. Hier besteht keine Perspektive mehr, hier ist der Mensch wie die übrigen Lebewesen in den das Ganze bedingenden lebendigen Geist selber eingebettet. Aus diesem geheim bleibenden geistigen Urgrund scheint alles mit Anfang und Ende Ausgestattete, also alle Erscheinungen des Universums, zu kommen und wieder zurückzukehren. So scheint alles Sichtbare im Unsichtbaren, alles Sinnenhafte im Unsinnenhaften, alles Irdische im Himmlischen oder Göttlichen zu wurzeln und zu ihm als Ziel unterwegs zu sein . Wie bereits Platon angenommen hat, scheint die Seele eine Erinnerung an diesen Urgrund und dieses Endziel zu besitzen und versucht mit Hilfe von Intuition und Denken und einer entsprechenden Lebensform bis zu diesem Reich zu gelangen, aus dem sie selbst stammt, ohne aber im irdischen Leben in dieses Reich eintreten zu können[14]. Dabei kann die Reflexion auf die Bedingtheiten der Wissenschaften die Seele auf diesem Weg beflügeln. Letztlich wird ihr erst in der ‚Offenbarung' oder der ‚Inspiration' der Zugang zu dieser göttlichen Wirklichkeitsebene eröffnet. Aber auch diese Offenbarung besteht aus zwei Ebenen: der natürlichen und der übernatürlichen, der Ebene des Kosmos oder der Physis / Natura als des Buches Gottes und der Ebene der vom Göttlichen mitgeteilten sprachlichen Offenbarung, wie sie die Sibyllen und Propheten sowie die inspirierten Dichter erlebt haben[15].

3. Das Universum und das Unbedingte

Das Ganze der Wirklichkeit ist philosophisch betrachtet für das menschliche Erkennen, das nicht absolut, sondern – weil bedingt – relativ ist, das Geheime / Offenbare[16]. Offenbar bis zu einem gewissen Grad ist die Wirklichkeit mit Einschluss des Menschen für dessen sinnenhafte Wahrnehmung und deren Deutung durch die Vernunft beziehungsweise den Verstand. Diese Deutung hat sich zunächst in den gewachsenen echten Mythen der Völker und seit dem 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. in der religiösen Philosophie der Griechen und der aus ihr entstandenen Einzelwissenschaften niedergeschlagen.

---

[12] H. KUHN / H. KAHLEFELD / K. FORSTER (Hrsg.), Interpretation der Welt. Festschrift zum 80. Geburtstag von Romano Guardini (Würzburg 1965).

[13] SPEYER, Traum und Wirklichkeit a. O. (s. o. Anm. 10).

[14] Vgl. besonders seinen Dialog ‚Menon'. – Zu Goethes Annahme einer ‚Anticipation' vor jeglicher Erfahrung F. STRICH, Kunst und Leben. Vorträge und Abhandlungen zur deutschen Literatur (Bern 1960) 59-76: ‚Homunculus'.

[15] K. THRAEDE, Art. Inspiration: RAC 18 (1998) 329-365; W. SPEYER, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld, Bd. 3 = 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'.

[16] SPEYER, Traum und Wirklichkeit a. O. (s. o. Anm. 10) Reg.: ‚Geheim / Offenbar'.

Geheim ist die Wirklichkeit, da der Mensch trotz Philosophie und Wissenschaft auf die gestellten Fragen immer nur vorläufige Antworten gewinnen kann, die ihrerseits wieder zu neuen Fragen anregen. Wir begegnen so auch im Fortschreiten des Denkens der Dimension der Unendlichkeit. Diese Dimension durchzieht die Endlichkeit aller Erscheinungen. Die Endlichkeit besteht darin, dass jede Erscheinung jeweils einen Anfang und ein voraussehbares Ende hat.

Die gegensätzliche Spannung, die sich in dem Wesenszug des Geheimen / Offenbaren, des Schweigens und des Sprechens der Wirklichkeit ausdrückt, zeigt sich auch in anderen Wesenszügen dieser unserer Wirklichkeit, wie in dem Gegensatz von Außen und Innen beim Menschen und der Welt oder in dem geistig / stofflichen, dem begrifflich / bildlichen, dem seiend / werdend-geschichtlichen Charakterzug beider.

Wie die Wirklichkeit außerhalb des Menschen beschaffen ist, so stellt sich auch die Wirklichkeit des Menschen selber dar. Der Mensch als Teil oder als Organ der Ganzheit der Wirklichkeit ist dieser Wirklichkeit eingeordnet und in ihr aufgehoben. Zugleich aber fällt er aus dem Ganzen heraus, indem er sich dem Ganzen als Betrachter gegenüberstellt und ihm als Person bis zu einem gewissen Grad auch gegenübersteht. Doch ist dieser sein Standpunkt, der stets auch geschichtlich, vor allem bewusstseinsgeschichtlich, bedingt ist, gerade deshalb kein im archimedischen Sinn absoluter Standpunkt. Der Mensch besitzt eben keinen absoluten Selbststand außerhalb und über dieser von ihm erlebten raum-zeitlichen Wirklichkeit, sondern aufgrund seiner Geschöpflichkeit nur einen bedingten. Deshalb sind auch alle seine Grundaussagen über das Ganze, also das Universum, die Welt oder die Natur, prinzipiell bedingt und begrenzt. Der Mensch kennt zwar den Unterschied zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten, aber das Unbedingte oder Absolute kann er nur berühren, aber niemals voll erkennen und begreifen. Das Unbedingte und Absolute, das alles Bedingte, also das Universum mit Einschluss des Menschen, erst ermöglicht, erscheint für das Denken als die Erstursache von allem, also auch vom Menschen, der sich in der Welt als einen zeitlich begrenzten kleinen Teil mit relativem Selbststand vorfindet, der aber weder die Welt noch sich selbst erdacht und geschaffen hat. Insofern kann er als der in Raum und Zeit Nachgeordnete auch niemals die Bedingungen durchschauen, gemäß denen er hier auf Erden fühlt, denkt, entscheidet, lebt und stirbt. Aufgrund dieser Bedingtheit bleibt als grundsätzliche Antwort des Menschen auf seine Wirklichkeit vor allem das Staunen über das Geheime / Offenbare der Gesamtwirklichkeit und seiner selbst, die eben mehr sind als die sinnenhafte Realität der raum-zeitlichen Welt und des raum-zeitlichen Menschen[17]. Wenn der Mensch erkennt, erkennt er als ein entstandener und gewordener Geist, der sein Geworden-Sein nicht sich selbst verdankt. Insofern arbeitet er denkend und schaffend immer mit Verliehenem, mit Vorgegebenem. Damit bleibt er im Ganzen der Wirklichkeit eine nachgeordnete Größe. Er steht dem Ganzen, dem Universum, der Natur, nicht als deren Herr gegenüber, sondern als ein Diener, der infolge des Geworden-Seins der Welt und seiner selbst seinen wahren Herrn anzuerkennen hat. Zunächst sieht er das Ganze der Welt, das er betrachtend stufenweise erkennt, als Herrn oder als Herrin. So erscheinen ihm zunächst die Größe und

[17] W. Schadewaldt, Goethestudien. Natur und Altertum (Zürich, Stuttgart 1963) Reg.: ‚Staunen'; S. Matuschek, Über das Staunen. Eine ideengeschichtliche Analyse = Studien zu deutschen Literatur 116 (Tübingen 1991); E. Jain / T. Trappe, Art. Staunen, Bewunderung, Verwunderung: Historisches Wörterbuch der Philosophie 10 (1998) 116-126.

die Ordnung der Welt, des Universums, des Kosmos oder der Natur, als etwas Absolutes, wie es das unter J. W. Goethes Namen überlieferte ‚Fragment' über die Natur im ‚Tiefurter Journal' schildert[18].

Kann aber dieses Ganze als Universum der Erscheinungen mitsamt dem Menschen und allen Wesen, die wie er in dieses vom Tod überschattete Leben gerufen sind und nach einer relativ kurzen Weile wieder aus dem Leben und dem Dasein abberufen werden, das Absolute sein? Kann das Werdende und Vergehende, das Eigentliche oder das Unbedingte sein? Woher kommt die ins Dasein und ins Leben führende und im Dasein und im Leben erhaltende und tragende Kraft? Woher stammen die Formen und die Gestalten der Erscheinungen und die Gesetze des Erscheinungskosmos und woher kommt die wieder alle Erscheinungen auflösende Kraft? Das Unbedingte und der werdende und vergehende Kosmos oder die Natur können nicht miteinander gleichgesetzt werden. Die Vorstellung von ‚Gott oder der Natur', ‚Deus sive Natura', wie sie Baruch Spinoza und ihm folgend Johann Wolfgang Goethe geäußert haben, reicht nicht aus, das Entstehen und Vergehen aller Erscheinungen zu deuten[19]. Alles Bedingte, alles durch Werden und Vergehen Gekennzeichnete bedarf einer Wirklichkeit, die nicht entsteht und nicht vergeht, eben einer Wirklichkeit, welche die Welt der Erscheinungen durch die Dimension der Ewigkeit übersteigt.

Die Philosophie als die Wissenschaft vom Ganzen kann an diese Grenze heranführen. Von hier aus gelangt der Blick in eine Welt, die der Erscheinungswelt vorausliegt und sie gleichsam umfasst, in eine Welt der ‚Ewigkeit', welche den raum-zeitlichen Kosmos mit Einschluss des leiblich-geistigen Menschen übersteigt und bedingt, wobei sie selbst unbedingt ist.

Dass der Mensch bis zu diesem Unbedingten schlussfolgernd gelangen kann, beweist, dass er selbst, obwohl er in seinem leiblichen, geistigen und seelischen Wesen bedingt ist, trotzdem einen Funken des Unbedingten und Ewigen in sich trägt. Die hier ausgesprochene Überzeugung steht in einer Denktradition, die ihre geistigen Ahnen im Orient und im Okzident findet. Von der Gott-Verwandtschaft des Menschen sprechen die Religionen des Altertums und die religiösen Philosophen bis auf den heutigen Tag[20]. Das Göttliche scheint dem Menschen bis zu einem gewissen Grade verliehen zu sein, damit er als das bisher einzig bekannte leiblich-geistig-seelische Geschöpf sich aufmache, das Unbedingte zu suchen, bis zu einem gewissen Grade zu finden und es zu verehren. Der Mensch ist so vom Unbedingten auf dieses selbst hin angelegt. Nur weil der Mensch mit dem Göttlichen wesenhaft verwandt ist, vermag er es zu suchen; denn nur das kann ge-

---

[18] E. VON DER HELLEN (Hrsg.), Das Journal von Tiefurt = Schriften der Goethe-Gesellschaft 7 (Weimar 1892) 258-261; ebd. 393-398 Rudolf Steiner zum „Fragment"; F. DORNSEIFF, Die antike Quelle von Goethe – Tobler's Aufsatz ‚Die Natur': Die Antike 15 (1939) 274-276 mit Hinweis auf Hymnus Orphicus 10 (10-12 QUANDT).

[19] Ovid. met. 1, 21: *hanc deus et melior litem (sc. elementoum) natura diremit*; E. J. BAUER, Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi = Europäische Hochschulschriften R. 20, Bd. 270 (Frankfurt a. M. 1989) 13-108: ‚Die dialektisch-zweidimensionale Struktur des spinozanischen Systems'.

[20] H. MERKI, Art. Ebenbildlichkeit: RAC 4 (1959) 459-479; É. DES PLACES, Syngeneia: La parenté de l'homme avec dieu d'Homère à la Patristique = Études et Commentaires 51 (Paris 1964); O. LORENTZ (Hrsg.), Die Gottebenbildlichkeit des Menschen (München 1967); L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), Der Mensch als Bild Gottes = Wege der Forschung 124 (Darmstadt 1969); P. SCHWANZ, Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien (Halle 1970); L. SCHEFFCZYK, Art. Gottebenbildlichkeit IV. Systematisch-theologisch: Lexikon für Theologie und Kirche 4 ^{3}(1995) 875 f.; J. C. THOM, Cleanthes' hymn to Zeus = Studien und Texte zu Antike und Christentum 33 (Tübingen 2005) 34 (griechischer Text). 54-66 zu Vers 4 f.

sucht werden, was auf gewisse Weise bereits gefunden ist. Insofern dient letztlich alles Erkennen des Menschen jenem geahnten Ziel. Die Zielstrebigkeit, die in der Welt angelegt ist, kommt im Menschen zu ihrem Höhepunkt; denn er ist von seiner Personalität her auf das Göttliche hin angelegt. Sein Denken soll ihn auf diesem Weg führen, der ihn nach seinem Leben zu diesem endgültigen Ziel bringen wird[21].

4. Der Mensch oder Gott als Ziel des menschlichen Strebens

Wie sieht aber die Realität der Menschen seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus? Doch zweifellos sehr anders als im antiken und im christlichen Zeitalter. Viele Wissenschaften dienen seit den letzten anderthalb Jahrhunderten nicht mehr als Wege zum Unbedingten, sondern vielmehr als Wege zur technischen Herrschaft über die raum-zeitliche Welt, wobei der wahre Grund der Welt weithin vergessen ist. Vor allem die Naturwissenschaften ermöglichen dem Menschen Weltbeherrschung und Selbstbehauptung, wobei diese jetzt auch mehr und mehr gegenüber den Mitmenschen bestimmend wird. Das ursprüngliche Staunen über das Wunder der Welt wurde abgelöst durch das Staunen über die ‚Wunder' der Technik, die der Mensch seiner Autonomie zu verdanken vermeint, wobei diese technischen Mittel immer mehr zum Selbstzweck wurden[22]. Wird der Mensch in seinem Wesenszug als Empörer Ziel der Geschichte, so kann dieser Weg für ihn über kurz oder lang nur verderblich enden. Der Mensch steht in der Gefahr, an sich und an seinem Anspruch, selbst die Stelle des Unbedingten anzunehmen, bereits in dieser Welt zugrunde zu gehen. Aufgrund seines Wesens kann er niemals Ziel seiner selbst sein, sonst fällt er auf sich zurück, aber eben nicht auf die göttliche Dimension in ihm, sondern auf die gleichfalls in ihm angelegte titanische Dimension, um mit den Orphikern und Platon zu sprechen[23]. Hier wäre jetzt die Kehre vorzunehmen, die Kehre hin zum Unbedingten, das die Religionen der Völker, die Propheten, die religiösen Philosophen und die inspirierten Dichter immer wieder aufs Neue bezeugt haben. Nicht nur zahlreiche Einzelwissenschaften haben ihren Anteil an der Auflösung eines Menschenbildes, das sowohl in der Antike als auch im Christentum die beiden Komponenten, nämlich die menschlich-irdische und die göttlich-jenseitige, festgehalten hatte. Seit der wissenschaftlich-philosophischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts melden sich wachsend Stimmen, die an der göttlichen Wesensebene des Menschen Kritik üben und ihn herabzustufen versuchen. Dieses Kapitel der neuzeitlichen Geistes- und Seelengeschichte haben christliche Theologen, Philosophen und Literaturkritiker gut beleuchtet[24]. Der Verlust des Gottesbildes geht dem Verlust des Menschenbildes parallel; denn der Mensch kann ohne das Göttliche nicht in vollem Sinne existieren, da er in seinem Streben nach

---

[21] R. Spaemann / R. Löw, Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens [3](München, Zürich 1991); M. Leunissen, Art. Teleologie: Ch. Rapp / K. Corcilius (Hrsg.), Aristoteles Handbuch. Leben. Werk. Wirkung (Stuttgart 2011) 348-354.

[22] Redaktion, Art. Technik: Historisches Wörterbuch der Philosophie 10 (1998) 940-952. – B. Kilga, Autonomie und Glaube. Betrachtungen zum Wandel des Bewusstseins = Im Kontext 29 (Anif, Salzburg 2008).

[23] Nach orphischer Überlieferung sind die Menschen mit den Titanen, den Feinden der Olympier, verwandt; Orph. frg. 320 (Poet. Ep. Gr. 2, 1, 262-265 Bernabé); K. Ziegler, Art. Orphische Dichtung: Pauly / Wissowa 18, 2 (1942) 1321-1417, bes. 1354 f.; W. Speyer, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld, Bd. 2 = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 116 (Tübingen 1999) 59.

[24] Romano Guardini (1885 – 1968), Erich Przywara (1889 – 1972), Henri de Lubac (1896 – 1991); vgl. W. Speyer, Kosmos, Schöpfung, Nichts. Der Mensch in der Entscheidung = Salzburger Theologische Studien 37 (Innsbruck 2010) 13-26.

dem Wahren und dem Guten das Unbedingte und das Voraussetzungslose sucht. Deshalb kam es in der Kultur überhaupt zur Entstehung von Wissenschaft. Aus der Mythologie, die nach den Anfängen und damit nach der Schöpfung dieser Welt und des Menschen fragte, wurde zunächst religiöse Philosophie, die mit Hilfe des Begriffes und der begrifflichen Argumentation diese Frage zu beantworten versuchte. Das Ziel des mythischen und begrifflichen, also des philosophischen und wissenschaftlichen Fragens waren Anfang und Ende von Mensch und Welt. So umschreiben Anfang, Einheit, Erst- und Letztursache dieses geistige menschliche Streben, das nicht nur ein Erkenntnisstreben ist, sondern das die Ganzheit des Menschen als fühlendes, erkennendes und wollendes Wesen betrifft. In jedem Erkennen, das in einem Erkenntniszusammenhang eingebettet ist, geht es zugleich auch um einen Willensimpuls. Dieses willentlich bestimmte geistige Streben transzendiert alle Bedingtheiten des Leiblichen. Hierin liegt ein wesentlicher Unterschied zwischen Mensch und Tier. Der Mensch kann deshalb als ein die sinnenhafte Welt, die Welt des Stofflichen und Leiblichen übersteigendes Wesen beschrieben werden. Sein Streben richtet sich nicht nur auf die geistigen Inhalte, sondern ebenso auf die sittlichen, ästhetischen und religiösen Inhalte. Die Vierheit vom Wahren, Guten, Schönen und Heiligen, die in der göttlichen Einheit gründet, ist und bleibt so das Ziel eines der menschlichen Natur angepassten Strebens[25].

[25] SPEYER, Traum und Wirklichkeit a. O. (s. o. Anm. 10) Reg.: ‚Vierheit'.

Philotheos 14 (2014) 27-34

Jörg Splett
Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt/M

Anfang – Ursprung – Abgrund – Grund
Zu einer Ausstellung „Chasing the origins“

I. Anfang und Ursprung[1]

1. Ist der Anfang das erste? Natürlich nicht. Und nicht bloß im Fall des Pinsels oder Stiftes vor der Leinwand, vor dem weißen Blatt. Jeder Anfang nämlich – mag in/mit ihm irgendetwas/jemand beginnen oder er selbst – setzt durch eben dies Beginnen selbst sich ein Zuvor voraus. (Das gilt für jedes Geschehen, nicht erst für Geschichten, die stets mit „Es war [einmal]“ beginnen.)

Darum hat das Erste keinen Anfang, kann es keinen haben. Gott und das Nichts können weder anfangen noch enden. Entweder sind sie immer oder nie.[2] Anfang ist immer zumindest ein zweites. Darum beginnt die Bibel mit der 2, dem Beth (Bereschit bara elohim – בראשית ברא אלהים).

Anderseits fängt der Anfang, so sehr er selber anfängt, eigentlich nicht sich an, sondern jene Wirklichkeit, die mit ihm anfängt. Und dies Anfangen gelingt ihm nur, indem er alsbald aufhört, endet. Ein Morgen ist nur Morgen, wenn er in den Tag vergeht, den Abend macht die Nacht zum Abend wie der Folgetakt den Auftakt zu einem solchen.

Wo einer anfängt, hat er stets schon angefangen. Den Anfang hat man nie; man hat ihn vielmehr je schon hinter sich.

2. Den Anfang der Bibel nimmt dann das Evangelium des Adlers, des Johannes, wieder auf: „Im Anfang war das Wort...“ Hier aber wie dort heißt es im Deutschen nicht: „*Am* Anfang“, sondern: „*in* ihm“. In den lateinischen Ausgaben liest man an beiden Stellen „in principio“, während vor den Anfängen eines neuen biblischen Buches in den Lektionaren „Initium“-Seiten stehen (wenn Anfang und Ende nicht verbal benannt werden: „implicit, impliciunt – es beginnt, beginnen...“ bzw.: „explicit – endet“). Siehe auch am Schluss des alten Canon Missae: „Initium sancti Evangelii secundum Joannem.“

Initium heißt Anfang, principium: Prinzip, wörtlich: (in jeder Hinsicht) Erstes, oder eben: Ursprung.[3] Was ihm entspringt, hat es bzw. ihn nicht hinter, sondern unter sich: es steht bleibend aus ihm heraus, steht *in* ihm oder auf ihm als seinem Grund. Ein Fluss fließt von der Quelle fort; doch ließe er sie hinter sich, schnitte er sich von ihr ab, wäre er rasch versandet.

---

[1] Galerie König, Hanau, Werke von (HP Adamski, Paul Brand, Jon Groom, Hide Nasu und Eric Snell.

[2] Siehe J. Schmidt, Der Gedanke des Nichts und die Frage nach Gott, in: Mitdenken über Gott und den Menschen. Dialogische Festschrift für Jörg Splett (Hg. J. Schmidt, M. u. Th. Splett, P.-O. Ullrich), Münster 2001, 36-54.

[3] Das griechische „arché (ἀρχή)“ bedeutet ohne Unterscheidung beides.

3. Darum habe ich Schwierigkeiten mit dem Ausstellungs-Titel Ich sehe nicht, wie jemand seinem Ursprung nachjagen sollte, ja auch nur könnte. Denn der flieht nicht, sondern bleibt und trägt, und nährt uns bleibend.

II. Abgrund – Grund

1. Im Nachdenken über den Titel und dessen Herkunft bin ich darauf gestoßen, dass umgekehrt wir in der Versuchung stehen, unseren Ursprüngen zu entfliehen. Nicht bloß den Anfang und die Anfänge will der Heranwachsende verlassen, sondern auch den Ort seines Anfangs, vom Mutterschoß begonnen bis zum Elternhaus, der Vaterstadt, vielleicht sogar zum Vaterland. Und dann geht es nicht bloß um den leiblichen Ursprung, sondern auch um die geistige Herkunft.

Das große biblische Bild dafür ist der sogenannte verlorene Sohn, der vom Vater sein Erbe ausgezahlt haben will. Ein schreckliches Verlangen, da die Sozialordnung damals die Altersversorgung durch den Nießbrauch des Familienvermögens sicherstellte. Das Ansinnen des Jungen läuft also (für seinen Teil) auf Toterklärung hinaus.

2. Warum aber diese Versuchung zur Flucht? Weil man sonst fürchtet, zu „ersticken". Und die Furcht ist nicht übertrieben. G. W. F. HEGEL spricht wiederholt den Doppelsinn von Selbstgründung im Rückgang auf den Grund und dem Zu-Grunde-gehen an.[4] Denn er denkt den Grund als das umfassende Eine, als die Grundgesetzlichkeit, aus der die Einzeldinge hervorgehen (im Griechischen hieß das physis [φύσις], man denke an die Erde als Ursprung und Ziel der Lebenden).[5] Die Dinge sind einander entgegengesetzt und in sich selber voller Gegensätzlichkeiten; das unterwirft sie dem zeitlichen Wandel und der Vergänglichkeit; denn jedes Was und Wie, das wirklich wird, ruft mit seiner Vollendung sein Ende und derart sein Gegenteil herauf.[6] Nicht bloß der Anfang endet, auch das Angefangene, der Tag beschließt sich in die Nacht.

Für den Höchstfall gilt das fraglos auch biblisch: Gott sehen heißt sterben (Ex 33,18-20). Hegel schreibt:[7]

> Im gewöhnlichen Schließen erscheint das Sein des Endlichen als Grund des Absoluten; darum weil Endliches ist, ist das Absolute. Die Wahrheit aber ist, dass darum, weil das Endliche der an sich selbst widersprechende Gegensatz, weil es nicht ist, das Absolute ist. In jenem Sinne lautet der Satz des Schlusses so: Das Sein des Endlichen ist das Sein des Absoluten; in dem Sinne aber so: Das Nichtsein des Endlichen ist das Sein des Absoluten.

3. Aber der biblische Fromme ruft gleichwohl immer wieder: „Verbirg dein Antlitz nicht vor mir!" (Ps 102,3) „Wann darf ich kommen und Gottes Antlitz schauen?" (Ps 42,3) „Herr, lass dein Angesicht über uns leuchten!" (Ps 4,7) „Dein Angesicht, Herr, will ich suchen" (Ps 27,8). Und Hegel wäre entgegenzuhalten, dass nicht einfach das Nichtsein des Endlichen das Sein des Absoluten ist, sondern gerade – dialektisch – das Sein des Nichtseienden.

---

[4] Z. B. Wissenschaft der Logik II, Der Grund (Werke in 20 Bdn. [MOLDENHAUER/MICHEL], Frankfurt/M. 1970, VI, 79-83.)

[5] Von phýein (φύειν) = hervorgehen, wie natura zu nasci = geboren werden.

[6] Der erste Satz abendländischen Denkens, der berühmte Satz ANAXIMANDERS (ca. 611-545) lautet: „Und was den seienden Dingen die Quelle des Entstehens ist, dahin erfolgt auch ihr Vergehen gemäß der Notwendigkeit; denn sie strafen und vergelten sich gegenseitig ihr Unrecht nach der Ordnung der Zeit" (DK 1; KRS 101 A, 110).

[7] Wissenschaft der Logik II, Der Widerspruch, Anm. 3 (Werke [Anm. 3], 78f.).

Wer vor dem Grund und seiner Abgründigkeit flieht, hat also umzukehren (wie der „verlorene Sohn“). Das Heilige ist freilich ein „mysterium tremendum“, aber auch und dem zuvor ein mysterium fascinosum (Rudolf Otto).[8] So führt die Umkehr – als Heimkehr – zur Freude.

III. Freude

1. Angeknüpft sei dafür jetzt an Martin Heideggers Erläuterungen zu Friedrich Hölderlins Elegie „Heimkunft / An die Verwandten“.[9] Seine Auslegung hat er unter das Wort gestellt: „Zu wissen wenig, aber der Freude viel / ist Sterblichen gegeben...“ In der zweiten Strophe „ist die Rede vom ‚Freudigen‘ und von der ‚Freude‘ gehäuft, fast so in der letzten“ (15). Und zur fünften Strophe lesen wir (24f.):

> Was ist die Freude. Das ursprüngliche Wesen der Freude ist das Heimischwerden in der Nähe zum Ursprung. [...] Das Dichten macht nicht erst dem Dichter eine Freude, sondern das Dichten ist die Freude [...] Dichten heißt, in der Freude sein, die das Geheimnis der Nähe zum Freudigsten im Wort behauptet.

2. Dichten nun heißt, auch daran sei erinnert, im Griechischen – ποιεῖν (poiein) – machen. So wende ich die Worte des Philosophen wie Hölderlins selbst jetzt umstandslos auch auf die Künstler an. „Unsere Freude“, heißt es im Plural (12,25). Zu den Arbeiten Rupert Eders, die in einer anderen Ausstellung der Galerie zu sehen waren, hat Guido Schirmbach geschrieben, im Grunde gehe es ihm darum, „Freude zu wecken und Freude zu empfinden“. In George MacDonalds großem Kinder-Roman *At the back of the north wind* erklärt die schöne Dame Nordwind (der Tod) dem kleinen Diamant, was ein Dichter sei:[10] Er „ist ein Mann, der sich über etwas freut und nun versucht, andere Menschen an seiner Freude teilnehmen zu lassen – A poet is a man who is glad of something, and tries to make other people glad of it too“.

Heidegger fährt fort (25):

> Die dichtende [= machende] Freude ist das Wissen davon, dass in allem Freudigen, das schon begegnet, das Freudige grüßt, indem es sich spart. Damit also die sparende Nähe zum Freudigsten gehütet bleibe, muss das dichtende Wort dafür sorgen, dass im Freudigen nicht das übereilt und verloren werde, was aus ihm her grüßt, aber grüßt als das Sichsparende. So ist, weil für die Behütung der sich sparenden Nähe des Freudigsten gesorgt werden muss, unter das Freudige die Sorge gekommen.

Darum zitiert Heidegger das um die selbe Zeit wie die Elegie von Hölderlin geschriebene Epigramm „Sophokles“ (25):

> Viele versuchten umsonst, das Freudigste freudig zu sagen,
> Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer sich aus.

> Jetzt wissen wir, warum der Dichter zu der Zeit [...] „die „Trauerspiele des Sophokles“ übersetzen musste, Die Trauer, durch eine Kluft geschieden vom bloßen Trübsinn, ist die Freude, die aufgeheitert ist für das Freudigste, sofern es sich noch spart und zögert. Woher sonst käme denn auch das weithin tragende innere Licht der Trauer, wenn sie nicht in ihrem verborgenen Grunde die Freude zum Freudigsten wäre?

---

[8] Neutestamentlich zeigt das sich in der Spannung zweier Petrus-Worte: „Geh weg von mir, ich bin ein Sünder“ (Lk 5,8) – „Zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens“ (Joh 6,68).

[9] Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt/Main (1951) ^{3}1963 (im folgenden die Seitenzahlen im Text).

[10] Hinter dem Nordwind (Übers. S. Gräfin Schönfeldt), Wien/München 1981, 51.

3. Gehen wir dem ein wenig nach. Das erste: Weder Dichter noch Künstler „verschönen", gar „behübschen" die Welt.

> Wie lange noch wollen wir meinen, es gäbe da zunächst eine Natur an sich und eine Landschaft für sich, die dann mit Hilfe von ‚poetischen [= künstlerischen] Erlebnissen" mythisch gefärbt wäre? Wie lange noch sperren wir uns, das Seiende als seiend zu erfahren?[11]

IV. Täuschung?

1. Im Katalog zu einer anderen Ausstellung, las man von Sarah Riedel zu Bernd Wolf: Farben gäben „keine objektive Wirklichkeit wieder, sondern sie sind Produkte unseres Gehirns". Wie kann man derart der *science* auf den Leim gehen! In einem ersten Schritt formuliere ich KANTisch: Gäbe es etwa in diesem Sinn „objektiv" „Strahlen" und „Wellen" ohne die Messapparate bzw. ohne unsere „Deutung" der Apparate-Anzeigen? Gibt es – die Farben beiseite gelassen – „objektiv" Gestalten im voraus zu unseren Anschauungsformen? Existieren die Gegenstände und Dinge vor ihrer Formung durch unser kategoriales Erkennen? Und wenn man sich auf die Farbenblinden beruft, warum nicht gleich auf Blinde überhaupt?

2. Das führt zu einem zweiten Schritt, der mir wichtiger ist – weil jetzt die Frage auch an Hegel geht: Was wären Dinge „an sich" ohne jemanden, für den sie da wären? Was wäre „Objektivität = Entgegengeworfenheit" ohne jemanden, dem sie entgegenstünde: ohne Subjekt?

An Hegel gewandt: Warum polare Gegensätze als Widerspruch denken?[12] Ist der Andere ein „Nicht-Ich" oder nicht vielmehr mein Du? Oder korrekter: wäre nicht vielmehr das Ich ein Anderes?[13] Und auch hier genauer: Ist das Ich, anstatt ein (beredetes) Anderes, nicht zuerst ein (angeredetes) Du? Zwar werden wir nicht durch Menschen-Anrede zum Ich, doch zum Bewusstsein seines Ich-seins kommt das Ich allein dadurch, dass es sich als jemands Du erfährt.[14]

3. Von Täuschung hat auch Bernd Wolf selbst in einer CD zu jener Ausstellung (mit ausnahmsweise bloß Werken in Grautönen) geschrieben. Er sagt nicht, was er meint. Vermutlich ebenfalls die Farben; denn er malt ja nicht etwa gegenständlich, gar raum-perspektivisch.

Nachvollziehbar ist der Hinweis im Blick auf die CD-Präsentation der Bilder. Die muss man selbstverständlich im Original anschauen, um ihnen wirklich zu begegnen. Dass Zeitgenossen zunehmend den Unterschied zwischen der wahren Wirklichkeit und ihrer virtuellen Simulation nicht mehr wahrnehmen, dies nicht mehr wollen oder nicht können, ist in der Tat ein Topos heutiger Kulturkritik.

---

[11] Heidegger, 21. Zu „seiend" siehe Goethe: „Was ist doch ein Lebendiges für ein köstliches, herrliches Ding! Wie abgemessen zu seinem Zustande, wie wahr, wie seiend!" Italienische Reise, 9. X. 1786 (Venedig, zu Seeschnecken, Patellen, Taschenkrebsen): Artemis-Ausg. XI, 100.)

[12] Siehe H. F. Fulda, Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik, in: Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels (Hg. R.-P. Horstmann), Frankfurt/M. 1978, 33-69, und dazu ebd. 230-260: P. Guyer, Hegel, Leibniz und der Widerspruch im Endlichen.

[13] P. Ricœur, Soi-même comme un *autre* (1990) – Das Selbst als ein Anderer, München 1996. – Er meint anderes als A. Rimbauds berühmtes Wort „JE/Je est un autre" – oder gar als die geläufige Berufung darauf. Rimbaud dachte an ein „großes Ich", das durch ihn spreche (an G. Izambard, 13. 5. 1871, drei Tage später an P. Demeny; Briefe und Dokumente [C. Ochwadt], Heidelberg 1961, Nr. 9 u. 10 [240, 242]); zitiert wird er immer wieder für das von den Böen des Zeitgeists verwehte Ich des Subjekts. (Dazu Ricœur 165: „Kann man ohne semantischen Verlust ‚ich denke' durch ‚es denkt' [oder ‚Das Denken läuft ab'] ersetzen?")

[14] J. SPLETT, Ich als Du. Philosophisches zu Person und Beziehung, in: ΦΙΛΟΘΕΟΣ/PHILOTHEOS 6 (2006) 22-38; vorher: Zur personalen Identität (praxeologisch), in: ThPh 74 (1999) 230-235.

Dabei auf die drei Farbpunkte des Bildschirms abzuheben mag indes seinerseits Fragen aufwerfen. Warum sollte sich nicht aus drei Punkten ein ähnlicher Reichtum entfalten, wie aus den zwei Dutzend Buchstaben des Alphabets der Zauber der Dichtung hervorgeht oder aus den vier „Buchstaben“ (A, G, T, C[15]) der DNA die unerschöpfliche Fülle des Lebens?[16] Auch hier also: Was wird hier, mit welchem Recht, Wahrheit genannt, um von Täuschung reden zu können?

Ähnlich wie zuvor Heidegger (Anm. 11) hat sich jedenfalls sein Kritiker Th. W. Adorno über das Ich vor der Natur geäußert: „Je mehr Subjekt die Betrachtung [ins Werk] hineinsteckt, desto glücklicher wird das Subjekt selbstvergessen der Objektivität inne.“[17]

V. Mit-Sein

1. Der Ursprung ist also nie einfach meiner, sondern unserer. Wir leben im Wir. Und Wir ist nicht, wie die Grammatiker es sehen und uns glauben machen, der Plural von Ich – der lautet: „Iche“, sondern ein Wort für Ich-Du. Ein bloßes Ich-Du als solches freilich ergibt noch kein Wir; spricht doch hier jeder sein Gegenüber als Du an. Hier fehlt noch das Mit. Dazu bedarf es des Dritten. So, wie das Ich(-Bewusstsein) sich dem Du verdankt, entdeckt das Ich-Du sein Mit-Sein, das eigene Wir, erst am gemeinsamen Gegenüber.

Dies kann ein *Drittes* sein, wovon sie sprechen oder was beide in Angriff nehmen. Eigentlich aber ist es *der*/die Dritte, zu dem/der sie sich verhalten – wie er/sie zu ihnen.[18]

2. Und was für das Wir von Ich und Du gilt, gilt auch für den Ursprung von Subjekt und Objekt, Künstler und Welt. Sie gehen nicht je für sich, sondern gemeinsam: füreinander auf. Wie Rosen aussehen mögen, wenn niemand sie ansieht, müssen wir auf sich beruhen lassen; denn wir sind nicht allwissend. Jedenfalls aber ereignet sich, sobald wir sie anschauen, Rot – als (so die scholastischen Erkenntnislehrer) das „Kind“ von Subjekt und Objekt, in der „Aktuierung“ = Verwirklichung beider. Am besten passt hier wohl der Ausdruck Hildegards von Bingen: „opus alterum per alterum – Verwirklichung des einen durch den anderen.“[19] Hatte Aristoteles die menschliche Seele „gewissermaßen alles“ genannt, so spricht der Aquinate gemäßer von ihr als etwas, das „geboren ist, mit allem übereinzukommen“.[20]

Paul Claudel verweist auf die Verwandtschaft der Begriffe „geistigen Verstehens und des Entstehens in den verschiedenen Sprachen: *genoumai – gignosco, nasci – gignere – novi – cognoscere, naître – connaître, werden – innewerden*.“[21]

---

[15] Die Basen Adenin, Guanin, Thymin und Cytosin.

[16] Beides trifft sich nochmals in der rabbinischen Lehre, dass der Schöpfer nicht bloß die Tora, sondern die ganze Welt aus den 22 Buchstaben von Aleph bis Taw gemacht hat.

[17] Ästhetische Theorie: Ges. Schriften, Frankfurt/M. (R. Tiedemann) 1970ff, VII, 396; vgl. 397: „Die Schwermut des Abends ist nicht die Stimmung dessen, der sie fühlt, aber sie ergreift nur den, der so sehr sich differenziert hat, so sehr Subjekt wurde, dass er nicht blind ist gegen sie.“

[18] Mit der Möglichkeit, dass im „Dreispiel“ jeder der beiden zugleich mit dem Dritten im Wir auf sein Du zugehen kann und jeder als der Dritte auf die beiden anderen. Siehe J. Splett, Freiheits-Erfahrung, [3]Köln 2006, Kap. 14 (Ja zu Gott und Ja zum Menschen).

[19] MPL 197, 885c; vgl. Hildegard. v. Bingen, Geheimnis der Liebe (H. Schipperges), Freiburg 1957, 56; H. Schipperges, Hildegard von Bingen, Frankfurt/M. 1981, 115-118.

[20] Thomas v. A., De ver I 1: „... aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in III de Anima [431 b 21].“

[21] Abhandlung über das Mitsein mit der Welt und über sich selbst, in: Ges. Werke, Heidelberg 1958ff, V 30-88, 31. Verwiesen sei auf die tief-reiche Erkenntnistheorie H. U. v. Balthasars: Wahrheit der Welt (1947), Einsiedeln 1985 (= Theologik Bd. I).

3. Kommen wir nun von diesen Einsichten her geklärten Blicks auf Heideggers Denkanstöße zurück. – Zunächst wird verständlich, dass er das Sophokles-Epigramm zitiert. Man erkennt in der Tat nur, woran man gelitten hat und leidet – was/wen man „leiden kann" „Man kennt nur diejenigen, von denen man leidet" (J. W. v. GOETHE).[22] Auch an PAUL CÉZANNES Wort vor Tintorettos Skizze zum Paradies sei erinnert: „Dieses Paradies. Sehen Sie, um diese kreisende Blume der Lust zu malen, muss man viel gelitten haben – viel gelitten, ich gebe Ihnen mein Wort darauf."[23]

VI. Eröffnung

1. Das Wort „Eröffnung" meint erstens so etwas wie Mitteilung, Offenbarung, zweitens aber auch ein Sich-Auftun von Zukunft, von Möglichkeiten, Lebensraum.

Gegen beides könnte man das oben angeführte „Sich-Sparen" des Freudigen lesen. Das Wort klingt manchem nach Selbst-Vorbehalt und Sich-Entziehen. HEIDEGGER persönlich hat sich – wie sein Dichter – in „dürftiger Zeit", unter dem „Fehl" der Götter und des Göttlichen gesehen. Diese Neuzeit- und Gegenwartsdiagnose sei nicht bestritten; aber (HEIDEGGERS Verdikt zuwider) vertiefe ich sie auf das allzeitig Grundsätzliche, das „Wesen" hin.

HEIDEGGER ist es, mit Hölderlin, um das Jetzt zu tun, in dem es tage (zum Gedicht „Andenken", 98) und das Heilige komme (100). Ich möchte demgegenüber auf die Weise überhaupt aufmerksam machen, in der das Heilige kommt. Es erscheint nämlich im Sakralen.

2. Für den Liturgen mag eine Definition des Sakralen am brauchbarsten sein, die es durch seine innere (funktionale wie wesenhafte) Kultbezogenheit bestimmt.[24] Philosophisch stellt sich gerade die darin vorausgesetzte Scheidung als Problem.

Am Anfang steht eine konkrete Erfahrung, ein Widerfahrnis, wie etwa beim Rinder hütenden Mose (Ex 3). Eine andere, fremde Wirklichkeit und Macht bricht in den Alltag ein. Ort und Zeit, sowie der „Anhalt" der Erfahrung – ein Baum oder Strauch, ein Berg, ein Stein... – werden dadurch „etwas Besonderes", ausgesondert in jenem weder ethischen noch ästhetischen, eben eigenqualitativen Sinn, den das Wort „sakral" meint. Und darauf bezieht der Mensch sich erinnernd in Denken, Reden und Tun (Jakob salbt den Stein – Gen 28,18).

So bezieht ursprünglicher, als das Sakrale sich auf den Kult bezieht, der Kult sich auf Sakrales. Erst von diesem aus konstituiert er sich selbst, seine Räume und Zeiten, seine Handlungen und Handelnden, seine Texte und Geräte als Sakralität. (Gewissermaßen als sekundäre Sakralität, was nicht ausschließt, dass innerhalb dessen immer wieder auch „primäre" Epiphanie sich ereignet.)

Erst solcher (primären wie sekundären) Sakralität gegenüber, nur von ihr aus, gibt es, eben durch das Sakral-Ereignis, das Profane. Nicht nur „sakral", auch „profan" zeigt sich also als Relationsbegriff. Das Profane in und für sich ist nicht profan, sondern schlicht das, was es jeweils als „irdische Wirklichkeit" ist, und darf und soll es sein.

Relation sagt Unterscheidung, aber als Bezug. Sehen wir erst das Verhältnis des Sakralen (als des Bestimmenden) zum Profanen. 1. Es macht dieses, einfach durch sich selbst, zum Nicht-S-

[22] Maximen und Reflexionen 845 (Artemis-Ausg. IX, 612).

[23] Über die Kunst. Gespräche mit Gasquet, Hamburg 1957, 44.

[24] THOMAS v. A., Sth II-II 99, 1: „Sacrum dicitur aliquid ex eo, quod ad divinum cultum ordinatur."

akralen; ohne Abwertung, aber unmissverständlich. 2. Das Sakrale bezieht zugleich sich auf das Profane (und dieses auf sich), besagt es doch „Thematisierung“ jener „Heiligkeit“, die allem eignet. 3. Es bezieht (sich auf) das Profane jedoch nicht vereinnahmend, sondern – sich ausgrenzend – in „Stellvertretung“.

3. Und auf dies dritte kommt es jetzt an. „Heiligkeit“ meint zunächst ein So-sein des Alltäglich-Realen, das im Sakral-Ereignis offenbar wird. Heiligkeit besagt: Dem-Heiligen-Gehören. Dies erscheint (und darin das Heilige selbst). Doch, wie gesagt, in Stellvertretung. Zwar ist alles heilig; doch nicht jedes Dorngesträuch sakral. Die „profanen“ Büsche stehen nach wie vor für Hirtenfeuer zur Verfügung (so wie nicht alle Tage das Sabbat-Gebot der Arbeitsruhe gilt). Die Differenz Sakral-Profan zeigt also gleichsam die Humanität und Menschenfreundlichkeit des Heiligen. Das Heilige spart nicht bloß sich, sondern den Sterblichen Zeit und Raum ihres Lebens: gerade nicht im Sinn von Vorenthalt, beengend („spärlich“), sondern einräumend, schonend, bewahrend. Die Aufhebung dieser Differenz bringt dann das Ende der Geschichte: „Alle Hügel zerfließen. Wie eine Buchrolle rollt sich der Himmel zusammen, sein ganzes Heer welkt dahin, wie Laub am Weinstock verwelkt, wie Früchte am Feigenbaum schrumpfen“ (Jes 34,4).

VII. Gruß der Ursprünglichkeit

1. Das Wohnen nahe am Ursprung ist also Leben in gewährter Normalität – doch immer wieder unterbrochen,[25] aufgetan und aufgehellt von Boten-Grüßen.

Zur Elegie „Heimkunft“ heißt es, die Engel, die Götter seien die Grüßenden, in denen die Heitere (die Wohnung des Freudigen – 18) grüßt (19). Ausführlich aber kommt zum Gedicht „Andenken“ der Gruß zur Sprache. „Der Dichter [= der Künstler] ist der Gegrüßte des Grußes des Heiligen“ (101). Doch er grüßt auch seinerseits und lässt grüßen. Wie Heidegger im Blick auf Hölderlin rede auch ich jetzt vom Ideal, das die Realität stets im Doppelsinn des Wortes „richtet“.

> Vom vernutzten, leeren Grüßen des gedankenlosen Verkehrs bis zum Seltenen des echten Grußes und gar bis zum Einzigen des dichtenden [= des Künstler-] Grußes treffen wir viele Stufen. Im Grüßen nennt der Grüßende zwar sich selbst [das Bild ist signiert], aber nur, um zu sagen, dass er für sich nichts will, sondern alles dem Gegrüßten zuwendet, was diesem gebührt. Der echte Gruß anerkennt das Gegrüßte in seinem Eigenen und fügt sich doch in die Zugehörigkeit zu seinem verschiedenen und also entfernten Willen. Der Gruß entfaltet die Ferne zwischen dem Gegrüßten und dem Grüßenden, damit in solcher Ferne eine Nähe sich gründe, die der Anbiederung nicht bedarf. [...] Der echte Gruß bringt das vermeintlich „Unwirkliche“ [die Farben?] in den Vorrang gegenüber dem bloß „Wirklichen“. [...] Das Gegrüßte grüßt jetzt als das Gegrüßte den Grüßenden wieder, ohne selbst noch eines Boten zu bedürfen. [...] Der Gruß will nichts für sich und empfängt dadurch gerade alles, was dem Grüßenden zur Einkehr in sein eigenes Wesen verhilft. Das Grüßenlassen ist die zurückbleibende Rückkehr ins Eigene (91f.).

2. Also in den Grund und Ursprung. – Nicht um in ihm zugrunde zu gehen, sondern in Achtsamkeit auf die Herkunft als Zukunft. Der Begegnung von Menschen ent-

---

[25] L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums (1841), Schluss-Sätze (Ausg. In zwei Bd.n [W. Schuffenhauer], Berlin 1956, II, 419: „So braucht man nur den gewöhnlichen gemeinen Lauf der Dinge zu unterbrechen, um dem Gemeinen ungemeine Bedeutung, dem Leben als solchem überhaupt religiöse Bedeutung abzugewinnen. Heilig sei uns darum das Brot, heilig der Wein, aber auch heilig das Wasser! Amen.“ (Daher stammt J. B. Metz‘ Diktum: „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung“ (Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven, Gütersloh 1981, 86 [m. E. zu kurz]).

sprungen, dritter zu Zweien, sieht der Einzelne sich wiederum auf Begegnung verwiesen. Wir haben unsere Augen dazu, hat PLATON geschrieben, um die Sterne erblicken zu können und Astronomie zu betreiben.[26] Sehen ist Antwort. Doch nicht eigenmächtig, sondern seinerseits verdankt. Und zwar doppelt: dem Sich-Sehen-Lassen des Gesehenen sowie dem eigenen Begabtsein zum Sehen(-können).

Dies Verdanktsein will erneut beantwortet sein: das Sehen-dürfen ruft zum Zeigen: im Dienst gemeinsamen Sehens. Gerade als gemeinsames aber sieht dieses Sehen nicht so sehr das Gezeigte, sondern das Sich-Geben von Anblick wie Hinweis.

In seinem frühen Hauptwerk hat HEIDEGGER das am Begriff des Phänomens und dem Vorbegriff der Phänomenologie abgehandelt:[27] Was sich eigentlich zeigt, ist nicht das gegenständliche Phänomen, sondern dessen Sich-Zeigen. Später geht er dem in seinem Aufsatz über den Ursprung des Kunstwerks nach.[28] Darin wird uns nicht allein ein Seiendes in seiner Einzelheit und vielfältigen Bezüglichkeit vor Augen gestellt, sondern zuvor und eigentlich erscheint sein Erscheinen, und damit Erscheinen als solches. Dieses Erscheinen meint ursprünglich der Name „Wahrheit“ (ehe er dann eine Qualität von Behauptungen und beschreibenden Sätzen bezeichnet).

3. Solches Erscheinen aber kann seinerseits nicht als Erscheinendes erscheinen, sondern nur, indem es – anderes – *erscheinen lässt.* Und das Eigene der Kunst ist es, dieses Aufgehen dessen, was ist, das – in unterschiedlicher Weise – überall und stets geschieht, wo etwas/jemand da ist, *als* Aufgehen ins Werk zu setzen. *Als* Aufgehen, das heißt: als Aufgehen-*gelassen*-Werden (Entborgenwerden), und das heißt nochmals ursprünglicher: als Aufgehen- Lassen (Entbergen).

* * *

Damit aber ist schließlich, was in Wahrheit gezeigt wird und sich zeigt, nichts anderes als die Ursprünglichkeit selbst. Daher die Anfänglichkeit – AUGUSTINISCH[29] gesagt: die Morgendlichkeit – in den Werken der Kunst. Haben wir sonst den Anfang immer hinter uns: hier steht er vor uns, steht uns bevor, kommt uns entgegen.

[26] Der Staat VII 12 (530 d 6).

[27] Sein und Zeit (1927), § 7.

[28] Der Ursprung des Kunstwerks, Stuttgart 1960 (mit einer Einführung von H.-G. GADAMER).

[29] De Genesi ad litt. V, 18 (Cognitio matutina et vespertina).

Philotheos 14 (2014) 35-45

Vladan Tatalović
Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

The Son of Man Debate and its Relevance for Orthodox Theology

1. Introduction

From the very beginnings of biblical criticism, the challenges of scholarly quest for the meaning of the Christological title ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, so to speak, has been followed by the shadow of a complex debate. The fact that the theological language of Orthodoxy did not create a coinage that would match the German *die Menschensohnfrage* or the English one *The Son of Man problem* may be explained by the orientation of the young Orthodox biblical scholarship to which the scopes of the Western tradition were not interesting at times, especially if it touched on them burdened with its own question of survival. However, if anyone from Eastern Orthodox Church today was to touch on these challeges, they would inevitably be faced with the following two questions: 1) why did contemporary exegesis develop a debate over this, and not some other titles (e.g. ὁ ὑιὸς τοῦ θεοῦ, ὁ χριστός, ὁ μεσσίας), but also 2) what would make this debate relevant for Orthodox theology? Given that the objective of the proposed text is to answer these questions, but not to accept the aforementioned challenges, let us begin by considering the basic assumptions of the debate.

2. The Son of Man Debate

Before outlining the basic hermeneutic framework of the debate, it is necessary to bring to mind the instances where the New Testament writings refer to the Son of Man figure. Synoptic sayings are commonly divided into three kinds: 1) the first relies on the Septuagint text of Daniel's vision of eschatological judgment in which ὡς υἱὸς ἀνθρώπου (MT: כבר אנש) almost equally participates with the Ancient of Days (Dn 7:9-14), and with that picture it brings the description of the Parousia (Mk 14:62par); 2) the second kind rests on the Deutero-Isaian tradition of the Suffering Servant (Is 40-66) and the events of cross and resurrection were interpreted by the sayings of this group (Mk 8:31par), and 3) the third kind comprises fewer sayings concerning the characteristics of the earthly Son of Man: his authority to forgive sins (Mk 2:10), that he has nowhere to lay his head (Mt 8:20) or even reffer to his eating and drinking (Lk 7:34). In comparison to the first three, the Fourth Gospel describes the Son of Man differently, whose vertical (καταβαίνειν/ἀναβαίνειν) motif (1:51; 3:13; 6:62) contrasts the apocalyptic (ἐρχόμενος ἐπὶ τῶν νεφελῶν) tradition and horizontal (παθεῖν/ἀνίστημι) concept of the Synoptic Gospels, and whose uniqueness is the subject of extensive disscusions.

Although this division can be more widely discussed, it is a fact that to all the Son of Man sayings two common denominators apply. Firstly, since the ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου

expression primarily occurs *im Munde des Herrn*[1], it is thought to be crucial in the Christological map of the early Christian conceptual world, and secondly, since that self-identification does not raise any further questions, which is not the case with the title ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (cf. Mt 4:3), that expression is considered to be *self-understood* among the first readers of the New Testament books. Based on those two facts – that, therefore, only Jesus calls himself the Son of Man, as well as that this self-identification is understandable in itself, in the atmosphere of the Enlightment's appreciation of reason as the primary epistemological organ, a particual interest was born for the ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου expression as the one containing the key to Jesus' self-understanding more or less different than, if not opposed to, that level of understanding Christ's person that the church tradition nurtures[2]. However, the quest for exposing that exact self-understanding is methodologically problematic at the root, because in such an effort the reason *apriori* writes its own views of the New Testament Christology and antropology in the requested space of the concept content. In other words, such interpretations are pre-destined to be a labyrinth of researcher's own understanding of Jesus' understanding, and so the "Son of Man" problem exists which is *apriori* unsolvable due to the abundance of various research and ecclesiastic milieus[3].

If the objective of the proposed work requested only a rough draft of the causes of the debate, then we would have put a full stop here, or maybe an ellipsis, but for the purpose of providing detailed information about its courses, as well as for the issues concerning the relevance of the discussion in the Orthodox environment, it will be necessary to place a colon after all: let us consider, then, in chrolological order, the basic thoughts about the Son of Man, starting from the patristic period[4].

---

[1] Cf. Jn 12:34; Acts 7:56. The expression originates from German theologians: e. g. H. Lietzmann, *Der Menschensohn: ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie*, Freiburg i. B.: Mohr 1896, 22, 30 etc, or see the recent study (passim): M. Kreplin, *Das Selbstverständnis Jesu: hermeneutische und christologische Reflexion*; *historisch-kritische Analyse*, WUNT 2.141, Tübingen: Mohr 2001.

[2] For instance, a German Protestant theologian and significant representative of biblical criticism of the 19th century, Heinrich Julius Holtzmann (1832-1910) states the reason for the interest in this subject in his work "Ueber den NTlichen Ausdruck 'Menschensohn'", ZWT 8 (1865), 212-237, by writing the following (213): "Nichts kann gewisser sein, als dass er [=Jesus; VT] ihn [=den Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; VT] als den treffendsten, wo es galt, das Eigenthümliche seines persönlichen Wesens, das Characteristische seines Auftretens und Berufs zu bezeichnen, selbst gewählt hat. Darin liegt das ganze Gewicht des Namens."

[3] Although A. Schweitzer (1875-1965) in his capital work *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen: Mohr 1906; [9]1984) concluded (p. 290): "Im großen und ganzen ist die Menschensohnfrage also historisch lösbar und gelöst", his convinction was not objective. In the late sixties, A. J. B. Higgins published a significant text entitled: "Is the Son of Man Problem Insoluble?" – in: E. E. Ellis, M. Wilcox (eds.), *Neotestamentica et Semitica: Studies in Honour of Matthew Black*, Edinburgh: T & T Clark 1969, 70-87, and so did M. D. Hooker an often quated work: "Is the Son of Man problem really insoluble?" – in: E. Best – R. McL. Wilson (eds.), *Text and Interpretation: Studies in the New Testament presented to M. Black*, CUP 1979, 155-168. Finding that the problem was insoluble did not, however, mean capitulation, and so a recent study by Maurice Casey is entitled: *The Solution to the Son of Man Problem* (London – New York: T & T Clark 2007, [2]2009). But also see: P. L. Owen, "Problems with Casey's 'Solution'", in: L. W. Hurtado – P. L. Owen (eds.), *Who Is This Son of Man? The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus*, London: T & T Clark 2011, 28-49.

[4] It is interesting to observe that reporting about the history of the problem gained scientific relevance, although it did not contribute to achieving consensus, because the answer to the demanding data processing and thus the need for (dis)agreement in the debate development has not been passed by its own solutions. First scientific reviews appeared in the 18th century, and most often in the interpretations of the first occurance of the expression (Mt 8:20) in the canonical order of the New Testament books: e. g. J. C. Wolf, *Curae philologicae et criticae in IV. ss. evangelia et actus apostolicos*, Hamburg 1725; J. C. Köcher, *Analecta philologica et ex-*

2.1. Patristic period

Although contemporary debate does not devote more attention to the patristic interpretation of the "Son of Man" expression, this does not mean that an overtone of some problem did not follow that expression. In the spirit of the Greek language, it all began with the genealogical interpretation: reading Dn 7:13 as an eschatological prophecy[5], Justin understood the genitive "(τοῦ) ἀνθρώπου" according to the grammatical rule of his mother tongue, as a proof, therefore, of Jesus' true origin from the earthly parent, Mary or Abraham (Adam)[6]. That such explanation previled in the 2nd century, witness the early gnostic writers[7], according to whom Jesus is the Son of the Man because he is descendent = son of the gnostic God Anthropos (ἀπόγονον Ἀνθρώπου)[8]. Following, however, the Pauline typology according to which Christ is the New Adam[9], Irenaeus writes that "the Son of God became the Son of man, that man… might become the son of God"[10], and the genitive which the Gnostics misinterpreted, he uses as a mighty antidocetic argument for Christ's true birth from Virgin Mary, without whom the salvation is not possible[11]. In this way, understood as the proof of Christ's human nature, the ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου title entered the scope of Christological polemics.

Despite the fact that the genealogical readings laid the foundations for the patristic understanding of this title, it is interesting that with the most prominent "genealogists" (Justin, Irenaeus), and also with Ignatius of Antioch[12], there is clear departure from the

---

egetica in quatuor ss. evangelia, Altenburg: Richter 1766. At the beginning of the 19th century, Dutch humanist Wessel Scholten (1785-1856) published the first major monograph on the subject, giving a comprehensive overview starting from the patristic period: *Specimen hermeneutico-theologicum: De appellatione τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, qua Jesus se Messiam professus est*, Trajecti ad Rhenum: Paddenburg & Schoonhoven 1809, 141-209, and at the end of that same century German Biblist Heinrich Appel (born 1867) published a shorter report: *Die Selbstbezeichnung Jesu: Der Sohn des Menschen*, Stavenhagen: Beholtz 1896, 1-27. Undoubtedly, as the science progressed the reviews became shorter and limited to newer works, and so in the course of the 20th century they were published in scientific journals: M. Black, "The Son of Man Problem in Recent Research and Debate", BJRL 45 (1962-63), 305-318, and relevant dictionaries: C. Colpe, "ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου", TWNT VIII (1969), 403-81 = TDNT VIII (1972), 400-77; G. W. E. Nickelsburg, "Son of Man", ABD VI, 137-50. Only in the late 20th and early 21st century, the reviews take the form of monographic studies, of which we point out to the following two (on which the proposed work relies): D. Burkett, *The Son of Man Debate: A History and Evaluation*, NTS Monograph Series 107, CUP 1999; M. Müller, *The Expression 'Son of Man' and the Development of Christology: A History of Interpretation*, London: Equinox Pub 2008.

[5] Dialogus 31 (PG 6.540B-541D): "Ὡς υἱὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐπάνω νεφελῶν ἐλεύσεται, ὡς Δανιὴλ ἐμήνυσεν."

[6] Dialogus 100 (PG 6.709B-C): "Υἱὸν οὖν ἀνθρώπου ἑαυτὸν ἔλεγεν, ἤτοι ἀπὸ τῆς γεννήσεως τῆς διὰ παρθένου, ἥτις ἦν, ὡς ἔφην, ἀπὸ τοῦ Δαυεὶδ καὶ Ἰακὼβ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἀβραὰμ [Ἀδὰμ] γένους, ἢ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν τὸν Ἀβραὰμ [Ἀδὰμ] πατέρα καὶ τούτων τῶν κατηριθμημένων, ἐξ ὧν κατάγει ἡ Μαρία τὸ γένος."

[7] See: F. H. Borsch, *The Christian and the Gnostic Son of Man*, London: SCM Press 1970, 58-121.

[8] Adv. haer. 1.12:4 (PG 7a.575B).

[9] Cf. Rom 5:12-21; 1 Kor 15:21-22.45-49.

[10] Adv. haer. 3.19:1 (ANF 1.449; PG 7a.939B): "Εἰς τοῦτο γὰρ ὁ Λόγος ἄνθρωπος καὶ Υἱὸς ἀνθρώπου ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἵνα ὁ ἄνθρωπος χωρήσας τὸν Λόγον καὶ τὴν υἱοθεσίαν λαβὼν γένηται υἱὸς τοῦ Θεοῦ."

[11] Adv. haer. 3.22:1 (PG 7a.955C-956A-C).

[12] As early as at the beginning of the 2nd century, Ignatius wrote to the Ephesians about common gathering "ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαυείδ τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ" (20:2, PG 5.661A). It appears that this parallel writing of the two Christological expressions represents an improvement in comparison to the New Testament books (cf. Rom 1:3-4), as if it anticipated the Chalcedonian dogma about two natures in the person of Christ, but it is not impossible to understand this place as a later interpolation of the copyists. Georgian Orthdox theologian and historian Grigol Peradze (1899-1942) showed that the Georgian transaltion of Didache, originating from the 5th century, "birgt die Spuren der Kämpfe für die Orthodoxie

New Testament's definite in favour of the indefinite form[13]. This departure, which is not common in the writing of the [ὁ] υἱὸς τοῦ **θεοῦ** title, is explained by the desire of the Fathers to better mark the wholeness of Christ's human nature with the indefiniteness, and maybe even by need for a more closer harmony of the New Testament text with the prophetic description of the ὡς υἱὸς ἀνθρώπου figure (Dn 7:13; cf. Mk 14:62par). However, there is one more reason which reflects the ecumenical unity in the understanding of this expression: language of the Latin Fathers, in whose works the construction *filius hominis* also becomes a part of the debate on the authenticity of Christ's human nature[14], does not use articles, which is why *filius hominis* could at the same time function as a Christological title as well as an expression of human nature. In other words, υἱὸς ἀνθρώπου and *filius hominis* eventually become equal expressions, which is evident from the Chalcedonian Tome[15], and such an understanding continued during the Middle Ages[16]. In that sense, this expression, whose Semitic basis the Greek and Latin theologians could not notice due to the cultural distance from the mentality of the Middle East[17], was indirectly a part of some kind of debate, though certainly essentially different from the one which will ensue in the modern period.

2.2. Modern period

Starting from the 15th century, the research of the ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου expression took a different course compared to the patristic period and this change should be regarded

---

und das Chalzedonense" – see: "Die »Lehre der zwölf Apostel« in der georgischen Überlieferung", ZNW 31 (1932), 111-116:115; instead of the original (16:8): "Τότε ὄψεται ὁ κόσμος τὸν κύριον ἐρχόμενον ἐπάνω τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ" (ΒΕΠΕΣ 2.220), the extended Georgian translation says: "Dann wird diese Welt unsern Herrn Jesus Christus, den Sohn des Menschen, der (gleichzeitig) Sohn Gottes ist, sehen (als) kommend auf den Wolken mit der Macht und großer Herrlichkeit... " (p. 116). In the same way, Greek copyists of the Ignatius' epistles probably affected the text, introducing in it the spirit of the theological norms of their time, although one should bear in mind that the relevant place in the epistle to the Ephesians which belongs to the corpus *Epistolæ interpolatæ* makes no mention of the Son of Man expression (PG 5.753B-756A).

[13] See notes: 5.6.10.

[14] The essence of Tertullian's discussions with the Gnostics and Marcion can be expressed in one sentence which mentions filius hominis: "Certe cum et ipse se filium hominis praedicaret, natum scilicet profitebatur" (Adv. Marc. 3.1:1, PL 2.335C), and it is possible that the first (known) confession of faith that includes that expression can be recognized with this Latin orator: "[H]unc missum a Patre in virginem, et ex ea natum hominem et Deum, filium hominis et filium Dei, et cognominatum Jesum Christum" (Adv. prax. 2, PL 2.157A). Cyprian follows that course: "[Q]uod conservandis ac vivificandis nobis Pater Filium misit, ut reparare nos posset, quodque Filius missus esse et hominis filius fieri voluit ut nos Dei filios faceret" (De op. et el. 1, PL 4.601D-603A), and so does Augustine: "Unicus enim natura Dei Filius, propter nos misericordia factus est filius hominis, ut nos natura filii hominis, filii Dei per illum gratia fieremus" (De civ. dei 21:15, PL 41.729).

[15] A few words of Pope Leo the Great, written in his Tome, conclude the entire patristic interpretation of the studied expression: "Unus enim idemque est, quod saepe dicendum est, vere Dei Filius, et vere Hominis Filius. Deus per id quod in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum; homo per id quod Verbum caro factum est, et habitavit in nobis. Deus per id quod omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil; homo per id quod factus est ex muliere, factus sub lege. Nativitas carnis manifestatio est humanae naturae; partus virginis, divinae est virtutis indicium" (PL 54.767B-C).

[16] Let us take John of Damascus here as the main representative, according to whom the Son is called "ἐξ ἑνὸς τῶν μερῶν θεὸν μόνον καὶ υἱὸν θεοῦ καὶ ἄνθρωπον μόνον καὶ υἱὸν ἀνθρώπου" (Exp. fidei 48; PG 94.997B-C).

[17] Casey showed that the Syriac Fathers, despite their knowledge of the Semitic basis of the expression, read this same expression in a titular way: their translations of the Greek title into the Syriac language were not turn back to the Aramaic basis of idiomatic meaning (א)נש(א) בר, but created completely new titles; see: Casey, *Solution*, 7-10.

in the light of a number of social, cultural, religious and anthropological changes which the Renaissance humanism brought. Owing to the advencement of Semitic studies and archeological researches during the 16th and 17th centuries, it was concluded that Jesus spoke the Aramaic language, and so the Semitic idioms that are hidding in the basis of the Greek expression were singled out: Aramaic (א)נש(א) בר and/or Hebrew בן אדם[18]. Still, modern scholarship did not remain on that and the explanation for this unconstrainability should be sought in the Protestant rejection of the authority of tradition. Similarly to the complex relation between historical Jesus and Christ of faith[19], the German universities of the 19th century produced different concepts of the Son of Man: from the ideal man (Idealmensch)[20] to the humbled one, but not so much in a kenotic sense, as in the sense of the conscious rejection of authority that emanates from his messianic figure, and that was so important to the Church:

> „Menschensohn, also nicht Gottessohn, wollte er sein... Im Gegensatz gegen einen mit irdischer Macht und Herrlichkeit zur Aufrichtung eines Reichs irdischen Glaubens und weltlicher Herrschaft erscheinenden Messias wollte er nur Mensch sein in dem einfachen, anspruchlosen, schlechthin zum Begriff eines menschlichen Subjects gehörenden Sinn; Mensch im ächtesten und weitesten Sinn als ein solcher, der nichts von sich fern hält und sicb fremd erachtet.“[21]

The question arises: in what way, then, did the Gospels, and the Church in general, turn this “quite simple man” = son of man, into a Messiah = the Son of Man? There are two distinctive directions of answering to this question in modern scholarship, the first of which is called:

2.2.1. Apocalyptic or messianic interpretation

The core of the subtitled interpretation is an attempt to explain the New Testament Son of Man using an apocalyptic tradition of Judaism in the centre of which is a pre-existent, heavenly and antropomorphic figure with whom Jesus of Nazareth is identified, by his own or somebody else’s decision. Such a theory, according to which the ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου expression should be understood as a messianic title, also contains a very stable fact: the New Testament announcements of Parousia (e. g. Mk 14:62par) reflect Daniel’s vision (7:13), which is also accepted by the patristic exegesis (Justin). However, we should note a significant difference between the patristic reading of Dn 7:13 as a *prophecy* about Parousia and modern understanding according to which Jesus is *identified* with the central figure of the religious idea which exists beyond him and which is potentially verifiable. All of the complexity of this difference could be discerned from the very tur-

---

[18] See: P. M. Casey, *Aramaic Sources of Mark’s Gospel Casey*, SNTS.MS 102, CUP 1998, 76-79, 83-88; idem, *An Aramaic Approach to Q: Sources for the Gospels of Matthew and Luke*, SNTS.MS 122, CUP 2002, 53-56.

[19] On reception of the quest for historical Jesus in the Serbian theological thought see: V. Tatalović, “Osvrt na problematiku istorijskog Isusa u srpskoj teološkoj sredini: deo prvi”, ST 7 (2010), 1-11; “Osvrt na problematiku istorijskog Isusa u srpskoj teološkoj sredini: deo drugi“, ST 8 (2010), 9-18.

[20] Cf. e. g. a note of J. L. S. Lutz: “...daß dieser Ausdruck bezeichnet die Idee, das Urbild, den Repräsentanten der Menschheit” (*Biblische Dogmatik*, Pforzheim: Flammer [2]1861, 291), or a remark of C. E. Luthardt: “Aber er unterscheidet sich dabei von den andern Menschen dadurch, daß er sich den Menschensohn nennt. Also die rechte Frucht des Menschengeschlechts ist er, in welchem die Geschichte zu ihrem Abschluß gekommen ist, welche mit dem ersten Menschen begonnen” (*Das johanneische Evangelium nach seiner Eigentümlichkeit geschildert und erklärt*, 2 Bde, Nürnberg: Geiger 1852-1853, 1.350).

[21] F. Ch. Baur, “Die Bedeutung des Ausdrucks: ὁ ὑιὸς τοῦ ἀνθρώπου”, ZWT 3 (1860): 274-292:280.

bulent reactions that ensued the discovery of the manuscripts of 1 Enoch in Abyssinia (1733)[22], and which today we usually divide into three groups:

1) At first it was established that the Book of Parables (1 Enoch 37-71) contains the indications of the Judaic concept of a pre-existent heavenly figure[23], to whom the Son of Man is very close[24], and since the whole Book of Enoch dates back to the pre-Christian times, as R. H. Charles (1855–1931)[25] elaborated in the late 19th century, it was concluded that the Book of Enoch should be regarded as a phase in the development of the apocalyptic concept[26] which should be placed between Daniel's and the New Testament eras. Thus the scholarship gained a solid ground for the division between Jesus and Christ: if not Jesus himself, then it was the Church that identified a humbled and despised son of man (Jesus) with the central figure of that apocalyptic tradition, making him the Son of Man (Christ), which is supported by the fact that Jesus always speaks of (himself as) the Son of Man in the third person singular[27].

2) This long irrefutable thesis was shaken after all in the mid-twentieth century. When among the fragments of 1 Enoch amidst the newly discovered Qumran scrolls (1949) the Book of Parables[28] was not listed, Charles' theory of its pre-Christian origin

---

[22] The first translation of the Book of Enoch (into English) appeared in 1821 and it was published by Archbishop of Cashel and Oxford Hebraist Richard Laurence (1760–1838): *The Book of Enoch the Prophet*, Oxford: Parker 1821, 31838.

[23] Laurence pointed out to two sections: 1 Enoch 48:3-5 and 61:8-13, by writing (p. lii): "In both these passages the preexistance of the Messiah is asserted in language which admits not the slightest shade of ambiguity."

[24] First thessis: H. Ewald, *Commentarius in apocalypsin Johannis, exegeticus et criticus*, Leipzig: Hahn 1828.

[25] R. H. Charles, *The Book of Enoch*, Oxford: Clarendon Press [2]1912, p. 10: "There is… some diversity of opinion as to the date of the book among leading authorities. That it is, as a whole, pre-Christian, may be regarded as definitely established."

[26] According to Charles (*Enoch*, 86f), there are three Coptic syntagms that should be considered equivalent to this expression: *walda sab'e* (46:2.3.4; 48:2; 60:10); *walda be'esi* (62:5; 69:29[2x]; 71:14); *walda'eguala 'emmaḥeiaw* (62:7.9.14; 63:11; 69:26.27; 70:1; 71:17).

[27] E. g. Mt 8:20; Lk 12:8 etc. The absurdity of such wording in the Greek language was first noticed by William Wrede (1859-1906) and he wrote in his work "Zum Thema 'Menschensohn'", ZNW 5 (1904), 359-360:360: "Vermutlich hätten doch auch die Übersetzer der aramäischen Worte Jesu soviel Aramäisch gekonnt, um eine solche Gewohnheit zu kennen und im Griechischen das korrekte Ich einzusetzen." According to D. Strauß-a (1808-1874), with this manner, Jesus showed the later way of *self-understanding* (*Das Leben Jesu*, *kritisch bearbeitet*, 2 Bde, Tübingen 1835-1836, 1.576): "[W]enn er vom Menschensohn in der dritten Person gesprochen hat, so wollte er diesen damals noch nicht als identisch mit ihm selbst bezeichnen." This idea was taken over and further developed by Rudolf Bultmann (1884-1976), who presented a thesis about the comming of the Son of Man as another Messiah, different from the one who dies and resurrects (*Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: Mohr [1948] [9]1984, 31): "Es ist deutlich: die Weissagungen der Parusie die von Tod und Auferstehung haben ursprünglich nichts miteinander zu tun, d. h. in den Worten, die vom Kommen des 'Menschensohnes' reden, ist gar nicht daran gedacht, daß dieser 'Menschensohn' in Person schon da ist und erst durch den Tod entfernt werden muß, um dann vom Himmel wieder kommen zu können." A more logical explanation was offered by Wilhelm Bousset (1865-1920), to whom this phenomenon is understandable solely if in it we recognize the speech of the community = Church (*Kyrios Christos*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1913, 111). However, none of these nor similar theories became some kind of permanent solution, considering the additional problems of the originality of sayings and all the combinatorics of sources; for further reading on this, see: Burkett, *Debate*, 57-67.

[28] The publisher of the Book of Enoch found in Qumran was a Polish expert on the Dead Sea scrolls Józef Tadeusz Milik (1922-2006) who concluded that the Book of Parables was written in Greek around 270 AD, and also that its character of the Son of Man was inspired by the New Testament character: "Problèmes de la littérature henochique à la lumière des fragments araméens de Qumrân", HTR 64 (1971): 333-378. The Greek exegete Σάββας Ἀγουρίδης (1921-2009) was loyal to that attitude: S. Agourides, "The Son of Man in Enoch", ΔΒΜ 6 (1973), 130-147.

ceased to be valid, hence he began to doubt the interdevelopmental character of the Enochic Son of Man and, with it, any "Son of Man" concept of Judaism. Therefore, in the early seventies of the last century, a Norwegian exegete R. Livestad (1916-2002) published, as it turned out, a very influential work that sounded the (temporary) end of this interpretation: "Exit the Apocalyptic Son of Man"[29]. The central message of this study, by whose title later were named the chapters in literature, is that the origin of the New Testament Son of Man should be sought in the theological milieu of the earliest Church, and not in the apocalyptic traditions of Judaism.

3) It is agrueable, however, how much can truely be said about the official end of this theory[30]. Three decades ago, a British researcher A. J. B. Higgins began his significant study with the sentence: "A majority of recent writen continue to support the view that there existed in pre-Chrlstian apocalyptic Judaism a concept of the eschatological Son of man..."[31], which pleases the Orthodox appreciation of tradition – and this course is followed by a current professor of the Old Testament at the Orthodox Theology Faculty in Belgrade – Rodoljub Kubat[32]. Moreover, a few years ago, a study was completed in Britain and published in Germany which proves the thesis by which even the Son of Man from the Gospel of John is based on the apocalyptic sources from which not even 1 Enoch was excluded[33].

Finally, the change of interest in the apocalyptic approach should also be viewed through the prism (of strengthening) of the second line of interpretation, in scholarship known as:

2.2.2. Idiomatic or nontitular interpretation

A decisive contribution to the subtitled line of interpretation was given already by the first humanists[34], but in the sixties of the last century, owing to the contribution of Géza

---

[29] R. S. Leivestad, "Exit the Apocalyptic Son of Man", NTS 18 (1971-1972), 243-267 = "Der apokalyptische Menschensohn ein theologisches Phantom", ASTI 6 (1967-1968), 49-109.

[30] Already in the '70s of the last century, though it appeared at the beginning of the decade, Milik's theory was subjected to harsh criticism, especially by the SNTS Pseudoepigrapha Seminar-a in Tübingen (1977) and Paris (1978). According to the consensus of the members of this scientific institution, 1 Enoch 37-71 belongs to a Judaic author after all, and it was written during the first century of the CE. Milik, actually, made a mistake in that he did not directly use the Ethiopian manuscripts – which, as a matter of fact, store the text of the Book of Parables, but he took Charles' date and the translation of that Book "for gramted", whence his unsubstantiated assumptions originated. See: J. H. Charlesworth, "The SNTS Pseudepigrapha Seminars at Tübingen and Paris on *the Books of Enoch* (*Seminar Report*)", NTS 25 (1979), 315-323; M. A. Knibb, "The Date of the Parables of Enoch: A Critical Review", NTS 25 (1979), 345-359; C. L. Mearns, "Dating the Similitudes of Enoch", NTS 25 (1979), 360-369.

[31] A. J. B. Higgins, *The Son of Man in the Teaching of Jesus*, SNTS.MS 39, CUP 1980, 3.

[32] R. S. Kubat, *Tragovima Pisma. Stari Savez – teologija i hermeneutika*, Kragujevac: Kalenić 2012, 56.95.103.111.118.252.277.

[33] B. E. Reynolds, *Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John*, WUNT 2.249, Tübingen: Mohr 2008.

[34] Commenting on Mt 12:8, the Dutch humanist Hugo Grotius (1583-1645) wrote that "errant qui υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου [filium hominis] hoc loco Christum peculiariter intelligunt", adding that "notissimum est Hebraeis בן אדם [filium hominis] hominem quemvis significare..." (*Annotationes in libros evangeliorum*, Amsterdam – Paris 1641, ad loc). Such, nontitular interpretation which pointed to some kind of *error* with respect to the writing and understanding of the Greek ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου expression, with otherwise rare representatives, is noticeable during the later centuries, as well. In his commentary to Mt 8:20, Heinrich E. G. Paulus (1761-1851) notes that the member of the ancient people of the Middle East deliberately avoids speaking in first, but rather addresses himself in third person, and so son of man means: "Ich, ohne alle Emphase, dieser Mensch, d.h. der, den Du vor Dir siehst" (*Philologisch-kritischer und historischer Commentar über das Neue Testament I. Der drey ersten Evangelien erster Hälfte*, Lübeck: Bohn ^{2}1804, 470).

Vermes (1924-2013), it gained in importance. Unlike his predecessors, Vermes examined a wider range of the Aramaic source and showed that the רב (א)שנ(א) expression in Christ's time could have not only general meanings: "man", "somebody" or "everybody", but that it also could function as a personal pronoun of the first person singular[35]: it was this exact function that the early Church *misinterpreted*, and so it translated the Aramaic idiom which Jesus commonly used into the Christological title derived from Dn 7:13. And although this attempt shed light on the problem from a completely new perspective, there was no solution: in what way, indeed, and why, does one quite ordinary Aramaic "I" become the Christological title of the definite form?

Maurice Casey (1942-), whose recent study with a courageuos title also promises the solution: "The Solution to the Son of Man Problem" (see note 3), worked very hard on further elaboration of this theory. Similarly to Vermes, Casey also finds that the Aramaic construction בר (א)נש(א) refers to the speaker, a man in general, and that Jesus' use of the phrase did not have a titular meaning. In fact, neither Dn 7:13, 1 Enoch, nor 4 Esra (13) could be the witnesses of the apocalyptic or messianic interpretation, i.e. the "Son of Man" tradition in Judaism: faith in such a concept is an enormous mistake of moderns scholarship (p. 315) which should be ignored while focusing on the Aramaic reconstruction of the New Testament Greek text. Thus, if this particular expression, after converting it back to the Aramaic language, had the general meaning of "man"[36], or a specific idiomatic function that could stand in the place of personal pronoun "I"[37], that would mean that it is authentic[38]; otherwise, it should be thought of as the redactional work of the Evangelists/Church. Although such move, supported by an extremely thorough analysis, represents a serious attempt to correct Vermes' inability to answer to the above-stated inconsistency, the fact is that Casey's reconstructions are still based only on the Greek text, and are therefore extremely speculative. For, even if the Aramaic בר (א)נש(א) expression did not have an adequate parallel in the Greek language, which im-

[35] At the beginning of his analysis one finds the chapter Genesis Rabbah VII 2: "Jacob of Kefar Nibburayya gave a ruling in Tyre that fish should be ritually slaughtered. Hearing this, R. Haggai sent him this order: Come and be scourged! He replied, Should בר נש be scourged who proclaims the word of Scripture?" In his commentary to this midrash, Vermes offered the principle of his theory: "Theoretically... bar nāsh may be rendered here as 'one', but the context hardly suggests that at this particular juncture Jacob intends to voice a general principle. Hurt by his opponent's harsh words, he clearly seems to be referring to himself and the indirect idiom is no doubt due to the implied humiliation" – G. Vermes, "Appendix E: The Use of בר נש / בר נשא in Jewish Aramaic", in: M. Black (ed.), *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford: Clarendon Press [3]1967, 310-330:321; also see: idem, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, London: Collins 1973, 163ff, 188ff.

[36] Casey (*Solution*, 61-67) states nineteen proofs for this meaning, and draws the following conclusion (p. 67): "In general, therefore, בר (א)נש(א) was a general term for humankind. It could be used for everyone in general, or for a more restricted group of people. It could be used in the singular of a single individual person, whether anonymous, generic or specific. This forms the cultural background for the particular idiom…, whereby a speaker might use a general statement containing the term בר (א)נש(א) to say something about himself, or himself and others, or about whoever was clearly from the context, particularly in mind."

[37] Starting from the inscriptions on the third Sefire stele (Sefire, III 16), Casey finds over thirty Aramaic testimonies from the territory of the ancient Palestine, mainly Galilee, in which בר (א)נש(א) relates to the speaker, or a group of people including the speaker, or, ultimately, to someone else whose identity is obvious from the context (*Solution*, 67-81).

[38] In the final analysis, Casey considers only some of the New Testament sayings to be authentic: Mk 2:10; 2:27-28; Mk 8:31; 9:11-13; 10:45; 14:21; Mt 8:19-20 // Lk 9:57-58; Mt 11:19 // Lk 7:34; Mt 12:32 // Lk 12:10 with Mk 3:28-29; Lk 12:8-9 // Mt 10:32-33; Mk 8:38; Lk 22:48, while in his opinion none of the John's thirteen sayings belong to the historical Jesus (*Solution*, 274-313).

plies that the ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου expression should be first and foremost considered to be the product of the Church, is it possible then to arrive from the early-Christian coinage to the Aramaic idiom and at the same time to objectively draw conclusions about the authenticity of the sayings that contain it? Undoubtedly, Casey's work, as he claims himself, decisively contributes to the problem solution (p. 55), but the question asked still remains without an answer.

3. Relevance of the debate for Orthodox theology

After stating the basics of the debate, we raise the question of its relevance for Orthodox theology. In what way, indeed, could the scientific results, arising from the study of the "Son of Man" expression and inseparable from the debate within the foreign hermeneutic framework, be of use to Orthodox biblical scholarship? If the debate in itself demonstrated profound awareness of the fact that "the place of origin of the Son of Man myth must be sought neither in Iran, nor in Judea, not even in Ugarit, but in German universities"[39], what is the position of the researchers at theological faculties, i.e. universities of those mostly Orthodox countries? Should they, and could they even be involved in this debate? We will give the answer to these questions in the following sequence of reflections, which are at the same time conclusions:

1) First of all, the fact is that in today's Orthodoxy, at each inevitable encounter of every New Testament scholar with the complex field of the "Son of Man", there is an even more inevitable encounter with the scientific contributions of other Christian traditions, certainly culturologically different. By taking a clear stance towards historical criticism in many ways, though not yet at an official level[40], Orthodox biblical scholarship proves to be a significant participant in the exegetical debates on a global scale. Nevertheless, in its confrontation with the Goliath of the discussed debate, it feels very powerless. The reason for that lies in the abundance of the produced material and often real inability of the researchers to use that material creatively, i.e. to successfully orientate in the labyrinth of issues. In this orientation, as our study shows, a considerably important landmark is provided to the researcher by the (monographic) systematizations of the scientific results of the debate. However, does the use of these reviews singles him out from the other resarchers? If, from his environment impoverished by historical circumstances, he has no possibility to contribute to the achievement of fresh scientific results, through e.g. privileged exploration of newly discovered documents, and the like, in what way could he then distinguish himself in the use of the already reached conclusions, and whether such use could have a ripple effect by influencing those conclusions?

2) By raising these questions the answer is definitely anticipated, and hence we think that there is no such reader of the proposed text who does not feel that the most important landmark to an Orthodox exegete should be the Church Tradition, which is always associated with the real needs of the church life. As we understood, it was also a landmark for the Fathers of the Church: although they started their interpretations with genealogi-

---

[39] P. Winter, "Review of *Rediscovering the Teaching of Jesus*, by Norman Perrin", DLZ 89 (1968), 783-785:784.

[40] See: S. Crisp, "Orthodox Biblical Scholarship between Patristics and Postmodernity: A View from the West", in: J. D. G. Dunn – H. Klein – U. Luz – V. Mihoc (Hrsg.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums von Neamț, vom 4.-11. September 1998*, WUNT 130, Tübingen: Mohr 2000, 123-137.

cal reading of the expression, the loyalty to traditional work on Christological challenges of their time led them to deletion of certain articles, that were crucial for that reading; and this need for tradition is particularly noticeable in the harmony of thus achieved expression υἱὸς ἀνθρώπου with the Old Testament prophecy ὡς υἱὸς ἀνθρώπου, as well as in the fact that the Syriac Fathers, who of all people were able to understand the expression in its original, Aramaic meaning, still translated it in titular sense, thus creating neologisms. Thus, oriented towards Traditon, an Orthodox exegete may make a selection between the existing results, by opting for apocalyptic/messianic interpretation, and even show that between that one and idiomatic/nontitular interpretation there is no essencial difference. Such an approach is legitimate (Kubat) and it has its advantages in consulting less known inter-testamental literature and secondary scholarly sources that rest on it, but the question is how he could prove creative. What is more, this question would be particularly expressed if the researcher accepted the challenge of showing the characteristics of the Son of Man in *one New Testament book* – e.g. in one of the four Gospels. How would his research of one New Testament book differ from his research of another, if there was a pre-existent common denominator for all of them? Should one even make any difference?

3) Same as before, this question, too, leads to deeper reflection, but it also leads to recognizing one methodological deficiency of the debate results so far, as its common denominator. Therefore, in contrast to the Orthodox appreciation of tradition, exegetes of other Christian denominations were able to show its deficiency. Their reaction upon the discovery of the new inter-testamental documents goes towards the development of the 'Son of Man' concept, which, even though it is close to the Messianic line, opens space for difference between Jesus and the Son of Man. The contributions of another scientific course were even greater, and thus their Son of Man, since he was freed from the chains of tradition, became *tabula rasa* on which individual Christological and anthropological conceptions were written[41]. Such internal and paradoxically unifying orientation of the Western exegetes is most closely associated with their pronounced interest in diachronic exegesis. By exploring individual sayings of the New Testament books, and connecting them with the theological currents in antiquity, these researhcers actually stretch the space for debate to its limits. However, they do not only overlook the Church Tradition, as a landmark, but also literary anatomies of the undoubtedly inspired New Testament writers. For, if we were to approach the research of the origin and meaning of the Son of Man from an angle that would not have anything to do with the apriori expected attitudes of previous analysis, and this would be possible in the field of the so called narrative exegesis – whose advantage overlaps with the logical primacy of reading one literary whole as compared to partial study of its parts, it would then be methodologically more accurate to engage in diachronic researches, whether or not they concerned the problems of translation, idiomatic basis of the Greek expression or its titular meaning.

[41] Hans Lietzmann (1875-1942) speaks of this in an interesting manner: "Was hat nicht alles 'Menschensohn' bedeuten sollen! Idealmensch, der die Menschennatur verherrlicht; Messias, aber im Gegensatz zum Gottessohn der Juden, als armer, niedriger Mensch; Messias als Träger aller Menschenwürde und Menschenrechte; Messias als präexistenter himmlischer Mensch; Messias als Organ zur Verwirklichung des durch ihn zugleich dargestellten Menschenideales in der Welt; Messias ohne Nebenbedeutung; Bezeichnung des Berufes Jesu, wie sich derselbe durch seine Menschen werdung bedingte; Messias im Sinne des ‚Idealmenschen' als Gegensatz gegen den national beschränkten ‚Davididen'; Messias als Erzeugter eines Menschen der Gattung Mensch angehörig; schliesslich soll es Messiasbezeichnung im Sinne eines in starkem Glauben erhobenen Anspruches sein" (*Menschensohn*, 23).

This synchronous approach appears to be quite neglected in the field of "Son of Man" research, and it could be particularly useful when it comes to Orthodox theology. Firstly, by orienting towards biblical books as complete narratives, the encounter of the Orthodox results with the achieved results of the debate losses the denominational feature – in terms of being for or against tradition, and calls for shared understanding of complete biblical stories in which researchers from the most diverse ecclectical and scientific environments could meet; what is more, precisely because of this approach to the "Son of Man", which is apparently very much reasonable when this Christological title is in question[42], the researchers in their home environments have the opportunity to creatively connect academic exegesis with the most realistic, vital needs of the Church[43]. Secondly, this is particularly important if the New Testament narratives could prove to be liturgically functional books, in which case Orthodoxy has the opportunity to enrich the Western ecclesiastic-scientific traditions to a greatest extent: in other words, if the Son of Man, for example, of one of the four Gospels, actually played the narrative, and further on liturgical role, then this role could determine all the meanings of the ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου title. It is only in this way, we believe, that Orthodox biblical scholarship in the communication with the "Son of Man" debate could prove itself creatively traditional and contemporarily important, whence, it is not exaggeration to say, lies all the strength of its relevance.

Abbreviations

ABD	Anchor Bible Dictionary
ASTI	Annual of the Swedish Theological Institute
BJRL	Bulletin of the John Rylands Library
ΒΕΠΕΣ	Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικών Συγγραφέων
CUP	Cambridge University Press
ΔΒΜ	*Δελτίο Βιβλικών Μελετών*
DLZ	Deutsche Literaturzeitung
HTR	*Harvard Theological Review*
JTS	*Journal of Theological Studies*
NTS	New Testament Studies
PG	Patrologia Graecae
PL	Patrologia Latina
SNTS	Society for New Testament Studies
SNTS.MS	Society for New Testament Studies Monograph Series
ST	Srpska teologija u XX veku
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TLG	Thesaurus Linguae Graecae
ZNW	Zeitschrift fur die Neutestamentliche Wissenschaft
ZWT	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

[42] See: U. Luz, "The Son of Man in Matthew: Heavenly Judge or Human Christ", JSNT 48 (1992), 3-21.

[43] One such attempt was made by the Russian theologian Alexander Men (1935-1990), who compiled a history of the New Testament era under the name „Сын Человеческий" [Son of Man], with an intention to pull this, in the full sense man Jesus, out of the shadow of extensive chritical analyses, that were not even the intention of the Evangelists, and to offer him to a quite ordinary man through story: А. Мень, *Сын Человеческий*, Москва: Жизнь с Богом 2008.

Philotheos 14 (2014) 46-59

Blagoje Pantelić
Christian Cultural Centre Radovan Bigović, Belgrade, Serbia

Logos became flesh – Theogony, Cosmogony, and Redemption (Sakharov versus Bulgakov)

„... ἀρχὴ καὶ μεσότης καὶ τέλος ἐστὶ πάντων τῶν αἰώνων
τῶν τε παρελθόντων καὶ ὄντων καὶ ἐσομένων ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός."
St. Maximus the Confessor, *Questions to Thalassius* XXII.[1]

Introduction

During the classical patristic period, discussions concerning various Christological subjects were held in the East, but one important question was not included in the framework of issues which were seriously discussed; i.e. the reason for the Incarnation of God the Word. More precisely, only the soteriological aspect of God's incarnation was considered.

In addition to the authors of the New Testament and St. Maximus the Confessor, who explicitly speak about other aspects of God's Incarnation, and a small number of the Church Fathers who do it implicitly, the East would scrutinize this issue *completely* and with great detail only in modern age.[2]

There are several reasons for this lack of deeper consideration of the reason for Incarnation and that consideration would go beyond its soteriological domain. A great number of Church Fathers focused primarily on its redemptional aspect because they regarded that sin initiated Incarnation. The problem of evil and the recapitulation of the fallen nature is therefore a framework of theoretical consideration of God's Incarnation. Limitation of research on the question which is obvious to the post-Adamic man and crucial for his fallen state, the answer to which would apparently completely rehabilitate his existential failure (ἁμαρτία),[3] was largely conditioned by the historical period filled with significant Christological debates. As it is known, it is a period in which the holders of ecclesiastical theology were monks, and what was crucial for them, was the teaching of Christ as a Redeemer. They regarded that the consideration of the issue of God's Incarnation was superfluous if it would leave aside the question of sin.

---

[1] Maximi Confessoris, *Qvaestiones ad Thalassivm*, I [I–LV], Corpus Christianorum: Series Graeca 7, Turnhout: Brepols 1980, p. 139. Translation: "... the beginning, the middle and the end of all ages, past and present and future is our Lord Jesus Christ".

[2] Things are quite different in the West. Significant Christian writers of the late Middle Age dealt with this subject seriously: the first among them was Rupert of Deutz (XII c.), then Honorius of Autun, Albert the Great, Alexander of Hales, Duns Scotus, Thomas Aquinas, Bonaventure etc. See Fr. George Florovsky, "Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation," in: *Creation and Redemption: Collected Works*, Vol. III, Nordland Publishing Company, Belmont 1976, pp. 163–170 and notes pp. 310–314 (on Latin Fathers especially: pp. 165–167).

[3] The answer to the question of sin still does not solve the eschatological enigma…

However, the Eastern theologians had to answer a question: has the Incarnation of the Son of God occurred only with the purpose of redemption? Today, that answer is explicitly given by perhaps one of the most important theologians in the history of theology – Father Sergius Bulgakov (1871–1944).

The question is posed very clearly – *Cur Deus homo*? Several answers were possible. The Incarnation of Logos occurred exclusively for the purpose of salvation of man from sin and death, i.e., from the consequences of original sin; or it was foreseen before creation due to the possibility of the Fall, and it would have happened even if that risk had not happened; or it is part of God's pre-eternal plan for the world, which is in no way related to the risk of the Fall.

Was the world created so that Logos could incarnate (too), i.e. is the Incarnation a part of the divine plan (οἰκονομία) for the world, or, is perhaps Incarnation caused by the non-acceptance of that plan by primordial people? Are we created so that He could incarnate or did He incarnate because we were created – whose will caused the Incarnation: God's will or man's will? What is, then, the ultimate purpose of the Incarnation of the Son of God? – Those are the possible questions that arise from the basic question – the reason for God's Incarnation. As we have mentioned, the final answer to this Christological riddle could be found in the Holy Scripture itself, and it was successfully solved in the seventh century by St. Maximus the Confessor. We are not going to deal with the history of this dogmatic teaching, nor we are going to deal with every single patristic statement that considers this subject, explicitly or implicitly. We will try, by considering one critique of Bulgakov's propositions, to give the adequate answer to these questions. The critique was also written by one prominent theologian of the twentieth century – Father Sophrony Sakharov (1896–1993). By analyzing Bulgakov's and Sakharov's theological stances, i.e. (1) by shedding light on the source of Bulgakov's Christological teaching, (2) by critical reconsideration of Sophrony's critiques and (3) by exposing Bulgakov's solution for this question, we would reach the final (i.e., orthodox, ecclesiastical) answer.

Before we move on to Sakharov's discussion with Bulgakov's propositions, we will deal with sources used by Sergius Bulgakov and the positions he agreed with (but did not mention explicitly in his study), because, even though Sophrony directs the discussion in that way, by denying Bulgakov's consistency to Tradition, that question itself is of extreme importance for this kind of issues. Namely, as far as the most important dogmatic teachings are concerned, and this particular teaching is one of those, than adherence to Tradition is one of the key indicators of Orthodoxy. The Christological question we are dealing here with, belongs to the corpus of fundamental religious questions, whose answers always depend on the divine revelation experienced and written down by "Prophets and Apostles"; in other words, there is no genuine answer apart from divine revelation written down in the Holy Scripture, and therefore it depends on the adherence to Orthodox (i.e., biblical-patristic) ecclesiastical Tradition. The so called "human" logic or "natural theology" could not be used in order for an answer this question to be found. The answer is, in a word, reached not by "speculation" but with a change of mind (μετανοεία). A "changed mind" is necessary, a mind that can believe. It is, therefore, a *mystery* ("great is the mystery of godliness: God was manifest in the flesh" [1. Tim. 3:16[4]]), comprehended only by faith.

[4] All scriptural references are given according to King James Version.

1. Sergius Bulgakov and Biblical-Patristic Tradition

In his Christmas letter in the year 1970,[5] Archimandrite Sophrony Sakharov answers a question posed by his friend, Fr. David Balfour. The question was: would the Incarnation of Logos occur regardless of Adam's fall, i.e., would God incarnate if the man had not sinned? In other words, was the act of "creation of the world, theologically, an antecedent of Incarnation"?[6] The immediate cause of this question posed to Elder Sophrony was the fact that Fr. David read some works of Paul Evdokimov (it is not specified which works) in which Paul supports a thesis that the Incarnation would have occurred if the Fall had not taken place. Sophrony's answer is very concise (and seemingly effective), and in it he states that this is an arbitrary *theologoumena.* In several paragraphs, Sophrony draws Balfour's attention on the history of origin of such interpretation and presents his view on the matter by quoting from the book *Elder Silouan*, i.e., he tries to refute the mentioned Christological teaching.

In the first part of the letter, Sophrony states (a fact significant for the history of dogma) that the discussion on that matter has been initiated in the theological circles in Russia (mainly in Moscow and Saint Petersburg) even before the Revolution (i.e., before 1917), and that Fr. Sergius Bulgakov was the first theologian who wrote about it, affirmatively and "convincingly", above all in his book *The Lamb of God*.[7] Sakharov refers to the fact that Bulgakov supports his view with the words from the Nicene Creed – "*for us men* [underlined by S.S.] and for our salvation… ".[8] The fact that the phrase "for us man" comes first, implies that the Incarnation would occur for us regardless of whether or not the salvation was necessary, which is stated in the second part, because the Fall had occurred. Further, Sophrony, in his letters, mentions the following regarding Bulgakov's arguments: "the second argument for him [S. Bulgakov – B. P.] was *one* [underlined by S. S.] phrase by St. Maximus the Confessor, I can not tell you from which of his works precisely. In the early 30's, in the library of the St. Panteleimon monastery [Mount Athos – B. P.], I carefully studied that text and concluded that the similar interpretation of St. Maximus' thought, which we can also find in Bulgakov's teaching, is actually 'strained'".[9] Afterwards, Sophrony tries to make a point using (inappropriate) rhetoric: "and that is all, as far as I know, that could be indicated as 'the teaching of Holy Fathers'".[10] Finally, he adds that "Paul Evdokimov was a passionate follower of Fr. Sergius Bulgakov",[11] and that it is supposed to be a reason for his representation of the mentioned Christological teaching.

1. 1. New Testament source of Sergius Bulgakov's teaching

We can conclude that David Balfour was familiar with the works of Paul Evdokimov. We can not say for sure which specific work. For example, Evdokimov explicitly states in his

---

[5] Архимандрит Софроније (Сахаров), *Подвиг богопознања*, Писмо VII: „О боговаполоћењу", Манастир Хиландар 2005 [Archimandrite Sophrony Sakharov, *The Achievement of the Knowledge of God*, Letter VII: "On Incarnation", Monastery Hilandar 2005], p. 249–251.

[6] *Ibid.*, p. 249.

[7] Sergius Bulgakov, *The Lamb of God*, (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2008), chapter 3, part II, "The Foundation of the Incarnation", pp. 168–182.

[8] *Ibid.*, p. 170; in Sophrony: p. 249.

[9] „Писмо VII", p. 249.

[10] *Ibid.*

[11] *Ibid.*

famous book Orthodoxy, written under great influence of Sergius Bulgakov's theology, that "the world was created for the purpose of Incarnation",[12] and adds that "the Lamb of God is Alpha and Omega of the world (cf. Rev. 1:8) and God's act of creation".[13] Sophrony was right when he noticed that Evdokimov was (regarding this issue, too) a follower of Bugakov. However, one question is more important for us: "Whom does Sergius Bulgakov follow?" The answer is simple – The Holy Scripture, i.e., the New Testament.

In the mentioned book, *The Lamb of God*, Bulgakov presents his opinion relying on certain New Testament lines, which is a fact that Sophrony completely ignores. Bulgakov's fundamental view, that Incarnation is included in God's economy, meaning that Incarnation would occur regardless of the sin, is grounded on New Testament teaching. Bulgakov proved that it is actual *apostolic belief* by referring to apostles Paul, Peter and John, i.e., by consistently interpreting certain passages from their texts that pertain to the question of Incarnation of God the Logos. According to Apostle Peter, Christ is "a lamb without blemish and without spot. *He indeed was foreordained before the foundation of the world*, but was manifest in these last times for [us]" (1 Peter 1:19–20). Apostle Paul completely agrees with Apostle Peter. He speaks to the Corinthians about "the wisdom of God in a mystery, the hidden wisdom which *God ordained before the ages for our glory*" (1 Corinthians 2:7); and he tells us in several places in the Epistle to Ephesians that Incarnation is the (organic) part of God's economy. God "chose us in Him [Christ] *before the foundation of the world*, that we should be holy and without blame before Him in love, having predestined us to adoption as sons by Jesus Christ to Himself, according to the good pleasure of His will, to the praise of the glory of His grace, by which He made us accepted in the Beloved" (Ephesians 1:4–6). God thus make known unto us "*the mystery of His will*, according to His good pleasure which He *purposed in Himself*, that in the dispensation of the fullness of the times He might gather together in one all things in Christ, both which are in heaven and which are on earth – in Him" (Ephesians 1:9–10). And in that lies "the fellowship of *the mystery, which from the beginning of the ages has been hidden in God* who created all things through Jesus Christ; to the intent that now the manifold wisdom of God might be made known by the Church to the principalities and powers in the heavenly places, *according to the eternal purpose* which He accomplished in Christ Jesus our Lord" (Ephesians 3:9–11). Therefore, according to Bulgakov, in Revelation Christ is called "Alpha and the Omega, the Beginning and the End, the First and the Last" (Revelation 1:8,10,17; 22:13; 2:8). Further, "God's pre-eternal design", Fr. Sergius points out, "manifested His love for the creation, which did not stop at the act of creation, but went beyond it; as the act of new creation of the world, it determined the descent into the world of God Himself, that is the Incarnation."[14] Bulgakov supports this view by citing Apostle John who says that "God so loved the world that He gave His only begotten Son… that the world through Him might be saved" (John 3:16–17); and by adding that in this the love of God was manifested toward us, "that God has sent His only begotten Son into the world, that we might live through Him; In this is love, not that we loved God, but that He loved us and sent His Son…" (1 John 4:9–19).[15]

---

[12] *Ibid.*, p. 148.

[13] *Ibid.*

[14] *The Lamb of God*, p. 169.

[15] Fr. Sergius Bulgakov quotes all of these New Testament lines in the mentioned book, p. 169.

By the way, Sergius Bulgakov missed an important line from Paul's Epistle to Colossians, which also confirms the mentioned teaching. Apostle Paul, when speaking of the Son of God writes the following:

> "For by Him all things were created that are in heaven and that are on earth, visible and invisible, whether thrones or dominions or principalities or powers. All things were created through Him and *for Him*" [underlined by B.P.] (Colossians 1:16).

For the sake of clarity, we attach a table with New Testament lines concerning the Incarnation of Logos as God's pre-eternal plan for the world:

Author	*Book*	
Apostle Peter	*1 Peter*	1:19–20
Apostle Paul	*1 Corinthians*	2:7
	Ephesians	1:4–6
		1:9–11
		3:9–19
	Colossians	1:16
Apostle John	*Revelation*	1:8,10,17
		22:13
	Gospel of John	3:16–17
	1 John	4:9–10

1. 2. St. Maximus' interpretation of 1 Peter 1:19–20

Sakharov, as we could see, writes to Fr. Balfour that Bulgakov refers to St. Maximus the Confessor. However, on the pages we cited (pp. 168–182), he does not mention St. Maximus at all; he exclusively refers to Holy Scripture and the already mentioned line from the Nicene Creed, hence he does not mention any of the Fathers in particular. On the other hand, unlike Bulgakov, Father Georges Florovsky refers to St. Maximus.[16] According to Fr. Georges, St. Maximus is probably the only Eastern Father who seriously dealt with the problem of the reason for Incarnation, and has done so by placing it in the general cosmological context, that is, by considering it regardless of original sin.[17] As it looks right now, Florovsky had a point here, but it still does not mean that patristic study would not reach the results that would change the current state of affairs. St. Maximus, de facto, answered this question more explicitly than any other Eastern Father of the classical period. He writes about it in his *LX answer to Thalassius*, where he interprets the same verse Bulgakov referred to, namely 1 Peter 1:19–20. One significant moment related to this *Answer* should be mentioned here, the one that tells us about the general view of contemporary Church concerning the reason of Logos' Incarnation. Namely, Thalassius' doubt that pertains to the line from 1 Peter does not call into question the fact that Incarnation is a part of God's pre-eternal plan. He does not wonder whether the Incarnation would occur if it was not necessary for humankind to be saved from sin and death. For

[16] Florovsky refers to Maximus in the mentioned article "Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation" (see note 2), published for the first time in 1957. Considering that Sophrony wrote this letter to Balfour in 1970, Sakharov probably mixed Bulgakov's words with Florovsky's.

[17] See Georges Florovsky, "Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation," pp. 167–170.

him, that simply is not a problem at all, because we can conclude from Apostle Peter's words that it would occur. Thalassius just wonders who determined that the Incarnation is a part of divine economy. This is his question:

> "Christ as a lamb without blemish and without spot. He indeed was foreordained before the foundation of the world, but was manifest in these last times for you (1 Peter 1:19–20). Foreordained by whom?"[18]

Maximus' answer reads as follows: "This mystery was known solely to the Father, the Son and the Holy Spirit before all the ages. It was known to the Father by His approval, to the Son by His carrying it out, and to the Holy Spirit by His cooperation in it."[19] Sergius Bulgakov also considers that divine economy is the "plan" of all three Persons of Holy Trinity.[20] However, we are more interested in the part of the text that precedes Maximus' final answer to Thalassius, because it directly refers to our subject. Namely, after he presented several important notes on the personality of God-Man, in which we can clearly see his adherence to Chalcedonian Christology,[21] St. Maximus writes the following on the subject of Incarnation:

> "This is the great and hidden mystery, at once the blessed end for which all things are ordained. In defining it we would say that this mystery is the preconceived goal for which everything exists, but which itself exists on account of nothing. With a clear view to this end, God created the essences of created beings, and such is, properly speaking, the terminus of his providence and of the things under his providential care. Inasmuch as it leads to God, it is the recapitulation of the things he has created. It is the mystery which circumscribes all the ages, and which reveals the grand plan of God (cf. Eph 1:10–11), a super-infinite plan infinitely preexisting the ages. The Logos, by essence God, became a messenger of this plan (cf. Isa 9:5, LXX) when he became a man and, if I may rightly say so, established himself as the innermost depth of the Father's goodness while also displaying in himself the very goal for which his creatures manifestly received the beginning of their existence.
>
> Because of Christ – or rather, the whole mystery of Christ – all the ages of time and the beings within those ages have received their beginning and end in Christ. For the union between a limit of the ages and limitlessness, between measure and immeasurability, between finitude and infinity, between Creator and creation, between rest and motion, was conceived before the ages. This union has been manifested in Christ at the end of time, and in itself brings God's foreknowledge to fulfillment…"[22]

The relation between the act of creation and the event of Incarnation could not have been explained more unequivocally and more precisely. The Incarnated Logos is at the same

---

[18] Maximi Confessoris, *Qvaestiones ad Thalassivm*, II [LVI–LXV], Corpus Christianorum: Series Graeca 22, Turnhout: Brepols 1990, p. 73.

[19] *QThal. LX*, CCSG 22, p. 79 (English translation in *On the cosmic mystery of Jesus Christ: selected writings from St. Maximus the Confessor*, by Paul M. Blowers, Robert Louis Wilken, St Vladimir's Seminary Press, 2003, p. 127).

[20] See, for example, the book *The Lamb of God* (p. 166) where it is said that "Providence as well as the creation of the world, is the work of the entire Holy Trinity (each Person of Holy Trinity – B.P.); each of the hypostases, however, acts in a particular and different way."

[21] On the formative influence of Chalcedonian Christology on Maximus' Christology, see for example: Lars Thunberg and A. M. Allchin, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Open Court, 1995, pp. 12–30. On Maximus' Christology in general see: Demetrios Bathrellos, *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford University Press Inc., New York 2004.

[22] *QThal. LX*, CCSG 22, p. 75 (English translation is given according to: *On the cosmic mystery of Jesus Christ: selected writings from St. Maximus the Confessor*, pp. 124–125).

time "the end" and "the paradigm" of the created being. Matter came into existence so it could be hypostatically united with its Creator. Progressiveness of matter reaches its pleroma when that matter is (through man) accepted by God the Logos. Cosmological consequences of the notion of Incarnation are obvious – Incarnation is the first and the unconditioned purpose of creation. Our nature needed His Incarnation, but our will had not caused it.

We could add that St. Maximus, in his *Ambigua VII* (= *Commentary on XVI Homily of St. Gregory the Theologian*), associates the act of Incarnation with the meaning of our nature's existence, which determined the Creator before the act of creation:

> "We are His members and His body, and the fullness of Christ of God who fills all things in every way according to the plan hidden in God the Father before the ages. And we are being recapitulated in him through his Son our Lord Jesus the Christ of God. The mystery hidden from the ages (Col 1:26) and from the nations is now revealed through the true and perfect Incarnation of the Son and God. For He united our nature to Himself in a single hypostasis, without division and without confusion…
>
> For we were predestined before the ages (cf. Eph 1:11–12) to be in Him as members of His body. He adapted us to Himself and knitted us together in the Spirit as a soul to a body. For this we were created; this was God's good purpose for us before the ages…
>
> God had made us like himself, and allowed us to participate in the very things that are most characteristic of his goodness…"[23]

By adhering to the apostolic faith, St. Maximus therefore considers that Incarnation was in God's pre-eternal plan for the world and humanity, foreseen as a meaning of human existence, and it is thus clear that Incarnation would occur regardless of anything else.

In addition to these quotations, there are a great number of *loci* in St. Maximus works where he (implicitly) represents the same belief, as may be expected because it emanates from his fundamental Christological idea – that Christ is ἀρχή καὶ τέλος of the created being.[24] It should be underlined that mentioned statement is not contrary to Maximus' soteriology. There is no doubt that Christ is Σωτήρ and the Confessor confessed that countless times.[25] Although, according to St. Maximus "the Incarnation is the focus of the world's existence — and not only in the plan of redemption but also in the primordial plan for the creation of the world. The Incarnation is willed along with creation itself, but not merely in foreknowledge of the Fall."[26] Cosmology emanates from Christology, not the other way around. The cosmological (i.e., cosmogonical) element of Christology "precedes" the soteriological (redemptional) element… But the manner in which this happens will be discussed later, when we take in consideration the view of Sergius Bulgakov, who solves that issue very successfully.

---

[23] *Amb. VII*, PG 91, 1097A–C (English translation is given according to: *On the cosmic mystery of Jesus Christ: selected writings from St. Maximus the Confessor*, p. 70).

[24] Florovsky also represented the thesis, relying on the results of Balthasar's (Hans Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique: Maxime le Confesseur*, Paris 1947) and Sherwood's (Polycarp Sherwood, "The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor," in: *Studia Anselmiana*, Romae 1955) studies of Maximus' work, that the idea of unconditioned determination of Christ corresponds to the general character of St. Maximus' theology. See: „Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation", p. 169, and pp. 313–314.

[25] On soteriological aspect of St. Maximus' Christology, see, for example: Lars Thunberg, *Man and the Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood–New York 1985, pp. 51–69.

[26] Georges Florovsky, *Byzantine Fathers of the Sixth to Eight Centuries*, *Collected Works*, Vol. IX, Notable & Academic, Büchervertriebsanstalt 1987, p. 216.

It could be implied even now (and when we expose Bulgakov's Christological view in detail in §3 it would be completely obvious) that, in spite of Sakharov's opposition, Bulgakov's teaching could be characterized as one that emanates from the New Testament thought and as one that is in accordance with St. Maximus' (i.e., patristic) interpretation of New Testament Christology (specifically in the answer to a question concerning the reason of Incarnation),[27] therefore we now can move on to the parts of Sophrony's convictions that are essentially erroneous. Why is it, then, wrong to consider that Incarnation occurred exclusively for the purpose of salvation, that redemption is the final goal of Incarnation, i.e., that Christology has merely the soteriological connotation? Hereafter, we would expose, in the first place, the specific objections of Sophrony Sakharov, and then the views of Sergius Bulgakov on this issue.

2. Theogony and/or Cosmogony

In the second part of his letter, Sophrony refers Balfour to the important *loci* from his book *Staretz Silouan* (1948)[28] that concern this subject and those loci should have the role to refute Bulgakov's view; let's consider those five quotes more carefully.

(1) "The purpose (the final meaning) of the created world [...] is the knowledge of God which creation achieve and deification of creation."[29] It is true that deification is the purpose of creation, and that fact needs not to be brought into question. However, knowledge of God may present a problem. Namely, it could be said that Incarnation would not occur if knowledge of God had not been impaired by sin, because people knew God after sin and prior to Incarnation, as Holy Scripture tells us.

(2) "The cause of the creation of the world is the abundant kindness of God, not some necessity for the Incarnation of God the Word; in other words – the Incarnation of God the Word was in no way *necessary* [underlined by S.S.] for the Word itself and the creation of the world was in no way just an act that preceded God's Incarnation…" – This statement just presents a different view but the opposite conviction has not been previously refuted. First of all, it is not clear in what way are the "kindness of God" and the Incarnation of Logos opposite each other when they represent the relation of the Creator and the creation. In other words, why could the Incarnation of Logos not be the cli-

[27] Considering that the issue of the groundwork of Incarnation is a fundamental part of Christological teaching and that St. Maximus is adherent to apostolic tradition, emphasized in Nicene Creed, Father Florovsky's question: "What is the actual weight of the witness of St. Maximus? Was it more than his 'private opinion', and what is the authority of such 'opinions'?" could not be answered on the way he does: "It is perfectly clear that to the question of the first or ultimate 'motive' of the Incarnation no more than a 'hypothetical' (or 'convenient') answer can be given. But many doctrinal statements are precisely such hypothetical statements or 'theologoumena'. And it seems that the 'hypothesis' of an Incarnation apart from the Fall is at least permissible in the system of Orthodox theology and fits well enough into the mainstream of Patristic teaching. An adequate answer to the question of the 'motive' of the Incarnation can be given only in the context of the general doctrine of Creation." ("Cur Deus Homo? The Motive of the Incarnation", p. 170). It is true that the answer to this Christological question could be searched for only in the context of cosmology, but it is not, as Fr. Florovsky stated, perfectly clear that no more than a 'hypothetical' answer can be given. It is, if we accept to answer to each and every dogmatic question in that manner… Florovsky did not realize the real dogmatic status of this teaching. St. Maximus view, as we have seen, is not theologoumena (nor it is his private opinion) – it is a confession of faith which could be found in the New Testament as well as in the solemn Nicene Creed used in the Church for centuries.

[28] Софроний Сахаров, *Старец Силуан*, Paris 1952 (the book appeared for the first time as a manuscript in 500 copies before this printed edition published in 1948); English translation: Sophrony (Sakharov), *Saint Silouan*, *the Athonite*, St. Vladimir's Seminary Press; reprint edition, 1999.

[29] This one, as well as four following quotes, is taken from: "Letter VII", p. 250.

max of God's kindness, that is, why could kindness not be the beginning of the relation between the Creator and the creation, creation which would achieve its peak by Incarnation? In addition to that, none of those who represent Sophrony's view claimed that God was conditioned by the world to incarnate – Incarnation is the pre-existent God's plan.

(3) "Word's condescendence is not the indicator of self-sufficient value of the world – the purpose or the meaning of that condescendence is manifested in the name accepted by Incarnated God the Word – *Jesus the Savior* [underlined by S.S.]: 'you shall call His name Jesus, for He will save His people from their sins.' (Matthew 1:21)" – The Incarnation of Logos regardless of the sin is also not an indicator of "self-sufficient value of the world", moreover, it shows what (i.e., who) is the purpose (τέλος) of the world, and that is the Incarnated God. The conviction that God would incarnate regardless of the sin, does not deny the fact that God-Man is the Savior too, and none of those who does not share Sophrony's Christological belief ever denied that.

(4) "… the form of given empirical existence is not the realization of divine ideal world, that is, a realization without which would the divine Being be ruptured, imperfect." – God did not create an imperfect (corrupt) world. He created it, as it can be seen from the first pages of the Genesis, to be good, but that "goodness" implies dynamics, progressivity in order for it to retain that state, unlike God who is perfect (i.e., good) regardless of everything else. [30] And the second part of Sophrony's reference is irrelevant, because nobody claims that God would be "ruptured", yet it is claimed that, without Incarnation, the world would be "ruptured".

(5) "... Incarnation of God the Word does not represent the completion of theogonic process, that is, the development in the divinity itself, so that (the Incarnation), in that sense, would be necessary for the God Himself, for the fullness of His Being…" – The Incarnation is not the completion of theogonic but the pleroma of cosmogonic process. It is true that it is not necessary for the fullness of the divine being, yet it is necessary for the fullness of created being…

Although Sophrony does not mention it explicitly, we would briefly consider the meaning of the notion "theogony" in the Christology of Sergius Bulgakov whereas it is significant for our subject. Bulgakov exposes this notion while considering (Christological) antinomy of created and uncreated, divine and human, eternity and time, and finally, theophany and theogony. He, on one side, very boldly, and on the other, very carefully, speaks of one notion (i.e., concept) that originally belongs to pagan religions.

Bulgakov underlines that "as God, the second hypostasis [of Holy Trinity – B.P.] dwells beyond any temporal progress, beyond time and history ("Most assuredly, I say to you, before Abraham was, I am"; John 8:58). As it is impossible to presuppose, in eternity or in the absolute, any process that has its course in time, new coming into being and becoming, it is impossible to speak of a theogonical process, whereas, in God, everything pre-eternal *super-exists* [underlined by S.B.], and in relation to the matter and for the sake of matter – only theophany is possible. However" – Fr. Sergius continues – "since Christ is associated with time, process, coming into being, history, then the human history is, in essence and in different senses, theogonic.[31] According to him, the divine

[30] Sergius Bulgakov nicely noticed that "the world left the hands of the Creator not only as a finished given but also as an unfinished task that must be accomplished in the world process", *The Lamb of God*, p. 160.

[31] Сергей Н. Булгаков, *Свет невечерний – созерцания и умозрения*, Москва 1917: http://www.vehi.net [Sergius N. Bulgakov, *Unfading Light – Contemplations and Speculations*, Moscow 1917].

centre of history is the birth of God.[32] Moreover, Bulgakov implies that "if we consider the events from Savior's earthly life, His Resurrection and his Ascension, the descent of the Holy Spirit on Apostles, then it is quite impossible to avoid the conclusion that temporality, the process is introduced here too and in the life of Holy Trinity, in which, in certain sense, those events occur, therefore, the fullness could be perceived, the theogony is taking place. That unattainable unity of time and eternity, theogony and theophany, absolute and relative, is confirmed by basic Christological teaching."[33] Theogony is, therefore, possible only in a historical perspective. God is born in time and He allows the creation to exist within His life. It is clear that this is a concept that basically has anti-Nestorian character (to put it simply: Virgin Mary is the Mother of God because she – *gave birth to God*). Finally, theogony is, in this case, identified with cosmogony.

Since it is obvious that the remarks of Fr. Sophrony Sakharov are either inexpedient or unsustainable, and therefore need not be refuted in detail, we can now move on to the solution of this Christological *aporia* offered by Fr. Sergius Bulgakov in his book *The Lamb of God*, where this *aporia* is, after years of consideration, crystalised and systematically exposed.

3. Bulgakov's (Orthodox) answer to the question of the reason for the Incarnation of God the Logos

Sergius Bulgakov speaks of the Incarnation of Logos within the framework of the relationship of God and the world; Incarnation is treated as the most significant (i.e., the most determining) event in that relationship. After quoting all those *loci* in the New Testament where the reason for Incarnation is clearly implied (mentioned in §1), Bulgakov concludes that "the coming of the Son into the world is not only an act of God's providential government of the world, an act proceeding from God's interaction with the world. It is also God's primordial grace, existing before the creation of the world, that is, constituting the very foundation and goal of the world."[34] Although, however, the relationship of God and the world is not merely one-sided (what a man does also concerns God), it must be emphasized that the Incarnation is an act foreseen even before the act of the creation itself. According to Bulgakov, "God created the world in order to become incarnate in it, that is, He created it for the sake of His Incarnation."[35] Moreover, he considers that Incarnation is (in addition to being a means to redemption) the supreme crowning of the world, even in comparison with its creation.[36]

The question that arises is whether the sole purpose of the incarnation is redemption, that is, a soteriological act or whether in a certain sense it is independent of soteriology. Bulgakov reaches an answer by analyzing the mentioned part of the Nicene Creed: "for us men and for our salvation". The first part of the formula, according to Fr. Sergius, has a more general meaning that refers to the final and universal goal of Incarnation, unlike its second part which refers to immediate and redemptive goal. The Incarnation of God the Logos has happened for the purpose of salvation *too*, that is, the result of In-

[32] Cf. *ibid.*
[33] *Ibid*.
[34] *The Lamb of God*, p. 169.
[35] *Ibid.*
[36] Cf. *ibid.*

carnation is the reconciliation of man and God, however it is just a path to a final goal – uniting all heavenly and earthly things under Christ (cf. Ephesians 1:9–10). In the juxtaposition of these two goals, Bulgakov does not solve the dilemma with either/or; but with both/and: the soteriological problem is included in the eschatological one, as the means in the goal.[37] So he implies that perhaps the best way to answer the question of whether the Incarnation could have occurred without the Fall is to reject the question itself as a *casus irealis*, or as an inappropriate anthropomorphism in relation to the works of God.[38]*Casus irealis* refers to the assumption that the birth of God would not occur if the Fall had not happened, that is:

> "The Incarnation was accomplished in all its significance as it was pre-eternally established in God's counsel, but it was accomplished for the sake of fallen humanity. As a result of the Fall, the Incarnation was, *first of all* [underlined by S.B.], the means to salvation and redemption. It preserved the totality of its significance beyond the limits of redemption, however, for the Incarnation is not exhausted by redemption."[39]

The mystery of the Incarnation of Logos, however, expresses the most fundamental and determining relation of God to the world, and not only to a particular event in the life of the world, even if an event that is of capital importance for us.[40]

Certain assumptions that the Incarnation was foreseen before the creation, for God knew in advance that man would fall, Bulgakov characterizes as anthropomorphic, and he adds that they overlook the ontological ground for the birth of God. And that anthropomorphic character of this theory is intensified, he adds, by supposing that God could have saved man by means other than Incarnation; this theory attributes to God a human-like choice between different means and possibilities. Fr. Sergius states that the only thing indisputable is that, in its creatureliness, the creaturely world contained the *possibility* of the Fall. But God nevertheless decided to create the world, which in its freedom contained the *possibility* of falling away from Him. As a response to this possibility, God made His determination concerning the Lamb of God. He made this determination, to a certain degree, independently of whether this possibility would become a reality. God, so to speak, took upon Himself in advance the responsibility for the possible fall of man, who was subject to change because of his creatureliness. This would result only in the possibility of the Fall, however, not in his predeterminedness (so the Creator would be responsible for Adam's fall). But if this possibility is not a necessity, which would be equivalent to the necessity of the Incarnation, then, as Bulgakov concludes, the Incarnation expresses a relation of God to the world more general than only redemption, although it does in fact also signify the redemption, and the Incarnation itself should be examined with the reference to its general ontological foundations.[41] If we examine it through that context, it is clear that Incarnation "follows from the general relation of God to the world, which is the outward outpouring of His love for creation."[42] There are no limits for God's love, and it cannot fail to reach its culmination in the fullness of God's

---

[37] Cf. *The Lamb of God*, p. 170.
[38] Cf. *ibid.*
[39] *Ibid.*
[40] *Ibid.*
[41] Cf. *The Lamb of God*, p. 171.
[42] *Ibid.*

self-renunciation for the world, that is, in the Incarnation.[43] God, as Sergius Bulgakov writes, comes even into the fallen world and God's love is repulsed neither by the infirmity of the creature, nor by it fallen image. He is not repulsed by the sinfulness of the world but condescends to the point of taking upon Himself its sins, for:

> "Such is God's love; such is love. Such is love in the intratrinitarian life, in the mutual giving of the three hypostases; such is love in the relation of God to the world. If we understand the Incarnation in *this way*, which is how Christ teaches us to understand it (see John 3:17), then there is no reason to ask whether the Incarnation would have occurred if the Fall had not taken place."[44]

After what was said, Bulgakov returns to the mentioned part of Nicene Creed in order to demonstrate all those meanings that a conjunction "and" could have in it ("for us man *and* for our salvation"), because this "and", in all its the diversity and generality of its meaning, according to Bulgakov, contains the theology of the Incarnation:

> "Precisely this 'and' can be understood in the sense of identification (in the sense of 'that is').[45] It is understood in this way by those who consider *salvation* to be the foundation of the Incarnation, and this is in fact what it concretely means for fallen man. But the 'and' can also be understood as a differentiating element (as in a phrase 'and in particular'),[46] in which case it separates the general from the particular; that is, it does not limit the power of the Incarnation to redemption alone."[47]

Therefore, Bulgakov concludes that the truth that "The Word was made flesh":

> "must be understood in the totality of its content: it must be understood theologically, cosmically, anthropologically, christologically and soteriologically. Soteriology, being the most concrete of these, does not exclude but includes all the others; for this reason, it is erroneous to limit the theology of the Incarnation to soteriology."[48]

Fr. Sergius considers that "the Incarnation is the inner foundation of creation, its entelechy."[49] The foundations of the in-humanization of Logos are already included in the very creation of man, who, as it were, awaits the reception of Logos and calls Him,[50] and, according to Bulgakov, that "inner call to heaven" tells us that Incarnation could not be understood only as a means for the restoration of fallen man. After the fall of man, the Incarnation truly became a means for his restoration, but this means is included, solely as a particular possibility, in the general relation of God and man.[51]

When considering the relation between the sin and the Incarnation, Sergius Bulgakov stresses one important moment. The thing is that sin is, on one hand, a concrete foundation for the Incarnation, and on the other hand, an obstacle for it. Namely, the Logos could not assume flesh stained by the Fall, burdened by original sin, just as the sinful flesh could not find itself the will or the power to receive the Incarnation.[52] Bulgakov

---

[43] Cf. *ibid.*, p. 172.

[44] *Ibid*.

[45] Hence: "for us men, that is, for our salvation."

[46] Hence: "for us men and for our salvation in particular."

[47] *The Lamb of God*, p. 172.

[48] *Ibid.*

[49] *Ibid.*, p. 173.

[50] Cf. *ibid.*, p. 168–173.

[51] *Ibid.*, p. 175.

[52] *Ibid.*, p. 177.

grounds this view, as he has done it before, by citing certain lines from the Holy Scripture, namely those that tells us about Adam's fear and how he hides from the face of the Lord (cf. Genesis 3:8) and how that urge became a fixed one in his descendants (cf. Judg. 13:22; Deut. 5:24; Isa. 6:5), and the Lord Himself spoke about that: "You cannot see My face; for no man shall see Me, and live" (Exod. 33:20). In order to enable the creature to receive the Incarnation, it was necessary to overcome the creaturely trepidation by love for the Lord, for only "perfect love casts out fear" (1 John 4:18):

> "in order to liberate man from original sin and to reconcile him with God, a liberation and reconciliation that could only be accomplished through the Incarnation, it was necessary to weaken this sin to the point of rendering it inactive, although it retained its reality."[53]

It was accomplished in the Most Pure Virgin Mary, whose appearance in the world was, in the words of Fr. Sergius, "the main work of Old Testament Church."[54] In Her, the original sin lost its power because She was sinless, although, Bulgakov stresses, it lived in her as the "universal human destiny, as the hereditary illness of man's nature."[55] Through the Virgin Mary's reception of the Archangel's annunciation, the Logos is born as a Man, and the Son of God becomes the Son of Man so that the human nature could "survive" the hypostatic unity with God. The Fall, then, by degenerating the human nature, obstructed the Incarnation of Logos itself, and this fact must be kept in mind when we speak about it as a reason for Incarnation.

Incarnation is, then, *τέλος* of creation. The fact that the world exist according to the pre-eternal plan of God implies the Incarnation of Son. The unity of everything in Christ is the culmination of the progress of created world – the world exists in Christ in all of its fullness. That progress was obstructed by the Fall of man, which, of course, was not part of God's pre-eternal plan, and that obstacle did not condition the Incarnation but it was surpassed by it. In a word:

> "God created the world for the Incarnation, and the world did not use man's Fall to compel God to make Himself incarnate."[56]

Conclusions

(1) To summarize – the Incarnation of Logos would occur regardless of the Fall, for it was planned before the creation of the world as a pleroma of the cosmogonical process, achievable exclusively through the theogonic act in history; in other words, for the created being, dynamic by nature, to attain its fullness, the hypostatic unity of Uncreated and created, the Creator and His creation, hence the birth of God was necessary. Since the original sin occurred, the redemption of man from sin and death was necessary, for the redemption is the path that had to be taken before the final goal of the creation could be fulfilled – the unity of everything in God-Man, the Christ.

(2) From the very analysis of the dispute of Sophrony's and Bulgakov's Christology two conclusions could be made. The first one concerns the denying of Bulgakov's specific conviction by Sophrony Sakharov, on the subject of the reason for the Incarnation of Logos. The second one refers to the consequences of the lack of complete answer to this

[53] *Ibid.*, p. 178.
[54] *Ibid*.
[55] *Ibid*.
[56] *Ibid.*, p. 170.

Christological question in the classical and patristic period, namely, only its soteriological aspect was considered (and that, as we could see, coincides with Sakharov's view).

(a) In his basic remark, Sophrony objects the fact that the world compelled God to incarnate. Bulgakov did not believe that, nor did the people who followed him (above all, Paul Evdokimov), and this does not imply their view. If we look at things a little more carefully, we could see that Sophrony is the one who does that. If the Fall is the reason for Incarnation, then – *the evil compels* God, that is, the love of God for man, in this case – fallen man, is activated by his sin. That is *nonsense*, of course. The Incarnation is not compelled by sin, and therefore it is not a coincidence that would not occur if it wasn't for the original sin, but it is a part of God's will before the creation, therefore, even before Adam's fall, and all of that basically proves His *absolute love* for the creation, love that caused the world, love that keeps it in existence (despite everything) and love that guarantees the existence of the world in the age to come.

In addition to this theological consequence (God's conditionality), and from the conviction that the Incarnation of Logos is caused by sin, a cosmological (i.e. anthropological) and an ecclesiological doctrine that is not in full accordance with Church orthodoxy is formed among certain Fathers.

(b) Insisting on one aspect of the teaching of Incarnation, which, by the way is not primary, leads to the situation that the Christology is reduced exclusively to soteriology and the complete divine economy, whose bearer is the Son of God (Vladimir Lossky would call it "the economy of the Son") is reduced exclusively to redemption. So, the Incarnation could be considered only in the context of the Fall, and the existence of the world and the man is thus limited to the struggle against evil, and the original designation, that is, the goal, established by God for the existence of the created being, is completely ignored.

The monastic theological thought, whose main subject was the redemption from sin, greatly contributed to the elimination of the New Testament teaching of Incarnation from the sphere of cosmology, so it was completely considered in the soteriological context. The most important consequence of this situation was the concept of so called "therapeutic ecclesiology". That approach seriously jeopardized the very notion of the Church; by relativizing sacramental, liturgical life (by which, as we know, the Kingdom to come is made present here and now), its eschatological nature is denied, and it is completely devoid of sense. So, to use the language of modern existentialism, "the authentic existence" of man refers exclusively to pure asceticism. However, a man is, essentially, a *priest*; he is a being that worships, and only as such can he realize a healthy relationship with God, other people and world in general. Moreover, only within the hierurgic worldview can the eschatological enigma be solved. And we shall discuss that subject some other time.

Philotheos 14 (2014) 60-73

Alois M. Haas
Uitikon Waldegg, Schweiz

Apokalyptisches Hell-Dunkel

Sicherlich, die Weltuntergangsthematik stellt für den Menschen das Problem der Zeit und ihrer Endlichkeit in einer Schärfe, wie das in andern kulturgeschichtlich relevanten Themen nirgends der Fall ist. Aber schon die Art, wie darüber geredet wird, weist Schwierigkeiten auf, denen kurz nachzugehen ist. Denn der Diskurs über das Thema des Weltuntergangs ist durch ein eigenartiges Clair-obscure gekennzeichnet, das nicht unbedingt in jedem Fall einsichtig macht, wovon im Einzelnen die Rede ist.

I.

Sowohl die Gelehrten- wie die Volkskultur hat im Laufe der Jahrhunderte nach Nomenklaturen gesucht, die gemeinte Sache in den Griff zu bekommen. Denn das Problem beim Weltuntergangsthema beginnt in der Tat schon mit dessen Benennungen. 'Jüngster Tag', 'Weltgericht', 'Weltende' bezeichnen konkrete Endzeitereignisse eines linearen Zeitverlaufs und sind damit auf den ersten Blick als Endpunkte dieses als Fortschritt oder Nieder- und Untergang gedachten Geschichtsverlaufs der menschlichen Vernunft einigermassen verständlich und einsichtig.[1] Dagegen signalisieren wissenschaftlich konstruierte synthetische Begriffe – wie z.B. 'Eschatologie', 'Apokalyptik' (neuerdings der Begriff 'apocalypticism')[2], 'Messianismus', 'Millenarismus' oder 'Chiliasmus'[3] –, schon abstrakt abgehobene umfassende Haltungen und Stimmungen der Weltanschauung und des Glaubens. Sie fallen als begriffliche Abstraktionen auf, welche hinter den einzelnen Figurationen und Ereignissen der Endzeit ein System religiöser Glaubenshaltungen ahnen lassen,[4] das den an sich nicht ohne weiteres sichtbaren Sinn des ganzen Geschichtsverlaufs durchsichtig macht. Wer sich also für begriffliche Klarheit in diesem komplexen Bereich anstrengt, wird sich bemühen müssen, die geschichtliche von der begrifflich übergreifenden und deutenden Ebene der Mentalität abzuheben, wenn er nicht Gefahr laufen will, ideologische Stimmungen und Fiktionen mit echten geschichtlichen Fakten- und Ereigniszusammenhängen zu verwechseln. Gleichwohl wird immer mit Interferen-

[1] Über das letztlich Unsachgemässe einer Unterscheidung von linearer und zirkulärer Zeitauffassung vgl. Joseph Kardinal Ratzinger, Das Ende der Rede von Gott, Mainz 1999, 24..

[2] Vgl. unten Anm. 3.

[3] Bernard McGinn, John J. Collins, Stephen J. Stein (Eds.), The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol. I-III, New York 1998. Hier: John J. Collins (Ed.), Vol. I: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity, VIIIf.

[4] Bernard McGinn,Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages. With a New Preface and Expanded Bibliography, New York 1998, XVI.

zen zu rechnen sein. Denn im Masse als das absolute Ende der Geschichte oder die relative Beendung geschichtlicher Zeitverläufe in je neuen Konzeptionen eingefangen wird, ist auch schon der wählende und entscheidende menschliche Geist im Spiel, der sich – in bestimmter Richtung: positiv oder negativ – engagiert für das Absolute, Göttliche und Ganze einzusetzen gewillt ist.

'Apokalypse'[5] heisst 'Enthüllung' und meint genau dieses Sichtbarwerden der Entscheidungen des menschlichen Geistes, „am Ende – der Geschichte im ganzen und des einzelnen Menschenlebens",[6] so dass Alpha und Omega der Weltgeschichte, Protologie und Eschatologie in ein endgültig stimmiges Verhältnis zueinander gelangen.

> Der freie denkende Geist ist es, der Geschichte macht, und seine Tiefenentscheidungen rollen und hallen durch die Jahrhunderte fort. So ist die Geschichte die Apokalypse (das heisst Eröffnung) der Geistentscheidung für oder wider Gott.[7]

Von dieser Bestimmung her kommen dem Begriff 'Apokalypse' auch die mannigfachen Bedeutungsnuancen zu in Richtung aufs Katastrophische (Untergang, Unheil, Grauen) und Geheimnisvoll-Mysteriöse (Dunkles, Geheimnisvolles, Undurchschaubares)[8], weil letztlich Gottes Wege, auf denen er das Böse in der Geschichte zum Guten wendet, etwas gleichzeitig Endzeitliches und mit menschlichem Denken nicht Erfassbares haben. Und so entschärft sich der „Gegensatz zwischen endgültiger Weltkatastrophe und Offenbarung im Begriff 'Apokalypse'" zu einem bloss scheinbaren, „denn die Endzeitkatastrophe ist der Inhalt der Offenbarung. Auf dieser Linie wäre also die Apokalypse nichts anderes als die Enthüllung des Unterganges, die Offenbarung des gewaltigen Endes des jetzigen Welt."[9] Der Begriff des Apokalyptischen kann neben der literarischen Gattung 'Apokalypse', die solche Erfahrungen transportiert, auch die Qualität einer eigentlichen „Weltanschauung" bekommen.[10]

Die Frage ist, wie sich 'Eschatologie' zum Bereich der 'Apokalyptik' verhält. Soviel ist klar, dass 'Apokalyptik' zunächst den Sammelbegriff für eine bestimmte jüdi-

---

[5] Zum Begriff 'Apokalypse' vgl. Daria Pezzoli-Olgiati, Im Spannungsfeld zwischen Weltende und Offenbarung. „Apokalyptische" Zeitmodelle, in: dies. (Hg.), Zukunft unter Zeitdruck. Auf den Spuren der „Apokalypse", Zürich 1998, 11-32.

[6] Hans Urs von Balthasar, Eschatologie im Umriss, in: ders., Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 410-455, hier 410.

[7] Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Dritter Band: Erster Teil: Im Raum der Metaphysik, Einsiedeln 1965, 39. Vgl. aber schon von dems., Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur, Freiburg ^{2}1998 (13: „Eschatologie ist die Lehre vom Verhältnis des Geistes, sofern er als Einheit betrachtet wird, zu seinem endgültigen oder ewigen Schicksal."); ders., Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von Letzten Haltungen. Drei Bände, Freiburg $^{2-3}$1998, 3ff. Die Semantik von 'Apokalypse' als 'Enthüllung religiöser Botschaften' ist erst ein Datum „im späteren jüdischen und im christlichen Umfeld" (Pezzoli [wie Anm. 5], 13).

[8] Obwohl 'apokalyptein' seit dem Ende des ersten Jahrhunderts v. Chr. 'Geheimnisse aufdecken' bedeutet. Vgl. Pezzoli (wie Anm. 5), 13.

[9] Pezzoli (wie Anm. 5), 16.

[10] Wolfgang Stegemann, Sehnsucht nach Reinheit. Zum apokalyptischen Daseinsverständnis, in: Wolfgang Sommer (Hg.), Zeitenwende – Zeitenende. Beiträge zur Apokalyptik und Eschatologie, Stuttgart u.a. 1997 (Theologische Akzente 2), 67-77, hier 67-69. Sven S. Hartmann, Datierung der jungavestischen Apokalyptik, in: Hellholm (wie Anm. 14), 61-75, hier 61, moniert eine sehr viel breitere Semantik von 'Apokalyptik', wenn er „Vorstellungen über den baldigen Untergang der Welt" als einen blossen „Teilaspekt"des Wortes ansieht und hinzufügt: „Die eigentliche Bedeutung des Wortes Apokalyptik ist Weltalterlehre, eine Lehre über den gesamten Weltverlauf, von Beginn bis zum Schluss" (ebd., mit Berufung auf Gero Widengren, Religionsphänomenologie, Berlin-New York 1969, 16. Kapitel).

sch-christliche Literaturgattung abgibt.[11] Es handelt sich dann dabei um eine literarische Erscheinung, ein literarisches Genre, das – im Blick auf die jüdischen Ursprünge – durch bestimmte inhaltliche und stilistische Elemente geprägt ist:

> Pseudonymität der Schrift, ihre häufige Form als Visionsbericht, der ausgiebige Gebrauch von Bildersprache, deren Entschlüsselung, die meist durch einen oder mehrere Deuteengel erfolgt, sowie ein Zug zur Systematisierung des Geschauten durch Ordnungsschemata, insbesondere durch Zahlenspekulationen.[12]

Dazu kommen inhaltliche Grundzüge, wie die universal gemeinte, d.h. den gesamten Geschichtsverlauf in Schöpfung-Weltende-Neuschöpfung gliedernde, dualistische Einteilung der Weltgeschichte in zwei radikal voneinander geschiedene Äonen, deren erster untergehen muss, damit der zweite Platz greifen kann. Dies geschieht nicht ohne eine Aufwertung des Individuums, das sich anlässlich dieses Weltuntergangs in einer Art gerichtlichen Prüfung zu bewähren hat. Das Weltende spielt mithin als Äonenwende eine entscheidende Rolle und wird meist in Form eines Visionsberichtes wiedergegeben. Die Traditionslinien, die in diese Weltdeutungsmuster eingehen, reichen weit in Vorstellungsbereiche des nahen und fernen Orients hinein.[13] Apokalyptische Weltendvorstellungen sind daher nicht nur spezifische Phänomene der jüdischen Religionsgeschichte, sondern reichen stark in andere Kultur- und Religionsbereiche. Kurt Rudolph hat daher im Blick auf die bestehende Forschung einen erweiterten Begriff von Apokalyptik vorgeschlagen, der sich durch folgende Züge charakterisieren lässt:

> linearer, mehr oder weniger periodisierter Geschichtsverlauf, 'Endzeitprophetie' (eschatologisches Element), pessimistische Weltbetrachtung, Jenseitslehren, Polarisierungen (duale oder dualistische Züge), Unheils- und Heilszeitvorstellungen, esoterisches Wissen um diese Vorgänge in Korrespondenz zu Offenbarungen und Visionen besonderer Art, niedergelegt in schriftlichen Dokumenten; vorausgesetzt wird eine sozialreligiöse Unheilssituation, deren Bewältigung Wurzel der Apk ist. Sie ist wohl durchweg eine Spätzeiterscheinung, Produkt einer Krisenstimmung. Apksen sind Offenbarungsschriften..., in denen sich obengenannte Merkmale wiederfinden.[14]

Wenn man die religionsgeschichtliche Definition Körnters – „Apokalyptik ist Enthüllung im Untergang"[15] – sich zu eigen macht, dann ist dem mit dem Begriff 'Apokalyptik' vorgegebenen Komplex von Vorstellungen soweit Genüge getan, dass sinnvoll damit gearbeitet werden kann.

Nun ist es ohne Zweifel eine Tatsache, dass die christliche Theologie zwischen der (jüdischen) Apokalyptik und der (christlichen) Eschatologie einen grundsätzlichen Unterschied anzusetzen versucht. Man kann geradezu von einer (vor allem von der protes-

---

[11] Ulrich H.J. Körtner, Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik, Göttingen 1988, 40-59 (mit Literatur). Vgl. auch Richard Landes, Lest the Millenium be Fullfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography 100-800 CE, in: Werner Verbeke u.a. (Hgg.), The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages, Leuven 1988, 137-211, hier 205-209.

[12] Philipp Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin/New York 1975, Nachdr. 1978, 485ff. nach Körnter (wie Anm. 11), 44f.

[13] Norman Cohn, Die Erwartung der Endzeit. Vom Ursprung der Apokalypse, Frankfurt a.M./Leipzig 1997; vgl. auch den von Hellholm (wie unten Anm. 14) hg. Sammelband und Helge S. Kvanvig, Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man, Neukirchen-Vluyn 1988.

[14] Kurt Rudolph, „Apokalyptik in der Diskussion", in: David Hellholm (Ed.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17, 1979, Tübingen 1983, 771-789, 776.

[15] Körnter (wie Anm. 11), 51.

tantischen Theologie geleisteten) „Entapokalyptisierung der christlichen Eschatologie“[16] reden, in der die apokalyptische „Endgeschichte“ durch das „Jenseits der Geschichte“[17] ersetzt und tendentiell ausgemerzt wird.[18] *Eschatologie* als Lehre von den Letzten Dingen (ursprünglich Tod, Gericht, Himmel, Hölle) wird so zur Lehre von der Jenseitsorientierung der im frühen Christentum vorherrschenden Geisteshaltung, während die *Apokalyptik* als fundamental am baldigen Zeitenende orientierte Haltung vornehmlich auf die dem Frühchristentum zeitgenössische jüdische Orientierung abhebt. Der gegenüber unterscheidet sich seit Barth und Bultmann die christliche Haltung als eschatologische durch ihren spezifischen Charakter einer in der Zeit selber sich dokumentierenden Jenseitsorientierung ab, ohne dass sich diese unbedingt in einer apokalyptisch getönten Weltuntergangsphantasie konkretisieren muss. Auf der andern Seite ist nicht zu bestreiten, dass es im frühesten Christentum eine Apokalyptik eigener Art gab, die sich auf eine Endzeit einrichtete, in der Eschatologisches sich als eigentliches Weltenddrama konkretisierte, in dem Jesus, auf den Wolken wiederkommend, das Wirken des Satans in der Welt beendigt und in seinem Endgericht die Schafe von den Böcken trennt.[19]

Also sind Endzeitvisionen – das darf in Form einer allgemeinen Aussage gelten – meist apokalyptische Vorstellungen, die als eigentliche Phantasieprodukte die Endzeit in die Vorstellungsgestalt eines kontinuierlich oder abrupt verlaufenden Weltuntergangs umsetzen. Sie sind an sich nicht gebunden an jüdische oder christliche Vorstellungsbereiche. Weltuntergangsvisionen gibt es in allen denkbaren Religionen und Weltanschauungen. Wenn man sich fragt, warum das so ist, dann liegt die Antwort nahe. Der lineare Verlauf der chronometrischen Zeit suggeriert eine ‘schlechte’ Unendlichkeit, in deren Schoss Langeweile, Steigerungs- und Spannungslosigkeit, überhaupt die Mangelsituation einer eigentlichen Prozess- und Progressionslosigkeit drohen. Wenn die linear verlaufende Zeit als unendlich gedacht und konzipiert wird, zeigt sich, was für ein Unding dieser Gedanke letztlich ist.

Damit Zeitstrukturierungen möglich sind, braucht es Zeitbrüche und ‘Durchbrüche’ durch die Zeit mit *Ereignischarakter*.[20] Und ohne strukturierte, d.h. durch Unterbrüche gegliederte Zeit ist menschliches Leben so spannungslos, dass es unvorstellbar wird. Neben gewissermassen provisorischen oder doch noch nicht völlig endgültigen Zeitunterbrüchen, die Strukturen von lebensweltlichen Zeitquantitäten (Lebenszeit von Einzelnen und ganzen Nationen oder Völkern, Stämmen und Gruppierungen aller Art) und künstlich angeordneten Zeitstrukturen (Zeit der Arbeit und Freizeit etc.) darstellen, ist und bleibt der schärfste Zeitbruch jener, der die Zeit als ganze ‘bricht’ und aufhebt (in eine neue Dimension von ‘Ewigkeit’ oder ‘Zeitlosigkeit’ und sei es die des Nirvanas).

Wenn die Zeit völlig als zuende gehend gedacht wird, dann rückt ‘Vollendung’ der Zeit und des in ihr menschlich Gedachten, Getanen und Gewirkten auf breitester Front

---

[16] Ebd., 22 (mit Hinweis auf P. Althaus, Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie, Gütersloh [5]1949, 77).

[17] Althaus (wie Anm. 16, erste Auflage, Gütersloh 1922), 95, zitiert bei Körnter (wie Anm. 11), 22, Anm. 72.

[18] Elisabeth Schüssler Fiorenza, The Phenomenon of Early Christian Apocalyptic. Some Reflections on Method, in: Hellholm (wie Anm. 14), 295-316, hier 304.

[19] Vgl. Cohn (wie Anm. 13), 295-320; Schüssler (wie Anm. 18), 306f., wo die Autorin prononciert von einer frühchristlichen Apokalyptik mit eigener apokalyptischer Sprache spricht und somit gegen eine Abstraktion einer wie immer gearteten theologisch-eschatologischen Essenz von der apokalyptischen Sprach- und Lebenswelt plädiert.

[20] Vgl. Gerhard Nebel, Das Ereignis des Schönen, Stuttgart 1953; ders., Zeit und Zeiten, Stuttgart 1965.

in den Bereich des Denkens. Wohlbemerkt, es geht nicht um die kreishafte Selbstvollendung der Zeit in der Form eines ‘kyklos’, eines Kreises, der sich ewig repetiert: Kyklisch gedachte Zeit ist – als falsche Aufhebung der Zeit in die Zeitlosigkeit – im Grunde „Zeit-Hass“, „Astral-Knechtschaft“, und dieser

> Zeit-Hass entzeitlicht die Zeit und geht im kyklischen Zeit-Irrtum fehl. Der Kreis bringt nichts Neues herauf, sondern das Alte zurück, er ist, sieht man aufs Ganze, ein stehendes Jetzt. Gewiss fliesst etwas ab, aber doch nur, damit es sich wieder einfinden kann. Auch dem kyklischen Jetzt eignet ein Danach, aber mit diesem Danach hat es eine geringe Bewandtnis, da es immer schon ein Zuvor gewesen ist.[21]

Der Negativität dieser schalen Selbstaufhebung der Zeit in der Konstruktion ihrer ewigen Selbstwiederholung widerstrebten immer schon endzeitliche Weltendvorstellungen, die eigentlich erst die Zeit als echt ‘zeitliche’ sichtbar machen.

> Vom Faktum des Endes her strahlt eine Faktizität in die Zeit hinein, die der Kyklos unterdrückt, vom Ende her wird die Zeit zeitlich. Ihre Schritte sind Fakten, und jedes Faktum ist unwiderruflich und ein Schicksal. Welt ist kein Zustand, an dem die Zeit wie an einer Ölhaut abrinnt, sondern eine von selbsthassender Energie gespeiste Vollstreckung. Sowohl in Israel wie in Germanien drängt die Zeit auf ihr Ende, dort auf den wiederkehrenden Herrn und sein Friedensreich, hier auf die Niederlage der Asen und das Nichts. In beiden Fällen ist die Zeit ihr Verbrauch. In jedem Jetzt ist die Zeit fast schon zu Ende, aber dann tut sie einen Sprung und fährt noch einmal mit ihrem Sein und Nichtsein, ihrer Zeugung und Zerstörung fort. Wenn Israel und Germanien sich ähnlicher sind als sonst zwei Gestalten des Geistes, so stammt das aus dem gemeinsamen Zeitverständnis, das alles Griechische und Indische zurücklässt.[22]

Um die irritierende Problematik der Weltendvorstellungen im germanischen und christlichen Kontext möglichst deutlich hervortreten zu lassen, seien im folgenden zunächst die germanische Variante (in der eddischen Form) und sodann die christliche im Blick auf die ‘Apokalypse’ kurz analysiert. Es mag sich dann zeigen, worin allenfalls die religions- und kulturwissenschaftliche Bedeutung der Weltendvorstellungen beruht.

II.

Wenn die Germanen gegen diese Entmachtung der Zeit in einer sie aufhebenden Kreisstruktur futuristisch den Gedanken einer Aufhebung der Welt-Zeit insgesamt konzipierten, in welche die Menschen-Zeit sich immer schon hineingenommen findet, dann konkretisiert sich dieser Gedanke in *Ragnarök* als Weltuntergang der Menschen- und Götterwelt in verschärfter Form.[23] Es ist nicht ohne Bedeutsamkeit, dass im germanisch konzipierten Weltuntergang nicht nur die Weltzeit untergeht, sondern auch die ganze Götterwelt.[24] Interessant ist auch die Tatsache, dass die altisländischen Quellen über das germanische (Schöpfungs-[25] und) Weltuntergangsdrama nahezu Punkt für Punkt mit

---

[21] Gerhard Nebel, Die Not der Götter. Welt und Mythos der Germanen, Hamburg 1957, 202f.

[22] Ebd., 207.

[23] Axel Olrik, Ragnarök. Die Sagen vom Weltuntergang, übertragen von Wilhelm Ranisch, Berlin und Leipzig 1922.

[24] Eckart Peterich, Götter und Helden der Germanen. Kleine Mythologie, München 1963, 20f., 24, 28, 37f., 49, 73ff., 135; Hans-Peter Hasenfratz, Die religiöse Welt der Germanen. Ritual, Magie, Kult, Mythus, Freiburg 1992, 123-126.

[25] Kurt Schier, Nordlichter. Ausgewählte Schriften 1960-1992, hg. von Ulrike Strerath-Bolz, Stefanie Würth und Sibylle Geberl, München 1994, 15-52 (Die Erdschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Völospá [1963]).

indo-iranischen Vorstellungen[26] – und in gewissem Umfang auch mit den apokalyptischen Texten des Neuen Testaments – übereinstimmen, was auf tiefe, die verschiedenen Kulturen und Geschichtsräume überdauernde, allenfalls indogermanisch begründete[27] Gemeinsamkeiten im Endzeitdenken hinweist.[28] Ein gemeinsamer Denk- und Vorstellungshintergrund zeichnet sich hier ab, der mannigfachsten Reflexionen über Abhängigkeiten und Beeinflussungen Raum gegeben hat, da auch die jüdisch-christlichen Endzeitvorstellungen mit den iranischen in deutlichen Motivzusammenhängen zu sehen sind.[29]

Wie immer es sich damit im einzelnen verhalten mag – die schwierige Frage der Abhängigkeit diverser Weltuntergangsvorstellungen untereinander kann nur als Problem signalisiert werden! –, wichtig sind die einzelnen Momente der hier sich dokumentierenden Weltuntergangsvorstellung. Die 'Völuspá' oder 'Der Seherin Weissagung',[30] welche die eddische Liedersammlung einleitet, ist eine Visionsdichtung mit einem gewaltig und wagemutig konzipierten Weltentwurf. Die in Odins Auftrag sprechende Seherin aus dem Geschlecht der Riesen gibt ihr umfassendes Wissen preis, indem sie Anfang und Ende der Welt heraufbeschwört. Zunächst wird von der Erschaffung der Welt in Form einer Urgeschichte der Götter berichtet; die Zeit der Weltentstehung war eine wunderbare Zeit, ein Goldenes Zeitalter des Friedens (Str. 1-8)[31]. Nach dem Eindringen der Riesen (die „drei Töchter der Thursen") und der Erschaffung der Zwerge und dann der Menschen aus zwei Pflanzen (Esche und Rebe?) durch drei Vertreter des gewaltigsten Göttergeschlechts (Odin, Hönir, Lodur) handelt die Sängerin von der Weltesche Yggdrasil und

---

[26] Olrik (wie Anm. 23), 327ff.; R. Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen, Kyrkohistorisk Årsskrift 24 (1924) 129-212; ders., Die nordischen, persischen und christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang, Vorträge der Bibliothek Warburg 1923/24, Leipzig-Berlin 1926, 149-169; Will-Erich Peuckert, Germanische Eschatologien, Archiv für Religionswissenschaft 32 (1935) 1-37; Hasenfratz, wie Anm. 24, 122. Vgl. zum eschatologischen Zoroastrismus die bei Jacques Lévy-Stringer, Le dernier jour. Recueil des textes apocalyptiques, Paris 1985, 205-229, gesammelten Textproben und Norman Cohn, Die Erwartung der Endzeit – Vom Ursprung der Apokalypse, Frankfurt a.M. und Leipzig 1997, 124-166.

[27] Vgl. Hasenfratz (wie Anm. 24), 125f. Vgl. auch Emil Abegg, Der Messiasglaube in Indien und Iran auf Grund der Quellen dargestellt, Berlin-Leipzig 1928, 25ff. u.ö.

[28] So sind auch gegenseitige Beeinflussungen zwischen Griechenland und Persien sehr wohl möglich. Vgl. Nicholas Campion, The Great Year. Astrology, Millenarism and History in the Western Tradition, New York 1994, 204f.

[29] August Freiherr von Gall, ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ. Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie, Heidelberg 1926, 83-163; Hartmann (wie Anm. 10); Anders Hultgård, Persian Apocalypticism, in: McGinn, Collins, Stein (wie Anm. 3), I (ed. by John J. Collins), 39-83.

[30] In Strophenfolge und Textgestaltung folge ich der Ausgabe von Gustav Neckel (Hg.), Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Band I (5., von Hans Kuhn umgearbeitete Ausgabe) Heidelberg 1983. Vergleichend habe ich beigezogen: The Poetic Edda. Volume II: Mythological Poems, Edited with Translation, Introduction and Commentary by Ursula Dronke, Oxford 1997, Text (7-24) und Einführung (25-104) mit Kommentar (105-153). Weitere beigezogene Ausgaben: The Poetic Edda. Translated with an Introduction and Notes by Carolyne Larrington, Oxford-New York 1996, 3-13, 264-266; Die Edda. Götterdichtung, Spruchweisheit und Heldengesänge der Germanen. Übertragen von Felix Genzmer, eingeleitet von Kurt Schier, Düsseldorf-Köln 1981, 26-35; Die Edda. Götter- und Heldenlieder der Germanen. Aus dem Altnordischen übertragen, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Arthur Häny, Zürich 1987, 7-27, 543-547 (nach dieser Ausgabe, die den Neckelschen Text übersetzt, zitiere ich); Die Edda. Götterlieder, Heldenlieder und Spruchweisheiten der Germanen. Vollständige Textausgabe in der Übersetzung von Karl Simrock. Überarbeitete Neuausgabe mit Nachwort und Register von Manfred Stange, Augsburg 1995, 13-21, 368f. Dazu vgl. John McKinnell, Both and Many. Essays on Change and Variety in Late Norse Heathenism, Roma 1994, 106-138.

[31] Der Text wird im folgenden in der Übersetzung von Häny zitiert und referiert (mit Strophenangabe in Klammer).

den drei Nornen (Urd, Werdandi und Skuld), die – aus Riesenheim kommend – sowohl über das Schicksal der Götter und Menschen Bescheid wissen (Str. 9-20). Eine Wende zum Schlechteren ergibt sich weiterhin dadurch, dass Gullweig („Goldtrank", „Goldkraft"), eine zauberische Göttin aus dem Geschlecht der Wanen, den Asen durch ihre Verführung zur Goldgier zusetzt. Obwohl diese sie dreimal verbrennen, stirbt sie nicht. Darauf gibt es einen gewaltigen Götterkrieg zwischen Asen und Wanen, der in seiner Konsequenz die Konfrontationen zwischen Göttergeschlechtern, Riesen und Zwergen zu mannigfaltigen Kriegen und unheilvollem Verderben drängt, das in einer allgemeinen Verwirrung endet, welche das böse Geschick der Götter anzeigt:

Laut heult der Wolf
vor Gnipahellir;
es reisst dann die Fessel,
es rennt dann der Wolf;
weit ist mein Wissen,
weithin erkenn' ich
der siegreichen Götter
Schlimmes Geschick.
(Str. 44)

Und eigentliche Weltuntergangsstimmung macht sich breit, wenn die Verwirrung in der Welt ihren Gipfel erreicht hat:

Brüder schlagen dann,
morden einander;
Schwestersöhne
verderben Verwandtschaft;
wüst ist die Welt,
voll Hurerei; 's ist
Beilzeit, Schwertzeit,
zerschmetterte Schilde,
Windzeit, Wolfszeit,
bis einstürzt die Welt –
nicht *ein* Mann will
den andern schonen.
(Str. 45)

Mit dieser düsteren Schilderung ist der Kampf zwischen Göttern und Widergöttern schon im vollen Gang. Das Szenar des Endzeitdramas bringt die „Auflösung aller menschlichen Gemeinschaftsformen... die Mechanismen und Systeme sozialer Bindung fallen aus"[32]. Es ist Wolfszeit, wie in den Strophen 44, 49, 54 und 58 von der Seherin im Bewusstsein ihres Wissens wortreich immer wieder – geradezu leitmotivisch – versichert wird. Die Katastrophe erfolgt dann, wenn die Riesen zum Kampfe blasen (Str. 46), die Weltesche (Str. 47) erzittert und vom Feuer verschlungen wird. Die Asen und Alben, die Zwerge, suchen sich in Beratungen zu fassen (Str. 48), die Midgardschlange wird zornig, der Adler kreischt, Nidhögg (leichenfressender Unterweltsdrache) wirft sich auf die Toten; das aus den Finger- und Zehennägeln der Toten gefertigte Schiff Naglfar reisst sich los (Str. 50) – eine Fülle unheilvoller Zeichen, welche die nahende Katastrophe anzeigen, die denn auch prompt in der nächsten Strophe 51 benannt wird:

[32] Hasenfratz (wie Anm. 24), 123.

Ein Schiff fährt von Osten,
dann kommen die Muspells-
leut[33] übers Meer
und Loki steuert;
die Riesen fahren
all mit dem Wolfe,
mit ihnen fährt
der Bruder Byleipts.

Offensichtlich ist Loki, der als Götter- und Menschenfeind das eigentliche Urböse verkörpert,[34] losgekommen und provoziert die Auseinandersetzung zwischen ihm, seiner Sippschaft, den Riesen, und den Göttern. Diese fallen reihenweise – Odin, Tyr, Thor, Frey (Str. 53) –; die Menschen gehen in die Hel ein und auch die Gegner sterben: Loki, der Fenriswolf (Str. 55) und die Midgardschlange (Str. 56). Die folgenden klimatischen und kosmischen Katastrophen (Str. 57) bedeuten den Untergang der Welt in Wasserfluten und Feuersbrünsten:

Die Sonne wird schwarz,
Land sinkt ins Meer,
es stürzen vom Himmel
die strahlendenSterne;
es rast derBrandrauch
wider das Feuer;
die lodernde Lohe
spielt hoch in den Himmel.
(Str. 57)

Das Erstaunliche ist, dass mit diesem Weltuntergang kein endgültiges Weltende beschworen wird (wie vergleichsweise auch in „Indien mit demselben Bildrepertoire die [bloss] periodische Vernichtung des Alls beschrieben" wird[35]), sondern dass im Blick auf das Wiederauferstehen des Gottes Baldur[36] die Schöpfung sich erneuert:

Aufsteigen seh' ich
zum zweiten Male
aus Fluten die Erde,
die neu sich begrünt;
ein Wasserfall stürtzt,
ein Adler kreist drüber,

---

[33] Nach Dronke (wie Anm. 30), 146f. (zu Str. 48/2-3), die hier die Forschung rezipiert, betrifft *Muspellz... ly∂ir* den altgermanischen Terminus für die Auflösung der Welt am Gerichtstag, wobei der erste Teil des Worts 'Erde', der zweite 'Zerstörung' bedeuten könnte. Vgl. das althochdeutsche Gedicht 'Muspilli' aus dem 9. Jahrhundert W. Braune/K. Helm, Althochdeutsches Lesebuch, Tübingen [13]1958, Text Nr. XXX, zum Wort *muspilli* 168ff.; Cola Minis, Handschrift, Form und Sprache des Muspilli, Berlin 1966; Dieter Kartschoke, Geschichte der deutschen Literatur im frühen Mittelalter, München 1990, 134-138, 136-138 zum Wort *muspilli*; den Text siehe bei Karl A. Wipf, Althochdeutsche poetische Texte, Stuttgart 1992, 234-245, 344-351.

[34] Vgl. Hasenfratz (wie Anm. 24), 101-103. Loki ist ein Ase, aber der Sohn eines Riesen. Er zeichnet sich als eigentlicher Trickster aus durch seine Gerissenheit. Mit einer Riesin zeugt er drei Monster: den Fenriswolf ([*Fenn* = Moor?], der von den Göttern mit List gefesselt wurde, die Midgardschlange, die, von den Göttern ins Meer geworfen, lauert und sich in den Schwanz beisst, und Hel, die nach Niflheim im eisigen Norden verbannt wird und zur Göttin des Totenreichs wird. Vgl. Dronke (wie Anm. 30), 147, zu 48/7-8; Georges Dumézil, Loki, Darmstadt 1959, 41-43 (über die Rolle Lokis beim Weltende).

[35] Hasenfratz (wie Anm. 24), 124.

[36] Für eine erste Information vgl. Peterich (wie Anm. 24), 38 u.ö.

der hoch in den Bergen
nach Fischen jagt.
(Str. 69)

In der Versammlung der Asen am Idafeld erinnert man sich des Geschehenen ohne Ranküne oder Gedanken an Vergeltung; im Vordergrund dieser Besinnung stehen die 'alten Runen' (= Geheimnis?) des 'Göttevaters', die offenbar 'goldene Tafeln' (Str. 61) des seit alters bestehenden Rechts sein müssen. Versöhnlich heisst es dann in Str. 62:

Unbesät werden
hochwachsen die Äcker,
es heilt alles Unheil,
und Baldur kommt wieder;
Hödur und Baldur
bewohnen Walhallas
heilige Mauern –
wisst ihr noch mehr?

Der Ausblick des Gedichts ist utopisch: Die Seherin erblickt einen Ort ewiger Wonne, das Herabsteigen des Herrschers von oben (wohl schon eine christlich geprägte Vorstellung) und das Verschwinden des Totendrachen in der Tiefe.

III.

Spätestens der verheissungsvolle Inhalt von Strophe 65:

Dann kommt der Herrscher
in seine Herrschaft,
der starke, von oben,
der alles beherrscht.

lässt an Ausprägungen ähnlicher Vorstellungen über das Wiederkommen des Weltenherrschers am Ende der Zeiten denken, wie sie in der christlichen Urschrift mit apokalyptischem Inhalt zu finden sind.[37] Wenn in der 'Geheimen Offenbarung' (= Apokalypse) 11,15 beim Ertönen der siebten Posaune laute Stimmen vom Himmel erschallen und rufen:

> Die Herrschaft über die Welt gehört jetzt unserm Herrn und seinem Gesalbten. Er wird herrschen von Ewigkeit zu Ewigkeit.

dann ist die neue Inbesitznahme der Weltherrschaft ähnlich scharf artikuliert wie in der 'Völuspá', die bei ihrer Niederschrift ums Jahr 1000 wohl schon auf christliche Gehalte rekurriert, obwohl sie andererseits in ihrem Gesamtduktus authentisch Germanisch-Heidnisches vermittelt.

Was hat es nun mit dem rätselhaften Text für eine Bewandtnis, der sich als 'Apokalypse des Johannes' (in der Endfassung um 95 n. Chr. entstanden) seit der Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert in beinahe allen Gemeinden der katholischen Christenheit als eine heilige Schrift eingebürgert[38] und bis heute durch die Auslegungsgeschichte

[37] Vgl. dazu die Schilderung des Völuspá-Dichters bei Reitzenstein 1926 (wie Anm. 26), 168f., der in ihm „das Bild eines Mannes zwischen zwei Religionen" (169) sieht – allerdings mit eindeutiger Überbetonung der heidnischen Komponente.

[38] Vgl. dazu Josef Blank, Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie, Freiburg i.Br. 1964; Wilhelm Bousset, Die Offenbarung Johannis, Göttingen [7]1966; Adela Yarbro Collins, The Book of Revelation, in: Collins (wie Anm. 3), 384-414; Jörg Frey, Die johanneische Eschatologie, I: Ihre

des Abendlandes hindurch[39] nichts an Faszination verloren hat, so dass heute bis in die Alltagswirklichkeit hinein von der Imprägnierung durch eine apokalyptische Rhetorik und apokalyptisches Lebensgefühl die Rede sein kann.[40]

Über den Aufbau des Werks herrschen grösste Meinungsverschiedenheiten. Eine Analyse der literarischen Komposition[41] ist daher immer auch schon eine Deutung der Gesamtproblematik, die sicherlich vor allem auch entscheidend darin beruht, dass die 'Offenbarung' – obwohl in der Tradition der jüdischen Apokalypsen stehend[42] – doch eindeutig aus christlicher Intention entstanden ist, aber zweifellos an der jüdischen Apokalyptik formal und inhaltlich partizipiert und an ihr ausgerichtet ist.[43]

Eine weitere, für unseren Zusammenhang wichtige Schwierigkeit liegt sicher darin, dass sich schon vor der Schilderung der Parusie in Apk 19,11ff. zahlreiche Einzelzüge des Endgeschehens in mehr oder weniger deutlicher Zeichnung finden,[44] mithin also die Frage entstehen kann, ob das Endzeitgeschehen letztlich durch die Lesenden als Produkt ihrer Lektüre kaleidoskopartig zusammengestellt werden muss oder ob es doch eine homogene Darstellung – etwa ab 19,11ff. – findet. Entstehungsgeschichtlich könnte dieser Sachverhalt bedeuten, dass „durch die Einarbeitung anderer apokalyptischer Quellen und durch kleinere 'johanneische Retuschen'" ein ursprünglich „einheitliches literarisches Konzept" „aus dem strengen Gleichgewicht gekommen ist".[45] Erkennbar sind die sieben Siebenergruppen: Sieben Sendschreiben (2,1-3,22), sieben Siegelvisionen (6,1-8,1), sieben Posaunenvisionen (8,7-11,18), sieben Zeichenvisionen (12,1-14,20), sieben Zornschalenvisionen (16,2-17), sieben Babylonvisionen (17,1-19,5) und sieben Visio-

---

Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus, Tübingen 1997; Theodor Hahn, Die Offenbarung des Johannes, Leipzig-Erlangen 1924/26, Nachdruck: Wuppertal 1986; Martin Karrer, Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort, Göttingen1986; Alfred Läpple, Die Apokalypse nach Johannes. Ein Lebensbuch der Christenheit, München 1966; J. Lambrecht (Hg.), L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament, Gembloux-Leuven 1980; H.H. Rowley, Apokalyptik. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit, Einsiedeln 1965; Claude Tresmontant, Apocalypse de Jean, Paris 1984.

[39] Zur Deutungs- und Überlieferungsgeschichte der Johannesapokalypse vgl. Otto Böcher, Die Johannesapokalypse, Darmstadt 1980; Franz Boll, Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse, Leipzig 1914; Yves Christe (Hg.), De l'art comme mystagogie. Iconographie du Jugement dernier et des fins dernières à l'époque gothique, Poitiers 1996; Wilhelm Kamlah, Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore, Berlin 1935, Neudruck: Vaduz 1965; Gerhard Maier, Die Johannesoffenbarung und die Kirche, Tübingen 1981; André Heinze, Johannesapokalypse und johanneische Schriften. Forschungs- und traditionsgeschichtliche Untersuhungen, Stuttgart Berlin Köln 1998; C.A. Patrides/Joseph Wittreich (Hgg.), The Apocalypse in English Renaissance thought and literature. Patterns, Antecedents and Repercussions, Ithaca N.Y. 1984; R. Petraglio u.a. (Hgg.), L'Apocalypse de Jean. Traditions exégétiques et iconographiques. III^{e}-XIII^{e} siècles, Genève 1979;

[40] James Alison, Living in the End Times. The Last Things Re-imagined, London 1997; Antonio Cannizzo, Apocalisse ieri e oggi, Napoli 1984; Stephen D. O'Leary, Apocalypse. A Theory of Millennial Rhetoric, New York-Oxford 1994; Leonard L. Thompson, The Book of Revelation. Apocalypse and Empire, New York-Oxford 1990.

[41] Matthias Rissi, Die Zeit- und Geschichtsauffassung der Johannesapokalypse, Diss. Zürich 1952, 9-26; Läpple (wie Anm. 38).

[42] Vgl. Georg Glonner, Zur Bildersprache des Johannes von Patmos. Untersuchung der Johannesapokalypse anhand einer um Elemente der Bildinterpretation erweiterten historisch-kritischen Methode, Münster 1999, 4-52.

[43] Glonner, ebd., 32ff.

[44] Rissi (wie Anm. 41), 10.

[45] Läpple (wie Anm. 38), 50.

nen von der Vollendung (19,11-22,5). Jeder dieser Siebenergruppe ist eine Einleitung vorangestellt.[46] Das Ganze lässt sich durch eine grosse Dreigliederung überformt denken: 1. Einleitung mit Christusvision und den sieben Gemeindebotschaften (Kap. 1-3), 2. Die diversen Visionsgruppen, die alle mit einer Schilderung des Endes der Weltzeit abschliessen und damit die Zeit bis zum Wiederkommen Jesu umfassen (4,1-19,10) und 3. die Schilderung der „Visionen und Worte, die nach dem grossen Parusiegemälde von 19,11ff. die Entwicklung des kommenden Gottesreiches umfassen (19,11-22,21)“[47]. Aus all dem lässt sich das Fazit ziehen, dass das an sich klare Gliederungsgerüst durch Einschaltungen häufig verdeckt und nicht mehr ganz im Gleichgewicht ist.

Eines der wichtigen geschichtstheologischen Ziele der ‘Offenbarung’ ist neben einer „Standortbestimmung der Kirche überhaupt“ und der „Einsicht und Bewältigung ihres gottverfügten Weges“ vor allem „die grosse, endzeitliche Zusrüstung und die Erwartung des kommenden Kyrios“[48]. Über die auch in andern biblischen Texten zu findenden „letzten Tage“ (Joel 2,1-20; Apg 2,17; Hebr 1,2; 1 Petr 1,20) und die in der Auferstehung und Erhöhung Christi sich erfüllende (Eph 1,10; Gal 4,4) und vollendende (Tit 1,3; Hebr 9,26) Zeit hinaus ist die Weltstunde nach der ‘Offenbarung’ weiter vorangerückt: „es ist die letzte Stunde“ (1 Joh 2,18). Die autoritäre Dringlichkeit, mit der hier geredet wird, ist jene des visionären Propheten, der, genötigt von einer göttlichen Stimme – „Komm hier herauf! Ich will dir zeigen, was hernach geschehen soll“ (4,1) und „Schreibe!“ (19,10) –, in seine hohe Autorschaft eingewiesen wird[49] und von dieser erhöhten Position aus spricht. Damit ist linguistisch etwas Entscheidendes gesagt: Die hier wirksam werdende Rede gehört nicht in die „Verantwortung eines Schreibsubjekts“, sondern „das Schreiben wird zum Schauplatz eines Anderen, nämlich Gottes, dessen Autorität die Schrift heiligt“. Damit ist diese Art Rhetorik „der Arbitrarität und Konventionalität der Sprache entzogen. Die Sprachzeichen *sind* die Gegenwart des Wesens der Sache, dessen also, *„was geschehen muss“*.“ Dass überhaupt geredet werden kann und nicht alle Rede in die schon beginnende Ewigkeitsdimension des Jenseits abdriftet, liegt daran, dass „zwischen der apokalyptischen Schrift, die präsentisch erfüllt ist von dem, was sein muss, und dem, was sein wird – dem Ende also –, dennoch ein minimaler Spalt, die kleinstmögliche Differenz zwischen Signifikat und Signifikant offenbleibt. Dieser Spalt enthält die winzige, aber qualitativ grossartige Perspektive einer Hoffnung auf Rettung, auf Umkehr und Verwandlung, auf Entkommen dem Tode.“[50] Mit andern Worten: Das Ende der Welt reicht in äusserster Dringlichkeit hinein in die Zeitsituation, in welcher der Seher spricht, und macht seine Rede zu einer wahren Endzeitrede, weil alles, was gesagt wird, wie in Eile gesagt werden muss, da es laufend bedroht ist von dem die ‘Offenbarung’ abschliessenden „Ich komme bald“ (22,20). Apokalyptische Rede ist damit insofern der Ernstfall eschatologischer Aussage, weil sie Letztaussagen in unmittelbare zeitliche Nähe zu deren Erfüllung im Konkreten rückt.[51] Ihre direkte Wirksamkeit in po-

[46] Läpple, ebd., 57.

[47] Rissi (wie Anm. 41), 20f.

[48] Läpple (wie Anm. 38), 209.

[49] Hartmut Böhme, Vergangenheit und Gegenwart der Apokalypse, in: Freiburger literaturpsychologische Gespräche. Band 8: Untergangsphantasien, hg. von Johannes Cremerius u.a., besorgt von Carl Pietzcker, Würzburg 1989, 9-26, hier 13.

[50] Zitierungen von Böhme, ebd.

[51] Vgl. O’Leary (wie Anm. 40), 4ff.

litischer und aktivistischer Hinsicht beruht voll und ganz auf diser Art Zeitnot, aus der sie sich herleitet und aus der heraus die gesellschaftliche Marginalisierung des 'Apokalyptikers' gegenüber dem 'Integrierten' sich notwendig ergibt.[52]

Endzeitliches artikuliert sich auch in der 'Offenbarung' konkret als Welt-End-Zeit in den genannten, zahlreichen zwischengeschobenen, am Schluss aber dominierenden Hinweisen auf die endzeitlich eintreffenden Ereignisse. Zunächst nochmals die Dringlichkeit! Sie charakterisiert schon die Vorrede des Sehers: Er will die „Offenbarung Jesu Christi, die Gott ihm gegeben hat" (1,1), in Form eines Briefes[53] an die sieben kleinasiatischen Gemeinden möglichst speditiv weiterreichen, denn „die Zeit ist nahe" (1,3; vgl. 3,3 und 3,11) für das, „was bald geschehen soll" (1,1). Und von dieser Vorleistung drohender Art her ergibt sich eine Grundstimmung, die sich an einzelnen Stellen als überdeutliche Endzeitaussage pointiert hervorbricht. Zum Beispiel dort, wo das sechste Siegel eröffnet wird und ein grosses Erdbeben entsteht:

> Die Sonne ward schwarz wie ein härenes Trauergewand, der ganze Mond rot wie Blut. Die Sterne fielen vom Himmel auf die Erde, wie der Feigenbaum seine unreifen Früchte abwirft, wenn er vom Sturmwind geschüttelt wird. Der Himmel schwand dahin wie ein Buch, das man zusammenrollt. Alle Berge und Inseln wurden von ihrer Stelle gerückt. Die Könige der Erde, die Grossen, die Befehlshaber, die Reichen und die Mächtigen, allse Sklaven und Freien verbargen sich in den Höhlen und Klüften der Berge. Sie riefen den Bergen und Felsen zu: „Fallt über uns und verbergt uns vor dem Angesichte dessen, der auf dem Throne sitzt, und vor dem Zorne des Lammes. Denn gekommen ist der grosse Tag ihres Zornes. Wer kann da bestehen?" (6,12-17).

Wenn danach die 144 000 besiegelten Vollkommenen aus allen Stämmen Israels in weissen Gewändern vor dem Lamme am Throne dienen, dann setzt sich in der siebten Siegeleröffnung die dramatische Form endzeitlicher Geschehnisse fort, wenn ein Engel mit einem goldenen Rauchfass vor den Thron tritt und dieses mitsamt darin entzündetem Feuer auf die Erde schleudert, so dass „Donnerschläge, Blitze und Erdbeben" die Folge dieses Vorgangs sind. Mit dem ersten Posaunenstoss der vier Engel beginnt der Zerfall der Welt (8,7-13): Der dritte Teil der Erde verbrennt mit Bäumen und Gras; durch den Sturz eines feuerglühenden Bergs ins Meer wird dieses zu Blut und lässt Lebewesen sterben und Schiffe untergehen; ein vom Himmel fallender Stern bewirkt, dass ein Drittel des Wassers zu verderbenbringendem Wermut wird; ein Drittel von Sonne, Mond und Sternen wird verfinstert. Mit dem fünften Posaunenstoss (9,1-12) verfällt die Erde einer Heuschreckenplage, mit dem sechsten Posaunenstoss (9,13-21) wird durch vier bösartige Engel und 20 000x10 000 Reiter mit schlangenschwänzigen Pferden ein Drittel der Menschheit getötet. Mit dem Ton der siebten Posaune (11,15-19) wird zum Gericht geblasen. Am Höhepunkt der Parusie erscheint am Himmel der feurige Drache mit sieben Köpfen und zehn Hörnern und zehn Kronen (12,1-17), der zum Kampf gegen die am Himmel erscheinende Frau, die, mit der Sonne umkleidet und den Mond zu ihren Füssen gesegneten Leibes in Geburtsnöten aufschreit. Der grosse Drache wird vom Erzengel Michael und seinen Engel vom Himmel auf die Erde gestürzt, wo er die Frau, die sich vor ihm in die Wüste zu flüchten vermag, verfolgt. Den Wasserstrom, den er aus seinem Maul auf sie schleudert, wird von einer Erdkluft verschlungen; den Kampf gegen

---

[52] Umberto Eco, Apokalyptiker und Integrierte, Frankfurt a.M. 1984; dazu vgl. Stegemann (wie Anm. 10), 69ff.

[53] Karrer (wie Anm. 38).

die Gottestreuen führt er weiter. Danach steigt aus dem Meer ein mit zehn Hörnern, sieben Köpfen und zehn Kronen geschmücktes Tier (13,1-10), das wegen seiner Macht von den Menschen angebetet wird und das – weiterhin die 'Heiligen' verfolgt. Ihm folgt ein weiteres Tier, ein Widderähnliches, das – die Zahl 666 tragend – (wegen seiner Wundertaten) ebenso faszinierend wirkt wie das Tier aus der Meerestiefe.

Kontrastierend zu diesem Endzeitgeschehen auf Erden, das, wie sich bald zeigen wird, noch nicht die eigentliche Endzeit ist, wird das Lamm mit seinem Gefolge, und die Folge der verschiedenen Engel – Gerichtsengel, Ernteengel, Schalenengel (mit ihren sieben Plagen) – der Fall der Hure Babylon und die entsprechende Klage über sie, der himmlische Jubel und das „Wort Gottes" auf weissem Ross mitsamt dem Gericht über das Tier und den falschen Propheten in Szene gesetzt. Der Satan wird gefesselt (20,1-3) und das tausendjährige Reich beginnt – als „erste Auferstehung" (20,6): Die Märtyrer dürfen zusammen mit Christus für 1000 Jahre die Macht übernehmen. Dann aber, wenn die tausend Jahre vorüber sind, wird der Satan aus seinem Kerker gelassen. Er wird die Völker Gog und Magog zum Kampfe gegen die Heiligen versammeln; die Kräfte des Bösen treten sie an, bis dann mit der Aufrichtung des Gerichts und der ewigen Peinigung des Teufels und der von ihm Verführten (20,11-15) Frieden hergestellt und ein neuer Himmel und eine neue Erde und ein neues Jerusalem errichtet werden kann.[54] Wichtig ist in jeder Hinsicht die paradoxe Folgerung, dass das, was als Ende der Zeit vorgestellt wird, gerade nicht im Rahmen konkreter Zeitkonzeptionen gedacht werden kann. Jede Übersetzung in konkrete Zeit- und Geschichtszusammenhänge ist im Blick auf die in der Apokaypse geschilderten Ereignisse verboten und nicht gestattet. Daraus ergibt sich letztlich das Helldunkel der gleichwohl als wirklich dargestellten Ereignisse: Sie sind Momente der Zeit und doch mit dieser nicht aufzurechnen.

IV.

Der vergleichenden Religionsgeschichte ist es aufgetragen, die denkbar möglichen Analogien und Differenzen zwischen den verschiedenen Ausformungen des Endzeitdenkens im Blick auf eine mögliche gemeinsame Herkunft zu ergründen. Eine solche genetische Betrachtung kann hier aus verschiedenen Gründen nicht geleistet werden. Hingegen sollen abschliessend ein paar kulturwissenschaftliche Überlegungen angestellt werden.

Zunächst bedeutsam sind im Blick auf die beiden vorgestellten Modelle von Endzeitvorstellungen Motivähnlichkeiten: Am Ende der Zeit wird die Welt zerstört – durch Wasser oder Feuer, durch Einwirkung des von aussen her zerfallenden Kosmos (signalisiert in den Gestirnen, die sich verändern und damit ihre befruchtende Einwirkung auf die Erde verlieren). Weltende ist immer auch Ende des Kosmos, der geordneten Welt, die bisher Leben gefördert hat. Parallel dazu verläuft die Selbstzerstörung des menschlich-gesellschaftlichen Ordnungsgefüges. Wie die Natur in ihrer Lebenskraft geschwächt wird, verliert die Kohäsionskraft menschlicher Beziehungen ihre Kraft. Die Menschen entzweien sich und treten zu einem Endkampf gegeneinander an, in dem Gute und Böse gegeneinander stehen. Der Zerfall von Kosmos und Menschenwelt ist aber noch nicht

[54] Vgl. jetzt Heinz Giesen, Die Offenbarung des Johannes. Endzeitbilder von gestern und Botschaft für heute, in: Michael N. Ebertz und Reinhold Zwick (Hrsg.), Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalyptik, Freiburg u.a. 1999, 50-81.

alles. Auch die transzendenten Mächte – christlich die dämonischen und himmlischen, heidnisch die Götterwelt – scheint sich zu entzweien, so dass auch hier im an sich transzendenten Raum ins Sichtbare zu übersetzende Austragungen von Machtkämpfen geschildert werden können. Germanisch: Die Götter, in sich uneins (Loki gegen Baldur), treten gegen andere Ur-Mächte wie die Riesen an; christlich: Das Lamm mit der Schar der 144 000 Vollkommenen tritt gegen die Mächte der Unterwelt, das Tier aus dem Meer, den Drachen und den Satan an. Der Unterschied zwischen den beiden Modellen besteht darin, dass im germanischen Typus zunächst einmal Resignation zu dominieren scheint, im christlichen dagegen die endgültige Herrschaft des Lammes nie auch nur kurze Zeit in Frage gestellt wird. Die Götterwelt findet germanisch in Ragnarök ihren Untergang, der Sieg des Lammes steht jederzeit unbezweifelbar fest. Man hat die Haltung der Verfasserpersönlichkeit der 'Völuspá' wie folgt umschrieben:

> Nicht nur durch die dichterische Kraft überragt er alle seine Rivalen und fordert eine Stelle in der Weltliteratur, die Stärke der religiösen Eigenart gibt ihm Bedeutung auch für die Religionsgeschichte. Wohl bietet er uns – und schon das ist wichtig genug – das Bild eines Mannes zwischen den Religionen, aber soviel er auch von Fremdem übernimmt, er weiss es mit dem Geist seines Volkes zu durchdringen. Der trotzige Lebensernst des Nordländers, dem das Schicksal über Menschen und Göttern steht und dem dieser Schicksalsglaube doch die Freude am Heldentum nicht schwächt, sondern mehrt, der wie für sich selbst, so für seine Götter den Untergang für kein Schrecknis hält, wenn er nur mit dem Glanz grosser Taten umkleidet ist, verliert nichts durch die aufdämmernde Ahnung einer seligen Lösung, und das neue Empfinden eines Zusammenhangs von Schuld und Untergang gibt wohl diesem letzten Zeugnis einer sterbenden Religion Tiefe und Adel, bleibt aber dem paränetischen Ton der neuen Botschaft völlig fern. Die Religion ist heldisch, das Heldentum religiös empfunden, der Dichter fühlt, für beide ist Ragnarök, ist der Untergang schon angebrochen.[55]

Gegenüber dieser auf eine spätgermanisch resignative Seelenlage abhebenden Deutung möchte ich den Einfluss des Christentums beim Völuspá-Dichter erheblich stärker veranschlagen und die Wendung zur utopisch geschilderten Heraufkunft einer neuen versöhnten Welt christlicher Anschauung zuschreiben, so dass der Sänger im gleichen Masse, wie er die Mythen einer germanischen Götterdämmerung beschwört, auch zum Zeugen eines optimistischen Christentums wird. Es ist hier wohl schon die Imagination wirksam, welche im Christentum – jenseits jeder dualistischen Weltdeutung in absolut Böses und Gutes – immer wieder das Imaginäre einer letztlich gerecht gerichteten, ins Lot gebrachten und in sich versöhnten Welt heraufruft und zum Produzenten von konkreten Utopien einer besseren (Jenseits-)Welt wird. Imaginäres aber kann in allen seinen Varianten nie logistisch rein sein; es ist und bleibt den variierenden Kräften der menschlichen Phantasie unterstellt, die das Clair-Obscur allen Weiss-Schwarzmalereien vorzieht.

[55] Reitzenstein 1926 (wie Anm. 26), 168f.

Vladan Tatalović
Orthodox-Theologische Fakultät, Universität Belgrad

Das Geheimnis der sieben Sterne und der sieben goldenen Leuchter (Offb 1:20): die liturgische Funktion der Johannesoffenbarung

1. Einleitung

In der neutestamentlichen Wissenschaft spricht man in den letzten Dekaden oft über die gegenseitige Verbindung zwischen Bibel und Liturgie. Da zuerst in den alttestamentlichen Büchern die Spuren von Hymnen bemerkt wurden und da dies zur Erkennung des gottesdienstlichen Kontextes der Entstehung und Anwendung dieser Bücher führte[1], wurden auch Studien über neutestamentlichen Zeugnissen der frühchristlichen Liturgie veröffentlicht[2]. Diese Welle der Interpretation freute sich vor allem über die Johannesoffenbarung[3], dabei verstehend, dass man aus der Fülle seiner liturgischen Szenen (z. B. Offb 4-5)[4] besonders bestimmte Formen (z. B. Dialoge, Hymnen usw) auswählen kann, durch welche man in die alte Welt des frühchristlichen Liturgielebens sehen kann. Dieser induktive Zugang ist ohne Zweifel vom Vorteil und bringt offensichtlich Ergebnisse, aber kann

[1] Vgl. H. Gunkel, *Die Psalmen*, Handkommentar zum Alten Testament II/2, Göttingen [1]1897, [4]1926; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, Nashville: Abingdon 1962 usw.

[2] Vgl. O. Cullmann, *Early Christian Worship*, London 1953; J. Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, London: Light & Life Pub Co 1956 usw.

[3] Vgl. J. Pescheck, „Der Gottesdienst in der Apokalypse", Theologisch-praktische Quartalschrift 73 (1920), 496-514; B. Brinkmann, „De vision liturgica in Apocalypsi S. Johannis", Verbum Domini 11 (1931), 335-42; O. Piper, „The Apocalypse of St. John and the Liturgy of the Church", Church History 20 (1951), 250-65; L. Mowry, „Revelation IV-V and Early Christian Liturgical Usage", Journal of Biblical Literature 71 (1952), 75-84; A. Cabaniss, „A Note on the Liturgy of the Apocalypse", Interpretation 7 (1953), 78-86; G. Delling, „Zum gottesdienstlichen Stil der Johannes-Apokalypse", Novum Testamentum 3 (1959), 107-37; S. Läuchli, „Eine Gottesdienststruktur in der Johannesoffenbarung", Theologische Zeitschrift 16 (1960), 359-78; M. H. Shepherd, *The Paschal Liturgy in the Apocalypse*, Ecumenical Studies in Worship 6, London: Lutterworth 1960; P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie*, Cahiers Théologiques 52, Neuchatel: Delachaux & Niestlé 1964; J. O'Rourke, „The hymns of the Apocalypse", Catholic Biblical Quarterly 30 (1968), 399-409; K-P. Jörns, *Das hymnische Evangelium, Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung*, Studien zum Neuen Testament 5, Gütersloh: Mohn 1971; E. Cothenet, „Earthly Liturgy and Heavenly Liturgy according to the Book of Revelation", *Roles in the Liturgical Assembly*, New York: Pueblo 1981, 115-35; J. A. Draper, „The Heavenly Feast of Tabernacles: Revelation 7:1–17", Journal for the Study of the New Testament 34 (1988), 135-143; H. Ulfgard, *Feast and Future: Revelation 7:9-17 and the Feast of Tabernacles*, Coniectanea neotestamentica 22, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1989; U. Vanni, „Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation", New Testament Studies 37 (1991), 348-372; P. Vassiliadis, „Apocalypse and Liturgy", Saint Vladimir's Theological Quarterly 41 (1997) 95-112; Ι. Σκιαδαρέσης, Λειτουργικές Σκινές και Ύμνοι στην Αποκάλυψη του Ιωάννη, Θεσσαλονίκη: Πουρναρά 1999; Σ. Δεσπότης, Η Αποκάλυψη του Ιωάννη, Α΄-Β΄ Αθήνα: Άθως 2005-2007; J.-P. Ruiz, „Betwixt and Between on the Lord's Day: Liturgy and the Apocalypse", D. L. Barr (Hrsg.), *The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation*, Society of Biblical Literature Symposium Series 39, Leiden: Brill 2006, 221-241; V. Tatalović, „Evharistija Crkve kao *Sitz im Leben* Otkrivenja Jovanovog", Srpska teologija danas 2 (2010), 77-110.

[4] E. S. Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment*, Philadelphia: Fortress 1985, 166.

man über die Offenbarung auch breiter nachdenken – wie in dem einheitlichen Buch, das die konkrete Rolle im liturgischen Leben der kleinasiatischen Gemeinde hatte? Es gibt nicht den Exegeten, welcher nicht bemerken wird, dass in Richtung der positiven Antwort auf diese Frage das Haupthindernis *die Änderung* ausmacht, die beim Lesen dieser Apokalypse bemerkt wird: aus dem offensichtlichen gottesdienstlichen Kontext und dementsprechender Sorge des Autors (Offb 1-3), kommt der Prophet auf einmal durch die Tür im Himmel zum Gottes Thron (4:1) und bringt so den Leser in eine ganz unterschiedliche, ungewöhnliche Welt, in welcher bis zum Ende seines Buches malerisch der dramatische Kampf und der endgültige Sieg Gottes über die Kräfte des Bösen (4-22) dargestellt wird.

Aber was ist es eigentlich, was Prophet im Himmel sieht, was auch reich an verschiedenen Liturgieszenen ist? Sind es mythologische Vorstellungen östlicher Kulturen, Metaphern übernommen von der eucharistischen Versammlung oder etwas anderes? Was ist da für eine Verbindung zwischen Himmel- und Weltwirklichkeit in der Offenbarung und können dieser Sprung in den Himmel und Ansehen der dortigen Geheimnisse eine Rolle haben, die mit der Kirchenliturgie in Verbindung stehen – die aber trotzdem die ersten drei Kapiteln zeigen? Diese Fragen bereiteten schon seit immer das größte Hindernis für die Deuter, aber nach unserer Meinung sind sie auch diejenigen, die zum richtigen Verstehen der Offenbarung führen, da der Autor mit diesem Aufsteigen in den Himmel, dass was er am Anfang andeutet (1:1-3), auch erfüllt: dass man sein Buch auch als Prophetie lesen soll (1:3) und als Apokalypse (1:1)[5]. Mit anderen Worten, mit solcher seiner Andeutung am Anfang des Buches, gibt Johannes den Lesern ein Signal darin das Bestehen *der prophetischen und apokalyptischen Gattung* zu fühlen, als zwei Kommunikationskanäle, an welchen er sich vom vornherein mit ihnen versteht[6], was eben bedeutet, dass die ersten Leser der Offenbarung diesen plötzlichen Sprung auf den Himmel als Änderung zwischen zwei *Genres* verstehen konnten. Die Sache wird herausfordernder wenn wir uns ausdenken, dass Offenbarung das gesamte *Liturgiebuch* ist bzw. dass Autor diese zwei Genres benutzte, wegen theologischen Ziels, welcher in Bezug mit der Liturgie stand. Aber auf welche Weise wird erst klar, wenn wir dessen Rolle zeigen, die diesen Ziel entsprechen würde. Daher beginnen wir zuerst mit der weltlichen Realität, in welcher wir uns selbst befinden bzw. dem prophetischen Genre.

2. Liturgische Rolle des prophetischen Genres

Alle Studien über das Verhältnis der Offenbarung zur prophetischen Literatur[7] sind sich einig, dass deren Methode der alttestamentlichen und der Inhalt der neutestamentlichen

[5] Vgl. R. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge: University Press 1993, 1-9.

[6] Gemäss der Definition der Gattung: „Genre is the whole of literary conventions, explicit or implicit, that an author shares with his readers" – W. G. Doty, „The Concept of Genre in Literary Analysis", L. C. McGaughy (Hrsg.), *Society of Biblical Literature 1972 Proceedings*, 2.413-448:413. Vgl. auch: J. J. Collins „Pseudonymity, historical reviews and the genre of the revelation of John", Catholic Biblical Quarterly 39 (1977), 329-343; F. D. Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-critical Perspective*, Berlin – New York 1989; L. Hartman, „Survey of the problem of apocalyptic genre", D. Hellholm (Hrsg.), *Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East: proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979*, Tübingen: Mohr 1983, 329-343; D. Hellholm „The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John", Semeia 36 (1986), 13-64; D. E. Aune, „The Apocalypse of John and the Problem of Genre", Semeia 36 (1986), 65-96.

[7] Vgl. G. K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in Revelation of St. John*, Lanham: University Press of America 1984; J. Fekkes, *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation*, Journal for the Study of the New Testament Sup. 93, Sheffield: JSOT Press 1994; S. Moyise, *The Old Testament in the Book of Revelation*, Journal for the Study of the New Testament sup. 115, Sheffield: JSOT Press 1995; G. K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, Journal for the Study of the New Testament sup. 166, Sheffield: JSOT Press 1998; M. Jauhiainen, *The Use of Zechariah in Revelation*, Tübingen: Mohr 2005.

Tradition angehören: zum Unterschied zu seinen Vorgängern, die über die weite Zukunft sprechen, bezeugt Johannes über die Beendigung der prophetischen Tradition (vgl. Offb 22:10 mit Dan 12:4.9), in dem er den kleinasiatischen Kirchen schnelle Erfüllung ihrer eschatologischen Situation präsentiert (1:3; 22:10)[8] und leitet mit einzelnen Nachrichten (2-3) sieben Städte Richtung Himmelstadt – Richtung das Neue Jerusalem (21:1-22:5). Seine Autorität kommt selbstverständlich aus dem Ziel der Prophezeiung der Vorfahren – Jesus Christi (1:1-2), aber mit dem frühchristlichen prophetischen Dienst war er eng mit der Autoriät der Eucharistie verbunden. Also, die Gabe der Prophetie (τὸ χάρισμα) zog er sicher aus seiner Kraft aus jüdischer nationalen Hoffnung[9] und des Effektes des Verstehens des Gottes Willen und der Menschengeheimnisse[10], aber als Dienst des Herrn (ἡ διακονία) war es wesentlich mit der liturgischen Bekenntnis des auferstandene Christus (1Kor 12:4-5) verbunden[11]. Nach der Lehre der zwölf Apostel „Bischöfe und Diakonen... versehen den (heiligen) Dienst der Propheten und Lehrer“ (15:2), während „wahre Prophet... für das weltliche Geheimnis der Gemeinde tätig ist“ (ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας, 11:11).

Obwohl die Alphabetisierung in der neutestamentlichen Zeit nicht auf beneidenswertem Niveau war – allein Christus schrieb nichts, der prophetische Dienst entwickelte sich nicht ausschließlich auf der mündlichen, sondern auch auf der schriftlichen Kommunikationsebene: es wurden sogar intime prophetischen Erfahrungen aufgeschrieben, damit auch andere über sie erfahren können[12]. Darin die Offenbarung, die in der Form des Rundschreibens in den kleinasiatischen Kirchen kreiste (1:11.19), erinnert an Corpus Paulinum, das ursprünglich in den gleichen Gebieten wirkte, da seine Einleitungs- und Schlussversen (1:4-5a, 22:21) den Prologen und Epilogen der Briefe Pauls ähneln[13], die an eucharistische Versammlung[14] gerichtet waren. Darüber hinaus, kann es im Sinne der Liturgierezeption als fortgeschrittenes Brief angesehen werden, da es mit den klar strukturierten Dialogen (1:4-8; 22:6-21)[15] anfängt und endet, die anscheinend als Klammern dienten, in welchen der gesamte Prophetenbrief vor allen Kirchenmitgliedern gelesen werden sollte, welchen so die autoritative Figur des Propheten um des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesus willen gefangen am Patmos (1:9) sprach. Ähnlich funktionierten auch die Episteln Pauls, deren Rolle nicht nur darin lag, die Nachricht zu übergeben, sondern mehr um einen räumlich entfernten Apostel in einer Gemeinschaft anwesend zu

---

[8] Vgl. R. A. Guelich (Hrsg.), *Prophetic and/or apocalyptic eschatology*, Ex auditu 6, Allison Park: Pickwick Publications 1990.

[9] 1 Makk 4:46; 9:27; 14:41; Joh 6:14.

[10] Lk 2:36; 7:39; Joh 4:19; 11:51; Mt 26:68; Apg 11:27; 13:1-3; 21:10; 1Kor 14:24-25; Tim 1:18; 4:14; Herm. 43:7-16 usw. Siehe auch: J. T. Burtchaell, *From Synagogue to Church. Public services and offices in the earliest Christian communities*, Cambridge: University Press 1992, 299-303.

[11] Vgl. L. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids: Eerdmans 2005, 108-118.

[12] Vgl. Apg 10:9-11:18; Herm. 2:4.

[13] Vgl. M. Karrer, *Die Johannesoffenbarung als Brief: Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986, 66-84.

[14] J. L. White, „Saint Paul and the apostolic letter tradition“, Catholic Biblical Quarterly 45 (1983), 433-444:437; vgl. auch: ders., „New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography“, H. Temporini – W. Haase (Hrsg.), *Aufstieg und niedergang der Römischen welt: geschichte und kultur Roms im spiegel der neueren forschung. II*, Bd. 25, Berlin: Walter de Gruyter 1982, 1730-1756.

[15] Zur Struktur dieser Dialoge vgl. die Arbeit von U. Vanni (Anm. 2).

machen[16]. Aus diesen Gründen wundert nicht, dass die Offenbarung mit der Einleitungsverschiedenheit zwischen dem Leser und der Zuhörer (1:3), bzw. der klaren Gliederung der Dialogrollen an denjenigen der was Johannes geschrieben hat, vorliest (z. B. 1:4-5a) und auf das Auditorium, das das Vorgelesene voll und ganz mittels Antworten annehmt (z. B. 1:5b-6), leitet auch die Stimmen Gottes, vom Jesus, Engel, Geist (besonders im Schlussdialog) ein. Die Sprache dieser Personen ermöglichte die Figur eines Propheten, durch welchen das Jenseits der Realität auch immer spricht, wobei die lebende Anwesenheit ihrer Stimmen der Vorleser wahrscheinlich mit Hilfe einer Art Tonalteration erreichte[17].

Für unsere Thesis ist es wesentlich zu verstehen, dass der Prophet mit den Kirchen kommuniziert, befindet sich in dem gleichen Kontext, in welchem sie seine Epistel annehmen und lesen. Es sind also nicht nur die Rezipienten dieser Zirkulationsprophezeigung diejenigen, die seinen Inhalt im eucharistischen Rahmen erleben, die vor allem das wichtigste Thema die Erlösung durch das Blut des Lammes enthüllt (1:5b-6; vgl. 5:9-10)[18], sondern der Prophet ist genauso wie sie, mit dem Heiligen Geist am Tag des Herrn besessen (1:10)[19]. So sieht es aus, dass die Übereinstimmungen vom eucharistischen Kontext des Autors und der Leser von wesentlicher Bedeutung für das außerordentliche Verstehen der Offenbarung ist, und anscheinend hat er sich geschickt darum gekümmert, dass sie das bemerken. Aber auf welche Weise? Gerade mittels der Verbindung zwischen Beschreibung seiner Einleitungsvision Einer gleich einem Menschensohn (1:9-20) und sieben Mitteilungen an jede der Kirchen, die dieser Beschreibung folgen (2-3): da jede Mitteilung mit „so spricht" (τάδε λέγει) Formel anfängt, die ein Detail aus der Vision bringt, die am Anfang nur Johannes hat (2:1.8.12.18; 3:1.7.14), sieht es so aus, dass den Kirchen (durch das Bild des Propheten) gerade dieser Menschensohn spricht. Und noch mehr! Gerade dank diesen vereinigenden Anfängen dieser Mitteilungen, weiter dadurch, dass die sieben Engel der Kirchen in der Rechte des Menschensohnes sind (1:20), so wie dadurch, dass durch jede einzelne Nachricht der Geist allen Kirchen spricht – Wer ein Ohr hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt (2:7par), diese Nachrichten des Menschensohnes rufen das Auditorium auf, durch gemeinsames Hören gemeinsam sehen, das was der Prophet auch sieht: den auferstandenen Christi, dessen herrschende Anwesenheit in den Kirchen das Bild seiner Auferstehung inmitten der Leuchter ausweist (1:12-13.20), und wer ihnen als der Erste und der Letzte, und der Lebendige von Ewigkeit zu Ewigkeit ist (1:17-18), *scheint* sehr gut bekannt zu sein.

---

[16] Vgl. 1Kor 5:1-5. Siehe auch: R. Funk, „The Apostolic Parousia: Form and Significance", W. R. Farmer (Hrsg.), *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*, Cambridge: University Press 1967, 249-268.

[17] Vgl. D. L. Barr, „The Apocalypse of John as Oral Enactment", Interpretation 40 (1986), 243-256; E. M. Boring „The voice of Jesus in the Apocalypse of John", Novum Testamentum 34 (1992), 334-359.

[18] Es ist wichtig zu vergleichen (1:5b-6): „Τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ, αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας [τῶν αἰώνων]· ἀμήν", mit den ähnlichen Wörtern der Basilius-Anaphora: „κτησάμενος ἡμᾶς ἑαυτῷ λαὸν περιούσιν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον" – „Εὐχὴ τῆς Ἀναφορᾶς. Λειτουργία Μ. Βασιλείου", A. Hänggi – I. Pahl (Hrsg.), *Prex Eucharistica, Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti*, Spicilegium Friburgense 12, Friburg Suisse: Éditions Univérsitaires 1968, 75.

[19] Erster Tag der Woche, als der Tag der Auferstehung (vgl. Mk 16:2par), wurde immer mit der eucharistischen Praxis verbindet: Joh 20:19.26; Did. 14:1; Barn 15:8-9; Ign. Magn. 9:1; Justin, Apol. 1:67; Plinius, Ep. 10:96.

Auf diese Weise schreiten wir im Verstehen der Offenbarung fort, fühlend, dass die prophetische Rolle ihres Autors nicht nur mit der liturgischen Kommunikation endet, sondern auch dieses Schlüsselelement der Vermittlung Jenseits beinhaltet. Dank seiner Prophetenfigur sagt der Menschensohn zu den Kirchen – er ist der erste Autor der Offenbarung (1:11.19). Darüber hinaus ist er derjenige, der Johannes offenbart, was er weiter aufschreiben soll: das Geheimnis der sieben Sterne und der sieben goldenen Leuchter (1:20), worüber der zentrale und größte Teil des Buches spricht (4:1-22:5). Da die Beschreibung dieses Geheimnisses (μυστήριον) von *gegenwärtiger* (4:1-5:14) bis *eschatologischer Existenz* (21:1-22:5) fortschreitet, also bis zum endgültigen Sieg Gottes, konnte den Zuhöreren klar sein, dass die Leuchter und Sterne Symbole der Herrschaft von Christus sind[20]. Dennoch ist es wichtig anzumerken, dass diese Symbole im Paar wirken, dass sie als solche gemeinsam das Kirchengeheimnis äußern: die Leuchter auf der *Erde* (Kirche), und Sterne im *Himmel* (Engel), sind Vermittler des gleichen *Lichts,* das aus der *strahlenden Erscheinung des Menschensohnes* ausquellt (1:16), sie gemeinsam drücken die Fülle der Kirche aus, die die Weltrealität erleuchtet (2:5; vgl. Mt 5:14) mit eschatologischem, zukünftigem Licht des Neujerusalems (21:23)[21]. So ist es möglich, dass der Befehl des Menschensohnes über das Schreiben, nicht nur dass Johannes mit seinem Buch ein entferntes Kampf und endgültigen Sieg Gottes beschreiben soll, sondern dass es eine tiefe christologische Klärung des Geheimnisses der Kirche sein soll, die vor den Augen der Zuhörer abläuft und für welche wir verstanden haben, dass es Eucharistie war. In seiner Mitte befindet sich der leidende und auferstandene Menschensohn (vgl. Mk 8:31par), stehend mitten der sieben Leuchter und mit der Rechten ihre Zukunft garantierend, der dem Prophet befehlt, mit apokalyptischen Genre eine Deutung dessen was er sieht zu schreiben (1:19-20) – der heutigen Lebensumgebung das Geheimnis der Kirche deutet.

3. Die liturgische Rolle des apokalyptischen Genres

Bis zum Ende des XIX und Anfang des XX Jahrhunderts war der Begriff der Apokalyptik sehr fremd. Da er nur an Johannes Offenbarung gebunden war, die sich selbst Apokalypse (ἀποκάλυψις) nennt und die reich an Szenen des kataklismischen Endes der Geschichte ist, so blieben die Andeutungen der Katastrophe bis heute unzertrennbar von der Erwähnung der Apokalyptik[22]. Dennoch hat das griechische Wort ἀποκάλυψις im wesentlichen keine Verbindung mit dem Ende der Welt: ihre Basisbedeutung besteht in der *Erklärung von etwas Verstecktem*[23], und ihre Verbindung mit den Katastrophen (der Beendigung) der Geschichte stammt vom Inhalt der Offenbarung Johannes und anderer ähnlicher Schreiben, in welchen die Erklärungen über Gott und die Welt mit dem Thema seines Endes verflochten sind.

Diese „andere ähnliche Schreiben" waren Teils den engeren wissenschaftlichen Kreisen der Erleuchtung bekannt, aber kamen erst um die Hälfte des XX Jahrhunderts, besonders nach der Entdeckung der Schriftrollen vom Toten Meer in den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Öffentlichkeit. Wegen ihrer Ähnlichkeit mit Johnannesapokalyp-

[20] Vgl. Hiob 38:31; Jes 40:12. Mt 28:18.

[21] P. Prigent, *Commentary on the Apocalypse of St. John*, Tübingen: Mohr 2001, 145-148.

[22] Z. B. der Kriegsfilm „Apocalypse Now" (F. F. Coppola, 1979), dessen Handlung während des Vietnamkriegs spielt, zeigt dass die Apokalyptik im modernen Denken untrennbar von Katastrophe ist.

[23] Vgl. A. Oepke, „καλύπτω, κάλυμμα, ἀνακαλύπτω, κατακαλύπτω, ἀποκάλυψις", G. Kittel (Hrsg.), *Theological dictionary of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans 1983 (TDNT), III 556–592.

se, wurden sie in die literarische Gattung *Apokalyptik* eingereiht, was nicht einfach war. In den sechziger und den siebziger Jahren erreichte der Umgang mit der apokalyptischen Literatur seinen Höhepunkt, teilte aber auch die wissenschaftliche Öffentlichkeit auf. Zur gleichen Zeit betrachteten die deutschen Bibelwissenschaftler die Apokalyptik als die Mutter der gesamten christlichen Theologie[24], aber auch als sehr verwirrendes Gebiet[25]. Trotzdem kam man mit der Zeit zum Konsensus: zu den Apokalypsen ordnete man die Schreiben, die vorwiegend im Zeitraum zwischen dem II Jahrhundert der alten und dem II Jahrhundert der neuen Ära entstanden sind und die der folgenden Definition entsprechen:

> „[Apocalypse is] a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherwordly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world.“[26]

Es ist interessant zu bemerken, dass die Wissenschaft, nach der Entstehung dieser Definition, die Frage darüber stellte, ob man die Offenbarung, von welcher der Termin Apokalyptik auch stammt, in diese Gruppe der Schreiben einordnen kann[27]. Die Tatsache ist, dass es sehr an Schlüsselkategorien reich ist – an Visionen und Symbolen, so wie, dass die Bedeutung der Himmelgeheimnisse *angelus interpres* vermitteln kann (7:13-14; 17:6-18). Darüber hinaus, nach der Definition bringt die Offenbarung wirklich Themen der transzendenten zeitlichen Realität, da es über den zukünftigen Sieg Gottes spricht. Doch was passiert mit der transzendenten räumlichen Realität, die das Bestehen einer parallelen Welt im Himmel bedeutet, zugänglich nur den Augen der privilegierten Persönlichkeiten? Es sieht so aus, dass die Offenbarung auch diesen Teil der Definition erfüllt, da Johannes *die Tür geöffnet im Himmel* sieht und was dann geschehen muss (4:1), aber die Frage bleibt wieder: wie soll man die Eröffnung des Himmels und das Steigen darauf verstehen? Besteht diese parallele Welt wirklich, in welche der Prophet steigt, oder handelt es sich um etwas anderes?

Die Antwort soll mit dem Einsehen der Ähnlichkeiten diesem Aufsteigen Johannes auf den Himmel mit der apokalyptischen Literatur (z. B. äthHen 14:8-24; TestLev 2:6; 5:1)[28] beginnen, aber auch des wesentlichen Unterschieds im Vergleich zu ihr: durch die Beschreibung der Steigung, geben die apokryphe Schriften besondere Achtung auf die Struktur und Beschreibung des Himmels, was besonders für die jüngeren Apokalypsen gilt, in welchen alle zusammengesetztere himmlische Stratifikationen bemerk-

---

[24] E. Käsemann, „The Beginnings of Christian Theology“, R. W. Funk (Hrsg.), *Apocalypticism*, Journal for Theology and the Church 6, New York: Herder and Herder 1969, 17-46:40.

[25] Vgl. K. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik*, Gütersloh: Mohn 1970.

[26] J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*, Grand Rapids: Eerdmans ²1998, 5. Nach Collins, diese Schriften sind: das Buch Daniel (Dan), das erste und das zweite Henochbuch (äthHen, slHen), Abraham-Apokalypse (ApkAbr), Testamente der 12 Patriarchen (TestXII), Zephanja-Apokalypse (ApkZeph), Jubiläenbuch (Jub) und auch viele Qumranschriften (Collins, *Imagination*, 5). Vgl. auch: J. H. Charlesworth (Hrsg.), *The Old Testament Pseudepigrapha*: *Apocalyptic Literature and Testaments*, Garden City NY: Doubleday 1983, 3-4; J. J. Collins, „Was the Dead Sea Sect an Apocalyptic Community?“, L. H. Schiffman (Hrsg.), *Archeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*, Sheffield: JSOT Press 1990, 25-51.

[27] Vgl. A. Y. Collins, „Early Christian Apocalypticism“, *Semeia* 36 (1986), 1-10; D. Hellholm, „The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John”, *Semeia* 36 (1986), 13-64; D. Aune, „The Apocalypse of John and the Problem of Genre“, *Semeia* 36 (1986), 65-96.

[28] Vgl. Gen 28:17; Ps 78:23; Ez 1:1; Mt 3:16-17; Apg 7:55-56; 10:10-11.

bar sind (TestLev erwähnt zu mindestens drei Himmelniveaus, slavHen sogar zehn). Auf der anderen Seite ist der Weg Johannes Richtung Gottes Thron sehr einfach. Die Stimme hörend, die ihn ruft aufzusteigen, ist Johannes mit dem Geist besessen und ihm wird im gleichen Moment Thron Gottes gezeigt (4:2), dies bedeutet, dass die detaillierte Beschreibung der Himmelaufsteigung, als einen der zentralen Interessen der Apokalyptik, nicht im vorderen Plan des Autors steht. Doch warum ist es so? Gerade deswegen, weil der Autor dieses Buches, dem die spätere apokalyptische Überlieferung doch nicht unbekannt war[29], die überwiegende Wichtigkeit der Art auf welcher ihm die Vision offenbart wurde, nicht geben will, sondern dem was offenbart wurde – dem himmlischen Tempel Gottes. Es sieht so aus, als ob dieser Zug sehr sinngemäß im Kontext des liturgischen Lesens seines Buches als Deutung des Geheimnisses der sieben Sterne und sieben goldene Leuchter war, Geheimnis der Kirche: mit dem heiligen Geist besessen, der Prophet entfernt sich also nicht räumlich von seinen Zuhörern, von wo er sie benachrichtigen konnte, was er um das unerreichbare Aufenthalt des Herren herum sieht, hinter sonst entfernten Himmel, sondern geht in das Sehen der Euchasterie ein, das dem gewöhnlichem Auge unbekannt ist, und ermöglicht mit seinem Rundbrief den Lesern, durch seine prophetische, geistliche Sicht die Wahrheit derer gemeinsamer Teilnahme an dem erlösenden Blut des Lammes zu verstehen (5:9-10; 7:14-15), die aus der Himmelsstadt herausquellt (7:16-17; 22:3-5)[30], aber zu dessen Fülle eine Reihe der Versuchungen verlaufen müssen (sieben Siegel, Posaunen und Schalen)[31].

Darüber geht es wirklich über die reale Tempelatmosphäre, den Zuhörern könnte weiter dann den Elementen des jüdischen Kults[32] klar sein: vor dem Thron Gottes brennen sieben Feuerfackeln (4:5), da sind noch das Altar[33] und die Bundeslade (11:19), weiter die vier Lebewesen,[34] die das Sanctuslied singen (4:6-8)[35] und die Ältesten (4:4), die die goldenen Schalen voller Räucherwerk halten[36], was die Gebete der Heiligen sind (5:8; vgl. 8:3-5)[37]. Besonders wichtig sind noch zwei Eigenschaften des Propheteneintritts in diese Dimension der Anbetungsrealität – aber auch des Eintritts seiner Zuhörer!

---

[29] Contra I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden: Brill 1980, 48.

[30] Dazu siehe die folgenden Arbeiten: C. Deutsch, „Transformation of Symbols: The New Jerusalem in Rv 21:1-22:5“, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 78 (1987), 106-126; P. Lee, *The New Jerusalem in the Book of Revelation*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.129, Tübingen: Mohr 2001, 239-303.

[31] So realisiert er den Fortschritt der Zeit: siehe die Arbeit von R. Bauckham: „The Eschatological Earthquake in the Apocalypse of John“, Novum Testamentum 19 (1977), 224-233; zur Struktur der Johannesoffenbarung vgl. die folgende Arbeit: J. A. Filho, „The Apocalypse of John as an Account of Visionary Experience: Notes on the Book's Structure”, Journal for the Study of the New Testament 25 (2002), 213-234.

[32] Vgl. die Arbeit von R.A. Briggs, *Jewish Temple Imagery in the Book of Revelation*, New York: P. Lang 1999.

[33] Offb 6:9; 8:3,5; 9:13-15; 11:1; 14:18; 16:7.

[34] Vgl. Ex 26:31; 28:18-21; 1Kön 6:29; Ez 1; Jes 6:2-3; ApkAbr 18.

[35] Es ist wichtig zu verstehen, dass zur Zeit der Entstehung der Offenbarung das Singen von diesem Lied auch den weltlichen und nicht nur den Himmelkult verstand: dazu siehe zwei wichtige Arbeiten von A. M. Schwemer: „Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran“ und „Irdischer und himmlischer König. Beobachtungen zur sogenannten David-Apokalypse in Hekhalot Rabatti §§ 122-126”, in: M. Hengel – A. M. Schwemer (Hrsg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, Tübingen: Mohr 1991, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 55, 45-118.309-359.

[36] Vgl. Ex. 27:3; 38:3; Num. 4:14; 1 Kön 7:40 usw.

[37] Vgl. Ps 141:2; Lk 1:10; äthHen 9:3; 40:6; 47:2; 104:1; Justin, *Dial.*, 118:2; Origenes, *Contra Celsum*, 8:17.

Dadurch, dass er mit der Stimme des spezifischen Tons gerufen wurde (4:1), bedient sich die Offenbarung mit häufigem Manier der Apokalyptik (vgl. 3. Bar 11:3-5), wobei diese Stimme jetzt sich nicht wie ein Donner oder anderer Himmelslärm anhört, sondern wie von einer Posaune: die Töne dieses Instrumentes folgten der alttestamentlichen Theophanie[38] und sind höchstwahrscheinlich wichtiger Teil des jüdischen Tempelkults geworden, gerade als Imitation der Gottes Stimme von dem Berg Sinai[39]. Daneben ist es auch wichtig zu verstehen, was diese Stimme sagt: obwohl sich die Worte „Komm hier herauf" (ἀνάβα ὧδε) (4:1) einfach anhören, haben sie besondere Bedeutung, wenn es um Kult handelt[40]. Da folgen die neutestamentlichen Schreiben die alttestamentliche und die Rabbinische Literatur: das griechische Verb ἀναβαίνειν entspricht dem jüdischen Wort הלע, die ein Synonim für den *Weg* nach Jerusalem und seinem Tempel ist, so ist „aufsteigen" im Kontext des Kultes, worauf der Ton der Posaune ausruft, so bedeutete dies *Richtung heiligem Ort gehen*, da die Tempel an den Erhöhungen gebaut wurden[41]. Die christliche Erfahrung kannte solche Bedeutungen und brachte sie in den liturgischen Kontext: damit anlässlich eines Feiertages die Gemeinde (ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν) in Jerusalem begrüßt bzw. damit er mit dieser seinen Begrüßung an ihrer Versammlung oder Eucharistie teilnahm, Apostel Paulus stieg hinauf – aber nicht nur in Jerusalem, Richtung wessen Tempel er sonst aufsteigt, sondern in die Kirche, die in Eucharistie als neues, wahrheitliches Tempel Gottes gezeigt wird (Arg 18:22).

Solches Nachdenken wird nicht nur mit einem Vers der Apostelgeschichte bestätigt, sondern auch mit dem Zeugnis des Johannesevangeliums (2:19): „Reißt diesen Tempel nieder und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten", da „wer an mich glaubt... Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Inneren fließen" (7:38; vgl. Offb 22:1) und wenn es um Johannes Offenbarung geht, vielleicht auch früher, wie wir sahen mit der Überlieferung des Pauls Gottheit – genauer, mit seiner Lehre über den Leib Christi (1Kor 12:27): „Ihr... seid der Leib Christi, jeder einzelne ist ein Glied an ihm." Der Geist ist derjenige, der die Christen zu einem Körper macht und da er in ihnen wohnt, sind sie diejenigen die den Tempel Gottes ausmachen (vgl. 1Kor 3:10-17)[42]. Ähnlichen Gedanken bringt 1Petr 2:4-5: diejenigen, die zum Christus als lebendiger Stein herantreten (λίθον ζῶντα) werden als lebendige Steine (ὡς λίθοι ζῶντες) sein, die zu einem geistigen Haus aufbauen (οἶκος πνευματικός) und die geistige Opfer darbringen (ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας)[43]. Daher sind Christen Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen

[38] Vgl. Ex 19:16; Jes 18:3; Jo 2:1; Sach 9:14; Ps 47:5; Heb 12:19.

[39] Vgl. 2Sam 6:15; Ps 81:3; Jes 27:13; Jo 2:15; Mt 24:31; 1Kor 15:52; 1Thess 4:16.

[40] Für detaillierte Erklärung siehe den folgenden Eintrag: J. Schneider, „(βαίνω), ἀναβαίνω, καταβαίνω, μεταβαίνω", TDNT I:518-523.

[41] Vgl. z. B. Lk 18:10; Joh 2:13; 5:1; 7:8.10.14; 11:55; 12:20 usw.

[42] Entgegen denen, die denken, dass die Christen Jerusalems das Gesetz anhalten sollen, vergleicht Paulus das jetzige Jerusalem mit Hagar – das Berg Sinai in Arabien ist, und das Jerusalem droben, bzw. die Kirche – mit Sara (Gal 4:21-27). So die Kirche als das himmlische Jerusalem *antizipiert* eschatologische Freiheit, die die Gabe Christi ist (5:1), so verliert sich in ihr der Sinn des Gesetzes. Zitierend Jes 54:1 in Gal 4:27, zeigt Paulus, das Prophetismus über die Restaurierung des Jerusalems mit der Entstehung der Kirche erfüllt ist. Diese liturgische Eigenschaft der Himmelstadt sieht man auch in Heb 12:22-24: die Kirche macht bei der Feier des Himmel-Jerusalems mit, das als lebendige und himmlisch-weltliche Gemeinschaft des Gottes, des Christus, des Gottes Volkes und der Engel beschrieben ist.

[43] Vgl. 1Kor 10:16-17: „Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν; ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν, οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν."

Gottes (συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ)[44], worüber auch Ignatius von Antiochien (Eph 9:1; Magn 7:2) schreibt. Wir verstehen also, dass der Prophet sich mit der Überlieferung über die Kirche als Tempel Gottes benutzte, damit er das Geheimnis des liturgischen Dramas *von Innen*, so wie diese sich um das Thron des Gottes und Lammes abwickelt, warum sein Buch auch als frühe *Mystagogie* angesehen werden soll, die mit der Sprache der Apokalyptik in den gegebenen Lebensumständen, das liturgische Wesen der Kirche erklärt. Es sieht so aus, dass die Kirche vom Anfang an, von dieser Rolle dieses Buches bewusst war, daher hat sie es mit Recht Offenbarung oder Apokalypse *des Johannes* genannt, und nicht *dem Johannes,* was vielleicht logischer gewesen wäre, da Prophet Johannes derjenige ist, der die Offenbarung aufgenommen hat.

4. Zusammenfassung

Am Ende der ausgestellten Überlegungen über die eventuelle liturgischen Rolle vom Johannes prophetischen Apokalypse oder apokalyptischen Prophetie, ist es logisch, folgende Frage zu stellen: warum war diese Deutung der Eucharistie der frühen Kirche notwendig? Gerade deswegen, da die Kirche in den räumlichen und zeitlichen Rahmen der Entstehung der Offenbarung keine andere Weise hatte, innerhalb sich selbst ihre eschatologische Natur zu bezeugen. Prächtige Tempel, Ikonographie und alle liturgischen Merkmale gehören der späteren geschichtlichen Periode und konnten Ende des ersten Jahrhunderts nicht die Funktion der Deutung vom Geheimnis sein. In Vergleich zu den römischen Imperien, die damals überzeugend mit dem Verstehen der Welt, des Lebens und Kultes dominierten, wollte die Kirche durch die Offenbarung zeigen, besonders mittels Genres der Apokalyptik, welche den kleinasiatischen Christen bekannt sein konnte – da es ganze Gruppen ausmachten, die aus Palästina nach dem Sturz Jerusalems im 70. Jahr flüchteten, dass der endgültige Sieg dem Gott und dem Lamm angehört, und nicht demjenigen, der jetzt am Kaiserthron sitzt und den Sinn des Lebens diktiert. Sie macht das im liturgischen Kontext, o*ffenbarend* den Gesammelten um den weltlichen und sicher armen Thron der Liturgie, dass deren Versammlung eigentlich um diesen himmlischen Thron Gottes ist und dass als solches schon jetzt und hier die Möglichkeit hat, die Teilnahme an seinem endgültigen Sieg zu schmecken. In dem Moment, in welchem der Kirche die Freiheit des Dienens gegeben wird und sie die Möglichkeit bekommt, an viele verschiede Arten seine Eschatologie auszudrückt, und dieser Moment überschneidet sich mit dem Verschwinden dieser Generationen, denen die Apokalyptik sehr gut bekannt war, verlor das Buch der Offenbarung stufenweise seine prophet-apokalyptische, liturgische Rolle, wandelte sich so in das schwer verständliche Schreiben um, das nur über die letzteren Sachen spricht und welches nur einzelne privilegierte Deuter verstehen können. Die vorgeschlagene Arbeit ist ein Zeiger, dass die zeitgenössische Exegese den Weg Richtung richtigem Verstehen der Offenbarung zeigen kann, aber das es gleichzeitig sinnlos ohne Liturgie der Kirche bleibt.

[44] Hier hat es Sinn den gesamten Gedanken Pauls zu lesen (Eph 2:19-22): „Ἄρα οὖν οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι ἀλλὰ ἐστὲ συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ, ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ, ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι.“

Philotheos 14 (2014) 83-101

Anita Strezova
Australian National University, Canberra

Apophaticism and Deification in the Alexandrian and Antiochene Tradition

Abstract: The aim of this paper is to analyse certain aspects of the Christian tradition, namely, the doctrines of *apophasis* (also known as *negative theology*) and *theosis* (deification). These are surveyed together because they often complement one another in Christian thought. Although the later Byzantine fathers, of the *hesychast* tradition, solved the theological questions of apophaticism and deification, the problematic was already articulated in early Christianity through conceptualising the vision of God. The contention of this paper is that although the Alexandrine and Antochene traditions appropriated two diverse ways of understandings of the doctrine of vision of God, the two theological methods were in fact interrelated. In short, whereas for the Alexandrians the vision and knowledge of God stressed the ascent of the human being to God (apophasis), and the Antiochenes were more interested in the divine condescension (kataphasis), both traditions had the same practical goal, union by grace with God or *theosis*. Both paradigms, too, reveal the paradoxical or antinomical nature of Christian God-transcendent and immanent at the same time. After exploring some of the general characteristics of the Alexandrian and Antiochene though, this paper will address the particularities of the two interpretive strands.

The aim of this paper is to analyse certain aspects of Christian spirituality which commonly belong to a sphere of theologising that is not enshrined in scripture, canon law or apostolic tradition. The two doctrines of *apophasis* (also known as *negative theology*) and *theosis* (often translated as deification or divinization) are surveyed together, because they often complement one another in Christian thought, both dealing with the ontological quest for mystical knowledge of the ultimate essence.[1] Essentially, the *apophatic way* is a method which places its confidence not in affirming but denying, and therefore constitutes a use of language against itself, making the negative statements higher in the order of knowing than the usual positive (*kataphatic*) counterparts.[2] However, the *apophatic* theology is not an abstract intellectual and linguistic exercise sufficient in itself, but it has a practical goal; the salvation of humanity from sin and corruption. Salvation is naturally to be understood in the classical Christian meaning of deification (*theosis*).[3] The concept of *theosis* denotes human participation in God's existence while maintaining a distinct human nature.[4] In fact, having been created "in the image and likeness" of the infinite God, the humanity is called

[1] Raul Mortley, 'What is Negative Theology? The Western origins', in *Prudentia-Conference on negative theology* (Sydney 1981) 5-13

[2] Daniel Bulzan, 'Apophaticism, Postmodernism and Language: Two Similar Cases of Theological Imbalance', *Scottish Journal of Theology* 50, 3 (1997) 261-287 (263)

[3] Nicholas Lossky, 'Theology and Spirituality in the Work of Vladimir Lossky', *The Ecumenical Review* 51, 3 (July 1999) 288-293

[4] Daniel B. Clendenin, ed., *Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective*, Baker Books (Grand Rapids 1995) 47-161.

by its own nature (and this is precisely the sense of 'in the image' from this point of view), to transcend the limited boundaries of its creation and become infinite. The process of human transformation can be misunderstood outside of the sacramental and liturgical life of the Church. It is an active, unending, progressive movement of human beings which begins with baptism and continues in the Eucharist.[5]

Although the later Byzantine fathers, of the *hesychast* tradition, solved the theological questions of apophaticism and deification by distinguishing between God's essence and his energies, the mystical problematic of theology was clearly posed in the Alexandrian and Antiochene thought, though not in an altogether a technical sense. Hence, after exploring some of the general characteristics of the Alexandrian and Antiochene tradition, this paper will address their 'diverging' stands on the doctrine of the vision of God.

Alexandrian and Antiochene School

Scholars often prefer to make generalisations, and seem enduringly zealous of well-defined classifications. Similar trends can be noted in the scholastic claim of two 'schools' been prevalent in the late antiquity: the 'Antiochene' and the 'Alexandrian'. Conversely, one has to affirm that such 'schools', as schools, never existed in the actual sense. In fact, the traditions of Alexandria and Antioch "were wholly homogenised historical interpretation of convergent manners of reflection in the late antiquity". Such concepts, are, however, often used by the researcher, the historian and observer, to enclose evident concomitant topics and methods across particular regions; but they do not in any case represent an organised system of intentional uniformity. However, certain common characteristics of these two converging traditions can be found, and prove helpful in the reading of doctrinal reflection.

Hence, in the same manner, the author of this paper has chosen to use the term 'school' to reflect upon the development of two 'distinctive' tendencies and trends in the doctrine of knowledge and vision of God as presented in both traditions. Namely, in the writings of the representatives of the Alexandrian School, the vision and knowledge of God in his essence often involves a substratum of the intellectualistic thought according to the Neoplatonic schema, where the humanity is raised to union with the divine nature. This approach corresponds to the apophatic or negative way to knowing and experiencing God. The essence of the negative way (*apophaticism*) lies in negating statements intended to be of transcendent applicability. Proceeding by negations one ascends from the inferior degrees of being to the highest, "by progressively setting aside all that can be known in order to draw near to the unknown in the darkness of absolute ignorance or unknowing (*agnosia*)".[6] Ignorance connotes that only by going beyond every visible and intelligible object or by detaching ourselves from all theophanies and manifestations can we know the One who is above all that can be an object of knowledge. This promotes a tendency towards the ever-greater plenitude, in which the theology of concepts is transformed into contemplation and dogmas are turned into mystery. It is a philosophy of ecstasy *par excellence* and a "standing in silence in an attitude of wonder, love, and praise before the majesty of the transcendent God who is incomprehensible to the human mind".[7]

---

[5] Kenneth Parry, *Depicting the Word*: *Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth Centuries* (Brill 1996) 119.

[6] Lossky, *Mystical Theology*, 25.

[7] Stefan Sandjakovski, *Unwritten Tradition*, Publishing Centre Three (Skopje 2001), 3-25.

The Christological thought of the School of Antioch, on the other hand, follows the opposite movement, that of 'divine condescension'. What is condescension? It is when God reveals himself proportionally to the weakness of those who behold him (On the Incomprehensible Nature of God 3.15).[8] The ultimate divine condescension, however, is the Incarnation, by which God entered human history and through Jesus fulfilled the divine plan for human salvation.[9] The doctrine of divine condescension or oikonomia of God also refers to the revelatory operations or energies, which descend from God to creation.[10] Moreover, it corresponds to the kataphatic or positive way of knowing and experiencing God and it involves above all, affirmation. From this perspective, one speaks of God in normal linguistic categories, attributing to him such characteristics as supreme good, truth, justice, mercy, love, beauty, compassion and so on.[11] These positive affirmations speak of relations and analogies and point to reality rather than describing its nature,[12] in the way one incapable of beholding him is able to look upon him.

Although the fathers of the Alexandrian tradition were predominantly concerned with the apophatic way of theologising, and those of the Antiochene School appropriated kataphasis as a theological method for acquiring knowledge of God, the acquisition of knowledge of God for both traditions was not an abstract intellectual and linguistic exercise sufficient in itself, but it had a practical goal; the salvation of humanity from sin and corruption.[13]

While the strength of Alexandrian's appeal was in their soteriology as presented through the patristic dictum of theosis: "God became man in order that man might become God", the concept of deification was played down by the Antiochenes. However, they did mention adoptive sonship, requiring immortality and impeccability, which results in companionship with God through charity and the ascesis. The peculiarities of both traditions will be discussed under separate subheadings.

1. Alexandrian School

The second and third centuries witnessed the bitter fights between traditional Christianity and Gnosticism, which reduced redemption to a mere re-divinisation of the divine germ in the spirituals (*pneumatophores)* or pneumatics, considered by the Gnostics to be the only true Christians.[14] Against this aberration, the representatives of the Alexandrian School, mainly Clement and Origen, Christianised the Greek ideal of the assimilation of man to God by means of knowledge (gnosis) and asceticism, and affirmed that the true gnosis consists in the perfect understanding of the heavenly doctrine revealed by the incarnate Logos. This gnosis, which is the contemplation of the supreme, transcendent

[8] Ibid. 83-84.

[9] Stephen D. Benin, *The Footprints of God: Devine Accommodation in Jewish and Christian Thought*, (State University of New York Press, 1993), xiv. Stephen D. Benin, *The Footprints of God: Devine Accommodation in Jewish and Christian Thought* (State University of New York Press, 1993), 69.

[10] John Chrysostom, *On the Incomprehensibility of God*, I, 6; PG 48, 707.

[11] Bishop Auxentius, 'The Iconic and Symbolic in Orthodox Iconography', 53.

[12] On Gregory of Nyssa's views on language in relation to divine realities see Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium* II, in W. Jaeger, ed. *Gregorii Nysseni Opera*, E. J. Brill (Leiden 1960), 481, 545-546; Gregory of Nyssa, *On the Beatitudes*, Sermon 6; PG 44, 1269, 1272BC.

[13] Lossky, 'Theology and Spirituality in the Work of Vladimir Lossky', 288-293.

[14] Ibid. 337-359.

being for Alexandrians, assimilates man to God. He is the source of all perfection, and confers upon man impassibility, immortality and love. Hence, contrary to Gnosticism, in which knowledge for its own sake represents the objective of the Gnostic, "the union with God or deification, the theosis of the Alexandrian fathers, was the ultimate aim of the quest for knowledge of God through apophaticism".[15]

1.1 Clement of Alexandria

Clement was strenuously opposed to the teaching of heretical gnostics. He called his perfect Christian 'the gnostic' and denied the heretics the right to use this term. Clement reasoned that criticism of the heretics destroyed their claim to intellectual superiority, for his gnosis was at once more Christian and more rational. However, what Clement says about God in any statement is not to be taken literally, but understood 'gnostically'. Knowledge of God which is purely rational is considered to be purely negative. Clement claims that the humanity arrives at the highest degree of knowledge of God, by way of analysis. He uses the word analysis, but he means abstraction (*aphaeresis*) understood as a method which provides a technique of conceptualising abstract entities.[16] The abstraction (*aphairesis*) in Clement has a metaphysical purpose; it is the science of removing successive layers (of reality) so that we may reflect upon the essential features of the first principle. It is useful in the process of developing concepts of the mathematical kind, a simple technique of abstraction for the purpose of considering ideas rather than bodies.[17] Nevertheless, it needs to be stated that *aphaeresis* in Clement is not a matter of negation, which is discussed by Aristotle in an entirely different way; it is rather an epistemological tool "whereby one denies an attribute of an entity, in order to conceive more clearly of another attribute, which belongs to that substratum."[18]

The importance of this method by which one sets toward contemplation is described in detail in his fifth book of the Stromata.[19] Here, the apophasis involves abstracting of depth, then breadth and length, then the position, and everything else which can be attributed to intelligible beings,[20] so at the end one is left with the God. While practising the abstraction the mystic comes to the conclusion that God is One and beyond the One, and superior to the monad itself.[21] It is impossible to apply to him either type, or differentiation, or individuality, or any logical categories. He is neither accidental, nor One to whom accidental qualities can be attributed; neither all, nor part. God is infinity because he has no dimension; he is without form or name.[22] The usual names we call him: One, Lord, Creator, according to Clement, "are taken from the things that are known in order to fix man's disordered thoughts".[23]

---

[15] Lossky, *The Mystical theology*, 9.

[16] Harry A. Wolfson, 'The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle', *Harvard Studies in Classical Philology* (1947) 233-249.

[17] Mortley, 'What is the negative theology?', 7.

[18] Raoul Mortley, 'The fundamentals of the via negativa', *Americal Journal of Philology*, 103 (1982) 429-439.

[19] Mortley, 'What is negative theology? The Western perspective', 12.

[20] Lossky, *In the Image and Likeness of God*, 19.

[21] Clement of Alexandria; *Paidagogos* I, 8; PG 8, 336.

[22] *Paidagogos* I, 8; PG 8, 338.

[23] Clement of Alexandria; *Stromateis*, II, 2; quoted by Lossky, *The Vision of God*, 41.

Apophatic ascent

Clement affirms the living God of the Scripture in fact transcends the intelligible monad, and consequently the apophatic search has to pursue what lies beyond, in the darkness of Sinai. The story of Moses who met God in the darkness of Mount Sinai is a metaphor of God's incomprehensibility that Clement employs several times. This is essentially an ascent of the body and soul by way of katharsis or purification into the darkness where God resides. When the Scripture says that Moses entered into the darkness where God they in fact refers to the fact he is invisible and inexpressible (Stromates 5.78.3). The ascent to Mount Sinai also proposes a second apophatic movement often referred as Trinitarian theognosis where the majesty or grandeur of Christ, or Christ the Logos, the 'place of ideas' is surpassed, in order to go 'by Sanctity' (no doubt the Holy Spirit) towards the Abyss of the Father, which is 'the invisible and inexpressible', and also 'inaccessible and unlimited'.[24]After transcending this level of ascent, at the peak of the dialectic, beyond the reach of man's logic and language, outside the categories of human thought, vast but indivisible, without parts and name stands the First cause.[25] God, according to Clement, is above place, time, name and thought.[26] After having conducted the intelligence towards a complete agnosia (before the transcendent abyss), the negative ascent in Clement is surpassed by the grace which the Father sends through the Son in 'Sanctity'.[27] The knowledge of the Good and assimilation to God is a gift offered by God through his grace.[28]

Assimilation of God

Although Origen counts as the chief Christian representative of the doctrine of the universal salvation (apokatastasis), it is actually Clement who first presents this doctrine, providing a foundation for his successor.[29] He believed that all judged and the sinners will be punished but that the punishment would have a pedagogical, purifying and restoring nature. Clement emphasised that God does not come us to repent but rather God persuades us to work cooperatively with the divine love. Clement uses the term apokatastasis to refer rather to the final destiny of the soul who attains 'the perfect end, which is without end'; becoming transformed and divinised, once it becomes delivered from all punishments which had to be suffered as a 'salutary' chastisement due to sin.[30] However, the idea of therapeutic punishment points also to the concept of universal salvation.

1.2 Origen

The teaching of Origen (185-254 or 255) is more precise than that of Clement, under whom Origen studied for a while at the Alexandrian Didascalion.[31] The great Alexandrian teacher, Origen, blurs the doctrine of creation and plays down the importance of the

[24] Ibid. 21.

[25] Clement of Alexandria, *Stromateis*, V, 12, 81f; PG 9, 116-124.

[26] *Stromateis*, V, 11, 71; PG 9, 101-116.

[27] Lossky, *In the Image and Likeness of God*, 22.

[28] Clement of Alexandria, *Stromateis*, II, 22; PG 8, 1080.

[29] John R. Sachs, 'Apocatastasis in Patristic Theology', *Theological Studies* 54 (1993) 617-640 (618).

[30] Ibid. 61.

[31] Lossky, *The vision of God*, 46.

doctrine of the resurrection, due to his strong Platonist background. He draws no sharp lines between uncreated and created, fails to distinguish God's nature from his will, and perceives the nature of the Logos to be not only eternal, but also created.[32]

Vision of God

The doctrine of vision of God in his essence is presented in Origen's writings within the framework of an intellectualistic doctrine in which the main features of biblical teaching are combined with philosophical ideas of Platonism. He unreservedly accepts the traditional Platonic definitions that God is immutable, impassable, beyond time and space, without shape or colour, not needing the world, though creating it by his goodness,[33] and adds the scriptural apophatic terms of 'unlikeness and beyondness' to describe the nature of God.[34] He declares that 'God is inconceivable and unperceivable;'[35] that 'no words or designations can represent the attributes of God;'[36] and that 'God is completely beyond spirit and being'.[37]

Origen suggests that God is unknowable not only due to the frailty of the knower, but also because God's very nature or essence which is 'asomaton' (incorporeal) and 'impossible to be seen' remains a mystery.[38] All that can be conceived of God is a 'tiny spark of light', providing no knowledge at all regarding the divine nature.[39] Origen uses the metaphor of light in order to demonstrate the incorporeity of God by the identification of light with the process of divine illumination.[40] If the divine illumination is bodiless, according to Origen, this means that its source, God, who is totally and absolutely unlike all that humanity or creation is, must be bodiless too.[41] Concluding the discussion of the incorporeity of God Origen asserts that material characteristic cannot be attributed to the divine, because in truth "he is incomprehensible and immeasurable (inaestimabilis)" (PA I.1.5).

Three Levels of Spiritual Life

Origen divides the spiritual life into three levels. The first level, the ethical, is primarily purification of the heart. The second is the illumination of the nous. Finally, the theological is the acquisition of knowledge of God.[42] These three levels which corresponded to the stages of purification, illumination and deification are described as follows: the first stage is known as praktiki or the struggle for apatheia and love; the second is the phisiki theoria or the knowledge of the mysteries of creation; and the third is theologia, the knowledge of God in his Logos "the image of the Creator in whom humanity is made".[43]

---

[32] Chryssavgis**, '**The origins of the essence-energies distinction', 21.

[33] Origen, *Contra Celsum* VI, 68; in Chadwick, *Origen: Contra Celsum*, 189.

[34] Russel P. Moroziuk, 'Origen and Apophaticism: the case of asomaton in I, 1.1-9 of the Peri Archon', *Logos* 34 (1993), 587-600 (589).

[35] Origen, *De principiis* I, 1, 5; PG II, 124.

[36] Origen, *Contra Celsum* 6, 65.

[37] *Contra Celsum* 7, 38.

[38] Origen, *Peri Archon* I, 1, 8; quoted by Moroziuk, 'Origen and Apophaticism', 587-600.

[39] *De principiis*, I, 5; PG II, 124.

[40] Moroziuk, 'Origen and Apophaticism', 588.

[41] Ibid. 593.

[42] Gregory Palamas, 'On Prayer and Purity of heart', *Patrologia Graeca* 150, 1117D.

[43] Lossky, *The Vision of God*, 47.

The ascent to the Word, is considered a final stage, and yet the stage which must lead to the vision and knowledge of the primary simplicity of the divine. It is the deified state of union with God, inseparable from the love, realised by the exclusion of every other ideal, and by contemplation. God becomes all in such a way that the human mind is 'made one mind with God,' according to St. Paul who appears frequently in Origen's writings.[44] The contemplation of God, according to Origen, will be brought to 'its proper fulfilment' and 'the human spirit will be deified by that which it contemplates'.[45] This means for Origen and his disciples that Christians must strive to perfect their image, by acquiring likeness to God, which will reach its term in the consummation of time, when God will be all in all.[46]

Apocatastasis

Origen holds the view that everything proceeding from God would return to God at the consummation of the age, 'so that God may be all things-in all things'.[47] He calls this return of all creatures to God at the 'end of times' 'universal salvation' or apocatastasis (the term derives from I Thessalonians but the idea is from St Paul's First Letter to the Corinthians, and was introduced by Clement).[48]

1.3 Athanasius of Alexandria

In the works of Athanasius of Alexandria, the concept of deification is built upon the doctrine of the Incarnation of Christ. The Council of Nicaea (A.D. 325) defined the hypostasis Son as *homoousios* (of the same substance) with the Father, and thus fully God. By virtue of being consubstantial with the divine and human nature and assuming the latter, Christ represents a hypostatic union of human and divine natures (*communicatio idiomatum*) and as such introduces a close relationship between the Incarnation and deification.[49] The hypostatic union of Christ creates also 'a complete union of human will and divine will', which frees man from the bondage of his will and releases him towards deification.[50] As Athanasius summarised, God was made man that we might be made God' (*On the Incarnation of the Logos* 54). He also affirms the notion that everything apart from God is created out of nothing by God and refers to the gulf between the uncreated God and created beings which implies that God is unknowable because there is no natural point of contact (e.g., the soul) between God and creatures (cf. Letter to the monks, 1). Athanasius of Alexandria also defended the absolute transcendence of the divine nature against the attacks of the heretics, mainly Arians. The writings of Athanasius and especially his teaching concerning deification (*theopoiesis* as he calls it) should be understood against the background of the Arian crisis in which the divinity of the Logos was put in question.

---

[44] K.P. Wesche, 'Eastern Orthodox Spirituality: Union with God in Theosis', *Theology Today* 56, 40 (April 1999) 29-43.

[45] Lossky, *The Vision of God*, 42, 61-62.

[46] Origen, *De Principiis*, III, 6, 1; PG II, 333; *ANF*-II, 4: 54-65.

[47] Russell, 'Partakers of the Divine Nature', 63.

[48] Sachs, 'Apocatastasis in Patristic Theology', 617-640.

[49] Maximos Aghiorgoussis, 'Orthodox Soteriology', *Salvation in Christ: A Lutheran Orthodox Dialogue*, ed. R. Tobias, Fortress Press (Augsburg 1992). 42.

[50] Athanasius of Alexandria, *De Incarnatione* 54; PG 25, 192B; see also *Athanasius, De Incarnatione*, ed. F. L. Cross, SPCK (London 1957).

Apophasis and Attributes of God

The violent reaction against Arianism, carried on by Athanasius, indicates to what extent the Byzantine fathers of the fourth century were aware of the danger of intellectualism in the knowledge of God. Avoiding a nihilistic approach to God's knowledge, while at the same time responding to the extreme claims of Arianists, Athanasius answers the common quest for the knowledge and accessibility of God in a negative, apophatic way, insisting upon what God is not. Hence, aside his preferred words *demiurgos* (creator) and *ktistes* (maker) in relation to God, Athanasius uses the term *agennetos* (unoriginate), which is a negative term not capable of portraying the creative energy of God. Since this term became the by-word on the lips of the Arians to distinguish the uncreated God from the created Son, Athanasius rarely apples it without reservation.[51] Athanasius of Alexandria always raises a warning against using it to distinguish between the Father and Son, as according to him, the word 'unoriginate' merely distinguishes between creator and creatures. Thus he states: 'It would be more godly and true to signify God from the Son and to call him Father, that to name God from his works alone and call him unoriginate (*agennetos),* for God is not like created things'.[52] For Athanasius, the *Logos* has all the properties of the Father, who is, unchangeable, immortal,[53] while creatures bear no essential resemblance to the creator.[54] These terms indicate a gulf between God and the world, and demonstrate the impossibility of comprehending the former.[55] This attitude is succinctly expressed in the phrase: 'A God who is comprehensible is not God'.[56]

Given the distinction between the creator and creatures, God is described by Athanasius with the terminology of Plato as forever 'unchangeable',[57] while created things are perceived as subject to change, because 'they derive from non-being via an initial radical change'.[58] God the Creator is ontologically uncreated, whereas creatures (man and nature) are, according to their nature created. They have a predisposition towards corruption, a tendency towards non-being. Since they came from non-being, they tend to return to non-being.[59]

Deification of Humanity

Although Athanasius continuously stresses that created things do not essentially resembled the creator, in his letter to Adelphius he made this famous statement: 'For he (the Word of God) became man that we may become God'.[60] This is the doctrine of *theosis*, also known as deification, divinisation, or, as some prefer, participation in God. 'The Word was made a bearer of the flesh, in order that men might become bearers of the

---

[51] Panayotis Christou, 'Uncreated and Created, Unbegotten and Begotten in the Theology in the Theology of Athanasius of Alexandria', *Augustinianum* 13 (1973) 399-409.

[52] Athanasius of Alexandria, I, 33; PG 25, 252B-253C.

[53] Athanasius of Alexandria*, Letter to Serapion*, I, 27; PG 25, 688-690.

[54] *Letter to Serapion*, I, 20; PG 25, 686.

[55] Athanasius of Alexandria*, De Incarnatione*, 11; PG 25, 113D-116D.

[56] Passage attributed to Athanasius of Alexandria; *Adversus Antiochum*, resp. 1; PG 28, 597D.

[57] Athanasius of Alexandria, *Contra Arianos*, I, 35; PG 25, 308B.

[58] *Contra Arianos*, I, 36; PG 25, 308C-311A.

[59] Athanasius of Alexandria*, De Incarnatione*, 4; PG 25, 104C.

[60] Athanasius of Alexandria, *Letter to Adelphius*, 4; See also section III and VIII; *NPNF*-II, 4: 575-578.

Spirit'.[61] For Athanasius, deification can only be based upon the historical fact of the Incarnation; the assumption by the Logos, consubstantial with the Father (and not with the creation), of mortal, limited and perishing human nature.[62] Yet, in Christ's assumption of a human nature in the Incarnation, this dehumanising trend was thwarted, the likeness re-born, and the 'divinity of man', all that was originally offered through the fullness granted in creation, was restored to that nature. So humanity might once again come to know the Lord, and through such knowledge once again attain to the joy of life that was its original gift from God. 'The Saviour of us all, became himself an object for the senses, so that those who were seeking God in sensible things might apprehend the Father through the works which he, the Word of God, did in the body…'[63] To Athanasius, the Logos is God because if he were not, he would not deify us, and the cosmos; 'For he is the image of the invisible God, the firstborn of creation, for through him and in him all things visible and invisible consist' (Col.1, 15-18).[64]

Knowledge of God

Athanasius fully believes that knowledge of God is the true happiness of man.[65] In it rests the unique gift given to the humanity above and beyond that which was granted to all others among God's creations: the ability to know God in a real and active way. This is only accomplished via the formation in the image and likeness of God, which grants to the mankind the rational facilities necessary for the contemplation of its Creator.[66] With the same abandonment of the likeness that enslaved humanity to the law of death, the proper ability to know God, also slipped from man's grip. Hence, Christ's Incarnation and death were more than a restoration to life; they were also a restoration to knowledge.[67] As a result of the Incarnation, 'all things have been filled with the knowledge of God'.[68]

Divine essence and divine energies

Athanasius of Alexandria was the first of the Christian fathers to speak of the distinction between the essence and energies, though not in an altogether technical sense. Giving a clear distinction between the 'essence' and the powers and bounties (energies) of God, He declares: 'God is everything by his goodness, but outside of everything by his own nature'.[69] The divine essence signifies God's absolute transcendence, and humans will never participate in it, either in this life or in the age to come. The divine energies, in which God comes out of himself and reveals himself to us,[70] on the other hand, permeate

---

[61] Ibid. 577.

[62] John Meyendorff, 'New Life in Christ: Salvation in Orthodox Theology', *Theological Studies* 50 (1989) 481-499 (489).

[63] Athanasius of Alexandria, *De Incarnatione*, 5; PG 25, 104D, in St. Athanasius, *De Incarnatione Verbi*, 43, 44.

[64] Athanasius of Alexandria, *Contra Gentes*, 41; PG 25, 81-83.

[65] Athanasius of Alexandria, *De Incarnatione*, 5; PG 25, 105A.

[66] James R. Payton, 'John of Damascus on Human Cognition; An Element in his Apologetic for Icons', *Church History* 65, 173 (June 1996) 173-183.

[67] Christos S. Voulgaris, 'The Holy Trinity in Creation and Incarnation', *The Greek Orthodox Theological Review* 42 (1997) 245-258.

[68] Athanasius of Alexandria, *De Incarnatione*, 16; PG 25, 124B-125A.

[69] Athanasius of Alexandria, *De Decretis Nicaenae Synodi*, PG 25, 441D.

[70] Andrew Louth, *Denys the Areopagite*, Geoffrey Chapman Press (London 1989) 90.

all of creation, and we humans participate in them through grace. Hence, to be in communion with the divine *energies* means to be united with God in his totality, though one can never know his essence or become identical with either the divine essence or one of the three Divine Persons.[71]

1.4 Cyril of Alexandria

Alexandrian theology finds the most perfect and orthodox expression in the thought of St. Cyril (370-444), which is dominated by the idea of deification as the supreme goal of created beings.[72] In his earliest writings, the *Thesaurus* and *Dialogue on the Trinity*, which draws extensively on Athanasius's Discourse against the Arians, Cyril makes frequent use of the technical terminology of deification (*theopoion*) in the manner of Athanasius. Later, in response to Nestorius, Cyril is forced to modify the strongly physical anthropology he has inherited from Athanasius, dropping the vocabulary of deification in favour of a more spiritualised account of how human nature is transformed by God.[73] Cyril asserts that all created nature is equally alienated from the uncreated nature of God. However, according to the words of St. Peter, all are called to become 'partakers of the divine nature' (II Peter 1, 4). Only the Word is the Son by nature and we can become sons by participation.[74] 'Participation' has different senses in Cyril. First there is the distinction between the Son's participation in the essence of the Father (which is denied to us) and the participation in God by grace. With regard to the second kind of participation, a further distinction may be made between its ontological and its dynamic aspects. The former refers to the transformation of humanity that took place in principle through the Incarnation, when the Logos endowed human nature with true being and life. The latter refers to the appropriation of this deified humanity accompanied by an ever more perfect knowledge of God through the Eucharist and our inward conformity to Christ which is accomplished in the sacramental life.

Conformity to Christ enables us to recover the divine image or likeness (the capacity for holiness and incorruption), which was lost through the fall. Man obtains the perfect gnosis of Christ 'by baptism and illumination by the Holy Spirit'. The body takes part in this life in union with God through the sacrament of the Eucharist.[75]

Knowledge of God

"Cyril believes that it is impossible to perceive the things that are beyond intellect and our reason unless the God who rules all enlightens our intellect, engenders wisdom in us, enlarges our speech, and enables us to know and express, so far as possible, something of the unspeakable things concerning him".[76] Therefore, by his will and by grace, God, acts and presents himself to man and reveals that He is different from any human presence or truth.[77] It is this process whereby the Cyril calls, 'illumination', 'light', and 'teaching'.

---

[71] Meyendorff, *Gregory Palamas*, 293ff.

[72] Lossky, *The Vision of God*, 80

[73] Russell, 'Partakers of the Divine Nature', 61-57

[74] Ibid. 81.

[75] Lossky, *The Vision of God*, 82.

[76] Cyril of Alexandria, *Against Jullian* I. 20; PG 76, 525D; As stated by David Bradshow, St. Cyril of Alexandria, *Proceedings*, Patristic Symposia, St. Andrews Greek Orthodox Theological College (2013).

[77] Cyril, *De adoratione in Spiritu et Veritate*, XIV, PG 68, 1020C

However, Cyril preached that in order to get to the stage of enlightenment, it is necessary for us to have a purified and holy mind. Only then, we will see through various admirable points, and acknowledge that the unspeakable Deity is beyond any creature, even over any sharp human mind. More generally, we would be able to understand that the divine nature cannot be known through any physical imagination, because in him 'Interceptor light' dwells.[78] The spiritual perception of the knowledge of God (*gnosis*) and eventual union with God (*theosis*) is a process that requires full participation of humanity. The acquisition of knowledge of God is impossible without taking into account the concept of synergia, that is to say collaboration between the natural cognitive functions of man and the grace of God. Hence, the vision of God is a gift offered to everyone, according to Cyril of Alexandria, but it has to be willed and followed by man through spiritual struggle and cooperation (synergia) with God.

Christology of Cyril

The Christology of Cyril is also based on the notion of a self-giving God. His theology is the theology of Emmanuel, 'God with us' (Mt. 1, 23), affirming the personal assumption by the divine Logos of all aspects of humanity in its fallen state, including death. In Cyril's teaching, faith which he considers as the perfection of knowledge is at once a principle and a facet of human resemblance to the divine. Divine light effects likeness to God and it participates in his divinity.[79] 'Man', writes St. Cyril, 'from the origin of creation, received control over his desires and could freely follow the inclinations of his choice, for the Deity, whose image he is, is free'.[80]

The Incarnation clearly implied a dimension of the hypostatic or personal existence of God, distinct from the natural or essential dimension. By nature or essence God is changeless. In his essence, therefore, there is no becoming. Nevertheless, 'the Word became flesh'. God undertook change by becoming something he was not before. It was the very divine hypostasis of the Son, which came out of divine transcendence and became visible and accessible in the humanity of Jesus, restoring human nature in accordance with the divine prototype.[81] The Word of God 'enlightens every man who comes into the world' (John, 1.9) not by way of instruction, as angels do and men; but rather as God, in a creative fashion. 'Christ stores in each of those who are called into existence a seed of wisdom or of the knowledge of God, he implants the root of intelligence, making them partakers of his own nature, and instilling in mind as it were, some luminous vapours of the inexpressible Splendour, in the manner and proportion known to him'.[82]

2. The School of Antioch

The representatives of the Antiochene School affirmed the absolute invisibility of God's essence by employing the language of apophasis.[83] However, by their acceptance of the

[78] Cyril, *Adversus Antropomorphitas: Epistola ad Calosyrium,* 1, Pusey, vol. III, Q. 549; PG 76, 1077B.

[79] Cyril of Alexandria, *On Malachia*, IV, 2-3; PG 72, 360AC; Many of Cyril of Alexandria's works are compiled by P.E. Pusey, *Cyril of Alexandria: Opera*, 7 vols. (Oxford 1868-77).

[80] Cyril of Alexandria, *Glaphyrorum in Genesim*, *Libri I*; PG 69, 24C.

[81] Meyendorff, *Salvation in Orthodox Theology*, 491.

[82] Cyril of Alexandria; *In Ioannem*, 1, 9; PG 74, 541.

[83] Theodoret of Cyrrhus, *On Immutability*; PG 83, 45.

literal meaning of the text in Scriptures, the Antiochenes, whose studious piety was attracted to the concrete person of the Christ of the Gospel, were less concerned with the concept of divine transcendence than their contenders—the representatives of the School of Alexandria. The doctrine of the vision of God for Aniochenes involved a certain limitation, since it was connected especially with the person of Christ as revealed in his humanity.[84] The Antiochenes maintained that Jesus was fully human, that the Godhead dwelt in him, but did not eclipse his humanity (*Logos-anthropos* Christology).[85] That is, the emphasis on the humanity of Christ took the place of the intellectual *gnosis*, or the contemplation of the divine essence which characterised the rival School of Alexandria, with the personal encounter with the man Christ, who manifests the presence of the invisible and unknowable God.

It is by affirming the concrete character of the vision of God in human Christ that the thought of Antioch follows the movement of 'divine condescension', which adapts the manifestation of God to the faculties of created beings and is above all Christological (we find just the opposite in the writings of Clement and Origen, where intellectual gnosis or contemplation of the divine essence replaces the personal encounter with Christ and intimate communion with God).[86] Created beings can see God only in revelations proportionate to their faculty of perception,[87] in 'likenesses' which does not reveal the very nature of God.[88]

2.1 John Chrysostom

John Chrysostom (344-407) is the best know representative of the *School* of Antioch, whose focus on the simple reading of the biblical text rather than what he called a lofty meaning from philosophers, means that the themes of his talks were practical, and explaining the Bible's application to everyday life.[89] Consequently, the content and the style of his homilies and sermons on the subject of the incomprehensibility of God, differs greatly then those of his contenders, the Alexandrines.[90] The main difference between Chrysostom and his rivals is the emphasis put on Christ as the great exemplar and the way of salvation and imitation.[91] Yet he does not have, as would the later Antiochenes, a theological interest in maintaining the full rational humanity of Christ in order to centre the soteriological efficacy of the Incarnation in the fact of his obedience.[92] The apparent difficulties faced by the representatives of the School of Antioch in regards to the interpretation of the unity in Christ, do not seem to exist for Chrysostom. For him, as for most of his opponents, the fruit of the Incarnation lies in the permanent union of divinity and flesh

[84] Lossky, *The Vision of God*, 83.

[85] Alexander Rakita, 'The Dogma of Chalcedon', *TV*, 19, 1-2 (1987) 58-72 (42).

[86] V. Lossky, *The Vision of God*, 83.

[87] John Chrysostom, *On the Incomprehensible nature of God*, I, 6; PG 48, 707; III, 3; PG 48, 722; also John Chrysostom, *Sur L'Incomprehensibilité de Dieu*: *Tome I (Homelies I-V) Jean Chrysostome*; int. J. Danielou, critique A.M. Malingrey, trans. R. Flaceliere, Les Editions du Cerf (Paris 1970) 94, 186

[88] Theodoret of Cyrrhus, *On Immutability*, PG 83, 49

[89] For a valuable selection of his major writings, see Wendy Mayer and Pauline Allen, ed. and trans., *John Chrysostom*, Early Church Fathers (New York 2000).

[90] For an excellent translation of St. John Chrysostom's homilies and letters (previously unavailable in English) see P. Allen and W. Mayer, *John Chrysostom, The Early Church Fathers*, Routledge (London 2000).

[91] Donald Attwater, *St. John Chrysostom*, ed. Harvill Press (London 1959) 54-78, 96-106, 175-90.

[92] Melvin E. Lawrenz, 'The Christology of John Chrysostom', *Studia Patristica*, XXII (1975) 152.

in Jesus Christ.[93] As John Chrysostom stated 'he became the Son of Man, though he was Son of God, in order that he might make the sons of men children of God'.[94]

Condescension

In the eleventh of the twelve homilies of his work Salvation in Orthodox Theology, on the subject of the knowledge of God, John deals with the nature of theophanic visions. Based on his more general comments on visions, Chrysostom tends to stress that the 'Ancient of Days' was not a revelation of the essence of God, but rather an accommodation, or condescension, that makes known some specific aspect of God that were appropriate for revelation.[95] John Chrysostom outlines condescension as God's way of making himself visible to those incapable of seeing him in his essence. 'God condescends whenever he is not seen as he is, but in a way, one who is incapable of beholding him is able to look upon him'.[96] The vision of God is therefore an instance of God's love and never a revelation of the divine essence. 'How can anyone understand the mystery of God', John asked, 'when we cannot even grasp the inexplicability of our nature'.[97] To support this idea Chrysostom notes Hos. 12, 10, in which the prophet quotes God as saying, 'I have multiplied visions and have likened myself through the prophets.' This text is important, for as Chrysostom shows, if the true immutable nature of God is revealed, each vision recorded by Isaiah, Ezekiel and other prophets would be identical, for the essence is pure and unchanging.[98] But this was not the case, since every prophet described a different vision,[99] proportionate to their faculty of perception,[100] in the 'likenesses', which does not reveal the very nature of God.[101]

John Chrysostom also discusses the question of knowledge of God in the fifteenth homily on the Gospel of St. John, where he speaks of the vision of God with negative terms: 'No one has ever seen God' he declares, 'God's nature is simple, without form, and is never an object of vision'.[102] In response to those individuals who believed that they knew the divine ousia with precise exactitude,[103] Chrysostom argues that human beings possess knowledge only in part.[104]And because their physical eyes are limited in their range and also are the eyes of the soul; it is not within their capabilities of the fac-

---

[93] Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, vol. I trans. J. Bowden (Atlanta 1975) 421-423.

[94] John Chrysostom, *Homilies on the Gospel of John*, 11, 2; PG 59, 79-80.

[95] Lossky, *The Vision of God*, 77.

[96] Lawrenz, 'The Christology of John Chrysostom', 151; see also John Chrysostom, *Sur L'Incomprehensibilité de Dieu*, 268-269.

[97] Belden Lane, 'The Sinai Image in the Apophatic Tradition', *St. Vladimirs Theological Quarterly*, 39, 1 (1995) 47-71

[98] Gretchen K. McKay, 'The Eastern Christian Exegetical Tradition of Daniel's vision of the Ancient of Days', *Journal of Early Christian Studies*, 7, 1 (1999) 139-161 (148)

[99] Lossky, *The Vision of God*, 77

[100] John Chrysostom, *On the Incomprehensible nature of God*, I, 6; PG 48, 707; III, 3; PG 48, 722; also John Chrysostom, *Sur L'Incomprehensibilité de Dieu*, 94, 186

[101] John Chrysostom, *On the Incomprehensible Nature of God*, III, 3; PG 48, 722; also John Chrysostom, *Sur L'Incomprehensibilité de Dieu*, 186

[102] John Chrysostom, *Homilies on the Gospel of John*, 15; PG 59, 97-102.

[103] *De incomprehens* 1, 168-69; Daniélou et al., eds. 112-13

[104] Daniélou et al., eds., 27-29.

ulty of thought to apprehend the things of the Spirit without divine aid; they are well outside its range'.[105] In other words, Chrysostom urges his audience to adhere to a via media, steering dear of the extremes of complete ignorance and perfect gnosis.[106] All that can be seen of God, according to Chrysostom, pertains to his condescension, and not to the vision of God's pure essence,[107] which is undefiled, invisible and incomprehensible.[108]

For Chrysostom, the perfect expression of God's condescension is the event of the Incarnation, by which the Word as the visible image of the Father has revealed God to us and to angels. However, while revealing God in his Incarnation, the Son remains hidden in his divinity. This is the case also with his Transfiguration where he permits the appearance of a light adapted to their mortal sight. It is only in the future age (Parousia) that Christ will be clothed in divine glory; this will be a vision of God face to face.[109] Until then 'the only a true knowledge of God is namely, not-knowing'.[110]

2.2 Theodore of Mopsuetia

Theodore's theological framework grew out of his engagement with and reaction to *Apollinarianism* and Arianism, and had at its centre an aspiration that God's transcendent essence be safeguarded from any contact with created nature (which might in any way diminish divinity). Hence, he made an essential distinction between God the Creator and man the creature by insisting on the necessity of 'dividing' and separating the 'two natures' in Jesus Christ: the divine nature which is formless and invisible, and the human nature which is visible and has a form.[111] He further distinguished between the uncreated nature of God and the 'created and perishable nature' of all visible creation.

It is due to these transcendental starting points that Theodore's Trinitarian theology made no room for any real distinction between essence and hypostasis in God. On the contrary, the Trinitarian theology of his contenders (fathers of the Alexandrian tradition) was based on the doctrinal distinction between the *three* particulars (*hypostases*) and one nature (*ousia*) in God. Hence, they affirmed that the Second hypostasis of the Trinity in truth assumed the nature, the thickness, the shape and the colour of the flesh, and was in truth resurrected in the flesh, becoming the first person of all creation to be raised from the dead.[112]

Moreover, Theodore of Mopsuetia made no distinction between the essence of the Logos and the hypostasis of the Logos. He believed that the one *prosopon* effected by the *communicatio idiomatum* of two natures, not only was not the Only Begotten Son

---

[105] Philip R. J. Laird, 'The Theology of Grace in the Thought of St. John Chrysostom as Discerned in his Homilies on First Corinthians', *M.A. Thesis*, University of Newcastle (November 1989) 74-83; see also John Chrysostom, *Homily on Corinthians*, VII, 78, 57E.

[106] *De incomprehens* 1, 110; Daniélou et al., 106-7

[107] John Chrysostom, *Homilies on the Gospel of John* 15, I; PG 59, 98; see also *On the Incomprehensible nature of God* V, 4; PG 48, 740, also John Chrysostom, *Sur L'Incomprehensibilité de Dieu*, 270

[108] John Chrysostom, *On the Incomprehensible Nature of God*, VIII, 4; trans. P.W. Harkins, *St. John Chrysostom: On the Incomprehensible Nature of God*, The Catholic University of America Press (Washington D.C. 1982) 214

[109] Lossky, *The Vision of God*, 78

[110] John Chrysostom, *Expositio in Psalmum* 143, 2-3; PG 55, 459

[111] Robert V. Seellers, *The Council of Challcedon, A Historical and Doctrinal Survey* (London 1961), 171.

[112] Heinrich Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Julius Africanus als Exegeten* (Freiburg 1880), 107; also L. Pirot, *L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, 1913.

of God, but also that he could not be a *hypostasis* of the Trinity. Theodore went as far as to state that in Christ there were two natures (human and divine) and each nature had its own hypostasis and own prosopon and that the unity of the natures is to be declared to be in one hypostasis. [113] This was the basis error in Theodore's theological thought as the Council of Chalcedon agreed with Theodore that there were two natures in the Incarnation, however they insisted the term hypostasis be used as it was in the Trinitarian definition, to indicate person and not nature as in Apollinarius.[114]

Knowledge of God

A crucial element in Theodore's theology was his firm conviction that the transcendence of God cannot be compromised in any manner. He believed that the created, finite, and mutable human beings cannot enter into union with the uncreated, infinite, and the immutable Godhead in both this life and the next. This is because they are prevented by their very essence from directly perceiving, knowing, and assimilating to God (in a true substantial union). Hence, to simply state that certain human being can acquire the state of *theosis* would mean that he has the ability to fully participate in the essence of God.[115] Such assertion would constitute a heresy, according to Theodore of Mopsuetia.

Theodore further supports his transcendent notion of God by stating that all visions enlisted by the Old Testament prophets were actual products of imagination, even though they supposedly appeared under the divine illumination. The ultimate vision of God, according to Theodore, can only occur as an end product of all virtuous actions undertaken by humanity; it is not dependant on God's grace. [116]

Assimilation to God

It is often stated that Theodore's two-nature Christology went hand in hand with his rejection of the traditional understanding of salvation as deification of human nature. The truth is that Theodore described salvation as assimilation to God, which could only be achieved by active practicing of virtues and love of charity, but he was not in favour of calling this assimilation a *theopoiesis* (divinisation).[117] He did, however, refer to the concept of salvation as a state of 'adopted sonship', requiring our participation by adoption in his own relationship to the Father.

The anthropological design of Theodore was based on the moral ethic. Yet, it precedes with a definite theological ideal, and it is based on firm soteriological hope, that is, the achievement of the state of immutability and impassivity. Christ is the first example

---

[113] Hypostasis, a stronger and much more appropriate term than person designates the concrete existence, which is noted in divine and human beings by their proper names. The essence designates the general or common, and 'has categories of relation and action.' Gregory the Theologian, *Oratio* 39, 11 (*In Sancta Lumina*); PG 36, 334-359

[114] Gregory Palamas, *Capita physica* 134; PG 150, 1213D-1216A; Meyendorff, *Gregory Palamas*, 210.

[115] Frederick G, McLeod, 'The Christological Ramifications of Theodore of Mopsuestia's Understanding of Baptism and the Eucharist', *Theological Studies*, 61 (2000) 447-480, 452.

[116] Raymond Tonneau and Robert Devreese, 'Les Homélies Catéchetiques de Théodore de Mopsueste', *Studi e Testi 145* (Bib. Apost. Vat., 1949) 249-255.

[117] There has been much confusion over the use of two terms: *theopoiesi*s and *theosis*. There meaning is quite different; C. Mosser, The earliest Patristic interpretations of Psalm 82, *Journal of Theological Studies*, vol. 56, no.1, (April 2005), 38, ft. 22; N. Russel: *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, 161; Irenaeus, *Against heresies*, Book IV chapter I, 2 ANF volume I.

of the human calling being realised, because God united by his will to the transfigured man, but this union relied on divine's precognition of the assumed man's virtues. Theodore could not perceive that one could safeguard both the freedom of God and Christ otherwise.[118] Within such a framework the human energy and will in the present life were seen as the basis upon which one acquires the virtues necessary for the accomplishment of immobility and immutability in the future age. Hence, Theodore perceived salvation as partaking in divine immutability whereby the essence of God and man are united in one act of knowing and willing. This of course implied that human activity and freedom of choice were for Theodore only a passing phase of the vision of Light, which in reality is the stiffening of human energy and will.

Concept of indwelling

Crucial to Theodore's Christology was the concept of 'indwelling', or the unified relationship that Chris's humanity possesses with God the Word in one *prosopon*.[119] But, how did the indwelling of the Word of God occur? Theodore categorically excluded the possibility that the Word or Christ's humanity was united in either substantial or operational way. Namely, the indwelling did not occur by God's essence because this act would have constrained the infinite nature of God. Neither did the indwelling take place according to God's active energy because it is omnipresent in creation. Instead, the indwelling took place by God's good will, because He chose to make himself known to people by his will.[120] Furthermore, Theodore noted that there were gradations of indwelling and that Christ received a special kind of indwelling, 'as in a son'.[121] This superior indwelling means that the human nature of Christ is united to divine in its wholeness, and thereby partakes in the dignity of the divine Son.[122] Yet, Theodore believed that the sum of God's goodwill was revealed in Christ, and in the Logos the unity of human nature was perfect, indivisible, and complete.[123] In regards to the partial indwelling of God which is given to some people, that is actually an honour which God grants only to those who cooperate with him by practicing the life of virtue.

3. Conclusion

This study offered a preliminary and tentative attempt to reveal some of the underlining assumptions of and interconnections between the two doctrines of apophaticism and deification as presented in the Alexandrian and the Antiochene tradition.[124] The two doctrines of apophaticism and deification often complement each other in Christian theology. This comes from the fact that, although apophaticism teaches us to resort to negative reasoning in philosophising about the transcendent reality, by forbidding us to follow

---

[118] Ibid. 254.

[119] H. B, Swete, *Theodore of Mopsuestia on the Minor Epistles of St. Paul*, vol. II (Cambridge 1882), 289-339.

[120] Tonneau, *Les Homélies Catéchetiques de Théodore de Mopsueste*, 105, 227-229; Ibid., 293-296, 300, lines 26-30.

[121] Swete, *Theodore of Mopsuestia on the Minor Epistles of St. Paul*, 2.295–96.

[122] Ibid. 2.293–94.

[123] Joanne McWilliam Dewart, "The Notion of 'Person' Underlying the Christology of Theodore of Mopsuestia," *Studia Patristica* 12 (1975) 199–207.

[124] Parry, *Depicting the Word*, 114.

the natural line of thought and to form concepts which would usurp the place of spiritual realities, it is not a philosophical School for speculating about abstract concepts, but is essentially an ascent of the body and soul towards God, whose ultimate end is *theosis*. However, both traditions have diverged views on the doctrine of vision and knowledge of God.

Generally, the fathers of the Alexandrian School made a significant use of the negative theology, which they took over from other sources. The main source was no doubt the contemporary Middle Platonism mediated by Hellenistic Judaism.[125] Moreover, their use of negative theology was selective, and specific terms were chosen in order to oppose pagan concepts for deity. Also, the choice of apophatic language was determined by the Christian vision of God which the apologists wished to convey.[126] It followed from a belief in one first principle or in one God who is inaccessible, and yet is near to humanity.[127] Both abstraction and privation were frequently utalised as methods of conceptual removal of attributes from a given substratum or entity (although abstraction is epistemological rather than an ontological method), whereas negative theology proper (*apophasis*) took two forms.[128] One form is a philosophical analysis, the "breaking apart" of all qualities seemingly attributable to the divine to arrive at an understanding of his underlying nonqualified nature by knowing what that nature is not.[129] The other form of apophaticism is a more contemplative awareness of ineffability, a perception of just how transcendent and thus incomprehensible God's nature is.[130] The former belongs to the realm of dialectics, the latter to the realm of experience. Hence, proceeding by negations one is to ascend from the inferior degrees of being to the highest, "by progressively setting aside all that can be known in order to draw near to the unknown in the darkness of absolute ignorance or unknowing (*agnosia*)".[131] Ignorance is a state of spiritual silence, a condition above prayer that belongs to the kingdom of Heaven, one that could be achieved by progressive ascent through the stages of *praktiki* or the struggle for *apatheia* and love; *phisiki theoria* or knowledge of the mysteries of creation; and *theologia*, the last stage Christian no longer sees images or concepts, but meets God directly, face to face, in an unmediated union of love (*theosis*).[132]

The representatives of the Antiochene tradition, on contrary, understood the nature of God to be paradoxical; an unknowable God chooses to reveal himself to the world. The content of his revelation is the Incarnation, and by it the relationship between the seen and the unseen is transformed. The divine condescension or *oikonomia* which is initiated by God's ineffable mercy, love and grace is the eternal plan of God to save and restore fallen man from sin, corruption and death by the Incarnation of the Logos and his

---

[125] Daniel B. Clendenin, *Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective*, *Eastern Orthodox*, Baker Books (Grand Rapids, 1995) 59.

[126] D. W. Palmer, 'Atheism, Apologetic, and the Negative theology in the Greek Apologists of the Second Century', *Vigiliae Christianae*, 37 (1983) 234-255.

[127] Ibid. 255.

[128] Edward F. Osborn, 'Negative Theology and Apologetic', in *Prudentia: Conference on Negative Theology*, held at St. Paul's College, University of Sydney (22-24 May 1981) 49-65.

[129] Raoul Mortley, *From Word to Silence: The Way of Negation, Christian and Greek*, vol. II (Bonn 1986) 18.

[130] Arthur H. Armstrong, ed. *Plotinian and Christian Studies*, Variorum Reprints (London: 1979) essay XXIII.

[131] Lossky, *Mystical Theology*, 25.

[132] Ware, 'Prayer and Contemplation', 399.

continuous redemptive work through the Holy Spirit.[133] Our understanding of the divine *oikonomia* is limited, since it is a "mystery, which remains ineffable and unknowable,"[134] but the experience of life in Christ teaches that there exists the possibility of direct communion and relationship with God through the uncreated energies of God.[135] All that can be said of God pertains to his condescension and not to his essence. The condescension or *oikonomia* of God who is by nature inaccessible, corresponds, to the revelatory operations or energies, which descend to us.[136]

This is the kataphatic theology, which unlike the negative theology provides a way through which God descends towards the creation in a ladder of 'theophanies' or manifestations, by which the divine names are formed[137] The knowing and naming of God does not mean merely that one can label God as a separate being who is the 'cause' of goodness, being, stone, and so on. Rather, for God to cause, or create, the world of beings is to multiply himself into the world so that he truly becomes 'all things in all things' and therefore truly subject to all names. And, since the revelation is the presence of God, to know God by that revelation is to enter into communion with him, to be deified or assimilated to God by grace.[138]

Although the Alexandrian tradition was predominantly concerned with the apophatic way of theologising, and the Antiochene tradition appropriated *kataphasis* as the best theological method for acquiring knowledge of God, it could be stated the two methods are interrelated, each way containing 'moments' of the other. The *apophasis* without *kataphasis* is empty, and *kataphasis* without *apophasis* lacks mystery and depth. That is to say, that the ascent of the spiritual intellect which apophatic theology is meant to initiate does not begin without a well-grounded conception of the divine, otherwise there is nothing to negate.[139] Hence, the negative theology needs a positive theology to wrestle with and transcend.[140] In short, both *kataphatic* and *apophatic* traditions have strengths and weaknesses, but both are equally valid Christian mystical ways of theologising. Both plunge their followers into the mystery of God's love for us in Christ, and they reveal the paradoxical or the antinomical nature of Christian God-transcendent and immanent at the same time.

As the end of theology is adorning silence, both the apophatic and the kataphatic way attest to the same final goal,[141]which is described differently in the Alexandrian and the Antiochene traditions. The term *theosis*, or deification, summarises the context of the soteriological consequence of the Incarnation for humanity and the world, according to Alexandrian fathers. On contrary, the concept of assimilation to God, which is acquired

---

[133] Gregory of Nyssa, PG 44, 1312; *Ephesians* 3, 16-19; Nikephoros, *Logos* 19; PG 100, 584.

[134] John of Damascus, DFO III, I; PG 94, 982A-983C.

[135] David Bradshaw, "The Concept of the Divine Energies", *Philosophy and Theology* 18 (2006), 93-120.

[136] John Chrysostom, *On the Incomprehensibility of God*, I, 6; PG 48, 707.

[137] Lossky, *Mystical theology*, 38.

[138] Edwars D. Perl, 'That Man Might Become God', *Heaven on Earth: Art and Church in Byzantium*, ed. Safran, L., Pennsylvania State University Press (Pennsylvania 1998) 39-55 (48).

[139] Kenney, 'The Critical Value of Negative Theology', 448.

[140] Arthur H. Armstrong, 'The Negative Theology of Nous in Later Neoplatonism', *Hellenic and Christian Studies*, III (1990) 31-37

[141] Anna N. Williams, 'The Logic of Genre: Theological Method in East and West', *Theological Studies* 60 (1999) 679-9.

by the active practice of virtues, especially Christ-like love or charity characterised the Antiochene thought. But this is as far as they would go; they were reluctant of calling this assimilation a 'divinisation'.[92]

As an epilogue, it is important to note that the two different and seemingly contrary theological routes: the kataphatic and the apophatic one as expressed in the Antiochene and Alexandrian tradition (with exclusion of the heretical prepositions found in Origen, Theodore Mopsuetia and Theodore of Cyrrus) formed the basis on which latter Byzantine fathers built the dogma of the ineffable distinction between the unknowable essence of God and its natural processions, the *energies*, or manifesting operations was introduced. Even though this doctrine was affirmed as Christian dogma by the Palamite councils of the 14th century, the conceptual beginnings of the essence and energies distinction could be traced in Irenaean and Alexandrian tradition (e.g. Athansius of Alexandria), though not in an altogether a technical sense. In fact, just as the dogmas of Nicaea and Chalcedon which imposed on us an ineffable distinction between nature and person in order to safeguard the mysterious reality of the Trinity and of Christ, true God and true man, likewise the dogma of the real distinction between essence and energies, as well as the *apophatic* and *kataphatic* theology which imposed on our minds the antinomy of God unknowable and knowable, incommunicable and communicable, transcendent and immanent had no other goal than to defend the reality of divine grace, to leave the door open to mystical experience. This doctrine is fundamentally similar to the doctrine of the Trinity, to Christology, iconology, and to the theology of the spiritual experience in the present and in time to come. God is incomprehensible in his essence, but he is visible through his divine energies, by which he reveals himself to the creation. It is through the divine energies, therefore, that the union with God by grace (*theosis*) is achieved.

Philotheos 14 (2014) 102-116

Eirini Christinaki
Social Theology Department, University of Athens

The Undermined Contribution of Gregory the Theologian to Canon Law

History regards Gregory of Nazianzus as one of the greatest Fathers of the Church, a unique poet and a charismatic teacher[1]. He is one of the few people who were awarded the title "Theologian". Regarding the canonical sources, we find the earliest reference of this title in the proceedings of the Fourth Ecumenical Council (451)[2]. Gregory's canonical work has limitedly been researched, probably because, as generally admitted, it seems to be rather scarce. His writings are classified into epistles, speeches and poems[3]. The standing opinion in the literature of Canon Law is that Gregory does not hold a distinguished position as a canon law scholar[4]. The Quinisext Council (in Trullo) ratified and included the twelfth of his doctrinal writings in the corpus of the holy canons[5]. This poem is entitled *Regarding the Authentic Books of the Divinely-Inspired Bible* (Περὶ τῶν γνησίων βιβλίων τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς) (34 verses) and is essentially a catalogue of the authentic books of the Holy Bible. Initially, this text had no legally bounding character. The intention of its writer was to form a reliable list of the holy biblical books, not a rule of law. However, from all his works, this ensemble of metrical verses is the only work[6] which has been included in the corpus of the Holy Canons[7].

[1] For further Greek and international bibliography on Gregory the Theologian, see selectively: Vasileios Agchialou [Metropolitan], Peri tou Hagiou Grēgoriou tou Theologou, en Athēnas 1903, D. Mpalanos, Patrologia, Athēnai 1930, pp. 304-320, A. Fytrakēs, To poiētikon ergon Grēgoriou tou Nanzianzinou, en Athēnais 1967, D. Tsamēs, He dialektikē fysis tēs didaskalias Grēgoriou tou Theologou, Thessalonikē 1969, K. Mponēs, "Grēgorios o Theologos, Patriarchēs Kōnstantinoupoleōs (329-25 Ianouariou 390/1), Vios kai Erga, Sygramata kai Didaskalia", ΒΕΠΕΣ 58,11-214 (repr. 1982), K. Mponēs, Grēgorios o Theologos, ētoi to genealogikon Dendron Grēgoriou tou Nanzianzinou kai ho pros Amfilochion tou Ikoniou syggenikos autou desmos, en Athēnais 1953, J. Quasten, Patrology, vol. III, Utrecht 1960, pp. 236 -254, G. Gavalarēs, The illustrations of the liturgical homilies of Gregory Nazianzenus, Princeton 1969, H. - G. Beck, Rede als Kunstewerk und Bekkentis: Gregor von Nazianz, Munchen 1977, P. Chrēstou, Hellēnikē Patrologia, Vol. D΄, Thessaloniki 1989, pp. 105-158, St. Papadopoulos, Patrologia, vol. 2, pp. 495- 529, St. Papadopoulos, Grēgorios o Theologos kai ai proypotheseis tēs pneumatologias autou, Athens 1980, St. Papadopoulos, Milaei o Grēgorios, Athens 1991, St. Papadopoulos, Grēgorios o Theologos. Spoudē sto vio kai to sto ergo tou, Athens 1991, Georges Florovsky, Oi Anatolikoi Pateres tou tetartou aiōna, translated by Panagiōtēs K. Pallēs, Thessaloniki 1991, pp. 161-217, D. Kalamakē, Lexika tōn epōn Grēgoriou tou Theologou meta genikēs theōrēseōs tēs paterikēs lexikografias, en Athēnais 1992, N. Petropoulou, Grēgorios o Nanzianzinos kai o Vasileios o Megas hōs foitētai, Athens s.a.

[2] Mansi 7,468, ACO 2.1.3, p. 114. Vid. K. Mponēs, vid, p. 201.

[3] Vid. idid., p. 125.

[4] Pavlos Menevisoglou, [Metropolitan of Sweden], Historikē Eisagōgē eis tous kanonas tēs Orthodoxou Ekklēsias, Stockholm 1990, p. 577.

[5] Joannou II, p. 227, Other publications: Ralli – Potli, Syntagma…,vol. 2 (=RP2), p. 309, Pedalion (ed. Papademetriou), p. 663.

[6] It was written in hexameter, pentameter and iambic trimeter verses which, in many parts, are not correct in terms of meter (K. Mponi, vid., p. 165, Pedalion, p. 664).

[7] Pavlos Menevisoglou, ibid.

We agree with the standing opinion that Gregory was not distinguished as a canonist, in the sense of a jurisconsultus, that is, of a systematic teacher or interpreter of existing Church law. Unlike Basil the Great, despite having pursued advanced studies in rhetorics[8] and practiced the profession of a teacher of rhetorics[9], Gregory did not compose canons regulating church life[10]. Perhaps, this choice was due to his theoretical wit, his poetic idiosyncrasy[11], but also due to his general aversion to anything involving the practical concerns and administrative responsibilities of an ecclesiastical leader[12]. In order to solve the emerging practical problems of Christian faith and life, Gregory was firstly converting these problems into theoretical ones[13].

If one considers only the canon[14] which was ratified by the Quinisext Council, then, one might reach the conclusion that Gregory's contribution to the legislation of the holy canons is meager. However, such a generalisation would be erroneous[15]. It is well known that Canon Law is the fundamental law of the Church, formulated collectively and throughout the centuries by Its Ecumenical Synods. Gregory participated in and chaired the Second Ecumenical Council[16], while excerpts of his work were used by all subsequent Councils of the same rank. For instance, the proceedings of the Third Ecumenical Council include an excerpt of his first epistle to Cledonius[17]; the Council referred to this epistle in order to validate its Christology[18]. The canons of the Quinisext Council incorporate three explicit references to Gregory, including the endorsement of the catalogue of the Holy Bible books (Trullo 2). In the first canon of the Council, the Fathers mention the proverbial phrase "Derive from God first and then entrust to him the virtuous order of every governed word or thing (deed)" (Τάξις ἀρίστη, παντὸς ἀρχομένου καὶ λόγου καὶ πράγματος, ἐκ Θεοῦ τε ἄρχεσθαι, καὶ εἰς Θεὸν ἀναπαύεσθαι), explicitly alluding to the "theological voice"[19]. Additionally, the Quinisext Council referred directly to Gregory in Trullo 64, making use

---

[8] St. Papadopoulos, Grēgorios ho Theologos. Spoudē sto vio kai to ergo tou, pp. 38-39.

[9] St. Papadopoulos, ibid., pp. 49-50.

[10] From Basil the Great's work, the Church ratified 92 canons selected from his epistles and his treatise on the Holy Spirit (K. Mouratidis, Kanonikon Dikaion, Athens 1972, p. 87).

[11] P. Christou calls him "a painter of speech" (P. Christou, Hellinikē Patrologia, vol. 4, p. 117).

[12] On his natural aversion to administrative tasks and on his love for quietness and seclusion for the sake of prayer, see, among others, P. Christou, Hellinikē Patrologia, vol. 4, pp. 108, 111, 116-117. Cf. Georges Florovsky, Oi Anatolikoi Pateres tou tetartou aiōna, p. 163.

[13] St. Papadopoulos, Grēgorios ho Theologos kai ai proypotheseis tēs Pnevmatologias autou, pp. 80-81.

[14] Joannou II, 229-231. For older editions of the canon (among others) see: RP4, pp. 363-364, J. P. Pitra, Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta, 1, Roma 1864, pp. 654-655.

[15] Gregory has contributed much more to the law of holy canons than just one canon of the Holy Bible; this contribution of his is by no means underestimated. One should always bear in mind that texts of other fathers of such magnitude, such as those of St. John Chrysostom, did not acquire ecumenical status.

[16] Vid. Grēgorios Presvyteros, Vios tou en hagiois patros hēmōn Grēgoriou tou Theologou, episkopou Nanzianzinou, PG 35, 296. Cf. I. Karmiris, Ē B΄ Oikoumenikē Synodos epi tē 1600ē epeteiō autēs, Athens 1981, p. 8, St. Papadopoulos, Grēgorios o Theologos, Spoudē sto vio kai to ergo tou, pp. 142-168.

[17] Vid. ACO 1.1.2, pp. 43-44, Mansi 4,1192-1193, Cf. all the text of the oration, SC 208,36-94, PG 37,177B-181A.

[18] Cf. the ratified part of the epistle, PG 36,176-195, SC 208,40-46§§12-24. The Forth Ecumenical Council, summarizing the work of the Third Ecumenical Council, quotes the following excerpt: "Φύσεις μὲν γὰρ δύο, θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ἐπεὶ καὶ ψυχὴ καὶ σῶμα· υἱοὶ δὲ οὐ δύο οὐδὲ θεοί" (ACO 2.1.3, p. 114, Mansi 7,468, SC 208,44, PG 36,180).

[19] The phrase "Τάξις ἀρίστη,...,κατὰ τὴν θεολόγον φωνήν", inaugurates the most extensive canonical work in the history of Ecumenical Councils.

of his interpretation of Pauline teachings on the distinctiveness and pluralism of ecclesiastical charismata[20]. It should also be noted that in the proceedings of the Seventh Ecumenical Council, we have encountered six references to his work[21]. However, tracing all the patristic excerpts influenced by Gregory's conceptions and analysing the impact of all the quotations derived from his texts in the formulation of the Synodical teachings, would require extensive research, which is beyond the scope of the present article.

The first fundamental contribution of Gregory in the domain of Canon Law is largely owed to his physical presence and participation in the works of the Second Ecumenical Council. The Fifth Theological Oration, enumerated as twelfth in the general series of his speeches, was written because of the uncertainty about the divinity of the Holy Spirit, sowed in the Church by *Pneumatomachoi (Opponents of* the Spirit)[22]. It is widely acknowledged that this speech was delivered on the feast of the Pentecost, in 380 A.D. exerting considerable influence on the bishops who formed the Second Ecumenical Council[23]. Being a leading figure and chairman of this Synod, he contributed significantly to the formation of its holy canons, as well as to the condemnation of Macedonius and the *Pneumatomachoi*.

In terms of orthodox Pneumatology, Gregory offered the Church a most comprehensive and accurate wording of the teaching on the divine essence of the Holy Spirit, despite the fact that the Fathers of the Second Ecumenical Council used less radical terminology and phrasing[24] in the composition of the third article of the Symbol of Faith. The expression "the Lord" (τὸ Κύριον) for the Holy Spirit at the end of the Nicene Creed is also attributed to him[25]. His influence at the overall formulation of the Nicene Creed is beyond doubt[26]. Gregory timely and decisively contributed to the crystallisation of the Trinitarian Doctrine, which is legally protected under canons 1, 5, 7 and 8 of the Second Ecumenical Council. Gregory's pneumatology is a significant constituent of Its lawmaking. The first canon condemns Arian and semi-Arian heresies, while the latter ones regulate how former heretics confessing the Trinitarian doctrine may return to the bosom of the Church.

The Third Ecumenical Council read an excerpt from Gregory's epistle "to Cledonius", which has Christological content. Its canons incur penalties on anyone disturbing or opposing the acts of the Council, while restoring persecuted clergymen[27] who are,

---

[20] Vid. *1 Cor.* 12:27-30.

[21] Mansi 12,1126E, 13,268E, 275A, 293E, 341A, HB 405 BC, where six references to Gregory are to be found.

[22] St. Papadopoulos, Grēgorios ho Theologos kai ai proypotheseis tēs Pnevmatologias autou, p. 68.

[23] Ibid.

[24] Ibid. Already in 365 A.D., he was the first to confess the Holy Spirit as God in his 13th Oration: "δίδασκε προσκυνεῖν Θεὸν τὸν Πατέρα, Θεὸν τὸν Υἱόν, Θεὸν τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν, ἐν μιᾷ δόξῃ τε καὶ λαμπρότητι" (PG 35,856B). In the 12th oration dating in 372 A.D. and in the 41st from 379 A.D., he also spoke of the divinity of the Holy Spirit and of people with wrong faith (St. Papadopoulos, ibid., p. 68. Cf. Grēgorios Theologos, Εἰς τὸν πατέρα..., PG 35, 844-849, of the same author, Εἰς τὴν Πεντηκοστήν, PG 35,428-452).

[25] St. Papadopoulos, Grēgorios ho Theologos. Spoudē sto vio kai to ergo tou, p. 159.

[26] Vid. I. Karmiris, Ē B΄ Oikoumenikē Synodos epi tē 1600ē epeteiō autēs, p. 8, St. Papadopoulos, ibid., p. 160.

[27] Vid. Eirini Christinaki–Glarou, He archē tēs nomimotētas stous Hierous Kanones (Nullum crimen nulla poena sine lege). I. He archē tēs nomimotētas stous Kanones tōn Oikoumenikōn Synodōn (Nullum crimen, nulla poena sine lege praevia). "He spoudē tēs periptōseōs", [Forschungen zur Byzantinischen Rechtsgeschichte – Athener Reihe], Ant. Sakkoulas publ., Athens 2007, pp. 109-118, by the Same author, "Oi "eparchiōtes episkopoi" according to the holy canons"", Ekklēsiastikos faros OZ΄ (2006) 165-200, here: 180-182.

otherwise, in agreement with the Orthodox Ecumenical Council. The penal rules refer to the proceedings of the Council and the implementation of these rules is considered impossible without reference to the proceedings. In order for someone to be punished as a heretic, they must insist on doctrines and beliefs which are not in accordance with the doctrines of the Third Ecumenical Council. Therefore, Gregory's epistle "to Cledonius" does not constitute simply a *source of justification* for the law legislated by the Council, but also its *object of protection*. The same applies to the Fourth Ecumenical Council. The teachings of Gregory are incredibly useful for the defence of the Christological creed of Chalcedon.

As has already been shown, the Quinisext Council used the "theological voice" in order to inaugurate its legislative work, which is more extensive than that of any other Ecumenical Council. The phrase "Derive from God first and then entrust to him the virtuous order of every governed word or thing (deed)", as correctly noted in the Pedalion, is a variation of a phrase by Demosthenes[28]. It introduces, in the existing Church law a general principle of ecumenical validity. General principles are the supporting pillars of any legal system; the cornerstones of any legislative structure. They are usually formulated as rules of general application and they permeate the entire legal system while there is no need for a specific mention of their binding power in more specific instances of law regulations. In terms of style, in every legal system, they are usually phrases charged with condensed meanings.

Gregory's formulation, being in accordance with the wording of the rest of the canon, and particularly in combination with the phrase "and we hold that the commencement of the presently made sacred words is owed to divine grace" (καὶ νῦν ἀρχὴν τῶν ἱερῶν ποιούμενοι λόγων χάριτι θείᾳ ὁρίζομεν)[29], affirms the fact that it is a fundamental canonical teaching of the Church that the law of the holy canons has a structure which refers to a divine origin. Notwithstanding the indisputable anthropocentric and philanthropic character of the holy canons, the faith of the members of the Church in the divine origin of the holy canons is a structural element of Canon Law's foundation of criminal liability[30]. The anthropocentric character of the holy canons allows for their adjustment with the features of each era, as well as for their individually synchronised implementation on each person. Faith which the Church members have in the divine origin of the holy canons creates a sense of justice regarding the unchangeable criterion of the orthotomy of the canonical-penal provision. The Quinisext Synod promises "that the faith which has been handed down to the people of the Church shall be and remains exempt from any innovation and mutilation"[31] and the Fa-

---

[28] Vid. Grēgorios Theologos, Ἀπολογητικὸς τῆς εἰς τὸν Πόντον φυγῆς..., SC 247,84-86, PG 35,408. Vid. Pedalion, p. 219: "Σημείωσαι ὅτι ὁ Θεολόγος ἐδανείσθη τὸ ῥητὸν αὐτὸ ἀπὸ τὴν α΄. ἐπιστολὴν τοῦ Δημοσθένους, ἐν ᾗ λέγει ἐκεῖνος· "παντὸς ἀρχομένῳ σπουδαίου λόγου τε καὶ ἔργου, ἀπὸ τῶν Θεῶν ὑπολαμβάνω προσήκειν πρῶτον ἄρχεσθαι". Cf. Demosthenes, Epistle 1,1.1.

[29] For the anthropocentric and philanthropic character of the holy canons, see our detailed analysis on the Mark. 2:27: «τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο», which is included in the text of Trullo 88 (Eir. Christinaki–Glarou, To ekklēsiastiko egklēma tēs eisagōgēs ktēnous se hiero nao, Athens 2002, pp. 251-270). Cf. the text of Trullo 88 (Joannou I, pp. 224-225, RP 2, pp. 510-511).

[30] I. Georgakis, "He metafysikē themeliōsis tou Poinikou Dikaiou apo ton Christianismon kai oi Hellēnes Pateres tēs Ekklēsias", Poinikon Dikaion kai Filosofia, treis dialexeis, Panteiou Anōtatēs Scholēs Politikōn Epistēmōn publ., Athens 1959, pp. 4-21, here:13-21.

[31] Trullo 1, Joannou I, p. 111, RP2, p. 302: "ἀκαινοτομητόν τε καὶ ἀπαράτρωτον φυλάττειν τὴν παραδοθεῖσαν ἡμῖν πίστιν".

thers of the Seventh Ecumenical Synod declare their decision to respect the Holy Canons "and to hold their instructions immovable and as a whole"[32].

The phrase "derive from God first", that is, "commence with God" (ἀπὸ Θεοῦ ἄρχεσθαι) is based on the Orthodox teaching of the non-hypostatic sanctity of the Church[33]. According to ecclesiastical legal order, the soteriological doctrine has a logical precedent over holy canons. Every canon is interpreted, justified and implemented as a manifestation of the plan of Divine Economy. As a result, immediately after the excerpt "Derive from God first and then entrust to him the virtuous order of every governed word or thing (deed)", the Fathers of the Quinisext Council relate the question of "preaching faith in a clarion voice" (διαπρυσίως κηρυττομένης εὐσέβειας) to that of "continually growing and progressing" (διηνεκῶς αὐξανούσης καὶ προκοπτούσης) Church[34]. The eschatological ecclesiological causation dictates the institution of fixed and secure canons *for the care of the souls and the cure of diseases*[35], so that no one may divert from the "light-bearing direction" (πρὸς τὴν ἄνω λαμπροφορία)[36] and so that no one may be deprived of their participation in the mystery of *theurgy* ("θεουργία")[37]. The distance between "commence with" (ἄρχεσθαι) and "rest in/entrust to" (ἀναπαύεσθαι) signifies the typological continuum of the Holy Canons. The distinction of three different kinds of canons, doctrinal, administrative and liturgical is schematic.

The points of reference are the phrases "derive from/commence with God" (ἐκ Θεοῦ ἄρχεσθαι) and "rest in/entrust to God" (εἰς Θεὸν ἀναπαύεσθαι). They delineate the course the Church should follow while instituting, interpreting and implementing holy canons in order to adhere to the common sense of justice founded on the doctrine of the Incarnation. The law of the Church acquires a Christocentric notion; justice is Christ's face itself, who is the head of the Church's body. Whatever pleases Christ, "rests" (ἀναπαύει) the body, shapes the common sense of justice and ecclesiastical ethos.

The certainty permeating the Church, regarding the divine origin of holy canons, provides to the legal status of the Church legal certainty. According to Nicaea II ΄1, Ecumenical Councils "having been guided by the light dawning out of the same Spirit, prescribed rules that are to our best interest" (ἐξ ἑνὸς πνεύματος αὐγασθέντες ὥρισαν τὰ συμφέροντα). The holy canons, in view of their "stipulations", are "testimonies" of God, imprints of His will[38]. This does not mean that the theology of holy canons dictates an inflexible legal formalism. In the scientific field of the theory of secular criminal law, the positivistic interpretive research of criminal punishment has come under criticism and many are voicing their belief in an over-positive (vorpositiv) criterion[39] which could

[32] Nicaea II 1, Joannou I, p. 247, RP2, p. 556: "καὶ ὁλόκληρον τὴν αὐτῶν διαταγὴν καὶ ἀσάλευτον κρατύνομεν".

[33] Its sanctity emanates from its voluntary submission to Christ, see N. Geōrgopoulos, Communio Sanctorum He Ekklēsia hōs koinōnia hagiōn, Athens s.a., p. 104.

[34] Trullo 1, Joannou I, pp. 111-112, RP2, p. 302.

[35] Trullo 2, Joannou I, pp. 120-121, RP2, p. 308: "πρὸς ψυχῶν θεραπείαν καὶ ἰατρείαν παθῶν".

[36] Trullo 102, Joannou I, p. 241, RP2, p. 550.

[37] Addressing Speech of the Quinisext Ecumenical Council, Joannou I, p. 103, RP2, p. 296.

[38] Nicaea II 1, Joannou I, pfor the care of the souls ansp. 246-247, RP2, pp. 556-557.

[39] According to K. Amelung, the over-positive field of the location of the object of protection of penal canons is placed at a stage preceding a legislator's will. This stage primarily shapes the political will and creates the imperative need to find solutions for structural problems of individual and social life (K. Amelung, Rechtsguterschutz und Schutz der Gesellschaft, Frankfurt 1972, p. 368).

serve as a means for a search for the *object of offence* of a criminal violation, a search for the violation itself, as well as a search for a justified classification of that violation as a crime that is socially visible[40].

In secular criminal law the constantly changing social ethics is not capable of identifying the over-positive meaning of *legal interest* [41]. Legal theories focus on a *sense of justice* based on historical experience and constant critical observation of reality[42]. Furthermore, penal regulation, without the free consent of the majority of the participants in law, without their conscientious knowledge and judgment as individuals, is produced on the terms of a "depersonalised rationalism", which does not favour their deeper understanding and assessment of the protected legal interest [43].

All holy canons are specifications of Gregory's general principle "Derive from God first and then entrust to him the virtuous order of every governed word or thing (deed)", which in a binding way enriches the theory of ecclesiastical penal law with the functional (soteriological) criterion in the course of administering ecclesiastical justice. An ecclesiastical penalty is imposed through the use of the criteria for implementation of an explicitly sanctioning regulation, instituted by the Church as a whole through Ecumenical Councils. Thus, such a penalty functions and is clearly perceived as penalty by every subject of the Church's law according to external, objectively acceptable criteria (for example, defrocking implies loss of clerical garments, salary, etc.). In another part of his work, Gregory explains that the word "ἀνάπαυση" (rest) renders the restorative participation in God's glory[44]. Therefore, in the law of holy canons, a penalty is equivalent to a therapeutic means beneficial to the soul and aiming at an unobstructed doxology and an eschatological experience.

Trullo 64 which includes an explicit mention of Gregory's interpretation of Pauline teachings on the distinctiveness and diversity of ecclesiastical charismata and gifts[45], is a tangible example of legislative affirmation of the functional-soteriological criterion.

Gregory's interpretation of "not everyone is an apostle, not everyone is a prophet, not everyone is a teacher, not everyone performs miracles" (μὴ πάντες εἶναι ἀπόστολοι μὴ πάντες προφῆται μὴ πάντες διδάσκαλοι μὴ πάντες ἐνεργοῦσι θαύματα), was adopted by the Quinisext Council which placed the following prohibitive legal regulation at the beginning of its 64th canon: "it is not the public duty of laymen to hold speeches or teach, for this is assigned to those who are trained in teaching and those whom the Lord has selected, those who have received the gift of opening the teaching speech/word; and through such people shall you be taught on matters regarding the divine"

---

[40] N. Mpitzilekēs, "He ēthikē nomimopoiēsē of the Penal Law", honorary volume to N. Androulakēs, Ant. Sakkoulas publ., Athens 2003, pp. 411-440, here: 429. Cf. D. Spyrakos, He kritikē leitourgia tēs ennoias tou ennomou agathou, Ant Sakkoulas publ., Athens-Komotēnē 1996, pp. 109 -118.

[41] N. Mpitzilekēs, ibid., p. 429, footnote 30.

[42] L. Kotsalēs, He domēsē tou egklēmatos, P. N. Sakkoulas publ., Athens 2003, p. 92.

[43] D. Spyrakos, ibid., p. 124.

[44] Grēgorios Theologos, Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, SC 250,318: "Τὸ δὲ ἐναναπαύεσθαι [τοῦ Θεοῦ] ταῖς ἁγίαις δυνάμεσι, καὶ οἷον ἐμφιλοχωρεῖν, καθέζεσθαι καὶ θρονίζεσθαι [...] καὶ ἄλλη τις ὅλων τῶν τοῦ Θεοῦ δυνάμεων ἢ ἐνεργειῶν ἄλλο τι τῶν σωματικῶν ἡμῖν ἀνεζωγράφησεν [ἡ Γραφή]". In the PG edition the reading "ἀναπαύεσθαι" is preferred in place of "ἐναναπαύεσθαι" (PG 36,157).

[45] Vid. *1 Cor. 12:27-30*: "Ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους. Καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις, ἔπειτα χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν. μὴ πάντες ἀπόστολοι; μὴ πάντες προφῆται; μὴ πάντες διδάσκαλοι; μὴ πάντες δυνάμεις; μὴ πάντες χαρίσματα ἔχουσιν ἰαμάτων; μὴ πάντες γλώσσαις λαλοῦσι; μὴ πάντες διερμηνεύουσι;".

(οὐ χρὴ δημοσίᾳ λαϊκόν, λόγον κινεῖν ἢ διδάσκειν, ἀξίωμα ἑαυτῷ διδασκαλικὸν ἐντεῦθεν περιποιούμενον, ἀλλ' εἴκειν τῇ παραδοθείσῃ παρὰ τοῦ Κυρίου διατάξει, καὶ τὸ οὗς τοῖς τὴν χάριν τοῦ διδασκαλικοῦ λαβοῦσι λόγου διανοίγειν, καὶ τὰ θεῖα παρ' αὐτῶν ἐκδιδάσκεσθαι). The canon refers directly to Gregory's speech "regarding the soundness in discussion and regarding the fact that it is not advised for all people and at all times to discuss God" (περὶ τῆς ἐν διαλέξεσιν εὐταξίας, καὶ ὅτι οὐ παντὸς ἀνθρώπου, οὔτε παντὸς καιροῦ τὸ περὶ Θεοῦ διαλέγεσθαι, ἢ πάντοτε)[46], from which specific excerpts are used: "This order we received brethren, this order let us keep. Some are particularly gifted with hearing, some with language, some with hand-skills and some with other gifts. Some teach, others learn. In attentiveness, while the one who learns is disciplined, the provider is serene, whereas the leader is willing. Not everyone has an equally ready tongue, not everyone is an apostle, not everyone is a prophet and not everyone is an interpreter. And then also, oh sheep, what will you do to yourself if you stand for a shepherd? What will the head become if it is replaced by legs? What kind of a general are you trying to be when you are one of the soldiers?" (Ταύτην αἰδοίμεθα τὴν τάξιν, ἀδελφοί, ταύτην φυλάττοιμεν. Ὁ μὲν ἔστω τις ἀκοή· ὁ δέ, γλῶσσα· ὁ δέ, χείρ· ὁ δέ, ἄλλο τι· ὁ μέν, διδασκέτω· ὁ δέ, μανθανέτω· καὶ μετὰ βραχέα· Καὶ ὁ μανθάνων ἐν εὐπειθείᾳ· καὶ ὁ χορηγῶν ἐν ἱλαρότητι· καὶ ὁ ὑπουργῶν ἐν προθυμίᾳ· μὴ πάντες ὦμεν γλῶσσα, τὸ ἑτοιμότατον· μὴ πάντες Ἀπόστολοι· μὴ πάντες προφῆται· μὴ πάντες διερμηνεύωμεν· καὶ μετά τινα· Τί σεαυτὸν ποιεῖς ποιμένα, πρόβατον ὤν; τί γίνῃ κεφαλή, ποῦς τυγχάνων; τί στρατηγεῖν ἐπιχειρεῖς, τεταγμένος ἐν στρατιώταις;).

Following the citation of Gregory's excerpt, the Council quoted another biblical excerpt, Prov. 23:4: "Wisdom is assigned. Do not be quick to speak, the one who is poor should not make himself seem rich nor should the one who is wise seek to be the wisest" (καὶ ἑτέρωθι· Ἡ σοφία διακελεύεται· Μὴ ἴσθι ταχὺς ἐν λόγοις· μὴ συμπαρεκτείνου πένης ὢν πλουσίῳ, μηδὲ ζήτει τῶν σοφῶν εἶναι σοφώτερος). Subsequently, it formulated the following sanctioning regulation: "Those who don't adhere to this canon shall be denied Holy Communion for forty days" (Εἰ δὲ τις ἀλῷ τὸν παρόντα παρασαλεύων κανόνα, ἐπὶ ἡμέρας τεσσαράκοντα ἀφοριζέσθω)[47]. Gregory's passage, as used by Trullo 64, apart from providing the legislative body of the Quinisext Council with a distinctive interpretative element incorporated in the text of the ecclesiastical law, constitutes a characteristic example of interactive interpretation between the Holy Bible and the Holy Tradition. The canon is interpreted on the basis of the Pauline biblical passage in order to establish a reason justifying its institution. The biblical excerpt itself is genuinely interpreted by the use of Gregory's statement, which is recognised by the Church's supreme legislative body as an inseparable part of the Holy Tradition.

It is true that the prohibitive legal regulation, placed at the beginning of Trullo 64, concerns only the prohibition of delivery of a sermon by a layman during public worship. In fact, two prohibitive legal rules exist, prohibiting a layman from delivering a sermon during public worship and, also prohibiting all Christians, either clergymen or laymen, to listen to that sermon. The penal treatment of those who break the rule is obvious. However, between the two prohibitive regulations and the penal provision, the apostolic excerpt 1 Cor. 12:27 and Gregory's interpretation of it in conjunction with Prov. 23:4 are incorporated.

[46] For the text of the Oration, see SC 318,82-155, PG 36,173-213.

[47] Trullo 64, Joannou I, pp. 247-202, RP2, pp. 453-454.

A relevant question could be posed, whether the biblical excerpts and Gregory's interpretation are constituent elements of the crime under consideration; that is, whether they also function either as prohibitive or authoritative rules, whose violation constitutes an unjust action punishable by Trullo 64. A formal[istic] interpretation of the canon could lead to the conclusion that the prohibitions and directives stated in the excerpt of Gregory and in the two biblical passages denote the existence of primary legal rules[48], whose violation is later standardised as a specific crime. For example, to a question of whether he/she who does not learn "with discipline" (ἐν εὐπειθείᾳ) or does not teach "with serenity" (ἐν ἱλαρότητι) or who is "quick to speak" (ταχὺς ἐν λόγοις) receives the punishment of a forty-day-abstention from Holy Communion, the answer is positive.

Classical interpreters and the Pedalion rightly choose not to adopt such a broad reading of the canon, which would exceed the limits of even the acceptable analogy[49]. In view of the light penalty to be administered in the aforementioned cases, a possible consideration of an implementation of the sanctioning canon in the context of Holy Confession, that is, in the form of an imposition of a spiritual act of penance, should be differentiated from the acknowledgement that the violation of the canon incurs the ex lege ecclesiastical penalty[50].

Quoting biblical passages and Gregory's interpretation aims strictly at justifying penal regulation and does not constitute part of it. Their inclusion in the corpus of the canon corresponds to the phrase "be governed by/commence from God" (ἐκ Θεοῦ ἄρχεσθαι) of the legislative function of the Church and aims at the hagiographical-theological establishment of the ratio legis of the sanctioning regulation which then follows[51]. This legislative choice, frequently practiced by the Fathers of the Quinisext Council, also assists in the creation of a collective ecclesiastical consciousness of the unjust character of the punishable action[52]. However, it does not propose the functional criterion for a complete, explicit and definite penal provision for a violation of the included commands.

Between the "commence with" (*ἄρχεσθαι*) and "rest in/entrust to" (*ἀναπαύεσθαι*), every law "changes alternately through God" (παρὰ Θεῷ ταλαντεύεται) between the

---

[48] For the primary rules of law in the ecclesiastical penal law as "theological" prohibitions and commands of the sanctioning canons and manifestations "τῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας μέ ὀντολογικὰ δεδομένα πού ὑπερβαίνουν καί τό πλέον ἀκραῖο ὅριο κοσμικῆς ἀναφορᾶς", see G. Poulēs, Ekklēsiastiko Poiniko Dikaio, Dokimes pollaplēs anagnōsēs, Sakkoulas publ., Athens-Thessaloniki, pp. 44-45.

[49] Zonaras, interpretation of Trullo 64, RP2, pp. 454-455, Valsamon, interpretation of Trullo 64, RP2, pp. 455-456, Aristinos, interpretation of Trullo 64, RP2, p. 456.

[50] Sp. Trōianos regards acts of penance as a type of ecclesiastical punishments and distinguishes ecclesiastical punishments to forum externum and spiritual, bearing a special penal character to be imposed during Confession and not necessarily without a material dimension. Vl. Feidas considers the act of penance as spiritual, relating to a pious person's spiritual life and consumed during the holy sacrament of Confession, while a punishment has an objective character and produces objective ecclesiastical consequences for the entire body of the Church, either locally or in its entirety, being imposed by special ecclesiastical bodies for specific errors. He defines the relationship of notions in their common regulatory role, namely in the sense that they regulate the relationship of a pious person with Holy Communion in various degrees and forms, thus having a central, thanksgiving character (Sp. Trōianos, Kefalaia Vyzantinou Poinikou Dikaiou, Ant. Sakkoulas publ., Athens-Komotēnē, 1996, p. 40. Vid. Feidas, "He ekklēsiastikē akoinōnēsia metaxy epitimiou kai poinēs", [Reprinted in Ekklēsia journal OA΄(1994) 684-690], Athens 1994, p. 14.

[51] Cf. Eir. Christinaki– Glarou, He archē tēs nomimotētas, pp. 166-167.

[52] Cf. the comment by G. Poulēs on the materialization of the canonical legislator's assessments in the consciousness of the pious people, so as "(καὶ) μέσα ἀπό τό δίκαιο τῆς Ἐκκλησίας νά δημιουργεῖται μία συνείδηση ἀξιῶν [through the law of the Church, may be created a consciousness of values]» (G. Poulēs, Ekklēsiastiko Poiniko Dikaio, Dokimes pollaplēs anagnōsēs, Sakkoulas publ., Athens-Thessaloniki, p. 45, footnote 3).

word and silence, because not all things are in "necessity of speech (discussion), and thus, those who don't have this necessity, freely choose with whom to speak and who to avoid, therein saving within themselves both the word and the silence. Truly, all speech is by nature corrupt and unstable, and when it becomes employed in an argument it becomes apparent that it lacks freedom" (ἀνάγκη λόγου, ὥστε κατ' ἐξουσίαν, τὸ μὲν αἱρεῖσθαι, τὸ δὲ ἀποδιδράσκειν, καὶ ταμιεύειν ἑαυτῷ καὶ λόγον καὶ σιωπὴν [...] Φύσει μὲν γὰρ ἅπας λόγος σαθρὸς καὶ εὐκίνητος, καὶ διὰ τὸν ἀντιμαχόμενον λόγον ἐλευθερίαν οὐκ ἔχων)[53]. This sharp observation by Gregory, combined with ST΄102, which introduces the principle of individualisation of the acts of penance and penalties[54], constitutes an interpretative key for the silence of holy canons in administering ecclesiastical penalties for an action initially defined as unjust. This is an intended legal lacuna whose purpose is to allow for the "cure" of a sin to take place in the context of the mystery of Confession, within a spirit of discretion and freedom, therein not allowing its treatment to be publicised. Thus, the act of penance during Holy Confession and the ecclesiastical penalty differ in that the canonical provision of the latter is explicit and specific.

What has been mentioned so far leads to the conclusion that Gregory's contribution to the law of the holy canons, in terms of legislative force, expands in two basic intersecting axes respectively, relating to: a) the formulation of a general legal principle (Trullo 1), with significant implications on issues pertaining to the method of interpretation and implementation of all holy canons, and b) the formation of the concept of the object of protection and the ratio legis of certain sanctioning regulations.

The *object of protection* of a sanctioning rule of law corresponds to a value referring to a legal interest, protected by a unified system of judiciary administration[55]. The protection of a legal right constitutes the ratio of the rule which in turn signifies its interpretation. The legal interest is the immaterial side of the object of protection. However, when an object of protection has a spiritual content, it constitutes a non-material value in itself. For example, in the case of religious faith or a certain doctrine, the protected legal right is identified with the object of protection[56]. In other words, the protected legal right is considered as a constituent of the ecclesiastical criminal act, which is being typified by the sanctioning rule. More specifically, the ecclesiastical judge may not be able to identify whether the constituent elements of heresy are detected, unless it is firstly clarified that the accused subjects indeed profess doctrines and beliefs which are not in accordance with the theology formulated by Ecumenical Councils.

During the implementation of the holy canons, the judge is expected to use the functional criterion which corresponds to the combination of the systematic and teleological methods of interpretation[57]. A crucial parameter at the evaluation of the teleo-

---

[53] Grēgorios Theologos, Περὶ τῆς ἐν διαλέξεσιν εὐταξίας..., SC 318,114, PG 36,189.

[54] Trullo 102, Joannou I, pp. 239-241, RP2, pp. 549-550.

[55] On relevant problems and views among members of international scientific community (Suhr, Kessler, Amelung, Kauffman, etc.) see, among others, N. Dēmētratos, Ennomo agatho kai didaskalia peri egklēmatos sto poiniko dikaio, Ant. Sakkoulas publ., Athens-Komotēnē 1998, p. 300 ff.

[56] On the spiritual nature of ecclesiastical legal goods see P. Christinakēs, Ta ypokeimenika stoicheia tou adikou, pp. 112-114.

[57] The objective-teleological interpretation focuses on the "spirit" of the law, not its letter. It investigates the principles justifying the regulation included in the text in conjunction with the principles permeating the entire legal order and attribute sequence of values to it. The subjective-historical interpretative method draws its criteria from the legislator's will and the historic conditions under which a particular legislative regula-

logical method is the ample freedom of choice it allows the judge[58]. Of course, no interpretive method can preclude the possibility of judicial abuse. This is an issue which depends on the moral conscience of the judge, and cannot be treated effectively by any kind of interpretative method. In fact, this issue may turn out to be quite dramatic when the transgression of ecclesiastical penal law occurs as a result "of good intentions" and, even more ironically, when the judicial abuse is exercised in the name of "salvation" of the subjects. During his presidency of the Second Ecumenical Council, Gregory utters his own opinion: "But we show that we struggle for Christ when we battle according to Christ's will, who is peaceful and serene and who took upon himself to bear the burden of our sin. We don't give preference to our own peace at the expense of the word of truth, by allowing something and thinking that it will glorify us as lenient; nor do we pursue good through bad means. We make peace by struggling according to the law, within the context of our terms and canons of the Spirit." (Ἀλλὰ τὸ περὶ Χριστοῦ πολεμεῖν δείκνυμεν, ἐν τῷ μάχεσθαι κατὰ Χριστόν, τὸν εἰρηνικόν τε καὶ πρᾶον, καὶ τὰς ἀσθενείας ἡμῶν βαστάσαντα. Οὔτε εἰρηνεύομεν κατὰ τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας, ὑφιέντες τι διὰ δόξαν ἐπιεικείας· οὐ γὰρ κακῶς τὸ καλὸν θηρεύομεν· καὶ εἰρηνεύομεν ἐννόμως μαχόμενοι καὶ εἴσω τῶν ἡμετέρων ὅρων, καὶ κανόνων τοῦ Πνεύματος)[59].

In general, for Gregory, the only infallible method for every issue was to abide by the truth. Spiritual Fathers may "withstand" the illnesses, that is, the imperfections and sins of the people of God, and treat the people's faults leniently. Man cannot base his salvation on an unmistakable and precise abidance to the holy canons, which is utopian after all. The implementation of holy canons in the name of Christ should seek such solutions to each given problem that do not debilitate the subject. However, leniency for each individual should not reach the point where it legalises injustice, falsifies and fights "the word of the truth" (τὸν λόγο τῆς ἀληθείας) and "the terms and canons of the Spirit" (ὅρους καὶ κανόνες τοῦ Πνεύματος). A canonical delineation of the exercise of ecclesiastical economy is succinctly and proverbially stated by the phrase: "We don't give preference to our own peace at the expense of the word of truth, by allowing something and thinking that it will glorify us as lenient". (Οὔτε εἰρηνεύομεν κατὰ τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας, ὑφιέντες τι διὰ δόξαν ἐπιεικείας).

On the basis of comments by T. Burke, and on the condition of not accepting the prospect of a supernatural being, V. Giouli acknowledges the impossibility of a full comprehension of values and the truth of the penalty, by putting forward the logical argument that, whatever lives through the use of logical arguments also perishes through their very use. She rightly notes that speech is incapable of guaranteeing for itself and, in its moral dimension, of explaining what may or may not happen in every case of fulfillment of the institutional event of penalty. A realisation of the limits of speech dictates a shift of the directed effort to justify the institution of penalty towards the direction of the Unknown,

---

tion was established. The systematic method is based on the choice of the most accurate amongst alternative interpretations according to criteria founded on the place of the regulation under interpretation in the legal order (P. Sourlas, Justi atque injusti scientia, Mia eisagōgē stēn tou dikaiou, Ant. Sakkoulas publ., Athens–Komotēnē 1995, pp. 169-180).

[58] P. Sourlas, assessing the objective-teleological method of interpretation of legal rules, stresses the danger of interference of personal preferences and of a non-legalized intervention by the person implementing the law, where only a legislator's order should be acceptable (P. Sourlas, ibid., pp. 181-182).

[59] Grēgorios Theologos, Συντακτήριος εἰς τὴν τῶν ΡΝ΄ ἐπισκόπων παρουσία, PG 36,473. Cf. Mansi 3,541.

of what is logically unapproachable, that is, towards a potential devotion to the value of the penal truth and social freedom, which are beyond human authority and power[60].

One would imagine that the aforementioned approach, aiming at justifying the phenomenon of penalty, is considerably different from the respective approach of a legal system, which is self-defined as divine in origin. At least as far as the ecclesiastical legal order is concerned, through the Revelation of the transcendental Being, Gregory's deeply rooted thoughts on the Trinitarian entelechy of *καθαρός λόγος* (*katharos logos*) solve the problem of relativism and of prejudices in penal practice. *Καθαρός λόγος* means "pure logos", that is pure (clear) reasoning expressed by word. The following excerpt is quite enlightening: "We have clarified how a theologian should be in his word (=speech) and also, in what kind of matters, when and to what extent can someone pose philosophical questions. Because logos should be pure, so that through its light it can acquire light. And logos should refer to those who are most attentive, so that it does not become fruitless, and so that it does not fall on barren soil. And speech should be delivered when there is internal serenity, unaffected by our exposure to external stormy conditions, so that the provision of the spirit does not become interrupted. And speech should cater to the capacity of our mind. Because this is how it is, we planted the divine teachings within the cultivated fields of our internal selves so that they do not get wasted on thorns, and we normalised the earth on which we stand, imprinting therein inside ourselves the Bible. Let us now move forward, let us come close to theology, through words, by strengthening our speech through the father, son and the holy spirit, of whom we speak, so that the speech is delivered by the willingness of the father, by the synergy of the son and by the inspiration of the holy spirit". (Ἐπειδὴ ἀνεκαθήραμεν τῷ λόγῳ τὸν θεολόγον, οἷόν τε εἶναι χρὴ διελθόντες, καὶ οἵστισι φιλοσοφητέον, καὶ ἡνίκα, καὶ ὅσον· ὅτι ὡς οἷόν τε καθαρόν, ἵνα φωτὶ καταλαμβάνηται φῶς· καὶ τοῖς ἐπιμελεστέροις, ἵνα μὴ ἄγονος ᾖ εἰς ἄγονον χώραν ἐμπίπτων ὁ λόγος· καὶ ὅταν γαλήνην ἔχωμεν ἔνδον ἀπὸ τῆς ἔξω περιφορᾶς, ὥστε μή, καθάπερ οἱ λυττῶντες, τῷ πνεύματι διακόπτεσθαι· καὶ ὅσον ἐχωρήσαμεν, ἢ χωρούμεθα· ἐπειδὴ ταῦτα οὕτω, καὶ ἐνεώσαμεν ἑαυτοῖς θεῖα νεώματα, ὥστε μὴ σπείρειν ἐπ' ἀκάνθαις, καὶ τὸ πρόσωπον τῆς γῆς ὠμαλίσαμεν, τῇ γραφῇ τυπωθέντες τε καὶ τυπώσαντες· φέρε, τοῖς τῆς θεολογίας ἤδη προσβῶμεν λόγοις, προστησάμενοι τοῦ λόγου τὸν πατέρα, καὶ τὸν υἱόν, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, περὶ ὧν ὁ λόγος, ὥστε τὸν μὲν εὐδοκεῖν, τὸν δὲ συνεργεῖν, τὸ δὲ ἐμπνεῖν·)[61].

For the Church, ontological Truth exists before its formulation[62]. Gregory teaches that divine reality is a mystery and criticises those who argue "that they can approach the depths of God's mysteries and express with words the ineffable and unintelligible divine nature" (Θεοῦ βάθεσιν ἐμβατεύειν, καὶ λόγον ὑπέχειν τῆς οὕτως ἀῤῥήτου καὶ ὑπὲρ λόγον φύσεως), "when we cannot even see His feet or the sand at the bottom of the sea, nor can we count the drops of rain or the days of eternity" (μηδὲ τὰς ἐν ποσὶν εἰδέναι δυνάμενοι, μηδὲ ψάμμον θαλασσῶν, καὶ σταγόνα ὑετοῦ, καὶ ἡμέρας αἰῶνος ἐξαριθμεῖσθαι)[63]. The

[60] V. Gkioulis, Filosofia tēs poinēs, Ant. Sakkoulas publ., Athens– Komotēnē 2003, p. 37.

[61] Grēgorios Theologos, Περὶ θεολογίας, SC 250,100, PG 36,25.

[62] On the relationship of Truth and doctrine, see indicatively N. Matsoukas, Dogmatikē kai Symvolikē Theologia 2, Ekthesē tēs orthodoxēs pistēs se antiparathesē me tē dytikē christianosynē, P. Pournaras publ., Thessalonikē 1996, pp. 17-31. Cf. V. Moustakis, "Alētheia", THEE 2 (1963) 151-152.

[63] Grēgorios Theologos, Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, SC 250,290, PG 36,141.

preservation of doctrine or ecclesiastical law as unchangeable, unalterable in time, self-existing, genuine and clear theological speech is not an end in itself. What the terms and canons of the Church protect is the fertility of the word (speech) which depends on the capability and ability of the subjects of Its law to perceive and participate in its Truth[64]. The fervent formalism of speech or, according to Gregory's terminology, "love of the letter" (φιλία τοῦ γράμματος) is "the vestment of disrespect" (ἔνδυμα ἀσεβείας)[65]. Heresy is a result of "over-technologising the divine" (κατατεχνολογεῖν τὸ θεῖον)[66] through rationalism: "You should teach that there is only one thing to be feared, faith diluting into sophistry; it is not bad to be defeated in speech because speech is not above everything, it is bad for (the faith in) God to be affected- who is the hope of all" (Ἓν δίδασκε φοβεῖσθαι μόνον, τὸ λύειν τὴν πίστιν ἐν τοῖς σοφίσμασιν. Οὐ δεινὸν ἡττηθῆναι λόγῳ, οὐ γὰρ πάντων ὁ λόγος· δεινὸν δὲ ζημιωθῆναι θεότητα, πάντων γὰρ ἡ ἐλπίς).[67] These views of Gregory help the implementer and interpreter of the law of holy canons to understand that he should avoid legal *typocracy* (formalism). For the holy Father, "to theologise" (θεολογεῖν) is equal to the act of "philosophising" (φιλοσοφεῖν) and is distinguished from "technologising (= artifying)" (τεχνολογεῖν), only on the basis not of the freedom of speech but of truth, which differentiates wisdom from sophistry[68]. The defeat in faith is an irreparable evil, while defeat in terms of logic is not, as logic does not represent everything[69]. The loss of faith indicates an absence of God, of hope for everything. Every attempt to interpret holy canons that overlooks the fact that they constitute a legal system in their entirety whose participants accept its divine structure, is weakened and results in incomplete critical thought: "The weakness of the word (speech) instructs of the existence of a mystery (…) but for us, faith is the fulfillment of the word (speech)." (Τὸ ἀσθενὲς τοῦ λόγου, τοῦ μυστηρίου φαίνεται (...). Ἡ γὰρ πίστις, τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου πλήρωσις)[70].

In the field of theory of Church canon law, these thoughts of Gregory acquire the meaning of a critical function of the ecclesiastical legal interest as a strenuous but necessary "internal" (*ἔσωθεν*) dialectic aimed at treating the "redundant and unprecedented words regarding the Gospel" (τὰ περιττὰ καὶ καινοῦντα τὸ Εὐαγγέλιον)[71] and at salva-

---

[64] Vid. Addressing Speech of the Quinisext Ecumenical Council, Joannou I, pp. 102-204: "Τῆς ἀρρήτου καὶ θείας χάριτος τοῦ λυτρωτοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πᾶσαν περιλαβούσης τὴν γῆν, καὶ τοῦ ζωηφόρου τῆς ἀληθείας κηρύγματος ταῖς ἁπάντων ἀκοαῖς ἐνσπαρέντος, ὁ μὲν λαός, ὁ καθήμενος ἐν σκότει τῆς ἀγνοίας, φῶς εἶδε μέγα τὸ τῆς ἐπιγνώσεως καὶ τῶν τῆς πλάνης ἐλευθερώθη δεσμῶν [....] ἀλλ' ἐπειδὴ ὁ ἀνθρωποκτόνος διάβολος [...] τοὺς πιστοὺς τριτώσκων τοῖς πάθεσιν [...] οὐδὲ ὁ ἀγαθὸς ἡμῶν ἀθλοθέτης καὶ τῆς σωτηρίας ἀρχηγὸς παρεῖδε θεός ἀβοηθήτους ἡμᾶς, καθ' ἑκάστην ἀνιστῶν γενεὰν τοὺς ἐν τῷ τοῦ βίου τούτου σταδίῳ διὰ τῶν ὅπλων αὐτῶν τῆς εὐσεβείας παραταξαμένους καὶ τὸν πρὸς αὐτὸν συνάψαντας πόλεμον". Cf. RP2, pp. 295-294.

[65] Vid. Grēgorios Theologos, Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, SC 250,278, PG 36,136.

[66] Ibid., SC 250,320, PG 36,156.

[67] Grēgorios Theologos, Εἰς Ἡρῶνα τὸν φιλόσοφον, PG 35,1224: "Ἓν δίδασκε φοβεῖσθαι μόνον, τὸ λύειν τὴν πίστιν ἐν τοῖς σοφίσμασιν. Οὐ δεινὸν ἡττηθῆναι λόγῳ, οὐ γὰρ πάντων ὁ λόγος· δεινὸν δὲ ζημιωθῆναι θεότητα, πάντων γὰρ ἡ ἐλπίς". Vid. M. Mpegzos, "Filosofia kai Theologia sto Grēgorio Nanzianzino, Spoudē ston Pateriko Ekklektismo", Synedrio Paterikēs Theologias, Grēgorios o Theologos, Armos publ., s.a., pp. 107-132, here: 122-124.

[68] M. Mpegzos, "Filosofia kai Theologia sto Grēgorio Nanzianzino, Spoudē ston Pateriko Ekklektismo", p. 123.

[69] Ibid.

[70] Grēgorios Theologos, Περὶ Υἱοῦ, SC 250,224, PG 36,104.

[71] Ibid., SC 250,222-224: "Οὐ γὰρ ἡδὺ τοῖς πιστοῖς ἀδολεσχία καὶ λόγων ἀντίθεσις, ἀρκεῖ γὰρ καὶ εἷς ἀντικείμενος, πλὴν ἀναγκαίως διὰ τοὺς ἐμπίπτοντας, ἐπεὶ καὶ διὰ τὰς νόσους τὰ φάρμακα, ἵν' εἰδῶσι μὴ πάντα

tion of eschatological hope. The soteriological-anthropocentric character of holy canons and their social-eschatological orientation do not allow any space for legal formalism and conceptualism.

It is difficult for penal science, at least in the way it has been shaped under the legal prism of modern civilised states, to find functional equivalents that will replace the theoretical construction of *legal interest* without affecting the liberal legal tradition aiming at limiting a penal legislator by orientating him towards the (desired) result of prohibited behavior[72]. Gregory teaches that in the law of the Church the functional equivalent of the legal interest is spiritual communion and participation in Divine blessedness. Through this prism, limiting a penal legislator's orientation regarding the object of protection on the basis of damage or risk of damage is ineffective. On the contrary, perpetrator's inner world, the deliberation of his act and the range of his freedom at the time of manifestation of his unjust behavior, are of great importance.

The phrase "Derive from God first and then entrust to him the virtuous order of every governed word or thing (deed)" is the quintessence of theology of holy canons. It establishes the in concreto finding of an appropriate solution, in the course of administration of ecclesiastical justice, as a criterion of orthotomy of the "letter" of the ecclesiastical sanctioning law. A proper penalty is not one satisfying an impersonal divine justice but one that meets the demands of a critical evaluation and a realistic treatment of the unjust deed[73]. From Gregory's epistle "to Cledonius" which is of canonical validity, one may conclude that, for Gregory, the Incarnation constitutes an act of unconceivable acquiescence of the Son and Word. He that was born "timelessly" by the Father and co-created time with Him, was subjected to time ("ὑπὸ χρόνῳ") [74]. The same magnificent acquiescence is shown by the Church when it expresses itself as a whole and legislates through Ecumenical Councils. The phrase "derive from/commence with God" (ἐκ Θεοῦ ἄρχεσθαι) dictates that the "cause" of ecclesiastical law is Divine justice. The phrase "rest in/entrust to God" (εἰς Θεὸν ἀναπαύεσθαι) denotes the materialisation of this divine justice in time and place, through the fulfillment of the pedagogical and soteriological "aim of the law". The comprehended will of the Ecumenical Council, functioning as an infallible ecclesiastical Legislator in place of Christ, is in tune with Divine Will, which is eternal, unalterable, disclosed through the Bible and interpreted by the Holy Tradition. The distinction between a subjective-historical and an objective-teleological method of interpretation of the holy canons is essentially pointless, since the

---

ὄντες σοφοί, μηδὲ ἀήττητοι τὰ περιττά, καὶ κενοῦντα τὸ Εὐαγγέλιον". Cf. PG 36,101. Mpegzos interprets the above excerpt as an "internal" («ἔσωθεν») dialogue between the orthodox and the non-Orthodox (M. Mpegzos, ibid., p. 124).

[72] D. Spyrakos, He kritikē leitourgia tēs ennoias tou ennomou agathou, p. 133.

[73] Grēgorios Theologos, Περὶ τῆς ἐν διαλέξεσιν εὐταξίας..., SC 318, 114: "ὅπως παρὰ Θεῷ ταλαντεύεται καὶ νόημα πᾶν καὶ λόγος καὶ πρᾶξις· καὶ οὐ παρὰ Θεῷ μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀνθρώπων τοῖς πλείστοις οἳ βραδεῖς μέν εἰσι τῶν ἰδίων κριταί, τα χεῖς δὲ τῶν ἀλλοτρίων ἐξετασταί, καὶ ῥᾷον ἂν ἄλλοις τὰ μέγιστα, ἢ τὰ ἐλάχιστα ἡμῖν συγχωρήσαιεν. Κἂν ὦσιν ἀμαθέστεροι, θᾶττον ἂν ἡμῶν ἀσέβειαν καταγνοῖεν ἢ μετρίαν ἑαυτῶν ἄγνοιαν". Cf. PG 36,189.

[74] ACO 1.1.2, p. 43: "ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν δογματίζομεν, πρότερον μὲν οὐκ ἄνθρωπον, ἀλλὰ θεὸν καὶ υἱὸν μόνον καὶ προαιώνιον, ἀμιγῆ σώματος καὶ τῶν ὅσα σώματος· ἐπὶ τέλει δὲ καὶ ἄνθρωπον, προσληφθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας [....] ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ σωτήρ, εἴπερ μὴ ταυτὸν τὸ ἀόρατον τῷ ὁρατῷ καὶ τὸ ἄχρονον τῷ ὑπὸ χρόνον· οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος, μὴ γένοιτο. τὰ γὰρ ἀμφότερα ἕν τῇ συγκράσει, θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος ἢ ὅπως ἂν τις ὀνομάσειεν". Cf. Mansi 4,1192.

deeper "cause" of the legislative function of the Church constitutes at the same time the ultimate, final "aim of the law", which is no other than the fulfillment of the soteriological doctrine. The unity of values of ecclesiastical legal order synchronises the worldly reality, which is subjected to the laws of evolution and history, with the eschatological quest for Divine reality: "when order prevails, the universe is revealed as *kosmos* and the harmonic beauty (κάλλος) becomes immovable" (τάξεως μὲν ἐπικρατούσης, κόσμος τό πᾶν, καί τό κάλλος ἀκίνητον).[75]

In view of what has been said so far, we should emphasise that harmony and ethical beauty of canon law owe much more to the historical presence of this 4th century father at the Second Ecumenical Synod and to his enduring literary contribution, than to many analytic commentators and scholastic canon law experts. In the domain of canon law, when a single sentence constitutes a principal source, a structural element and a key to proper interpretation, then it can be more valuable than a number of volumes and texts.

Therefore, we must not be deceived by the scarcity of excerpts written by Gregory in the context of canon law, because the significance of these is not only multidimensional but also crucial and immovable in time. More particularly, his contribution to canon law in the 4th century is unassuming but essential, and thus, we come to rediscover its diachronic importance.

English translation of the cited excerpts and terms in Ancient Greek by Dr Uroš T. Todorović

Abbreviations

ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum, Ed. Schwartz (later, J. Straub) vol. 1-4, Berlin - Leibzig 1914-1984.
col.	column(s).
ed.	edition or editor.
foll.	following.
ff.	following page(s).
Joannou	Joannou P.-P., Fonti, Fascicolo IX, Discipline Generale Antique t. I, t. I,2, t. II, Tipografia Italo-Orientale "S. Nilo" – Grottaferata (Roma) 1962- 1963.
MANSI	J.-D. MANSI, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collection, vol. 1-53 (2nd reprint) Graz 1960-1961.
PG	J-P. Migne, Patrologiae cursus completus, Series Graeca, vol. 1-161, Parisiis 1857-1866.
Pedalion	Pedalion tēs noētēs nēos, tēs Mias, Hagias, Katholikēs kai Apostlikeēs tōn Orthodoxōn Ekklēsias, ētoi hapantes oi hieroi kai theioi kanones [...] hermēneuomenoi para Agapiou Ieromonachou, kai Nikodēmou Monachou, ed. A. kai E. Papadēmētriou, Athēnai 1998.

[75] Grēgorios Theologos, Περὶ τῆς ἐν διαλέξεσιν εὐταξίας..., SC 318,102, PG 36,184. In Greek, the word *kosmos* has more than one implication: it refers to the orderly universe (totality of the world) but it also retains the meaning of adornment (*kosmima*). Gregory uses the word with both implications, implying that the orderly totality of the world is the ultimate adornment of the universe.

RP	Rallis G.- Potlis M.: Syntagma tōn theiōn kai hierōn kanonōn tōn te hagiōn kai paneuphēmōn Apostolōn, kai tōn hierōn Oikoumenikōn Synodōn kai tōn kata meros hagiōn Paterōn, ekdothen, syn pleistais allais tēn ekklēsiastikēn katastasin diepousais diataxesi, meta tōn archaiōn exēgētōn, kai diaphorōn anagnōsmatōn, vol. A΄-Ϛ΄, Athēnēsin 1852-1859.
Repr.	reprint, reprinted.
SC	Sources Chrétiennes, Paris 1941 foll.
THEE	Thrēskeutikē kai Ēthikē Enkyklopaideia, Ath. Martinou (ed.), vol.1-12, Athēnai 1962-1968.
Trullo	Canon of the Quinisext (in Trullo) Ecumenical Council (691).
und.	undated.
vol.	volume, volumes.

Philotheos 14 (2014) 117-130

Rodoljub Kubat
Orthodox-Theologische Fakultät, Universität in Belgrad

Der Jona-Kommentar des Theodor von Mopsuestia

Abstrakt: In diesem Aufsatz werden die exegetische Methoden analysiert, die Theodor von Mopsuestia in seiner Auslegung des Buches Jona benutzt hat. Im ersten Teil wird über seiner theologisch-hermeneutische Grundlagen geschrieben, während im zweiten Teil seine Exegese an konkreten Beispielen dargestellt wird. Dabei wird der gramatisch-hystorischer Sinn der Texten betont, welchen Theodor bevorzugt hat. Das wird besonders in seiner Exegese des Jonas Aufenthalt im Fischbauch und Jonas Befreiung dargestellt. In diesem Aufsatz wird die Theodors Methode der Theoria (θεωρία) dargestellt und danach das hermeneutische Prinzip „κατὰ παρέκβασιν", sowie seine reduzierte Anwendung der gewöhnlichen Typologie. Aus der hermeneutischen Perspektive betrachtet, es ist besonders sein Verständnis der Heiligen Schrift als „abgekürzte Rede" interessant, woraus das im Text erwähnte Geschehen rekonstruiert werden kann.

Schlüsselwörter: Theodor, Das Buch Jona, Exegese, Hermeneutik, Kommentar, gramatisch-hystorischer Sinn, Theorie, Geschichte, Allegorie.

Einer der brillanten Exegeten der patristischen Zeit und Hauptvertreter der antiochenischen exegetischen Tradition. Theodor Mopsuestia (350-428) wurde in Antiochien ausgebildet. Sein berühmter Lehrer war der Rhetoriker Libanios. Er wandte sich der Askese zu und studierte dann bei Diodor im Asketerium. Er war ein Freund von Johannes Chrysostomus, mit dem er zusammen das Bibelstudium studierte. Es scheint, dass er Anfangs zwischen dem Asketerium und einer juristischen Laufbahn schwankte.[1] Seine Neigung zur juristischen Berufung spiegelte sich auch auf die Exegese wieder, was am Beispiel des Jona Buches zu erkennen ist, wo er zahlreiche Szenen sehr aufschlussreich zu rationalisieren und zu psychologisieren versucht. Später wurde Theodor Bischof der kilikischen Stadt Mopsuestia. Theodor genoß eine lange Zeit ein hohes Ansehen im ganzen Osten. Theodoret von Kyros sagte über ihn, dass er ein „Prediger der Wahrheit und Lehrer der Kirche"[2] sei. In Syrien blieb er bekannt als Mefeskane – als großer Interpret der Heiligen Schrift. Die Kontroversen über seine Persönlichkeit enstanden erst viel später. Die moderne wissenschaftliche Forschung zeigt, dass die Verurteilung und der Prozess gegen ihn sehr problematisch sind.[3]

[1] Nach einem Dokument, das dem Johannes Chrysostomos zugeschrieben wird, fordert er Theodor dazu auf, ins Asketerium zurück zu kommen (vgl. *Ad Theodorum lapsum*, PG 47, 277-316).

[2] *Historia Ecclesiastica* 5, 40.

[3] Vgl. A. Mingana, *Theodore of Mopsuestia, Commentary on the Nicene Creed* V, Cambridge 1932; R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (Studi e Testi 141), Città del Vaticano, 1948, 125-161; R. A. Greer, *Theodore of Mopsuestia.* Exegete and Theologian, Westminster 1961; D. Zaharopoulos, *Theodore of Mopsuestia on the Bible*. A Study of His Old Testament Exegesis, New York 1989; G. F. McLeod, *Theodore of Mopsuestia.* The Early Church Fathers, New York 2009, 34-63. G. F. McLeod, *The Christology in Theodore of Mopsuestia's commentary on the Gospoel of John* (TS 73.1), 2012, 115-138.

I

Theodor ist in gewissem Sinne ein Vorläufer der modernen kritischen Forschung. Sein Kommentar zum Buch des Propheten Jona ist der älteste vollständige und erhaltene Kommentar der alttestamentlichen Schriften. Anderweit kommentierte Theodor eine große Anzahl alttestamentlicher Bücher, von denen nur die Kommentare zu den Kleinen Propheten und Pslamen erhalten geblieben sind.[4] Er interpretierte sie in Form von exegetischen Kommentaren. Umpfangreiche Kommentare zu fast allen biblischen Büchern erschienen im größeren Umpfang der zweiten Hälfte es 4. Jahrhunderts. Und zwar in einer Zeit, als die christliche Kirche sich in der griechisch-römischen Welt etabliert hatte. Der Kommentar spiegelt die Atmosphäre der christlichen Schulen und eine weitere integrale Annäherung an die Realität wieder. Es ist durchaus möglich, dass die Kommentare über die biblischen Bücher enstanden worden sind, als Vorträge in den damaligen exegetischen Schulen. Sie sind für diejenige geschrieben worden, die sich ausschließlich mit der Heiligen Schrift beschäftigt haben. Dies waren vor allem Studenten in den exegetischen Schulen. Sie enstanden nach dem Modell der hellenistischen Interpretation früherer Dichter und philosophischen Texten. Zu einem antikischen Kommentar gehörte ein Prolog, in dem der historische Kontext, der Aufbau und das Thema des Werkes behandelt werden sowie die ästhetische und moralische Qualität.[5] Die christlichen Kommentare waren spezifistische Werke, da die Schrift als ein heiliger Text behandelt wurde, dessen Autor der Heilige Geist war.[6]

Der Kommentar bezieht sich auf den gesamten Text oder einem größeren Textkorpus, und in dieser Hinsicht unterscheidet sie sich als literarische Gattung im Vergleich zu den anderen Arten von Kommentaren. Im Unterschied zu den unterschiedlichen Ansätzen und Möglichkeit der Ausführung (Auslegung), werden nicht einzelne Verse betont, die Insperation und Nachweis einer theologischen Meinung waren. Der Text wird werder als Beweismittel in einer dogmatischen Debatte behandelt, noch als exegetische (Methode) in poetischer Form oder Predigt,[7] um einen gewünschten Effekt zu bewirken. Der Zugang zum Text ist ausgewogen und umfassend, Teile der Texte werden in einem einzigartigen semantische Einklang gebracht. Bestimmte theologische Konzepte oder methodische Ansätze haben wesentlich den Kommentar beweinfusst. Für die Anhänger der allegorischen Methode wird bei der Interpretation der Texte der übertragen Sinn be-

[4] Von den alttestamentlichen Büchern kommentierte Theodor: die Psalmen, die Großen und Kleinen Propheten, Ijob, Kohelet und das Hohelied. In griechischer Sprache sind integral erhalten nur der Kommentar zu den Kleinen Propheten; die Kommentare zu den Pslamen sind teilweise in latainischer Sprache erhalten geblieben, sowie auch teilweise Katenen in griechischer Sprache (Ps 1-80). Theodor kommentierte auch zahlreiche neuttestamentliche Schriften.

[5] Vgl. Ch. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese* (Theophaneia 23), Köln-Bonn 1974, 66ff.

[6] Vgl. z.B. Gregor von Nyssa, Eun. 3, 5, 13; Gregor der Wundertäter, *In Originem oratio panegyrica* XV 179; Origenes, *Hom. in Lev*. 5, 5; Hieronymus, *in Is* 9, 29, PL 24, 343C.346C; *in Dn* 2, 9-10, PL 25, 499C; *in Mic* 7, 5-7, PL 25, 1222A.

[7] Ephream der Syrer verfasste eine metrische Predigt, bzw. eine Memra *Über Jona und die Buße der Niniviten*. Der Text ist poetische geformt und ausgerichtet, mit dem Ziel eine starke Wirkung auf die Zuhörer zu haben, die Mitglieder seiner Gemeinde waren. Johannes Chrysostomus verfasste auch eine Predigt *Über Jona und die Buße der Niniviten*, wobei er auf antikisch rhetorischer Art und Weise die Gemeinde zur Umkehr ruft. Beide haben sich nur auf einem Teil des Buches gestützt und betonten nur die Memonte, die in einem bestimmten Kontext als wichtig angesehen wurde.

tont,[8] während bei den Exegeten der wortwörtlichen Auslegung die literarische und historische Analyse herausragt.

Theodor zählte zu der zweiten exegetischen Schule. Der Kommentar zum Propheten zählt zu seinen Werken aus der früheren Zeit. Im Gegesatz zu dem Psalmkommentar, befasste er sich bei den Kommentaren zu den Propheten weniger auf philologische Analyse. Vor allem beschäftigte er sich nicht mit einer detallierten semantischen Analyse von Wörtern oder breiteren (Sätzen). Anders als bei der Interpretation der Psalmen, beschäftigt er sicht nicht bei den Kommentaren mit theologischen Fragen in Bezug auf den Vergleich der verschiedenen Texttraditionen. Dies ist in Vers 4, 4 zu sehen, wo der griechische und jüdische Text stark von einander abweichen.[9] Fraglich ist, ob er so etwas konnte, da er anscheinend nicht der jüdischen Sprache mächtig war.[10] Der Jonakommentar zeichnet sich durch seinen ausergewöhnlichen langen Prolog aus. Er ist wesentlich länger als die anderen Kommentare zu den Kleinen Propheten. Der Prolog zum Jonakommentar unterscheidet sich nicht nur durch seine auserordenltiche Größe, sondern auch durch seine Inhalt. Die Einleitungen in den anderen Büchern sind viel kürzer und in ihnen, wird neben dem Thema und Ziel (σκοπός) auch über die historischen Umstände gesprochen, in denen einige Propheten wirkten.[11] Alle prophetischen Bücher haben einen ähnlichen Prolog, mit Ausnahme Jona.[12] Im Prolog sagt Theodor nichts über den Schriftsteller und dem Zeitpunkt des Auftretens. Darüber hinaus erwähnt er ihn nicht im Kontext, in dem der Prophet Jona in 2Kön 4, 25 nament-

[8] Diese Art der Schriftauslegung am Beispiel des Jonabuches sieht man gut beim seeligen Hieronymus. Oft verweist er auf den übertargenen Sinn des Textes auf, und macht vor allem Parallele zwischen Jona und Christus (vgl *Commentariorum in Jonam prophetam*, PL 25, 1117-1152B).

[9] Die Streitfrage ist, wieviel Zeit wurden den Niniviten gegeben, um Buße zu tun (4 4). Die Septuaginta spricht von „drei Tagen", während der hebräische Text von „vierzig Tagen" ausgeht. Theodor hat nur die Septuaginta benutzt, so dass er den Unterschied zwischen dem griechischen und hebräischen Text nicht thematisiert hat. Im unterschied zu ihm, betrachtet Theodor von Kyros ernsthaft dieses Problem und entscheidet sich für die „vierzig Tagen", so wie es im hebräischen Text steht und in anderen griechischen und syrischen Übersetzungen. (vgl. *Interpretatio Jonæ prophetæ*, PG 81,1733CD. Ähnlich handelte auch Hieronymus, der in seinem Kommentar eine Übersetzung vom hebräischen zum griechischen ausübt. Er setzt eine noch detallierte Analyse der beiden Texte um. (vgl. *Commentariorum in Jonam prophetam*, PL 25, 1117-1152B).

[10] Die Frage ist, in wie weit Theodor der hebräischen Sprache mächtig war. Beispielsweise im *Kommentar zu Zefanja* (PG 66, 465D-468A) befasst er sich mit der Bedeutung des Namens Jona. Auf der Grundlage des Textes sieht man, dass er nicht wusset, dass Jona auf hebräisch *Taube* (περιστερὰ) bedeutet. Diejenigen, die dies behauptet haben, wurden als syrische Mythologen (μυθολόγοι τῶν Σύρων) bezeichnet. Interessant ist, dass er diese Frage nicht in seinem *Jonakommentar* berücksichtigt hatte. Auf der anderen Seite, in den Kommentaren zu den Psalmen, bezieht er sich auf den hebräischen Text und vergleicht ihn mit dem Griechischen. So vergleicht er die Texte, wenn er die Psalme 24 14 [25 MT] interpretiert, und zeigt den Unterschied an (siehe D. Tyng, *Theodore of Mopsuestia as an Interpreter of the Old Testament* (JBL 50/4), 1931, 298-303; H. G. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung* II, München 1994, 13; D. Zaharopoulos, *Theodore of Mopsuestia on the Bible*. A Study of His Old Testament Exegesis, New York 1989).

[11] Ch. Schäublin listet mehrere Elemente auf, aus dem der Prolog eines antikischen Kommentars bestand: σκοπός – Ziel, Absicht**;** γνήσιον – authentisch, richtig**;** τάξις τῆς ἀναγνώσεως – Lesereihenfolge**;** αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς – Grund/Motiv der Inschrift oder des Titels**;** εἰς κεφάλαια διαίρεσις – Aufteilung in Teile (Kapitel)**;** ὑπὸ ποῖον μέρος ἀνάγεται τὸ παρὸν σύγγραμμα – Bestimmung der literarischen Typen und Bedeutung des Textes (vgl. *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese* (Theophaneia 23), Köln-Bonn 1974, 66-83).

[12] Уп. Ch. Köckert, *Der Jona-Kommentar des Theodor von Mopsuestia. Eine christliche Jona-Auslegung an der Wende zum 5. Jahrhundert* (mit einer Übersetzung des Kommentars), in: *Joh.* A. Steiger, W. Kühlmann (Hrsg.), Der Problematische Prophet. Die Biblische Jona-Figur in Exegese, Theologie, Literatur und Bilder Kunst, Berlin / Boston 2011, 8-9.

lich erwähnt wird. Kurze Informationen über den historischen Rahmen, in dem Jona wirkte, gibt Theodor in seinem Kommentar zu Haggai wieder.[13] Der Verzicht dieser Daten (Angaben) ist symptomatisch. Es ist möglich, dass er nach einer Zusammenfassung des Buches, wo er weniger über konkrete Persöhnlichkeiten sowie historischen und geographischen Daten spricht, er sich bei der präzisen Bestimmung der zeitlichen und räumlichen Rahmen festhielt.

Unabhängig davon gibt Theodor dem Buch eine historische Dimension wieder. Er selbt betrachtet (erlebt) Jona als Autor,[14] und erhöht damit den historische Charakter. Für eine solche Haltung hatte er wichtige theologisch-ideologische Gründe. Theodor war heftig gegen die allegorische Deutung der Heiligen Schrift, die die Bedeutung des wörtlichen Sinns ignorieren. So soll das Paulswort in Gal 4, 24 interpretiert werden: „Darin liegt ein tieferer Sinn (ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα)“, für diejenigen, die es im übertragenen Sinne zu interpretieren versuchen, dass: „wenn sie die Geschichte unterschlagen, werden sie in Zukunft keine Geschichte mehr besitzen“.[15] Nach seiner Anschicht, hat die Allegorese die Geschicht bedeutunglos gemacht. Biblische Texte wurden als unhistorische Erzählungen reduziert, ähnlich wie in anderen Mythen. Theodor waren die exegetische Praxis der hellenistischen Interpretation der Mythen gut bekannt.[16] Er verfasste auch eine Schrift gegen die Allegorese, welches nur in Fragmenten erhalten ist.[17] Es ist wohl möglich, dass der Widerstand gegen die Allegorese die Notwendigkeit des historischen Sinns verstärkt hatte.[18] Als Mitglied der östlichen Tradition und Schüler Diodors erlebte er die alttestamentlichen Erzählungen als realistische Ereignisse. Theodor glaubte zweifellos, dass das geschriebene (Wort), das zum Ausdruck bringt, was passiert ist.[19] Dies bringt die Frage nach der Bedeutung des direkten göttlichen Handelns in der Geschichte, über die in den biblischen Schriften gesprochen werden.

Der Alte Bund stellt eine reale Geschichte dar, die eine Bedeutung auch in sich hat. Die alttestamentlichen Ereignisse sind auch wichtig für die Menschen in jener Zeit. Das Beharren auf der Geschichtlichkeit alttestamentlicher Schilderungen ist auch in der Bewertung einiger Textkorpusen zu sehen. Obwohl Theodor die ganze Schrift als einheitliches Werk betrachtete und dem Alten Testament einen prophetischen Charakter gibt, führt er einige Unterschiede zwischen den Büchern ein. Dies wird besonders in den Weisheitlichen Schriften deutlich. Die Sprichwörter Salomos und Kohelet sind „Lehren an Menschen (Menschenlehre)“, die Salomon „selbst geschrieben hat zum Nutzen anderer, ohne prophetische Gnade, sondern durch die Gabe der Weisheit.“ So ähnlich hat er auch über das Buch Jona gedacht.[20] Theodor trennt die weisheitliche Literatur aus der

---

[13] *Commentarius in Aggæum Prophetam*, PG 66, 476A.

[14] Vgl. *Comm.*, 329A.336A.341AC.

[15] *Commentaris in epistulam ad Galatas* 4, 24, 79.

[16] Vgl. F. Thome, *Historia contra Mythos: die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius' allegorischem Mythenverständnis*. Borengässer, Bonn 2004.

[17] Der Text wurde veröffentlicht von L. Van Rompay, *Tractatus contra allegoristas* (CSCO 436), 1982.

[18] Theodor war ein brennender Polemiker. In seinem Kommnetar zum Johannesevangelium sagt er: „Denn auch das ist die Aufgabe des Interpreten, besonders dessen, der den Text genau auslegt, nämlich daß er nicht nur mit Autorität argumentiert, sondern daß er auch die seinen Worten gegensätzliche Auffassung widerlegt.“ Zitiert nach H. G. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung* II, München 1994, 21

[19] Vgl. *Commentaris in epistulam ad Galatas* 4, 24 (ed. H.B.Swete), Cambridge ²1969, 79.

[20] Vgl. PG 66, 697c.

Schirft, weil es keine Prophezeiung enthält und von daher nicht historisch ist. Alles was nicht historisch ist erinnert an „mythische Erzählungen“ und „Märchen“,[21] die die biblische Botschaft bedroht in eine zeitlose mythische Erzählung sich aufzulösen. Nur im Realismus der historischen Eregnisse kann der Wille Gottes erkannt werden, und daraus die Lektion (Belehrung) zu schöpfen (entnehmen).

Theodor war ein starker Verfechter der historisch-philologischen Analyse, auf die er die Typologie oder Theorie aufbaute. Im Grunde bedeutete das, dass die Auslegung in erster Linie auf die Suche nach dem literarischen Sinn beruht, die eine gründliche Analyse des Textes beinhaltete. Die Bedeutung wurde allein aus dem Text entnommen, ihre Strukturen und sprachlichen Formulierungen. Der Text ist Träger der Nachrichten inheränt in sich selbt, und deshalb kann sie in ihrer grundlegendsten Ebene mehrere Bedeutungen haben. Die literarische Aussage hat nur eine Bedeutung, lehnt jedoch nicht „höhere“ Ebene der Interpretation ab.[22] Der wörtliche Sinn ist die Grundlage aus der die *Einsicht* (θεωρία) resultiert oder der Text typologisch zwischen den Alten – und Neuen Bund verbunden wird, wodurch er damit eine „zusätzliche“ Bedeutung erhält. Die *Einsicht* (Wahrnehmung) impliziert oft in verschiedenen Formen die Typologie. Die antiochenische exegetische Schule basiert gerade auf diesem Ansatz, welches bezeugt wird von einem der wichtigsten Vertreter – Diodor von Tarsus: „Der historische Sinn steht nämlich der höheren *Theoria* nicht entgegen; im Gegenteil erweist er sich als Basis und Grundlage der Höheren Einsichten (ὑψηλοτέρᾳ θεωρίᾳ). Nur dieses eine gilt es zu beachten, daß die *Theoria* niemals als Zerstörung des zugrundeliegenden Textes erscheint; denn dieses wäre nicht mehr *Theoria*, sondern Allegoria “[23] Andererseits, „hohe theologische Erkenntnisse“, Einsicht oder Typologie – scheinen rückwirkend auf die Auslegung bestimmter Teile einiger Texte zu reflektieren, wodurch der Text als Ganzes betrachtet wird in einer logischen Kohärenz, wie sie im Jonakommentar von Theodor zu sehen ist.

Theodor nutzte die Typologie zurückhaltender als die anderen Vertreter der antiochenischen Schule. Gerade die allegorische Dimension er Typologie hat er zu vermeiden versucht. Derweilen baute er die Einsicht und die hohe Theorie (ὑψηλοτέρᾳ θεωρίᾳ) auf christologische Grundlagen. Der gesamte Alte Bund bezieht sich letztlich auf Christus, jedoch nicht im übertragenen Sinne, sondern auf die Weise, weil sie die Vorbereitung auf die Ankunft Christi ausführt und auch auf seine Ankunft verweist. Viele Prophezeiungen interpretierte Theodor später im christologischen Sinne. Dieses hermeneutische Prinzip ist auch bekannt unter der Bezeichnung „κατὰ παρέκβασιν“. Der Kern dieses exegetischen Prinzips bestand in der Tatsache, dass er einige Psalmen und einige Stellen aus dem Propheten in der Weise interpretiert hatte, dass die Prophezeiungen nicht mit einem konkreten alttestamentlichen Ereignis interpretiert wird, sonder sich darüber hinaus in der historischen Situation ankündigt und schließlich in Christus sich offenbart. So sieht er in der Berufung des Petrus (Dan 2, 17-21) im Text des Propheten Joel (3, 1-15) eine tiefere Bedeutung, die über dem historischen Sinn steht, und zwar den Auszug der Menschen aus der Sklaverei. Ein noch besseres Beispiel ist Psalm 16, 10, welches im Apg 2, 27.31 angeführt wird. Laut Theodor, soll die Hoffnung Davids, dass Gott seine Seele

[21] Vgl. H. G. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung* II, München 1994, 15.

[22] Vgl. Стојановић, *Теодоров коментар на Књигу пророка Јоне* (Богословље 1/2014), 59.

[23] *Commentarii in Psalmos*, *Prologus* (CCG 6), 1980, 7.

nicht in die Hölle zurücklassen wird, im historischen Sinne verstanden werde, weil David für sich selbst spricht. In einem umfassenden Sinne bezieht es sich auf Christus, der durch seine Auferstehung den Tod überwunden hat und aus der Hölle alle Menschen befreit.[24] Diese Art der Interpretationen führt er ausschließlich innerhalb der biblischen Zusammenhänge durch.

Die Prophezeiung des Micha: „Und du, Bethlehem Efrata, die du klein bist unter den Städten in Juda, aus dir soll mir der kommen, der in Israel Herr sei, dessen Ausgang von Anfang und von Ewigkeit her gewesen ist", ist verbunden mit dem Text von Psalm 88, 32-35, vor allem mit den Versen: „Aber meine Gnade will ich nicht von ihm wenden und meine Treue nicht brechen. Ich will meinen Bund nicht entheiligen und nicht ändern, was aus meinem Munde gegangen ist". Beide alttestamentlichen Prophezeiungen überschreiten die historische Situation, denn sie wird nicht erfüllt in der Person eines bestimmten Kaisers oder Davids Nachfahren (Erben), sondern erreicht seine Erfüllung in der Person Christi.[25] Prophezeiungen auf diese und ähnliche Bereiche in konkreten inneralttestamentlichen Situationen bringen hyperbolische Aussagen, die jenseits der Realität steht, auf die sie sich direkt bezieht. Aus dieser Persepktive betrachtet, wurde der Alte Bund in Richtung Überschuß (κατὰ παρέκβασιν) gerichtet, und richtet sich zu seiner Erfüllung – dem Neuen Bund. Dies sind Zeichen, die Gott offenbart durch die alttestamentliche Geschichte, und haben in ihren historischen Zeitpunkten ihre eigene Bedeutung und Funktion. Jedoch aufgrund des Überschuß der Bedeutungen wird sie erst in der Zukunft vollständig realisiert.

Die komplette alttestamentliche Geschichte hat eine christologische Perspektive: „Darüber (über die geschichtlichen Ereignisse) sprechen die Propheten nicht grundlos, sondern weil Gott seine gesamte Fürsorge für das Volk wegen der Erwartung des herrn Christus durchführte, der zu seiner Zeit zum gemeinsamen Heil aller Menschen kommen sollte. Um seinetwillen sonderte er sie von den Völkern aus, unterschied sie durch die Beschneidung und sorgte dafür, daß sie ein Heimatland hätten, und ausgesondert auf dem Berge Zion trug er ihnen durch die gesetzliche Ordnung den für ihn abzuhaltenden Gottesdienst auf. Daher konnte der herr Christus nach den prophetischen Ankündigungen und der entsprechend von oben her geschehenen Volksverwaltung, als er erschien, allen Menschen deutlich machen, daß er nicht erst jüngst das Heil für alle Menschen neu eingeführt habe, sondern dies schon vor langer Zeit vorherbestimmt sei".[26] Der Alte Bund ist eine reale historische Vorbereitung für Christus als reale historische Persöhnlichkeit. Die Anfechtung der historischen Realität alttestamentlicher Beschreibungen bringt die Frage nach der Bedeutung (Sinn) der Ankunft Christi in der Welt zu einem bestimmten historischen Moment. Wenn für die Ankunft Christi keine historische Vorbereitung nötig ist, dann wäre er ganz am Anfang erschienen. Deshalb muss die „Zeit erfüllt werden", wie Paulus es gesagt hatte (vgl. Gal 4, 4), wenn die Vorperiode keine konstitutive historische Bedeutung hatte? Die Relativierung und Vernachlässigung der alttestamentlichen Geschichte, bedeuten nach Theodor, die Abfahrt in die Sphäre der subjektiven Vermutungen, in dem leicht die wahre Bedeutung Christi Aufenthalts unter den Menschen ignoriert werden kann. Theodor baut seine hohe Theorie auf christologi-

[24] 96, 27-97.
[25] 213, 25cc.
[26] 105, 14-25.

sche Grundlagen. Dies bedeutet, dass er aus den alttestamentlichen Texten die Geschichte von Gottes Handeln in der Welt liest als Vorbereitung für das, was noch kommen wird. Zum Einblick gelangt man durch lesen des Textes, weil der Text die Möglichkeit der Wahrnehmung eröffnet. Der Alte Bund öffnet in seiner wörtlichen Leseart die messianische Perspektive, und ist realistisch auf ein zukünftiges Bündnis ausgerichtet. Daher ist aus diesem Grund das sorgfältige Lesen und Versteh des Textes notwednig. Die gesamte Schrift wird als ein einheitliches Buch gelesen, um seinen höheren Sinn zu untersuchen. Die Erlangung einer höheren Einsicht oder Überlick spiegelt sich so wieder, dass nun die ganze Heilige Schrift in allen seinen Teilen aus diese Perspetive betarchtet wird. Die Exegese ist im innerbiblischen Rahmen strukturiert, aus dem ein Überblick erreicht wird. Das Jonabuch enthält zahlreiche Stellen, die auf Christis bezogen sind. Jedoch als integraler Bestandteil der Heiligen Schrift, vor allem der prophetischen Litartur, hat es zwangsläufig eine christologische Dimension.

II

Im Prolog des Jonakommentars entwickelt Theodor eine theoretisch-hermeneutische Plattform, von wo aus er den Text beobachtet. Im Bezug auf die hermeneutische Grundannahme folgt er der antiochenischen Tradition. Die historische Strömmung erfolgt nicht durch ein freies Zusammentreffen von Umständen. Die Geschichte führt Gott, der die alttestamentlichen und neutestamentlichen Ereignisse entwirft, uns sie in ihrer gemeinsamen Vernetzung (Verbundenheit) hält Die früheren Ereignisse antizipieren die späteren, unter ihnen gibt es typologische Verhältnisse:

> Der Herrscher und Schöpfer aller Dinge, der ein und derselbe Gott des alten und des neuen Bundes ist, schaute auf ein Ziel und lenkte das, was den alten, und das, was den neuen Bund betrifft. Dies tat er, indem er von alters her bei sich beschlossen hatte, dass der zukünftige Zustand sichtbar werde, dessen Ausgangspunkt und Prinzip er in der göttlichen Verwaltung aufzeigt, die auf den Herrscher Christus bezogen ist.[27]

Theodor betrachtet die alttestamentliche Realität als typische Ereignisse, wodurch die Verbindung zwischen dem Alten und Neuen Bund gezeigt wird. Die alttestamentlichen Ereignisse haben eine vorbereitende Funktion. Die Befreiung aus Ägypten ist ein Vorbild aus den Sünde: „Dies aber, was den Israeliten geschehen war, verschaffte einerseits damals gerade denen, die ja in dessen Genuss kamen, großen Nutzen, andererseits zeigte es im Voraus gleichsam wie in Typen an, dass auch der Herrscher Christus uns so befreien wird, nicht von der Knechtschaft Ägyptens, sondern von der des Todes und der Sünde“.[28] Eine ähnliche belehrende Funktion hatten auch die Opfer und die Schlange in der Wüste.

Die richtige Analyse und das Verständnis von Gottes Handeln in der Geschichte, hat ihre didaktische Bedeutung. Die primäre Rolle der biblischen Schriften ist lehrreich, wie es auch der Apostel Paulus sagte: „Denn alle Schrift, von Gott eingegeben (θεόπνευστος), ist nütze zur Lehre“ (2Tim 3, 16: vgl. 1Kor 10, 11). Dies, übrigens, war eines der Grundprinzipien der patristischen Exegese. Das Buch über Jona ist in erster Linie eine belehrende Geschichte, aus der ein spirituelles Nutzen gezogen werden soll:

---

[27] *Commentarius in Jonam Prophetam*, PG 66, 317C.

[28] *Comm.*, 320C.

> Aus diesem Grund nun richtete Gott das meiste im alten Bund auf diese Weise ein, damit die Ereignisse auch für die Menschen damals sehr großen Nutzen brächten und eine gewisse Vorankündigung der Taten enthielten, die später aufgezeigt werden, wobei die künftigen Ereignisse das damalige Geschehen offensichtlich auch in höchstem Maße übertreffen. Auf diese Weise wurden die früheren Ereignisse gewissermaßen als Typos der späteren gefunden, indem sie einerseits eine gewisse Ähnlichkeit mit diesen dadurch besaßen, dass sie zu ihren Zeiten einen Nutzen brachten, andererseits aber aus den Ereignissen selbst heraus deutlich machten, in welchem Maße sie geringer als die späteren waren.[29]

Der Alte Bund bewegt sich von einer kleineren zu einer größeren Offenbarung des Neuen Bundes. Die vorherigen Eregnisse kündigen die letzteren an, weil Gott von Anfang an überlegt, wie er sich den Menschen offenbart. Die historischen Analogien haben eine lehrreiche Dimension, und als solche sind sie in Gottes Hausordnung integriert. Auf dieser Art und Weise erkennt er die typischen Muster, wodurch die Heilsgeschichte erfolgt. Das Verständnis dieser Muster ist eine Voraussetzung zum Verständnis von Gottes Handelns in der Geschichte.

Die Geschichte hat eine pädagogische Bedeutung und der Sinn ihrer Forschung ist es, das aus den beschriebenen Ereignissen eine existentielle Lektion (διδασκαλία) zu bekommen. Das Verständnis der biblischen Texte soll einen spirituellen Nutzen bringen. Theodor verwendet in seinem Kommentar das Wort Nutzen (ωφέλεια) sieben mal, was mittelbar über seine Absicht der Interpretation spricht. Der Brief enstand mit dem Ziel, dass durch den Glauben an ihn das Wort Gottes erkannt wird und es im eigenen Leben angewendet wird. Im pädagogischen Kontext sagt der Apostel Paulus , als er im 1Kor sich auf die Eregnisse in der Wüste während des Auszugs aus Ägypten beruft. Paulus sagt zu ihnen: „Dies widerfuhr ihnen als ein Vorbild (τυπικῶς). Es ist aber geschrieben uns zur Warnung, auf die das Ende der Zeiten gekommen ist“ (10, 11).[30] Theodor ist der Ansicht, dass solche Taten Gottes zum Ziel haben: „dass wir durch solche Beispiele Angst vor der Sünde bekommen.“[31] Die alttestamentlichen Beschreibungen sind ein Beispiel dadür, um den Willen Gottes zu verstehen. Seine Typologie hat extrem einen paränetischen Charakter. Auch wenn er im Jonakommentar nicht ausdrücklich die Lektion des einzelnen Buches betont, noch die Leser appelativ auf die gleiche Lektion einlädt, besitzt der Kommentar einen sehr lehrreichen Charakter.

Im Rahmen der typologischen Auslegung erwähnt Theodor Jonas Aufenhthalt im Bauch des Seeungeheuers, mit Bezug auf die Worte Christi in Matthäus 12, 40. Allerdings geht er nicht tiefer in die theologisch-exegetische Reflexion (Betrachtung) zu diesem Thema ein. Seine christologisch-typologische Auslegung Jonas Aufenthalt im Inneren des Tieres ist nicht traditionell. Theodor sieht die Bedeutung des Buches, vor allem in seiner didaktischen Dimension. Im historischen Kontext hat Jona die Buße und Erlösung der Bewohner Ninives erlangt. Dies bat in der Zeit des Alten Bundes eine moralische Belehrung und Trost für die Propheten. Theodor hat dies in folgender Art und Weise betrachtet:

> Nicht zufällig bestand nämlich die Notwendigkeit, dass die Propheten mutlos werden, weil sie, unablässig von Gott zum Volk geschickt, ihnen die zukünftigen Ereignisse ankündigten und ihnen die Strafen androhten, die vollzogen werden würden. Und sie führten alles mit gro-

[29] *Comm.*, 320B.

[30] *Comm.*, 321A.

[31] *Comm.*, 321A.

ßem Eifer aus, was zu deren Besserung beitragen sollte, erreichten aber überhaupt nichts, da die Schlechtigkeit der Israeliten der Fürsorge entgegenwirkte, die von Gott her für sie durch die Propheten geschah. Daher meinten sie verständlicherweise, dass ihre Mühe überflüssig sei, und verfielen schließlich in völlige Verzweiflung über die menschlichen Angelegenheiten, da ja die Völker sich ein für alle Mal dem Schlechten zuneigten, diejenigen aber, die meinten zur göttlichen Erkenntnis auserwählt zu sein, der Gottlosigkeit und sittlichen Schlechtigkeit nach der Weise der Völker in nichts nachstanden. Da Gott die Propheten in dieser Lage trösten wollte – er, der für alle Menschen Fürsorge übt, ausgesuchte Pflege aber den Seinen zukommen lässt zeigte er ihnen häufig die Verwandlung der menschlichen Angelegenheiten an, die sich mit der Erscheinung des Herrschers Christus ereignen werde, wenn alle sich durch göttliche Gnade vom Schlechten zum Besseren wenden werden, und bewirkte schließlich auch diese wundersame Ausführung durch die Ereignisse um Jona zur Unterweisung und zur Seelsorge aller Propheten. Durch diese Ereignisse um Jona überzeugte er sie mit Taten, dass die Ereignisse, die den Herrscher Christus betreffen, wahr werden und dass sich einst alle Menschen durch göttliche Gnade auf die Seite des Rechten stellen werden.[32]

Der Erfolg von Jonas Predigt ist erhebend und eine Quelle der Hoffnung für andere Propheten, dass die Predigt eine Sinn macht, unabhängig davon, dass die Israeliten es abwerfen. Durch die Zurückweisung der Propheten antizipieren die Juden ihren späteren Abfall von Christus. In der Zeit nach Christus dient die Erzählung über Jona als Warnung, Lehre und Stärkung des Glaubens.[33] Der wahre Trost und Ermutigung werden ausgeführt mit: „Bei der Ankunft des Herrschers Christus aber, wenn Gott die ihm eigene Gnade offenbaren will, empfangen alle Menschen, die sich der Gottlosigkeit zuneigen, den Anstoß zum Besseren".[34] Jona zeigt in diesem Kontext, dass diejenigen, die dem Bösen zugeneigt waren, nach der Predigt des Propheten Buße zeigten, was für Christen ein Imperativ ist, dass sie durch den Glauben in Christus den guten Weg durchschreiten werden.

Die Geschichte über Jona erzählt von der Natur des Menschen und der Gnade Gottes sowie auch der prophetischen Predigt, die in Israel nicht die gewünschte Wirkung hervorgerufen hatte. Alles, was mit Jona geschah wurde von Gott inziniert, der ihn wie auch andere alttestamentliche Persönlichkeiten (Mose, Jeremia) behandelte. Theodor glaubt, dass: „Dagegen wollte Gott offensichtlich den seligen Jona durch so neue und wundersame Ereignisse führen, weil er beabsichtigte, ihn zu einem Typos der Ereignisse um den Herrscher Christus zu machen, damit Jona, aus diesem Grund durch so große unglaubliche Neuheit fortgetragen, glaubwürdig würde, weil er in sich selbst den Typos des so großen Geschehens sichtbar werden lässt".[35] Im Vergleich zu Mose und Jeremia, die sich zu ihren eigenen Leuten zuwandten, muss Jona die Worte Gottes den Heiden in Ninive predigen. Seine Opposition gegen den Autrag Gottes interpretiert Theodor so, indem er das psychologisch-emotionale Profil des Propheten enthüllt. Die Ablehnung des Auftrag Gottes ist kein Zeichen des normal menschlichen Ungehorsams, sondern hat tiefere Bewegründe. In der Tat leidet Jona wegen seines eigenen Volkes, weil es sich von Gott entfernte. In diesem Zusammenhang erwähnt Apostel Paulus, der auch selbst über sein Volk klagt (vgl. Rom 9, 2) „Ich selber wünschte, verflucht und von Christus getrennt zu sein für meine Brüder, die meine Stammverwandten sind nach dem Fleisch, die Israe-

[32] *Comm.*, 324CD.
[33] Ch. Köckert, *op. cit*, 15.
[34] *Comm.*, 325A.
[35] *Comm.*, 324B.

liten“. Mit dem Wunsch die Tragödie Israels zu vermeiden, flieht Jona vom Angesicht Gottes: „Daher wählte der Prophet auch die Flucht, weil er meinte, so die Verkündigung an die Bewohner von Ninive zu vermeiden und das zu verhindern, was daraus erwachsen würde, über das die Schlechtigkeit der Juden deutlich Auskunft gab“.[36] Die Buße der sündigen Niniviten offenbart die Nichtigkeit Israels, genau das, was der Prophet nicht will. Theodor durchdringt so in die innere Motivation der Hauptfigut, und offenbart somit den breiteren Rahmen der gesamten Erzählung.

Jonas Dilemma thematisiert Theodor immer wieder. An einer Stelle sagt er: „Als diesem die Juden nicht glaubten und seiner Prophetie kein Gehör schenken wollten, befahl ihm Gott, zu den Völkern zu gehen“.[37] Es sieht so aus, als ob Theodor etwas wusste, das der biblischen Erzählung voranging. Es ist möglich, dass er diese und ähnliche Ereignisse über die Erzählung Jonas übernommen hatte aus einer vorherigen Form. Der jüdische Midrasch Pirk Rabbi Eliezer berichtet auch davon, dass Jona vor der Abreise nach Ninive den Juden predigte.[38] Laut diesem Bericht wünscht es Jona nicht wieder Pogromen ausgesetzt zu werden, weil sich seine vorherigen Prophezeiungen nicht erfüllt haben.[39] Die Ähnlichkeit zwischen Theodor und dem Midrasch deuten auf eine mögliche gemeinsame Quelle. Es soll jedoch betont werden, dass der Midrasch später entstand,[40] was aber die Sache nicht ändert. Theodor bediente sich, ebenso wie andere antike Ausleger, vor dem Schreiben des Kommentars verschiedener traditioneller Elemente. So dass seine Paraphrasen, die die Ergänzungen und Erweiterungen impliziert, die Motive verbindet, die in der Tradition im Umlauf waren. Dies wird besonders deutlich bei der Verbindung der Heiligen Schrift und der Geschichte seiner Auslegung und Handelns. Die Tradition erhellt die Schrift, und die gleiche Tradition enstand als Produkt der Auslegung der Heiligen Schrift.

Die Rekronstruktion des breiten Rahmens der Erzählung zählt zu eines seiner wichtigsten Momente in seinem Kommentar. Auf logischer und rationaler Art und Weise beschreibt Theodor detalliert einige Ereignisse aus dem Buch, indem er sich auf die philologische Methode der Paraphrasen beruht.[41] Zusätzlich zu den oben erwähnten Elementen,

---

[36] *Comm.*, 328BC.

[37] *Comm.*, 321C.

[38] Im Midrasch Pirk Rabbi Eliezer (Kap. 10) werden Ereignisse mit Jona in Verbidnung gebracht, die nicht im Buch vorhanden sind. Die Abenteuer sind mit dem biblischen Text verbunden und stellen eine midraschartige Interpretation des Buches dar. Im Midrasch wird gesagt, dass er bereits davor prophezeit hatte, und dass seine Prophezeiung über Jerobeam (Israel) und Jerusalem nicht in Erfüllung geht. Deshlab will er nicht nach Ninive gehen, um zu predigen. (vgl. A. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen*. Kleine Midraschim zur späteren Legendarischen Literatur des Alten Testaments II, Leipzig 1907, 43ff).

[39] Theodor erwähnt in der Interpretation der Verse, dass Jona es vermied, den Leuten von Ninive zu predigen, weil er Angst hatte, dass sich die Prophezeiung nicht erfüllt, und sich somit als Lügner und Betrüger herausstellt. „*Darüber wurde Jona*, sagt er, *sehr betrübt und verstört.* Begreiflicherweise; er geriet nämlich in Bestürzung, da er ja den Rufeines Lügners und Betrügers bei ihnen davontragen würde, weil er zwar angedroht hatte, dass in einem Zeitraum von drei Tagen die Zerstörung eintreten werde, aber nichts geschah. Und dann sah er auf zu Gott und sagte: *Waren dies nicht meine Worte, als ich noch in meinem Land war? Deswegen zog ich vor, nach Tarsis zu fliehen, weil ich erkannt hatte, dass du barmherzig bist und voller Mitleid*, *langmütig und voller Erbarmen, und deinen Sinn änderst über die Übel.* Klar enthüllte er nämlich, dass dies für ihn auch Grund der Rede war, zu wissen, dass Gott die Menschen liebt und das eigene Urteil ganz aufhe- ben wird, wenn er sehen sollte, dass sie umkehren. Für ihn wird dann nur übrigbleiben, bei ihnen in den Ruf eines Lügners und Betrügers zu geraten“ (*Comm.*, 341C).

[40] Vgl. R. Adelman, *Pirqe de-Rabbi Eliezer's Portrait of an Apocalyptic Prophet* (ARC 39), McGill University, 2011, 79ff.

[41] Vgl. Ch. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese* (Theophaneia 23), Köln-Bonn 1974, 141ff.

auf denen er teilweise versucht den Text zu rekonstruieren, besteht die Besonderheit seiner Paraphrasen darin, dass er auf die logische Verbidung einen Akzent setzt. Durch die exegetische Methode muss die sogenannte ἀκολουτία offenbart werden, eine sinvolle Ganzheit, die ihre eigene logische, zeitliche und räumliche Reihenfolge erfasst Dies wendet er auf den ganzen Kommentar an, wodurch er kleine Einheiten oder das gesamte Buch als einen sinvollen Rahmen zu verbinden versucht. Die logische kohärente Paraphrase erweitert den horizontalen Narrativ. Der Text wird exegetisch paraphrasiert, so dass er logisch konstruiert wird, wodurch sein größerer Rahmen und Kontext offenbart wird:

> Es ist deutlich, dass Jona gerade deswegen geschickt wurde, weil er der Stadt den Untergang androhen und alle Einwohner ermahnen sollte, nach Umkehr zu trachten, um so den Untergang der Stadt zu vermeiden. Denn die göttliche Schrift pflegt das Meiste zu verkürzen, wenn die Leser das Folgende erschließen können. Nachdem er dann gesagt hatte: *Verkündige in ihr*, hat Gott nämlich den Propheten nicht dazu weggeschickt. Gott hat (nach der Schrift) nur dies gesprochen und nicht dargelegt, was er verkündigen soll. Auch wenn er sagt: *Noch drei Tage und Ninive wird zerstört warden*, erhielt der Prophet nicht den Befehl, nur dies zu sagen. Sondern er erhielt den Befehl, so zu sprechen, dass er sie durch Androhung der Zerstörung auf einen besseren Weg bringt, wenn sie anfingen, Hoffnung zu schöpfen, dem drohenden Verhängnis zu entkommen, falls sie umkehren. Denn es war auch überflüssig, den Untergang anzudrohen, wenn er vollständig geschehen müsste, weil dann die Androhung keinen Gewinn hätte. Daher kehren sie entweder um und vermeiden die Bestrafung, oder sie kehren nicht um und beweisen, dass die Stadt wegen ihrer Bosheit mit Recht von Gott bestraft wird.[42]

Basierend auf die skizzenhaften Berichte aus dem Buch, entnimmte Theodor rationale Schlußfolgerungen hervor und überschreitet somit die Grenzen des Textes. Da der Text aus naheliegenden Gründen nicht alle Informationen enthält, muss er rekonstruiert werden, um somit die Wahrheit zu erhellen. Es ist nicht möglich davon auszugehen, dass Jonas Predigt keine klaren Inhalt hatte, die die Niniviten zur Umkehr einlädt. Ohne dies hätte der Text von sich aus keinen Sinn gehabt. Die Erfoschung des Textets zeigt den Zusammenhang (Kontext) und damit auch die Möglichkeit des Verstehens. Eine grundlegende Lektüre des Textes ist der Ausgangspunkt und die Annahme die Erkenntnis zu finden. Auf Grundlagen der logischen Argumentation und der enpirischen Analogie, offenbart er den breiten Kontext der Geschichte. Die Aufgabe des Exegeten ist einen größeren Rahmen zu erkennen, um den Text zu verstehen. Theodor betont ausdrücklich, dass die Natur der Schirft so ist, dass sie im breiteren Kontext zu verstehen ist: „Denn die göttliche Schrift pflegt das Meiste zu verkürzen, wenn die Leser das Folgende erschließen können / τῆς θείας γραφῆς τὰ πολλὰ σιντέμνειν εἰωθυίας, ὅταν τοῖς ἀναγινώσκουσι τὰ ἀκόλουθα συλλογίζεσθαι δυνατὸν ὑπάρχῃ“. Der geschriebene Text erwähnt ein Teil der Ereignisse aus dem er entstammt, wodurch der gesamte Kontext zu verstehen ist. Der Text ist ein Fenster in der Welt der Ereignisse. Besonders auffällig ist seine Rekonstruktion von Jonas Predigt in Ninive, indem er das logische schreiben eines Textes offenbart:

> Dadurch wird besonders gezeigt, dass er ihm nicht einfach gesagt hat, zu verkünden: *Noch drei Tage und Ninive wird zerstört werden* – wenn auch die Schrift dies in gedrängter Kürze zu sagen scheint (εἰ καὶ μετὰ συντομίας αὐτὸ λέγειν οὕτως ἡ θεία δοκεῖ γραφή). Sondern er spricht so, dass er auch seine Androhung deutlich macht, dass dies eintreten wird, wenn sie nicht umkehren und sich vom Schlechteren abwenden. Deswegen sagt er: *Verkünde entsprechend der früheren Botschaft, die ich dir gesagt habe.* So bezeichnete er ihm

[42] *Comm.*, 329AB.

vollständig die Belehrung, die er nach seinem früheren Befehl den Einwohnern von Ninive vortragen sollte.[43]

Theodor offenbart seine Methode der rationalen Rekonstruktion der Rahmenerzählung oder des breiten Kontextes und führt diesen Punkt bis an die Grenzen. Die Schrift ist eine „abgekürzte Rede" [Beschreibung] / μετὰ συντομίας αὐτὸ λέγειν', deren Inhalt der Leser ohne Schwierigkeit verstehen kann.[44] Die gleiche Methode verwendet er, wenn er Jonas Gespräch mit Gott interpretiert (4, 2), wodurch er die Situation erleuchtet, mit Bezug auf die Verse im ersten Kapitel des Buches.[45] Theodor wendet sonst auch die exegetische Methode der *Selbstauslegung des Textes* an, wo einige Stelle auf Grundlagen anderer heiligen Schrifttexte interpretiert werden. Dieses Prinzip wurde vielfach bei den christlichen Exegeten akzeptiert, sowie auch bei den Auslegern Homers.[46] In der modernen Bibelforschung kann sie unter der Kategorie des kanonischen Zugangs zur Schrift subsumiert werden.[47] Die Besonderheit dieses Ansatzes ist, dass die Schrift als Ganzes den Gedanken des interpretativen Weges jedes einzelnen Textes formatiert, weil sie es in einer sinvollen Harmonie mit den anderen Teilen zusammenführt. Einige Bücher oder Schriften ergänzen und korrigieren sich so miteinander. Jonas Haltung gegeüber seinen eigene Volk, interpretiert Theodor mit Hilfe des Apostel Paulus.[48]

Die Rekonstruktion des Kontext am Kontext ist eines der Merkmale von Theodors Auslegung. Der Text selbst muss auf der Grundlage von Ereignisbilder, die entstehen, überprüft werden. Er sieht manchmal einige Mängel an einigen Stellen der biblischen Erzählungen. Besonders charakteristisch ist seine Interpretation über die Ereignisse auf dem Schiff. Theodor verweist auf einen gewissen Mangel an Logik des Geschriebenen:

Als er aber auf dem Meer segelte, machte Gott ihm deutlich, was für einer er ist, dass er eine überflüssige und sinnlose Flucht unternommen hat, und erregte einen heftigen Wind. Er ließ eine so große Brandung entstehen, dass auch das Schiff in Gefahr geriet, zerrieben zu werden, weil es die Gewalt der Wogen nicht ertrug. Furcht ergriff deshalb die Leute in dem Schiff, wie sich erwarten lässt, und jeder erhob die Stimme zu dem Gott, an den er glaubte und dem er zu dienen pflegte, und bat um Rettung vor der gegenwärtigen Gefahr. Als sich der Sturm steigerte, warfen sie nach der Gewohnheit der vom Sturm Bedrängten das, was in dem Schiff war, in das Meer in der Hoffnung, dass das Schiff irgendwie erleichtert werden könnte und so der Gefahr entkäme. Zu diesem fügt er hinzu: *Jona aber stieg in den Bauch des Schiffes und schlief dort und schnarchte.* Es war nicht so, dass er, nachdem jenes geschehen war, in das Boot hinabstieg und schlief. Lächerlich nämlich wäre, wenn jener einschliefe, nachdem ein so großer Lärm entstanden war und alle um die eigene Rettung kämpften. Sondern er tat dies sofort, als er auf das Schiff gekommen war.[49]

---

[43] *Comm.*, 340A.

[44] Ch. Köckert, *op. cit*, 4.

[45] *Comm.*, 341C.

[46] Diese Art der Interpretation haben auch die hellenistischen Exegeten verwendet. Basierend auf der Annahme, dass der Autor „von sich selbst aus" interpretiert. Porphyrie formuliert das Prinzip folgendermaßen: Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν (vgl. Ch. Schäublin, *Homerum ex Homero*, MH 34, 1977, 221-227).

[47] Vgl. B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979; B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Minneapolis 1993; J. Barr, *Holy Scripture*. Canon, Authority, Criticism, Oxford 1983; J. Barton, *Reading the Old Testament*. Method in Biblical Study, Philadelphia: Westminster 1984; J. A. Sanders, *Canon and Community*. A Guide to Canonical Criticism, Philadelphia: Fortress, 1984; J. H. Sailhamer, *Introduction to Old Testament Theology*. A Canonical Approach, Zondervan 1995; P. R. Noble, *The canonical approach*, Leiden 1995.

[48] Vgl. *Comm.*, 328BC.

[49] *Comm.*, 332CD.

Theodor rekonstruiert logisch die Ursache-Wirkung und Folge von Ereignissen, so dass er den Text an einigen Stellen 'richtig' korrigiert. Auf dieser Weise beleuchtet er den breiteren narrativen Kontext und passt logisch in ihr die geschriebene Erzählung an, mit der Möglichkeit der Modifizierung der zeitlichen Abfolge der Ereignisse. Damit zeigt er indirekt seine Beziehung zur Heiligen Schrift. Der Text ist der Vermittler durch den wir die Wirklichkeit verstehen, von der er spricht. Jedoch kann die Beschreibung unklar sein oder wie auch im diesem Fall teilweise ungenau. Im jedem Fall muss der Text sorgfälltig untersucht werden. Theodor hatte, wie bereits erwähnt, eine kritische Haltung gegenüber dem Text der Heiligen Schrift.

Theodor zeigt nicht nur die psychologische Profile der Akteure d.h. ihr Verhalten in bestimmten Situationen auf, sondern stellt die ganze Beschreibung in einen sinnvollen Rahmen. Die Seemänner sind bei der Schifffahrt zu dem Schluss gekommen, dass jemand von Reisenden das Unwetter verursacht hatte. Einen solchen Schluss konnte aus dem Grund vollgezogen werden:

> Es wurde nämlich deutlich, dass der Wintersturm nicht über das ganze Meer hinwegfegte, sondern die See nur um das Schiff hemm aufgewühlt wurde. Deswegen wollten die Leute, die in dem Boot über die Ursache nachdachten, den Urheber des Unglücks durch Los feststellen, vielleicht auch weil Gott, der Herrscher, ihnen diese Einsicht eingegeben hatte, damit das Übrige sich folgerichtig zutragen werde.[50]

Ohne eine gründliche Analyse des Kontextes und des Hintergrundes, wäre der Text weitgehend unklar geblieben. Die Lösung ist nicht die Suche nach dem übertragenden Sinn sonder der Sprung in dem vorhandenen. Allerdings zum vorhandenen (bestehenden Kern) kommt man erst durch das Studium und der Reflexion des Textes. Gerade in diesem tiefgreifendem Stratum sieht man die Gegenwart Gottes in der Geschichte. Gott hat in einer bestimmten Weise gehandelt, so dass ihm die Ereignisse mit Jona bewußt waren. Es ist faszinierend zu beobachten in wie weit Theodor in Welt des Textes eingedrungen war, und mit welcher Findigkeit er eine kohärente exegetische Lösung fand.

Allerdings hat seiner rationale Einsicht im Text seine Grenzen. Dies ist ein äußerst wichtiger Moment in seiner Theologie und Exegese. Das rationale Denken, basierend auf die Erfahrung der Analogie, stoppt, wenn sie die Grenzen des empirisch möglichen überschreiten. Alles das, wass die Erfahrung bestätigen kann, ist Gegenstand der exegetischen Überlegung. Jedoch das, was über den empirischen Rahmen geht, kann nicht Gegenstand der logischen Rekonstruktion sein Jonas Ausspeiung aus dem Innern des Seeungeheuers betrachtet er außerhalb der Reichweite der rationalen und realen Erfahrung:

> Das Meeresungeheuer aber spie durch göttlichen Geist Jona auf das Festland, wie Gott wollte, dass es geschah. Es ist ein Zeichen dafür, dass man die vielen Ereignisse, die um ihn auf wunderbare Weise geschehen sind, und am meisten diejenigen, die sich auf die Rettung im Meeresungeheuer beziehen, überhaupt nicht verstanden hat, wenn man sich über den Ausgang des Propheten aus dem Ungeheuer unnütze Gedanken macht und meint, mit menschlichem Verstand zu begreifen und in unserer menschlichen Sprache zu sagen, wie es geschehen ist.[51]

Theodor schränkt fast im kantischen Geiste die Möglichkeit des menschlichen Wissens. Mit der Exegese berührt er den letzten Punkt (Endpunkt) des menschlichen Verstandes. Die Textanalyse endet dort, wo die Macht der Argumentationen endet, wodurch aber

[50] *Comm.*, 337D-340A.

[51] *Comm.*, 337D-340A.

neue Perspektiven eröffnet werden. Dies ist ein existenzieller Raum für den Glauben. Interessant ist, dass er dieses Ereignis nicht thematisiert im christologisch-typologischen Sinne, was in der christlichen Exegese üblich war, sondern bleibt im Bereich der historisch-wortwörtlichen Auslegung. Die Ereignisse sind wirklich passiert, obwohl es dem Menschen schwer zu begreifen ist. Die Unergründlichkeit solcher Ereignisse bezeugt gleichzeitig über seine Wirklichkeit. Theodor sucht nicht den übertragenen Sinn, die in der Regel von Seiten der Exegeten übernommen wurde, weil er die historische Realität nicht zerstören möchte, die vom Text selbst wiedergegeben wird. Im Vergleich zu anderen Exegeten geht er nicht in weitere Erlätungen ein. Solche und ähnliche Ereignisse sind außerhalb der rationalen Hausordnung – und somit eine Frage des Glaubens.

Vor allem in der zweiten Hälfte seines Kommentars verbindet Theodor logisch kohärent einige Teile des Textes und erläutert sie. Der Prolog des Kommentars und die anschließende Interpretation des Textes (Verse) stehen in starker gegenseitiger Verbindung. Der Prolog ist eine Art hermeneutische Abhandlung, in denen Theodor den Rahmen seiner Exegese aufstellt, während die Auslegung der Verse mehr eine Vorführung der aufgestellten Grundsätze ist. Aufgrund der Art des Textes sind typische Momente messianischer Stellen beim Propheten abwesend. Theodor passte sich sehr gut der Genre des Buches an, während er in ihr die Grundprinzipien der eigenen Exegese anwendet. In diesen Parametern wird die Bedeutung konstituiert. Natürlich näherte er sich dem Text mit bestimmten Annahmen, die sich notwendigerweise auf einen angeführten Sinn reflektierte. Dies betrifft vor allem sein Verständnis der Geschichte. Obwohl er dem Buch einen didaktischen Charakter gab, konnte er sie nicht nur in eine Lehrgeschichte reduzieren, wie es beispielsweise der Fall in der modernen Exegese ist. Solch eine hermeneutische Optik wirkte sich zwangsläufig auf die Bedeutung aus, die Theodor dem Text gab.

Philotheos 14 (2014) 131-139

Vasilije Vranić
St. Sava School of Theology, Libertyville, IL, USA

The Cappadocian Theological Lexis in the Expositio rectae fidei *of Theodoret of Cyrrhus*

Theodoret of Cyrrhus played an important role in the fifth-century Christological controversies. It is a widely acknowledged fact that he was the champion of the Antiochene Christological school of thought in both Nestorian and Monophysite (Miaphysite) controversies of that century. In fact, he was the only serious opponent to the genius that was Cyril of Alexandria, whose name later became permanently associated with Christological orthodoxy.

Throughout the Christological debates, Theodoret viewed with suspicion Cyril's proposition that the divinity and humanity were united in a union of subsistence (ὑπόστασις), because he used the term inconsistently. Cyril frequently made the expression ὑποστατική ἕνωσις synonymous with ἕνωσις φυσική, thus confusing the terms for "common" and "particular" as used by Theodoret in his theological vocabulary.

Here I will argue that in his Christological writings Theodoret was deeply traditional in his use of Theological lexis or lexicon. He consistently employed technical terminology which he inherited from the authoritative Cappadocian milieu: substance (οὐσία) and nature (φύσις) signified the "common," while person (πρόσωπον) and subsistence (ὑπόστασις) signified the "particular" in a concept. However, the two terms for the "particular" had a different dimension, since subsistence signified the individual characteristics of a person and thus was also a constituent part of the person. Cyril's use of the technical lexicon was an innovation inasmuch as he confused the Cappadocian terms for the "common" and "particular" in a concept, ascribing new meanings to the terms, while at the outset of the Christological controversy, before technical terminology for the discourse about Christ was developed, Theodoret remained faithful to the terminology of the previous generation.

Theodoret's dependence on the theological lexicon of the Cappadocians is best evident in his early work *Expositio rectae fidei* (the work predates the Nestorian controversy and the debates with Cyril).[1] The *Expositio* is a relatively short work – it has only

[1] The text is *Expositio rectae fidei*, which had been misattributed to Justin Martyr, since at least the 7th century, but it was restored to Theodoret in the first half of the 20th century (by Joseph Lebon, Marcel Richard, and R.V. Sellers). Yet, fortunately for the scholarship on Theodoret, while preparing for publication the text of Severus of Antioch's *Contra impium Grammaticum*, Lebon discovered that Severus expressly attributed parts of the *Expositio* to Theodoret. In separate arguments the restoration was proved by Richard and Sellers in such a convincing manner that already in 1946 the great F. L. Cross pronounced the matter of authorship of the *Expositio* finally settled. See: Joseph Lebon, "Restitutions à Théodoret de Cyr," *Revue d'histoire ecclésiastique* 26: 3 (1930): 523-50.; Marcel Richard, "L'Activité littéraire de Theodoret avant le concile d'Éphèse," *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 24 (1935): 83-106.; Robert V.

18 chapters. The first ten are dedicated to the Trinitarian discourse, while the remaining eight chapters are dedicated to Christology. There, Theodoret demonstrates an impressive grasp of a rich Trinitarian terminology of the Cappadocian variety, which he applies as much as possible to the Christological concepts.

In the Trinitarian section of the *Expositio*, Theodoret uses all code-words of the Trinitarian theology of the fourth century, particularly of the Cappadocian variety. He explained that the οὐσία is an underlying *substance*, which connects individual beings. In the case of the Trinity, the *substance* (οὐσία) is revealed in the name God, while what distinguishes the persons of the Trinity (ὑποστάσεις or πρόσωπα) is *mode of existence* (τρόπος ὑπάρξεως): "Just as unbegottenness, begottenness, and procession are not revelatory of the essence (οὐσία), but designations of the subsistence (ὑπόστασις), we can sufficiently distinguish between the persons (πρόσωπα) and point to the separate hypostaseis (ὑποστάσεις) of the Father, Son, and Holy Spirit."[2] At another place (chapter 7), Theodoret says: "it is fitting to confess one God, known in the Father, Son, and Holy Spirit to be hypostaseis of the one Godhead, so we noetically perceive 'God' as that which is common to the hypostaseis (subsistences)."[3]

As regards the term *nature* (φύσις), in Theodoret's theological vocabulary it functions as a synonym for *substance* (οὐσία). In the chapter 4 one reads: "if a thing exists, it is either of uncreated or created nature" (εἴ τι γάρ ἐστιν ἐν τοῖς οὖσιν, ἢ ἄκτιστος φύσις ἐστὶν ἢ κτιστή). Later in the same chapter Theodoret substituted the term *nature* with *essence* and spoke of *uncreated essence* (τῆς κτιστῆς οὐσίας). Evidently, Theodoret uses the two terms interchangeably.

Theodoret had a mastery of theological lexical tools, which would have served very well in the Christological arguments. Yet, in the Christological section of the *Expositio* he applied only the pair οὐσία/φύσις, and mostly in connection to the Logos *qua* divine element of Christ, while other technical terms are absent. Although, as evidenced above, the Christological equivalents of the Trinitarian concepts existed in Theodoret's teaching, but there is no reference to either ὑπόστασις or πρόσωπον in the Christological lexis of the *Expositio*.

This shortcoming in no way undermines the integrity of Theodoret's Christological position, which surprisingly remains consistent throughout his life. During the Nestorian and Eutychean controversies, Theodoret had developed and updated his Christological lexical tools, and yet his Christological position remained essentially unchanged. In the *Expositio Rectae Fidei*, Theodoret shows acquaintance with the Trinitarian language of an earlier era. Yet, he chose not to apply the Trinitarian lexis to his Christological arguments, even when such an innovation might have served him well. Instead, he chose to remain deeply traditional and stay faithful to the lexis of his sources without mixing

---

Sellers, "Pseudo-Justin's 'Expositio Rectae Fidei': A Work of Theodoret of Cyrus," *Journal of Theological Studies* 46 (1945): 145-60.; Frank L. Cross, "Pseudo-Justin's 'Expositio Rectae Fidei'," *Journal of Theological Studies* 47 (1946): 57-8.

[2] Theodoret of Cyrrhus, *Expositio rectae fidei* 3 (Otto, ed. *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*, 10.): "Ὥστε τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ γεννητὸν καὶ τὸ ἐκπορευτὸν οὐκ οὐσίας δηλωτικά, σημαντικὰ δὲ τῶν ὑποστάσεών ἐστιν· ἱκανὰ γὰρ ἡμῖν διακρίνειν τὰ πρόσωπα καὶ τὴν πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἰδιαζόντως δεικνύειν ὑπόστασιν."

[3] Theodoret of Cyrrhus, *Expositio recta fidei* 7 (Ibid., 26.): "Ἕνα τοίνυν θεὸν προσῆκεν ὁμολογεῖν, ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι γνωριζόμενον, ᾗ μὲν πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα, τῆς μιᾶς θεότητος τὰς ὑποστάσεις γνωρίζον τας, ᾗ δὲ θεός, τὸ κατ' οὐσίαν κοινὸν τῶν ὑποστάσεων νοοῦντας."

their terminologies, i.e. the Cappadocian terminology was strictly adhered to in harmony with the intention of the original authors.

The Meaning of οὐσία and ὑπόστασις/τρόπος ὑπάρξεως in the Expositio rectae fidei

A considerable number of parallels can be drawn between the Cappadocian works against Eunomius of Cyzikus and Theodoret's *Expositio rectae fidei*. However, the most striking parallel is Theodoret's adoption of the Cappadocian lexis and analogies in defending the fullness of divinity of the Logos and the Holy Spirit. Like Cappadocians before him, Theodoret in his arguments used the distinction between *substance* (οὐσία) and *mode of existence* (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) or *subsistence* (ὑπόστασις).

Only two Christian fathers used the phrase: Basil of Caesarea used it twice (*Adversus Eunomium* 5; PG 29: 680A and 681C), while Gregory of Nyssa used it three times (*Contra Eunomium* 1.216, 1.496-7, and 3.2.42).

The distinction between οὐσία and τρόπος ὑπάρξεως/ὑποστάσεως was appropriated from the secular philosophy to Christian theological discourse by Basil of Caesarea. F. X. Risch and L. Turcescu identified the philosophical precedents in Alexander of Aphrodisias and Themistius Constantinopolitanus.[4] Alexander of Aphrodisias used the expression four times in his treatment of the works of Aristotle, while Themistius used the expression only once, again in relation to Aristotle's philosophical system.[5]

Turcescu pointed out that Basil of Caesarea might have known both sources. It is likely that the commentaries of Alexander of Aphrodisias were incorporated into the handbooks of philosophy during the formative years of Basil.[6] At the same time, it cannot be excluded that, at one time, Basil studied philosophy under Themistius who enjoyed respect of Christians.[7] Nonetheless, as Prestige pointed out, Basil was the first Christian who appropriated the phrase in theological arguments.[8] In this, he was followed by Gregory of Nazianzus and Gregory of Nyssa who are remarkably consistent in making the distinction between the two concepts.[9]

---

[4] Franz Xaver Risch, "Kommentar," in *Pseudo-Basilius, Adversus Eunomium IV-V : Einleitung, Übersetzung und Kommentar*, *Supplements to Vigiliae Christianae 16* (Leiden and New York: E. J. Brill, 1992), 129-30. and Turcescu, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, 104 and 50.

[5] Alexander of Aphrodisias, *In Aristotelis topicorum libros octo commentaria*, ed. Maximilianus Wallis, Commentaria in Aristotelem graeca 2.2 (Berlin: Reimer, 1891), 179.7 and 295.7; Alexander of Aphrodisias, *In Aristotelis analyticorum priorum librum i commentarium*, ed. Maximilianus Wallis, Commentaria in Aristotelem graeca 2.1 (Berlin: Reimer, 1883), 197.2.; Alexander of Aphrodisias, *In Aristotelis Metaphysica commentaria* ed. Michael Hayduck, Commentaria in Aristotelem graeca 1 (Berlin: Reimer, 1891), 725.7; Themistius Constantinopolitanus, *Quae fertur in Aristotelis Analyticorum priorum librum i paraphrasis*, ed. Maximilianus Wallis, Commentaria in Aristotelem graeca 23.3 (Berlin: Reimer, 1884), 29.30.

[6] Cf. Turcescu, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, 104.

[7] Cf. Everett Ferguson, "Themistius," in *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. Everett Ferguson, Michael P. McHugh, and Frederick W. Norris (New York: Garland, 1997), 1113.; Clifford Ando, "Pagan Apologetics and Christian Intolerance in the Ages of Themistius and Augustine," *Journal of Early Christian Studies* 4: 2 (1996): 171-207; Turcescu, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, 104.

[8] See George L. Prestige, *God in Patristic Thought*, 2nd ed. (London: SPCK, 1952), 245.

[9] See, for example, Gregory of Nazianzus, *Oratio* 21.35 and 40.43. Also, see: Richard P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318-381* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005), 709-13; Joseph Lebon, "Le Sort du 'Consubstantiel' Nicéen (second part)," *Revue d'histoire ecclésiastique* 48 (1953): 637-8.

Theodoret's understanding of the phrase is entirely congruent with that of the Cappadocians, namely, it denotes a set of personal characteristics that distinguish individuals of the same species from each other.[10] In Theodoret, *hypostasis/existence* (ὑπόστασις/ὕπαρξις) does not designate *a complete person*, but only a constituent part – *a pars pro toto*:

And the term "unbegottenness," like an imprint, immediately defines the subsistence (ὑπόστασις) of the Father, and again having heard the designation "begotten" it is a sign to begin thinking about the Son, and likewise through the designation of the "one who proceeds" we teach the property (τὸ ἰδικόν) of the person (πρόσωπον) of Spirit. And this is a sufficient proof that the unbegottenness, begottenness, and procession do not present the substance (οὐσία), but are indicators of the subsistence (ὑπόστασις), and they mark out (διασημαίνειν) the mode of existence (τῆς ὑπάρξεως τρόπον).[11]

As L. Turcescu convincingly argued, the phrase is found in Basil of Ceasarea and Gregory of Nyssa with the identical meaning.[12] Defending the divinity of the Logos, Basil explains that the differences in the *modes of existence* (τρόποι ὑπάρξεως) of the persons of the Holy Trinity (unbegottenness, generation, procession) do not imply difference in *substance* (οὐσία). Throughout his work against Eunomius, Basil used ὑπόστασις as synonym for the ὕπαρξις (e.g. *Adversus Eunomium* 1.15), *how* God *is* and not *what* He *is*. Therefore, for him, the phrase τρόπος ὑπάρξεως/ὑποστάσεως pertains to individuating characteristics and thus is not synonymous with God's *nature* or *substance*.[13] In support of his claim, Basil used the example of Adam and Abel.[14] Adam was not born, but was created directly by God. His sons, however, were born of him. Thus, Adam was *unbegotten*, while his sons were *generated*, and yet they shared the same *substance*, i.e. humanity. Their difference is thus not in *substance* but in individual characteristics pertaining to the *modes of existence* (τρόποι ὑπάρξεως/ὑποστάσεως). The analogy was then used to defend the divinity of the Logos, explaining that despite Father's *unbegottenness* and Son's *generation*, they still shared the same *substance* (οὐσία) – Godhead.

Basil's specific definition of the term ὑπόστασις is found in the *Ep.* 236, where he affirms that

The distinction between 'ousia' and 'hypostasis' is the same as that between the general and the particular; as, for instance, between the animal [i.e. living being] and the particular man. Wherefore, in the case of Godhead, we confess one essence

[10] Cf. Theodoret of Cyrrhus, *Expositio rectae fidei* 3 in Otto, ed. *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*, 8-10.

[11] Theodoret of Cyrrhus, *Expositio rectae fidei* 3 (Ibid., 10.): "Καθάπερ γὰρ σφραγὶς ἡμῖν τις λεχθὲν τὸ ἀγέννητον εὐθὺς τὴν πατρὸς ἀφορίζει ὑπόστασιν, καὶ πάλιν ὥς τι σημεῖον τὴν τοῦ γεννητοῦ προσηγορίαν ἀκούοντες τὴν υἱοῦ λαμβάνομεν ἔννοιαν, καὶ αὖθις διὰ τῆς τοῦ ἐκπορευτοῦ σημασίας τὸ ἰδικὸν τοῦ πνεύματος πρόσωπον παιδευόμεθα. Καὶ ταῦτα μὲν ἀρκεῖ πρὸς ἀπόδειξιν τοῦ μὴ τὴν οὐσίαν αὐτὴν δηλοῦν τὸ ἀγέννητον καὶ γεννητὸν καὶ ἐκπορευτόν, ἀφοριστικὰ δὲ τῶν ὑποστάσεων εἶναι, πρὸς τῷ καὶ τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον διασημαίνειν."

[12] Turcescu, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, 103-6.

[13] For a helpful analysis of the phrase see: Ibid., 105.

[14] Basil of Caesarea, *Adversus Eunomium* 5 (PG 29: 680A and 681C): "Τῶν γεννητῶν ἡ αὐτὴ φύσις πρὸς τὸν γεννήσαντα, κἂν ἑτέρως ὁ γεννηθεὶς τὸ εἶναι ἔχῃ. Οὐδὲ γὰρ Ἄβελ, ὁ ἐκ συνδυασμοῦ γεννηθείς, ἕτερος παρὰ τὸν Ἀδὰμ, τοῦ Ἀδὰμ μὴ γεννηθέντος ἀλλὰ πλασθέντος. Εἰ τὸ αἴτιον τοῦ αἰτιατοῦ μεῖζον καὶ διάφορον κατ' οὐσίαν, πᾶς δὲ πατὴρ αἴτιος, καὶ πᾶς υἱὸς αἰτιατὸς, μείζους καὶ διάφοροι κατ' οὐσίαν οἱ πατέρες τῶν υἱῶν, καὶ οὐ μιᾶς οὐσίας. Ἀλλ' οὐκ ἀληθές… Εἰ ἀγέννητον τὸν Πατέρα καὶ γεννητὸν τὸν Υἱὸν εἰπών τις, τὰς οὐσίας ἐδήλωσε, τὸν τρόπον τῆς ὑπάρξεως αὐτῶν εἰπεῖν τις θελήσας, πῶς ἂν ἑτέρως εἰπεῖν δυνήσεται ἢ οὕτως; Ὑπάρξεως οὖν τρόπος τὸ ἀγέννητος, καὶ οὐκ οὐσίας ὄνομα."

or substance so as not to give a variant definition of existence, but we confess a particular hypostasis, in order that our conception of Father, Son and Holy Spirit may be without confusion and clear.[15]

In *Contra Eunomium* 1.496-7, Gregory followed Basil's argument distinguishing between the *substance* and *modes of existence* (τρόποι τῆς ὑπάρξεως) in the Holy Trinity:

The first man and the one sprung from him, though they get their being in a different way from each other, the one by the coupling of parents, the other by shaping (διαπλάσεως) from the dust, are both believed to be two and in terms of substance (τῆς οὐσίας) are not split from each other…Both former and the latter are human… If then the word humanity is not altered in the case of Adam and Abel by the change in the way they are generated, since neither the order nor the mode of their existence (τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως) imports any change in nature (τῇ φύσει), but by the common consent of sober men their state is the same, and no one would deny this unless he is badly in need of hellebore, what necessity is there to argue this unreasonable conclusion in the case of the divine nature?[16]

Besides the identical theological argument, Theodoret's accompanying terminology seems to reflect that of the great Cappadocian brothers.[17] In describing the coming to existence of the Protoplast, Theodoret used the term shaping/fashioning (διάπλασις), which appears both in Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium* 1.496-7 and Basil's *Adversus Eunomium*. However, Basil's passage bears a striking similarity to Theodoret's:

Whoever says that being 'without origin' is the substance equates himself with someone who, when asked, "What is the substance of Adam? What is his nature?" replies that he is not formed from copulation of a man and a woman, but rather by the divine hand (τῆς θείας χειρὸς διαπλασθῆναι). The recipient of such a reply may object: "I am not seeking the manner of his subsistence but rather the material substrate of the man himself. Your response has not answered my question." So, then, that is how it is for those of us who have learned from the term 'unbegotten' what God is like rather than his very nature.[18]

---

[15] Basil of Caesarea, *Epistle* 236.6 (ET in NPNF^2 8.278; Greek in PG 32, 884 A): "Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει διαφορὰν, ἦν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον· οἷον ὡς ἔχει τὸ ζῶον πρὸς δεῖνα ἄνθρωπον. Διὰ τοῦτο οὐσίαν μὲν μίαν ἐπὶ τῆς θεότητος ὁμολογοῦμεν ὥστε τὸν τοῦ εἶναι λόγον μὴ διαφόρως ἀποδιδόναι· ὑπόστασιν δὲ ἰδιάζουσαν, ἵν' ἀσύγχυτος ἡμῖν καὶ τετρανωμένη ἡ περὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος ἔννοια ἐνυπάρχῃ." The same distinction is repeated in *Ep.* 38 (PG 32.328) and *Adversus Eunomium* 1.10; 2.28, 4. Gregory of Nazianus follows Basil in *Orat*. 33.16.

[16] Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium* 1.496–7 (*Gregorii Nysseni opera*, W. Jaeger, ed. vol. 1.1. Leiden: Brill, 1960): "Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος καὶ ὁ ἐξ ἐκείνου γεγονὼς διαφόρως ἑκάτεροι τὸ εἶναι ἔχοντες, ὁ μὲν ἐκ συνδυασμοῦ τῶν γονέων, ὁ δὲ ἐκ τῆς τοῦ χοῦ διαπλάσεως, καὶ δύο εἶναι πιστεύονται καὶ τῷ λόγῳ τῆς οὐσίας ἀπ' ἀλλήλων οὐ διασχίζονται… ἄνθρωπος γὰρ καὶ οὗτος κἀκεῖνος… εἰ οὖν ὁ τῆς ἀνθρωπότητος λόγος ἐπὶ τοῦ Ἀδὰμ καὶ τοῦ Ἄβελ τῷ παρηλλαγμένῳ τῆς γεννήσεως οὐχ ὑπαλλάσσεται, οὐδεμίαν οὔτε τῆς τάξεως οὔτε τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως τῇ φύσει τὴν παραλλαγὴν ἐμποιούντων, ἀλλ' ὡσαύτως ἔχειν τῇ κοινῇ τῶν νηφόντων συγκαταθέσει διωμολόγηται καὶ οὐδεὶς ἂν ἀντείποι τούτῳ μὴ σφόδρα τοῦ ἑλλεβόρου δεόμενος, τίς ἡ ἀνάγκη κατὰ τῆς θείας φύσεως τὸ παράλογον τοῦτο τῆς ἐννοίας κατασκευάζεσθαι;"

[17] Theodoret's Trinitarian language is more akin to that of Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa, than that of Gregory of Nazianzus. For example, the Trinitarian language of Gregory of Nazianzus does contain terms *substance*, *nature*, *person*, but he does not use *modes of existence* to designate the peculiarities in the Trinity; as J.N.D. Kelly noted, he prefers *particularizing characteristics* or *identifying peculiarities*. (John N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 5th revised ed. (London: Adam & Charles Black, 1977), 264-5.)

[18] Basil of Caesarea, *Adversus Eunomium* 1.15 (PG 29: 548: "τίς ἡ τοῦ Ἀδὰμ οὐσία, καὶ τίς ἡ φύσις αὐτῷ; ὁ δὲ ἀποκρίνοιτο, μὴ ἐκ συνδυασμοῦ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς, ἀλλ' ἐκ τῆς θείας χειρὸς διαπλασθῆναι. Ἀλλ'

Theodoret followed in *Expositio rectae fidei* 3:

> The one who looks into the existence of Adam, how his being was brought forth, will find him not begotten, not from some other man, but that he was fashioned by the divine hand (τῆς θείας διαπλασθέντα χειρός). But, the shaping (διάπλασις) reveals the mode of existence... If, on the one hand, you seek his substance (οὐσία) by which he is joined to those [who came forth] from him, you will find man underlying. Just as the fashioning reveals the mode of existence (τρόπος τῆς ὑπάρξεως), and the mode of existence (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) characterizes the shaping (διάπλασις), and the word substance (οὐσία) shows an underlying man…[19]

The Meaning of φύσις in the Expositio rectae fidei

In Theodoret's *Expositio rectae fidei* the term *nature* (φύσις) is synonymous with *substance* (οὐσία). This is evident in the chapter 4, where Theodoret says: "It remains now to show how the substance (οὐσία) of the Father, Son and Holy Spirit is one… If he understood the Son and the Spirit to be of created nature, would he not mention them in his narration together with the other [creatures]? But, one must see to it not to join the Son and the Spirit to the created nature." The same discussion is expounded upon in the chapter 7, where Theodoret is constantly using the term *nature* for the two orders of existence – created and uncreated – whereas previously the term used was *substance*. The identification of *substance* and *nature* is repeated in the opening of the chapter 5, where it is said that the Father, Son, and Holy Spirit are united by a common *nature*, while predominant term to describe "the common" among the Persons of the Trinity is *substance*. In this identification of *nature* and *substance*, Theodoret is deeply traditional following in the tradition of the Cappadocians; namely, Basil, *Adversus Eunomium* 1.18; Gregory of Nazianzus, *Oratio* 23.10; Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium* 1.182; 2.237.[20]

Interestingly, Theodoret's "master" Theodore of Mopsuestia has a rather fluid understanding of the term φύσις. As Sullivan noted, in Theodore's mind φύσις or "*nature*" designates a "concrete reality, as opposed to something that is unreal."[21] For instance, commenting on Heb 1:2, Theodore says that God is "not literally creator of 'ages' since an 'age' is a mere interval of time and not a φύσις."[22] Also, Theodore says that the appearance of the Holy Spirit at Christ's baptism in the Jordan, was an apparition and not

---

οὐχὶ τὸν τρόπον τῆς ὑποστάσεως ἐπιζητῶ, φήσειεν ἄν τις, ἀλλ' αὐτὸ τοῦ ἀνθρώπου τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον· ὃ πολλοῦ δέω μανθάνειν διὰ τῆς ἀποκρίσεως. Τοῦτο δὲ καὶ ἡμῖν συμβαίνει ἐκ τῆς τοῦ *ἀγεννήτου* φωνῆς τὸ ὅπως τοῦ Θεοῦ μᾶλλον ἢ αὐτὴν τὴν φύσιν διδασκομένοις.") English translation from St. Basil of Caesarea, *Against Eunomius*, trans. Mark DelCogliano and Andrew Radde-Gallwitz, The Fathers of the Church, vol. 122 (Washington, DC: The Catholic University of America, 2011), 114-5.

[19] Theodoret of Cyrrhus, *Expositio rectae fidei* 3, (Otto, ed. *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*, 8-10: Ὁ περὶ τῆς ὑπάρξεως τοῦ Ἀδὰμ σκοπούμενος, ὅπως εἰς τὸ εἶναι παρήχθη, εὑρήσει τοῦτον οὐ γεννητόν, οὐ γὰρ ἐξ ἄλλου τινὸς ἀνθρώπου, ἀλλ' ἐκ τῆς θείας διαπλασθέντα χειρός. Ἀλλ' ἡ διάπλασις τὸν τρόπον τῆς ὑπάρξεως δηλοῖ... Εἰ δὲ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ζητοίης, καθ' ἣν τοῖς ἐξ αὐτοῦ πρὸς κοινωνίαν συνάπτεται, ἄνθρωπον εὑρήσεις τὸ ὑποκείμενον. Ὥσπερ οὖν ἡ πλάσις τὸν τρόπον τῆς ὑπάρξεως δηλοῖ, ὁ δὲ τῆς ὑπάρξεως τρόπος τὴν διάπλασιν χαρακτηρίζει, ὁ δὲ τῆς οὐσίας λόγος ἄνθρωπον τὸ ὑποκείμενον δείκνυσιν…)

[20] Cf. for example: Basil, *Adversus Eunomium* 1.18; Gregory of Nazianzus, *Oratio* 23.10; Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium* 1.182; 2.237.

[21] Francis A. Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia* (Rome: apud aedes Universitatis Gregoriana, 1956), 203.

[22] Ibid. and Karl Staab, *Pauluskommentare aus der Griechischen Kirche : aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben* (Münster: Aschendorff, 1933), 201, lines 9-10.

a φύσις.[23] However, Sullivan argued that in Theodore's Trinitarian arguments, the term *nature* is synonymous with *substance* (οὐσία).[24] For example, in the *Commentary on prophet Haggai*, Theodore states that the Father, Son, and Holy Spirit share the common *substance*.[25] In the *Commentary on John*, however, ones find a reference to the "communion of *nature* between the Father and the Son."[26] However, in the Christological discussions, *nature* is used principally to denote a reality of a particular kind. Sullivan noted that, in Theodore's terminology the expression "human nature" does not designate humanity as a species, but refers to the "concrete individual human nature assumed by the Word."[27] Further, McLeod shows that Theodore preferred the term *nature* over *substance* for the same concept in his Christological discourse.[28] This Theodore's fluidity of the term *nature* cannot be found in Theodoret's *Expositio*. There the term *nature* is used exclusively as a synonym for *substance*. Moreover, in Theodoret the term does not have a connotation of a concrete individual existence, but is used liberally to denote broad concepts such as "order of existence," as for example in the *Expositio* 4, where it is stated that: "…we will find everything divided into the [categories of] created and uncreated. If a thing exists, it is either of uncreated or created nature," or "one must see to it not to join the Son and the Spirit to the created nature."[29] Moreover, in the *Expositio* the expression "human nature" has been used to denote humanity as a species: "equally one is the Son, Lord, and Christ the Only-begotten, two natures – the one [nature] beyond ours, the other ours (i.e. human nature)."[30]

Thus, both Theodore of Mopsuestia and Theodoret of Cyrrhus are following the Cappadocian theological terminology. Bearing in mind that Theodoret does acknowledge openly certain indebtedness to Theodore, whom he calls "teacher," one cannot exclude the possibility that Theodoret discovered the Cappadocian theology via Theodore. However, Theodoret has not blindly followed Theodore and a certain departure is evident in their respective definitions of the term *nature*. The term has a more stable definition in Theodoret, where it is used in a very broad sense of *substance*, while in Theodore it is sometimes narrowed down to bear a connotation of individual reality.

---

[23] Robert Devreese, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Studi e testi 141 (Citta del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana, 1948), 317, line 17. and Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, 203. Sullivan argued, that Theodore used the term also to denote a "kind" or "species." (Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, 203.) He gave as an example for his argument, Theodore's affirmation that at the wedding in Cana of Galilee Christ not merely changed water into wine, but into the marvelous φύσις of wine. This Sullivan's argument is in need of further support, since in this statement Theodoret might have simply emphasized the reality of the change and opposed to a mere visual or gustatory experience.

[24] Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, 204.

[25] Ibid.

[26] Devreese, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, 390, lines 8-9.

[27] Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, 204-5.

[28] Frederick G. McLeod, *The Roles of Christ's Humanity for Salvation: Insights from Theodore of Mopsuestia* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2005), 150.

[29] Theodoret of Cyrrhus, *Expositio rectae fidei* 4 (Otto, ed. *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*, 12.): "Εὑρήσομεν γὰρ ἅπαντα εἵς τε κτιστὸν καὶ ἄκτιστον διαιρούμενα· εἴ τι γάρ ἐστιν ἐν τοῖς οὖσιν, ἢ ἄκτιστος φύσις ἐστὶν ἢ κτιστή" and "Ἀλλ' ὅτι μὲν οὐ συνέζευκται τῇ κτιστῇ φύσει ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα, ἀπὸ τούτων καὶ τῶν τοιούτων ἰστέον." The same use of the term is repeated throughout the chapter 7 (cf. Otto, ed. *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*, 22-6.)

[30] Theodoret of Cyrrhus, *Expositio rectae fidei* 12 (Otto, ed. *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*, 48.): "οὕτω κἀνταῦθα εἷς μὲν υἱὸς καὶ κύριος καὶ Χριστὸς καὶ μονογενής, φύσεις δὲ δύο, ἡ μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς, ἡ δὲ ἡμετέρα."

The Meaning of πρόσωπον in the Expositio rectae fidei

In the Cappadocian Trinitarian theology the term πρόσωπον was used in relation to the divine persons recognized in the Holy Trinity. The term denotes individually subsistent entities united by the same divine substance/nature (οὐσία/φύσις), so that one God is recognized.

Theodoret appropriated this Cappadocian understanding of the term πρόσωπον. In the *Expositio rectae fidei* 3, Theodoret says that because of the difference in the *modes of existence* of the Trinity, which designate the respective *hypostases*, the Persons can be distinguished.[31] In the chapter 5, Theodoret even argues that the teaching about the three persons is attested by the Holy Scripture, especially by Apostle Paul whose teaching is constructed on the teaching of the three Persons of the Trinity: "Behold, while remembering the divine indwelling, he [Paul] has in mind the Father, Son, and Holy Spirit. And in all the teaching that he constructs, the three persons (πρόσωπα) are revealed."[32]

The Cappadocian understanding of the terms is best evident in Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa, while Gregory of Nazianzus seems to be rather inconsistent about the use of terms.[33] A. Louth had argued that the two concepts are interchangeable in the Cappadocian Trinitarian lexis.[34] However, Prestige has noticed that the *mode of existence* does not constitute a *person* in its totality, but was only a part of the definition of *person*.[35] Following him, L. Turcescu convincingly demonstrated that in the Cappadocian Trinitarian lexis the term ὑπόστασις does not designate a full *person* (πρόσωπον), but only its characteristic parts, which distinguish one person from others who share the same *substance/nature* (οὐσία/φύσις).[36] Thus, the Cappadocian understanding of *person* is that it is a combination of "substance *and* mode of existence *and* power *and* so on and so forth."[37]

Following the Cappadocians, Theodoret does not confuse πρόσωπον with ὑπόστασις. This is evident in the distinction between the terms made in the *Expositio recate fidei* 3. There, Theodoret equates *hypostasis* with the individual *property* of each divine *prosopon*. Thus, *prosopon* here functions as a broader term, of which *hypostasis* is constituent part.[38]

---

[31] Theodoret of Cyrrhus, *Expositio rectae fidei* 3 (Ibid., 10.): "Ὥστε τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ γεννητὸν καὶ τὸ ἐκπορευτὸν οὐκ οὐσίας δηλωτικά, σημαντικὰ δὲ τῶν ὑποστάσεών ἐστιν· ἱκανὰ γὰρ ἡμῖν διακρίνειν τὰ πρόσωπα…"

[32] Theodoret of Cyrrhus, *Expositio rectae fidei* 5 : "Ἰδοὺ γὰρ πάλιν ἐνοικήσεως θείας μνημονεύων πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα συμπεριλαμβάνων δείκνυται. Καὶ πανταχοῦ δὲ τῆς διδασκαλίας συντάττων τὰ τρία φαίνεται πρόσωπα."

[33] Gregory of Nazianzus in the *Oration* 39.11 says that in God there are: "…Three Individualities or Hypostases, if any prefer so to call them, or persons, for we will not quarrel about names so long as the syllables amount to the same meaning." (NPNF^2 7.355) (PG 36.345: "ἑνὶ φωτὶ περιαστράφητε καὶ τρισὶ· τρισὶ μὲν, κατὰ τὰς ἰδιότητας, εἴτουν ὑποστάσεις, εἴ τινι φίλον καλεῖν, εἴτε πρόσωπα (οὐδὲν γὰρ περὶ τῶν ὀνομάτων ζυγομαχήσομεν, ἕως ἄν πρὸς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν αἱ συλλαβαὶ φέρωσιν.") However, in this oration Gregory attempted to explain to the newly baptized Christians the existence of the three distinct Persons in God, and the precision of theological language was not his primary concern. As both K. Holl and R. P. C. Hanson observed, Gregory prefers *πρόσωπον* to *ὑπόστασις*. His understanding of the latter term is weak and could be compared to "a mere point or moment in the Godhead." (Cf. Karl Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern* (Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1904), 177.; Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318-381*, 709.)

[34] Andrew Louth, "They Speak to Us Across Centuries. 4. St. Maximus the Confessor," *The Expository Times* 109: 4 (1998): 103.

[35] Prestige, *God in Patristic Thought*, 245-9.

[36] Turcescu, *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, 103-6.

[37] Ibid., 104.

[38] Cf. Theodoret of Cyrrhus, *Expositio rectae fidei* 3: "And the term 'unbegottenness,' like an imprint, immediately defines the subsistence (ὑπόστασις) of the Father, and again having heard the designation 'begotten'

Conclusion

In conclusion, I hope to have demonstrated that Theodoret's theological terminology at the time of the composition of the *Expositio rectae fidei*, is deeply rooted in the Trinitarian theological lexis of the Cappadocians. For him, the οὐσία is an underlying *substance*, which connects individual beings. In the case of the Trinity, the *substance* (οὐσία) is revealed in the name God, while what distinguishes the persons of the Trinity (ὑποστάσεις or πρόσωπα) is *mode of existence* (τρόπος ὑπάρξεως). Following the Cappadocians, Theodoret does not confuse πρόσωπον with ὑπόστασις. This is especially evident in the distinction between the terms made in the *Expositio recate fidei* 3. There, Theodoret equates *hypostasis* with the individual *property* of each divine *prosopon*. Thus, *prosopon* here functions as a broader term, of which *hypostasis* is constituent part.

Evidently, in the *Expositio Rectae Fidei*, Theodoret shows acquaintance with the authoritative Trinitarian language of the Cappadocians. Yet, he chose not to apply the Trinitarian lexis to his Christological arguments, even when such an innovation might have served him well. Instead, he chose to remain deeply traditional and stay faithful to the lexis of his sources without mixing their terminologies. In other words, in the *Expositio rectae fidei* Theodoret strictly adhered to the Cappadocian terminology in harmony with the intention of the original authors.

---

it is a sign to begin thinking about the Son, and likewise through the designation of the 'one who proceeds' we teach the property (τὸ ἰδικόν) of the person (πρόσωπον) of Spirit." Cf. (Otto, ed. *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*, 10.): "Καθάπερ γὰρ σφραγὶς ἡμῖν τις λεχθὲν τὸ ἀγέννητον εὐθὺς τὴν πατρὸς ἀφορίζει ὑπόστασιν, καὶ πάλιν ὥς τι σημεῖον τὴν τοῦ γεννητοῦ προσηγορίαν ἀκούοντες τὴν υἱοῦ λαμβάνομεν ἔννοιαν, καὶ αὖθις διὰ τῆς τοῦ ἐκπορευτοῦ σημασίας τὸ ἰδικὸν τοῦ πνεύματος πρόσωπον παιδευόμεθα."

Philotheos 14 (2014) 140-141

Evangelos Moutsopoulos
Académie d'Athènes, Centre de recherche sur la philosophie grecque

Des intellects divin et humain: adéquation ou inadéquation? Sur un commentaire de Denys l'Aréopagite

L'énorme difference qui sépare l'humain du divin est déjà constatée par Paul de Tarse[1] et designée, entre autres, respectivement et réciproquement, par les categories de *sagesse* et de *stupidité* dont l'opposition est perçue en l'occurrence sur les plans qualitatif autant que quantitatif. À part leur appartenance à des genres distincts, la stupidité occupe l'échelon inférieur de l'intelligence; la sagesse, son sommet. Or, ce qui paraîtrait stupide en Dieu serait presque contingent à l'incapacité du degré suprême de l'intellect humain d;en saisir le mystère[2]. Cette presentation impliquerait que les degrés extrêmes des deux intelligences se rencontreraient à peine en un lieu kairique qui, pourtant, les disjoint en altérant, à l'égard de la plus faible, l'aspect et la signification de l'autre, toute puissante.

S'inspirant de ce passage, Denys le met en valeur en l'intégrant et en le commentant dans son traité *Des noms divins*. Il commence par célébrer la personnalité de l'apôtre qu'il qualifie de «soleil commun à nous et au souverain» (vraisemblablement, l'empereur) et admire sa «merveilleuse» conception aux termes de laquelle «ce qu'il y a de *stupide* en Dieu est *sagesse* chez l'homme»[3]. En effet, «toute pensée humaine n'est qu'erreur (errance) comparée à la constance et à la perfection des pensées divines»[4]. Quant aux tenants de la théologie negative, ils nient d'habitude, également à Dieu, et par souci à la fois d'analogie et de contraste, tout ce dont les hommes sont privés[5]. Aussi qualifient-ils d'*invisible* sa lumière qui tout éclaire[6]; et celui à qui tant d'hymnes sont addressés et à qui tant de noms sont attribués, d'*indicible* et d'*anonyme*[7]. Encore qualifient-ils celui qui est à tous present et à tous accessible, d'*inconcevable* et d'*insondable*[8]. C'est dans le même ordre d'idées que l'apôtre aurait qualifié de *stupidité* divine ce qui, après l'avoir été réduit à une vérité ineffable pré-rationnelle[9], paraît à l'homme, *irrationnel* et *absurde*.

Deux aspects majeurs du problème des intelligences divine et humaine sont à relever: d'une part, leur *inadéquation* est soulignée par le fait que la conception la plus stu-

[1] Cf. Paul, *Cor. I*., 25.
[2] Cf. *ibid*.
[3] Cf. Dion. Aréop., *De div., nom.,* VII, 1*, P*.G., III, 865 B, p. 193, 11 (Suchla).
[4] Cf. *ibid*., pp. 193, 11- 194, 1 (S.).
[5] Cf. *ibid*.
[6] Cf. *ibid*.
[7] *Ibid*., *P.G*., III, 865 C, p. 194 (S.).
[8] *Ibid*., p. 194, 3-4 (S.). Cf. *Schol*., *P.G*., IV, *ad op. D. Areop*., 341, 47.
[9] Cf. p. 194, 4-6 (S.).

pide du côté divin est jugée supérieure à la conception la plus intelligente chez l'homme. C'est ce qui rend évidente l'énorme difference qualitative entre les deux gradations. D'après cette appréciation, le divin ne saurait être comparé à l'humain, d'autant que l'activité intellective de Dieu ne peut s'avérer qu'accomplie[10]; par consequent, et de toute façon, supérieure à celle des humains. De surcroît, et en tout cas, elle s'avère parfaite en soi; si bien, qu'elle ne saurait être réellement soumise par l'homme à quelque gradation que ce fût. L'idée sous-jacente de gradation impliquant la stupidité de Dieu ne lui est appliquée que par analogie à partir de l'activité, respective humaine justement pour mettre l'accent sur sa perfection. Ce qui paraissait être une inadéquation réelle se révèle à present une adéquation nécessaire parce que conforme à une approche méthodique du problème. Et l'Aréopagite d'y insister en argumentant sur la *stabilité* des jugements divins (vu leur perfection), comparés à ceux des humains qui dissimulent toujours quelque erreur (au sens d'*errance*), d'où leur fragilité et leur *inconstance*[11].

La suite du texte confirme l'attitude de la théologie negative à l'égard de l'inadéquation esquissée dans ce qui precède; inadéquation réelle qui se solde par une adéqaution, en vertu d'une approximation méthodique des faits considérés, tels les exemples de la lumière divine invisible et de sa source tant exultée, mais indicible et privée d'appellation. Pourtant, l'intellect humain, à condition d'être convenablement dirigé[12], pourrait bien saisir au moins quelques aspects de ce qui paraît insaisissable[13]? Or, nous nous leurrons en estimant être en mesure de concevoir ce qui nous transcende et en recourant à un processus censé être parallêle et adequat à celui que conformément à notre propre allegation, la divinité se permet[14] d'emprunter; car, à cette fin, in faut plutôt faire abstraction de tout raisonnement et s'élever au-dessus des processus conventionnels de l'intellect humain[15], en vue d'obtenir ne serait-ce qu'un soupson de ce qui le surpasse infiniment[16].

Ce n'est donc que stupidité, cette fois de la part des humains, que de pretendre à une adéquation par analogie entre intelligence immanente et intelligence transcedante sous prétexte qu'un esprit humain exceptionnel s'est servi d'une figure métaphorique[17] pour rendre comprehensible ce qui échapperait à toute comprehension. Notre intellect saisit, certes, les intelligibles, mais son pouvoir s'arrête là[18]. En revanche, saisir le divin au delà de notre existence ne lui appartient pas[19]. Force nous est d'appartenir entièrement et *par union* à Dieu en nous extrayant entièrement de nous-mêmes; car mieux vaut appartenir à Dieu qu'à soi[20]. L'inadéquation des intellects est, dès lors, démontrée *a contrario*. Dans ces conditions, doutera-t-on jamais que le *corpus* dionysien ait été à l'origine des mysticisms chrétiens médieuvaux?

---

[10] Cf. p. 193, 13 (S.).
[11] Cf. *ibid*., p. 193, 12-13 (S.). Cf. *supra*, et les nn. 5 et 10.
[12] Cf. Descartes, Regulae ad dir. ingenii, *init*.
[13] Cf. p. 194, 7-9 (S.).
[14] Cf. *ibid*., 194, 13 (S.).
[15] Cf. *ibid*., *P.G*., III., 865 D, p. 194, 13 (S.).
[16] Cf. *ibid*., *P.G*., III, 868 B, p. 194, 14 (S.).
[17] Cf. *supra*, et la n. 1.
[18] Cf. p. 194, 12 (S.).
[19] Cf. p. 194, 13 (S.).
[20] Cf. p. 194, 13-15 (S.).

Philotheos 14 (2014) 142-157

Markus Enders
Freiburg im Breisgau

Grundzüge der philosophischen Apologetik des christlichen Glaubens bei Thomas von Aquin in seinen Schriften Summa contra Gentiles *und* De rationibus fidei

1. Zum Thema und zur Aufgabenstellung des Vortrags

In meinem Beitrag möchte ich die methodologischen Grundzüge der Apologetik des christlichen Glaubens mit philosophischen Erkenntnismitteln bei Thomas von Aquin vorstellen, und zwar anhand sowohl seines Traktats *De rationibus fidei* als auch seiner großen „Summe gegen die Heiden", mit der der genannte Traktat in einer engen sachlichen Verbindung steht. Auf die konkrete inhaltliche Durchführung dieser Apologetik in *De rationibus fidei* kann ich in diesem Zusammenhang aus Platzgründen leider nicht mehr eingehen.

2. Die Aufforderung zur rationalen Rechtfertigung des christlichen Glaubens nach 1 Petr 3,15 am Anfang von De rationibus fidei

„Seid immer bereit dazu, jedem Genüge zu tun, der von euch Rechenschaft fordert über das, was an Hoffnung und Glaube in euch ist"[1]. – Diesen programmatischen Imperativ zur rationalen Rechtfertigung des christlichen Glaubens nach 1 Petr 3,15, der als eine Magna Charta der christlichen Glaubensapologetik gelten kann, macht sich Thomas von Aquin zu Beginn seiner relativ wenig bekannten Schrift *De rationibus fidei*, d.h. übersetzt „über die Gründe des Glaubens", ausdrücklich zu eigen. Thomas hat diese Schrift wahrscheinlich gegen Ende der sechziger Jahre des 13. Jahrhunderts als ein Antwortschreiben auf eine Anfrage eines „Cantor Antiochenus" verfasst. Über die Identität dieses „Cantor Antiochenus" gibt es in der Forschung zwar verschiedene Hypothesen, aber keine gesicherten Erkenntnisse.[2] Am wahrscheinlichsten dürfte jene Hypothese sein, nach der es sich dabei um einen in Antiochia lebenden Kantor und Ordensbruder des Thomas handelt, der daher um dessen große Gelehrsamkeit wusste und ihn deshalb um eine rationale Argumentationshilfe für die Widerlegung islamischer Einwände ge-

[1] Vgl. Thomas von Aquin, De rationibus fidei I (= Capitulum Primum), 1, in: L. Hagemann/R. Glei (Hgg.), Thomas von Aquin, De rationibus fidei, kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe (= Corpus Islamo-Christianum 2), Altenberge 1987, 60,11–13 (= Seite 60, Zeile 11–13): „Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae in vobis est spe et fide".

[2] Hierzu vgl. L. Hagemann/R. Glei, Einleitung, in: Dies., Thomas von Aquin, De rationibus fidei (wie Anm. 1), 14f.; vgl. auch L. Hagemann, Missionstheoretische Ansätze bei Thomas von Aquin in seiner Schrift De Rationibus Fidei, in: A. Zimmermann (Hg.), Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen (Miscellanea Mediaevalia, Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, Bd. 19), Berlin/New York 1988, 459–483, hier: 463.

gen die zentralen christlichen Glaubenswahrheiten bat, mit denen er selbst in Antiochia offensichtlich konfrontiert war. Denn Antiochia wurde 1268 „von den Mameluken unter Sultan Baibars von Ägypten erobert und stand damit – wie schon 637 – wieder unter muslimischer Herrschaft, nachdem es zwischenzeitlich 1098 von den Kreuzfahrern zurückgewonnen worden war."[3]

3. Zum Charakter der ersten drei Bücher der Summa contra Gentiles *des Thomas von Aquin als einer philosophischen Apologetik des christlichen Glaubens*

Diese vergleichsweise kleine Schrift des Thomas setzt seine zweite große Summe, die *Summa contra Gentiles*, d.h. die „Summe gegen die Heiden", ganz offensichtlich voraus, weil sie aus dieser Summe einige Passagen fast wörtlich zitiert und an anderen Stellen auf sie der Sache nach – wenn auch ohne ausdrückliche Namensnennung – verweist.[4] Doch es besteht darüber hinaus auch eine innere Verwandtschaft zwischen beiden Schriften: Denn zum einen fasst das Opusculum an verschiedenen Orten der „Summe gegen die Heiden" entwickelte Überlegungen in einfacher, knapper und präziser Form zusammen, wie es selbst ausdrücklich sagt.[5] Zum zweiten spricht manches für die von zahlreichen Thomas-Kennern wie L.G.A. Getino, Martin Grabmann, Eschmann, John Weisheipl und Marie-Dominique Chenu, um nur die bedeutendsten unter ihnen zu nennen, formulierte These, dass es sich bei der *Summa contra Gentiles* primär um ein Lehrbuch für die vom Dominikanerorden eingerichteten Kollegien zur Ausbildung künftiger Ordensmissionare zur Bekehrung der Muslime in Spanien und Nordafrika handelt, das Thomas auf Veranlassung des bedeutenden Kanonisten und älteren Mitbruders Raimund von Peñafort (1175/80–1275), des dritten Ordensmeisters der Predigerbrüder, verfasst hat.[6] Dabei stützen sich die Vertreter dieser These einer primär apologetischen Ziel- und Zweckbestimmung der *Summa contra Gentiles* vor allem auf einen Bericht des katalanischen Dominikaners Petrus Marsilio, der in seiner Chronik (1313) Jakobs I. von Aragon das missionarische Wirken Raimunds von Peñafort unter den Muslimen rühmt und dabei folgendes bemerkt:

> „Von dem brennenden Wunsch nach der Bekehrung der Heiden beseelt, hat er [sc. Raimund von Peñafort] den erhabenen Doktor der pagina sacra, Magister der Theologie, Bruder Thomas von Aquin aus demselben Orden, der nach Albert unter allen Klerikern dieser Welt als

[3] L. Hagemann/R. Glei, Einleitung, in: Dies. (Hgg.), Thomas von Aquin, De rationibus fidei (wie Anm. 1), 15; zu den verschiedenen Forschungshypothesen zur Identität des Cantor Antiochenus vgl. L. Hagemann, Missionstheoretische Ansätze bei Thomas von Aquin in seiner Schrift De rationibus fidei (wie Anm. 2), 463.

[4] Vgl. hierzu die Angaben bei L. Hagemann/R. Glei, Einleitung, in: Dies. (Hgg.), Thomas von Aquin, De rationibus fidei (wie Anm. 1), 18f.

[5] Vgl. Thomas von Aquin, De rationibus fidei, Capitulum primum: Quae sit actoris intentio, 1,6–8, in: Kommentierte laiteinisch-deutsche Ausgabe von Ludwig Hagemann und Reinhold Glei (Corpus Islamo-Christianum Seris Latina, Bd. 2), Altenberge 1987 (im Folgenden abgk. zitiert mit Nennung des Titels und des Kapitels sowie der Abschnittszählung dieser Schrift), 62: „[…] satisfacere volens aliqua facilia secundum quod materia patitur super praemissis tibi exponam, quae tamen alibi diffusius pertractavi."

[6] Zu dieser Forschungsthese der genannten Autoren vgl. H. Hoping, Zur Interpretation der ScG (= Summa contra Gentiles), in: Ders., Weisheit als Wissen des Ursprungs. Philosophie und Theologie in der „Summa contra gentiles" des Thomas von Aquin, Freiburg/Basel/Wien 1997, 34f.; zu den Missionsaktivitäten der Dominikaner zu Beginn des 13. Jahrhunderts vgl. B. Altaner, Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts. Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohammedaner- und Heidenmission des Mittelalters (Breslauer Studien zur Historischen Theologie, vol. III), Habelschwerdt (Schlesien) 1924.

der größte Philosoph angesehen wird, darum gebeten, ein Werk gegen die Irrtümer der Heiden zu schreiben, das sowohl Dunkelheit und Finsternis entfernen wie auch denen, die zu glauben nicht gewillt sind, die Lehre des wahren Lichtes erschließen würde. Jener Magister tat, was die demütige Bitte eines solchen Vaters erforderte, und schuf ein Werk, *Summa contra gentiles* genannt, das, wie man meint, auf diesem Gebiet nicht seinesgleichen hat."[7]

Diese hier genannte zweifache Zweckbestimmung einer Widerlegung der Irrtümer der Heiden und einer Darlegung der wahren christlichen Lehre (über die Wirklichkeit im Ganzen) entspricht exakt der ausdrücklichen zweifachen Absicht des Verfassers der *Summa contra Gentiles* in diesem Werk: „[…] wir haben uns als Ziel vorgenommen, die Wahrheit, die der katholische Glaube bekennt, nach unserem Vermögen darzulegen und dabei entgegengesetzte Irrtümer auszuschließen"[8].

Dass es sich bei dem zweiten Zweck der Schrift um die Widerlegung der Irrtümer vor allem der Heiden und erst sekundär der Juden und der christlichen Häretiker handelt, geht aus dem anschließenden Passus deutlich hervor. Denn darin erläutert Thomas zwei Gründe für die Schwierigkeit, gegen die Irrtümer einzelner vorzugehen:

Erstens seien die frevlerischen Aussagen der einzelnen Irrenden nicht so weit bekannt, dass sie mit von ihnen selbst in Anspruch genommenen Beweisgründen in den Selbstwiderspruch geführt werden könnten, wie dies für die „antiqui doctores" – gemeint sind die Kirchenlehrer des frühen Christentums, allen voran Augustinus – in ihrem Disput mit den „gentiles" möglich war, weil sie entweder (früher) selbst Heiden (gentiles) waren – auch hier liegt es nahe, vor allem an Augustinus zu denken – oder zumindest unter Heiden gelebt hatten und daher deren Lehren gut kannten.[9] Mit den „gentiles" sind hier vor allem die antiken Heiden gemeint.

Als zweiten Grund für die Schwierigkeit der Bekämpfung von Irrtümern führt Thomas den Umstand an, dass einige von ihnen, gegen deren Irrtümer er sich in dieser Schrift, also in der „Summe gegen die Heiden", wendet, wie die Mohammedaner und die pagani, nicht die Autorität der Heiligen Schrift der Christen anerkennen, durch die sie überzeugt werden könnten, wie etwa die Juden durch das Alte Testament und die Häretiker durch das Neue Testament. Deshalb sei es bei diesen Adressaten notwendig, auf die natürliche Vernunft zurückzugreifen, der alle zuzustimmen gezwungen sind.[10]

---

[7] Vgl. Cod. Barcinonensis, Bibliotheca Centralis, MS. 1018, fol. 179r (zitiert nach Summa contra Gentiles, ed. Marietti, vol. I, 73 (n. 84)): „Conversionem etiam infidelium ardenter desiderans, rogavit Eximium doctorem sacrae paginae magistrum in Theologia fratrem Tomam de Aquino eiusdem ordinis, qui inter omnes huius mundi clericos post fratrem Albertum philosophum maximus habebatur: ut opus aliquod faceret contra infidelium errores, per quod et tenebrarum tolleretur caligo, et veri solis doctrina credere volentibus panderetur. Fecit magister ille quod tanti patris humilis deprecatio requirebat: et Summam quae contra Gentiles intitulatur condidit, quae pro illa materia non habuisse parem credatur."

[8] Vgl. Thomae Aquinatis Summa Contra Gentiles Libri Quattuor. Ediderunt, transtulerunt, adnotationibus instruxerunt KARL ALBERT et PAULUS ENGELHARDT Cooperavit LEO DÜMPELMANN Tomus primus librum continens primum, Capitulum II: Quae sit in hoc opere auctoris intentio, Darmstadt (Texte zur Forschung, Bd. 15) 1974, 6 (im Folgenden abgk. mit S.c.G. und der Angabe des Buches und des Kapitels sowie der Seitenzahl dieser zweisprachigen, in der Wiss. Buchgesellschaft Darmstadt erschienenen lateinisch-deutschen Ausgabe der ScG): „[…] propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides Catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios."

[9] Vgl. S.c.G. I,2, 6: „Primo, quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium, dicta sacrilega ut ex his quae dicunt possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos. Hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructionem errorum gentilium, quorum positione scire poterant quia et ipsi gentiles fuerant, vel saltem inter gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditi."

[10] Vgl. S.c.G. I,2, 6: „Secundo, quia quidam eorum, ut Mahumetistae et pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate qlicuius Scripturae, per quam possint comvinci, sicut contra Iudaeos disputare possumus per

In diesem Text werden die „Mahumetistae“ und die „pagani“ als jene Untergruppe der Irrenden aufgeführt, denen die Ablehnung der Autorität der Heiligen Schrift gemeinsam ist; unter den „pagani“ versteht Thomas daher alle Nicht-Christen außer den Muslimen (und sowieso den Juden). Die zweite Untergruppe der Irrenden, deren Behauptungen er in dieser Summe widerlegen will, bilden nach Thomas die Juden und die christlichen Häretiker, denen eine zumindest partielle Anerkennung der Autorität der Bibel gemeinsam ist. Aus diesen Angaben und unter Berücksichtigung des inhaltlichen Aufbaus der *Summa contra Gentiles* können wir ihren von Thomas intendierten Adressatenkreis genauer bestimmen:

Thomas argumentiert in den ersten drei Büchern der *Summa contra Gentiles* qua ratione, d.h. er nimmt ausschließlich rationale Beweisgründe der natürlichen Vernunft in Anspruch, mit denen er die „Heiden“, d.h. die Nicht-Christen (mit Ausnahme der Juden), überzeugen und ihre Irrtümer widerlegen will. Dies gilt sowohl für die philosophische Gotteslehre des Thomas im ersten Buch der Summe, in dem er rein philosophisch das Dasein und die vollkommenen Wesenseigenschaften Gottes begründet. Dies gilt auch für seine natürliche Schöpfungslehre im zweiten Buch der Summe, in dem er nach eigenem Bekunden den Hervorgang der Geschöpfe aus Gott bzw. die Vollkommenheit der Macht Gottes darlegt, die alle Dinge hervorbringt und im Sein erhält; dies gilt aber auch für das dritte Buch der Summe, in dem er natürliche Vernunftgründe für die natürliche Hinordnung der Geschöpfe auf Gott als auf ihr Ziel bzw. die vollkommene Autorität und Würde Gottes als des Lenkers und Ziels aller Dinge, insbesondere für seine Leitung der vernunftbegabten Geschöpfe, entfaltet.[11] Weil also Thomas in den ersten drei Büchern seiner „Summe gegen die Heiden“ durchgängig qua ratione argumentiert, versteht sich die *Summa contra Gentiles* tatsächlich primär als eine „Summe gegen die Heiden“, d.h. gegen die Nicht-Christen (mit Ausnahme der Juden); und weil sie gegen die Heiden erfolgreich nur qua ratione, d.h. mit Beweisgründen der natürlichen Vernunft, argumentieren kann, versteht sie sich als eine „philosophische Summe“, wie sie daher auch schon von Alois Dempf im Gefolge der Editionen der *Summa contra Gentiles* des 19. Jahrhunderts („Summa philosophica“) genannt worden ist.[12] Erst im vierten und letzten Buch dieser Summe wird von Thomas schwerpunktmäßig qua revelatione, d.h. unter Rückgriff auf die Erkenntnisquellen der christlichen Offenbarung, gegen jüdische[13]

Vetus Testamentum, contra haereticos per Novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur.“

[11] Vgl. S.c.G. I,9, 30: „Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea quae de Deo ratio humanus investigare potest, primo occurit consideratio de his quae Deo secundum seipsum conveniunt; secundo vero, de processu creaturarum ab ipso; tertio autem, de ordine creaturarum ip ipsum sicut in finem.“ Vgl. auch Thomae Aquinatis Summae Contra Gentiles Libri Quattuor. Pars prima tomi tertii capitula continens I-LXXXIII libri tertii. Edidit et transulit KARL ALLGAIER Textum latinum praeparavit et adnotationibus instruxit LEO GERKEN (Texte zur Forschung, Bd. 17), Darmstadt 1990, 6: „Quia ergo in Primo Libro de perfectione divinae naturae prosecuti sumus; in Secundo autem de perfectione potestatis ipsius, secundum quod est rerum omnium productor et dominus: restat in hoc Tertio Libro prosequi de perfecta auctoritate sive dignitate ipsius, secundum quod est rerum omnium finis et rector. Erit ergo hoc ordine procedendum: ut primo agatur de ipso secundum quod est rerum omnium finis; secundo, de regimine universali ipsius, secundum quod omnem creaturam gubernat; tertio, de speciali regimine, prout gubernat creaturas intellectum habentes.“

[12] Vgl. A. Dempf, Vorwort, in: Die Summe wider die Heiden in vier Büchern. Nach der lateinischen Urschrift deutsch von H. Nachod und P. Stern. Vorwort von Alois Dempf. Erläuterungen von A. Brunner, Leipzig 1935–1937, 15.

[13] Eine eigene doktrinale Auseinandersetzung mit dem jüdischen Glauben – vergleichbar mit seiner Auseinandersetzung mit dem Islam in *De rationibus fidei* – hat Thomas von Aquin nicht verfasst. Er setzt sich

und vor allem innerchristliche Irrtümer argumentiert, weil hier christliche Glaubensmysterien im engeren Sinne behandelt werden, nämlich die Trinitätslehre, die Christologie und Soteriologie einschließlich der Sakramentenlehre sowie die christliche Eschatologie, die nicht mehr alleine qua ratione, sondern hinreichend erst qua revelatione erkannt werden können.

Diese These, dass die Heiden, d.h. die Nicht-Christen (mit Ausnahme der Juden) der von der *Summa contra Gentiles* gemäß ihrem Selbstverständnis primär zu überzeugende Personenkreis sind, wird von beiden überlieferten Titeln der „Summe" gestützt: Denn in den ältesten Handschriften sowie in den alten Katalogen lautet der Titel dieser Schrift: *Summa contra Gentiles*, wie Martin Grabmann gezeigt hat.[14] Unter den „gentiles" aber versteht Thomas ganz allgemein die Heiden,[15] d.h. die Nichtchristen (außer den Juden), und zwar, wie wir gesehen haben, sowohl die pagani, d.h. die Heiden mit Ausnahme der Muslime (und sowieso der Juden), als auch die Muslime bzw. Mohammedaner (Mahumetistae). Auch der zweite von einigen Handschriften bezeugte Titel dieser Schrift unterstützt unsere These: Denn dieser lautet: „Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium", d.h. „Buch über die Wahrheit des Katholischen Glaubens gegen die Irrtümer der Ungläubigen"[16]. Mit den Ungläubigen, den infideles, aber werden nach thomanischem Sprachgebrauch ebenfalls die Nichtchristen mit Ausnahme der Juden bezeichnet. Daher bestätigt auch dieser Titel der Summe, den einige Thomas-Forscher wie etwa Van Steenberghen sogar für ursprünglich halten,[17] unsere These, dass die *Summa contra Gentiles* vor allem die Heiden überzeugen will und daher primär für die Ausbildung der zukünftigen dominikanischen Ordensmissionare in den im 13. Jahrhundert muslimisch dominierten Missionsgebieten Spaniens und Nordafrikas bestimmt gewesen sein dürfte, auch wenn ihre Bedeutung als eine Summe des christlichen Weisheitswissens, das aber heißt nach dem ersten Kapitel der „Summa"[18]: des christlichen

---

aber mit der Frage nach dem richtigen Umgang eines christlichen Staatsoberhaupts mit seinen Untertanen unter besonderer Berücksichtigung der Juden auseinander, und zwar in seiner Schrift *De regimine Judaeorum ad ducissimam Brabantiae*, bei der es sich um einen Antwortbrief wahrscheinlich aus dem Jahre 1271 an eine namentlich nicht erwähnte *ducissa Brabantiae*, eine Herzogin von Brabant, handelt. Zum Charakter dieser Schrift vgl. H.O. Seitschek, Thomas von Aquin und die nichtchristlichen Religionen, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 53 (2006), 11–18, insbes. 12: „Anders als der Titel *De regimine Judaeorum* vermuten lässt, gibt Thomas hier keineswegs einen systematischen Überblick über das Gesetz oder die Vorschriften der Juden, sondern geht lediglich auf die Fragen ein, die ihm die Gräfin von Flandern in einem vorausgegangenen Schreiben zum Umgang mit ihren Untertanen, insbesondere den jüdischen, gestellt hat. *De regimine Judaeorum* ist demnach eher mit „Über die Reglementierung der Juden" (*genetivus obiectivus*) als mit „Über das Gesetz/die Regularien der Juden" (*genetivus subiectivus*) zu übersetzen. So wird deutlich, dass die Auseinandersetzung mit dem Judentum in dieser Schrift nahezu ausschließlich auf politischer und kaum auf religiöser Ebene geschieht."

[14] Vgl. M. Grabmann, Die Werke des heiligen Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung von Martin Grabmann. Photomechanischer Nachdruck der 1949 erschienenen 3., stark erweiterten Auflage mit Literaturergänzungen von Richard Heinzmann (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. XXII, Heft 1/2), Münster 1967, 290f.

[15] Vgl. hierzu auch R. Schönberger, Thomas von Aquins „Summa contra gentiles", Darmstadt 2001, 10: „Der Begriff *gentiles* meint bei Thomas immer entweder die Heiden allgemein oder prägnanter noch die Heiden der Antike."

[16] Vgl. M. Grabmann, Die Werke des heiligen Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Ein-führung von Martin Grabmann (wie Anm. 14), 290.

[17] Vgl. F. van Steenberghen, Die Philosophie im 13. Jahrhundert, hg. v. M.A. Roesle, aus dem Französischen übertragen von R. Wagner, München/Paderborn/Wien 1977, 300.

[18] Vgl. S.c.G. I,1.

Wissens der göttlichen Wahrheit als des Ersten Prinzips von allem[19] weit über diesen unmittelbaren Anlass ihrer Entstehung hinausreicht.

Es gibt aber noch weitere Gründe für diese These von der dezidiert apologetischen und ursprünglich auch missionarischen Zweckbestimmung der Summe. Erstens der Umstand, dass der katalanische Dominikanermissionar Ramon Marti bzw. Raimundus Martini (gestorben ca. 1284) „ganze Kapitel aus den ersten beiden Büchern der Summa contra Gentiles in seinen gegen die Juden und Araber gerichteten Pugio fidei wörtlich übernommen hat“[20].

Zweitens könnte man die von Thomas im 6. Kapitel des ersten Buchs der „Summe gegen die Heiden“ angeführten durchaus traditionellen Argumente für das hohe Maß an Glaubwürdigkeit derjenigen christlichen Glaubenswahrheiten nennen, die die Reichweite der menschlichen Vernunfterkenntnis übersteigen:

Die übernatürliche Wirkmacht von Wundern wie prophetische Weissagungen, Wunderheiligen und Totenerweckungen, die partielle Durchbrechung von Naturgesetzmäßigkeiten, die anfängliche Bekehrung der Welt zum christlichen Glauben und als ausdrücklich größtes Wunder das Verlangen nach dem Unsichtbaren unter Verschmähung des Sichtbaren einschließlich der Überwindung der Todesfurcht, das die Christen erfüllte.[21]

Diese Glaubwürdigkeitsgründe für die christlichen Glaubenswahrheiten kontrastiert Thomas implizit bereits bei ihrer Nennung und anschließend auch explizit mit der nach seiner Auffassung geringen Glaubwürdigkeit der islamischen Religion. Dabei stellt er der christlichen Ausrichtung auf das Himmlische kontrastiv-komparativ die entgegengesetzte Ausrichtung der Muslime auf das Irdische durch ihren Religionsstifter Mohammed gegenüber, der viele Völker durch das Versprechen fleischlicher, sinnlicher Genüsse im Himmel verlockt und verführt habe. Ferner habe es göttliche Weissagungen vorausgehender Propheten für den Islam nicht gegeben. Vielmehr sei der Wahrheitserweis, auf den sich Mohammed berufen habe, die Macht der Waffen, auf die sich auch Räuber und Tyrannen berufen. Beweise für die Wahrheit seiner religiösen Lehren sei er schuldig geblieben. Das wenige Wahre, was er lehrte, habe er mit vielen Fabeln und falschen Lehren vermischt. Die Schriftzeugnisse des Alten und des Neuen Testaments habe er durch fabelndes Erzäh-

---

[19] Zu diesem Selbstverständnis der *Summa contra Gentiles* vgl. H. Hoping, Weisheit als Wissen des Ursprungs (wie Anm. 6), 94–106.

[20] M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin (wie Anm. 14), 291.

[21] Vgl. S.c.G. I,6, (Texte zur Forschung, Bd. 15), Darmstadt 1974, 20–22: „videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, caelestium corporum mirabili immutatione; et, quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione, ut idiotae et simplices, dono Spiritus Sancti repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti consequerentur. Quibus inspectis, praedictae probationis efficacia, non armorum violentia, non voluptatum promessione, et, quod est mirabilissimum, inter persecutorum tyrannidem, innumerabilis turba non solum simplicium, sed sapientissimorum hominum, ad fidem Christianam convolavit, in qua omnem humanum intellectum excedentia praedicantur, voluptates carnis cohibentur, et omnia quae in mundo sunt contemni docentur; quibus animos mortalium assentire et maximum miraculorum est, et manifestum divinae inspirationis opus, ut, contemptis visibilibus, sola invisibilia cupiantur. Hoc auten non subito neque a casu, sed ex divina dispositione factum esse, manifestum est ex hoc quod hoc se facturum Deus multis ante prophetarum praedixit oraculis, quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostrae fidei testimonium adhibentes. […] Haec autem tam mirabilis mundi conversio ad fidem Christianam indicium certissimum est praeteritorum signorum: ut ea ulterius itirari necesse non sit, cum in suo effectu appareant evidenter. Esset enim omnibus signis mirabilius si ad credendum tam ardua, et ad operandum tam difficilia, et ad sperandum tam alta, mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset a simplicibus et ignobilibus hominibus. Quamvis non cesset Deus etiam nostris temporibis, ad confimationem fidei, per sanctos suos miracula operari.“

len entstellt und verfälscht, wie demjenigen deutlich werde, der sein Gesetz – gemeint ist der Koran – liest. Schließlich habe er seinen Anhänger die Lektüre der Bibel untersagt, damit durch deren Lektüre seine koranische Lehre nicht der Unwahrheit überführt werde.[22]

An diesem von Thomas durchgeführten Vergleich zwischen dem Christentum und dem Islam hinsichtlich der Glaubwürdigkeit ihrer religiösen Lehren können wir ablesen, dass eine rationale Widerlegung der Irrtümer auch der islamischen Religion zumindest implizit, wie wir gesehen haben, zur durchaus apologetischen Zielsetzung und Zweckbestimmung seiner „Summe gegen die Heiden" gehört. Nun hat Thomas in der „Summe" selbst eine solche Widerlegung zwar in Bezug auf einige Thesen der islamischen Philosophie wie etwa, um nur die bekanntesten zu nennen, die Ewigkeit der Welt oder die Einzigkeit des intellectus possibilis, also des aufnehmenden und leidenden Intellekts, in allen Menschen (die vor allem auf Averroes zurückgeht), nicht jedoch explizit in Bezug auf die islamische Religion durchgeführt, wenn man von dem zitierten Passus einmal absieht, der hinsichtlich seiner rationalen Beweiskraft zudem nicht restlos zu überzeugen vermag. Auch aus diesem Umstand hat der bedeutende Kenner der „Summe gegen die Heiden" René-Antoine Gauthier sogar den Schluss gezogen, dass die Maurenmission nicht der unmittelbare Anlass für ihre Abfassung gewesen sein könne.[23] Dieser Schluss scheint mir allerdings zumindest voreilig zu sein. Denn es könnte unter Berücksichtigung der genannten Indizien durchaus der Fall gewesen sein, dass die Maurenmission bzw. die zitierte Bitte seines schon damals berühmten Ordensbruders Raimund von Peñafort für Thomas der unmittelbare Anlass dafür wurde, eine umfassende Darstellung des katholischen Gottes- und Weltverständnisses unter besonderer Berücksichtigung der Irrtümer vor allem der gentiles und damit auch der Muslime vorzunehmen. Nun hat Thomas eine explizite rationale Auseinandersetzung mit Einwänden des Islams gegen christliche Glaubensüberzeugungen in seiner „Summe gegen die Heiden" de facto aber genau genommen nicht geleistet, auch nicht in dem oben zitierten Passus aus dem 6. Kapitel des ersten Buches. Dieses Defizit und Desiderat hat er aber in seinem späteren Traktat *De rationibus fidei* ausgeglichen bzw. nachgeholt, der die *Summa contra Gentiles* vor-

[22] Vgl. S.c.G. I,6 (Texte zur Forschung, Bd. 15), Darmstadt 1974, 22–24: „Hi vero qui sectas errorum introduxerunt processerunt via contraria: ut patet in Mahumeto, qui carnalium voluptatum promissis, ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populos illexit. Praecepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, in quibus in promptu est a carnalibus hominibus oboediri. Documentia etiam veritatis non attulit nisi quae de facili a quolibet mediocriter sapiente naturali ingenio cognosci possint: quin potius vera quae docuit multis fabulis et falsisimis doctrinis immiscuit. Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solis divinae insiprationi conveniens testimentum adhibetur, dum operatio visibilis quae non pitest esse nisi divina, ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum: sed dixit se in armorum potentia missum, quae signa etiam latronibus et tyrannis non desunt. Ei etiam non aliqui sapientes, in rebus divinis et humanis exercitati, a principio crediderunt: sed homines bestiales in desertis morantes, omnis doctrinae divinae prorsus ignari, per quorum multitudinem alios armorum violentia in suam legem coegit. Nulla etiam divina oracula praecedentium prophetarum ei testimonium perhibent: quin potius quasi omnia Veteris et Novi Testamenti documenta fabulosa narratione depravat, ut patet eius legem inspicienti. Unde astuto consilio libros Veteris et Novi Testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne per eos falsitatis argueretur. Et sic patet quod eius dictis fidem adhibentes leviter credunt." Zu diesen Unglaubwürdigkeitsgründen in Bezug auf die islamische Religion vgl. H. Hoping, Weisheit als Wissen des Ursprungs (wie Anm. 6), 109f., der zu Recht das äußerst begrenzte Wissen des Thomas vom Islam und seinen Quellen hervorhebt; vgl. auch H.O. Seitschek, Thomas von Aquin und die nichtchristlichen Religionen (wie Anm. 13), 9f.; zu der Behauptung, der Islam locke mit dem Versprechen sinnlicher Genüsse im Himmel vgl. R. Schönberger, Thomas von Aquins „Summa contra gentiles", Darmstadt 2001, 25, Anm. 10: „Der Scholastik gilt der Islam als eine Variante des Hedonismus" (mit zahlreichen Belegstellen).

[23] Vgl. R.-A. Gauthier, Introduction historique, in: Saint Thomas d'Aquin, Contra Gentiles I, 65–68.

aussetzt, wie wörtliche Zitate belegen, und dessen innere Verwandtschaft mit ihr daher ein weiterer Beleg für unsere These von dem explizit apologetischen und zumindest indirekten und impliziten missionstheoretischen Charakter der philosophischen Summe des Thomas sein dürfte. Diese innere Verwandtschaft beider Schriften hat der kritische Editor des kleinen Traktats in der Leonina, H.-F. Dondaine, daher auch mit zahlreichen Belegstellen nachgewiesen. Für die *Summa contra Gentiles* können wir daher resümieren, dass gewichtige Indizien dafür sprechen, dass sie nicht nur einen allgemein apologetischen Charakter besitzt, der ohnehin unstrittig ist; sondern auch, dass ihre apologetische Stoßrichtung zumindest auch, wenn nicht gar primär gegen den Islam gerichtet ist, zumal für diese These weitere Indizien sprechen, wie später noch gezeigt werden soll. Doch zuerst wenden wir uns dem Traktat *De rationibus fidei* zu.

4. Die apologetische Zielsetzung des Traktats De rationibus fidei

Es ist die ausdrückliche Absicht und Zweckbestimmung dieses kleinen Traktats, dem Cantor Antiochenus „moralische und philosophische Gründe“[24] zur Verteidigung des christlichen Glaubens gegen jene Einwände an die Hand zu geben, welche von muslimischer Seite gegen ihn am häufigsten und hartnäckigsten vorgebracht werden. Diese Einwände, sofern sie in dieser Schrift selbst genannt oder zumindest angedeutet werden, sollen im Folgenden kurz genannt werden. In einem zweiten Schritt sollen die methodologischen Grundsätze apologetischer Natur herausgearbeitet werden, die Thomas für seine Argumentation gegen die besagten Einwände entweder ausdrücklich in Anspruch nimmt oder zumindest als gültig voraussetzt. Leider können in diesem Zusammenhang nicht mehr Thomas‘ Argumente gegen die islamischen Einwände rekonstruiert und auf ihre Tragfähigkeit hin beurteilt werden.

5. Die in De rationibus fidei *genannten islamischen Einwände gegen den christlichen Glauben*

Beginnen wir mit dem ersten Schritt, d.h. den islamischen Einwänden gegen den christlichen Glauben. Auf diese kommt Thomas im ersten, seine Autorabsicht erläuternden Kapitel unserer Schrift zusammenfassend zu sprechen: Genannt werden in dieser Reihenfolge die folgenden Einwände:

a. Die Bestreitung der Möglichkeit und damit Wirklichkeit einer Gottessohnschaft Jesu Christi unter Hinweis auf Koran 6,101, dass Gott keine Frau habe, mit der er einen Sohn zeugen könne.[25] – Diesen Einwand widerlegt Thomas im dritten Kapitel seiner Schrift.

b. Die Bestreitung der trinitarischen Seinsweise Gottes auf Grund der muslimischen Auffassung derselben als dreier verschiedener Götter, d.h. als eines Tritheismus,

[24] Vgl. Thomas von Aquin, De rationibus fidei, Capitulum primum: Quae sit actoris intentio, 6,1, in: Kommentierte laiteinisch-deutsche Ausgabe von Ludwig Hagemann und Reinhold Glei (Corpus Islamo-Christianum Seris Latina, Bd. 2), Altenberge 1987 (im Folgenden abgk. zitiert mit Nennung des Titels und des Kapitels, sowie der Abschnittszählung dieser Schrift), 60: „Super quibus petis rationes morales et philosophicas quas Saraceni recipiunt.“

[25] Vgl. De rationibus fidei I,3,2-4: „Irrident enim Saraceni, ut cicis, quod Christum Die Filium dicimus, cum Deus uxorem non habeat“.Vgl. Koran. 6,101, in: Der Koran, vollständig und neu übersetzt von Ahmad Milad Karimi, mit einer Einführung herausgegeben von Bernhard Uhde (im Folgenden abgk. zitiert Koran, mit Angabe der Sure und des Verses, dahinter Karimi und die Seitenzahl dieser Ausgabe) Freiburg/Basel/Wien 2009, 113: „Schöpfer der Himmel und der Erde, woher sollte er ein Kind haben, wo er keine Gefährtin hat? Er hat alle Dinge erschaffen und er ist alle Dinge wissend.“

der dem wahren Monotheismus widerspreche.[26] – Diesen Einwand widerlegt Thomas im vierten Kapitel seiner Schrift.

c. Der Einwand gegen das christliche Inkarnationsverständnis und die Bestreitung der Erlösung des Menschengeschlechts durch die Menschwerdung und den Kreuzestod des Gottessohnes als eines Widerspruchs zur Allmacht Gottes.[27] –Diese Einwände widerlegt Thomas in den Kapiteln 5–7 seiner Schrift.

d. Der Vorwurf gegen das christliche Eucharistieverständnis, die Christen verzehrten ihren Gott im Altarsakrament, sodass der Leib Christi, selbst wenn er so groß wie ein Berg wäre, schon konsumiert sein müsste.[28] – Diesen Einwand widerlegt Thomas im 8. Kapitel seiner Schrift.

e. Der Einwand, dass die christliche Annahme (des Bestehens) der menschlichen Willensfreiheit dem göttlichen Vorherwissen und der von Gott gesetzten Ordnung (seiner Schöpfung) widerspreche, d.h. der Monokausalität eines allmächtigen und allwisssenden Gottes.[29] – Diesen Einwand widerlegt Thomas im 10. und letzten Kapitel seiner Schrift.

Das 9. Kapitel von *De rationibus fidei* fällt aus der Islam-Kontroverse dieser Schrift und damit aus dem Thema meines Vortrags heraus. Denn hier behandelt Thomas nicht einen islamischen Einwand gegen das Christentum, sondern eine innerchristliche Kontroverse um die Existenz des Purgatoriums, d.h. eines nachtodlichen Reinigungsortes, für die Seelen der verstorbenen Menschen, sowie um die Existenz der Hölle. Deren Existenz ist von heterodoxen origenistischen Strömungen im östlichen Christentum (Griechen, Armenier) verneint worden und wird von Thomas in diesem Kapitel nicht mit rationalen Beweisgründen, sondern mit Autoritätsargumenten, und zwar mit Stellen aus der Heiligen Schrift, nachgewiesen, da diese von den christlichen Adressaten seiner Überlegungen ebenfalls anerkannt werden. Weil hier Thomas keine Auseinandersetzung mit dem Islam führt und adressatenbedingt nicht philosophisch, d.h. nicht mit reinen Vernunftgründen, argumentiert, soll auf dieses Kapitel hier nicht näher eingegangen werden. Dass sich dieses Kapitel innerhalb der thomanischen Replik auf die genannten Einwände des Islams gegen das Christentum wie ein thematischer Einschub und Fremdkörper befindet, dürfte einen einfachen äußeren Grund haben: Der Cantor Antiochenus, dem Thomas mit dieser Schrift antwortet, dürfte ihn darum gebeten haben, auch zu dieser innerchristlichen Streitfrage, mit der er offensichtlich in Antiochia konfrontiert gewesen war, Stellung zu beziehen.[30]

---

[26] Vgl. De rationibus fidei, I,3,4f.: „Et reputant nos ijnsanos quod tres personas confitemur in Deo per hoc aestimantes nos tres deos profiteri.“

[27] Vgl. De rationibus fidei I,3,6–10: „Irrident etiam Saraceni quod Christum Die Filium pro salute humani generis dicimus crucifixum, quia si est Deus omnipotens potuit absque sui Filii passione genus humanum salvare; potuit etiam sic constituere hominem ut peccare non posset.“

[28] Vgl. De rationibus fidei I,3,10–13: „Imroperant etiam Christianis quod cotidie in altari comedunt Deum suum et quod corpus Christi, si esst ita magnum sicut mons, iam deberet esse consumptum.“

[29] Vgl. De rationibus fidei I,5,1–6: „Circa meritum vero quod ex libero dependet arbitrio, asseris tam Saracenos quam nationes alias necessitatem actibus humanis imponere ex praescientia vel ordinatione divina dicentes quod homo non potest mori nec etiam peccare nisi sicut Deus ordinavit de homine, et quod quaelibet person a suum eventum habet scriptum in fronte.“ Hierzu vgl. Koran 17,13 (Übers. Karimi, 229): „Und jedem Menschen haben wir geheftet seine Omen an seinen Hals“ „(so daß er sich ihm nicht entziehen kann)“ (L. Hagemann/R. Glei, Thomas von Aquin, De rationibus fidei, 63, Anm. 14).

[30] Aus dem formalen Einschub-Charakter dieses Kapitels zu schließen, dass es Thomas in dieser Schrift „nicht wirklich um eine Auseinandersetzung mit dem Islam ging, sondern um eine schulmäßige Apologetik, die muslimische und häretische Positionen konfundiert und unter von außen herangetragene Kriterien subsumiert“

Wie reagiert nun Thomas auf die Einwände von islamischer Seite? Welche methodologischen Grundsätze nimmt er für seine Apologie der von islamischer Seite kritisierten christlichen Glaubenswahrheiten entweder ausdrücklich in Anspruch oder setzt sie zumindest implizit als gültig voraus?

6. Die methodologischen Grundsätze der thomanischen Glaubensapologetik gegen die Muslime

6.1 Der Aufweis der Möglichkeit und (größeren) Wahrscheinlichkeit der christlichen Glaubensmysterien und die Unmöglichkeit eines sicheren rationalen Beweises ihrer Wahrheit mit zwingenden Vernunftgründen

Es ist zweifellos eines der großen Verdienste der beiden Herausgeber Ludwig Hagemann und Reinhold Glei, der im Corpus Islamo-Christianum, Series Latina, als Band 2 1987 erschienenen kommentierten lateinisch-deutschen Textausgabe dieser Schrift, in ihrer Einführung zu dieser Ausgabe auf diese methodologischen Grundsätze des Thomas in seiner Auseinandersetzung mit Nicht-Christen wie etwa den Muslimen ausdrücklich hingewiesen zu haben:

An erster Stelle nennen beide Herausgeber das Prinzip der Verantwortung des eigenen (christlichen) Glaubens gemäß der programmatischen Schriftstelle 1 Petr 3,15, die Thomas am Anfang seiner Schrift wie ein Leitmotiv zitiert.[31] Man sollte hier allerdings statt von „Verantwortung" präziser von der geforderten Bereitschaft zur rationalen Rechtfertigung des christlichen Glaubens gegen seine Infragestellung und den Versuch seiner rationalen Widerlegung sprechen, die Thomas in und mit dieser Schrift ausdrücklich beabsichtigt. Genau genommen handelt es sich dabei jedoch gar nicht um ein konkretes methodologisches Prinzip der Glaubensapologetik, sondern um die Aufforderung zur Praxis einer solchen Glaubensapologetik gegenüber Nichtchristen wie den Muslimen.

Als einen weiteren von Thomas in seiner intellektuellen Auseinandersetzung mit Nichtchristen praktizierten apologetischen Grundsatz nennen die beiden Herausgeber „die Rationabilität des Glaubens aufzeigen"[32]; diese Formulierung ist allerdings höchst erläuterungsbedürftig, zumal die Herausgeber sie von dem Aufweis der „Rationalität des im Glauben Vorgegebenen"[33] strikt unterscheiden wollen. Worin aber sollen sich die „Rationalität" und die „Rationabilität" des Geglaubten im Verständnis des Thomas von Aquin voneinander unterscheiden?

Diese feine terminologische Unterscheidung beider Interpreten bezieht sich auf Thomas' methodologische Ausführungen im 2. Kapitel unserer Schrift, in dem er wörtlich darlegen will, „wie man gegen Ungläubige argumentieren soll"[34].

(L. Hagemann/R. Glei, Thomas von Aquin, De rationibus fidei, 63, Anm. 10), ist schon deshalb irreführend und falsch, weil eine solche Konfusion und eine Anlegung sachlich unangemessener, äußerlicher Kriterien an die zu beurteilenden Einwände und Positionen überhaupt nicht vorliegt. Thomas unterscheidet vielmehr sorgfältig zwischen beiden Adressatengruppen sowie den thematischen Gegenständen und den von ihm angewandten methodischen Grundsätzen dieser beiden Diskurse, die er alleine deshalb in eine einzige Schrift zusammengefasst haben dürfte, weil sie Antworten auf entsprechende Anfragen des Cantor Antiochenus darstellen.

[31] Vgl. De rationibus fidei I,112–14; vgl. L. Hagemann/R. Glei, Thomas von Aquin, De rationibus fidei, 31: „Den Glauben verantworten".

[32] L. Hagemann/R. Glei, Thomas von Aquin, De rationibus fidei, 32.

[33] L. Hagemann/R. Glei, Thomas von Aquin, De rationibus fidei, 32.

[34] Vgl. De rationibus fidei II: „Qualiter sit disputandium contra infideles".

Genau besehen sind es zwei apologetische Grundsätze, die Thomas für Disputationen über (christliche) Glaubensartikel gegen Ungläubige, d.h. gegen solche, die den christlichen Glauben nicht, auch nicht partiell (wie die Juden) teilen, zu befolgen empfiehlt:

Erstens soll man nicht versuchen, den Glauben mit „notwendigen Beweisgründen" als (objektiv) wahr zu beweisen.[35] Damit richtet sich Thomas frontal gegen die von Anselm von Canterbury begründete extreme Richtung christlicher Glaubensapologetik, die den Anspruch erhoben hat, die zentralen christlichen Glaubenswahrheiten *sola ratione*, d.h. alleine mit den Erkenntnismitteln der natürlichen Vernunft, und daher mit „notwendigen Beweisgründen" (rationes necessariae) als objektiv wahr beweisen zu können.

Thomas begründet seinen Einspruch gegen diese radikale Form christlicher Glaubensapologetik, deren bedeutendste mittelalterliche Vertreter nach Anselm und seiner Schule Raimundus Lullus und später auch Nikolaus von Kues gewesen sind, wie folgt: Ein rationaler Glaubensbeweis würde die Erhabenheit des christlichen Glaubens zerstören, „dessen Wahrheit nicht nur den menschlichen Geist, sondern sogar den der Engel überschreitet"[36]. Denn die Glaubensartikel seien nach christlichem Verständnis von Gott selbst geoffenbart.[37] Weil also, so können wir die von Thomas gegebene Begründung zusammenfassen, Gott selbst das Subjekt der christlich geglaubten Offenbarung ist, bezeichnen die Inhalte dieser göttlichen Offenbarung und damit die christlichen Glaubensartikel, die diese Offenbarungsinhalte zum Gegenstand haben, wie etwa die Christologie und die Trinitätslehre auf Sachverhalte, die den Geltungsbereich der natürlichen Vernunfterkenntnis des Menschen überschreiten. Dabei setzt Thomas bereits als wahr voraus, dass der Geist Gottes, der die von ihm den Menschen geoffenbarten Glaubenswahrheiten denkt, die Reichweite der rationalen Beweiskraft des menschlichen und des engelhaften Erkenntnisvermögens übersteigt, sodass auch die Inhalte seiner Offenbarung und damit die Artikel des christlichen Glaubens den Charakter von Geheimnissen für die natürliche Vernunft aller vernunftbegabten Geschöpfe und damit den Charakter von Glaubensmysterien besitzen.[38] Thomas' eigenes Gottesverständnis ist daher selbst nicht rationalistisch, sondern trägt der Erhabenheit und unübertrefflichen Größe Gottes angemessen Rechnung. Aus diesem Grund erteilt Thomas jeder rationalistischen Glaubensbegründung eine deutliche Absage.

6.2 Gott als Garant der Wahrheit der christlichen Glaubenswahrheiten

Er erteilt zweitens aber auch einem bloßen Fideismus eine deutliche Absage, und zwar aus dem gleichen Grund, mit dem er gegen eine rationalistische Glaubensbegründung argumentiert. Denn auch hier verbürgt nach Thomas das göttliche Subjekt der Offenbarung die Wahrheit des apologetischen Grundsatzes. Weil nämlich Gott selbst sowohl die

[35] Vgl. De rationibus fidei I 2,3–5: „De hoc tamen primo admonere te volo quod in disputationib us contra infideles de articulis fidei non ad hoc conari debes ut fidem rationibus necessariis probes".

[36] Vgl. De rationibus fidei I 2,6f.: „hoc enim sublimitati fidei derogaret cuius veritas non solum humanas mentes sed etiam angelorum excedit."

[37] Vgl. De rationibus fidei I 2,7f.: „a nobis autem creduntur quasi ab ipso Deo revelata."

[38] Dass der christlich geglaubte Gott die Reichweite unserer demonstrativen Vernunfterkenntnis übertrifft, könnte man auch als ein Implikat des ontologischen Gottesbegriffs eines schlechthin unübertrefflichen Seins ausweisen, das mit dem christlichen Verständnis Gottes als eines allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten Wesens identifiziert werden kann und werden muss.

höchste Wahrheit als auch das Subjekt der christlich geglaubten Offenbarung sei, könne das von ihm Geoffenbarte nicht falsch sein und daher der christliche Glaube auch nicht mit zwingenden Beweisgründen widerlegt werden.[39] Wie schon seine Begründung für den ersten Grundsatz seiner Glaubensapologetik, so ist auch seine Begründung für ihren zweiten Grundsatz nicht selbstevident und voraussetzungslos. Denn auch hier setzt Thomas etwas als gültig bereits voraus, und zwar die beiden folgenden Annahmen:

Erstens dass Gott als das vollkommene Sein und damit auch als die höchste Wahrheit real existiert und dass er zweitens auch das Subjekt der christlich geglaubten Offenbarung ist. Ohne die Gültigkeit beider Annahmen wäre sein Argument schon rein formal gesehen nicht wahr.

Seine erste Annahme, nämlich die reale Existenz Gottes als des vollkommenen Seins, rechnet Thomas grundsätzlich zu den *praeambula fidei*, also den rationalen Voraussetzungen des christlichen Glaubens, deren Gültigkeit von der menschlichen Vernunft demonstrativ bewiesen werden kann.

Seine zweite Annahme, dass nämlich dieser vollkommene Gott auch das Subjekt der christlichen geglaubten Offenbarung ist, setzen beide Grundsätze seiner Glaubensapologetik unbewiesen voraus. Sie können diese Annahme nach Thomas‘ eigenem Verständnis auch gar nicht sola ratione beweisen, weil es sich dabei um ein *mysterium stricte dictum*, also um ein Glaubensgeheimnis im strengen Sinne dieses Wortes, handelt, was schon aus dem nach unserer Zählung ersten Grundsatz seiner Glaubensapologetik hervorgeht.

Fassen wir diese beiden wichtigen Prinzipien der von Thomas empfohlenen christlichen Glaubensapologetik gegen Nichtchristen zusammen: Diese Apologetik soll den christlichen Glauben nicht rationalistisch als notwendigerweise wahr beweisen wollen, weil dies wegen der göttlichen Autorschaft der christlich geglaubten Offenbarung ohnehin unmöglich ist. Sie soll aber rationale Einwände und Widerlegungsversuche des christlichen Glaubens ihrerseits mit rationalen Gründen widerlegen. Die christliche Glaubensapologetik soll sich nach Thomas also zwischen der Skylla des Rationalismus und der Charybdis des Fideismus bewegen und mit Vernunftgründen nicht mehr und nicht weniger als die Möglichkeit und größere Wahrscheinlichkeit der Wahrheit des christlichen Glaubens aufweisen und sichern. Genau das meinen die beiden Herausgeber der kommentierten Textausgabe unserer Schrift, wenn sie von dem Aufweis der Rationabilität, d.h. der Möglichkeit und größeren Wahrscheinlichkeit, nicht aber der Rationalität, d.h. nicht der Notwendigkeit, der Wahrheit des christlichen Glaubens als dem Ziel der christlichen Glaubensapologetik nach Thomas von Aquin sprechen.[40] Beide Grundsätze hat Thomas bereits in dem methodologischen Kapitel seiner „Summe gegen die Heiden“

[39] Vgl. De rationibus fidei I 2,7,8–11: „Quia tamen quod s summa veritate procedit falsum esse non potest, nec aliquid necessaria ratione impugnari valet quod falsum non est, […].“

[40] Vgl. L. Hagemann/R. Glei, Thomas von Aquin, De rationibus fidei, Einleitung, 32: „Denn nicht die Rationalität des im Glauben Vorgegebenen, sondern die Rationabilität gelte es aufzuzeigen.“ Eine entsprechende Zusammenfassung der Intention der rationalen Glaubensapologetik des Thomas formuliert L. Hagemann, Missionstheoretische Ansätze bei Thomas von Aquin in seiner Schrift De rationibus fidei, 468: „Weil der von Gott geoffenbarte Inhalt des Glaubens, so seine Argumentation, keinesfalls falsch sein kann, kann er auch nicht durch zwingende Vernunftgründe als falsch erwiesen werden. Folglich kann der von Gott garantierte Glaube, da er menschliche Erkenntnis übersteigt, weder *rationibus necessariis* bewiesen noch durch solche widerlegt werden. Deswegen kann das Bemühen des christlichen Apologeten nicht darauf aus sein, den Glauben beweisen zu wollen, sondern muß darauf gerichtet sein, diesen Glauben zu verteidigen.“

„über die Ordnung und die Art des Vorgehens in diesem Werk“ (S.c.G. I,9) implizit dargelegt. Denn hier führt er aus, dass in Bezug auf jene Wahrheiten des christlichen Glaubens, welche das sichere Erkenntnisvermögen der menschlichen Vernunft übersteigen, zwar die rationalen Einwände der Gegner widerlegt, aber keine „rationes demonstrativae“, d.h. keine beweisenden Vernunftgründe, sondern nur „rationes probabiles“, d.h. Wahrscheinlichkeitsgründe, und „auctoritates“, vor allem autoritative Schriftstellen, angeführt werden können.[41] Genau dies praktiziert Thomas in seiner Antwort auf die rationalen Einwände und Widerlegungsversuche des islamischen Glaubens gegen christliche Glaubensmysterien: Er widerlegt diese Einwände mit rationalen Gründen, um dadurch die Möglichkeit der Wahrheit dieser christlichen Glaubensüberzeugungen zu sichern. Darüber hinaus entwickelt er aber auch rationale Wahrscheinlichkeitsgründe, „rationes probabiles“, für die Wahrheit dieser Glaubensmysterien, die ihre größere Wahrscheinlichkeit als die ihrer Bestreitung und Verneinung aufzeigen sollen. In der *Summa contra Gentiles* äußert er sich hinsichtlich der Überzeugungskraft dieser Wahrscheinlichkeitsgründe für die Gegner des Christentums allerdings skeptisch:

> „Die einzige Weise aber, einen Gegner gegen eine (sc. christliche) Wahrheit dieser Art (sc. die die menschliche Vernunft überschreitet) von ihr zu überzeugen, gründet sich auf die von Gott durch Wunder bekräftigte Autorität der Schrift. Denn was über die menschliche Vernunft hinausgeht, glauben wir nur, weil Gott es offenbart. Jedoch muss man, um eine Wahrheit dieser Art aufzuzeigen, einige Wahrscheinlichkeitsgründe anführen, und zwar zur Übung und zum Trost der Gläubigen, nicht aber zum Überzeugen der Gegner: Denn die Unzulänglichkeit der (Wahrscheinlichkeits-) Gründe selbst würde sie in ihrem Irrtum noch mehr bestärken, wenn sie nämlich glauben würden, dass wir wegen so schwacher Gründe der Wahrheit des Glaubens zustimmen würden.“[42]

In diesem Text verleiht Thomas seiner Überzeugung Ausdruck, dass sich Ungläubige wie etwa die Muslime von christlichen Glaubensmysterien nicht mit wahrscheinlichen Vernunftgründen überzeugen lassen werden, sondern nur von der durch Wunder beglaubigten Autorität der Heiligen Schrift, d.h. vom Geist Gottes selbst, der sich in ihr offenbart. Dies aber bedeutet, dass seine im vierten Buch der *Summa contra Gentiles* für die christlichen Glaubensmysterien gegebenen Wahrscheinlichkeitsgründe keine primäre missionarische Abzweckung haben, sondern eher für die Christen zu ihrer Übung und zum Trost bestimmt sind. Daraus wiederum abzuleiten zu wollen, dass die „Summe gegen die Heiden“ als ganze keinen missionstheoretischen Hintergrund hat, wäre jedoch falsch. Denn in den ersten drei Büchern der Summe entfaltet Thomas zwingende Beweisgründe für die dort behandelten Wahrheiten des christlichen Glaubens und gegen die entsprechenden Irrtümer der Heiden einschließlich der Muslime. Man könnte hier z.B. an die Lehre von der Schöpfungskausalität Gottes und ihrer Einsetzung geschöpfli-

[41] Vgl. S.c.G. I,9, 28: „Sed quia tales rationes ad secundum veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio ut adversarius rationibus convincatur: sed ut eius rationes, quas contra veritatem habet, solvantur; cum veritati fidei ratio naturalis contraria ess non possit, ut ostensum est.“ Vgl. auch ebd., 30: „Deinde, ut a manifestoribus ad minus manifesta fiat processus, ad illius veritatis manifestationem procedemus, quae rationem excedit, solventes rationes adversariorum, er rationibus probabilibus et auctoritatibus, quantum Deus dederit, veritatem fidei declarantes.“

[42] Vgl. S.c.G. I,9, 28–30: „Singularis vero modus convincendi adversarium contra huiusmodi veritatem est ex auctoritate Scripturae divinitus corfirmata miraculis: quae enim supra rationem humanam sunt, non credimus nisi Deo revelante. Sunt tamen ad huiusmodi veritatem manifestandam rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solacium, non autem ad adversarios convincendos: quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos propter tam debiles ratione veritati fidei consentire.“

cher Zweitursachen denken,[43] die der Monokausalität Gottes im Islam widerspricht; oder auch an das christliche Verständnis der menschlichen Willensfreiheit, das auf Grund der im Islam angenommenen Monokausalität Gottes mit dem islamischen gerade nicht identisch ist;[44] man könnte an die von Thomas herausgestellte höchste Vernünftigkeit der göttlichen Vorsehung denken,[45] die vom Mainstream im Islam nicht vertreten wird; oder auch an die rationalen Argumente des Thomas für die Unauflöslichkeit der Ehe[46] – im Unterschied zum islamischem Eheverständnis und zur islamischen Ehepraxis – , an ihren Charakter als ausschließende Verbindung zwischen einem einzigen Mann und einer einzigen Frau[47] – im Unterschied zur im Islam erlaubten Tetragamie – und nicht zuletzt an seine sicher auch gegen den Islam gerichteten Argumente dafür, dass der Genuss irgendwelcher Speisen (und Getränke) niemals an sich schon Sünde ist[48] – im Gegensatz zum Verbot des Genusses von Alkohol und Schweinefleisch im Islam etc. Gerade die zuletzt genannten, sehr spezifischen Beweisgegenstände aus dem dritten Buch der „Summe gegen die Heiden" scheinen mir ein Beleg für die gleichwohl indirekte und implizite antiislamische Stoßrichtung seiner rationalen Apologetik in den ersten drei Büchern seiner „Summe gegen die Heiden" zu sein.

6.3 Das natürliche Erkenntnisvermögen der menschlichen Vernunft als „die gemeinsame Ausgangsbasis" mit den „Ungläubigen"

Die besagten Herausgeber benennen aber zu Recht noch ein weiteres, nach unserer Zählung drittes von Thomas in dem Opusculum empfohlenes Prinzip christlicher Glaubensapologetik: Sie nennen dieses in der mittelalterlichen Geschichte der christlichen Kontroversliteratur gegen das Judentum und den Islam bereits von Anselm in seiner Schrift *Cur deus homo* formulierte und praktizierte Prinzip „nach einer gemeinsamen Ausgangsbasis suchen"[49]; gemeint ist damit jener in der Praxis des christlichen Religionsdialogs seit Anselm nahezu durchgängig beachtete und bewährte methodische Grundsatz, dass man in der intellektuellen Auseinandersetzung mit anderen nur die von beiden Disputationspartnern gleichermaßen anerkannten Autoritäten in Anspruch nehmen dürfe, um den jeweiligen Disputationspartner von der eigenen religiösen Glaubensposition überzeugen zu können. Im christlichen Disput mit dem Islam bedeutet dies die Notwendigkeit eines Rückgriffs alleine auf die natürlichen Erkenntnisvermögen des menschlichen Verstandes und der menschlichen Vernunft, während Autoritätsgründe ausgeschlossen bleiben, weil diese von Nichtchristen wie den Muslimen nicht anerkannt werden würden. Thomas bringt diesen Grundsatz in unserem Traktat kurz und knapp zum Ausdruck, wenn er sagt: „Zwecklos schiene es nämlich, Autoritäten gegen diejenigen anzuführen, die Autoritäten nicht anerkennen."[50]

---

[43] Vgl. S.c.G. II,46ff.; III,77ff.

[44] Vgl. S.c.G. II,48; III,90.

[45] Vgl. S.c.G. III,64ff.,97.

[46] Vgl. S.c.G. III,123.

[47] Vgl. S.c.G. III,124.

[48] Vgl. S.c.G. III,127.

[49] Vgl. L. Hagemann/R. Glei, Thomas von Aquin, De rationibus fidei, Einleitung, 35–37; L. Hagemann, Missionstheoretische Ansätze bei Thomas von Aquin in seiner Schrift De rationibus fidei, 469f.

[50] Vgl. De rationibus fidei I 6,2f.: „frustra enim videretur auctoritates inducere contra eos qui auctoritates non recipiunt."

Genauso sieht und praktiziert es Thomas in seiner „Summe gegen die Heiden", wie aus dem oben bereits zitierten Passus aus dem zweiten Kapitel des ersten Buchs deutlich wird: Hier betont er, dass orthodoxe Christen gegen die Juden mit dem Alten Testament und gegen christliche Häretiker mit dem Neuen Testament argumentieren können, während sie im Disput mit denjenigen, die die Autorität der Bibel als (geoffenbartes) Wort Gottes nicht anerkennen wie die „Mahumistae et pagani", d.h. die Mohammedaner und die Heiden, auf die natürliche Vernunft zurückgreifen müssen, der alle zuzustimmen gezwungen sind." (S. c. G. I,2)[51] Deshalb hat sich Thomas in seiner Antwort auf die genannten islamischen Einwände auf „rationes verisimiles" bzw. auf „rationes probabiles", d.h. auf wahrscheinliche Vernunftgründe beschränkt, wie es analog in der „Summe gegen die Heiden" heißt.[52]

7. Grundzüge der philosophischen Glaubensapologetik des Thomas von Aquin gegenüber dem Islam

Ich hoffe gezeigt zu haben, dass das apologetische Opusculum *De rationibus fidei* des Thomas von Aquin, das sich gegen prinzipielle Einwände des Islams gegen die zentralen christlichen Glaubenswahrheiten richtet, eine innere Nähe zu seiner ebenfalls zumindest überwiegend apologetischen „Summe gegen die Heiden" besitzt und deshalb möglichst in Verbindung mit dieser gelesen und gedeutet werden sollte; und dass sich beide äußerlich so unterschiedlichen Schriften – hier ein kleiner missionstheoretischer Gelegenheitstraktat und dort eine gewaltige Summe der gesamten christlichen Weisheit als des christlichen Wissens vom Wesen, Wirken und der Selbstoffenbarung des Ersten Prinzips aller Wirklichkeit – gleichwohl wechselseitig auslegen können, weil sie ein gemeinsames apologetisches Anliegen besitzen und der kleine Traktat auf dem Hintergrund und unter Bezug auf die Summe überhaupt erst entstanden ist.

Zweitens hoffe ich die apologetische Position gegenüber dem Islam, die Thomas in beiden Schriften einnimmt, zumindest in Umrissen skizziert zu haben: Nach Thomas ist eine rationale Widerlegung islamischer Einwände gegen die christlichen Glaubensmysterien und damit der Aufweis ihrer objektiven Möglichkeit und darüber hinaus sogar ihrer größeren Wahrscheinlichkeit im Vergleich etwa zu den von ihnen abweichenden islamischen Glaubensüberzeugungen möglich und von ihm in seiner Schrift *De rationibus fidei* auch tatsächlich geleistet worden. Er räumt allerdings auch ein, dass sich die Muslime von seinen Wahrscheinlichkeitsargumenten für die Wahrheit der christlichen Glaubensmysterien höchst wahrscheinlich nicht überzeugen lassen werden, sodass diese Gründe von ihm nicht nur in missionarischer Absicht, sondern auch für die Christen zur Stärkung ihres eigenen Glaubens entwickelt werden. Für nicht möglich hält Thomas allerdings einen überzeugenden rationalen Beweis der Wahrheit der christlichen Glaubensmysterien. Damit grenzt er sich, wie wir gesehen haben, gegen den rationalistischen Beweisanspruch Anselms von Canterbury und seiner Schule und, wie wir retrospektiv hinzufügen können, auch des Raimundus Lullus und des Cusanus ab, die versucht haben,

[51] Vgl. hierzu auch L. Hagemann/R. Glei, Thomas von Aquin, De rationibus fidei, Einleitung, 36: „Da also die biblischen Schriften in der Auseinandersetzung mit ihnen (sc. den Nichtchristen) nicht als Grundlage und gemeinsames Fundament vorausgesetzt werden können, bleibt nur die natürliche Vernunft als gemeinsame Basis."

[52] Vgl. S.c.G. I,9, 30.

die Wahrheit des christlichen Inkarnationsdogmas, der christlichen Soteriologie und der christlichen Trinitätslehre – denken wir etwa nur an Anselms *Monologion* und *Cur deus homo*, an Lulls *Liber de gentil*, an Cusanus *De docta ignorantia* und an dessen Trinitätslehre[53] – mit rational notwendigen Vernunftgründen als objektiv wahr zu beweisen. Einem solchen rationalistischen Beweisanspruch erteilt Thomas eine klare Absage, die er in dem Traktat *De rationibus fidei* mit der Erhabenheit dieser strikten Glaubenswahrheiten begründet, die das Beweisvermögen jedes geschaffenen Intellekts genau deshalb übersteigt, weil hier streng genommen Gottes eigenes Wesen der Erkenntnisgegenstand ist. Gottes Wesen aber kann nur von Gott selbst erkannt werden, wie Thomas immer und immer wieder betont. Es ist zweifellos sein Verdienst, der christlichen Glaubensapologetik mit philosophischen Erkenntnismitteln diese Grenze gezogen zu haben. Denn Gott ist und bleibt immer (unendlich) größer als wir ihn uns denken können.

[53] Zum philosophischen Charakter der Trinitätsspekulation des Cusanus vgl. jetzt F. Resch, Triunitas. Die Trinitätsspekulation des Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. XX), Münster 2014.

Philotheos 14 (2014) 158-171

Zdravko Jovanović
Θεολογική Σχολή Πανεπιστημίου Βελεγραδίου (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Οι βασικές εκκλησιολογικές αρχές της αρχέγονης Μεταρρυθμίσεως

Η εκκλησιολογία ως ξεχωριστό και καθιερωμένο σύνολο εντός των κειμένων με το δογματικό περιεχόμενο είναι καινοτομία που την προκάλεσε, κατά πρώτο λόγο, η κίνηση της Μεταρρυθμίσεως.[1] Την αιτία της καινοτομίας αυτής θα πρέπει να αναζητήσει κανείς στο γεγονός ότι οι βασικές προϋποθέσεις της θεολογίας των Μεταρρυθμιστών, πρακτικά και όχι μόνο θεωρητικά, αντανακλάστηκαν ριζικώς στην ίδια την κατανόηση της Εκκλησίας και οδήγησαν τελικά στην επαναξιολόγηση και, επιπροσθέτως, στη μεταμόρφωση των δομών της πραγματικότητας αυτής στις προτεσταντικές κοινωνίες. Δηλαδή, παρόλο που ο αρχικός ενθουσιασμός της αρχέγονης Μεταρρυθμίσεως χαρακτηρίστηκε κατά πρώτο λόγο από τη δυνατή θεωρητική και ιδεολογική επίθεση, που εκδηλωνόταν με τον τονισμό των αλλαγών και των μεταρρυθμίσεων στην σφαίρα της διδασκαλίας (δια μέσου των θεωριών όπως *sola Scriptura*, *sola Fide*, *iustitia Fidei* κτλ.), πολύ σύντομα αποδείχτηκε (μάλιστα και χάρη στην αρνητική αντίδραση των ρωμαιοκαθολικών στις απαιτήσεις για τη μεταρρύθμιση και χάρη στο αφορισμό του Μαρτίνου Λούθηρου)[2] ότι η βασική διάγνωση των μεταρρυθμιστών ήταν ότι η έκπτωση και η διαστρέβλωση στη διδασκαλία των ρωμαιοκαθολικών είναι τόσο σοβαροί λόγοι που ουσιαστικά εξέθεταν σε κίνδυνο την ίδια την ύπαρξη και τη ζωή της Εκκλησίας.

Για το λόγο αυτό ήταν απαραίτητο να μεταφερθούν οι απαιτήσεις των μεταρρυθμιστών από το θεωρητικό στο πρακτικό επίπεδο και να ενσαρκωθούν οι προϋποθέσεις τους, δηλαδή να πάρουν την αισθητή έκφρασή τους στη ζωή της χριστιανικής κοινωνίας, και αυτό με άλλα λόγια σήμαινε και υπονοούσε τη μεταρρύθμιση της Εκκλησίας και των καθιερωμένων δομών της. Ακριβώς αυτό το συμπέρασμα των μεταρρυθμιστών, που αναφέρεται δηλαδή στην ανάγκη μεταρρυθμίσεως της Εκκλησίας, αντιπροσωπεύει την μεγαλύτερη καινοτομία και το σημείο διαφοράς που διακρίνει την πραγματικότητα της Μεταρρυθμίσεως από άλλες μεγάλες και σημαντικές θεολογικές συζητήσεις (ίσως ακόμα από την εποχή του γνωστικισμού), τουλάχιστον όσον αφορά το θέμα που μας ενδιαφέρει εδώ, δηλαδή την εκκλησιολογία. Αυτή η έκκληση των προτεσταντών για τη μεταρρύθμιση της Εκκλησίας ήταν το μεγαλύτερο κίνητρο για την επικέντρωση του εν-

[1] Τα πρώτα παραδείγματα τα οποία επιβεβαιώνουν αυτό το γεγονός είναι το έργο του Φιλίππου Μελάγχθονος: *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae* (επεξεργάζεται η περί της Εκκλησία διδασκαλία, σχετικά με το Σύμβολο του Augsburg, όμως μόνο στη δεύτερη έκδοση 1535, κεφ. De Ecclesia, στο: *Corpus Reformatorum*, 21, 825-840, P. Melanchthon, *Opera Quae Supersunt Omnia*, (εκδ. H. E. Bindseil), Brunsvigae, Halle 1854, καθώς και το έργο του Ιωάννη Καλβίνου: *Institutio Christianae Religionis* (και εκεί μόνο στην τελευταία έκδοση -1559, βιβλίο 4, *Corpus Reformatorum*, 30, κεφ. I- IV 745-798, Ioannis Calvini, *Opera Quae Supersunt Omnia* (G. Baum et al.), Brunsvigae, Halle 1864.

[2] Ο πάπας Ρώμης Λέων Ι' αφόρισε τον Λούθηρο με τη βούλα του *Decet Romanum Pontificem* (1521).

διαφέροντος και της προσοχής της θεολόγων στο νόημα της Εκκλησίας, με τέτοιο τρόπο που δεν υπήρχε μέχρι τότε στην παράδοση της χριστιανικής θεολογίας.

Η προτεσταντική προσπάθεια της αρθρώσεως μιας αυθεντικής, καινούργιας αλλά ταυτόχρονα γνήσιας και πιστής στην Αποκάλυψη του Θεού διδασκαλίας περί της Εκκλησίας καθορίζεται ασφαλώς, πέραν από λόγους κατ΄ αρχήν θεολογικής φύσεως, και από λόγους απολογητικής φύσεως. Δηλαδή, αυτό που θα μπορούσαμε γενικώς να ονομάσουμε «προτεσταντική εκκλησιολογία», υπό την έννοια μιας αναγνωρίσιμης και προσδιορισμένης θεολογικής ιδέας,[3] αναπτύχθηκε, μεταξύ άλλων, από την προσπάθεια της δικαιολογίας του διαχωρισμού των προτεσταντών από τη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία και της θεωρητικής θεμελιώσεως της αξίωσης των μεταρρυθμιστών ότι στα πλαίσια των δικών τους νέων κοινωνιών η χάρη του Θεού είναι πλήρως και αυθεντικά παρούσα.

Κατά συνέπεια ανέκυψε και η διάκριση μεταξύ της «αληθινής» και της «ψεύτικης» Εκκλησίας που προβλήθηκε ως το αναπόφευκτο επιχείρημα στο οπλοστάσιο της προτεσταντικής θεολογίας με τον απερίφραστο και σαφή στόχο να τονιστεί, με τη βοήθεια της παραθέσεως και αντιθέσεως αυτής, η θέση και η υπόληψη των μεταρρυθμισμένων κοινωνιών ως ενάρετων, χάρη στο Άγιο Πνεύμα ανακαινισμένων κοινωνιών, σε σύγκριση με την διεφθαρμένη, πνευματικά χαμένη και καχεκτική Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία. Στο πρόγραμμα αυτό της αντιθέσεως αυτών των δυο πνευματικών και εκκλησιολογικών πραγματικοτήτων – πρώτης, εκδιωγμένης και ταπεινωμένης και δεύτερης, θριαμβευτικής και φορμαλιστικής – ήταν επιστρατευμένα όλα τα διαθέσιμα επιχειρήματα της προτεσταντικής θεολογίας, από τα αγιογραφικά κείμενα και αποσπάσματα μέχρι τα κείμενα και τις πραγματείες των ιδίων των πρωταγωνιστών της κινήσεως της Μεταρρυθμίσεως, και τα νέα σύμβολα και τις ομολογητικές διατυπώσεις, με το διαφανή στόχο της εκφράσεως των βασικών στοιχείων που, κατά την κρίση των μεταρρυθμιστών, πιστά αποκαλύπτουν και πραγματοποιούν το μυστήριο της Σωτηρίας δια της πραγματικότητας της Εκκλησίας του Χριστού.

Opus Dei – opus hominum

Οι γενικότερες βάσεις και οι προϋποθέσεις για την προτεσταντική θεώρηση της Εκκλησίας έχουν διαμορφωθεί στο πλαίσιο της ανάλυσης του Λουθήρου της σχέσεως μεταξύ της ενεργητικότητας του Θεού και της ενεργητικότητας του ανθρώπου στην Οικονομία της Σωτηρίας, δηλαδή της ανάλυσης αυτού του έργου που το πραγματοποιεί ο ίδιος ο Θεός, και εκείνου που, στα πλαίσια των δυνατοτήτων του, ως απάντηση, πραγματοποιεί ο άνθρωπος.[4] Στη βάση της διαλεκτικής του συσχετισμού των δυο εννοιών (που περι-

[3] Αν και, εν πάση περιπτώσει, θα ήταν πιο ακριβές ιστορικά και θεολογικά να αναφέρεται κανείς για την ιδέα αυτή στον πληθυντικό, δηλαδή για τις «προτεσταντικές εκκλησιολογίες», έχοντας στο νου του την διαφορετικότητα των θεωρητικών προοπτικών σχετικά με το θέμα αυτό μεταξύ των προτεσταντών, και μάλιστα ιδιαίτερα έχοντας στο νου του την εφαρμογή και την πραγματοποίηση των προοπτικών αυτών στην πράξη, τουτέστιν την ύπαρξη μεγάλων αριθμών των δομικά διάφορων και με διαφορετικό τρόπο οργανωμένων προτεσταντικών κοινωνιών – π.χ. οι κοινωνίες των Λουθηρανών και των Αγγλικανών με το τυπικά διατηρημένο επισκοπικό θεσμό καθώς και οι κοινωνίες οι προερχόμενες από την πτέρυγα της λεγόμενης ριζικής ή ακραίας Μεταρρυθμίσεως χωρίς κάποια σταθερή δομή υπό την μυστηριακή έννοια της λέξεως. (Η λεγόμενη ριζική ή ακραία Μεταρρύθμιση συνίσταται από παρά πολύ διαφορετικές ομάδες που, κατά τη γνώμη του George Huntston Williams, ταξινομούνται σε γενικές κατηγόριες όπως οι Αναβαπτιστές, οι Σπιριτουαλιστές, οι Ευαγγελικοί Ορθολογιστές, αλλά ωστόσο και σε αρκετές άλλες σέκτες και ομάδες. Βλ. περισσότερα στο G. H. Williams, *The Radical Reformation*, Truman State University Press, Kirksville 2000.

[4] Πρβλ. D. O. Wenthe, «God's Character and the Calling of God's People: Contextual Relations» στο: *Church and Ministry,* (J. C. Joerz και P. T. McCain, εκδ.), Missouri Synod, St. Louis 1998, 25-58 · G. W. Forell, «Justification and Eschatology in Luther's Thought», *Church History* 38/2 (1969, 164-174.

γράφουν τις προαναφερόμενες ενεργητικότητες), της έννοιας *opus Dei* και της έννοιας *opus hominum*, ο Λούθηρος ανέπτυξε τη γενική του θεολογική θεώρηση σχετικά με την οποία θα πρέπει να θεωρηθεί ολόκληρο το φάσμα της χριστιανικής ζωής, της ζωής ενσαρκωμένης μάλιστα στην Εκκλησία.[5]

Κατά την ανάλυση του Λουθήρου οι έννοιες *opus Dei* και *opus hominum* βρίσκονται σε ένα είδος ασυμμετρίας που προέρχεται από το γεγονός ότι δια της δικής Του Αποκάλυψης ο Θεός εμφανίζεται ως Παράγοντας που έχει την απόλυτη πρωτοβουλία, εκφρασμένη πρωτίστως δια του ιδίου του έργου της δημιουργίας του κόσμου *ex nihilo* και ύστερα μάλιστα δια του έργου της Λυτρώσεως του ιδίου αυτού του κόσμου (που υπέφερε της επιπτώσεις της πτώσεως του Αδάμ), το οποίο πραγματοποίησε ο Λόγος του Θεού.[6] Μαθαίνοντας και καταλαμβάνοντας δηλαδή, στη βάση της Αποκαλύψεως του Θεού, σε πιο είδος σχέσεως βρίσκεται η δική του πεπτωκυία ύπαρξη έναντι του Δημιουργού και θεμελιωμένος στην αποκαλυπτόμενη Οικονομία του Θεού ο ανθρώπινος παράγοντας μπορεί να προχωρήσει στην ορισμένο είδος ενεργητικότητας που ακολουθεί αυτήν την πρωτοβουλία του Θεού. Μπροστά από τον άνθρωπο ανοίγεται δηλαδή, όμως αποκλειστικά πάνω στη βάση αυτής της ελεύθερης και εναρκτικής κίνησης του Θεού προς τον εαυτό του, η δυνατότητα για να συμμετέχει και αυτός σε αυτό το, από την πλευρά του Θεού, πραγματοποιημένο έργο της Σωτηρίας. Εξ αιτίας αυτού, με κανέναν τρόπο, δηλαδή σε καμία περίπτωση, δεν είναι δυνατόν να τοποθετήσει κανείς στο ίδιο επίπεδο αυτούς τους δυο εντελώς αντιτιθεμένους παράγοντες – το Θεό και τον άνθρωπο. Η διάκριση αυτή είναι ουσιαστική για τον Λούθηρο.[7]

---

[5] Πρβλ. *Bon den guten werken*, στο: *Weimarer Ausgabe* 6, 213, 202-276, *Schriften, Predigten, Disputationen* 1519/20, Weimar 1888. Βλ. O. Bayer, *Martin Luther's Theology: A Contemporary Interpretation* (μτφ. T. H. Trapp), Eerdmans, Grand Rapids 2008, 282-308 και επιστολή *Venerabili viro Domino Erasmo Roterdamo*, 600-787, στο: *WA* 18, Schriften 1525, Weimar 1908.

[6] «Ita utrumque manet dum hic vivimus: Caro accusatur, exercetur, contristatur et conteritur iustitia active legis, Sed spiritus regnat, laetatur et salvatur passive iustitia, quia scit se habere Dominum sedentem in coelis ad dexteram patris, qui abolevit legem, peccatum, mortem et omnia mala conculcavit, captiva duxit et triumphavit de eis in semet ipso», *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius*, στο: *WA* 40/I, 48, Weimar 1911. Πρβλ. J. S. Feinberg, «Luther's Doctrine of Vocation: Some Problems of Interpretation and Application», *Fides et Historia* 12 (1979, 50-67 · K. Froelich, «Luther on Vocation», *Lutheran Quarterly* 13 (1999), 195-207 · R. Douglas, «Talent and Vocation in Humanist and Protestant Thought», στο: T. Rabb, J. Siegel, ed., *Action and Conviction in Early Modern Europe,* Princeton University Press, Princeton 1969, 292-298 · S. Hein, «Luther on *Vocatio*: Ordinary Life for Ordinary Saints», *Reformation and Revival* 8 (1999), 121-142 · H. Schwartz, «Martin Luther's Understanding of Vocation in Light of Today's Problems», *Lutheran Theological Journal* 30 (May 1996), 4 -12 · C. Schwöbel, The Quest for an adequate Theology of Grace and the Future of Luteran Theology: A Response to Robert W. Jenson, στο: The Gift of Grace: The Future of Lutheran Theology, Augsburg Fortress, Minneapolis 2005, 31-42.

[7] «Siquidem amisso articulo iustificationis amissa est simul *tota doctrina Christiana*», *Galatas, WA* 40/I, 48. Στη βάση της διάκρισης αυτής, η οποία θα πρέπει αυτόματα να έχει κανονιστικό χαρακτήρα για τη ζωή της Εκκλησίας, ο Λούθηρος ανέπτυξε και τη γνωστή και θεμελιώδης διδασκαλία του περί του *iustitia fidei* (ή *sola fide* ή *sola gratia*). Το *iustitia fidei* εμφανίστηκε δηλαδή ως αποτέλεσμα της γενικής του θεωρήσεως της Οικονομίας της Σωτηρίας, ή με αλλά λόγια του τρόπου κατά τον οποίον συμμετέχουν και ενεργούν σε αυτήν ο Θεός και ο άνθρωπος: «Quare fides Christiana non est otiose qualitas vel vacua siliqua in corde quae possit exsistere in peccato mortali, donec charitas accedat et eam vivificet, Sed si est vera fides, est quaedam certa fiducia cordis et firmus assensus *quo Christus apprehenditur*», *Galatas*, στο: *WA* 40/I, 228. Πρβλ. τα λόγια του Μελάγχθονος: «Sed sola fides de misericordia et gratia dei in Iesu Christo iustitia est. ... atque has duas quidem sententias (Ρωμ 4, 5 και Γεν 15, 6) ob hoc volo tibi commendiatores esse, ut intelligas apposite dici fidem, iustitiam. Offenduntur enim hac loqueni forma sophistae, cum dicimus fidem esse iustitiam«, *Prima Aetas Locorum Theologicorum ab Ipso Melanthone Editorum*, στο: *CR* 21, 159-160, 73a.15-17; 73b.3-8, (εκδ. G. Baum et al.), Brunsvigae, Halle 1854. Πρβλ. C. Scwöbel, «The Creature of the Word: Recovering the Ecclesiology of the Reformers», στο: C. E. Gunton, D. W. Hardy, ed., *On Being the Church – Essays*

Την άγνοια και την παραβίαση της διάκρισης αυτής, δηλαδή της αναγνώρισης της ασυμμετρίας που υπάρχει μεταξύ των δυο παραγόντων στην πραγματικότητα της Οικονομίας του Θεού (*opus Dei* και *opus hominum*), ο Λούθηρος εντόπισε στα φαινόμενα τα συνδεόμενα με το υστερομεσαιωνικό παπισμό (υπερβολική διαπόμπευση και εμπλοκή των παπών στις πολιτικές αναταραχές, ηθική έκπτωση και αναξιότητα, επιθετικότητα και αποκλειστικότητα στα θέματα δικαιοδοσίας κτλ.) και στις διάφορες διεστραμμένες πράξεις (κατά πρώτο λόγο το φαινόμενο των συγχωροχαρτιών – *indulgentia*) που, κατά τη γνώμη του, οδηγούσαν την Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία στη θέση του παράγοντος ο οποίος, στο Μυστήριο της Σωτηρίας, έχει τόσο υπερβολικό ρόλο που σχεδόν απομακρύνει τον ίδιο το Θεό από την Οικονομία του.[8]

Με αυτόν τον τρόπο η βασική αυτή θεολογική ενόραση του Λουθήρου (δηλαδή η διάκριση *opus Dei* - *opus hominum*) απέκτησε την άρθρωσή της αλλά και την πολεμική και απολογητική διάστασή της στο χώρο της εκκλησιολογίας. Από τη διάγνωση του Λουθήρου περί του εκπτώσεως και της λοξοδρόμησης της ρωμαιοκαθολικής ευσεβείας, ενσαρκωμένης κατά πρώτο λόγο στην εκκλησιαστική πράξη και στις εκκλησιαστηκές δομές, εμφανίστηκε και το δίλημμα ή ένα από τα σπουδαιότατα ερωτήματα με την κεντρική σημασία για τους θεολόγους της Μεταρρυθμίσεως – δηλαδή το ερώτημα «τι ακριβώς είναι και που βρίσκεται η αυθεντική η αληθινή Εκκλησία»;[9]

Στα πλαίσια του ερωτήματος αυτού περί της «αληθινής» και «ψευδού» Εκκλησίας, από τη μια πλευρά, και στα πλαίσια της αναφερόμενης ανάγκης για την απολογία του αποχωρισμού από την άλλη (το οποίο από μόνο του πιθανώς προτείνει και αποκαλύπτει τον τρόπο της κατάλληλης απάντησης στο πρώτο ερώτημα κατά την προτεσταντική αντίληψη), αναπτύχθηκαν σταδιακά όλες οι χαρακτηριστικές παράμετροι και τα στοιχεία που ύστερα θα γίνουν τα αναγνωρίσιμα σημεία της αυθεντικής προτεσταντικής προσεγγίσεως στο θέμα της εκκλησιολογίας, όπως πρωτίστως είναι η διδασκαλία περί της Εκκλησίας ως «δημιουργίας του Λόγου του Θεού» (*creatura Verbi Divini*), η διδασκαλία περί των «χαρακτηριστικών ή γνωρισμάτων της Εκκλησίας» (*notae ecclesiae*) και η διδασκαλία περί του *Allgemeines Priestertum* (ή περί της *γενικής ιεροσύνης των πιστών*).

Verbum Dei

Σύμφωνα με τη θεολογία του Λουθήρου μια από των σπουδαιότατων εννοιών για την κατανόηση της Εκκλησίας είναι η έννοια του Λόγου του Θεού (*Verbum Dei*). Η θεώρηση αυτή είναι επίσης κοινή και για όλους τους θεολόγους της Μεταρρυθμίσεως.[10] Κατά

---

on the Christian Community, T & T Clark, Edinburgh 1989, 110 – 155 · P. Marshall, «Freedom, Necessity, and Calling: From the Ancient World to the Reformation», *A Kind of Life Imposed on Man: Vocation and Social Order from Tyndale to Locke*, University of Toronto Press, Toronto 1996, 12-26 · G. Wingren, «The Christian's Calling According to Luther», *The Augustana Quarterly* 21 (1942), 3-16.

[8] Αν και η διάκριση αυτή των δυο πραγματικοτήτων στο πλαίσιο του μυστήριου της Σωτηρίας δεν υπονοεί αυτόματα την έλλειψη δυνατότητας για την ανθρώπινη συνεργία, παρ΄ όλα αυτά, στα πλαίσια του μυστηρίου αυτού που το πραγματοποιεί ο Θεός, οι δυνατότητες του ανθρώπου είναι περιορισμένες και ο ρόλος του, κατά κύριο λόγο, είναι παθητικός. Αυτή η γνώμη είχε μεγάλη και σημαντική επίδραση στην κατανόηση της Εκκλησίας στη σκέψη του Λουθήρου, και του Προτεσταντισμού γενικότερα. Πρβλ. C. Scwöbel, «The Creature of the Word», *On Being the Church*, 110 – 155 · O. Bayer, *Martin Luther's Theology: A Contemporary Interpretation* (μτφ. T. H. Trapp), Eerdmans, Grand Rapids 2008, 282-308.

[9] Πρβλ. H. Küng, *The Church*, Image Books, Gardens City/New York 1976, 345-348.

[10] Πρβλ. P. Avis, *The Church in the theology of the Reformers*, Wipf and Stock Publishers, Eugene 2002, 3

τον Λούθηρο δηλαδή η Εκκλησία είναι η δημιουργία του Λόγου (*creatura Verbi*), υπό την έννοια της παρουσίας του Χριστού μέσα στην Εκκλησια, που πραγματοποιείται δια του κηρύγματος του Ευαγγελίου. Η έννοια του Λόγου του Θεού θεωρείται δηλαδή ως χριστολογική πραγματικότητα, που εκδηλώνεται και εμφανίζεται δια του κηρύγματος του Ευαγγελίου, η οποία είναι το κύριο συστατικό στοιχείο για το είναι της Εκκλησίας.[11]

Το Ευαγγέλιο με άλλα λόγια δημιουργεί, ποιεί την Εκκλησία.[12] Τούτο σημαίνει ότι σε οποιοδήποτε σημείο στο κόσμο που κηρύσσεται το Ευαγγέλιο, μάλιστα πάντοτε με σταθερή επίμονη στο πιστό και αυθεντικό τρόπο κηρύγματος, και οπουδήποτε υπάρχει η απάντηση σε αυτό το κήρυγμα και η υποδοχή του κηρύγματος αυτού από την πλευρά των ακροατών, το ίδιο το είναι της Εκκλησίας εμφανίζεται. Αναμφίβολη και αναντίρρητη ένδειξη της παρουσίας και της ενεργητικότητας της Εκκλησίας είναι το πιστό κήρυγμα και η υποδοχή του Ευαγγελίου.[13]

Η Εκκλησία, κατά συνέπεια, είναι πρωτίστως η σύναξη των ακροατών, αυτών των ανθρώπων δηλαδή οι οποίοι ακούν, αναγνωρίζουν, και αποδέχονται το Λόγο ή το Ευαγγέλιο και αναλόγως οργανώνουν και πραγματοποιούν τη ζωή και την δραστηριότητά τους. Στα πλαίσια αυτής της θεωρήσεως ο Λούθηρος παραθέτει το Ευαγγέλιο και τα μυστήρια της Εκκλησίας και επιπροσθέτως αξιολογεί και δίνει στο Ευαγγέλιο απόλυτη προτεραιότητα[14] σε σύγκριση με τα Μυστήρια, συγκεκριμένως συγκριτικά με τα μυστήρια του Βαπτίσματος και της Ευχαριστίας, διότι το ίδιο το είναι της Εκκλησίας εκδηλώνεται και διαμορφώνεται δια του Ευαγγελίου.[15] Η ίδια η ουσία της Εκκλησίας βρίσκεται στο Λόγο που από μόνος Του εντελώς, καθ΄ ολοκληρίαν καθορίζει το είναι της Εκκλησίας. Ο Λόγος του Θεού έτσι αποτελεί εμφάνιση και παρουσίαση του ιδίου του Χριστού.[16]

---

[11] Όπως λέγει ο Λούθηρος: «Sermo Dei enim est, *qui constituit Ecclesiam*, is est Dominus omnium locorum: ubicunque illud auditur: ubi Baptismus, Sacramentum altaris et absolutio administrantur, ibi certo statue et conclude: Hic certe est domus Dei: hic est apertum coelum», *WA* 43, 597, 3-6, *Genesisvorlesung* (cap. 18-30) 1538/42, Weimar 1912. Πρβλ. G. O. Forde, «The Word That Kills and Makes Alive» στο: C. E. Braaten, R. W. Jenson, ed., *The Marks of the Body of Christ*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1999, 1-12.

[12] «Denn wo man nicht von Christo predigt, da ist kein heiliger Geist, welcher die christliche Kirche macht, beruft und zusammenbringt, außer welcher niemand zu dem Herrn Christo kommen kann», στο: M. Luther, *Katechismuspredigten* 1528; *Großer und Kleiner Katechismus* 1529, *WA* 30/I, 189,1, Weimar 1910.

[13] «Sed ubi est Ecclesia, in qua sincere traditur doctrina coelestis, et magistratus non impugnat sanam doctrinam: ibi sunt pura et speciosa tabernacula Iacob», στο: M. Luther, *Genesisvorlesung* (cap. 31-50) 1543/45, *WA* 44, 25,10-13, Weimar 1915. Βλ: S. D. Paulson, *Lutheran Theology*, T&T Clark/Continuum, London 2011, 237-239.

[14] «Sunt autem sacerdotalia officia ferme haec: docere, praedicare annunciareque verbum dei…. *Primum vero et summum omnium*, in quo omnia pendent alia, est *docere verbum dei*. Nam verbo docemus, verbo consecramus, verbo ligamus et solvimus, verbo baptisamus, verbo sacrificamus, per verbum de omnibus iudicamus, ut cuicunque verbum cessierimus, huic plane nihil negare possumus, quod ad sacerdotem pertinet», M. Luther, *Reihenpredigt über 1. Petrus* 1522; *Predigten* 1522/23; *Schriften* 1523, *WA*, 12, 180.1-2, 5-9, Weimar 1891.

[15] Κατά τα λόγια του Λουθήρου: «Euangelium enim prae pane et Baptismo unicum, certissimum et nobilissimum Ecclesiae symbolum est, cum per solum Euangelium concipiatur, formetur, alatur, generetur, educetur, pascatur, vestiatur, ornetur, roboretur, armetur, servetur, breviter, *tota vita et substantia Ecclesiae est in verbo Dei*... », *WA*, 7.721, *Schriften, Predigten, Disputationen* 1520/21, Weimar 1897.

[16] Η θεολογία της Μεταρρυθμίσεως εισάγει ωσαύτως επιπρόσθετη διάκριση μεταξύ του «εσωτερικού» και του «εξωτερικού» Λόγου, χωρίς όμως να υπονοεί με αυτό κάποιο είδος διαίρεσης του χριστολογικού κέντρου του Λόγου δηλαδή του Προσώπου του ιδίου του Χριστού που απλά παρουσιάζεται δια μέσου αυτών των διαφορετικών μορφών του Λόγου. «Εξωτερικός Λόγος» όμως, που περιλαμβάνει διαφορετικές μορφές εμφανίσεις – το κήρυγμα, τα μυστήρια του Βαπτίσματος και της Ευχαριστίας, παρηγοριά και συμβουλή των

Για το λόγο αυτό η ταυτότητα της Εκκλησίας καθορίζεται και προέρχεται από την πράξη του κηρύγματος του Λόγου του Θεού ή του Ευαγγελίου.[17] Επιπροσθέτως, δεδομένου ότι η Εκκλησία θεωρείται ως δημιουργία του Λόγου, δηλαδή ως σώμα που το συνιστά το κήρυγμα του Ευαγγελίου, κάθε προσπάθεια της ανανεώσεως και αποκαταστάσεως της Εκκλησίας σημαίνει πράγματι την ανανέωση και την αποκατάσταση του κηρύγματος του Λόγου. Όλα τα άλλα στοιχεία και επίπεδα της ζωής της Εκκλησίας, όπως π.χ. τα Μυστήρια ή το λειτούργημα του επισκόπου, είναι είτε υποταγμένα υπό την εξουσία του κηρύγματος του Λόγου, δηλαδή του Ευαγγελίου,[18] είτε κάποτε ενσωματωμένα στο κήρυγμα[19] ή κάποτε ακόμα και ρητώς απορρίπτονται ως στοιχεία που δεν έχουν ουσιαστική σπουδαιότητα για την εκκλησιολογία.[20]

Allgemeines Priestertum

Παραλλήλως, μια άλλη γνωστή έννοια της προτεσταντικής θεολογίας, η έννοια του *Allgemeines Priestertum* (γενική ιερωσύνη) με παρόμοιο τρόπο οδήγησε σε κάποιο είδος σχετικιστικής θεώρησης των παραδοσιακών εκκλησιολογικών εννοιών, κατά κύριο λόγο των ιεραρχικών δομών της Εκκλησίας.[21] Κατά την ανάλυση του Λουθήρου η πηγή

αδελφών, κτλ., εξαρτάται στη εμφάνισή του (ακριβέστερα στην αποτελεσματικότητα της εμφάνισης του) από την παρουσία του μυστικού, «εσωτερικού Λόγου» που έρχεται στην καρδιά του ανθρώπου από το Πνεύμα το Άγιο. Όπως λέγει χαρακτηριστικά ο Καλβίνος: « Nam primum verbo suo nos docet et instituit Dominus; deinde sacramentis confirmat; postremo sancti sui spiritus lumine mentibus nostris illucet, et aditum in corda nostra verbo ac sacramentis aperit, quae alioqui aures duntaxat percellerent, et oculis obversarentur, interiora minime afficerent», *Institutio Christianae Religionis* IV, κεφ. XIV, 8 (De Sacramentis), Ioannis Calvini, *Opera Quae Supersunt Omnia*, στο: *CR* 30, (G. Baum et al.), Brunsvigae, Halle 1864. Ενώ η δεσπόζουσα τάση της Μεταρρυθμίσεως (η λεγόμενη *mainstream* Μεταρρύθμιση – οι Λουθηρανοί, οι Καλβινιστές, και οι Αγγλικανοί) προσπαθούσε να διατηρεί αυτές τις δυο διαστάσεις στη ισόρροπη σύνθεση, στη ύστερη εξέλιξη της διάκρισης αυτής, κυρίως στο ακραίο Προτεσταντισμό, εμφανίζονται υπερβολές σχετικά με τη μια από αυτές τις δυο διαστάσεις. Έτσι, π.χ. ο Αναβαπτισμός και οι κοινωνίες των Μεννονιτών επιμένουν στη εσωτερική, πνευματική διάσταση του Λόγου (ως αντίδραση στον κάθε είδους «φορμαλισμό» εκφρασμένο κατά πρώτο λόγο στην ακόμα προφανή «θεσμική» εικόνα των *mainstream* προτεσταντικών κοινωνιών), ενώ ο Πουριτανισμός επιμένει υπερβολικά στο δημόσιο ή «εξωτερικό» Λόγο, κυρίως στη μορφή του κηρύγματος και ιδιαίτερα της ηθικής.

[17] Έτσι κατά τη γνώμη του Λουθήρου: «These are the true marks whereby one can really recognize the kingdom of the Lord Christ and the Christian Church: namely, wherever this sceptre is, that is, the office of the preaching of the gospel, borne by apostles into the world and received from them by us. Where it is present and maintained, there the Christian Church and the Kingdom of Christ surely exist, no matter how small or negligible the number of the flock», *Luther's Works*, Volume 13, 272, *Selected Psalms II* (εκδ. J. Pelikan), Concordia Publishing House, Saint Louise 1968.

[18] «Ministerium verbi facit sacerdotem et Episcopum», M. Luther, *Schriften, Predigten, Disputationen* 1519/20, *WA* 6, 566.9, Weimar 1888; πρβλ: «Sacerdotium proprie esse non nisi ministerium verbi, verbi, inquam, non legis sed Euangelii», M. Luther, *WA* 6, 566.32-34.

[19] Τα μυστήρια θεωρούνται κάποτε ως πραγματικότητες που ανήκουν στο ίδιο επίπεδο μαζί με το κήρυγμα και την παρηγορία. Ο θησαυρός της Εκκλησίας, γράφει ο Λούθηρος είναι ο λόγος, διότι ο λόγος συμπεριλαμβάνει όλα τα χαρίσματα και τη χάρη του Θεού – «Verbum, Baptismus, Eucharistia, gubernatio divina, consolation conscienciarium, timor Dei, fiducia in Deum, patientia Dei, imitatio Christi …», *WA* 40/II, 550,3-5, *Galatervorlesung* (cap. 5-6) 1531; *Vorlesungen über Psalm* 2, 45 und 51, 1532, Weimar 1914.

[20] Π. χ. για το ιερατικό αξίωμα του επισκόπου χαρακτηριστικά λέγει ο Λούθηρος στην επιστολή του προς την κοινωνία των οπαδών του Ιωάννη Χούς ότι το λειτούργημα του επισκόπου δεν είναι απαραίτητο στοιχείο στη ζωή της Εκκλησίας, και επιπροσθέτως τους προτρέπει να εγκαταλείψουν αυτήν την απατηλή πράξη και ελευθέρα και θαρραλέα να οργανώσουν την κοινωνία σύμφωνα με τις πεποιθήσεις τους. Βλ. M. Luther, *De instituendis ministris Ecclesiae*, *WA* 12, 169-196.

[21] Η χαρακτηριστική επιμονή των Μεταρρυθμισμένων στις αγιογραφικές ρίζες του Λόγου, που έχει εκφραστεί στην έννοια *Sola Scriptura*, ομοίως είχε ως αποτέλεσμα την ενεργητική εναντίωση στην διδασκαλική αυθεντία της ιεραρχίας (η οποία θεωρείται συχνά ως πραγματικό εμπόδιο στο δρόμο προς το

της γενικής ιερωσύνης στην Εκκλησία βρίσκεται στο Μυστήριο του Βαπτίσματος. Το ίδιο το Ευαγγέλιο ενσαρκωμένο στο Μυστήριο του Βαπτίσματος επιφέρει την ιερωσύνη σε όλους τους αποδεκτές. Στο Βάπτισμα κάθε χριστιανός δέχεται τον ίδιο το Χριστό, και μάλιστα, αυτός που έχει το Χριστό έχει επίσης και όλα τα λειτουργήματα που τα ενώνει στο Εαυτό Του ο Χριστός.[22] Ο Χριστός, κατά τη θεολογία της Καινής Διαθήκης και κατά την Παράδοση της Εκκλησίας, είναι η μόνη αληθινή πηγή της κάθε είδους διακονίας και ιερωσύνης στην Εκκλησία.[23] Από εδώ προέρχεται το συμπέρασμα ότι κάθε βαπτισμένος χριστιανός μπορεί να τελεί ο, τι τελεί και κάθε ιερέας.[24]

Η δεύτερη όμως γενεά των μεταρρυθμιστών σαν να χάνει σταδιακά το ενδιαφέρον της για την έννοια αυτή[25] (τουλάχιστον όσον αφορά για την κυριολεκτική εφαρμογή της στην πορεία της κινήσεως) λόγω του αυξανόμενου «κληρικαλισμού» στις προτεσταντικές κοινωνίες, που εμφανίστηκε ως συνέπεια της ανάγκης για να μπορέσουν οι κοινωνίες του λεγόμενου μετριοπαθούς ή *mainstream* Προτεσταντισμού να απομακρυνθούν και να αποκηρύξουν τη μαχητικότητα των ριζικών μεταρρυθμισμένων ρευμάτων, και ταυτοχρόνως να απαντήσουν στην ρωμαιοκαθολική καταγγελία για την καθιέρωση του ρευστού σπιριτουαλισμού, και μάλιστα ως συνέπεια της ανάγκης για την εμφάνιση μιας σταθερής και τακτικής δομής ή ηγεσίας που θα μπορούσε να αντιπροσωπεύει αυθεντικά τα συμφέροντα των κοινωνιών. Έτσι, παραδείγματος χάριν, η σπουδαιότητα των λειτουργών σημαντικά αποκτάει αξιοπιστία, ενώ η ιδέα περί της γενικής ιερωσύ-

---

αυθεντικό Λόγο του Θεού). Η έννοια αυτή ιδιαίτερα τονίζει την ερμηνευτική ικανότητα του ατόμου και τη δύναμη της μεταμορφώσεως που την δημιουργεί το κήρυγμα του Λόγου στο άτομο. Η αντίληψη αυτή στην προτεσταντική θεολογία εμφανίστηκε ως αποτέλεσμα αντίστασης κατευθυνόμενης προς το υπερτονισμό των Μυστηρίων και του ρόλου του κλήρου στο Ρωμαιοκαθολικισμό και ως θεολογική βάση για τη διαφώτιση της σπουδαιότητας του λαού στην Εκκλησία.

[22] «Christus est sacerdos, ergo Christiani sunt sacerdotes….Quod fratres eius sumus, non nisi nativitate nova sumus. Quare et sacerdotes sumus sicut et ipse, fillii sicut et ipse, reges sicut et ipse», M. Luther, *WA* 12, 179.15-19; πρβλ: «... qua nos omnes aequales esse quocunque iure intelligemus ... quod, qui Christianus est, Christum habet, qui Christum habet, omnia quae Christi sunt habet, omnia potens», M. Luther, *WA* 6, 567.25-30.

[23] Ο Χριστός είναι Απόστολος (Εβρ. 3, 1), Προφήτης (Ματθ. 23, 8· Ιω. 13, 13), Ιερέας (Εβρ. 5, 6 · 8, 4 · 10, 21· 2, 17), Επίσκοπος (Α' Πετ. 2, 25· 5, 4; Εβρ. 13, 13), Διάκονος (Ρωμ. 15, 8· Λουκ. 22, 27 · Φιλιπ. 2, 7) κτλ. Βλ. και Κολ. 1, 18 – «… ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων».

[24] Αυτή η εξουσία συμπεριλαμβάνει εκτέλεση του Βαπτίσματος, της Ευχαριστίας, την κρίση της δογματικής διδασκαλίας (*iudicare de doctrina*), την διδασκαλία της πίστεως κτλ. Κατά τα λόγια του Λουθήρου: «Esto itaque certus et sese agnoscat quicunque se Christianum esse cognoverit, *omnes nos aequaliter esse sacerdotes*, hoc est, eandem in verbo et sacramento quocunque habere potestatem, M. Luther, *WA* 6, 566.26-32; πρβλ: «Quare omnes sumus sacerdotes, quotquot Christiani sumus», M. Luther, WA 6, 564.11-13; «Dan was ausz der tauff krochen ist, das mag sich rumen, das es schon priester, Bischoff und Bapst geweyhet sey», M. Luther, *WA* 6, 408.11-12; «Claves sunt totius Ecclesiae et cuiuslibet membri eius», M. Luther, Reihenpredigt über 1. Petrus 1522; Predigten 1522/23; Schriften 1523, *WA* 12, 184.21-22, Weimar 1891; «ad totam Ecclesiam et ad singulos Christianos», M. Luther, *Reihenpredigt über 1. Petrus* 1522; *Predigten* 1522/23; *Schriften* 1523, *WA* 12, 181.11-12, Weimar 1891. Για το λόγο αυτό ο Λούθηρος θεωρούσε τη παραδοσιακή χειροτονία των συγκεκριμένων προσώπων μόνο ως κάποια είδους τυπικής πράξης της Εκκλησίας (*ritus ecclesiasticus*). Πρβλ. R. Hartwig, «Contemporary Issues Regarding The Universal Priesthood» στο: J. C. Joerz and P. T. McCain, ed., *Church and Ministry,* Missouri Synod, St. Louis 1998, 185-218.

[25] Στα έργα του Καλβίνου η ιδέα αυτή κατά πρώτο λόγο επεσήμαινε την ικανότητα της άμεσης προσεγγίσεως του ατόμου στο Θεό, δηλαδή χωρίς καμία ανθρώπινη ή θεσμοθετημένη μεσολάβηση. Βλ. π. χ.: «Quia nec alia pro peccatis idonea satisfactio reperiri poterat, nec quisquam tanto honore dignus qui Deo unigenitum filium offeret. Iam sacerdotis personam sustinet Christus, non modo ut aeterna reconciliationis lege patrem nobis faventem ac propitium reddat, sed etiam ut nos asciscat in societatem tanti honoris (Αποκ 1, 6) », *Institutio Christianae Religionis* II. κεφ. XV. 6, Ioannis Calvini, *Opera Quae Supersunt Omnia*, στο: *CR* 30, (εκδ. G. Baum et al.), Brunsvigae, Halle 1864.

νης (*Allgemeines Priestertum*), αν και είναι σποραδικά παρούσα στα κείμενά τους παίζει συστατικό ρόλο σχετικά μικρότερης σημασίας για τη θεολογία τους.[26] Η θεωρία αυτή σταδιακά χάνει την σπουδαιότητά της, ιδιαίτερα ως προς τη μορφή εκείνη, την οποία εισήγαγε ο Λούθηρος, επειδή έγινε προφανές ότι δια μέσου της ιδίας της θεωρίας παρουσιάζονται διάφορα ενδεχόμενα σχισματικών και διασπαστικών τάσεων, αλλά και η ύπαρξη ενός είδους αναρχίας και αταξίας στις προτεσταντικές κοινωνίες.[27]

Notae Eccleasiae

Ο ενθουσιασμός της πρώιμης Μεταρρυθμίσεως καθοδηγημένης από τον Λούθηρο σχετικά γρήγορα προκάλεσε και δημιούργησε μερικά προβλήματα και δυσκολίες στη σφαίρα της εκκλησιολογίας. Συγκεκριμένα, οι αδυναμίες των εκκλησιολογικών προϋποθέσεων του Λουθήρου επιδεικνύονται πρωτίστως σε ένα ορισμένο είδος «σπιριτουαλισμού της Εκκλησίας» και στην αφηρημένη θεολογική έννοια περί της Εκκλησίας, που πολύ δυσκόλευε την κάθε προσπάθεια της καθίδρυσης κάποιου είδους σταθερής αρμοδιότητας και πειθαρχίας. Ο ίδιος ο Λούθηρος και αργότερα και ο Φίλιππος Μελάγχθων, έχοντας πλήρη επίγνωση των κινδύνων και αντιμετωπίζοντας τις καταγγελίες για τη θεμελίωση της εκκλησιολογίας στις ιδεολογικές αρχές, η οποία πολύ δύσκολα θα μπορούσε να υπάρχει και να λειτουργεί στην ιστορία ως δυνατός μορφωτικός και ιεραποστολικός παράγοντας, διαχώρισαν τη θέση τους από τις επιπτώσεις αυτών των σπιριτουαλιστικών αρχών. Όπως το λέγει ο ίδιος ο Λούθηρος, η πρόθεσή του δεν ήταν η θεμελίωση μιας «πλατωνικής», μη ιστορικής Εκκλησίας,[28] αλλά απλώς άρνηση του αποφασιστικού ρόλου που αποδιδόταν στις υλικές και εμπειρικές μορφές που έχουν εμφανιστεί δια των ανθρώπινων οργανώσεων στη δομή της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας.

Ακριβώς λόγω των προβλημάτων αυτών και λόγω της ανάγκης αυτής της αναγνώρισης της Εκκλησίας ως οντότητας που υφίσταται στη ιστορία, από την ανάγκη για να διαπιστωθεί τι ακριβώς είναι αυτό που την Εκκλησία κάνει να είναι η Εκκλησία, δηλαδή τι είναι και που βρίσκεται το *essentia ecclesiae*, οι θεολόγοι της Μεταρρυθμίσεως ανέπτυξαν τη διδασκαλία περί των λεγομένων γνωρισμάτων της αληθινής Εκκλησίας ή των *notae ecclesiae*. Η διδασκαλία αυτή θα έπρεπε να επιδείξει την πραγματικότητα ότι ο γεγονός της υπάρξεως μιας κοινωνίας που απλά ισχυρίζεται ότι η ίδια αντιπροσωπεύει την αληθινή Εκκλησία, δεν είναι καθ' εαυτό του επαρκές για να δικαιολογήσει ένα τέτοιο ισχυρισμό. Για να αναγνωριστεί μια κοινωνία ως Εκκλησία θα πρέπει να φέρει, να κατέχει τα γνωρίσματα (*notae*) της αληθινής Εκκλησίας.[29] Στο κείμενό του

---

[26] N. Nagel, "Luther and the Priesthood of All Believers", *Concordia Theological Quarterly* 61/4 (1997), 277-298.

[27] Πρβλ. Avis, *Church*, 102-103.

[28] Βλ. M. Luther: «Da ich die Christliuch kirch ein geystlich vorsamlung genennet het, spottistu meyn, also wolt ich ein kirch bawen wie Plato ein statt, die nyndert were», *WA* 7. 683, καθως και Μελάγχθων: « Neque vero sommniamus nos Platonicam civitatem, ut quidamimpie cauillantur, Sed dicimus existere hane Ecclesiam, videlicet, vere credentes ac iustos sparsos per totum orbem», P. Melanchthon, *Apologia Confessionis Augustanae*, στο: *CR* 27, 527, *Opera Quae Supersunt Omnia*, Brunvigae 1859. Πρβλ. J. M. Estes, «The Role of Godly Magistrates in the Church: Melanchthon as Luther's Interpreter and Collaborator», *Church History* 67/3 (1998) σσ. 463-483.

[29] Τα γνωρίσματα αυτά θα έπρεπε επίσης να καθιερώσουν τη γέφυρα μεταξύ των δυο πραγματικοτήτων που ονομάζονταν στην προτεσταντική θεολογία η «ορατή» και η «αόρατη» Εκκλησία. Πρόκειται για άλλη μια διαδεδομένη θεολογική διάκριση, πολύ σημαντική για την προτεσταντική κατανόηση της έννοιας της Εκκλησίας.

On the Councils and the Church (1539, *LW* 41) ο Λουθηρος αναφέρει επτά notae της Εκκλησίας: 1) το Λόγο του Θεού 2) το Βάπτισμα 3) το Μυστικό Δείπνο 4) την Εξομολόγηση 5) το Ιερατείο (Ministry) 6) την Προσευχή, την Ακολουθία και την Κατήχηση, και 7) το σημείο του Σταυρού. Όμως, ακόμα ο ίδιος ο Λουθηρος, και ακολουθώντας τον και οι άλλοι θεολόγοι, προοδευτικά μειώνουν τα επτά σε δυο μόνο σημαντικότατα στοιχεία: 1) το κήρυγμα του Λόγου και 2) τα Μυστήρια. Η θεολογία της Μεταρρυθμίσεως επομένως δεν δίνει την ίδια σημασία σε όλα τα στοιχεία, αλλά προφανώς θεωρεί τα γνωρίσματα ως στοιχεία που μόνο περιγράφουν την Εκκλησία, που έχουν δηλαδή μόνο παραστατική ή ενδεικτική φύση. Η παρουσία όλων των notae επομένως δεν θεωρείται απολύτως απαραίτητη για την αναγνώριση της Εκκλησίας. Την συστατική φύση έχουν μόνο τα δυο πρώτα αναφερόμενα γνωρισματα που ύστερα πήραν το τεχνικό όνομα duplices notae. Σταδιακά όμως με την ενδυνάμωση των τυπικών, θεσμικών παραγόντων στην προτεσταντική εκκλησιολογία, στα δυο αυτά καθιερωμένα στοιχεία προστίθεται συχνά και το νέο στοιχείο – το στοιχείο της εκκλησιαστικής πειθαρχίας. Έτσι, εμφανίζεται νέα δομή, τα λεγόμενα triplices notae – 1) το κήρυγμα του Λόγου, 2) τα Μυστήρια και 3) η πειθαρχία.

Ενίσχυση των «φορμαλιστικών» εκκλησιολογικών στοιχείων

Ως αποτέλεσμα προσπάθειας της αιτιολογήσεως, εκλογικεύσεως και διαμορφώσεως των βασικών ιδεών του Λουθήρου περί της Εκκλησίας, και ταυτοχρόνως ως αποτέλεσμα αντιμετωπίσεως των προβλημάτων που άμεσα προερχόταν από τις ιδέες αυτές, η δεύτερη γενεά των μεταρρυθμιστών επέφερε επιπρόσθετες αποσαφηνίσεις σχετικά με το θέμα της εκκλησιολογίας. Η αρχική ριζική στάση σχετικά με την ύπαρξη των επίσημων κληρικών, ιδιαίτερα στη θεολογία του ιδίου του Λουθήρου, που πράγματι απορρίπτει και μειώνει τη σπουδαιότητα της χειροτονίας, αντικαταστάθηκε σταδιακά με σημαντικά ανεκτική στάση,[30] και ακόμα και με την υπογράμμιση της σπουδαιότητας της διακονίας για την διαδικασία του κηρύγματος του Ευαγγελίου και της τελετουργίας των Μυστηρίων.[31] Θα ήταν δυνατόν να παρατηρήσει κανείς ακόμα και ορισμένη τάση αποδοχής (μάλιστα με μια δόση περιορισμού) της πιθανής αγιότητας (*sacramentality*) της τελετουργίας της χειροτονίας.[32]

Έτσι, για παράδειγμα, από τα κείμενα του σύμβολου *Confessio Augustana* (1530) και του *Institutio Christianae Religionis* του Καλβίνου, φαίνεται ότι αυτό που απορρίπτεται δεν είναι τόσο το λειτούργημα του επισκόπου καθ' εαυτό, όσο η ανικανότητα των επισκόπων να εκπληρώσουν την αποστολή τους, που, κατά την αντίληψη των μεταρρυθμιστών, είναι το κήρυγμα του Ευαγγελίου.[33] Επίσης, π.χ. ο Μελάγχθωνος στη *Αυγουστιαία Ομολογία* (*Confessio Augustana*) καθορίζει την Εκκλησία ως «σύναξη των πιστών» στην

[30] Πρβλ: «Facile autem possent episcopi legitimam obedientiam retinere, si non urgerent servare traditiones, quae bona onscientia servare non possunt», P. Melancthon, *Confessio Augustana*, XXVIII, *CR* 26, 332, Brunsvigae 1838.

[31] Βλ. L. C. Green, «Change in Luther's Doctrine of the Ministry», *Lutheran Quarterly* 18 (1966), 173-174 · M. Ellingsen, «Luther's Concept of the Ministry: The Creative Tension», *Word & World* 1/4 (1981), 338-346.

[32] Σχετικά με αυτό βλέπε ιδιαίτερα την *Apologia* και τις μετέπειτα εκδόσεις των *Institutio* του Καλβίνου.

[33] Πρβλ. E. W. Gritsch, «The Function and Structure of Gospelling: An Essay on "Ministry" According to the Augsburg Confession», *Sixteenth Century Journal* 11/3 (1980), 36-46 και E. F. Klung, «Luther on Ministry», *Concordia Theological Quarterly* 47/4 (1983), 293-303.

οποίαν κηρύσσεται καθαρά το Ευαγγέλιο και ορθώς τελεσιουργούνται τα Μυστήρια.[34] Αυτό που χαρακτηρίζει την προσέγγιση στα θεμάτα εκκλησιολογίας του Μελάγχθωνος είναι η υπογράμμιση και η ενίσχυση των «φορμαλιστικών» εκκλησιολογικών στοιχείων ή, κατά κάποιον τρόπο, η εκ νέου επέκταση της εξουσίας του «κλήρου».[35]

Η Εκκλησία δεν εμφανίζεται πλεον ως ένα αφηρημένο αντικείμενο της πίστεως αλλά αποκτά ένα πιο εκφραστικό δομικό περίγραμμα. Πέραν του γεγονότος ότι μένει πιστός σε βασικές θεολογικές θεωρήσεις του Λουθήρου, κατά πρώτο λόγο στη διδασκαλία περί την κεντρική σπουδαιότητα του νοήματος του Λόγου του Θεού για την ύπαρξη της Εκκλησίας, ο Μελάγχθωνος επικεντρώνει την προσοχή του, ιδιαίτερα στα έργα του της ύστερης περιόδου, με την πλέον δυνατή έμφαση στην ιστορική αισθητή πραγματικότητα ή «αντικειμενικότητα» της Εκκλησίας που εκφράζεται δια των *notae* των Μυστηρίων, της διακονίας (*ministerium*) και της εκκλησιαστικής πειθαρχίας. Μολονότι ο Μελάγχθωνος δεν ήταν έτοιμος να προσδώσει ουσιαστική ή αποφασιστική σπουδαιότητα σε κάποια εκκλησιαστική δομή,[36] είναι αναμφίβολο ότι στη θεολογία του η έννοια της Εκκλησίας έχει μετατοπισθεί προς μια πιο φορμαλιστική αντίληψη σε σύγκριση με τη στάση του Λουθήρου.

Παρόμοιες τάσεις θα μπορούσε να παρατηρήσει κανείς και στους άλλους μεταρρυθμιστές από τη λεγόμενη δεύτερη γενεά της Μεταρρυθμίσεως. Έτσι. π. χ. ο Καλβίνος επεξεργάζεται τα θέματα της εκκλησιολογίας ακόμα πιο λεπτομερειακά, με την ανάπτυξη της διδασκαλίας περί των *notae ecclesiae*, καθώς και με την διεύρυνση του φάσματος της ερμηνείας της ιδίας έννοιας του Λόγου, που στη θεολογία του Λουθήρου σχεδόν αποκλειστικά ταυτίζεται με το Ευαγγέλιο (ή με το κηρυγμένο Ευαγγέλιο), ώστε να καλύπτει και το επίπεδο της διδασκαλίας και της σωστής εκκλησιαστικής τάξεως.[37] Επίσης, παρόλο που το κήρυγμα του Λόγου έχει ακόμη απόλυτη προτεραιότητα στη θεολογία, ο Καλβίνος, π.χ. με πιο καθαρό και εμφατικό τρόπο σχολιάζει τα Μυστήρια και ιδιαίτερα το μυστήριο της Θειας Ευχαριστίας. Για το λόγο αυτό μεταξύ άλλων η θεολογία του Καλβίνου θεωρείται ως μεταβατικό στάδιο μεταξύ της στάσεως της θεολογίας του Λουθήρου και της ύστερης προτεσταντικής εκκλησιολογίας. Αργότερα στα έργα των Αναβαπτιστών και των Πουριτανών η έννοια της Εκκλησίας και του προσδιορισμού της επιπροσθέτως στενεύει, περιορίζεται και επισημοποιείται. Το νόημα της πειθαρχίας αποκτά τεράστια σπουδαιότητα.[38] Ο υπερτονισμός της πειθαρχίας κατά συνέπεια οδηγούσε στην εμφάνιση των πολυαρίθμων σχισματικών τάσεων και τελικά στην εμφάνιση του φαινομένου του σεκταρισμού

---

[34] «Est autem Ecclesia congregatio Sanctorum, in qua *Evagelium recte docetur*, et *recte administrantur sacramenta*», Άρθρο VII. Εδώ, ασφαλώς, πρόκειται για μια προσπάθεια να προσφερθεί ένας πιο ευέλικτος προσδιορισμός, που θα μπορούσε να συμπεριλαμβάνει τα στοιχεία που επιμόνως και σταθερώς τόνιζαν οι δυο ακραία εναντιωμένες εκκλησιολογικές επινοήσεις - η αναβαπτιστική προτεσταντική θεώρηση (η Εκκλησία ως «σύναξη των πιστών»), όπως επίσης και τα στοιχεία που ήταν πολύ σημαντικά για την τυπική ρωμαιοκαθολική θεώρηση της Εκκλησίας (ιδιαίτερη έμφαση που δίδεται στη «ορθή τελετουργία των Μυστηρίων»).

[35] Περισσότερα για το θέμα αυτό στο: R. Keen, «Political Authority and Ecclesiology in Melanchthon's "De Ecclesiae Autoritate"» *Church History* 65/1 (1996), 1-14 και R. Kolb, «Sources and Contexts of the Lutheran Confessional Writings», *Lutheran Quarterly* 15 (2001), 125-141 · Avis, *Church*, 27.

[36] Πρβλ. E.Shlink, *The Theology of the Lutheran Confessions*, Philadelphia, Fortress Press 1961,. 216.

[37] Πρβλ. Avis, *Church*, 29-31.

[38] Η πηγή της υπογραμμίσεως αυτής της πειθαρχίας και της ομοιομορφίας της Εκκλησίας βρίσκεται προφανώς και στους ιδίους τους όρους, τους οποίους χρησιμοποιούσαν ο Λουθηρος και ο Καλβινος για την ανάλυση της εκκλησιολογικής προβληματικής – π.χ. οι εκφράσεις «καθαρά κηρύσσεται το Ευαγγέλιο (*Evagelium recte docetur*)» και «ορθώς ιερουργούνται τα μυστήρια (*recte administrantur sacramenta*)».

στο χώρο του Προτεσταντισμού. Η εξέλιξη αυτή επιπροσθέτως σκίασε και δυσκόλεψε τη σωστή και ομόφωνη αντίληψη της εκκλησιολογίας.[39]

Επίλογος - Η οργάνωση της Εκκλησίας

Πέραν της κεντρικής σπουδαιότητας, την οποία είχε γενικά η διδασκαλία περί του *iustitia fidei* και του Λόγου του Θεού στη θεολογία του Μ. Λουθήρου, άλλες θεωρίες όπως π.χ. *Allgemeines Priestertum* και *communio sanctorum*[40] (αμοιβαίως στενά συνδεόμενες) έπαιζαν επίσης ιδιαίτερα σημαντικό ρόλο στη διαδικασία διαμορφώσεως της εικόνας του Λουθήρου περί της Εκκλησίας, ειδικά σχετικά με τις θεσμικές και ιεραρχικές διαστάσεις της, καθώς και σχετικά με την ανταρσία του κατά του παπισμού και της Εκκλησίας της Ρώμης. Η διαμόρφωση των θεωριών αυτών στη θεολογία του Λουθήρου έχει αναπτυχθεί πραγματικά ως αποτέλεσμα της ανάλυσης του σύγχρονου φαινομένου του κληρικαλισμού και του παπισμού στο χώρο του ρωμαιοκαθολικισμού. Ολόκληρη η περίοδος του Μεσαίωνα, που άμεσα χρονολογικά προηγείται της γενεάς του Λουθήρου, έχει σημαδευτεί από την συνεχή και δυνατή επιμονή στην ισχύ των ιεραρχικών δομών στην Εκκλησία (του πάπα, τον οποίο βοηθούν οι επίσκοποι και οι πρεσβύτεροι), η οποία σχεδόν δεν άφησε ελεύθερο χώρο για οποιοσδήποτε σημαντικό ρόλο του λαού εκτός από την απόλυτη υπακοή στον κλήρο. Η Εκκλησία στην πραγματικότητα έχει σχεδόν τελείως ταυτιστεί με την ιεραρχία.[41]

---

[39] Στο πλαίσιο του γεγονότος αυτού, δηλαδή της διασπάσεως των μεταρρυθμιστών σχετικά με το θέμα της κατανόησης της Εκκλησίας εμφανίστηκε και η γνωστή αντιπαράθεση *reformatio* ή *restitutio*. Πρόκειται για εμφάνιση δυο διαφορετικών τρόπων της θεολογικής προσέγγισης σχετικά με το πρόβλημα της ανανέωσης της γνήσιας πίστης και ευλάβειας της αρχαίας, αποστολικής χριστιανικής κοινωνίας. Η πρώτη προσέγγιση που χαρακτήρισε τη θεολογία του Λουθήρου και σχεδόν όλη την κίνηση του λεγόμενου *mainstream* Προτεσταντισμού υπονοούσε την συνεχεία του παρελθόντος και της αρχαίας Εκκλησίας. Κατά αυτόν τον τρόπο όλες οι απαραίτητες αλλαγές μπορούν να πραγματοποιηθούν δια μέσου των ήδη υπαρχόντων και καθιερωμένων δομών, μεθόδων και διαδικασιών της Εκκλησίας. Αν και δεν είναι όλα από αυτά σωστά και έγκυρα, σε καμία περίπτωση δεν θα μπορούσε κανείς να τα απόρριψη εντελώς απλά. Η άλλη προσέγγιση, δηλαδή η *restitutio*, εμφανίστηκε στη θεολογία των λεγομένων ριζικών μεταρρυθμιστών (*radical reformers*) και υπονοούσε την ασυνέχεια του παρελθόντος, δηλαδή την άποψη ότι οι παραδοσιακές δομές και οι θεσμοί βασικά δεν είναι ικανά να πραγματοποιήσουν την αποστολή της μεταρρυθμίσεως και για το λόγο αυτό οι ριζικές αλλαγές είναι απαραίτητες. Χρειάζεται πράγματι νέα αρχή. Η υποκρυπτόμενη προϋπόθεση της *restitutio* ήταν ότι κάποτε στην ιστορία της Εκκλησίας έγινε «πτώση» - με αλλά λόγια, μια σειρά των γεγονότων που οδήγησαν την Εκκλησία να παύει να είναι η «αληθινή Εκκλησία». Τη βάση της μεταρρυθμίσεως συνιστούν οι ατομικοί «άγιοι» χριστιανοί που πάντοτε παρά την πτώση αυτή υπήρχαν στην ιστορία. Πρβλ. A. J. Dueck, «Retrospect and Prospect. Reformatio or Restitutio?», *Direction* 1/2 (1972), 42-46.

[40] Στην μεσαιωνική θεολογία η έννοια του *communio sanctorum* σχετιζόταν πρωτίστως με το γεγονός της συμμετοχής ή *κοινωνίας στα Άγια*, δηλαδή στα Μυστήρια (πιο σωστά στο μυστήριο της Ευχαριστίας), χωρίς να αναφέρεται ιδιαίτερα στα υποκείμενα της συμμετοχής αυτής, στους συμμέτοχους που μεταλαμβάνουν την Αγία Ευχαριστία, αλλά μάλλον στο ίδιο το Μυστήριο που είναι η πηγή του αγιασμού. Ο Λούθηρος, παρατηρώντας στην έννοια αυτή λεπτή απόχρωση της κληρικαλιστικής θεώρησης της Εκκλησίας άλλαξε τη σημασία της εκφράσεως αυτής και την χρησιμοποιούσε υπό την έννοια της *κοινωνίας των αγίων*. Για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. P. Althaus, *The Theology of Martin Luther*, Philadelphia, Fortress Press 1966, 288, υποσημείωση 8 · E. F. A. Klug, «Luther's Understanding of "Church" in His Treatise *On the Councils and the Church*» of 1539, *Concordia Theological Quarterly* 44/1 (1980), 27-38.

[41] Η πραγματικότητα αυτή βεβαιώνεται έμμεσα, μεταξύ άλλων, και από τη γνωστή υστερομεσαιωνική έριδα περί της θέσεως και του ρόλου του πάπα στην Εκκλησία, που την εισήγαγαν οι θεολόγοι που σχετιζόταν με την λεγομένη κίνηση του «συνοδαλισμού» (*conciliarism*). Στην συζήτηση αυτή επίσης (παρά την πρωτοποριακή στάση των συνοδαλιστών) όλη η προσοχή συγκεντρώθηκε στην ιεραρχική ή δομική διάσταση της Εκκλησίας, ή με άλλα λόγια στο ερώτημα της ανακεφαλαιώσεως της Εκκλησίας (πράγματι του θεσμού στον οποίο ανακεφαλαιώνεται η Εκκλησία), δηλαδή στο ερώτημα της προτεραιότητας – του πάπα ή του συλλογικού σώματος των επισκόπων (συνόδου). Η έννοια της Εκκλησίας ως κοινωνίας των αγίων, που συμπεριλαμβάνει όλα τα βαπτισμένα μέλη της, σχεδόν αποχρωματίστηκε τελείως.

Η δομική οργάνωση της Εκκλησίας και τα διαφορετικά λειτουργήματά της, τα οποία τα κληρονόμησε η Εκκλησία από την αρχαία εποχή της ζωής της (συγκεκριμένως τα λειτουργήματα του επισκόπου, του πρεσβυτέρου και του διακόνου) θεωρούνται επίσης στα πλαίσια των γενικών προϋποθέσεων, τις οποίες ακολουθεί η προτεσταντική θεολογία. Οι ιεραρχικές δομές της Εκκλησίας θεωρούνται πρωτίστως από την προοπτική της διδασκαλίας περί του Λόγου του Θεού, η οποία κατανοείται ως κήρυγμα του Ευαγγελίου, αλλά υπήρχε επίσης, όπως αναφέραμε, ένας άλλος δυνατός και αναπόφευκτος κανονιστικός παράγοντας σχετικά με το θέμα αυτό – η διδασκαλία περί της «γενικής ιερωσύνης» (*Allgemeines Priestertum*).[42]

Η κλασική μεταρρυθμισμένη θεολογία επιμένει στη χριστολογική βάση της Εκκλησίας, ή με άλλα λόγια στη βάση της Εκκλησίας που εμφανίζεται δια του κηρύγματος του Ευαγγελίου, που συνιστά το κεντρικό και θεμελιώδες στοιχείο αυτής, το στοιχείο που είναι απαραίτητο για το ίδιο το είναι της Εκκλησίας. Αυτό όμως το κεντρικό και θεμελιώδες στοιχείο (το κήρυγμα του Ευαγγελίου), θα πρέπει να διακριθεί ξεκάθαρα από άλλες διαστάσεις της υπάρξεως της Εκκλησίας, μέσα στις οποίες ανήκουν και οι εκκλησιαστικές δομές και τα λειτουργήματα (ή αναφερόμενη παραδοσιακή τάξη των επισκόπων, πρεσβυτέρων και διακόνων) που, σε σύγκριση με το Ευαγγέλιο είναι οι πραγματικότητες δευτερεύουσας σημασίας, που δεν έχουν καθοριστική ή συστατική άξια για την αληθινή ύπαρξη της Εκκλησίας, και συνεπώς υπάγονται στην κατηγορία του *adiaphora* (αδιάφορα), ή με άλλα λόγια στην κατηγορία των περιφερειακών ή ακόμα επουσιωδών πραγματικοτήτων για τη ζωή της Εκκλησίας.

Από την άλλη πλευρά, όπως αναφέραμε, οι θεολόγοι της Μεταρρυθμίσεως (ιδιαίτερα μάλιστα οι θεολόγοι από την λεγόμενη δεύτερη γενεά) σταδιακά αποδέχτηκαν το γεγονός ότι η Εκκλησία που διαμένει στην ιστορία θα πρέπει οπωσδήποτε να έχει κάποιο είδος ορατής η εμπειρικής διαστάσεως και επιπλέον, κάποιο είδος αρχηγίας. Πραγματικά, το γεγονός αυτό έγινε περισσότερο διαφανές κατά την διάρκεια των πικρών θεολογικών διαμαχών, και μάλιστα όταν έχει απεδείχθη ότι τα θεολογικά συμπεράσματα των μεταρρυθμισμένων δεν προκαλούν επιπτώσεις μόνο στο χώρο της εκκλησιαστικής ζωής, αλλά επίσης και στο χώρο της πολιτικής ζωής.[43] Η Εκκλησία θα έπρεπε να είναι οργανωμένη με κάποιο τρόπο, και μάλιστα να στέκεται μπροστά από τον κόσμο και μπροστά από τις αρχές του με κάποιο είδος υπεύθυνης και αναγνωρίσιμης ηγεσίας. Αλλά, αν και γίνεται αποδεκτή από την πλευρά των μεταρρυθμισμένων θεολόγων η ανάγκη υπάρξεως κάποιων ορατών δομών και λειτουργημάτων, η Εκκλησία συνεχώς θεωρείται ως πραγματικότητα που υπερβαίνει τις δομές αυτές, ως πραγματικότητα δηλαδή την οποία σε καμία περίπτωση δεν εκφράζουν ουσιαστικά οι δομές αυτές. Υπό την έννοια αυτή για τη διαμόρφωση της προτεσταντικής κατανόησης της ιεραρχίας στην Εκκλησία, και ιδιαίτερα μάλιστα του επισκοπικού λειτουργήματος, ένας από τους αποφασιστικούς παράγοντες, ήταν ο φόβος για την εκ νέου εμπλοκή της Εκκλησίας σε κάποιο

---

[42] Πρβλ. J. F. Johnson, «The Office of the Pastoral Ministry: Scriptural and Confessional Considerations» στο: J. C. Joerz and P. T. McCain, ed., *Church and Ministry,* Missouri Synod, St. Louis 1998, 77-99.

[43] Μερικές φορές οι ομάδες των φανατικών και των ριζοσπαστών προτεσταντών προκαλούσαν σοβαρές ανταρσίες και δημιούργησαν με αυτόν τον τρόπο σημαντικές δυσκολίες στις τοπικές λαϊκές και θρησκευτικές αρχές. Το πιο γνωστό γεγονός είναι ο *Πόλεμος των Χωρικών* 1524-25 (Peasant Revolt) στη Γερμανία. Ο Τόμας Μύντσερ (1490;-1525), ο ριζοσπάστης Γερμανός μεταρρυθμιστής, καθοδήγησε την επανάσταση. Τελικά η αριστοκρατία κατάφερε να καταπνίξει την επανάσταση, με αποτέλεσμα να υπάρξουν χιλιάδες θύματα και να διαπραχθούν πολλές βαρβαρότητες, ενώ ο ίδιος ο Μύντσερ δολοφονήθηκε. Είναι ενδιαφέρον πως ο Λούθηρος δεν υποστήριξε την επανάσταση και πράγματι συνετέλεσε σημαντικά στην ήττα των χωρικών.

καινούργιο δίκτυο νομικίστικων σχέσεων, παρόμοιο με αυτό που παρατήρησαν οι μεταρρυθμιστές στη οργάνωση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, το οποίο από μόνο του αντιπροσωπεύει μόνιμη απειλή για την ελευθερία την οποία αναγγέλλει το Ευαγγέλιο.

Η Εκκλησία κατά συνέπεια είναι γεγονός, το οποίο δεν εξαρτάται από την ύπαρξη των χειροτονημένων ιεραρχών και για το λόγο αυτό η ίδια βρίσκεται σε ένα είδος ελεύθερης στάσης σχετικά με όλες τις μορφές της διακονίας, τις οποίες η Εκκλησία μπορεί (αλλά όχι κατ΄ ανάγκη) να εγκαθιστά ως παράγοντες της αποτελεσματικής λειτουργικότητας στη διαδικασία πραγματοποιήσεως αυτού του σημαντικότατου έργου, που είναι το κήρυγμα του Ευαγγελίου. Επομένως, ο βασικός λόγος για την πιθανή αποδοχή των ιεραρχικών δομών είναι η αποτελεσματικότητα και η πρακτική χρεία της Εκκλησίας για την απόλυτη αφοσίωσή της στο κήρυγμα του Ευαγγελίου, και για τη διατήρηση της απαραίτητης τάξεως της ειρήνης και αγάπης, δηλαδή για τα λειτουργήματα της διοικήσεως και της οργανώσεως εντός της Εκκλησίας.[44] Αλλά, σε τελευταία ανάλυση τα λειτουργήματα αυτά είναι γεννήματα των ανθρώπινων διευθετήσεων και των ανθρώπινων εξουσιών.[45]

Για το λόγο αυτό η Εκκλησία στέκεται πάνω από όλα αυτά τα λειτουργήματα και συνεπώς είναι δυνατόν, αν χρειαστεί κάτι τέτοιο, να τα αντικαταστήσει με κάποια αλλά λειτουργήματα, ή ακόμα και να τα καταργήσει απολύτως. Η δυνατότητα της κατάργησης της ιεραρχικής τάξεως προέρχεται από τη βασική προτεσταντική διδασκαλία περί του Λόγου του Θεού ως αυτάρκους πραγματικότητας που έχει χαριστεί σε όλη την Εκκλησία, δηλαδή σε όλα τα μέλη της. Για το λόγο αυτό η τυπική διατήρηση της επισκοπικής δομής στις μερικές προτεσταντικές κοινωνίες[46] θα πρέπει να θεωρηθεί υπό το φως αυτής της πραγματικότητας και διδασκαλίας.[47] Στην αντίληψή τους της ιερωσύνης, και ιδιαίτερα του λειτουργήματος του επίσκοπου όλοι οι θεολόγοι της Μεταρρυθμίσεως είναι ομόφωνοι – ότι η ιερωσύνη δεν είναι μια πραγματικότητα ουσιαστικής σημασίας για την ζωή της Εκκλησίας.[48]

---

[44] Βλ. M. Luther, *Smalkald Articles*, X. 1 - «If the bishops would be true bishops (would rightly discharge their office), and would devote themselves to the Church and the Gospel, *it might be granted* to them for the sake of love and unity, *but not from necessity*, to ordain and confirm us and our preachers; omitting, however, all comedies and spectacular display (deceptions, absurdities, and appearances) of unchristian (heathenish) parade and pomp». *Triglot Concordia: The Symbolical Books of the Evangelical Lutheran Church*, (μτφ. F. Bente), W. H. T. Dau, Concordia Publishing House, St. Louis 1921, 453-529.

[45] Βλ. π.χ.: «Hac de re in hoc conuentu saepe testati sumus, nos summa voluntate cupere conseruare politiam Ecclesiasticam, et gradus in Ecclesia *factos etiam humana autoritate*. Scimus enim bono et vtili consilio a Patribus Ecclesiasticam disciplinam hoc modo, vt veteres Canones describunt, constitutam esse, Sed Episcopi sacerdotes nostros aut cogunt hoc doctrinae genus quod confessi sumus abijcere ac damnare, aut noua et inaudita crudelitate miseros et innocentes occidunt ... Porro hic iterum volumus testatum, nos libenter conseruaturos esse Ecclesiasticam et Canonicam politiam, si modo Episcopi desinat in nostras Ecclesias seuire», *Apologia Confessionis*, Art. XIV, De Ordine Ecclesiastico, 24-28, στο: Philip Melanchthon, *Apologia Confessionis Augustanae*, στο: *CR* 27, 572-573, *Opera Quae Supersunt Omnia*, Brunvigae 1859.

[46] Πρόκειται κυρίως για την Αγγλικανικές και Λουθηρανικές κοινωνίες (αυτό όμως δεν ισχύει απαραιτήτως για όλες τις Λουθηρανικές κοινωνίες, αλλά κατά κανόνα για κοινωνίες που μορφώθηκαν έξω από την άμεση κυριαρχία των λεγομένων Λουθηρανικών πριγκίπων της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, δηλαδή κυρίως στις χώρες της Σκανδιναβίας).

[47] Ο Καλβίνος π.χ. επίσης έμεινε πιστός στην αντίληψη αυτή της προτεσταντικής θεολογίας περί του δευτερεύοντος χαρακτήρα του ιεραρχικού λειτουργήματος. Το σύστημα που εισήγαγε ο ίδιος στην Γενεύη, που συμπεριλαμβάνει τέσσερα λειτουργήματα – του πάστορα, του διδάκτορα, του γέροντα και του διακόνου είναι αποτέλεσμα της ανάλυσής του της ανάγκης της Εκκλησίας, και ο χαρακτήρας των λειτουργημάτων αυτών ήταν ευκαμψία και προσαρμοστικότητα και μάλιστα τα λειτουργήματα αυτά έχουν θεωρηθεί ως επιτρεπτά και δικαιολογημένα μόνο μέχρι του σημείου που δεν αντιβαίνουν στην Αγία Γραφή.

[48] Εξαιτίας της αντίληψης αυτής η διδασκαλία περί της αποστολικής διάδοχης (*successio apostolica*) στην οποία επέμενε δυνατά η ρωμαιοκαθολική θεολογία, έχει αντικατασταθεί με τη διδασκαλία περί της

Επίσης, αυτό που τα σύμβολα της πίστεως, ως συστατικά και κανονιστικά στοιχεία για σχεδόν όλες τις Λουθηρανικές κοινωνίες, δηλώνουν περί του λειτουργήματος του επισκόπου (και κατά πρώτο λόγο η *Confessio Augustana*, 1530) είναι με λίγα λόγια το εξής: ως βασική προϋπόθεση για την αποδοχή του λειτουργήματος θεωρείται η αναγκαιότητα να επιτρέπουν οι επίσκοποι, δηλαδή να μην εμποδίζουν πια το ορθό κήρυγμα του Ευαγγελίου,[49] καθώς και να επιτρέπουν την ανάπτυξη και την θεσμοθέτηση ορισμένων πράξεων που τις θεμελίωσε η Μεταρρύθμιση[50]. Εξουσία και αρμοδιότητα των επισκόπων συνοψίζονται στο εξης – 1) *potestas ordinis* (το κήρυγμα του Λόγου και τελετουργία των Μυστηρίων) και 2) *potestas iurisdictionis* (αναφέρεται πρωτίστως στα ερωτήματα πειθαρχίας, αφορισμού και, πιθανώς, στην κρίση της ακρίβειας των θεολογικών θέσεων στην κοινωνία).[51] Αυτό όμως που έχει σημασία είναι το γεγονός ότι η θεολογία των Λουθηρανών θεωρούσε το λειτούργημα του επισκόπου ως επιθυμητό και δικαιολογημένο πρωτίστως για λόγους πρακτικούς και αποτελεσματικούς, όχι διότι το θεωρούσε ως απαραίτητο και αναντικατάστατο λειτούργημα για τη διατήρηση της ενότητας της Εκκλησίας.[52]

διαδοχής της αλήθειας (*successio veritatis*), που αναγνωρίστηκε ως απαραίτητο στοιχείο για τη διατήρηση της καθολικότητας της Εκκλησίας.

[49] *Conf. Aug.* 28,77. 71-72. *Apol*. 14, 2. 14,5.

[50] *Conf. Aug.* 22-27.

[51] *Apol*. 28,13

[52] *Apol*. 14,1. Αυτό βεβαιώνεται και από το γεγονός ότι το λειτούργημα του επισκόπου έχει διασωθεί μόνο στο Βασίλειο της Σουηδίας και στο έδαφος που βρισκόταν υπό το έλεγχο της (σημερινή Νορβηγία, Φινλανδία), αλλά όχι στη Γερμανία, όπου οι κοινωνίες των Λουθηρανών παρέδωσαν την επίβλεψη και διοίκηση των κοινωνιών στα χέρια των τοπικών πριγκίπων και όπου το λειτούργημα του επισκόπου εξαφανίζεται μέχρι περίπου το 1555. Πρβλ. B. D. Marshall, "Lutherans, Bishops and the Divided Church", *Ecclesiology* 1/2 (2005), 25-42.

Philotheos 14 (2014) 172-179

Walter Sparn
Uttenreuth, Deutschland

Luthers Intoleranz und das christliche Toleranzgebot

Es war eine mutige Entscheidung der Evangelischen Kirchen in Deutschland (EKD), in der Reformationsdekade sich auch der Herausforderung zu stellen, die das große Wort „Toleranz" bedeutet. Zwar liegt es auf der Hand, dass ohne die gegenseitige Toleranz der Religionen, die auch in unserem Nahbereich koexistieren, die Welt noch unfriedlicher würde, als sie es schon ist. Aber es ist es heikles Unterfangen, das sehr große Wort „Toleranz" mit der Erinnerung an die Reformation Martin Luthers zu verknüpfen.

Denn wie fast alle Reformatoren war Luther weit entfernt von dem, was wir heutzutage an religiöser Toleranz aufbringen müssen, damit die verschiedenen Konfessionen und Religionen in unseren Gemeinwesen zusammenleben und zugleich ihre jeweils spezifische religiöse Praxis ausüben können. Daher müssen sich besonders evangelische Christen fragen, wie sie evangelische Christen sein und zugleich mit Angehörigen anderer Konfessionen und fremder Religionen tolerant umgehen können: Was bedeutet dann „Toleranz"? Ist angesichts des Wahrheitsanspruches des eigenen Glaubens mehr und anderes möglich als bloße *Duldung*? Aber tolerieren in diesem Sinne wäre etwas Unfreiwilliges oder gar Hochmütiges, durch das die eben bloß Tolerierten eigentlich beleidigt würden. Keine Geringeren als Immanuel Kant und Johann Wolfgang Goethe haben daher gefordert, dass Duldung zur *Anerkennung* werden müsse. Toleranz im guten Sinn wäre also ein wertschätzender Umgang mit Andersglaubenden und -lebenden – aber ist eine solche Toleranz auf Augenhöhe *religiös* begründbar?

1. Die Notwendigkeit begrifflicher Disziplin

Das Wortfeld „Toleranz praktisch" steckt voller Fallen, da es, sei es positiv sei es negativ, emotional besetzt ist und oft bloß rhetorisch eingesetzt wird. Auch die politisch korrekte Rede von Toleranz verbürgt noch keineswegs praktisch reale Toleranz.

1.1. Man sollte niemals pauschal von Toleranz sprechen. Wenn man schwärmt, wir Christen seien doch alle selbstverständlich, immer und überall für Toleranz, dann verschleiert man sich die tatsächlich vorhandene Intoleranz, leicht auch die, an der man selbst beteiligt ist. Toleranz war und ist alles andere als allgemein und selbstverständlich: Unterschiedslose, grenzenlose Toleranz hat es noch nirgendwo und nirgendwann auf der Welt gegeben, weil Menschen in sozialen Formen leben, ausnahmslos, und alle sozialen Formen immer auch Grenzziehungen sind, die stets eine Differenz markieren, vor allem die von Innen und Außen, von „Wir" und die „Anderen". Solche Grenzziehungen können harmlos und spielerisch sein, sie können sich aber auch verschärfen zur Spannung, Bedrohlichkeit, Unverträglichkeit, ja zum aggressiven Ausschluss des Ande-

ren und Fremden. Es kommt dann darauf an, wie man mit den wirklich oder vermeintlich gegebenen Differenzen *konkret* umgeht und dass die Beteiligten sich klar verständigen, welche Toleranz gefordert wird oder gewährt werden soll.

Daher ist es wichtig zu benennen, wer im konkreten Fall für sich Toleranz fordert oder ob er anderen, obwohl sie anders glauben und leben, Toleranz gewährt. Unterscheidet man nicht eindeutig Toleranz*forderung* und Toleranz*gewährung*, dann überspielt man vor allem, dass es hier immer auch um *Macht* geht: um Deutungsmacht, um politische Herrschaft, leider oft um physische Gewalt. Toleranz zu gewähren bedeutet aber immer, eigene Macht zu begrenzen, es bedeutet für die stärkere Seite immer auch Verzicht. Ohne einen solchen Verzicht bleibt es bei der Herrschaft der Stärkeren über die Schwächeren, was für die Beherrschten erträglich sein mag, was aber auch niederdrückend sein und tödliche Folgen haben kann. Das ist nicht nur im nahen Orient eine Tatsache.

1.2. Man sollte auch genau hinsehen, *wo* das Problem von Toleranz und Intoleranz auftritt: Wird es auf der Bühne der (Partei-)Politik verhandelt, oder im moralisch-politischen Diskurs unserer Zivilgesellschaft, oder zwischen einzelnen Menschen und informellen Gruppen, oder zwischen Institutionen? Je nachdem haben die Forderung und die Gewährung von Toleranz verschiedene Begründungen, und Toleranz wird unterschiedlich verwirklicht. Es macht einen großen Unterschied, ob Toleranz in der staatlichen Gesetzgebung gewährt wird, ob sie in der öffentlichen Meinungsbildung Akzeptanz findet, ob sie im persönlichen Miteinanderleben als gegenseitiger Respekt und als Wohlwollen sich entwickelt, ob sie die Beziehung zwischen konkurrierenden Institutionen (wie nicht zuletzt Kirchen) zu prägen vermag.

Dem praktischen Ziel der Toleranz dient es am besten, wenn die dafür nötige Beschränkung von Macht zwischen den Fordernden und den Gewährenden *vereinbart* wird, zum Beispiel durch eine Staatsverfassung oder einen Vertrag zwischen Staaten. Ein solcher Vertrag war auch der Augsburger Religionsfriede von 1555, in dessen (politischem!) Rahmen die Reformation vor religiöser Auslöschung durch religionspolitische Macht geschützt wurde; dazu weiter unten. Grundsätzlich ist klar, dass eine *Verfassungsordnung* der beste, nämlich für alle Beteiligten verbindliche Rahmen für echte religiöse Toleranz ist. Denn so wird eine *gegenseitige* Toleranzgewährung und der Verzicht auf *Machtmittel* zur Durchsetzung des jeweils eigenen Glaubens gewährleistet.

2. Luthers Intoleranz

Eine solche, Politik und Religion klar und verlässlich unterscheidende Verfassungsordnung gab es im Jahrhundert der Reformation noch nicht; die Reformation war ein wichtiger Schritt in diese Richtung, aber nur ein erster Schritt. Zumal bei Martin Luther standen religiöse Toleranz und religiöse Intoleranz n einem unklaren, asymmetrischen Verhältnis zueinander. Luther *forderte* Toleranz für seinen Glauben, *gewährte* Toleranz aber nur in den Grenzen dessen, was er und seine Mitstreiter für evangelisch hielten (und wollte sie auch von der Obrigkeit nur in diesen Grenzen gewährt wissen). Das orientierte sich gewiss an der Heiligen Schrift, jedoch in deren Wittenberger Interpretation, niedergelegt in den Bekenntnissen. Die hier möglichen Varianzen waren nicht groß, und das führte schnell zur bewussten und oft aggressiven *Intoleranz*. Sie betraf ohnedies die „Papisten“, sie betraf auch die Zürcher und Genfer Reformation, vor allem die „Schwärmer“ oder „Wiedertäufer“. Noch schärfer äußerte sich die Intoleranz gegenüber den Religionen, die nach Luthers Meinung die Heilige Schrift falsch auslegen oder verfälschen: Judentum und Islam.

2.1. Luthers Verhältnis zum *Judentum* (das er kaum aus eigener Anschauung kannte) änderte sich im Lauf seines Lebens massiv: Er wurde vom Judenfreund zum Judenhasser. Die frühen Äußerungen (*Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei*, 1523) votierten für freundliche Koexistenz und bürgerliche Gleichstellung der Juden; allerdings unter Vorbehalt und nur auf Zeit, solange bis sie bekehrt hätten zu Christus, der doch jetzt so klar gepredigt und auch im Alten Testament sichtbar werde und dem sie als Juden eigentlich näher stünden als die aus den Heiden kommenden Christen. Luthers Toleranz war hier also ein Mittel zum Zweck, keine Toleranz, die das Anderssein der Juden als solches anerkannt hätte.

Luthers späte, extrem negative Voten (z.B. *Von den Juden und ihren Lügen*, 1543) haben die „Verstocktheit" der Juden zur Begründung, d.h. das Ausbleiben ihrer vor dem Ende der Welt erwarteten Bekehrung. Luther forderte nun die völlige Vertreibung der Juden oder, wo das nicht möglich sei, ihre religiöse und ökonomische Aushungerung und ihre Ghettoisierung in „Ställe". Luther steigerte sich noch in seinen letzten Tagen in Eisleben (einer der wenigen Orten, in dem noch Juden wohnten) in eine Verfolgungswut, die in der NS-Zeit nur zu gern zitiert wurde. Fairerweise muss man sagen, dass Luther hier einer Anschauung verpflichtet war, die seit der konstantinischen Wende zur Staatskirche üblich war. Sie besagte, dass der Bund Gottes mit Israel nach Christi Tod und Auferstehung auf die Kirche übertragen sei, für die Synagoge also nicht mehr gelte. Das ist unbiblisch, wie wir heute überzeugt sind: Beides, Gottes Bundeszusage an Israel und sein Bund mit uns Heiden in Jesus Christus, gilt auch im Neuen Testament unwiderruflich. Das ist ein Paradox; seine Auflösung müssen und dürfen wir, unbeschadet unseres christlichen Zeugnisses auch gegenüber Juden, Gott überlassen.

2.2. Der *Islam* („der Türke") war im expandierenden Osmanischen Reich eine Gefahr, die seit der Belagerung Wiens 1529 ganz Europa tödlich bedrohte. Luther rief zur Landesverteidigung um jeden Preis auf, aber dezidiert *nicht* zum Kreuzzug; Krieg ist etwas Weltliches, über das Gott anders regiert als in seinem geistlichen Reich, wo es um das Heil geht (zur dieser „Zwei-Regimente-Lehre" gleich noch). Luther lobte die hohe Kultur des Islam oder die gute Moral der Geistlichen, und er befürwortete die Publikation des Koran in lateinischer Übersetzung. Die Anerkennung es Islam fand ihre Grenze aber daran, dass Luther dessen Kenntnisnahme für die Widerlegung dieser „Häresie" brauchte. Vor allem zeichnete er die aktuelle Situation in das ihn besonders stark prägende *apokalyptische* Szenario ein (Daniel 7, Offenbarung Johannis): Luther erwartete mit großer Bestimmtheit und erhoffte sehnlichst die Wiederkunft Christi, den „lieben Jüngsten Tag", in allernächster Zeit.

Dieses dramatische, heils- bzw. unheilsgeschichtliche Szenario ist der tiefere Grund nicht nur für Luthers Dämonisierung des „türkischen Antichrist", sondern auch für seinen schrecklichen Judenhass. Denn Christus würde erst wiederkommen, wenn die Juden sich bekehrt hätten; so meinte Luther und viele Zeitgenossen aufgrund von Römer 11. Die Juden mussten also jetzt bekehrt werden – oder man musste sie aus der christlichen Welt ausstoßen. Auch wenn jenes kosmische Endzeit-Szenario heutzutage nur noch im Film aufgerufen (was dem Ausagieren von Zukunftsangst dient) und religiös vergangen sein sollte, so waren doch auch abgesehen davon Luthers Antijudaismus und Antiislamismus ein fester Bestandteil seiner religiösen Intoleranz. Denn er beruhte auch auf einem *religionspolitischen* Axiom, das seinerzeit ganz allgemein für selbstverständlich war und den Kern einer ebenso selbstverständlichen religiösen Intoleranz aus-

machte. Dieses Axiom lautete: Menschliche Gesellschaften müssen zerfallen, wenn sie nicht religiös homogen sind, denn Religion ist das Band jeder Gesellschaft (*religio vinculum societatis*).

2.3. Die Forderung *religiöser Homogenität* war in Zeiten der Staatskirchen in frühneuzeitlichen Europa der Kern religionspolitischer Intoleranz. Redeverbot oder Zensur war das Mindeste, Ausweisung oder Todesstrafe das äußerste Mittel dieser politisch erzwungenen Homogenität. Wie wesentlich religionspolitische *Intoleranz* im Gefolge der Reformation war, kann man am Augsburger Religionsfrieden von 1555 sehen. Dieser wird zwar zurecht als erste politische Sicherung religiöser Freiheit gerühmt, denn er koppelte den politischen Verkehr der deutschen Staaten ab von der Konkurrenz zwischen den ausschließlichen Wahrheitsansprüchen der beiden „Religionsparteien". Diese regionale Sicherung individueller Gewissensfreiheit hatte aber einen hohen Preis. Denn der Grundsatz, dass die regionale Obrigkeit die Konfession der Untertanen festlege (*cuius regio, eius religio*), begründete in den einzelnen Territorien religiöse *Intoleranz*. Das änderte sich erst im Zuge der Aufklärung; im katholischen München durfte erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts der erste Protestant Stadtbürger werden Im protestatnischen Franken wurde vom Landesfürsten zwar schon 1685 Bikonfessionalität und bald darauf auch Trikonfessionalität zugelassen, aber nur aus ökonomischen Gründen...

Der religionspolitische Grundsatz der *Homogenität* ist es, den wir, auch wenn Luther ihn ganz selbstverständlich vertreten hat, bewusst und unzweideutig aus dem Kanon unserer christlichen Grundsätze ausscheiden müssen. Übrigens nicht anders als das später aufgekommene Prinzip nationaler oder gar rassische Homogenität – ethnische „Säuberungen", sprich: Krieg und Mord waren auch hier die Folge. Aber auch Versuche, religiöse Homogenität zu erzwingen, haben bekanntlich bis heute nicht aufgehört.

3. Von Luther lernen?

3.1. Trotz seiner inakzeptablen Intoleranz können wir in Sachen Toleranz von Luther lernen. Zunächst deshalb, weil Luther mit ihr sich und seiner reformatorischen Intention auch selbst widersprochen hat. Seine wichtigste religionspolitische Innovation war nämlich, dass er, im Widerspruch zur seiner Kirche, die Unterscheidung von *religiöser Autorität* und *politischer Macht* zu einem ersten Grundsatz der Kirchenleitung und der Politik erhoben hat. Es handelt sich um die sog. *Zwei-Regimente-Lehre*, die er energisch vertrat und gegen die politischen Ansprüche der Papstkirche für seine eigene Forderung religiöser Toleranz für Evangelische vorbrachte.

Die damals geltende Lehre besagte, dass Christus dem Papst beide „Schwerter", das geistliche und das weltliche, zugeeignet habe und dieser die weltliche Sanktionsgewalt lehensweise an den Kaiser übergeben habe, der ihm daher nachgeordnet und gehorsamspflichtig sei. Anders Luther: Gott regiert die Welt auf zwei Weisen, die in ihren Zielen und ihren Mitteln ganz verschieden sind: das ewige Heil einerseits, das irdische Wohlergehen andererseits; die an der Liebe orientierte geistliche Vollmacht einerseits, andererseits die auf Vernunft und Erfahrung setzende, sanktionsbewehrte politische Herrschaft. Diese Trennung von geistlicher Autorität und politischer Herrschaft hob die selbstverständliche Synthese von *Religion* und *Machtpolitik* auf, die sich in den christlichen Staatskirchen Europas entwickelt hatte. Luther sprach der Kirche und ihren Ämtern die Ausübung politischer Herrschaft und sozialen Zwanges ab, und umgekehrt

forderte er Gewissensfreiheit für den persönlichen Glauben als klare Grenze politischer Einflussnahme und obrigkeitlicher Zwanges.

Luther verstieß freilich selbst gegen diese Zwei-Regimente-Lehre, als er die Leitung der Kirche, zunächst notgedrungen, einem „landesherrlichen Kirchenregiment" überließ – mit der noch heute spürbaren Folge lutherischer *Staatskirchen*. Es blieb für ihn selbstverständlich, dass die Kirche – neben dem Staat und seiner äußerlichen sozialen Disziplinierung der Sünder – notwendig sei als Vermittlerin der inneren, freiwilligen Disziplin. Schließlich verstieß Luther gegen die christliche Trennung von Religion und Politik, als er diejenigen, die er als „Häretiker" ansah, der blutigen Verfolgung durch weltliche Obrigkeiten überließ. Immerhin: Nach Luther müssen auch die „wahren" Christen zum Leiden, ja zum Martyrium bereit sein.

3.2. Für echte religiöse Toleranz ist die Reformation eine der religiösen Wurzeln, nämlich in ihrer Forderung der politischen Die Idee, dass ein Staat *allen* religiösen Gruppen (sofern sie nicht gegen seine Verfassung verstoßen) das Recht öffentlicher Religionspraxis gewähren müsse, hat jedoch auch zwei andere Wurzeln, eine politische und eine religiöse, nur indirekt mit der Reformation Luthers zusammenhängende Wurzel.

Die *politische* Wurzel kann man plakativ charakterisieren als die Selbstsäkularisierung des modernen *Staates* zu einem religiös neutralen Rechtsverband, beginnend mit obrigkeitlichen Toleranzedikten und abschließend mit der religiösen Neutralität des Staates. Der Preis hierfür war und ist, dass der Staat friedliche Koexistenz der religiösen Überzeugung überordnet; die Konkurrenz solcher Überzeugungen wird relativiert, indem sie diesseits aller Machtmittel aufs Religiöse beschränkt werden. Auch Lutheraner haben den Augsburger Religionsfrieden, der die *pax politica* der religiösen Exklusivität überordnete, nur widerwillig akzeptiert; und noch viele bedauerten 1918 das Ende der Symbiose von Thron und Altar, obwohl die Beendigung des staatskirchlichen Unwesens eine zentrale religionspolitischen Intention Luther realisierte.

Nein, es waren nicht die Landeskirchen, sondern die Erben der blutig verfolgten Schwärmer, die „Friedenskirchen", die als religiöse Minderheiten die reformatorische Toleranz*forderung* überführten in die allgemeine Toleranz*gewährung* durch den religionsneutralen Staat. Die *religiöse* Wurzel des unseres modernen Toleranzkonzepts liegt bei Mennoniten und Quäkern. Sie waren imstande, religiöse Wahrheitsansprüche zu unterscheiden von politischen Loyalitäts- und Machtansprüchen. Sie unterschieden klar zwischen der eigenen und unhintergehbaren religiösen Verpflichtung und ihrer politischen Loyalität, zwischen religiöser Wahrheit und politischem Gemeinwohl: Und genau das gestanden sie *allen* Bürgern des Staates zu, auch den religiös Andersgläubigen. Wir dürfen dankbar sein, dass die Mennoniten uns 2010 von der Erblast der religionspolitischen Intoleranz Luthers und seiner Zeit befreit und uns trotz des zugefügten Leids die Versöhnungshand gereicht haben.

3.3. Unsere Distanzierung von Luthers Intoleranz – *mit* Luther! – kann aber, davon bin ich überzeugt, noch weiter gehen; sie kann sich über die christliche Ökumene hinaus auf unser Verhältnis zu nichtchristlichen Religionen erstrecken. Und hier schlägt die Theologie Luthers wieder positiv zu Buche.

Luther teilte zwar die seinerzeit allgemeine Überzeugung, dass es nur *eine* religiöse Wahrheit geben könne, alle anderen Ansprüche auf religiöse Wahrheit daher falsch und nicht zu dulden seien. Hatte doch Christus selbst klar gesagt: „Ich bin der Weg, die

Wahrheit und das Leben, niemand kommt zu Vater denn durch mich“ (Joh 14,6)! Aber Luther sprach oft pointiert aus, dass die Wahrheit, die Christus in Person *ist*, viel reicher und universaler ist als die Wahrheit *unseres* Christusglaubens; eines Glaubens, der auch im „Licht der Gnade“ kein universales *Wissen* ist und sich ohnehin nicht 1 : 1 auf menschliche Sätze *über* Christus abbilden lässt. Luther ging so weit zu behaupten, damals ganz unerhört, dass Christen es auf Erden nicht nur mit einer, sondern mit zwei, sogar konkurrierenden Wahrheiten über Gott und die Welt zu tun haben. Deren Synthese in einer einzigen, alles umfassenden Perspektive ist dem „Licht der Herrlichkeit“ vorbehalten, wie Luther sagte. Der christliche Glaube sieht zwar im „Licht der Gnade“ vieles richtiger als der Unglaube, aber er weiß nicht *alles*; er befindet sich nicht auf einer Art Feldherrnhügel, von dem aus er alles sehen und stimmig einordnen könnte.

Nicht wir, wohl aber Jesus Christus befindet sich auf diesem Feldherrnhügel, oder weniger salopp gesagt: Er sitzt zur *Rechten Gottes*. Das ist geradezu eine Pointe des Lutherschen Christusbildes: Der zur Rechten Gottes erhöhte Jesus Christus ist dort wirksam gegenwärtig, wo die Rechte Gottes ist: schlechthin *überall* in der Welt. So wirkt Gott nicht nur als Schöpfer, sondern auch als Erlöser in allen menschlichen Aktivitäten, auch und erst recht in allen religiösen: Auch wenn überall sündige Menschen beteiligt sind, so ist und bleibt die Vielzahl und die Vielfalt von Religion doch in der Hand des dreieinigen Gottes. Nur, unser christlicher Glaube schließt hienieden nicht schon das Wissen darüber ein, *wie* Christus in den Religionen gegenwärtig ist und *warum* er dort so wirkt, wie er es tut.

Ohnedies war Luther, anders als manche moderne Theologen, mit der gesamten Tradition überzeugt, dass alle Menschen es von Natur, im Herzen und in der Welt, mit Gott zu tun haben, auch dann, wenn sie diese „natürliche Religion“ aus christlicher Sicht als Götzendienst praktizieren. Und weil „die Welt voller Bibel ist“, wie Luther sagte, nahm er auch an, dass der Hauptinhalt der Bibel, Jesus Christus, als Zeichen der Versöhnung der Welt mit Gott durch Gott, im gesamten Weltkreis gegenwärtig geglaubt werden darf. Religiöse Pluralität, so kann man nun folgern, verdankt sich der Geduld des Gottes, eben der *tolerantia Dei*, die Gott uns Christen in Jesus Christus zugutekommen lässt.

4. Evangelische Bildung zur Toleranz

4.1. Lernen wir also von Luthers christlichem Gottvertrauen und erlernen religiöse Toleranz: Toleranz nicht *gegen* unseren Christusglauben, nicht an diesem *vorbei* und nicht *ohne* diesen, sondern Toleranz *aus* Christusglauben. Wertschätzende, von allen imperialen Gelüsten freie Toleranz fremder Religionen *aus* christlichem Glauben: das evangelische *Toleranzgebot*. Es ist, so behaupte ich, das *christliche* Toleranzgebot überhaupt.

Dieses Gebot begegnet allerdings zwei fatalen Mißverständnissen. Das erste: Grundsätzliche religiöse Toleranz mache den eigenen Glauben und seinen Wahrheitsanspruch *gleichgültig*. Das ist ein erstaunlicher Irrtum. Denn diejenigen Christen, die religiöse Toleranz aus Glauben praktizieren, äußern eben damit ihren *Glauben*, der für sie auch darin *unhintergehbar* ist, dass er es ist, der sie zur echten religiösen Toleranz befähigt. Echt ist religiöse Toleranz nämlich dann, wenn sie die Glaubensgewissheit, der sie sich verdankt, von Gestus der Überlegenheit freihalten und auf politische oder ökonomische Nötigung der Andersglaubenden verzichten kann. So ist sie eine Form des Friedenstiftens, das Jesus Christus uns so eindringlich ans Herz gelegt hat.

Das zweite fatale Missverständnis: Grundsätzliche religiöse Toleranz besage die *pauschale* Anerkennung der Wahrheit einer fremden Religion. Nein: Toleranz aus Glauben bedeutet weder die pauschale Verwerfung noch die pauschale Anerkennung einer anderen Religion, sondern ihre differenzierte theoretische und praktische Schätzung und ein je nach Situation unterschiedliches Verhalten. So ist es christlich elementar, in der *alltäglichen* Lebensführung mit Andersgläubigen friedlich und in bürgerlicher Anerkennung zusammen zu leben – sie sind nicht weniger Gottes Geschöpfe und Ebenbilder wie wir. Eine neue Situation tritt ein, wenn ein *Dialog* möglich wird, der uns bessere Kenntnis der Anderen, das Staunen über ihren religiösen Reichtum aber auch Sensibilität für ihr befremdliches Anderssein vermittelt und der den Anderen die gleiche Chance im Blick auf uns gibt; ein Dialog, der möglicherweise und allmählich freundliches Wohlwollen zwischen Andersglaubenden aufbaut. Und eine nochmals neue Situation tritt dann ein, wenn der Heilige Geist uns das richtige Wort und den richtigen Ton zur richtigen Zeit schenkt: Dann ist auch das explizite *Zeugnis* unseres Christusglaubens an der Reihe. Dieses Zeugnis markiert zweifellos religiöse Differenz, ja Diskrepanz. Aber dies ist eingebettet in den Kontext menschlicher Solidarität und konkreter Bekanntschaft mit Andersgläubigen (theologisch: es ist Evangelium statt bloß Gesetz). Dieses Zeugnis ist daher etwas anderes als die religiös abstrakte Behauptung der Exklusivität oder „Absolutheit" des Christentums – solche Formeln haben nicht einmal theoretischen Wert.

4.2. Wir können nie genug tun für die Pflege des Profils unserer *Frömmigkeit*. Man braucht so etwas Abstraktes wie evangelische Identität nicht bemühen („Identität" ist ohnedies ein sehr irreführender Ausdruck). Viel wichtiger ist, dass wir die religiösen, ethischen und kulturellen Alltagsformen unserer Form des Christentums pflegen, vom Tischgebet oder dem Singen oder dem „Grüß Gott" angefangen. Das wird oft unterschätzt; aber wer in der Dritten Welt war, weiß wohl, an welchen einfachen Dingen Christsein erkannt wird. Die Wichtigkeit der institutionellen und sozialen Manifestationen der Frömmigkeit brauche ich nicht zu betonen. Dagegen wird die reflexive Orientierung über das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen, zumal in von oben her blickenden Gremien, meist überschätzt, weil sie sich gern auf zeitlose „reine Lehre" beschränkt. Viel wichtiger ist die *unten*, zwischen einfachen Gläubigen ansetzende Kommunikation und Diskussion, z.B. in Form des Gesprächs nach der gemeinsamen Lektüre der Bibel bzw. des Koran; solche Gespräche zwischen gemeinsamem Kochen und Kinderbetreuung lassen sich erfahrungsgemäß auch institutionalisieren.

Dabei ist es wichtig zu unterscheiden zwischen dem, worauf *ich* unbedingt vertraue und was mir heilig ist (mein „Bekenntnis") und dem, was man von außen über mich sagen kann; also zwischen der *Ich-Perspektive*, in der unser Glaube für uns selber hier und jetzt unhintergehbar und so die einzig mögliche Position ist, und der *Er-Perspektive*, in der wir auf Andere sehen und Andere uns sehen, nämlich als eine von mehreren religiösen Positionen. Wie geht beides zusammen?

Unhintergehbarkeit und echte Toleranz gehen zusammen, wenn ich meinen Glauben nicht mit der Wahrheit Jesu Christi ineins setze. Im Sinne Luthers muss man vielmehr sagen, dass mein persönlicher Glaube nur näherungsweise, nie ‚absolut' christlich ist; wirklich und völlig wahr ist mein Glaube nur in der Perspektive Jesu Christi auf mich. In dieser Selbstunterscheidung des *Christen* von *Christus* liegt der authentische, der christliche Grund für die echte Toleranz gegenüber Anders- und Nichtgläubi-

gen. Wenn man den eigenen Glauben mit dem Grund des Glaubens, eben Jesus Christus und wenn man mein Reden als Glaubender (1. Person) und das Reden über den Glauben (3. Person) ineins setzt, dann fällt man heraus aus der Logik des Christusglaubens. Wenn man es aber unterscheiden kann, dann können die *Toleranz* fremder Religionen und Wahrheitsansprüche koexistieren mit der *Unhintergehbarkeit* des eigenen Glaubens – ohne Schizophrenie und ohne Flucht in Gewalt.

4.3. Solche religiöse Toleranz marktet unserem eigenen religiösen Wahrheitsanspruch nichts ab. Sie kann ihn *bestärken* im Blick auf Gemeinsamkeiten mit anderen Religionen, sie kann ihn *bereichern* im Blick auf deren kulturellem und spirituellem Reichtum; sie *relativiert* uns auch, aber nur im Blick auf das alltäglich-praktische Zusammenleben mit Anderen und im Blick auf unsere Bereitschaft zum religiösen Dialog mit ihnen. Christliche Toleranz ist nicht Toleranz *gegen* den eigenen Glauben oder *ohne* den eigenen Glauben, also bloße Duldung; sie ist auch keineswegs der Verzicht auf Mission im Sinne des (noch einmal: machtfreien) christlichen Zeugnisses. Sie ist Toleranz *aus* Glauben.

Nur eine Toleranz *aus* Glauben ist echte Toleranz, nämlich weder pauschale Gleichgültigkeit noch auch pauschale Anerkennung. Sie ist vielmehr eine differenzierte Wertschätzung von Andersglaubenden. So wie diese Toleranz keine Haltung arroganter Überlegenheit ist, so ist sie umgekehrt kein Geschäft auf Gegenseitigkeit; sie ist eine geistliche Unabhängigkeit, die auch unter asymmetrischen Umständen standfest bleibt. Zum Beispiel können wir Christen es uns leisten, den Bau von Moscheen in Deutschland (nicht unkritisch, aber wohlwollend) zu begleiten, auch wenn in Saudi-Arabien keine Kirchen gebaut werden dürfen. Diese unsere Toleranz ist kein Zeichen von Schwäche oder Dekadenz, sondern von wohlbegründeter, gelassener Stärke. Ihr Name lautet seit Luther: die „Freiheit eines Christenmenschen".

Religiöse Toleranz aus Glauben ist also ein *Privileg*, nichts weniger. Wir verdanken dieses Privileg im religiös zentralen Aspekt dem schwierigen Martin Luther, der mit der Einsicht in den Freiheitscharakter des christlichen Glaubens in der Nachfolge des Apostels Paulus steht. Das Privileg, bewusst christlich *und* religiös tolerant zu sein, muss man sich allerdings immer tiefer aneignen: eine Aufgabe religiöser *Bildung*, eine Aufgabe des Erwachsenwerdens als Christ und Christin.

Philotheos 14 (2014) 180-185

Friedo Ricken
München

Offenbarung und Vernunftreligion Ihr Verhältnis nach Kants Religionsschrift

Der Erste Petrusbrief fordert von den Christen: „Seid allezeit bereit zur Verantwortung (*apologia*) vor jedermann, der von euch Rechenschaft (*logos*) fordert über die Hoffnung, die in euch ist“ (3,15). In diesem Satz begegnen sich zwei Gestalten: Abraham, der „gegen alle Hoffnung voll Hoffnung geglaubt hat, dass er der Vater vieler Völker werde“ (Röm 4,18), und Sokrates, der von den Athenern Rechenschaft über ihr Leben fordert und der in seiner *Apologie* vor ihnen Rechenschaft über sein Leben ablegt. Diese Rechenschaft muss jedem gegeben werden, der sie fordert; sie muss also in einer Sprache formuliert sein, die jeder versteht; sie muss von Voraussetzungen ausgehen, die alle Menschen teilen. Wie ist eine solche Apologie möglich?

Die Tradition hat dieses Anliegen des Ersten Petrusbriefs in die Formel *fides quaerens intellectum* gefasst. Glauben und Verstehen, Glaube und Einsicht sind keine Gegensätze.Der Glaube verlangt nach dem Verstehen, er sucht das Verstehen, er bewegt sich auf das Verstehen hin, und auf diese Weise gibt er Rechenschaft. Jürgen Habermas spricht im Anschluss an Kant von dem Versuch, „zentrale Gehalte der Bibel in einem Vernunftglauben *einzuholen*“, und er schreibt diesem Versuch eine *praktische* Notwendigkeit zu. „Die reine praktische Vernunft kann sich nicht mehr so sicher sein, allein mit Einsichten einer Theorie der Gerechtigkeit einer entgleisenden Modernisierung entgegenwirken zu können. Dieser fehlt die Kreativität der sprachlichen Welterschließung, um ein ringsum verkümmerndes normatives Bewusstsein aus sich heraus zu regenerieren.“[1]

Am Ende der *Metaphysik der Sitten* kommt Kant auf den Titel seiner Religionsschrift zu sprechen. Er lautet »Religion *innerhalb* der Grenzen der bloßen Vernunft« und nicht etwa »Religion *aus* bloßer Vernunft«. Eine Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft ist „nicht aus bloßer Vernunft abgeleitet, sondern zugleich auf Geschichts- und Offenbarungslehren gegründet“. Sie enthält „nur die Übereinstimmung der reinen praktischen Vernunft mit denselben“ (AA6,488). Wie ist diese „Übereinstimmung“ von Vernunft und Offenbarung zu verstehen?

In der Vorrede zur zweiten Auflage der Religionsschrift gebraucht Kant das Bild von zwei konzentrischen Kreisen. Offenbarung *kann* „reine Vernunftreligion wenigstens in sich begreifen“, aber reine Vernunftreligion kann nicht das Historische der Offenbarung enthalten; das Historische lässt sich nicht aus reinen Vernunftprinzipien ableiten; in diesem Sinn gibt es keine Religion *aus* bloßer Vernunft. Aufgabe der Religionsschrift ist es, „von irgendeiner dafür gehaltenen Offenbarung“ oder „der Offenbarung als his-

[1] Jürgen Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt a.M. 2005, 218.

torisches System“ auszugehen und zu sehen, ob dieses zu dem „reinen Vernunftsystem der Religion zurückführe“ (*RGV* BXXII=AA6,12). Ein historisches System, das den Anspruch erhebt, Offenbarung zu sein, soll daraufhin geprüft werden, ob es in sich reine Vernunftreligion enthält. Es ist zu unterscheiden zwischen Offenbarung und geoffenbarter Religion. Der Begriff der Religion ist „ein reiner Vernunftbegriff“ (*RGV* B234=AA6,156). Offenbarung ist zunächst ein historisches System, das den Anspruch erhebt, Offenbarung zu sein. Erst wenn gezeigt ist, dass dieses System als engeren Kreis das Vernunftsystem der Religion in sich enthält, ist dieser Anspruch gerechtfertigt; erst dann ist erwiesen, dass es sich um eine geoffenbarte *Religion* handelt. Das historische System, von dem Kant ausgeht, ist das Christentum. Sein Anliegen ist es zu zeigen, „dass zwischen Vernunft und Schrift nicht bloß Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit anzutreffen sei, so dass, wer der einen (unter der Leitung der moralischen Begriffe) folgt, nicht ermangeln wird, auch mit der anderen zusammen zu treffen“ (*RGV* BXXII=AA6,13).

Welche Funktion hat der äußere Kreis, wenn die Vernunftreligion die „eigentliche Religion“ (*RGV*BXXII=AA6,12) ist? Die Vorrede unterscheidet zwischen „Religion“ und „Kultus“; die Religion ist „Zweck an sich selbst“, der Kultus hat „nur als Mittel einen Wert“ (*RGV* BXXIV=AA6,13), der *Streit der Fakultäten* zwischen dem reinen Religionsglauben, der auf bloßer Vernunft beruht, und dem Kirchenglauben, „der ganz auf Statuten beruht [...], die einer Offenbarung bedurften, wenn sie für heilige Lehre und Lebensvorschriften gelten sollten“. Dieser Kirchenglaube ist „Leitzeug“ der reinen Vernunftreligion. Er gehört zum Geschichtsglauben und kann „in Ansehung des Religionsglaubens als bloßes sinnliches Vehikel zwar [...] zuträglich sein“, aber er gehört „nicht notwendig dazu“ (*SF*A47=AA7,37).

Die Methode, um zu prüfen, ob ein historisches System, das den Anspruch erhebt, eine Offenbarung zu sein, den inneren Kreis der Vernunftreligion enthalte, besteht darin, dieses historische System „an moralische Begriffe bloß fragmentarisch zu halten und zu sehen, ob dieses nicht“ zu dem „reinen Vernunftsystem der Religion zurückführe“ (*RGV*BXXII=AA6, 12). Kant hält vier Stücke der christlichen Offenbarung „an moralische Begriffe“: die Lehre von der Erbsünde; die Christologie; die Lehre von der Kirche; die Lehre vom Amt in der Kirche. Ich beschränke mich auf das *Vierte Stück*, in dem Kant das Verhältnis von Vernunftreligion und geoffenbarter Religion als solches thematisiert.

Die Tradition unterscheidet seit Origenes (+254) einen vielfachen Sinn der Heiligen Schrift; eine Unterscheidung ist die zwischen einem historischen, einem geistlichen und einem moralischen Sinn. Wer nach dem moralischen Sinn der Schrift fragt, so können wir Kant interpretieren, der wird zur praktischen Vernunft geführt. Schrift und Vernunft, Offenbarung und Vernunftreligion, verhalten sich wie Mittel und Zweck. Aber sie verhalten sich nicht zueinander wie eine Religion und ein Kultus. Ein Kultus ist nur äußerlich mit einer Religion verbunden; Religion und Kultus verhalten sich wie Öl und Wasser, die zusammengeschüttelt werden, um sich auf kurze Zeit zu verbinden; aber bald trennen sie sich wieder voneinander und das Öl (die Vernunftreligion) schwimmt oben auf dem Wasser. Dagegen hat die Schrift eine innere Beziehung zur Vernunftreligion; wenn sie unter der Leitung der moralischen Begriffe ausgelegt wird, führt sie zur Vernunftreligion.

Religion ist die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Sie wird von Kant im *Vierten Stück* unter einer zweifachen Rücksicht unterteilt: unter der Rück-

sicht ihres Ursprungs und ihrer inneren Möglichkeit in die *geoffenbarte* und die *natürliche* Religion; unter der Rücksicht der Beschaffenheit, die sie der äußeren Mitteilung fähig macht, in die *natürliche* und die *gelehrte* Religion.

Die Religion, „in welcher ich vorher wissen muß, dass etwas göttliches Gebot sei, um es als Pflicht anzuerkennen, ist die geoffenbarte (oder einer Offenbarung benötigte) Religion: dagegen diejenige, in der ich zuvor wissen muß, daß etwas Pflicht sei, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen kann, ist die natürliche Religion“ (*RGV* B230f. =AA6,153f.). Nach der zweiten Unterscheidung ist eine Religion „die natürliche, von der (wenn sie einmal da ist) jedermann durch seine Vernunft überzeugt werden kann, oder eine gelehrte Religion, von der man andere nur vermittels der Gelehrsamkeit (in und durch welche sie geleitet werden müssen) überzeugen kann“. Nur eine in diesem Sinn natürliche Religion kann eine „allgemeine Menschenreligion“ sein (*RGV* B232f.= AA6,155).

Kant fragt nun: Welche Religion ist moralisch notwendig, d.h. Pflicht? Hier sind drei Positionen zu unterscheiden. (a) Nur die natürliche Religion ist moralisch notwendig; es ist jedoch möglich, dass eine übernatürliche göttliche Offenbarung als Mittel zur Einführung der natürlichen Religion notwendig ist. (b) Nur die natürliche Religion ist moralisch notwendig; eine übernatürliche göttliche Offenbarung ist weder möglich noch als Mittel zur Einführung der natürlichen Religion notwendig. (c) Der Glaube an eine übernatürliche göttliche Offenbarung ist moralisch notwendig.

Position (b) scheidet aus, denn es übersteigt die Grenzen der menschlichen Vernunft, die Möglichkeit einer Offenbarung und ihre Notwendigkeit für die Einführung der natürlichen Religion zu bestreiten. Die Kontroverse lautet also: Gehört eine übernatürliche Offenbarung *notwendig* zur wahren Religion, oder besteht lediglich eine *zufällige* Beziehung in dem Sinn, dass sie ein Mittel zur Einführung der allein moralisch notwendigen natürlichen Religion sein kann?

Aus den Unterscheidungen ergibt sich, dass eine Religion „die natürliche, gleichwohl aber auch geoffenbart sein“ kann, „wenn sie so beschaffen ist, dass die Menschen durch den bloßen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst hätten kommen können und sollen, ob sie zwar nicht so früh oder in so weiter Ausdehnung, als verlangt wird, auf dieselbe gekommen sein würden, mithin eine Offenbarung derselben zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Ort weise und für das menschliche Geschlecht sehr ersprießlich sein konnte“ (*RGV* B233= AA6,155). Wenn die so eingeführte Religion jedoch einmal da ist, kann sich jeder durch seine eigene Vernunft von ihrer Wahrheit überzeugen; die Offenbarung könnte völlig in Vergessenheit geraten, „ohne dass dabei jene Religion doch das mindeste weder an ihrer Faßlichkeit, noch an Gewißheit, noch an ihrer Kraft über die Gemüther verlöre“. Anders steht es mit einer Religion, „die ihrer innern Beschaffenheit wegen nur als geoffenbart angesehen werden kann“ (*RGV* B234=AA6,156). Wenn sie nicht in einer ganz sicheren Tradition oder in heiligen Büchern aufbewahrt würde, so würde sie aus der Welt verschwinden

Jede geoffenbarte Religion muss jedoch, um Religion zu sein, gewisse Prinzipien der natürlichen in sich enthalten. Kant möchte anhand eines Beispiels eine geoffenbarte Religion betrachten, um zu unterscheiden, was in ihr natürliche und was gelehrte Religion ist. Am besten eignet sich dazu das Buch, das die Quelle der christlichen Glaubenslehre ist, das *Neue Testament*. Auf seiner Grundlage soll die christliche Religion als natürliche und als gelehrte Religion vorgestellt werden.

Die natürliche Religion als Moral ist ein reiner praktischer Vernunftbegriff, der so wenig theoretisches Vernunftvermögen voraussetzt, dass man jeden Menschen von ihr praktisch hinreichend überzeugen kann; durch diese ihre Gültigkeit für jedermann, „d.i. allgemeine Einhelligkeit" (*RGV* B237=AA6,157), ist sie als Weltreligion qualifiziert. Eine solche Einhelligkeit kann sich jedoch nicht erhalten, ohne eine sichtbare Kirche zu werden. Diese aber entspringt nicht von selbst aus der Einhelligkeit; sie braucht außer den durch bloße Vernunft erkennbaren Gesetzen noch gewisse von Menschen erlassene autoritative Verordnungen. Wer auf diese Weise eine allgemeine sichtbare Kirche gestiftet hat, ist eine historische Tatsachenfrage, die mit Hilfe des reinen Vernunftbegriffs der natürlichen Religion allein nicht beantwortet werden kann.

Die Kriterien, anhand derer diese Tatsachenfrage entschieden werden kann, ergeben sich aus dem Begriff der natürlichen Religion und der Pflicht zur Gründung einer allgemeinen sichtbaren Kirche. Wir nehmen einen Lehrer an, von dem historisch zuverlässig bezeugt ist, dass er eine natürliche Religion gelehrt hat; seine Lehre ist uns überliefert, so dass wir sie selbst prüfen können. Er hat sich mit dieser Lehre gegen einen damals allgemein herrschenden Kirchenglauben gewandt, der keinem moralischen Zweck diente; er hat die eine wahre Vernunftreligion zur obersten notwendigen Bedingung eines jeden Glaubens gemacht; er hat den Vernunftprinzipien gewisse positive Anordnungen hinzugefügt, „die zu Mitteln dienen sollen, eine auf jene Prinzipien zu gründende [sichtbare] Kirche zu Stande zu bringen" (*RGV* B238= AA6,158). Wenn wir einen solchen Lehrer annehmen, dann können wir ihm das Ansehen nicht streitig machen, der Stifter der wahren sichtbaren Kirche zu sein.

„Man kann nach dieser Beschreibung die Person nicht verfehlen, die zwar nicht als *Stifter* der von allen Satzungen reinen in aller Menschen Herz geschriebenen *Religion* […], aber doch der ersten wahren *Kirche* verehrt werden kann." Die Menschen in die wahre sichtbare Kirche zu berufen, ist eine göttliche Sendung. Um diese Würde zu bestätigen, will Kant einige der Lehren dieser Person „als zweifelsfreie Urkunden einer Religion überhaupt anführen". Die göttliche Sendung bedarf keines geschichtlichen Beweises; ihre Beglaubigung liegt vielmehr darin, dass in der Lehre des Stifters der wahren sichtbaren Kirche die Idee einer Religion überhaupt bezeugt wird. Diese „Urkunden einer Religion überhaupt" können nur „reine Vernunftlehren" sein, denn allein diese beweisen sich selbst; sie bilden die Grundlage für die Glaubwürdigkeit der anderen Lehren (*RGV* B239=AA6,159). „Die Beurkundung einer solchen Schrift, als einer göttlichen", so heißt es im *Streit der Fakultäten*, „kann von keiner Geschichtserzählung, sondern nur von der erprobten Kraft derselben, Religion im menschlichen Herzen zu gründen [...], abgeleitet werden" (*SF*A104=AA7,64).

Die Bergpredigt (Mt 5,20-48) lehrt, „daß nicht die Beobachtung äußerer bürgerlicher oder statutarischer Kirchenpflichten, sondern nur die reine moralische Herzensgesinnung den Menschen Gott wohlgefällig machen könne" (*RGV* B239=AA6,159); aber diese reine Gesinnung muss durch Taten bewiesen werden (Mt 7,16).

Der natürlichen Erwartung, dass das sittliche Verhalten des Menschen mit der Glückseligkeit belohnt werde, entspricht die Schrift dadurch, dass sie die „Belohnung einer künftigen Welt" verheißt (Mt 5,11f.), aber sie unterscheidet zwischen denen, die ihre Pflicht um der Belohnung willen, und denen, die sie „bloß um ihrer selbst willen" taten (*RGV* B243=AA6,161). Die „Vollendung der göttlichen Güte und Weisheit in der Führung des menschlichen Geschlechts" (*RGV* B245=AA6,162) zeigt sich darin, dass

sie dem Menschen, der seiner moralischen Bestimmung lebt, auch die Glückseligkeit schenkt. Das Christentum ist eine „vollständige Religion". Es ist eine natürliche Religion, und es hat darüber hinaus die für die Gründung einer sichtbaren Kirche notwendigen statutarischen Verordnungen; überdies ist seine Lehre an einem Beispiel anschaulich gemacht worden. Weil die Lehre des Christentums „allen Menschen durch ihre eigene Vernunft fasslich und überzeugend vorgelegt werden kann" (*RGV* B245= AA6,162), bedarf weder die Wahrheit seiner Lehre noch die Würde des Lehrers einer äußeren Beglaubigung, etwa durch Wunder; eine solche Beglaubigung könnte nur durch Gelehrsamkeit vermittelt werden und wäre damit nicht jedem Menschen zugänglich.

Kant ist von der Frage ausgegangen, ob „die Offenbarung als historisches System [...] nicht zu demselben reinen Vernunftsystem der Religion zurück führe" (*RGV* BXXII-=AA6,12). Ist das „reine Vernunftsystem" die in der zweiten *Kritik* entworfene Vernunftreligion? Ist das Anliegen der Religionsschrift die Reduktion der Offenbarung auf *diese* Vernunftreligion? Sollen die beiden konzentrischen Kreise in der Weise zur Deckung gebracht werden, dass der Offenbarungsglaube auf *diesen* Vernunftglauben reduziert wird? Das *Dritte Stück* spricht für diese Interpretation. Es ist „eine notwendige Folge der physischen und zugleich der moralischen Anlage in uns, welche letztere die Grundlage und zugleich Auslegerin aller Religion ist, dass diese endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen, und die vermittels eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählich losgemacht werde, und so reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrsche, »damit Gott sei alles in allem«" (*RGV* B179=AA6,121). Aber was ist der Inhalt der reinen Vernunftreligion, von der hier die Rede ist? Ist diese Vernunftreligion die Vernunftreligion der zweiten *Kritik*? Oder verändert sich dieses Vernunftsystem durch die kritische Interpretation der Offenbarung, deren Methode in der *Vorrede zur zweiten Auflage* der Religionsschrift beschrieben wird?

„Von dem Bösen, was im menschlichen Herzen liegt, und von dem Niemand frei ist; von der Unmöglichkeit, durch seinen Lebenswandel sich jemals vor Gott für gerechtfertigt zu halten, und gleichwohl der Notwendigkeit einer solchen vor ihm gültigen Gerechtigkeit [...], kann sich jeder durch seine Vernunft überzeugen, und es gehört zur Religion, sich davon zu überzeugen" (*RGV* B248=AA6,163). Die Vernunft lässt uns "in Ansehung des Mangels eigener Gerechtigkeit (die vor Gott gilt) nicht ganz ohne Trost. Sie sagt, dass, wer in einer wahrhaften, der Pflicht ergebenen Gesinnung so viel, als in seinem Vermögen steht, tut, um [...] seiner Verbindlichkeit ein Genüge zu leisten, hoffen dürfe, was nicht in seinem Vermögen steht, das werde von der höchsten Weisheit auf irgendeine Weise [...] ergänzt werden" (*RGV* B262=AA6,171). Können die hier aus dem *Vierten Stück* zitierten Vernunftwahrheiten unabhängig von der Offenbarung gefunden werden? Finden sie sich bereits „im reinen Vernunftsystem der Religion" (*RGV* BXXI-I=AA6,12), von dem in der *Vorrede zur zweiten Auflage* der Religionsschrift die Rede ist und das im *Vierten Stück* folgendermaßen zusammengefasst ist: „Die natürliche Religion als Moral (in Beziehung auf die Freiheit des Subjects), verbunden mit dem Begriff desjenigen, was ihrem letzten Zwecke Effect verschaffen kann (dem Begriff von Gott als moralischem Welturheber) und bezogen auf die Dauer des Menschen, die diesem ganzen Zweck angemessen ist (auf Unsterblichkeit), ist ein reiner praktischer Vernunftbegriff" (*RGV* B236=AA 6,157)? Oder handelt es sich um Vernunftwahrheiten, die erst mit Hilfe der Offenbarung gefunden wurden?

Es geht Kant in der Religionsschrift um die „Einigkeit“ von Vernunft und Schrift (*RGV* BXXIII=AA6,13). Man kann dieses Anliegen vergleichen mit dem Prinzip, das eine sichtbare Kirche als wahre Kirche auszeichnet: sich der reinen Vernunftreligion als öffentlichem Religionsglauben (vgl. *RGV* B227=AA6,152) und damit „einem (göttlichen) ethischen Staat auf Erden“ (*RGV* B181=AA6,122) beständig zu nähern. Das Reich Gottes ist zu uns gekommen, „wenn auch nur das Prinzip des allmählichen Übergangs des Kirchenglaubens zur allgemeinem Vernunftreligion [...] öffentlich Wurzel gefasst hat: obgleich die wirkliche Erreichung desselben noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegt“ (*RGV* B181= AA6,122). Auf diesem Weg zum ethischen Staat auf Erden bleibt die Offenbarung ein „höchst schätzbares Mittel“ für die „Fasslichkeit [...], Ausbreitung und Beharrlichkeit“ der Vernunftreligion (*RGV* B250=AA6,165). Der Prozess der Aneignung der Offenbarung durch die Vernunft ist in keiner Weise abgeschlossen; die Einigkeit von Vernunft und Schrift ist ein Ideal.

Nach dem *Streit der Fakultäten* ist das Christentum „die Idee von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet und insofern natürlich sein muss“. Es enthält aber ein Mittel zur Einführung der Vernunftreligion, und das ist die Bibel. Sie fördert die öffentliche Ausbreitung der moralischen Vorschriften der Vernunft und deren Belebung; insofern kann sie „als Vehikel zur Religion gezählt [...] und als solches auch für übernatürliche Offenbarung angenommen werden“ (*SF*A63=AA7,44). Das Christentum ist eine natürliche Religion und die Bibel ein übernatürliches Mittel ihrer Einführung, und Kant betont, dass sie diese Funktion „auf unabsehliche Zeiten“ hat. „Die Bibel enthält in sich selbst einen in praktischer Hinsicht hinreichenden Beglaubigungsgrund ihrer (moralischen) Göttlichkeit“. Sie ist nicht nur Organ „der allgemeinen und inneren Vernunftreligion“, sondern auch „Vermächtnis (neues Testament) einer statutarischen, auf unabsehliche Zeiten zum Leitfaden dienenden Glaubenslehre“ (*SF*A105=AA7,64).

Abkürzungen

AA Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff.

RGV Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Zweite Auflage (B), Königsberg 1794.

SF Kant, Der Streit der Fakultäten. Originalausgabe (A), Königsberg 1798.

Philotheos 14 (2014) 186-201

Vladan Perišić
Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Hegel's Triadology

> "Why did Hegel not become for the Protestant world something similar to what Thomas Aquinas was for Roman Catholicism?"
>
> *Karl Barth*
>
> "Hardly any of the great thinkers of the modern age have done so much as Hegel to set the Christian religion back upon the throne from which the Enlightenment had removed it."
>
> *Wolfhart Pannenberg*

1. When in his *Lectures on the Philosophy of Religion*[1] Hegel argues with the attitudes incompatible with his own, he usually refers to the Enlightenment, on the one hand, and pietism, on the other. The Enlightenment and pietism are mutually opposed standpoints, yet they both advocate the irreconcilability of (the speculative) philosophy and theology, which precisely makes them both opposed to Hegel's point of view.[2] However, nothing is for Hegel just black or white, including the mentioned rivals of his philosophical attitude regarding religion. The positive side of the Enlightenment, Hegel saw in its uncompromising insistence on the fact that, if we are to accept anything (a thought, a principle, a rule, a law, a dogma etc.), then "human reason should have the right of giving its assent and its opinion."[3] Paradoxically, we could say that Hegel sees the positive side of the French philosophy of Enlightenment in its negative side[4] which „is destructively turned

[1] Hegel gave lectures on philosophy of religion on four occasions: 1821 (a manuscript containing preparations for this lectures is preserved), 1824 (a student transcript is preserved), 1827 (here again we have a student transcript) 1831 (we have a student transcript for a part of these lectures). Hegel himself used a student transcript from 1824 for his lectures in 1827. The comparison of the lectures held during these four academic years reveal fine nuances in changes and additions he made from year to year. Apart from the *Lectures on the Philosophy of Religion*, Hegel also speaks of the Trinity in *The Phenomenology of Spirit* as well as in *The Encyclopedia of the Philosophical Sciences*.

[2] Hegel's deepest conviction was not only that philosophy and theology are not irreconcilable, but that philosophy actually is (the real) theology, moreover, that it is "the service of God". Dorrien rightfully notices that "Hegel unfailingly called himself a Christian philosopher whose entire philosophical scheme was devoted to explicating the truth of Christianity", Garry Dorrien, *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology*, Wiley-Blackwell, 2012, p. 190.

[3] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, vol. 20, p. 2097 (Werke in 20 Bänden, Hrsg. E. Moldenhauer und K.M. Michel, Suhrkamp, 1969–1971). Quoting Hegel's text from this edition, I found helpful the following English translation: *Hegel's Lectures on The History of Philosophy,* vol. III (translated by E. S. Haldane from Michelet's compilation of Hegel's Lectures, first given in Jena in 1805, but closer to the Heidelberg text of 1816–7, first published 1892, and reprinted by Routledge & Kegan Paul, 1955).

[4] "the positive of religion [i.e., its real form in the given historical and social situation] is the negative of reason", G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, p. 2093.

against the positively existing:[5] against religion,[6] against habits, customs, [7] opinions."[8] The feeling of self-conscious freedom, so typical of this philosophy, was such that, in its *Weltanschauung*, there was no place for the old social institutions.

The negative aspect of the Enlightenment, however, Hegel saw in the fact that its protagonists were so obsessed with the unmasking of dominant superstitions and false authorities, that they finally ended in the mere form of the truth, which had no real content whatsoever. This, of course, also held for the truth contained in religion, which, for Hegel, was absolute. The French thinkers of the Enlightenment, in Hegel's opinion, exhausted themselves detecting and eliminating errors and misapprehensions, so that "what of religion has in many theologies been very commonly left remaining [after their severe criticism] is what is termed [simply] theism, faith in general."[9] Thus the Enlightenment, in Hegel's opinion, gave up the real and essential quest for the truth (in religion) and remained trapped within self-satisfied abstractions[10] about a deistic god. In the human spirit inherent and justified striving for dispelling prejudices, superstition, vanities, greediness and dishonor wore out in the process of denying what exists, while failing to replace it with something better. Contrary to this, Hegel was deeply convinced that there is the deepest truth in the Christian religion, which just needs to be enabled to show itself at its best. This precisely is what he understood as the main task of his speculative philosophy.

2. When, on the other hand, it comes to pietism, its positive side Hegel sees in emphasizing the subjective side of religion, which pietism recognized in feeling.[11] This

---

[5] The term "positive" here, as well as in most other cases in Hegel, is not a value-term supposed to denote something as positive (as opposed to something negative), but it describes *de facto* state of affairs (as, for example, "positive law" simply means "currently valid" law, which, however, can and usually does contain many negative aspects.

[6] "We place it to our credit when we reproach the French for their attacks upon religion and on the state. [In order to understand these attacks properly] We must represent to ourselves the horrible state of society, the misery and degradation in [the then] France, in order to appreciate the services that these writers [of the Enlightenment] rendered [coming out against all this]. Hypocrisy and cant, imbecility of mind and the tyranny which sees itself robbed of its prey, may say that attacks were made on religion, on the state, and on manners. *But what a religion!* [italics VP] Not the religion that Luther purified [from such negative layers], but the most wretched superstition, priestly domination, stupidity, degradation of mind, and more especially the squandering of riches and the revelling in temporal possessions in the midst of public misery." (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, p. 2095) "... for they had before their eyes what had been done in the name of the cross alone, what had been made a matter of faith and law and religion — they saw how the sign of the cross had been degraded. For in the sign of the cross lying and deceit had been victorious, under this seal institutions had become fossilised, and had sunk into all manner of degradation, so that this sign came to be represented as the epitome and root of all evil." (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, vol. 20, p. 2109.)

[7] "Morals [at the time] were simply in keeping with the corruptness of the [existing] institutions", G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, p. 2095.

[8] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, p. 2093.

[9] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, p. 2091.

[10] Thus the Enlightenment thought concerning God proved to be "nothing but abstract understanding masquerading under the name of reason", G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, ed. Peter C. Hodgson, trs. R. F. Brown et al., vol. I: *Introduction and the Concept of Religion* (Berkeley: University of California Press, 1984), p. 126.

[11] Cf. G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. III: *The Consummate Religion* (Berkeley: University of California Press, 1984), pp. 140–142. „Pietism was in this sense another outgrowth

(pietistic) recognizing of the awareness of the importance of subjectivity Hegel characterized as the "absolute moment" of religion, having in mind that, in his opinion, it is a substantial error (often found in religious statements) to understand God as something (as an, even the most sublime, object) distinct from a subject. Although he by no means considered feeling the highest form of subjectivity,[12] Hegel still thought that in feeling, as in something belonging to the interior of the heart, the assumed distance between man and God is (somehow) overcome. Precisely this overcoming the distance between the divine and the human was for Hegel the true and positive aspect of pietism.

The negative side of pietism, of course, consisted, for Hegel, in the fact that feeling they so insisted upon was opposed to thinking, which resulted in a complete lack of any possibility of the objective knowledge. Namely, according to pietists, at least in Hegel's interpretation, "we cannot know God as an object, we cannot cognize him [at all]".[13] Their overemphasizing of subjectivity led, therefore, into agnosticism. Thus the philosophy of pietism, just as the one of the Enlightenment, gave up the quest for the truth (in religion). Hegel considered it fatal for the religious thinkers to return to the principle of subjectivity. If Christian theologians were not willing to defend reasonableness, coherence and sanity of the Christian faith, Hegel thought that in that case someone else would have to do this.[14] The only one left capable for this task would be a philosopher. Therefore, unlike pietists Hegel holds that a philosophical comprehending of God is possible, claiming, at the same time, that there exists such content in religion, which is more than able to justify the search for the truth within it. The only thing capable of reconciling the (apparently irreconcilable) pietistic feelings and rationality of the Enlightenment is, for Hegel, the speculative philosophy.

3. The problem with religion, as seen by Hegel, is not (as some rationalists would assume) that there is no truth in it. Quite on the contrary, Hegel is convinced that religion contains not just any truth, but the absolute truth,[15] although in an inadequate form.[16] Namely, the form in which religion contains the truth is the form of representation, and representation is deficient, as it does not allow the truth to be grasped in its fullness, i.e., it does not let it be grasped by concept. This is why it is necessary to make a transition from the representational towards the conceptual thinking. It is crucial to reveal

---

of the old German spiritual tradition, going back to the medieval [Dominican] mystics Eckhart and [his disciple] Tauler, and passing through [also a mystic] Boehme – a tradition on which Luther himself had drawn – which made central the inner encounter of the soul and God", Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, 1975, p. 11.

[12] On the contrary, "the form of feeling is the lovest form for the spiritual content. This content, God himself, is in his own truth only in thought and as thought". G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* I, § 19, zusatz 2, p. 81 (Werke in 20 Bänden, Hrsg. E. Moldenhauer und K.M. Michel, Suhrkamp, 1969–1971, vol 8).

[13] *Philosophy of Religion*, vol. III, pp. 166–167. It is hard to find a position that is more opposed to Hegel's than e.g. N. L. von Zinzendorf's: "The one who wants to grasp God with his reason becomes an atheist".

[14] G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. I, p. 269.

[15] This "absolute truth" is the absolute being, i.e., God. Philosophy has no need of proving God's existence. For it "... God is actual, ... he is the supreme actuality, ... he alone is truly actual", G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* I, § 6, p. 50.

[16] Of course, according to Hegel, this applies to *every* religion, but when he mentions the inadequacy or even heresy, Hegel usually has in mind the Church theology of his time.

the truth contained in representation in a new and more adequate light, that is, in concept. After all, in the form of representation the truth is much more susceptible to a justified rationalistic critique (which often leads to its complete abandonment). Only at the level of concept (which is the level of reason) can we realize that this rationalistic critique (which actually takes place at the level of understanding) is one-sided and therefore unsustainable,[17] which implies that the very content of religion is true, though represented in an inadequate form.

In order to understand Hegel's position even better, it is essential to clarify his usage of several key terms. Thus, 1) *sense perception* has the characteristic of immediacy of data, in which an object is given to a subject without any mediation. (This is the way in which, for example, Jesus, while he still lived on Earth as a historical being, was perceived through senses by his followers, as well as his opponents – they were looking at him, listening to him, touching him.) 2) *Representation* is at a higher level then sense perception, but still lower than thinking. At the level of representation, a sense object is no more immediately given, but in the form of an image. What is meant by this is the representational (and not the conceptual) thinking, because a representation is a combination of plastic or imaginative features of sensibility, on the one hand, and of the universality of the conceptual thinking, on the other. In a representation, a sense object is somehow "drawn" into a subject. It is not given from the outside anymore, but a subject thinks of it. However, at the level of representation a subject thinks of an object not by means of abstract speculative thinking, but by means of images. (Thus, Jesus' followers nowadays cannot immediately see or hear him, but they can have a representation of him and think about him, admittedly not by means of concept, as a concept deals only with the universal, but by means of representation, i.e., representational thinking, which imagines Jesus as a concrete individual with his characteristic features. Angels and demons are as well examples of representational thinking, for people have certain thoughts regarding them, although these thoughts are of such kind that they cannot be grasped conceptually, for which reason we clothe them in sense images such as wings, light or aureoles when it comes to angels, or grotesque, malicious beings if we think of demons.) Finally, 3) the *conceptual thinking* is characterized by universality, for it is in touch with the truth, which is a matter of universality.[18]

4. Having in mind these preliminary clarifications, it is not hard to guess that, according to Hegel's judgment, the doctrine of the Church regarding the Holy Trinity is completely at the level of representation. In the Church, namely, the Trinity is conceived (= figuratively represented) as three heavenly beings mutually connected with some kind of natural familial relations (father-son etc.), which are themselves expressed by natural terms such as "birth" (e.g., the Father generates, i.e., "gives birth" to the Son). Given that

[17] Thus, for example, against the typical rationalistic objection that in Triadology three implies one, which, of course, is unacceptable "Hegel argues that this criticism operates with an understanding of person which orients itself entirely from the idea of the isolated individual. If, however, the person only becomes a person through the gift of self to others (*Hingabe*), argues Hegel, then God's three-personality becomes easier to understand: the divine persons are God's personality in an act of reciprocal transfer of self." Michael Schulz, "The Trinitarian Concept of Essence and Substance", in *Rethinking Trinitarian Theology* (ed. by Robert J. Woźniak and Giulio Maspero), t & t clark, 2012, pp. 146–176, 150.

[18] Cf. Samuel M. Powell, *The Trinity in German Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, pp. 108–110.

the form of representation keeps separated the things that are otherwise essentially united, the Trinity is, in the form of a religious image, represented as three separate beings. Similarly, God and the world are represented as separated, as God is represented as a being separated from the world and completely beyond the reach of the human thought. At the level of religious representation, thus, God is understood as the Other, the separate one. This separation, however, is somewhat overcome through faith and feeling, but it is not overcome satisfactorily (which for Hegel means – by means of concept). Anyway, despite this inappropriate form of representation, Hegel firmly believed that the content of the Church doctrine of the Trinity conceals in itself the deepest truth,[19] which is why he took the effort to lift this content from the representational to the conceptual form, in order to enable it to reveal itself in a clearer and more suitable form. The form of concept, namely, shows us not only the mere facticity, but the necessity of each truth, including the one regarding the Trinity. In other words, only conceptually are we able to comprehend why God is the Trinity, whereas the form of representation is not able to reveal this. That is the reason why the teaching on God as the Trinity at the level of representation is not grounded in thinking the truth itself, but on the authority of the Church.

Hegel's insistence on the conceptual thinking, as opposed to the representational one, can perhaps be best understood in comparison with Kant. Whenever we think about something with our understanding (*Verstand*),[20] we do this by means of categories, whose usage and limitations Kant has already established.[21] Generally speaking, Hegel agrees with Kant's analysis. What, however, Hegel has to add, is that such thinking, i.e., thinking by means of representations is incapable of comprehending the truth in the conceptual manner, which is precisely the way in which reason (*Vernunft*) grasps it. Therefore, Hegel's critique of religious doctrines of the Church does not concern the content of these doctrines (which Hegel holds for true), but is directed towards the way in which Church doctrines explicate this content, i.e., towards the one-sidedness (and, *eo ipso*, deficiency) of the representational thinking which is a function of understanding (as opposed to reason). Being analytic in itself, understanding not only separates its objects from one another in the process of analyzing, but it separates ourselves from the reality (instead of connecting us to it). Thus, in Kant, the subject remains, together with the concepts by means of which it thinks about things, on the one side, while these very things, as "things in themselves" remain on the other side. Given that thinking does not

[19] Pannenberg claims that Hegel's greatest contribution to Christian theology was precisely in the fact that, through his understanding of the trinitarian teaching, he revived the interest for Triadology, which was sidelined in the dogmatic textbooks of the pre-Hegelian epoch (Wolfhart Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1996, p. 290). "... Hegel rightfully boasted of the renewal of the old Church's dogmas, above all the doctrine of the Trinity, through his philosophy" (ibidem, p. 282). In his *Lectures on the Philosophy of Religion* he confidently claims that "... basic Christian teachings have largely disappeared from the dogmatics. Not exclusively, but primarily, philosophy is now essentially orthodox. The statements that were always valid, the fundamental truths of Christianity are kept and preserved by it." (*Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. II: *Determinate Religion*, Berkeley: University of California Press, 1984.)

[20] "... understanding consists in comprehending conceptual determinations in their abstractness and thus in their onesidedness and finiteness", G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* I, Vorrede zur zweiten Ausgabe, p. 13.

[21] "Kant was the first who definitely emphasized the difference between understanding and reason and determined it so that the object of the former is the finite and conditioned whereas the object of the latter is the infinite and unconditioned", G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* I, § 45, p. 175.

transcend the thinking subject, the object of thinking remains something external and foreign to the act of thinking. Furthermore, as the thinking by understanding is, for Kant, fed only with sensory content (which, too, cannot cross the borders of the thinking subject), the conceptual thinking of God remains impossible. Therefore, Church doctrine of the Trinity, in Kant's opinion, is either false (if it pretends to really represent God), or it is some kind of code which directs our moral relation to God.[22]

Unlike understanding, reason is characterized by the dialectical thinking which, for Hegel, is the only true method[23] of every real knowledge (therefore the knowledge of God, too). The reason for this is that everything that exists (including God himself) is the unity of opposites and therefore must contain in itself some sort of the dialectical movement. An example of such movement Hegel offers in his *Science of Logic*.[24] A seed is a plant in its undeveloped, i.e., unmediated form. In order to become a plant, it must be "negated",[25] i.e. the form of seed must be rejected through producing something that it itself is not – a plant. The product of this negation is "new concept, but higher and richer than the preceding one". Thus, the negation is not the denial of the negated, but the denial of the absoluteness and definitiveness of its content (in our particular example, what is denied is that a seed will forever remain a seed). The thinking understanding would perceive each of the two forms (seed and plant) as in itself determined and (to put it in Hegel's terms) motionless, wherefore it would understand them as mutually separated. The dialectical reason, however, would understand them as organically united. The contradiction of forms (which, in Hegel's language, means that, from the aspect of understanding, one form denies, i.e., excludes the other) constitutes the essence of everything really existent. In other words, to be real is to take part in the dialectical movement of life (in which the immediately given produces its negation and finally ends up united with it in the so called unity of opposites).[26] To put it simply: understanding divides, reason unites; understanding deals with the static, reason with the dynamic; understanding deadens, reason revives. Having such characteristics, understanding is obviously unable to think the God of the living faith. That is why in Hegel we do not find the contrast between reason and faith, but between reason and understanding. In other words, we can confront faith and understanding, but never faith and reason (as it recognizes the content of faith as its own).

5. The principles of the philosophical approach based on reason, as opposed to those based on understanding, Hegel elaborated (in his *Science of Logic*) by his specific interpretation of the dialectical thinking which, in his opinion, faithfully describes the dialectical "movement" of the very reality. Limiting ourselves to the sphere of religious, it should be noticed that the term "God" signifies what Hegel in his philosophy calls the "absolute spirit", which is neither the same as the world, nor is it completely divided from it, but is a to-

[22] Cf. S. M. Powell, *The Trinity in German Thought,* p. 112.

[23] The methodical thinking in itself important because "... only method can tame the thought, lead it to the thing and keep it within it", G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* I, Vorrede zur zweiten Ausgabe, p. 8.

[24] Hegel's *Science of Logic*, which is, in fact, sort of metaphysics, shows God as he is in his eternal essence before creating nature and finite spirits. On the dialectical method see *Science of Logic* II, section three, ch. 3 The Absolute Idea.

[25] Compare: "... unless a grain of wheat falls into the earth and dies, it remains alone; but if it dies, it bears much fruit" (John 12:24).

[26] Cf. Samuel M. Powell, *The Trinity in German Thought*, pp. 112–113.

tality which includes, more precisely – reconciles in itself, thinking (logic) and being (the natural world and the world of finite spirits). The dialectic speculation (unlike all the other ways of thinking, which are incapable of doing this) reveals the logic of this reconciliation, thus introducing us to the comprehending of the mystery of God himself. Namely, unlike those who claim that God is unknowable, Hegel is a fervent advocate of the thesis that he is knowable.[27] The greatness of Christianity is, among other things, reflected in the fact that it enables us to know God such as he is, but only if we approach him in a suitable way.[28] Otherwise, the understanding will see the revelatory moments of the spirit's movement as confronting one another, as mutually exclusive and therefore unintelligible. That is the reason for which the Trinity remains an incomprehensible mystery for understanding (but not for reason). Reason, however, in its dialectical way of thinking, realizes that those moments which seemed to understanding as mutually exclusive, actually are not such. Following the logical movement from the one to the other, reason now begins to understand these mutually confronted moments as interdependent, i.e., in such a way that one implies the other. Thus, instead of confronting them, it "reconciles" them, by proving that neither of them contains the whole truth, but, at best, only a part of it. Contrary to this, the whole truth is perceived as a totality of all the moments that understanding saw as irreconcilable: their mutual confrontation, reconciliation, the result of this process, as well as the process itself.[29] Not only the final product, but all this together contains the whole truth whose isolated moments are indeed overcome ("negated"), though by no means forgotten, for they are present as the material ("elements", "moments") of which the whole truth consists.[30] That precisely is the meaning of the Hegel's maxim: "The truth is totality".[31]

---

[27] In Hegel's opinion, the whole science before Kant was the teaching on God, while educated people after Kant boast of the fact that they know nothing about God. See also G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* III, § 564 where Hegel confronts "the new assurances that man cannot know God" which are "even more inconsequent if they are made within religion, which is explicitly named *revealed*; according to these assurances it would much more be a religion in which God has not revealed himself, a religion whose members would be 'gentiles who know nothing about God' ... If one consider how difficult it is to know God as spirit, for it cannot be done by means of simple representations of faith, but it requires an advancement to the level of thought ... then it is not surprising that many, especially theologians, who are encouraged to deal with these ideas more closely degraded themselves in order to cope with it more easily, so they willfully accepted what was offered to them for this purpose. The easiest was the abovementioned result: that man knows nothing about God. In order to appropriately and precisely comprehend, in thought, what God as spirit is, a thorough speculation is needed [of which such theologians are obviously incapable]."

[28] Thus according to Hegel "Christianity is the consummate religion because in it the idea is for the first time portrayed adequately (although within the limitations of religious language, with its use of images)", Samuel M. Powell. "Rethinking Trinitarian Theology: Theology since the Reformation" in *Rethinking Trinitarian Theology* (ed. by Robert J. Woźniak and Giulio Maspero), t & t clark, 2012, pp. 44–68, 59.

[29] The full truth is God, but only understood as spirit, and yet "God can be named spirit only if he is known as the one who mediates himself with himself in himself", G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* I, § 74. p. 241.

[30] Unlike Kant, for whom the object of understanding is the limited and conditioned and the obect of reason is the unlimited and unconditioned (the unlimited is here understood as a pure opposite of the limited, so that they are mutualy exclusive), for Hegel: "... the unconditionality of reason is not simply to be reduced to the abstract identity with itself [as different from and even opposed to understanding] which would exclude any difference. Given that in this way reason is simply lifted above finiteness and conditionality of understanding, reason itself is thus degraded to the finite [for, *not being* understanding, it could not enter its domain – as Kant himself clearly said] and conditioned [the condition for being reason is *not to be* understanding] for the real infinite is not simply beyond the finite, but it includes it as sublated in itself." G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* I, § 45. p. 176.

[31] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Preface (translated by A.V. Miller), Oxford, Clarendon Press, 1977.

How does the above sketched dialectical "movement" look in the example of God's revelation? If our thought starts from the most universal (which is necessary, given that we only gradually reach specific attributes, which are, one by one, ascribed to the universal), then it follows that the most universal is also the most abstract (as we cannot ascribe it any specific features). In order to become something particular, the universal must gain certain attributes which specify it. By gaining specific attributes, the universal somehow "negates" itself (as something undetermined-universal), thus distinguishing itself (as something with concrete characteristics) from itself (as from a pure universality with no specific qualities). This dialectical change from the universal into the specific and particular (whereby the particular is actually the specified universal, rather than something completely foreign to it) Hegel recognizes as (God's) creating (of the world). The creating is, therefore, the (self)revelation through which the universal produces the particular – which is the natural world. If nature is God's creation through which he somehow reveals himself, it still should not be held that this revelation implies that, by knowing nature, we could grasp some of God's attributes as well. This sort of natural theology was strange to Hegel. The natural world, as a "moment" of the particular, is also a "moment" of the living God. Of course, the world is not God, but, as a self-particularization of the universal, it is a part, an aspect or a "moment" of God's life. It is the "other" of God – it is God's otherness. This is why God's revelation (as a moment of God's self-negating[32] self-differentiation) is at the same time the creation (of the natural world and finite spirits and especially of the man Jesus, afterwards).[33] The creation is, thereby, a real *novum*, a new moment in God's life. Especially in Jesus Christ did God "leave" his universality (= he revealed himself) and enter into the sphere of particular, i.e., he has become a concrete human being. While God in his universality is a subject of thought, in his particular being he can be sensually perceived. Therefore, for senses God is present in the incarnated Christ, but "strictly *as spirit* is God present in spirit".[34]

6. Let us now return to the Holy Trinity. If we distinguish between the immanent and the economic Trinity (which distinction was emphasized especially during the XX century debates), then it should be immediately said that, for Hegel, God is only the immanent or ontological Trinity, i.e., God as he himself is in his (pre)eternal being, regardless of whether the world exists or not. He never designates God in his historical manifestation as the immanent Trinity, or even just Trinity.[35] However, God in history is not just a reflection of the eternal Trinity, but its direct realization. If, for Plato, time is a

[32] The theologians would say "kenotic".

[33] Given that God is spirit or subject, in Hegel's opinion it suits him to reveal himself, for the essence of God as spirit is "to be for an other." (G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* vol. III, p. 163.) "God is this process of positing the other and then sublating it in his eternal movement. Thus the essence of spirit is to appear to itself, to manifest itself." (ibidem, 170.)

[34] G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* vol. I, p. 130.

[35] Hegel does not use the term "Trinity" either in the *Phenomenology of Spirit* or in the *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, although he mentions the "Father", the "Son" and the "Holy Spirit". He rarely calls Jesus the Son. Hegel's usage of the term "Son" was problematic for many, for the Son is Father's offspring within the preeternal Trinity, while, on the other hand, this term in Hegel sometimes seems to refer to the totality of the particular world (i.e., the world consisting of nature and finite spirits), as can be clearly noticed in the *Lectures on the Philosophy of Religion* from 1831. These two meanings, however, need not be incomprehensible or irreconcilable with each other, if we bear in mind the specific role of the Son regarding the creating and salvation of creation, ascribed to him by the whole orthodox theological tradition.

"moving likeness of eternity",[36] then something similar might be said of Hegel – the economic Trinity is for him a moving likeness of the immanent Trinity. Both the immanent and the economic Trinity have the same structure, except that the timeless structure of the immanent Trinity "expands", that is, "unravels" itself within the space and time of the historical Trinity. Such Hegel's formulations, however, continuously evoke doubts and objections, as they seem to imply that God's being is essentially historical.

Nevertheless, for Hegel the Trinity is not God in the common, everyday meaning of the word, which implies a transcendent being that exists somewhere in heaven (along with the world he created). He is not an object (*Gegenstand*) of human assessment (separated from us as any other object), but is rather a ground (*Grund*) standing in the very midst of the human being, which makes itself present, thus becoming available for the communication with humans, as well as for getting known by them. The common image of the triune God is, in his opinion, a (failed) attempt of representation to present the truth. Representation (*Vorstellung*) and, consequently, the knowledge by means of representation, is understood by Hegel as setting (*stellen*) the truth as an individual, separate object, in front of (*vor*) the knowing subject, as something external to him. Thus, the religious representation, as well as the theological one based on it, makes God, together with the unity of man and God in Christ, an object separate from man. This, in Hegel's opinion, contradicts the basic Christian truth, i.e., the incarnated unity of God and man, which we cannot make pre–sent, but still can comprehend it. However, as the truth for Hegel applies not only to a given being, such as it is in itself, but to the dialectical movement of differentiation and reconciliation, within the religious (representational) thought the truth must be represented in the inadequate form (of the three divine persons). When we read in the Church dogmatic texts that the Father generates the Son and (through the Son) spirates the Spirit, this, for Hegel, is a figurative way to express something that, by its nature, is not figurative at all, namely – the (divine) dialectic of differentiation and reconciliation. When the first moment of spirit negates itself, thus producing its own otherness, the religious consciousness understands that process as Father's generation of the Son.[37] The fact that the otherness of spirit is itself spirit means for the religious consciousness that the Son is God just as the Father is. However, the otherness of spirit does not forever remain its pure negation, that is, it does not forever remain merely the other, but it comes back to its source, reconciling with it, which is understood by the religious consciousness as something regarding the Holy Spirit as the bond of love between the Father (the source) and the Son (the otherness).

If we wanted to set Hegel's understanding of the Holy Spirit and his "place" inside the Holy Trinity within some theological tradition, then it would definitely be the Augustinian one which, over Anselm of Canterbury and even Lessing, reached Hegel. This tradition describes the relations (of unity and otherness) among the persons of the Trinity by analogy with the relations (of unity and otherness) existing in the human soul. Of course, for Augustine it was just an analogy and he had no intentions whatsoever to claim that the trinitarian relations are the same with the relations within our spiritual powers.

[36] Plato, *Timaeus* 37d.

[37] This differentiation in the sphere of universal, i.e., the sphere of pure thought, must not be confused with the self-particularization of the universal, which brings to the emergence of nature and finite spirits. To put it in theological terms: the generation of the Son should not be confused with the creation of the world. Hence Hegel's Trinity is not a particular (even heavenly) being, but spirit in the form of universal.

This holds even more for Hegel. At this point, this tradition is at the same line of thought with the Cappadocian one. Ayres sets Hegel's Trinitarian teaching into a broader historical context and claims that "to understand Hegel's Trinitarian vision we must recognise that he stands in a tradition which ultimately depends on a modification – or even corruption – of late medieval classical Trinitarianism, a Trinitarian tradition infused with Platonic principles that enabled the conception of a divine movement that was also rest and fullness. The modification, or corruption, of this tradition in Boehme and then Hegel itself draws on Lutheran accounts of the divine disclosure and thus suggests a possible account of the divine self-determination through Trinitarian community and exchange."[38]

7. Hegel often points out that the Church's doctrine of the Trinity, having purely speculative content, contains the "whole truth", but only in the form of representation. The task of philosophy, unlike the one of religion, is to comprehend this content by means of precise concepts, as opposed to the vague and, therefore, misleading representations: „philosophy has the same content and the same end as art and religion; but it is the highest mode of apprehending the absolute idea because its mode is the highest mode, the notion."[39]

What is true in the concept of the Trinity, according to Hegel, can either be grasped by (speculative-dialectical) philosophy, or accepted by faith. Only the approach by understanding cannot promise any success. However, despite being based on the "happily naive forms of representation" (as opposed to which, in Hegel's opinion, the concept of love is far more suitable for explicating the truth), faith still enables us to accept the doctrine of the Church, through which we accept the truth, too (even if in an inadequate form). In the content we accept through faith, understanding (*Verstand*) finds contradictions and, rejecting them, it rejects the content of faith, as well.[40] Thus understanding, willing to reach the truth, actually does the opposite: it deprives itself of knowing the truth. Unlike this approach of understanding, Hegel, while admitting the existence of contradictions found by understanding, e.g., in the doctrine of the Trinity, still refuses the conclusion that these contradictions imply the lack of truth. On the contrary, Hegel strives to show that contradictions are unremovable (only) as long as we are at the level of understanding, but that they can be overcome at the level of reason (*Vernunft*). Contradictions, therefore, are not just apparent, but are real, yet only if we remain at the level of understanding. At the level of reason, they prove to be but a necessary step towards the solution, in which they get reconciled in something that transcends them, i.e., they show themselves only as necessary stops on the road leading to their overcoming. In the example of the Trinity, this means that understanding comprehends God as a single, integral being, which is why it does not allow any internal differentiation or otherness. Any potential differentiation inside God would, for understanding, imply that he is not one single God, which is something understanding must not allow (as it cannot grasp it). However, such single, monolith God (as seen by understanding) is for Hegel

[38] Lewis Ayres, "Into the Cloud of Witnesses: Catholic Trinitarian Theology Beyond and Before its Modern 'Revivals'" in *Rethinking Trinitarian Theology* (ed. by Robert J. Woźniak and Giulio Maspero), t & t clark, 2012, pp. 3–25, 7.

[39] G. W. F. Hegel, *Science of Logic* II, section three, ch. 3 The Absolute Idea.

[40] A classical example of doing this can be found in the Enlightenment.

but a pure abstraction, representing God as a lone being existing across from the world, with which it has only external relations.[41] Having in mind the lack of any internal relations, this would not only be a single-sided representation of God, but such God, according to Hegel, could not possibly be spirit, given that spirit must necessarily set and remove (overcome) contradictions arising from self-differentiation. Comprehending God as spirit, therefore, is not possible by understanding, but is achievable by (religious) faith and especially by (speculative) concept. Thus Hegel claims that we can say of the doctrine of the Trinity that it is a mystery, but only for understanding and for the kind of thinking based on perception and (on the perception based) representation. For faith and speculative thinking this is not the case, given that God is completely known in both of them: „But as soon as God is defined as spirit, externality is sublated, and for sense this *is* a mystery; for sense everything is external to everything else...“[42]

8. According to Hegel, the very concept of person contains in itself the concept of otherness. Persons of the Trinity[43] are not a multiplication of one person. They differ from one another. In the Trinity, one person generates the other person (its otherness), which, despite being a person itself still differs from the first one. But, if we understand this difference as an absolute one (which would result in separating persons, which is something that understanding with its representations is prone to do), then we fall into tritheism: instead of three different persons we get three different gods. The only way to overcome this Hegel sees in the concept of love, for it is the only one simultaneously containing (reconciling) in itself "unity" and "otherness" as the two moments of the life of spirit. Love cannot exist if, beside the loving one, there is no beloved one (other than the one who loves). However, the difference between the loving and the beloved one is being overcome through the unity they realize in their love. Thus, love is the best example of the dialectical movement: 1) original oneness, 2) its differentiation by negating its own self (as one), 3) overcoming of this difference by returning into (now enriched) unity. Interpreted in this manner, love disables the absolutizing and separating of the persons of the Trinity, given that each one of them has its being only in the others. Just as any other spiritual reality, God too is not simply a non-differentiated oneness, but a unity-in-otherness.[44] This (self)differentiation is not just the one that happens in the creating of the world (which is an otherness of another kind), but primarily the one that happens to the idea, while it is still in the element of the universal, i.e., in the element of thought. As such, it contains in itself the dialectical movement, which is precisely what makes it knowable.

9. The immanent Trinity, however, becomes the economic one. Necessarily or freely? Hegel does not ask this question, perhaps because it would be a wrong one,

---

[41] See e.g., Samuel M. Powell, *The Trinity in German Thought,* p. 125.

[42] G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. III, p. 192.

[43] Dale M. Schlitt (*Hegel's Trinitarian Claim: A Critical Reflection*, State University of New York 2012 (first edition: E. J. Brill, 1984), p. 150) rightfully notices that, for Hegel, only if God is understood as the Trinity, can he be established as spirit, i.e., as a concrete subject and person.

[44] "Father, Son and Spirit respectively stand for subject (immediacy, being, identity, concept, universality) and object (mediation, nothing, difference, particularity) and the unity of both (mediated immediacy, becoming, unity of identity and difference, singularity)", Michael Schulz, "The Trinitarian Concept of Essence and Substance" in *Rethinking Trinitarian Theology* (ed. by Robert J. Woźniak and Giulio Maspero), t & t clark, 2012, pp. 146–176, 149.

in his opinion. Admittedly, in order to explain the moment through which the Trinity brings the world into being, Hegel sometimes uses expressions which imply some sort of logical necessity of this "movement". But, here we should immediately recall something that Pannenberg rightfully stresses, namely, that "for Hegel freedom and necessity are not mutually exclusive"[45], as well as that he understands freedom as „the truth of necessity."[46] Freedom, that is to say, must develop itself following the internal necessity of the content that is immanent to it (i.e., the necessity of concept). Thus, for Hegel, freedom is, in fact, necessary self-determination. It follows from this that the real freedom is something completely different than individual arbitrariness. The real freedom, namely, can be gained only through the insight into the universal.[47] However, when it comes to the problem of God's free necessity or necessary freedom, then it must be said that it is one of the greatest philosophico-theological challenges, and it seems that Hegel reached the internal limits of grasping it. Namely, according to his insights, if God's freedom is understood as an attribute of the divine being, for which we (therefore) claim that it is free, in the sense that it alone establishes its acts of freedom, then an act of God's freedom shows itself either 1) as something added to God's being from the outside (the free necessity), or 2) as an expression of the very being of God and, therefore, as a manifestation of his free identity, i.e., as something necessarily inherent to him (the necessary freedom). Whatever attitude we take towards Hegel's position, Pannenberg claims that „the traditional theological doctrine of God has no solution to this dilemma."[48]

On the other hand, God, for Hegel, must also be understood as a subject (which, historically speaking, already happened, in his opinion, in the religion of Israel), so the world cannot emanate from God's being in the neoplatonic way, but the "absolute freedom" of the idea must by all means be taken into account. Being the absolutely free subject,[49] God must be personal. From such an Absolute the world cannot "emanate" simply by itself (i.e., necessarily). For Hegel, then, the Absolute in itself is already a subject and person. Being the Absolute, he is the real infinity (*wahre Unendlichkeit*). This real infinity is not something merely opposite to the finite, for something like that would itself be finite, as it would be something that "is not finite", which is therefore "limited" by the finite, or is the "counterpart" of the finite, or is "opposed" to it. In order to become the real infinity, it

---

[45] Wolfhart Pannenberg, "The Significance of Christianity in the Philosophy of Hegel" in *Basic Questions in Theology* Vol. III, SCM Press LTD, London, 1973, pp 144–177, 164. (This is a lecture on given by Pannenberg on July 14th, 1970. in Stuttgart, which was published many times afterwards).

[46] It seems that Hegel formed this opinion in an early stage, as we find it already in his first serious philosophical writing – *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* (*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, 1801, p. 86ff).

[47] Paradoxically, for Hegel only the one (individual) is free, who obeys the law (i.e., the universal), given that, by doing this, he is, in fact, obedient to himself and abides (there, in the law) in his own self.

[48] W. Pannenberg, "The Significance of Christianity in the Philosophy of Hegel", p. 173.

[49] It is very important to constantly bear in mind Hegel's essential remark that "... everything turns on grasping and expressing the True, not only as Substance, but equally as Subject", *Phenomenology of Spirit*, Preface. Probably following Fichte's early writings, Hegel modeled the Absolute as a subject, which discloses itself in relation to itself, in order to meet its own disclosed self opposed to it, as its own otherness (being conscious that it is identical with it). Pannenberg claims that this is also the manner in which Hegel modeled Christian doctrine of the Trinity: "The Father produces himself as his otherness in the Son, being, at the same time, aware that he is identical with it", Wolfhart Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, p. 289. And at the same page: "the identity of the absolute subject with himself is mediated through the other of himself that he himself produced."

must both transcend the finiteness somehow, and contain it in itself as its own overcome moment (not as something opposed to itself).[50] The real infinity, then, is opposed to the finite, but it simultaneously overcomes this opposition. Without the latter moment, it, too, would remain pure finiteness (or an abstract infinity).[51] If this is understood, then it is clear that, according to Hegel, in the act of incarnation God reveals himself in his absoluteness, for precisely in the incarnation of his Son in the created and finite world, God finds himself as in his own self. Thus, God does not stand in contrast with the world, but he includes it in his own self, as his own moment, while transcending it, at the same time, as something finite. The incarnation is anyway the central idea of Christianity, according to Hegel, for its meaning is precisely the unity of the infinite (God) and the finite (man). This unity is realized in Jesus Christ (as well as in all those who accept him), who precisely in this manner manifests one of the essential moments of the life of the Absolute, i.e., reconciliation. Revealed and reconciled with man in Christ, God is not an abstract infinity (which affirms its own being by distinguishing it from the finite) anymore, but the real infinity which transcends its (initial) difference in relation to the finite by revealing and communicating itself (to the finite). The finite, on the other hand, by welcoming the infinite in itself, in effect gets accepted by this infinity. Exactly the example of incarnation makes it clear that the real infinity can only be the one that does not exclude that which itself is not (i.e., the one that does not exclude something other than itself). On the contrary, the real infinity must incorporate the moment of being turned towards the other and adopt it to the extent that it would not be what it is (i.e., the real infinity) without it.

The real or concrete infinity is, in fact, individuality. Given that it is in the nature of spirit to "advance" from the universal, through the particular to the individual, it follows that the particular (which is the other of the universal and, hence, the negation of its absoluteness) must itself be negated (but also preserved in the process of self-transcendence).

10. Therefore, if spirit wants to completely realize itself (and it does), then the differentiation of the idea cannot be similar to the one represented to the religious consciousness as the generation of the Son by the Father (which still remains in the sphere of the intra-divine), but it should be like the emergence of the particular beings (which are, in a way, external to God). It is always necessary to distinguish between these two "disclosures" or "differentiations". The former, then, is the internal differentiation of the idea in the element of thought, while the latter is the external differentiation of the idea in the element of space and time.[52] However, given that Hegel described the emergence of the world as the free resolving of the idea,[53] there were many people from his

[50] Hegel's axiom could be formulated as follows: if God is understood as a being existing in opposition to the finite and limited world, then he himself must as well be understood as a finite and limited being. The abstract dualism of finite and infinite makes the very Absolute finite, as well.

[51] This was well noticed by W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, p. 288.

[52] This crucial distinction between the immanent life on the triune God and his revelation through creation and further reconciliation with it was often overseen both by many of Hegel's followers and by his opponents. Hegel, however, especially in his later phase, made an unambiguous distinction between the two.

[53] The most pregnant explication of this is in his *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* I, §, p. 244: "Enjoying however an absolute liberty, the idea does not merely pass over into life, or as finite cognition allow life to show in it: in its own absolute truth it resolves to let the 'moment' of its particularity, or of the first characteristic and other-being, the immediate idea, as its reflected image, go forth freely as nature."

time[54] onwards, who interpreted this as some kind of pantheism.[55] Hegel, however, immediately replied that he was not a pantheist[56] and even claimed that there has never existed any pantheist, if the term signifies someone believing that all particular things taken together, in their individuality and contingency, are God. Namely, to claim that God is everything (which is something that, in Hegel's opinion no one claims) is one thing, but to believe that the divine in all things is the universal aspect of their content, i.e., the "essence of [all the] things" is something completely different. What is more, if God really were everything, precisely through this fact would he, in Hegel's opinion, be negated. But, Hegel does not claim anything like that. Yet, he does claim that God is actual[57] only within the historical process which includes in itself the natural world and the finite spirits.[58] Already Strauß interpreted such Hegel's opinions, as if he claimed that "the Son is not a being above and beyond the world, but can only be the world or the finite consciousness itself."[59] Of all those who interpreted Hegel in this (pantheistic) manner, Strauß seems to be the most influential.[60] However, a minuter examination of Hegel shows that "there are unambiguous statements by Hegel which contradict this [Straußean] view,"[61] so that, consequently, we cannot speak of Hegel as of a pantheist. The difference between creating the world and generating the Son, i.e., between the movement of God within the Trinity and the processes taking place within the created world, was made by Hegel already in his *Phenomenology of Spirit*, and occasionally re-

[54] The first to accuse Hegel of pantheism (already in 1826) was a young pietistic theologian Friedrich August Gottreu Tholuck, who was concerned because the people with problematic Christian qualifications (above all Hegel who belonged to the Evangelical Church of the Prussian Union) were considered to be leading Christian thinkers. By the way, the trinitarian doctrine was, for Tholuck, unfortunately borrowed from the aristotelian and neoplatonic philosophy (so, accordingly, it would be better to forget it, than to insist on it as Hegel used to do).

[55] "The pantheistic interpretation of Hegel by a group of his disciples [the so called 'left wing'] caused the worst possible damage to the influence of Hegel's philosophy on theology, as it confirmed and strenghtened the anyway rightfully existing prejudices against the idealistic philosophy, which were also transferred to Hegel. Apart from that, the weaknesses of Hegel's interpretation of Christianity were by no means bigger than, for example, those of Schleiermacher's theology which certainly did not have less difficulties than Hegel with the conception of God as person. Moreover, Schleiermacher's theology despised the help of the doctrine of the Trinity and it also served the idea of God as Creator less successfully than Hegel's thought. The fact that Schleiermacher still entered the history of theology as a Church father of the modern Protestantism can hardly be explained otherwise than as a consequence of the fact that Hegelianism was successfully suspected of pantheism..." W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, p. 282.

[56] According to Hegel, even Spinoza (to whom everyone ascribed such belief) does not advocate pantheism, but acosmism. See Hegel's argumentation in: *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. I, p. 375–377. On pantheism in general see the remark regarding § 573 in the *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*.

[57] Which is the opposite of "ideal", not of "nonexisting".

[58] Compare: Samuel M. Powell, *The Trinity in German Thought*, pp. 128–131, especially his concise formulation of Hegel's view in the following expression – "the world [is] part of God's life."

[59] David Friedrich Strauß, *Die christliche Glaubenslehre* I, 1840, p. 490. Truth be told, Strauß ascribes this to Schelling's early writings, but immediately adds that Hegel's position "agrees with this". Pannenberg claims that "Hegel's position was thus severely distorted" given that Strauß "ignores the difference Hegel consciously made between the immanent triune life of God, on the one hand, and his revelation through the creation and reconciliation with the world, on the other." W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, p. 282.

[60] Samuel M. Powell (in his otherwise very good study *The Trinity in German Thought*) could not resist a Straußean reading of Hegel. The same seems to hold for Christine Helmer, "Between history and speculation: Christian trinitarian thinking after the Reformation", in: *The Cambridge Companion to the Trinity*, (ed. Peter C. Phan), Cambridge University Press, 2011, pp. 149–169, especially 159–162.

[61] Wolfhart Pannenberg, "The Significance of Christianity in the Philosophy of Hegel", p. 163.

peated up to the *Lectures on the Philosophy of Religion*.[62] He wanted to keep the difference between the life of the real world and the finite spirits on the one hand, and the ideal form of that world, on the other, while claiming at the same time that the ideal life in the element of thought does not possess its fullness without the actuality of the real beings, i.e., that it is only abstract without them. However, the real beings themselves cannot exist unless they are not a differentiation, striving, by returning, for its own truth. It is, therefore, not true that the world of the finite beings, taken in itself, is God (i.e., it is not true that pantheism is true). In fact, it could be said that the world of the finite and contingent beings is no more real in itself, than matter (in classical philosophy) is without form. As such it is a pure abstraction. It is, however, real, not in itself, but only in its unity with the idea of God. Although this holds for the world in its totality, it is most easily recognizable in the example of incarnation. Here, however, one should be reminded not to confuse two kinds of differentiation: one in the element of universal, where the Son signifies the moment of differentiation from the Father within the, thus undisturbed, unity of the idea, the other in the element of particular where the Son shows himself as a finite being among other finite beings.

11. As we have seen, in the grounds of Hegel's understanding of the Trinity lies his teaching on the absolute idea, which differentiates itself in relation to itself and thus discloses itself, in order to return from this "moment" of disclosed existence into the unity with itself. This Hegel's vision of the self-establishment of the Absolute through self-differentiation, seemed to many as if it did not express the same meaning of the doctrine of the Trinity, as the one in the early Church. Such attitude was usually based on the understanding of the "equal rank" of the persons of the Trinity, which they thought was jeopardized in Hegel. Of course, having in mind that in the theology of the early Christian fathers only the Father is the "source", "principle" and "cause" of the Son and the Spirit (and not vice versa), the issue of the "equal rank" could also be called into question. The problem was usually solved by looking for the equality of the divine persons not in their causal relations (which were by no means reciprocal), but in their equal essence or nature. Thus, certain inequality was accepted even within the most orthodox teachings on the Trinity. Such a standpoint would definitely not be unacceptable for Hegel. What he would regard as unacceptable is the understanding of the Trinity as a static given. He could not accept a monolithic God, in whom nothing happens. Life in general, especially the life of God (as the source of every other life), in Hegel's opinion, is not possible without differentiation of the original "cause", without emergence of the image of the other,[63] its (spaceless and timeless) disclosure, as well as without the return to the only source, yet now enriched by the "experience" of otherness.

---

[62] There Hegel unambiguously claims that, regarding his views, "an *incorrect* interpretation may arise ... to the effect that the eternal Son of the Father, the Godhead who exists objectively for himself, is *the same as* the (physical and spiritual) world and that we are to understand by the former nothing more than we mean by the latter", (italics V.P.) G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. III, p. 87. The clarification of this "misunderstanding" should be sought in Hegel's Christology.

[63] Compare St. John's: "and he who sees me [Jesus] sees [in fact] him who sent me [i.e., sees the Father]" (John 12:45), and St. Basil's: Jesus Christ is "the image of your goodness, the seal of your likeness, who reveals you the Father in himself" (The anaphora prayer of St. Basil the Great).

If God is spirit (and only thus is he acceptable for Hegel), then a (timeless) "process" must take place in him, in which the abstract universal,[64] through its differentiation and reconciliation with itself, reaches the real universal which contains in itself all these "moments" as its treasure. This is to say that the absolute spirit (= the truth as such) realizes itself only through development. Its own nature consists in being not a given, but a result or "spontaneous becoming itself", while "the Trinity is the key to how [absolute] Spirit is explicated [developed]".[65] The Absolute, then, is not a specific (=divine) kind of substance, but a self-determining, self-reflective, self-transforming process. Expressed in trinitarian terms, this would mean that God the Father makes God's self an object of God's self (which is the Son), while remaining (throughout the differentiation of God's self within God's self) undivided in essence. In this process of differentiation God loves (this love being the Spirit)[66] his own (differentiated) self, yet remains identical with God's self. In that way Hegel attempted to defend and explain the eternal truth regarding, as he firmly believed, the deepest essence of Christian doctrine – the one concerning the eternal and spiritual life of the life-giving and spirit-giving Trinity. The truth strange and inaccessible to understanding, yet close and familiar to faith and reason.

[64] The abstract universal never really exists as a being or a thing. That is why it is "abstract". Analogously, the Father never really exists without the Son and the Spirit. If he had existed thus, we could have named him, in Hegelian terms, the "abstract" Father.

[65] Garry Dorrien, *Kantian Reason and Hegelian Spirit*, p. 211. It is thus shown that the Trinity is the „cornerstone" of Hegel's philosophical system, Christine Helmer, "Between history and speculation", p. 162.

[66] G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion,* vol. I, pp. 126–127.

Philotheos 14 (2014) 202-204

Katharina Comoth
Köln am Rhein

Über Anerkennung:
Im Philosophicum *gehts um die ‚Gottesmaus' (Hegel: WS 1825/26)*

Im Wintersemester 1825/26 wurde Hegel von einem Kaplan der katholischen St. Hedwigs-Kirche in Berlin [ab 1930 -Kathedrale] – der Hegels Veranstaltungen an der nahe gelegenen Universität besuchte – beim ersten Kultusminister in Preußen: Karl vom Stein zum Altenstein verklagt, in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* öffentlich die katholische Religion verunglimpft zu haben durch Äußerungen wie, daß eine Maus, die an der (geweihten) Hostie geknabbert habe, in der katholischen Religion göttliche Verehrung genieße im Zusammenhang mit Transsubstantiation als (im Grunde philosophischer) Ausdruck für ἀνάστασις/resurrectio *in Verheißung der Eucharistie*.[1] Der Minister erbat von Hegel eine Stellungnahme. Sie ist datiert auf den 3. April 1826.[2]

In seinen Vorlesungen – bemerkt Hegel – habe er „wie bei der Philosophie der Kirchenväter über die christliche" so bei der scholastischen Philosophie „über die katholische Religion notwendig zu sprechen gehabt", genau genommen über deren „Mittelpunkt", die Hostie (69).[3]

Mit Origenes beginnt die wissenschaftliche Auslegung des Evangeliums. Keiner der übrigen Evangelisten – sagt er in *ComJoh* I.4 – hat Jesu Gottheit so rein enthüllt wie Johannes, der Ihn uns vorstellt, wie Er die ‚Ich bin…'-Sätze spricht,

‚Ich bin das Brot des Lebens' (Joh 6,35 und 6,48)

beispielsweise, *hier als*

Voraussetzung

in Rücksicht auf Hegels diesbezügliches Philosophicum, genauer: ‚Ich bin das lebendi-

---

[1] Die *Hostie* ist nach Vorschriften des katholischen Kirchenrechts: Codex Iuris Canonici gebacken und vom Priester geweiht.

[2] Ich zitiere nach G. W. F. Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie Werkausgabe Suhrkamp Verlag. Berliner Schriften 1818-1831, Bd. 11, 68-71: Über eine Anklage wegen öffentlicher Verunglimpfung der katholischen Religion. Hegels Schreiben ist laut *Erstdruck* 1857 bei Haym – vgl. Anm. 5; ebd. 510 ff. – gerichtet an ‚Freiherrn v. Altenstein, Minister der Geistlichen=, Medicinal= und Unterrichts=Angelegenheiten, Excellenz. P. P.' [Laut Auskunft von Dr. Ralf Breslau von der *Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz* vom 2. Dezember 2013 befand sich das *Original des Schreibens* bis zur Verlagerung während des 2. Weltkrieges in der *Sammlung Autographa der Preußischen Staatsbibliothek*, die in der *Biblioteka Jagiellońska* in Kraków aufbewahrt wird, wo es sich nach Mitteilung von deren Handschriftenabteilung durch Joanna Jaśkowiec vom 2. Januar 2014 befindet.]

[3] Dem Versteigerungskatalog von 1832 über Hegels Bibliothek ist zu entnehmen, welche diesbezüglichen Titel er besessen hat (herausgegeben von Helmut Schneider in *Jahrbuch für Hegelforschung* 12-14 [2010], 69-145); noch in seinem Todesjahr: 1831 hatte er den gerade erschienenen Johannes-Kommentar des Origenes erworben (vgl. Nr. 331 im Versteigerungskatalog). Um 218/19 hatte Origenes in Alexandria mit dem Johanneskommentar angefangen.

ge Brot, das vom Himmel herabkam. Wenn einer von diesem Brot ißt, wird er leben in Ewigkeit; das Brot aber, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt.' (Joh 6,51) In ihm – dem (notwendigen) Fleisch seiner ***Menschwerdung (die nicht symbolisch ist)*** und Brot für das Leben ist es der Geist (to pneuma), der lebendig macht (Joh 6,63) im Vollzug des Glaubens durch **Anerkennung des *neuen Wegs***, welcher der Hostie eingeschrieben ist[4]: ‚Ich bin'- (durch) *Incarnation* in der Gestalt des Brotes ‚Leib Christi' gegenwärtig.

Hegel wußte wohl, daß der Maus die (erforderliche) **Bestätigung** durch das ausgesprochene ‚**Amen**' abgeht, die ***Anerkennung***, wodurch der die Hostie Empfangende *würdig* in das dramatische Geschehen der Wandlung *selbst in Fleisch (und Blut)* einbezogen ist. In seiner Rechtfertigung schreibt er (69) „könnte ich mich auf das Recht des mündlichen Vortrags berufen, dessen Sinn, in Rücksicht auf beiläufige Erwähnungen wenigstens, oft auf Nuancen selbst des Tons der Stimme beruht und der daher durch leichte, unscheinbare Abweichungen, Weglassungen oder Zusätze verändert, ja gänzlich verkehrt werden kann, und ich erinnere mich bestimmt, hierbei zum Teil ganz in unbestimmtem, hypothetischem Sinne gesprochen zu haben."[5] Die Veranstaltung war demzufolge zum Teil Unter*haltung*; *zur Sache* bezeichnet Hegel sich grundsätzlich „als lutherischen Christen", der die katholische Lehre von der Hostie „kurzweg" ablehnt (69).

Das „kurzweg" stimmt nicht ganz mit dem überein, was er bei Luther selbst bemerkt und (u. a.) in den *Vorlesungen über die Ästhetik* geäußert hat: „Der katholischen Lehre nach z. B. ist das geweihte Brot der wirkliche Leib, der Wein das wirkliche Blut Gottes und Christus unmittelbar darin gegenwärtig, und selbst dem lutherischen Glauben nach verwandelt sich durch den gläubigen Genuß Brot und Wein zu dem wirklichen Leib und Blut. In dieser mystischen Identität ist nichts bloß Symbolisches enthalten, das erst in der reformierten Lehre dadurch hervorkommt, daß hier das Geistige für sich von dem Sinnlichen losgetrennt und das Äußerliche dann als bloße Hindeutung auf eine davon unterschiedene Bedeutung genommen wird."[6]

Zu den „*drei Mauern*", die Martin Luther 1520 *„angreifen"* wollte, gehörte *nicht ausdrücklich* der Mittelpunkt des Glaubens, die Eucharistie, wiewohl sie davon berührt wurde.[7]

---

[4] Die *Selbstoffenbarung* bei Joh 6,35-59 wurde in der Synagoge zu Kapharnaum vorgetragen (vgl. Joh 6,59).

[5] Die Beschwerde gegen Hegel wurde nicht weiter verfolgt. Minister v. Altenstein hatte den vortragenden Rat Dr. Joh. Schulze beauftragt, Hegel „in vertraulicher Weise aufzufordern, wegen der gegen ihn erhobenen Beschwerde sich des Näheren auszulassen", berichtet Rudolf Haym in *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857, 510: Der Minister „begnügte sich mit einer ihm durch den Geh.=Rath Schulze gemachten vertraulichen Mittheilung der Rechtfertigung Hegel's."

[6] In *Werke* (vgl. Anm. 2) Bd. 13, 420. Hegel hat sich einige Male über die Bedeutung der Hostie im ‚lutherischen Glauben' und ‚der reformierten Lehre' geäußert [zumal in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: Die absolute Religion. Das Reich des Geistes]; die oben zitierte Stelle komprimiert diese Ausführungen.

[7] Luther übersah u. a. (in: *An den Christlichen Adel deutscher Nation)*, daß sich *als Folge des Angriffs auf auctoritas* (in traditio und religio) subjektive *Autoritarismen* einstellen (können und werden), welche eigene Wege (auch im Umgang mit Texten) durchsetzen (was in Renaissance-Humanismus so vermieden ist: Von Mystras aus hatte Πλήθων zuvor die *Philosophie Platons* – vor allem dessen *Nomoi* – wieder in Bewegung gebracht, zumal in Florenz um Cosimo de Medici mit Marsilio Ficino, aber auch mit Nikolaus aus Cues an der Mosel, der ‚das Absolute' *erneut* in die Debatte brachte). Hegel sagt in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* mit Bezug auf die spätere Reformation:

„Noch bis auf diesen Tag werden wir in der katholischen Kirche und ihrem Dogma die Anklänge und gleichsam die Erbschaft von der Philosophie der alexandrinischen Schule finden; es ist in ihr viel mehr Philosophisches, Spekulatives als in dem protestantischen Lehrbegriff, Dogmatik, wenn überhaupt in dieser

Die *Selbstoffenbarung* bei Joh 6,35-59 ist unteilbare Substanz Christlichen Lebens; ***durch (Sein) Mensch geworden*** *sein* (**σάρξ/caro**: Joh 1,14) *in pneuma* **leben**: Joh. 6,63 – mit anspruchsvollen Forderungen an den Leib: Er spiegelt die göttliche Menschwerdung wider, die ihren Sinn im λόγος hat, *der im Anfang war*: in principio erat Verbum (Joh 1,1 *und* 1,14). In-carnatus (est) steht für den *immerwährenden* (Neu-) *Anfang Christlicher Heilsgeschichte* mit ἱεραρχία.[8]

Die *Selbstoffenbarung* bei Joh. 6,35 ff. geht der Mitteilung über das Abendmahl bei Joh 13,2 ff. voraus.[9] Origenes nennt das Evangelium nach Johannes ‚Erstling' *der Evangelien als ‚Erstlinge'* – Erstling der Erstlinge (*ComJoh* I.2 und I.4). Hegel wollte sich amtsbewußt rechtfertigen – auch gegen eine rohe Vorstellung (die schon bei Johannes zur Sprache kommt: 6,52) – ohne ganz abseits zu stehen (vgl. Joh 6,66/67). Die Herausforderung durch den Kaplan der St. Hedwigs-Kirche im Wintersemester 1825/26 um die ‚Gottesmaus' im Kontext von Eucharistie und Transsubstantiation brachte ihn in Verlegenheit um **An*erkennung***, die mit *Erkenntnis der* ***Substanz des Glaubens*** zu tun hat:

Die Hostie an und für sich ist was sie ist –

geheiligt mit der *Selbstoffenbarung* bei Johannes, *immer durch* in(-)carnation / ἐνσάρκωσις in Gestalt des Brotes *untrennbar verbunden* mit ‚den Zwölfen', die (dieses) ‚geglaubt und erkannt haben' mit ***Anerkennung*** des Verhältnisses durch ‚wir' – von Petrus ausgesprochen: ‚***Du bist***…' (Joh 6,69): σὺ εἶ...; *tu es*…) ‚der Heilige Gottes': ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ /Sanctus Dei – in Gründung von Christlicher *Hierarchie.*

XPICTIANA RELIGIO ist deshalb keine Religions*theorie*; sie **präsentiert** sich **durch (**„Ich bin…") Incarnation – Brot – Leben und ***re-präsentiertem*** *(apostolischem)* ***„Du bist…"*** mit **Anerkennung im ‚Amen' des Gläubigen**, der dadurch selbst in das Geschehen – in Gemeinschaft (des Glaubens) – ganz einbezogen ist und nicht nur symbolisch.[10]

Hegel wußte, wo die philosophischen und theologischen Frontlinien verlaufen und daß man sich beim ‚aufheben' des Einen leicht verheben kann. Hinterlassen hat er die Frage was es bedeuten könnte, sich philosophisch Gott zu nähern.

---

noch ein Objektives ist und sie nicht ganz leer gemacht ist, in der dann der Inhalt mehr geschichtlich, in der Form der Geschichte gehalten ist, wodurch die Lehre trocken wird. Die Verbindung der Philosophie mit der Theologie des Mittelalters ist in der katholischen Kirche der Hauptsache nach erhalten worden; im Protestantismus dagegen hat sich das subjektiv religiöse Prinzip von der Philosophie getrennt, und erst in ihr ist es dann auf wahrhafte Weise wieder auferstanden" (vgl. Anm. 2: Bd. 20, 54/55) und kreist um den Wert von Werten.

[8] Nicht jede Rangordnung ist *Hier*archie. Hierarchie unterscheidet sich bewußt von politischen und gesellschaftlichen Rangordnungen.

[9] Vgl. dazu Mt 26,26; Mk 14,22; Lk 22,19.

[10] Repräsentanten in Hierarchie, die das ‚Amen' *des Gläubigen* nicht abwarten oder (diese ausdrückliche persönliche Anerkennung in der Gemeinschaft des Glaubens) nicht abzuwarten bereit sind, erfüllen ihren Auftrag in einseitiger Weise: Für sich genommen überleben sie nicht eine Generation.

Philotheos 14 (2014) 205-214

Krzysztof Narecki
Department of Greek Studies, Institute of Classical Studies, The John Paul II Catholic University of Lublin (KUL)

Dike in the fragments of Heraclitus of Ephesus

Greek mythology presents Dike as the personification of justice and order. According to Hesiod,[1] she was the daughter of Zeus and Themis, and the sister of Eunomia and Eirene, i.e. one of the Horae, the goddesses of the seasons. Her task was to follow human deeds and inform her father about any instance of breaking the law, especially by the rulers who were to guard it.[2] Thus, personified Dike is „Justice" for Hesiod. She is Zeus' weapon and a hand that punishes for crossing the established border. Zeus' relationship with Dike is in the foreground of Hesiod's poems and later also appears in the works of Aeschylus, Solon or Theognis.[3] The emphasis on Zeus-Dike relationship can be considered as the preservation of Dike's status as the universal power watching over balance and order in the world.[4] Originally, Dike guarded the world's order established by the rights of Themis, or Moira in the works of Homer.[5] But, before that happened, the concept of *dike* meant „a rule, a norm, a custom, proper conduct" for Homer.[6] These meanings forced the emergence of new semantic shades of *dike:* „justice" understood as „sentence, verdict, legal decision, judgement" in the sphere of legal proceedings; and „that which is justly due, a rightful portion."[7] The question that arises at this point is to what extent the etymology of the word *dike* can help us trace the meanings of the term.

According to the traditional etymology, δίκη (*dike*) is derived from the root **deik-* of the verb δείκνυμι (*deiknymi*), which means „to direct, to indicate, to show, to point out"; hence, *dike* acquires the meaning of „indication, direction, custom."[8] However, in the 1907 publication **Rudolf Hirzel** rejected this view,[9] arguing that other meanings of *dike,*

[1] *Theogony*, line 901 n.

[2] Hesiodus, *Opera et dies*, line. 239 nn.

[3] See: M. Gagarin, *Dike in Archaic Greek Thought*, "Classical Philology" 69.3 (1974), p. 196 n.

[4] See: M. Maślanka-Soro, *Nauka poprzez cierpienie (pathei mathos) u Ajschylosa i Sofoklesa*, Kraków 1991, p. 13.

[5] Adam Krokiewicz in the work *Moralność Homera i etyka Hezjoda* (Warszawa 1959, p. 74) states that: „Bogowie Homera są czcicielami i sługami Mojry, są strażnikami i wykonawcami wyroków przeznaczenia, w którego zasięgu leży cała rzeczywistość ludzka wraz z dolą i niedolą każdego człowieka" („Homer's gods are the worshipers and the servants of Moira, the guardians and the executors of fate's verdicts. The entire human reality, including man's happiness and misery, lies within fate's reach."

[6] See: Homerus, *Odyssey*, XI, line 218: αὕτη δίκη ἐστὶ βροτῶν; 14, line 59: ἡ γὰρ δμώων δίκη ἐστίν.

[7] P. Wyganowski, *„Dike" u Homera*, „Meander" 49.7/8 (1994), pp. 332, 334, 336.

[8] See: M. Gagarin, *Dikē in the Works and Days*, "Classical Philology" 68.2 (1973), p. 82.

[9] R. Hirzel, *Themis, Dike, und Verwandtes*, Leipzig 1907 – quoted in: M. Gagarin, *Dikē in the Works and Days*, p. 81 n.

namely, „judgement, decision" dominate Homer's *Iliad* and only in *The Odysssey* does the traditional meaning – „a custon, a way of proceeding" – appear. In Hirzel's opinion, that is the reason why the traditional meaning had to be developed later. In contrast to the established view, Hirzel links *dike* to a rare verb δικεῖν,[10] „to throw, to strike," ascribing a similar meaning to it, i.e. „throw" of judge's sceptre (σκῆπτρον – *skeptron*), or judge's staff, by means of which the judge would announce his decision while delivering the verdict. Although, as noted by **M. Gagarin**, Hirzel's conclusion cannot be accepted, the meaning he has indicated, i.e. „legal decision, judgement," opens an entirely different perspective on the provenance of *dike*. The new approach has been suggested by **R. L. Palmer**,[11] who argues that two basic meanings of *dike:* (1) „sign, mark, characteristic feature" and (2) „boundary, dividing line" developed independently from the root **deik-*. The meaning „characteristic, traditional, proper behaviour" developed from the former, and meanings connected with „making a settlement" or „making decision" in a dispute between rivals developed from the latter. The aim of the second sense was to determine the „boundary line" (straight or crooked), for *dike* defined the borderline between two properties. Hence, verdicts were called „straight" or „crooked" as violation of the border was the essence of the argument.[12] Departure from deriving one group of meanings from the other, which allows for a more accurate analysis of the key term, is undoubtedly Palmer's merit.

Such point of view was adopted by **Michael Gagarin** in the paper *Dikē in the Works and Days*, in which he precisely analysed the concept of *dike* in Hesiod's epic poetry.[13] Hesiod is considered the first Greek „moralist" by many scholars due to an extensive praise of *dike* in *Works and Days.* Gagarin (following Palmer) proves that the two basic meanings derived from the etymology of *dike*, i.e. „proper behaviour" and „lawful conduct, lawful behaviour," developed independently and that Hesiod could clearly tell the difference between them. What is more, the division into two lines of meanings functioned also later, after Homer and Hesiod, for instance, in the tragedies of Aeschylus, in which the phrase δίκη γάρ ἐστιν – „for it is proper, because it is right" – clearly differs from the term *dike* meaning „natural order, law." The meaning „proper behaviour" evolved into the phrase δίκη ἐστίν, „it is right, it is proper" as well as into the form δίκην with the genitive meaning „in the manner of."[14] In contrast, the meaning „lawful behaviour" gave rise to the whole family of meanings related to judicature, e.g. „settlement, judgement, sentence, penalty, trial." It was easy, in turn, to associate the sense of „trial" with *dike* as the idea of balance. This association undoubtedly helped Heraclitus of Ephesus identify strife with justice: δίκην ἔριν,[15]

[10] It is the infinitve form of the aorist ἔδικον, used, among others, by Pindar (*Pyth*. 9, line 123) and Greek tragicians (e.g. Aeschylus, *Choephoroe*, line 99).

[11] L. R. Palmer, *The Indo-European Origins of Greek Justice*, "Transactions of the Philological Society" 49 (1950), p. 157 nn.

[12] See: M. Gagarin, *Dikē in the Works and Days*, p. 83.

[13] M. Gagarin, *Dikē in the Works and Days,* p. 82 nn.; see also: M. Gagarin, *Dike in Archaic Greek Thought.*

[14] H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon. Ninth Edition with a Revised Supplement*, revised and augmented by H. S. Jones with the assistance of R. McKenzie, Oxford 1996, s.v. δίκη.

[15] See the analysis of Heraclitus' fragment B 80 below.

and some Pre-Socratic philosophers[16] made *dike* a universal cosmic principle of law and order. However, such extended meaning emerged only later, after Hesiod in whose works it did not appear.

On the basis of the above findings, whose foundation includes mythology and early Greek epic as well as etymology, one can risk a general statement that in the term *dike* it is possible to distinguish the idea of keeping order in the world by means of formerly established borders.[17] Therefore, it is *dike's* task to respect the specified borders. What contradicts this idea, for instance, pride (*hybris*), attempt to dominate, or appropriation of something one does not deserve, crosses the established border (*peras*) and is unjust. *Dike* understood this way requires the presence of law not only in the human world, for the world is not limited only to the human microcosm for Pre-Socratic philosophers, as evidenced by the doctrine of Heraclitus of Ephesus.[18]

However, in order to fully understand the fragments of Heraclitus' works in which the term *dike* appears (there are only four such passages: B 23, B 28, B 94, B 80), it should be remembered that Heraclitus' statements, characterised by criticism and polemics with the predecessors,[19] sometimes referred indirectly and in a hidden way, for instance, to the views of Xenophanes of Colophon on the nature of knowledge. According to Heraclitus, some people, thinking like Xenophanes, doubt the possibility of knowing gods and one order prevailing in the world, and hence, they resign from knowing the difference between just and unjust judgements, being satisfied merely with belief. If, however, it was impossible to distinguish truth from falsehood, right from wrong, law from injustice, one could wonder what the goddess of justice, Dike, would do.

B 23 Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ἐδέησαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν[20].

(Clem., *Strom*. IV, 10,1)[21]

„Criminals would not need Dike, if there was no such thing (i.e. the category of good and evil)."

---

[16] Apart from Heraclitus these include: Anaximander (B 12) and Parmenides (B 1, line 14; B 8, line 14). Heraclitus' fragments already mentioned as well as the ones to be mentioned later in the text come from the canonical collection of H. Diels (from this point refered to as Diels-Kranz): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch von H. Diels, Aufl. hrsg. von W. Kranz, Bd. 1, Berlin 1956[8]. The translations of these fragments, as well as of other Greek quotations, were made by the author, unless otherwise stated.

[17] Compare: D. Kubok, *Wczesnogreckie pojęcie „dike" w kontekście wybranych współczesnych koncepcji sprawiedliwości*, „Civitas" 4 (2000), p. 64.

[18] The following dates from Heraclitus' life are accepted: he was born about 540 BC; *akme* 504/501 according to Diogenes Laertius; completed philosophical activity around 480 BC; died between 480 and 460 BC. Heraclitus was Ionian philosopher, the author of the work *On Nature* (*Peri fyseos*), written in prose, full of symbols and paradoxes, which in antiquity gained him the nickname „obscure" (gr. *skoteinos,* łac. *obscurus*) and „the riddler" (gr. *ainiktes*); considered the father of philosophical dialectic and the precursor of dynamic concept of reality; he was the first to explore the issues of philosophical anthropology.

[19] For more information on the subject, see: K. Narecki, *Stosunek Heraklita z Efezu do wielkich przedstawicieli tradycyjnej kultury greckiej*, „Roczniki Humanistyczne" 35.3 (1987): 5-35.

[20] Version established by S. N. Mouraviev, *New Readings of Three Heraclitean Fragments (B 23, B 28, B 26)*, "Hermes" 101.1 (1973), p. 115.

[21] Although the collection (see footnote 16) from which the fragments have been taken is the primary source, the fragments collected in that work come from indirect record, i.e. they have been preserved in other later ancient texts, in this case in *The Stromata, or Miscellanies* by Clement of Alexandria (2nd/3rd century AD).

Previous interpretations of the passage,[22] based on the following text variants: (a) Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν **ἤιδεσαν**...[23] („would not know the name of Dike"), (b) ...ἔδησαν[24]... (derived from δέω – „tie, bind") or (c) ἔδεισαν („would not be afraid of")[25], have not defined who the one who „would not know (*or* would not be afraid of) the name of Dike" is. The version with the verb ἔδησαν is devoid of sense, because (1) one cannot „tie" a name and (2) it does not follow Clement's text. In addition, scholars have to clarify what the term ταῦτα means to them. Such lack of clarity is surprising when it comes to the quotation which Clement of Alexandria begins with the phrase καλῶς οὖν φησι – „[he] thus speaks well." It is clear from the context that the law has been established for the bad, not for the good.[26] Therefore, Heraclitus speaks of ἄδικοι or κακοί (and Clement thus understands the passage) without which Dike (the law) would not be able to exist. The genitive Δίκης (Dikēs), in turn, requires the use of the verb ἐδέησαν („would need"). Clement probably understood the phrase ταῦτα („these things") as ἀδικίαι – „crimes" or ἁμαρτίαι – „offence," and *dike* as κόλασις – „punishment" or νόμος – „the law," or rather both.[27] It is possible, then, that Clement interpreted the fragment in the following way: ἄνομοι τῆς κολάσεως οὐκ ἂν ἐδέησαν, εἰ αἱ ἁμαρτίαι μὴ ἦσαν – „criminals would not need punishment, if there was no offence."

The above interpretation does not seem, however, to correspond to Heraclitus' intention. Only the lack of the criteria of good and evil could prevent Dike from performing her function. While Clement understood Dike as both the law and the punishment, for Heraclitus she was rather personified by judge, a person who is not identical with law (norms and legal acts), but who cannot judge and punish without law. In this situation it is difficult to deny the existence of objective law, i.e the criterion of distinguishing good from evil, for otherwise Dike would be powerless against criminals.

In this way, the Ephesian does not share the scepticism of Xenophanes of Colophon, who doubts the possibility of knowing gods and one order prevailing in the world.[28] Heraclitus argues that justice exists and that it is one of the objective truths that govern the life of the world. To give justice such distinction and scope, the philosopher uses Dike, the mythological counterpart of justice which earlier appeared in Hesiod and Homer. Greeks associated the name with Zeus' daughter who follows court trials and reports to her father when rulers issue unfair judgements (δίκας)[29]. Due to this fact, Dike, in the broader meaning, determines the world's proper, i.e. right, course of events and, therefore, she could be considered a manifestation of existence and action of Heraclitean Logos.[30]

---

[22] They are presented in detail in C. Ramnoux, *Vocabulaire et structures de pensée archaïque chez Héraclite*, Paris 1959, p. 482.

[23] See: M. Marcovich, *Heraclitus*, Greek Text with a Short Commentary by [...], Merida 1967, p. 227; G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge 1954, p. 124; Diels-Kranz, p. 156.

[24] J. Bollack, H. Wismann, *Héraclite ou la séparation*, Paris 1972, p. 114.

[25] Höschel and Gomperz's interpretation adopted by G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, p. 124.

[26] It was rightly noted by G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, p. 124.

[27] See: M. Marcovich, *Heraclitus*, Greek Text with a Short Commentary by […], p. 229.

[28] That sceptical attitude to the possibility of knowing was expressed by Xenophanes in the first two lines of the known fragment B 34: καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων. „No one knows and will not know the truth about the gods and all the things I talk about."

[29] See: Hesiodus, *Opera et dies*, lines 256-264: „there is virgin Justice, the daughter of Zeus, who is honoured and reverenced among the gods who dwell on Olympus […]" (Hesiod, *The Homeric Hymns and Homerica* with an English Translation by Hugh G. Evelyn-White, London 1914, p. 23).

[30] For *logos* in the philosophy of Heraclitus see: K. Narecki, *Rozwój pojęcia λόγος we wczesnej myśli greckiej. Część II: Idea Logosu u Heraklita z Efezu*, „Roczniki Humanistyczne" 45.3 (1997): 5-41; K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999, pp. 53-94.

It is also commonly known that not only the goddess Dike, but also some people are able to distinguish right from wrong, good from evil, or truth from appearances, and thus, they can prove that knowledge really exists. There are also people who invent and spread lies, but they will be exposed and punished by the goddess of justice. Only she maintains order in the world thanks to her reliable proficiency in distinguishing just from unjust and right from wrong.

B 28 δοκεόντων γὰρ ὁ δοκιμώτατος
γινώσκει φυλάσσειν·
καὶ μέντοι καὶ[31] Δίκη καταλήψεται
ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας[32].

(Clem., *Strom*. V, 9)

„For the most reputable (i.e. experienced) man knows how to protect (people) from false opinions; but Dike will certainly seize the perpetrators and witnesses (aware) of lies."

It seems that the version preserved in Clement's work is correct, contrary to what almost all, except Bollack and Wismann, scholars say;[33] φυλάσσειν means here „to guard against, to protect from" and is connected with *genetivus separationis* δοκεόντων (= ἀπὸ τῶν δοκεόντων). Marcovich rightly explains δοκέοντα as „fancies" or „false opinions."[34] Thus, the fragment says that the most reliable man knows how to avoid false judgements. In this context the word ὁ δοκιμώτατος does not express irony and that is why it cannot refer to Homer, Hesiod or other famous figures;[35] but it rather indicates Heraclitus himself.

The detailed analysis of the fragment B 28 perfectly fits the context.[36] Faith is not based on human wisdom (ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων), but on God's power (ἐν δυνάμει

[31] Καὶ μέντοι καί is part of Heraclitus' statement, and the second sentence is the continuation of the first (see: S. N. Mouraviev, *New Readings of Three Heraclitean Fragments (B 23, B 28, B 26),* p. 120 n.) contrary to the view of, for instance, M. Marcovich (*Heraclitus*, Greek Text with a Short Commentary by [...], p. 74), for whom each sentence is a separate fragment, and the phrase καὶ μέντοι καί is attributed to Clement.

[32] Based on S. N. Mouraviev, *New Readings of Three Heraclitean Fragments (B 23, B 28, B 26),* p. 118.

[33] See: J. Bollack, H. Wismann, *Héraclite ou la séparation,* p. 126. It should be noted, however, that the structure proposed by Bollack and Wismann, who treat genitive δοκεόντων as partitive object of the verb γινώσκει („Le plus connu décide des choses reconnues"), and φυλάσσειν as infinitive of purpose („qu'il conserve – to preserve them"), is incorrect. The infinitive φυλάσσειν can be used with *genetivus separationis*.

[34] See: M. Marcovich, *Heraclitus*, Greek Text with a Short Commentary by […], p. 79.

[35] M. Marcovich (*Heraclitus*, Greek Text with a Short Commentary by […], p. 80) seems to share this belief. Similar view is presented by Ch. H. Kahn (*The Art and Thought of Heraclitus*, an Edition of the Fragments with Translation and Commentary, Cambridge 1979, p. 211), who narrows the circle of people to Pythagoras, a possible „expert" on the afterlife. According to E. A. Havelock (*The Greek Concept of Justice. From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Cambridge 1978, p. 266 nn.), the second part of the fragment B 28 is the key to determining who ὁ δοκιμώτατος („the most reliable") is; τέκτων ("artificer") is the equivalent of a poet, ψευδῶν of Homer's poetry, and μάρτυρ of poetry reciter, hence, the conlusion that μάρτυρες – „reciters of poets' works" are, according to Heraclitus, the witnesses of his (Hesiod's) authority which is illusive and deceptive.

[36] Clem., *Strom.* V, 9, 2 (Clemens Alexandrinus, *Stromata*, hrsg. von O. Stählin; neu hrsg. von L. Früchtel, 3. Aufl., Berlin 1960, Bd. II, p. 331): διὰ τοῦτο καὶ ὁ ἀπόστολος παρακαλεῖ, ἵνα ἡ πίστις ἡμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων τῶν πείθειν ἐπαγγελλομένων, ἀλλ´ ἐν δυνάμει θεοῦ, τῇ μόνῃ καὶ ἄνευ τῶν ἀποδείξεων διὰ ψιλῆς τῆς πίστεως σώιζειν δυναμένῃ. [seq. B 28] ὁ Ἐφέσιός φησιν. „Wherefore also the apostle exhorts, "that your faith should not be in the wisdom of men," who profess to persuade, "but in the power of God," which alone without proofs, by mere faith, is able to save. "For the most approved of those that are reputable knows how to keep watch. And justice will apprehend the forger and witnesses of lies," [seq. B 28] says the Ephesian." (trans. Alexander Roberts, James Donaldson, http://www.earlychristianwritings.com/text/clement-stromata-book5.html).

θεοῦ). Only that power can save people (σώιζειν δυναμένῃ), because (γάρ) the one who is the most worthy of faith, i.e. God, knows how to protect people from false opinions. Fragment B 28 is an explanation of why people have to believe in God: because He is the most trustworthy and knows everything. Clement's phrase σώιζειν δυναμένῃ („can save"), Heraclitus' phrase γινώσκει φυλάσσειν („knows how to guard") as well as σοφία ἀνθρώπων („human wisdom") and δοκέοντα („false opinions") constitute a parallel intended by Clement in which corresponding elements have the same meaning.

In the light of the above argument, the content of the fragment B 28 can be paraphrased in the following way: the most reliable man (probably Heraclitus himself) can protect people from false judgements. There are of course liars and impostors, but Dike, a cosmic judge, will capture and punish them herself. True knowledge, then, is possible despite the existence of lies and falsity. Looking closely at the fragment B 28, a number of semantic correlations with the fragment B 34 (lines 3-4) by Xenophanes can be noticed:

εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· **δόκος** δ' ἐπὶ πᾶσι **τέτυκται**.
„Even if by accident [man] told the truth about what really happened, he would not know about it, because only opinion [is] available to all"[37].

Δόκος („opinion") appears in Heraclitus' wordplay: δοκεόντων – δοκιμώτατος („false opinions – the most reliable"). The first sentence of the fragment B 28 is the response to the statement that even those who manage to tell the truth, in fact, do not know it. Without a doubt, also Heraclitean term τέκτονας („perpetrators") echoes Xenophanes' τέτυκται („is done, happens"). In addition, the masculine noun δόκος – *dokos* (the cause of doubting the truth) is the opposite of feminine δίκη – *dike*, which guarantees the existence of truth. The following content of Heraclitus' polemics with Xenophanes can be formulated on this basis: „You say [Xenophanes] that truth cannot be told from falsehood, but in my (Heraclitus') opinion as long as you are ὁ δοκιμώτατος („most experienced"), you can avoid falsity and know the truth as such. You claim that only Judgement (Opinion) is available to us, and I say that Justice governs all things and will punish anyone who, just like you, „constructs" lies and spreads them."

Let us go back to the wordplay: δοκιμώτατος – δοκέοντα („the most reliable – false opinions." Heraclitus, similarly to the fragment B 25,[38] finds common linguistic root to express opposite concepts: wisdom and opinion, which are in conflict especially in terms of philosopher's cognitive interests. The second sentence of the fragment B 28 becomes essential (contrary to the view of Marcovich and Kahn, for instance), because Dike (Justice) who appears here is herself a great power connecting the two opposites: on the one hand wisdom (justice), and on the other lie (injustice). Still, in the fragment B 80 Dike is strife (καὶ δίκην ἔριν). Due to using well-known image of the goddess of justice who ensures harmony in the truth's struggle with lie and by using the verb καταλαμβάνειν („seize, apprehend") in the original sense,[39] a vivid and dramatised

[37] The first part of Xenophanes' fragment B 34 (lines 1-2) can be found in the footnote 28.

[38] B 25: μόροι γὰρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι – the analysis of this fragment can be found in K. Narecki, *Stosunek Heraklita z Efezu…*, p. 14 n.

[39] The parallel with the fragment B 66 proves that *Dike* can also refer to the divine fire, Logos. In both fragments the same acts of judging and sentencing are expressed by one verb καταλαμβάνειν.

picture is drawn, a picture representing Dike in the moment of capturing and punishing the „constructors" of lies. It is also an image of a strife that never ends for there are always these two fighting opposites.

There is also the sun which does not deviate from its path, obeying the law laid down for it.

B 94 ⟨καὶ⟩[40] ˝ Ηλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα·
εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.

(Plut., *De exilio* 604 A)

„And Helios (the Sun) will not exceed (his) bounds:
otherwise the Furies, servants of Justice, will find him."

For the third time Heraclitus refers to the goddess of justice, Dike. While in the previous two fragments there could be doubt whether Dike is an idea or personification, here the philosopher clearly refers to Hesiod and his mythological apparatus. As can be seen from the content of the fragment, Heraclitus gives Dike similar (to Hesiod) leading role in the world. Due to such combination of theology and vision of the world (cosmology), there emerges an image of the cosmic world order based on Dike. And if she resides on Olympus, she must have 'tools' to maintain order. The Furies, who have the knowledge of how the Sun should move, are such tool. It is their task to uphold not only human but also cosmic justice. The latter is expressed by the behaviour of the Sun (Helios is also a mythological figure), which has to follow a certain path. The term μέτρα – „bounds," „established borders" is the reflection of cosmic law and order. It seems that they are „spatial measures/borders," and „the orbit,"[41] using scientific terminology, which are suggested by the verb ὑπερβαίνειν („cross"), and especially by the mythological character of the whole fragment. Not without meaning is also the attitude of the reader (as an observer), who, like Heraclitus, follows the path of the Sun in the sky and cannot understand μέτρα in any other way than spatially.

As it has already been stated above, Helios undoubtedly is a mythological deity who, according to the Greek tradition, travels across the sky in his golden chariot. Thus, Heraclitus (like in many other fragments) quotes the truth sanctified by tradition in order to illustrate and prove his new view concerning the necessity to preserve the measures of fire to maintain the order in the world and cosmic balance.[42] Even Helios has to follow the principle of measures which is applied to all things in the universe. Anomalies in nature, such as the change of the Sun's path, happened very rarely even in

[40] The conjunction καί („and") connects B 94 with the previous fragment, see: S. N. Mouraview, *How did Heraclitus' Book begin?*, "Vestnik Drevenj Istorii" 113 (1970), p. 156.

[41] Temporal meaning of the term μέτρα does not seem likely here. Such stance is supported by K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1959², p. 177; and O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935, pp. 61, 86. G. S. Kirk (*Heraclitus. The Cosmic Fragments,* p. 285) believes that „measures" should be understood in the general sense: „[…] it is obviously wrong to try and restrict μέτρα – a word which applies in more than one category – to a narrow sense here. Doubtless Heraclitus is thinking of any departure by the sun from its normal behaviour". Kirk's view was partially adopted by W. K. C. Guthrie (*A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge 1992 [repr., 1st publ. 1962], p. 465): „The sun is set to follow a measured path in the sky in a measured time, giving out a measured amount of heat".

[42] G. S. Kirk (*Heraclitus. The Cosmic Fragments,* p. 287 n.) has interpreted this in the following way: „Heraclitus in this fragment is simply stressing this accepted element of regularity in the sun's behaviour: the sun has μέτρα to which he adheres. So also, we shall discover, all things in the natural world have μέτρα […] which are scrupulously preserved by Δίκη […]".

myths.[43] The improbability of such event is implied in the above fragment by the future form of ὑπερβήσεται („will cross/exceed"), ἐξευρίσκειν has the resultant meaning „find," and consequently, „catch" (compare with καταλαμβάνειν in the fragment B 28: „seize" and „punish"). Heraclitus expressed the cosmic guarantee of the fact that the sun would not interfere with the mechanism of summer and winter solstice, and autumn and spring equinox, in the religious image of the Furies representing revenge for any violation of natural order.[44] Although presence of the goddess Dike suggests that keeping order does not result from blind revenge, the Furies make Dike's actions inevitable.

It can be therefore said that Dike is simply the fate and the destiny of the world which exists as long as it is governed by the principle of justice, because justice keeps the fighting forces in harmony.[45] In this sense, Justice is one of the manifestations of Logos in cosmos, if not Logos itself. The Sun sticks to the delimited bounds, for it is supervised by the Furies, Dike's servants, who punish any violation of the order, i.e. any deviation from the right path. This is due to the fact that the Furies know well the Sun's task, i.e. they have objective knowledge (criterion of truth).

Our understanding of the significance of the term *dike* in Heraclitus' thought, different from the mythological image of cosmic deity of order and justice, is complemented by the fragment B 80:

B 80 (1) εἰδέναι δὲ χρὴ
(2) τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν,
(3) καὶ δίκην ἔριν,
(4) καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών[46].

(Origenes, *Contra Celsum* VI, 42)

„One should know that war is common, that the strife is justice,[47] and that all things happen in accordance with strife and necessity."

Heraclitus quite often uses the word χρή („it is necessary, one should") to encourage the reader and indicate the practical way (compare B 43, B 44, B 35, B 114). For Diogenes Laertius this could be one of the reasons for describing the philosopher as μεγαλόφρων καὶ ὑπερόπτης („proud and contemptuous").[48] Additionally, the presence of χρή also results from objective necessity expressed by χρεών („necessity"), and the entire phrase εἰδέναι χρή indicates Heraclitus' polemics with Homer (*Ilias* XVIII, line 107) and Hesiod (*Erga* 275 nn.), all the more that the polemics is evident in the fragment B 53. Therefore, the meaning of εἰδέναι χρή can be modified in the following way: „since the traditional judgement is false, it is true that war is common." In his polemics with Homer, Heraclitus might use another sentence of the epic writer:[49]

---

[43] The only such example is Hera's intervention in which she sent Helios earlier against his will to the waters of Ocean (*Iliad*, XVIII, line 239 nn.)

[44] Compare: W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Thinkers*, Oxford 1947, p. 229 note 31: „The Erinyes avenge every violation of what we should call the natural laws of life."

[45] Comape: M. Gagarin, *Dike in Archaic Greek Thought*, p. 195.

[46] According to Diels-Kranz (p. 169), G. S. Kirk (*Heraclitus. The Cosmic Fragments,* p. 238), M. Marcovich (*Heraclitus*, Greek Text with a Short Commentary by […], p. 132).

[47] Compare M. Marcovich, *Heraclitus*, Greek Text with a Short Commentary by […], p. 137; G. Vlastos, *On Heraclitus*, „American Journal of Philology" 76 (1955), p. 357.

[48] Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum* IX, 1, [in] Diogenis Laertii, *Vitae philosophorum*, ed. by H. S. Long, vol. II, Oxford 1964, p. 437.

[49] Heraclitus' polemics with Homer has been developed, among others, by E. A. Havelock, *The Greek Concept of Justice*, p. 264 nn.

ξυνὸς Ἐνυάλιος, καί τε κτανέοντα κατέκτα

„God of war [is] the same for everyone: will kill even the one who wishes to kill."

(*Ilias* XVIII, 309).

The philosopher attaches deeper meaning to these words, for he extends the image of fighting opponents onto the entire human life and the world. He uses the concept of harmony from the fragment B 51 to bind the symmetrical confrontation of the two struggling parties. The prevalence of strife as the principle connecting all things by means of harmony results from the universality of Logos (see B 1, B 2). This does not mean, however, that the two concepts, Strife and Logos, can be identified.[50] Etymology of the word ξυνός (συν-νόῳ) is helpful in this regard. It emphasises the conformity of Strife's acting to the Reason's (i.e. Logos') command, what clearly suggests that Logos is a superior term in relation to Strife.

It is possible, however, to identify strife with justice: δίκην ἔριν. Considering other fragments with a similar structure (see B 50, B 107, B 103, B 88), ἔρις („strife") is probably the subject here. At first sight the identification seems perverse, because the two above-mentioned concepts were opposed in the traditional Greek thought (in Hesiod and Solon). Heraclitus expanded the function of the image of struggle onto the whole reality. He borrowed the image of strife, which in fact is a destructive force and expression of injustice, from the social sphere. Expressions ξυνός and γινόμενα πάντα definitely describe the universality of strife's impact, and thus, determine the change of strife's meaning: injustice becomes justice in a new cosmic sense (see B 23), which none of Heraclitus' predecessors was aware of. The last phrase, „all things happen in accordance with strife," can be considered a stylistic echo of the fragment B 1 (γινομένων πάντων κατὰ τὸν λόγον, „all things happen according to logos"). The entire reality (πάντα) arises (γινόμενα) and exists in accordance with strife (κατ' ἔριν) and right necessity (χρεών), because strife and justice are common and at the same time necessary in the world to assure its existence.

The entire fragment B 80 is, as it were, a spontaneous reaction (see καὶ ... καὶ ... καὶ ...) to Homer's and Hesiod's views. Maturity of Heraclitus' polemics can be seen in the artistic, sophisticated and chiastic structure of the fragment, which can be presented in the following way:

(a) πόλεμος – ξυνός (b)
(b) δίκη – ἔρις (a)
(b) πάντα – κατ' ἔριν (a)

The triple repetition of the term „war" (or „strife") is caused not only by the spontaneity of the statement, but also by the intention to emphasise War's importance, whose necessity is best illustrated in the fragment B 53: „War is the father of everything and the king of all […]."[51]

This means that *polemos* („strife/war"), by acquiring a positive content through identification with *dike* – „justice," can be found in every particle of the cosmos, because it illustrates the existence of pairs of opposites and is one of the most important determinants of their unity. Without a doubt, it is the most radical extension of the

[50] Compare: M. Marcovich, *Heraclitus*, Greek Text with a Short Commentary by […], p. 130.

[51] See: K. Narecki, *Stosunek Heraklita z Efezu* ..., p. 11 nn.

meaning in the history of the term *dike,* which is „legal process, law" for Hesiod, that is, the sense referring to the original legal meaning „judgement, decision" in disputes concerning ownership and property. In this way *dike*, making the right decisions and verdicts, becomes a necessary condition for a steady and peaceful development of the society and its economic prosperity.[52] It seems highly probable that such image of a 'balanced' and harmonious development of *polis* community inspired Heraclitus, for whom the world of men is only a part of reality, for there is also the universe, the macrocosm whose plastic material is fire endowed with an immanent governing force, the Logos. Therefore, the Ephesian used *dike* for his own purpose, assigning a significant role to it in his vision of the world, especially that the semantic scope of the term and its previous use allowed him to extend its impact: the socio-economic and judicial *dike* has become the force granting the world its proper (right) course; and as a result, *dike* can be considered one of the names and one of the manifestations of the divine Logos.

Moreover, personified *Dike*, well known to the Greeks and closely related to Zeus, the father of gods and people, perfectly reflects the fate and the destiny of the world which exists as long as it is governed by justice. It is justice that follows the course of the heavenly bodies, especially the Sun, and implements as well as maintains harmony in the struggle of the opposites. Heraclitus uses mythological thread here in order to present his view on the need for preserving the bounds of fire to maintain order in the world and cosmic balance. In the field of epistemology, *Dike* becomes a cosmic judge for Heraclitus; a judge who guarantees the existence of objective truth despite numerous manifestations of lie and false judgement.

In conclusion, Heraclitean *Dike* is, above all, „Justice" in a new cosmic sense, of which none of Heraclitus' predecessors was aware. *Dike* is the force that guarantees balance and order in the world, both in terms of relations between people (objective law) and as a manifestation of the existence and the functioning of the divine Logos in the material (fire) and intellectual dimension (reason, principle).

Translated by Dominika Bugno-Narecka

[52] See: M. Gagarin, *Dike in Archaic Greek Thought*, p. 196.

Philotheos 14 (2014) 215-223

Zoran Devrnja
Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

The Problem of the Identity of Covenant Community in Paul's Epistles to the Galatians and the Romans

Introduction

Manuscripts of Christian writers and apologists from the end of the first and during the second century A.D. indicate that the Church of Christ had recognizable and affirmed identity which is seen as the patrimony and inheritance of apostolic teaching and sacrifice[1]. In the Epistle to Diogenetus, for example, the Church is called "the new people" — καινὸν γένος, a Christian is "the new man" — καινὸς ἄνθρωπος, his behavior or ethos is "the new behavior" — καινὸν ἐπιτήδευμα, and his faith, as the foundation of all these, is "the new (system of) doctrine" — καινὸς λόγος[2]. The affirmation of the "new" identity, which (identity) for the Church of 2nd century already represented her traditional and distinctive way of existence, in the former generation at the end of 1st century still was a crucial problem, a matter of major importance for the Church's survival. The Apostles, especially the Apostle Paul, are those who bore the burden of the struggle for establishing identity of God's people in Christ upon their shoulders. This applies in particular to St. Paul who has constantly found himself torn between the two worlds, two value and religious systems as well as two civilization concepts, — the Judaic and the Hellenistic ones. In Epistles to the Galatians and the Romans sublimate the author's intentions, recognizable in his other letters as well, to define and affirm the *new identity* of Israel as the people of God which now bears the identity of the crucified and resurrected man Jesus Christ, whom Paul, by the force of his own experience, declares to be the Son of God and the Savior (Messiah).

This study aims to, at least to some extent, examine what the Epistles to the Galatians and the Romans tell us about the challenges the Apostle Paul faced during his missionary work, while founding the Church among Gentiles, as well as about the methods he used in order to establish a recognizable and lasting identity of the Church, by confronting God's Revelation in the person of Jesus Christ with Judaic and Hellenistic heritage.

To Galatians

Paul's Letter to Galatians, written c. 56 A.D., reveals passionate yearnings of the holy author to affirm the legitimacy and accuracy of his evangelizing ministry and mission.

[1] Clement of Rome, Ignatius of Antioch, Justin Martyr, Hermas and many others, testify about the Church as a structurally and socially already defined and recognizable reality. The authors of the first post-Apostolic generation do not any more strictly deal with the problems of identity, but with other issues concerning the internal organization of the Church and the ethical testimony of her members.

[2] *The Epistle to Diogenetus*, chaps 1-2.

Throughout this process, passing, in a frank and self-critically intoned manner, through a freeing experience of a polemical overcoming of his own pharisaism and zealous experience,[3] the Apostle Paul tries to dismiss the grounds of his religious identity, which was based on the Law, and to re-establish his relation towards God, man, world and his own self on the experience of faith and grace given to him through Jesus Christ. Trying to preserve and restore the fruits of his mission and preaching among Christians in Galatia, Paul is critical of the rule-keeping principle, that is, of believing that obeying the Law is an assumption of participating in the covenant community of God and Israel. Namely, the Apostle has set his own example of being a pharisee and a zealous persecutor of the Church as an insufficient and existentially unsatisfactory way of partaking in this community. Paul's concept of justification by faith and not by the works of the Law exceeded the original purpose of the Epistle and became, in the process of ecclesial reception, a proclamation of the *new life* in Christ and of the grace of faith as an experience of justification free from any elements of the Law (Gal 2: 21). To put it simply, Paul builds a new identity of the covenant community, based on righteousness (ἡ δικαιοσύνη), as on the value criterion for those who possess the privileged identity of being God's people. Abandoning the concept of the Law, the Apostle of the Gentiles develops a specific universalistic value system[4], based on the Person of Christ, his death on the cross and the Resurrection, a system rooted in the beginnings of the Old Testament history, in the conversion, faith and righteousness of Abraham (Gal 3:5-14). Paul strives to assign a new, different identity to the term justification[5] and to the whole community, as he wanted to separate this identity from the experience of subordination to the Law, of which (subordination) circumcision was a mere manifestation. He wanted to upgrade this term to the level of faith, for which intention he finds confirmation in the authority of the Old Testament revelation (Gal 3:11; Hab 2:4), while expecting its fulfillment in the Person of Jesus Christ and his economy of salvation. Paul is aware of the high-stakes context and understands that, if he fails to successfully connect the converted gentiles from Galatia with the abrahamic Old Testament inheritance regarding the universalistic concept of

[3] In Paul's self-presentation as a former Jewish zealot, Atsuhiro Asano sees an attempt of emphasizing the identity which, as something surpassed, is already far behind him, and as such dismissed. Consequently, Paul presents this to the Galatians, in the form of a value pattern, as a religious paradigm they need to dismiss, just as he dismissed it, in order to become the people of God through faith and grace. Subtly, at the very beginning of the Epistle, the Apostle Paul tries to conduct an identification of his own experience and the experience through which the Galatians must pass. See: Atsuhiro Asano, "Therefore, Paul's earlier life in Judaism and the Church are depicted as disjunctive, or rather, incompatible with each other. ", *Community-Identity Construction in Galatians. Exegetical, Social-Anthropological and Socio-Historical Studies*, p. 83., T&T Clark International, A Continuum Imprint, London-New York 2005.

[4] J. Gager believes that Sanders contributed the most to the formation of the opinion in the context of the New Testament science, holding that the Apostle has not denied the covenant identity of Jewish people, but only extend it to Gentiles, thus abandoning the particularistic agenda of the Old Testament Judaism of Mosaic tradition and taking over the universalistic one of Abrahamic tradition, which he, admittedly, defines as also a particularistic one, just of "another kind". See John G. Gager, "Paul opposes Jewish particularism, but introduces a particularism of another kind, elsewhere it is said 'Paul makes the church in theory universal", *Reinventing Paul*, pp. 46-48, Oxford University Press, New York 2000.

[5] Philip F. Esler proves in Galatians that the notion of righteousness represents an identity breaking-point and a distinguishing characteristic that devices Israel from the Gentiles. Striving for righteousness, in that sense, is an expression of the search for the legitimization of the identity of God's people, and as such is dominant in the writings of the Apostle Paul, i.e. in his preaching to the converted Gentiles. See: Philip F. Esler, *Galatians*, pp. 143-144., Routledge, London – New York 1998.

values,by affirming the justification by faith and not by the works of the Law, all his effort in proclaiming the Gospel will be in vain. Namely, if the proclamation of the new life in Christ would be entirely subordinated to the legal concept of justification, it would, for Paul, be false and inauthentic as such. Therefore Paul affirms only the pedagogical meaning of the Law, while denying its potential for righteousness (Gal. 3:21), understood as the measure of conformation to God through the One (whom Paul recognized in Christ) in whom, according to God's promise previous to the Law, all the nations will be blessed.[6] Christ is, for Paul, the bearer of righteousness and the justification of all people, not only the Jews, and thus provides the identity of those adopted by God in Christ to all who believe (Gal 3: 26-27). The positioning of faith as something constitutive of the identity, as Paul explains in the Letter to the Galatians, transforms all natural and social identities of those who have faith into anew identity, both of individuals as well as of the whole community, the identity lying in Christ, that is, the one identical with Him (Gal 3:28). Thus, at the end of the third chapter of the Epistle to the Galatians, Paul aims at the conforming belonging to Christ by faith and its rootedness in Abrahamic covenant tradition, as well as at the heritage in God's promise, which is how he traces an undeniable, legitimate and safe direction of the identity of his community in Galatia, defined by means of the two constitutive concepts – Abraham's conversion and Christ's crucifixion and resurrection. This place is among the crucial ones within the whole of Paul's sacred tradition, as it bears witness to the complete triumph of the concept of justification by faith, through which the converted Gentiles become legitimate heirs and possessors of God's promise in the experience of Christ's grace[7], i.e., they become the people of God — Israel[8]. This is the moment where the sacred tradition returns from the particularistic limitations of Jewish legalistic concept of subordination to God's authority, back to the universalistic values of free communion with God within the experience of grace, given through faith in Christ's Sonship.

In chapter 5 of the Letter to the Galatians, the Apostle Paul returns to the previously formed opinion, elaborated in the Epistle to the Philippians, claiming that returning to the legal grounds of justification and ethical modeling of the community actually means turning away from Christ and the loss of grace (Gal 5:1-5). The ethos that Paul wants to affirm in the Church in Galatia is based on the identity of Other, whether the individual identity of a person or the corporate identity of a community. That is the reason for forewarning them that they are obliged to manifest their freedom as serving others out of love and not out of obedience to the Law[9]. The Apostle of the Gentiles indicates to the Galatians that their legitimate share in the mystery of God's promise fulfilled in Jesus

---

[6] Frank Thielman, "For Paul the law is necessary not only as a guide to Christian ethics but as a definition of Israel's (and the Gentiles') failure to keep the covenant and therefore of their need for God's eschatological, saving intervention", *From Plight to Solution – A Jewish Framework to Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*, p. 49., E.J. Brill, Leiden – New York 1989.

[7] Mika Hietanen, "The question of the inclusion of the Gentiles in the emerging Church was a decisive question, not only for Paul, but for the future of Christianity", *Paul's Argumentation in Galatians – A Pragma-Dialectical Analysis*, p. 79., T&T Clark International, A Continuum Imprint, London-New York 2007.

[8] P.F. Esler, *op.cit.*, "From this it is followed that a person could only be or become righteous by crossing the boundary separating Israelites from Gentiles to join the House of Israel", p. 143.

[9] F. Thielman, *op.cit.*, "Paul, on this view, is not suddenly saying that the law has a place in Christian ethics (he has after all just forbidden the Galatians from practicing circumcision), but that Christian ethics overwhelm and, by overwhelming, supersede the Jewish law", p. 51.

Christ, affirmatively corresponds with their responsibility which they have through their faith and freedom. Responsibility for others, based on love, represents the fulfillment of the Law (Gal 5:14) [10] which is how Paul legitimizes not only community but also himself as an authentic recipient of Christ's Revelation, confirming in this way his apostolic authority and the authoritativeness of his mission. Thus our Apostle completes his address to the Galatians by unifying the truth of his proclamation of Gospel, which he did not receive from man.but through the straight and personal revelation of Jesus Christ (Gal 1:11-12), with the truth of the identity of the community, which he freed from the subordination to the Law, and grounded it in freedom, faith and grace. According to Paul, serving the others out of love and for their own sake is a manifestation of the *Christ's law* (Gal 6:2), which is not just any alternative to the Old Testament law but is existentially and ethically perfected. Thus, any value revision of the importance of obeying or disobeying the Law is stultified in the context of Christ's sacrifice on the Cross, as a metaphor of his existential responsibility for every man and for the whole world.

To Romans

After a series of letters that the Apostle Paul addressed to the Churches, which he had founded in Asia Minor and Balkans, the last authentic one was Epistle to the Romans, exposed in the form of a thorough and bold recapitulation of his theological ideas (Rom 15:15). Epistle to the Romans, was the only one sent (around 58 A.D.) with no particular corrective or pedagogical motif and it represents a comprehensive theological elaboration on the *new life* in Christ based on the faith, promoting the author's vision of the New Israel. Paul does not build on anyone else's foundation (Rom 15:20), as he himself puts it, but, by addressing the Romans, he is sending a message to the Churches throughout the Roman empire, establishing his own, as well as the heritage of the other Apostles, on the cornerstone of faith.[11] It seems that the Apostle wished, by means of the message addressed to the Christians in the capital city, i.e. to the Church he had not founded nor given to her the value-profile and ethical criteria, to once and for all close the topic which he so radically approached in the Epistle to the Galatians, that is, the problem of the converted gentiles and their relation towards the Jewish heritage. Furthermore, he blurs to disappearance previously known "boundaries" of God's people[12] and sets new extended ones that included converted Gentiles, which is a par

[10] F. Thielman clearly observes the ambivalence and multilayeredness of Pauline preaching to the Galatians. He explains that, despite denying the importance of the Law, as of a"path" towards justification, Paul still does not exclude it from the experience of believers, as an ethical standard they reach through practicing "love" and "walking by the Spirit". See F. Thielman, *op.cit.*, "I hope to demonstrate that although Paul says that the law cannot be kept in "the present evil age", that it "encloses" humanity under the sin, and that it pronounces a curse upon humanity for its disobedience, he affirms that in the eschatological age of deliverance from sin, believers keep the law by walking in the Spirit. Thus Paul does not argue against the law as the codified will of God, but against life "under law" – under the curse which the law pronounces on sin", p. 50.

[11] New Testament theologians express a well-grounded opinion that the Epistle to the Romans, apart from the capital of the empire, probably was or should have been addressed to the Christian communities in Ephesus and Corinth, as well. See P. Dragutinovich, *Uvod u Novi Zavet* , pp. 101-102., ITI – Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, Serbia.

[12] Jacob Taubes, "For him (Paul) this is quite significant, because by means of the Holy Scripture he wishes to prove that the time has come for opening for the Gentiles, for the opening of Jews — the Holy people of God — for the Gentiles. Thus, the Holy people of God gets transformed, which means that the boundaries of the original people get blurred.", *Political theology of Paul*, p. 79., edition on Croatian, Ex libris, Rijeka, Croatia 2008.

excellence constituting determinant for the new identity of Israel, not anymore as the law-keeping people, which was an exclusive Jewish privilege, but as the people recognizable by the faith in Jesus Christ, accessible for those converted among Gentiles, as well. Paul points to the consequences of defining the *new* people of God, regarding the change of value and ethical criteria for identifying it, which (change) consists in the necessity of the "new Law", given and fulfilled in Christ, as well as in the new existential objectives of communion, in faith or through faith, with God through His Son's community, that is, through the Church. The notion of righteousness or rightness, very complex and reach in meaning, has been linked by the Apostle Paul to the Person of Jesus Christ and to his Gospel. Righteousness in the context of Christ's economy of salvation becomes personal experience of everyone, whether Jews or Gentiles, exclusively through faith (Rom 1:16-17). In the Letter to the Romans Apostle Paul derives the full consequences of the universalistic concept of the relationship of God and man, given to the mankind within the chronology of sacred Revelation through the person and faith of righteous Abraham. The Apostle already reflected on this concept much earlier, in the Epistle to the Philippians and to the Galatians and, to a smaller extent, in the second letter to the Corinthians. In his address to the Romans he overcomes all the limiting elements imposed by the strictly determined idiom and choice of themes, caused by the peculiarity of the specific historical context in which the Churches he wrote to found themselves at the moment. In the Epistle to the Romans, unbounded with an internal issue of the community he is writing to, Paul is free to promote at large the universality of God's revelation in Christ, which excludes all the consequences of the particularistic, law-based self-understanding of the Jews, while the Jews, as is obviously proved by Paul's very example, are not themselves excluded, but included in the community of those who build their relationship with God on faith, a community that, beside Jews, includes the Greeks and other Gentiles "for God shows no partiality" (Rom 2:10-11). Addressing the Romans, Paul repeats the universalistic identity-pattern of belonging to God's people by performing the "works of faith," not "works of the Law," introduced in the Epistle to the Galatians, which opens up a possibility of equal partaking of both the Jews and the Gentiles, in the righteousness gifted by faith in Christ (Rom 3:20-25)[13]. Paul emphasizes that a unity with God based on the Law would be incomplete and that the works of the Law are insufficient, as sin still remains unbeaten and the gap between us and God remains unabridged. Both Jews, the people under the Law, as well as Gentiles, without the law, display the same existential and ethical inability to justify themselves before God "they are under sin… none is righteous" (Rom 3:9-10, 12). The Apostle of the Gentiles radically, yet quite convincingly, with direct existential consequences, by preaching Christ, sets free every man, Jews and others as well, from the totalitarian and authoritarian identity of the Law, which "has stopped all mouth" and in which "all the world may become guilty before God"

[13] K. Barth, "But instead of that (instead to direct our attention to the Law, nota bene), 'without the Law' we must and may look upon the Judge and hear from his lips that those who, as a result to the Law proclaimed and applied by him, are sinners and have no glory before God (3:24), have been justified because they cleave to him, because they believe to him. That however is purely a gift. It is not their merit – where could they have earned it? – but God's grace, the free work of divine kindness and favor which they have in no way provoked, on which they have no claim whatsoever", *A Shorter Commentary on Romans*, p. 27., ed. Maico Michielin, Ashgate Publishing Limited, England 2007.

(Rom 3:19)[14]. He relays on the Abrahamic tradition, which has been smoldering in prophetic testimony throughout the centuries, despite the domination of Mosaic particularistic normative agenda simplified through the Law. By means of summing up the Revelation chronologically, Paul tries to promote the experience of justification before God through belief in the promise[15] that we accept through the event of Christ's crucifixion, which happened because of our sins, for our resurrection and justification (Rom 4:23-25). This, furthermore, represents the fulfillment of the Law, or, more precisely, the healing of the weakness of the Law (Rom 3:28-31). The universality of Abrahamic tradition, fulfilled by the Resurrection of Christ, as preached by the Paul, has as its consequence the overcoming of ethical consequences of keeping the Law, through emphasizing the soteriological aspect of re-placing the identity of Israel away from the legal grounds onto the experience of grace, to which we "obtained access by faith" (Rom 5:2). The Apostle Paul wishes to stress the reality and tragedy of death that frustrate every man and whole of the creation, which is, for him, the basis of the whole existential drama, which dominates over history and nature (Rom 5:12-14), which is confirmed by the imperfection of the Law. Accordingly, Paul states the examples from the Old Testament which show us that the existential problem of the presence of death through sin cannot be solved by correcting the ethos, but through the Resurrection of Jesus Christ from the dead. Just as Adam, as the first one, brings to the experience of death even those who have not sinned, in spite of their ethical justification (Rom 5:15-19), so does Christ, as the last one, through his death and the resurrection bring grace into Creation, which justifies all men, despite their ethical imperfection. Introducing the thesis on universalistic dimensions of the suffering documented in the Old Covenant testimony about the *primordial sin* (Gen 2:17; 3:19), the Apostle whishes to offer, as an existential antithesis, the soteriological universality of the consequences of Christ's Resurrection, which justifies the life of all men (Rom 5:18)[16]. Namely, according to Paul, the existence of each individual, regardless of their natural and social identities, receives its meaning beyond the framework of ethical or legal justification, in the experience of immortality, gracefully given to all in Christ. The formerly mentioned soteriological dimension of the transformation of the notion of righteousness and justification from the law-keeping experience into the experience of being graced, as it was formulated in the Epistle to the Romans, also has highly emphasized anthropological and cosmological consequences, which are of great significance for Paul, given that the soteriological aspect of the identity transformation shows itself as an ex-

[14] *Ibid.,* "In his (Christ's) death God has made the necessary angry end with the sinners. And so the guilt – not his guilt, but the guilt of his people, in whose place he has sacrificed himself- has been disposed of, so that there is now not one unjust person left among his people. Those of his people – i.e. all those who believe in him – are righteous, innocent, and clean", p. 27.

[15] *Ibid.,* "Paul wants to make it clear that, and to what extent, the manifestation of the divine verdict as the justification of all believers is not a new revelation, but (3,21) has been witnessed 'by the Law and the prophets', i.e. by the O(ld) T(estament), and is consequently merely the confirmation of the truth of the OT.", p. 28.

[16] James D.G. Dunn, "We may note at once, therefore, Paul's awareness that Adam (*adam*) denotes humankind. For in these verses Paul encapsulates all human history under the two archetypal figures (note the duble "all" of 5.18) – Adam and Christ – as embodying, in effect, the only two alternatives which the Gospel opens to humankind. This, we may say, is his own version of the epochal choice between death and life laid before Israel in the climax to the Deuteronomic covenant (Deut.30:15-20)", *The Theology of Paul the Apostle*, p. 94., William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, USA / Cambridge, U.K. 1998.

istential reality precisely in the way and the outcome of the existence of men as of a created being, as well as in the way of existence of the whole of Creation.

From the seventh chapter of the Letter to the Romans onwards, Paul approaches the question of the presence of evil in the world, through sin as the manifestation of human mortality. This identity transformation of the community takes place within man as an individual, that is, it most directly and most intimately touches upon his life and death. Correspondingly, Paul conducts certain identification of the consequences of the transformation of a community as a corporate personality, on the one hand, and the transformation of a person as a part (member) of a community, on the other hand. The Apostle paradigmatically witnesses his absolute weakness, based on his corporeality and mortality, and that is where he sees the cause of the insufficiency of the concept of justification through the Law. The Law is good, but one who obeys the law — a Jew or anyone else, i.e. every man, — is without ability (Rom 7:12-25) to, obeying the rules, contextualize legal righteousness as the eternal and durable unity with God, so in spite of the Law evil remains unbeaten, while death triumphs. Thus Paul's universal, to-everyone-belonging understanding of sin, as an anthropological phenomenon, transposes itself in the form of evil present in every aspect of social community, into the dimension of a social and legal, as well as cosmological problem, through the experience of mortality within the whole of creation[17]. Looking for the solution of the all-permeating problem of evil, sin and death directly, but does not find it in the Law, which is why, despite its holiness, he neglects it.(Rom 8:3). The Apostle turns to the *new Law* (Rom 7:22-25) which he receives as a graceful gift of the Spirit (Rom 8:1-3). In the Epistle to the Romans, tho whole chapter 8 presents the apology of the new and eternal life in Christ, as a gift to man and the world by the Holy Spirit. Immortality as a gift of Christ's Resurrection is an assumption of fulfilling legal justice by following the transformed value-pattern, not the legal, but the spiritual one (Rom 8:4-6). The Apostle of the Gentiles triumphally emphasizes that Christ is the achievement of goals in the Israel's centuries-long quest for rightousness, which they, as the bearer of the revealed tradition, recognized in the unity with God through obeying the Law. Paul is not disappointed because the unity with God could not be achieved through the Law, but is excited, and expects such an attitude from the Jews as well as the Gentiles, because by grace of resurrected Christ, this community, as life in righteousness (Rom 8:10), becomes unbreakable and eternal. Justification and righteousness in Christ, as manifestation of the liberation from sin and death served to Paul to establish a new, persistent foundation of God's people by pointing out the experience of *Sonship* in Christ, as a spiritual identity gift of God's love (Rom 8: 32-39). Evolving the "idea" of becoming sons of God through Jesus Christ, Paul wants to draw complete theological consequences of forming the identity on the faith in God's promise, which is something he already wrote about in the Epistle to the Galatians. Referring to the abrahamic tradition, Paul does all this in order to distance himself from the concept of justi-

[17] *Ibid,* "Death is the outcome of a (God's) breakdown with creation. There is a two-sidedness to this state of affairs, involving both sin as a given of the social fabric of society and sin as an accountable action of individual responsibility. It is precisely this merging of the one into the other which makes it so difficult to determine the precise lines of responsibility – in contemporary society as well. Overall, however, this state is the consequence of humanity's refusal to acknowledge God, of the creature's attempt to dispense with the Creator. When humankind declared its independence from God, it abandoned the only power which can overcome the sin, which uses the weakness of the flash, the only power which can overcome the death", p. 97.

fication within the Law. Paul's method is transforming and revolutionary, giving that the *adopted God's people as New Israel* is based on the *new Law* given by God in Christ and on the *new values* which are the fruit of faith rather than a consequence of obeying the Law (Rom 9: 32). The most important thing is that the identity basis of the New people , instead of the Law (Rom 10: 5), becomes the Son of God in which the original God's promise to Abraham is fulfilled. The cycle of God's revealing and gifting is thus closed with the affirmative existential outcome — salvation (Rom 10: 9-10), which becomes the heritage and immortal identity of every individual who believes (Rom 10: 12). This is the climax of Paul's universalistic anthropology, which, in the form of soteriologically formulated notion of the adoption, provides crucial changes concerning the organization of society and relations between people. The Apostle does not offer this as his political attitude (which, by the way, would be completely strange to him), but as an value-principle belonging to the community of the *chosen ones*, which exists as the testimony of God's philanthropy in Christ. The second soteriological consequence regarding Paul's universalistic anthropology expresses the cosmological reflections and is directly focused on the changing the way in which nature exists, as it is freed from slavery to corruption and death *through the revealing of the sons of God*. Thus our Apostle, through the experience of faith in Jesus Christ, puts in an mutually interdependent relationship the existence of man and the one of the world, which is a recognizable part of the value-agenda of contemporary ecological association and human rights organization.

Having made a clear distinction between the righteousness according to the Law and the one in faith, in the rest of the epistle Paul is focused on formulating the consequences of the identity transformation of God's people community, through the experience of the new ethos, of the new structural formation of community as a liturgical reality as well as of witnessing the love for neighbors and for enemies. The transforming pattern based on faith in the Sonship of Jesus Christ and his resurrection presupposes the identification of the faithful ones with the sacrificial self-giving to others, based on the model of Christ's self-giving to death for the sake of all men. In Paul's opinion this is, on the one hand, a constitutive characteristic for the formation of a solid ecclesial model of the community of many, endowed with different, yet compatible gifts of the Spirit (Rom 12:1-8), which (model) he explains by referring to his own experience of the Church, previously mentioned in 1 Cor 12. On the other hand, it is crucial for the testimony of love both for those within the community and for those outside. (Rom12:9-21) The experience of love, as depicted in the Letter to the Romans, reflects its fulness in three different existential aspects: 1. The ontological one — love as the manifestation of immortality within the community with God and the near ones in the christocentric ecclesial "atmosphere" (Rom 12: 1-16), 2. The ethical one — through love toward enemies as neighbors (Rom12:17-21) and 3. The socio-legal one — love toward the near ones as an expression of the perfection of the Law (Rom 13:8-12) and through loyalty to political community as a manifestation of trust in God's presence in the world and his care for Creation (Rom 13: 1-7)[18].

[18] Bishop David (Perovich) holds that there is no conflict between the two statements of the Apostle Paul concerning the consequences of love: 1. that love abolishes the Law, and 2. that love is the fulfillment of the Law. This opinion Bishop David grounds in Paul's complex personality (Paul's bipolarity, as the bishop puts it), which is at the same time Christ-filled and permeated with the Law, which Paul had previously zealously served. See David Perovich, „The meaning of love and its relationship with righteousness in the evangelizing ministry of St. Apostle Paul", pp. 8-9., *Bogoslovlje* 1/2013, Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade, Serbia.

Conclusion

The identity of the New Israel, most comprehensively and most consistently formulated in the Epistles to the Galatians and the Romans and expressed through the ethos, ecclesial attitude as well as social responsibility of the church members, has undergone several phases of reception in the post-pauline period during the end of 1st and the first half of the 2nd century A.D. The identity determinants found in the writings of Apostle Paul strongly influence the formation of christian ethos nowadays and, as such, essentially determine the relation of the Christians towards the society in which they live and whose values they share. Furthermore, especially in the context of the already advanced process of globalization and striving for global legal and socio-structural uniformity, the analyzed notions allow the Church to preserve its own identity and recognize its responsibility for every individual as well as for the community she establishes in the modern society.

Philotheos 14 (2014) 224-236

Aleksandar Đakovac
Orthodox-Theologische Fakultät, Universität Belgrad

Der Platz der Theologie in der christlichen Überlieferung der Orthodoxen Kirche

Zusammenfassung: Die Aufgabe der christlichen Theologie ist es, der Dolmetscher des Evangeliums in jeder Generation zu sein. Evangelium bedeutet hier nicht nur Schrift, sondern vor allem eucharistische Überlieferung als lebendige Erfahrung des Reiches Gottes, welches kommen wird. Die Geschichte sorgte dafür, dass auch der Begriff der Theologie mehrere Bedeutungen bekommt – Wort über Gott, Gespräch mit Gott, theoretische Disziplin unterstützt durch Praxis, Praxis unterstützt durch Theorie. Es ist ein wenig seltsam, über den Platz der Theologie in der christlichen Tradition zu sprechen, weil die beiden oft miteinander identifiziert werden. Wenn wir die Entwicklung des Begriffs der Theologie analysieren, sowohl in der vorchristlichen als auch in der christlichen Zeit, werden wir sehen, dass diese Frage nicht ohne Grundlage ist.

Schlüsselwörter: Kirche, diskursive Theologie, mystische Theologie, Partizipation

Das Konzept der Theologie (θεολογία) ist ursprünglich nicht christlich. Wie viele andere Konzepte, und es war ursprünglich hellenisch, wurde aber von den Christen übernommen. Christentum, wie wir zeigen werden, verändert den Inhalt des Begriffs ein wenig, hat aber auch seine Bedeutung im hellenischen Sinne angenommen. Die Transformation des Verständnisses des Konzepts der Theologie im Christentum in Bezug auf die hellenische Quelle war nur teilweise erfolgreich, und das nur, wenn sie radikal war.

Hellenische Quellen

Plato war der Erste, der diesen Begriff verwendete. Caird[1] nennt ihn sogar „der erste systematische Theologe", was, wie wir sehen werden, nicht unbegründet ist. Plato sieht die göttliche Inspiration als Quelle der Theologie. Dichter sind diejenigen, welche die Ereignisse aus dem Leben und Wirken der Götter beschrieben haben, aber sie nichts anderes als *Dolmetscher der Götter* (οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἀλλ᾽ ἢ ἑρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν).[2] Der wahre Autor ist Gott, der den Dichtern die göttlichen Dinge offenbart. Von Gott inspiriert (ἐνθουσιάζοντες)[3] ist der Dichter daher ein *Theologe*. Aber Plato wusste auch über My-

[1] Caird 1904: 57

[2] *Ion* 534c-e: „Denn nicht aufgrund einer Kunstfertigkeit äußern sie dies, sondern aufgrund eines göttlichen Vermögens; denn wenn sie es verstünden, sich auch nur über eines aufgrund einer Kunstfertigkeit schön zu äußern, dann wohl auch über alles übrige. Deswegen aber nimmt ihnen der Gott den klaren Verstand und macht sie und die Orakelsänger und die göttlichen Seher zu seinen Dienern, damit wir als Zuhörer wissen, dass diejenigen, die diese so überaus wertvollen Äußerungen von sich geben, nicht die sind, denen kein klarer Verstand innewohnt, sondern dass es der Gott selbst ist, der sich äußert, und sich uns durch deren Mund vernehmlich macht... die Dichter aber nichts anderes sind als Verkünder der Götter" (Deutsche Übersetzung: E. Gottwein)

[3] *Apol. Socr*. 22.

thologie, sowie über die *Mythologen* (μυθόλογος) oder *Mythenmacher* (μυθοποιός). Mythologie ist auch Platons Ausdruck, aber Mythos (μῦθος) sicherlich nicht. Die Etymologie dieser Wörter ist ungewiss, aber es ist relativ sicher, dass sie als „Gedächtnis" und „Meinung" definiert werden kann.[4] Musen, die alles kennen, was von Anfang an war (ἐξ ἀρχῆς) sind die Inspiration der Dichter und ihrer Mutter ist Erinnerung (Μνημοσύνη), wie es Hesiod sagt.[5] Mythologie und Theologie kommen aus dem gleichen göttlichen Quelle, als Ergebnis der Erinnerung, die Gott den Dichtern verleiht. Aber Platon war mit poetischer Erzählung allein nicht zufrieden, oder mit dem, was Musen den Dichtern gaben.[6] Theologie ist für ihn Mythologie, die von malerischer Erzählung befreit ist, sie ist eine sinnvolle Interpretation der Götter, beziehungsweise der göttlichen Offenbarung. Platon konfrontiert die Begriffe *Mythos* und *Logos* miteinander, wobei Logos der rationale Ausdruck ist und Mythos Märchen gleichgestellt wird.[7]

Dies gilt für Platon und in einem noch größeren Maße für Aristoteles. Deshalb hat Jaeger Recht, wenn er sagt, dass „die Geschichte der griechischen philosophischen Theologie die Geschichte ihrer rationalen Herangehensweise an die Natur der Wirklichkeit selbst in ihren gegenseitigen Phasen" ist.[8] Aristoteles reiht Theologie unter die sogenannten theoretischen Wissenschaften: „Die Physik nun handelt von den Dingen, die in sich selbst das Prinzip der Bewegung haben; die Mathematik dagegen hat zum Gegenstande ihrer Betrachtung zwar auch das Bleibende, aber das nicht Trennbare. Von demjenigen Seienden also, das trennbar und unbeweglich ist, handelt eine .andere von diesen beiden verschiedene Wissenschaft... und wofern es in dem Seienden eine solche Wesenheit giebt, so muss da auch wohl das Göttliche sich finden, und dies würde das erste und vorzüglichste Prinzip sein. Es giebt also offenbar drei Gattungen betrachtender Wissenschaften: Physik, Mathematik, Theologie. Die betrachtenden Wissenschaften sind die höchste Gattung unter allen Wissenschaften, und unter ihnen wieder die zuletzt genannte; denn sie handelt von dem Ehrwürdigsten unter allem Seienden, höher und niedriger aber steht eine jede Wissenschaft in der Massgabe des ihr eigenthümlichen Gegenstandes des Wissens."[9]

Indem er Theologie unter Beobachtungs- oder theoretische Wissenschaften, beziehungsweise Philosophien (φιλοσοφίαι θεωρητικαί) reiht, stellt Aristoteles sie auf Platz eins nach ihrer Bedeutung, da ihr Thema ein solches ist. Aber hier können wir eine Ver-

---

[4] B. Šijaković 2002: 101: „In dieser Etymologie selbst zeigt sich eine archaische Struktur des Denkens: *Verständnis, Erkenntnis und Denken generell bedeutet für das Mythos-schaffende Bewusstsein vor allem Erinnerung*." Manche zeitgenössischen Forscher bestimmen Mythos auch als „kollektive Erinnerung" oder „kulturelle Erinnerung". *Cf.* Dowden and Livigstone 2011: 3.

[5] *Theog*. 54.

[6] Dichter können auch Deviationen einbringen, weswegen ihnen Platon misstraut: „[379α] οἰκισταῖς δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς, παρ᾽ οὓς ἐὰν ποιῶσιν οὐκ ἐπιτρεπτέον, οὐ μὴν αὐτοῖς γε ποιητέον μύθους. ὀρθῶς, ἔφη: ἀλλ᾽ αὐτὸ δὴ τοῦτο, οἱ τύποι περὶ θεολογίας τίνες ἂν εἶεν; τοιοίδε πού τινες, ἦν δ᾽ ἐγώ: οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὤν, ἀεὶ δήπου ἀποδοτέον, ἐάντέ τις αὐτὸν ἐν ἔπεσιν ποιῇ ἐάντε ἐν μέλεσιν ἐάντε ἐν τραγῳδίᾳ."

[7] *Gorg*. 523a: „Hör dir also, wie man sagt, eine wirklich schöne Aussage an, die du wahrscheinlich, so scheint es mir, für eine Erzählung halten wirst, aber ich halte sie für eine Aussage, denn das, was ich dir jetzt erzählen werde, halte ich für die Wahrheit (ἄκουε δή, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἡγήσῃ μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον: ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν)." Obwohl es nicht so gut klingt, haben wir hier *logos* als *Aussage* und *mythos* als *Erzählung* übersetzt, um die Distinktion klarer zu machen, welche Platons Sokrates hier offenbar absichtlich macht.

[8] Jaeger 2007: 7.

[9] *Meth*. XI, 1064a 29 – 1065a 7.

schiebung feststellen: Während Platon Theologie als Spekulation auf der Basis von Mythologie, die der göttlichen Offenbarung gleichgestellt wird, definiert ist, ist bei Aristoteles Theologie in erster Linie geistige Anstrengung das Objekt der Beobachtung zu bestimmen und zu definieren. In der Physik ist das die materielle Welt, in der Mathematik sind es die Zahlen und in der Theologie die Göttlichkeit. Philosophische Theologie wird von dieser rationalen Versachlichung der Gottheit bestimmt. Wir könnten sogar sagen, dass die Theologie des Aristoteles eine Art von Rationalisierung und de-mythologisierte Religion darstellt – Mythologie ohne Mythos.

Im Prozess der inhaltlichen Bildung des Begriffs der Theologie, wie er zu den Christen gekommen ist, spielten die Stoiker eine wichtige Rolle. Diogenes Laertios beschreibt die stoische Auffassung von der Gottheit wie folgt: „Von Gott aber lehren sie: er ist ein unsterbliches Wesen, vernünftig, vollkommen, oder ein denkender Geist, glückselig, unempfänglich für alles Böse, voll vorschauender Fürsorge für die Welt und alles, was in ihr ist; doch trägt er nicht Menschengestalt. Er ist der Schöpfer der Welt und gleichsam der Vater von allem, was, wie überhaupt, so im besonderen von dem Teil von ihm gilt, welcher alles durchdringt und der je nach seinen Wirkungsweisen mit vielen Namen benannt wird. Man nennt ihn Dia (Zeus), weil durch (διά) ihn alles wird, Zena (Zeus), weil er Urheber des Lebens ist oder alles Leben (ζῆν) durchdrungen hat, Athena, weil seine Herrschaft sich bis in den Äther hinein erstreckt, Hera, weil er das Luftreich (ἀέρα) beherrscht, Hephaistos, als den Werkmeister des künstlerischen Feuers... Ebenso verliehen sie ihm auch die sonstigen Beinamen in Beziehung auf irgendwelche Eigentümlichkeit.“[10] Unsere besten Quellen für die stoische Theologie sind Cicero[11] und Sextus Empiricus, die im ersten Jahrhundert schrieben. Für die Stoiker bedeutete Theologie, sich mit folgenden Themen zu befassen: 1) mit dem Beweisen, dass es eine Gottheit gibt, 2) mit der Erläuterung der göttlichen Natur, 3) und mit dem Beweisen, dass sich Gott um die Welt kümmert.

Die Stoiker unterscheiden auch zwischen der *philosophischen Theologie*, die sich mit dem Wesen der Gottheit befasst, der *mythologischen Theologie* der Dichter und der *politischen Theologie,* die sich auf den Staatskult bezog. Auf dieser Grundlage unterschied der römische Gelehrte und Schriftsteller Varro (Marcus Terentius Varro) (+ 27) drei theologische Diskurse: den mythologischen, den rationalen und den bürgerlichen.[12]

Neoplatonismus hatte auch starke Auswirkungen auf das Verständnis des Konzepts der Theologie, und zwar in zwei Richtungen. Erstens in Richtung der weiteren Systematisierung und zweitens in Richtung Theurgie. Bezüglich der ersten Richtung ist das beste Beispiel das Werk *Grundlagen der Theologie* von Proklos. In seiner *Einleitung* zu der

[10] *Vitae* 7, 147

[11] So finden wir beispielsweise bei Cicero ein Fragment aus dem Werk von Chrysippos: „Er spricht die göttliche Kraft liege in der Vernunft und in dem Seelgeist der gesammten Natur er nennt die Welt selber Gott und den allgemeinen Ausguß ihrer Seele I dann ebenderselben Vorstand m der im Geist und in der Vernunft liege und die allgemeine und Alles umfassende gemeinschaftliche Natur der Dinge dann die Schick salsgewalt und die Nothwendigkeit der Zukunft überdem das Feuer und den vorhin genannten Aether hierauf was von Natur flüssig und güssig sey wohin er rechnet das Wasser die Erde n und die Luft dann die Sonne den Mond die Sterne und die Alles enthaltende Gesammtheit der Dinge endlich auch die Menschen welche Unsterblichkeit erlangt hätten“ (*De Natura Deorum* I, 15).

[12] So eine Einteilung erwähnt Tertullian (*Ad Nationes* II,1), aber er lehnt sie ab. Auf der anderen Seite nimmt Augustinus sie an (*De civitate Dei* IV, XXVII) und erarbeitet sie weiter und kommt so zu seiner berühmten Einteilung auf *theologia naturalis* und *theologia supernaturalis*.

Übersetzung dieses Werks stellt Dodds fest, dass es „als ein Versuch, sozusagen alle Formen des wahren Seins als notwendige Konsequenzen vorzustellen, die aus aus einem ἀρχή abgeleitet sind, nach bestimmten allgemeinen Gesetzen.“[13] Proklos folgt Aristoteles, so dass sein Werk ein theologisches System im Sinne der Metaphysik von Aristoteles darstellt. Proklos befasste sich nicht nur mit einer durch Methodik und Inhalt der Metaphysik gleichgestellten systematischen Theologie – er war als ein sehr religiöser Mensch auch an Mystik interessiert. Systematische Theologie der vergangenen Zeiten erlebte eine Krise zu Zeiten des Neoplatonismus, sowie das gesamte polytheistische griechische Erbe.[14] Sie brachte einfach keine Zufriedenheit mehr, und es entstand das Bedürfnis nach dem Mystischen. Das gilt nicht für Plotin, aber für Proklos schon und noch mehr für Iamblichos. Es ist nicht bedeutungslos, dass Iamblichos syrischer Herkunft ist und dass sein kulturelles und religiöses Erbe eine bedeutende Rolle in der Entwicklung seiner Philosophie und Theologie spielte, die wir theurgisch[15] nennen. Der Begriff *Theurgie* entstand unter Platonikern im zweiten Jahrhundert, und bedeutet wörtlich *Gott-Wirkung*. In diesem Sinne unterscheidet Iamblichos Theurgie von Theologie in der zuvor etablierten Bedeutung, die sie von Platon und Aristoteles bekommen hatte. Theologie ist für ihn eine Rede über Gott, während Theurgie das Handeln Gottes selbst darstellt. Dieses Handeln wird durch Riten der Mysterienkulte verkündet und manifestiert sich als der göttliche Wahnsinn (θεία μανία). Sein Verständnis der Theurgie basiert Iamblichos auf Platon.[16] Durch den göttlichen Wahnsinn vereint sich der Mensch und nimmt am göttlichen Leben teil: „Der göttliche Wahnsinn selbst verbindet uns mit den Göttern, weil es uns erlaubt, am göttlichen Leben teilzunehmen, indem wir am göttlichen Vorherwissen und der Intuition teilnehmen, was uns wahrhaftig göttlich macht. Es legt wahrhaftig das Gute in uns an, da die seligste Intuition der Götter mit aller Güte erfüllt ist.“[17] Die Wissenschaft wurde lange von Dodds‘ Interpretation der Theurgie als Aberglaubens und vulgären magischen Versuches, die Macht über die Götter und höhere Mächte.[18] Diese Interpretation hat Shaw angefochten.[19] Der Begriff der Theurgie, und das werden wir später genauer zeigen, hat einige Ähnlichkeiten mit der mystischen Theologie des Christentums, oder zumindest mit

---

[13] Proklo, *Osnove teologije* (Uvod i komentar E. R. Dodds), Zagreb 1997, 22. (dt. Proklos, *Grundlagen der Theologie*).

[14] Iamblichos selbst ist sehr kritisch gegenüber den Hellenen, die zu „endlosen Innovationen und zur Schaffung von Ordnungslosigkeit“ tendieren. (*De Mysteriis* 259, 5-14) Als Syrer wollte er keinen hellenischen Namen nehmen, wie es damals Brauch war. Obwohl er ein ausgesprochener Platoniker war, was philosophische Orientierung angeht, war er vor allem ein religiöser Denker, der platonische Kategorien benutzt, aber auch starken orientalischen Einfluss einbringt. (Standardausgabe ist *De Mysteriis* je E. Des Places, *Jamblique: Les mystères d'Egypte*, Paris: Les Belles Lettres, 1966, und es gibt auch eine solide englische Übersetzung: Thomas Taylor, *Iamblichus on the Mysteris of the Egyptianas, Chaldeans, and Assyrianas*, London: Bertram Dobell, 1895)

[15] Hier müssen wir einiges zur Distanzierung hervorheben. Erstens, Iamblichos lebte im 4. Jahrhundert, also in einer Zeit als es die christliche Theologie schon lange gab. Deshalb kann die Frage des Einflusses keineswegs einseitig betrachtet werden. Dem entspricht auch die Tatsache, dass Iamblichos selbst eine Art Hoffnung für den Rest der heidnischen Welt, in einer Zeit, in der das Christentum schon völligen Vorrang genommen hatte und der Polytheismus nicht nur durch die Macht der evangelischen Predigt verdrängt worden war, sondern auch durch die kaiserliche staatliche Macht.

[16] *Phaedrus* 244a; 245a; 256b.

[17] *De Mysteriis* 289, 3-8.

[18] Cf. Dodds, *Grci i iracionalno*, Službeni glasnik, Beograd 2005: 203-204. (dt. Ausgabe: E. Robertson Dodds, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970/1991)

[19] Gregory Shaw, “Neoplatonic Theurgy and Dionysius Areopagite“, *Journal of Early Christian Studies* 7.4 (1999) 573-599.

einigen ihrer Aspekte. Es ist wichtig zu betonen, dass die Entwicklung des Konzepts der Theurgie in der hellenistischen Philosophie zur Inversion führt: während die alten Philosophen Theologie von religiösen und mythologischen Erfahrungen trennten und sie als eine rationale Erkenntnis des Göttlichen darstellten, welche die eigene mythologischen Grundlage hermeneutisch demythologisiert, wird jetzt die religiöse (mystische) Erfahrung hervorgehoben, während die Theologie im strengen Sinne des Wortes als minderwertig gilt.[20] Iamblichos war der Meinung, dass Plotin und Porphyrios (sein Lehrer) irrten, als sie glaubten, dass die höheren Teile der Seele außerhalb des Körpers bleiben, und dass daher Kontemplation ausreichend ist, ohne äußerliche Rituale. Iamblichos war der Meinung, dass in Übereinstimmung mit den Lehren Platons in Timaios, die ganze Seele in den Körper herabsteigt und so „ein Fremder zu sich selbst“[21] wird, sodass sie durch Rituale göttliche Hilfe empfängt, um ihre Göttlichkeit herzustellen.[22]

Für uns ist es wichtig, zu sehen, wie die alten Philosophen Theologie verstanden und bestimmt hatten, weil ihre Ansichten auch weiterhin eine wichtige Rolle in der christlichen Auffassung von Theologie und ihrer Entwicklung spielten. Die Entwicklung der Struktur und des Inhalt der christlichen Theologie ist eine komplexe Verflechtung der Geschichte von jüdischer, hellenischer und ursprünglich christlicher Konzepte. Wir werden versuchen zu bestimmen, was es ist, das den authentischen Kern der christlichen Theologie ausmacht, mit der Annahme, dass die authentische christliche Theologie immanent ekklesiastisch war. Um eine christliche Theologie zu sein, muss die Theologie eine Theologie der Kirche sein.

Fassen wir zusammen: Der Begriff der Theologie hatte bei Platon überwiegend den Charakter der rationalen Erkenntnis, aber durch eine bestimmte Exegese wurden einige mythische Elemente beibehalten. Aristoteles hat die Rationalisierung des Begriffs konsequenter durchgeführt, und er wurde in sein demythologisiertes System integriert. Im Stoizismus wird diese Vorstellung weiter entwickelt durch eine semantische Kompilation des platonischen und atistotelischen Materials, aber auch durch das Bedürfnis nach Systematisierung der Vielzahl von Bedeutungen. Im späten Neuplatonismus gibt es eine gewisse Reversibilität in der Definition der Theologie, die sich als Rationales von der Theurgie distanziert, oder sich als Mystisches mit ihr identifiziert.

Die alttestamentliche Grundlage

Unsere Studie beinhaltet nicht das Alte Testament und das jüdische religiöse Verständnis, aber wir sind gezwungen, zumindest einen kurzen Blick auf sie zu werfen, weil das Christentum in erster Linie aus diesem Erbe entspringt. Wir werden ein paar Elemente hervorheben, von denen wir glauben, dass sievon entscheidender Bedeutung sind. Das Judentum ist eine Religion der Offenbarung und *Ereignisse*. Obwohl das Alte Testament kein Konzept besitzt, das dem hellenischen Begriff der Theologie entspricht, gab es natürlich das *Wort über Gott*. Im Gegensatz zu den Hellenismus, war die alttestamentliche Rede über Gott nicht diskursiv. In der Tat, handelte Gott mehr, als er sprach, das war keine abstrakte Rede, sondern eine Offenbarung – das *Ereignis der Offenbarung*.

[20] Siehe Gregory Shaw, *Theurgy and the Soul: the neoplatonism of Iamblichus*, The Pennsylvania Stete University, 1995, 231-236.

[21] DA 223, 31.

[22] *Cf.* Shaw 1999, 581.

Die Propheten sprachen auch, aber nicht *über* Gott, sondern *im Namen* Gottes – „So spricht der Herr."[23] Jüdische Feiertage, wo immer Ereignisse und nicht Gegebenheiten gefeiert werden, sprechen über die Besonderheiten der jüdischen religiösen Erfahrung, was wir in der hellenischen Welt nicht sehen können. Obwohl es in der hellenischen und heidnischen Welt generell die Erfahrung der Prophezeiung, verschiedener göttliche Theophanien und Ereignisse gab, waren das immer noch in erster Linie mythologische Erklärungen der Naturzyklen und Phänomene.[24] Die vollständige Unabhängigkeit des Schöpfer-Gottes von Naturgesetzen und Kausalität, macht die Grundlage für Moral im Alten Testament. Freiheit, die auf diese Art und Weise Gott auf der ontologischen Ebene zugeschrieben wird, machte ihn zum Absoluten als Persönlichkeit, was nicht ohne einen starken Einfluss auf dem Gebiet der Anthropologie bleiben konnte. Der Glaube an Gott als einer Persönlichkeit, die ontologisch frei ist und sich durch Ereignisse Offenbart, sowie die Erwartung der endgültigen Errichtung des Reiches Gottes als einer Gemeinschaft von Gott und dem auserwählten Volk – das sind grundlegende Determinanten des Theologie des Alten Testaments, die eine entscheidende Bedeutung für das Christentum haben.[25] Die Versuche von Philon von Alexandria, das Material im Alten Testamen in ähnlicher Weise zu deuten, wie die Griechen ihre Mythologie interpretierten, zeugt von der Begegnung von Judentum und Hellenismus. Diese Begegnung war nicht einseitig. Die Ideen des Monotheismus fanden ihren Weg zu den Ohren und Herzen vieler Hellenen, aber die Hellenische Philosophie beeinflusste sowohl formell als auch materiell den Monotheismus der Juden, wovon Philon Akteur und Zeuge war.

Hier haben wir kurz das komplexe Problem der religiösen Erfahrung des Alten Testaments angesprochen, durch die Bestimmung der allgemeinsten Richtlinien. Wir haben auch keine eingehende Analyse des gegenseitigen Einflusses des Hellenismus und Judentums gemacht, da wir der Ansicht sind, dass auch das, was wir gesagt haben, genug sein wird für die weitere Entwicklung unserer These über die Besonderheiten der christlichen Theologie.

Zusammentreffen von Christentum und Hellenismus

In Kürze haben wir die wichtigsten Aspekte des semantischen Erbes beschrieben, das der Begriff der Theologie bis zum Zeitpunkt der Entstehung des Christentums innehatte. Abhängig von der Zeit und den Quellen, die wir untersuchen, war Theologie des Christen-

[23] *Cf*. IS 44, 6 u. w.

[24] Das Orakel von Delphi ist vielleicht das beste Beispiel für den prophetischen Geist bei den Hellenen. Über das Orakel walteten zwei Götter: Apollon und Dionysos. Wenn Apollon im Winter in seinem Lorbeergarten in Hyperborea weilt, übernimmt Dionysos die Macht in Delphi. Im Frühjahr übernimmt die Macht wieder Apollon. Der Name von Delphi, wird nach archaischen Traditionen von einer Schlange, genannt Delphina abgeleitet, und der Name der Prophetin Pythia vom Wort Python, was auch Schlange bedeutete. Es ist definitiv eine Schlange, die Apollon getötet hatte, die ihm manchmal Feind und manchmal auch Begleiter ist und Pythia göttliche Prophezeiungen zuflüstert. Die Delphischen Spiele wurden alle acht Jahre nach dem Ablauf von 2920 Tagen abgehalten, die der gemeinsame Nenner für acht Umlaufzeiten der Erde um die Sonne und 99 Mondmonate ist. Dies zeigt, dass diese Feiertage mit dem Kalender (und somit mit der Landwirtschaft) verbunden waren. All dies deutet darauf hin, dass die hellenischen Feiertage, auch wenn ihre mythologische Basis auf ein Ereignis hinwies, eigentlich Feiertage der natürlichen Zyklen waren. Siehe: Mari Delkur, *Delfijsko proročište*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad, 1992, 32-34 (Marie Delcourt, *L'oracle de Delphes*. Éd. Payot, Paris 1955)

[25] Mehr hierzu in: Aleksandar Đakovac, „Starozavetne osnove hrišćanskog shvatanja ličnosti" in Vidoslov 40, 2007, 81-100. (dt. „Alttestamentliche Grundlagen der christlichen Auffassung von Persönlichkeit")

tums ein Begriff, der am häufigsten durch eine Mischung von verschiedenen Bedeutungen des philosophischen und des jüdischen Erbes entstand.[26] Diese Mischung ist nicht immer oder überall die gleiche, ihre „Zutaten" waren in verschiedenen Skalen vorhanden, verschieden umgestaltet und kontextualisiert je nach Vorliebe des Autors, im Einklang mit den wichtigsten Trends der Epoche und der spezifischen Umgebung. Darüber hinaus hatte die christliche Theologie ihre spezifische christliche Bedeutung mit entsprechenden Inhalten und Methoden, und das ist, was wir hervorzuheben versuchen werden. Unsere Frage ist: Was ist, insbesondere im Hinblick auf das philosophische Erbe, besonders für das christliche Verständnis von Theologie?

Für die Christen war der Begriff der Theologie in erster Linie mit dem Ereignis der Menschwerdung Jesu verbunden. Dass der Sohn Gottes Mensch geworden ist, ermöglicht das theologisieren. Für Christen ist Gott immer Gott, der Vater[27], und der Logos[28] ist nicht dem Diskurs gleichgesetzt, sondern der Persönlichkeit des Sohnes Gottes, während der Heilige Geist für das Ereignis von Christus in der Geschichte konstitutiv ist. Die Theologie der Kirche ist daher trinitarisch. In diesem Sinne kann die Theologie der Kirche primär als *Ereignis* gesehen und kann vor allem mit Glauben identifiziert werden, das durch Liebe handelt.[29] Um es anders auszudrücken – Theologie der Kirche ist liturgisch. Sie begründet sich im Ereignis der Anwesenheit des Eschaton in der Geschichte, in der Verwandlung der Welt in den Leib Christi. In diesem Sinne kann die christliche Theologie als a) *trinitarisch* b) *auf die Menschwerdung Christi ausgerichtet* und c) *eucharistisch-eschatologisch* bezeichnet werden. Diese Definitionen können nicht isoliert betrachtet werden, sondern eher als einzelne Aspekte[30], denn sie sind miteinander verwoben. Due trinitarische Definition der christlichen Theologie ist durch die Erfahrung von Gott bestimmt, der sich als die Heilige Dreifaltigkeit enthüllt hat, was Einfluss auf das Verständnis und die Entwicklung des Konzepts der Persönlichkeit hatte, was wiederum zu erheblichen Konsequenzen und Besonderheiten in der Entwicklung der Anthropologie, der Ekklesiologie und Ethik führte.[31] Die Bedeutung der Menschwerdung Christi grundlegender Idee der christlichen Theologie, beruht auch auf Erfahrung.[32] Die Tatsache der Menschwerdung Christi ermöglicht jedes theologische Handeln, als eine Bedingung *sine qua non* für die Gotterkenntnis. Die dritte Definition, die wir eucharistische-eschatologisch genannt haben, ist auch eine experimentelle, erfahrungsbezogene Grundlage der christlichen Theologie, die in sich selbst alle anderen Erfahrungen über die wir gesprochen haben, vereint und möglich macht. Die eucharistische Erfahrung, neben der Tatsache, dass sie die Grundlage für die Möglichkeit

[26] Verschiedene Forscher in verschiedenen Epochen setzten Akzent auf verschiedene Wechselwirkungen und Einflüsse von Christentum und Hellenismus und Christentum und Judentum. Somit ist man vom ursprünglichen Beharren auf dem Einfluss des Hellenismus später zur These von dem beherrschenden Einfluss des Judentums gekommen. Alles ist jedoch komplexer, da Hellenismus und Judentum auch gegenseitige Einflüsse durchgingen. Mehr hierzu: Jovan Zizijulas, *Jelinizam i hrišćanstvo*, Hrišćanski kulturni centar, Beograd, 2008, 14-38 (dt. Johannes Zizioulas, *Hellenismus und Christentum*, Belgrad 2008).

[27] Cf. *Joh* 1, 18; 6, 27; 8, 41; 13, 1; 20, 17; *Röm* 1, 7; *1 Kor* 8, 6; *1 Kor* 15, 24; *2 Kor* 2, 3; *Gal* 4, 4; *Eph* 5, 20.

[28] Siehe z. B. Den *Prolog* des Evangeliums nach Johannes.

[29] *Gal* 5,6.

[30] Aus dem gesagten folgt, dass die Ordnung, die wir vorgeschlagen haben, anders sein könnte, da sich all diese Bestimmungen gegenseitig einschließen.

[31] Über die Bedeutung des Begriffs der Persönlichkeit in der christlichen Theologie, siehe mehr in: Ignatije Midić, *Biće kao eshatološka zajednica*, Požarevac 2008, 36-46 (dt. „Wesen als eschatologische Gemeinschaft).

[32] *1 Joh* 1,1: „Das da von Anfang war, das wir gehört haben, das wir gesehen haben mit unsern Augen, das wir beschaut haben und unsre Hände betastet haben..."

der Gotterkenntnis ist, gibt der christlichen Theologie die Möglichkeit eines ganz anderen Ansatzes zur Geschichte. Geschichte wird nicht mehr als eine einfache Tatsache gesehen, sondern im Licht des zukünftigen Reiches Gottes, welches die wahre und volle historische Wahrheit offenbart. All dies sollte bedacht werden, wenn wir über die kirchliche Theologie sprechen. Natürlich könnte die authentische christliche Theologie auch aus der Perspektive der anderen Konzepte wie Pneumatologie, Soteriologie oder Vergöttlichung gesehen werden. Wir glauben jedoch , dass die Definition der grundlegenden Aspekte, die wir gegeben haben, wenn auch vereinfacht, einen ausreichend klaren Rahmen bietet, um die Frage zu beantworten, was die Besonderheit der christlichen Theologie in Bezug auf den hellenischen Ursprung dieser Idee darstellt.[33]

Wenn wir die christliche Theologie so vorstellen, könnte man sagen, dass wir leicht einen klaren Unterschied zwischen dem christlichen und dem griechischen Begriff machen können. Aber die Dinge sind keineswegs so einfach. Wenn wir uns die Quellen anschauen, die uns zur Verfügung stehen, angefangen mit dem Evangelium, über die Briefe des Apostels Paulus, die heiligen Väter und die Konzile bis zu zeitgenössischen theologischen Überlegungen, können wir leicht sehen, dass die grundlegende Definition der christlichen Theologie, über die wir diskutiert haben, bei weitem nicht die einzige ist, sondern dass sie sich mit dem jüdischen, und was für uns hier am interessantesten ist, hellenischen Vorstellungen und Ansetzen verweben. Historisch gesehen waren die Wege der christlichen Theologie also nicht immer mit der enger definierten Theologie der Kirche gleich. Und das ist nicht nur der Fall mit Häresien.

Spekulative Theologie, die immer eine Tendenz, *systematisch* zu sein hatte, erschien sehr schnell und wurde dominant, zumindest in den schriftlichen Quellen. Es ist kein Zufall, dass es so ist. Es gibt eine Tendenz der Menschen, zu versuchen, die Welt um sich herum zu verstehen, seiner Kontingenz zur Quelle zu folgen, um dadurch zu begreifen, was sein Sinn und weiterer Weg sind. Diese Tendenz führt unweigerlich zu einem Versuch der Objektivierung der Welt und Gott, die als statische Objekte der Forschung angesehen werden, auch wenn die Dynamik angeblich selbstverständlich ist. Dieser Wunsch ist legitim, aber das Problem ist, dass, wenn man diesen Weg einschlägt, und wenn – und das ist unwahrscheinlich – auch schafft, einen perfekten und geschlossenen Diskurs zu machen, welcher der Definition nach der (so verstandenen) Wahrheit entsprechen würde, würde er immer noch von der Erfahrung abweichen und so als falsch erkannt werden. Dies geschieht, weil jedes erfolgreich aufgestellte System zwangsläufig *Unbeweglichkeit* bedeutet, während *Ereignis* das ist, was im Zusammenhang mit der christlichen Offenbarung und damit der christlichen Theologie wichtig ist. Immobilität kommt vom Wunsch nach Objektivität, aus dem Versuch, Gott und der Welt analytisch zu untersuchen und zu erklären, damit sie nachvollziehbar sein können. Um Gott und die Welt analytisch zu untersuchen, muss man sie zwangsläufig als Objekte der Forschung betrachten, über die man Wissen sammelt und es anschließend systematisiert. Um so etwas zu analysieren, muss man es als ein Objekt der Analyse betrachten, und damit es (als Objekt) betrachtet werden kann, muss es statisch sein. Selbst wenn die Dynamik impliziert wird, muss das Objekt analysiert werden *als wäre es* statisch. Die darauf folgdende Systematisierung, kann der objektivierten

[33] Detailliertere Beschreibungen dieser Aspekte der christlichen Theologie würde uns in ein breites Feld zahlreicher Themen führen, die in der Literatur in genügendem Maße erforscht worden sind. Wir erinnern an dieser Stelle an zahlreiche Studien des Metropoliten Johannes (Zizioulas), Georgi Florowski, Christos Yannaras, des Bischofs Ignatije Midić u. a.

Wirklichkeit keine Dynamik einatmen, sondern stellt sie als eine Reihe von mehr oder weniger unabhängigen qualitativen und quantifizierten Gegebenheiten vor.

Im Streben nach Systematisierung, näherte sich die christliche Theologie den hellenischen Wurzeln. Man muss ehrlich sein und sagen, dass es schwierig ist, sich vorzustellen, dass sich das Christentum der Systematisierung der eigenen Theologie hat widersetzen können. Begegnung mit dem Hellenismus, mit einer so starken Tradition im aristotelischen *gesunden Menschenverstand* (ὀρθὸς λόγος)[34] hat die christlichen Autoren einfach gezwungen, die Waffen zu nehmen, die stark von ihren Gegnern verwendet werden. Ap. Paul sah deutlich, dass das Wort vom Kreuz Torheit für die Heiden war (ἔθνεσιν δὲ μωρίαν)[35]. Spätere Generationen von Christen, die meist selbst Griechen durch Geburt und kulturelle Muster waren, versuchten, die *Verrücktheit der Predigten* dem hellenischen Geiste näher zu bringen[36]. Wenn wir hellenisch sagen, dann bedeutet es hier ökumenisch, da Hellenismus in all seinen Facetten ein allgemeines Modell des Denkens darstellte, zumindest in unserer Zivilisation.[37] Die Frage ist, ob, historisch gesehen, ein anderer Ansatz überhaupt möglich war.

Die Systematisierung der Theologie und ihre Trennung von der erfahrungsbezogenen Theologie als eucharistischen Ereignisses war historisch unvermeidlich, aber das verursachte auch das bei Theologen oft vorhandene *Unbehagen*. Dieses *Unbehagen* wird durch die Notwendigkeit manifestiert, den Umfang der systematisch-theologischen Meinungen zu begrenzen, aber auch jenseits der systematischen und diskursiven Ordnung zu gehen. In den Quellen sind Spannungen klar ersichtlich – jemand würde sie dialektisch nennen – zwischen der platonisch-aristotelischen rational interpretierten, reduzierten und systematisierten Theologie auf der einen Seite und der (authentischen) christlichen Theologie als Ereignisses auf der anderen Seite. Und das nicht nur bei verschiedenen Autoren[38], sondern auch innerhalb der Werke des gleichen Autoren.

Apophatik als Lösung?

So sehr die historische Entwicklung der kirchlichen Theologie verständlich war, sie wurde mit der Zeit immer mehr zur *Analyse des Göttlichen*. Eine der Bemühungen, einige *Unbehagen* wegen der Systematisierung zu reduzieren, fanden Ausdruck im Versuch,

[34] *EN* 1144b. Aristoteles behauptet, dass Tugend nicht nur die Fähigkeit ist, dass der Mensch sich nach dem gesunden Verstand richtet, sondern dass sie die Existenz des gesunden Verstandes impliziert, sodass in dem Fall der gesunde Verstand mit der praktischen Weisheit – Klugheit (φρόνησις) gleichgestellt wird. „Gesund" bedeutet im Einklang mit der praktischen Weisheit. Aristoteles hat diesen Begriff nicht entworfen, aber er förderte ihn. Seinen eigenen Behauptungen nach gab es den Begriff schon früher (*EN* 1103b) und er war im allgemeinen Gebrauch. Über die Nutzung dieses Begriffs bei den Sophisten, von denen er auch zu Aristoteles kam, siehe: G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press 1981, 102.

[35] *1 Kor* 1, 23.

[36] Kołakowski bemerkt richtig, dass das Christentum in den Briefen des Apostels Paulus der weltlichen Selbstsicherheit der alexandrischen und römischen Weisen „trotzig und stolz die unerschütterbare Gewissheit der Leichtgläubigen, ihre *stultitiam praedicationis*, entgegenstellt. Jedoch musste es bald die intelektuelle Herausforderung annehmen; um die gebildete Elite der Stadt zu erobern, musste es die Waffen des natürlichen Verstandes annehmen" Lešek Kolakovski, *Religija* (prev. V. Perišić), Bigz, Beograd 1987, 88-89 (dt. Leszek Kołakowski, Religion, ins Serbische übersetzt von Vladan Perišić, Bigz, Belgrad 1987)

[37] Damit es ein wenig klarer ist, sollte man auf den Hellenismus der Zeit und die Allgegenwärtigkeit seiner Ideen und Denkweisen wie auf die zeitgenössischen euro-amerikanischen „Werte" schauen, welche – egal ob das jemand mag oder nicht – in großem Maße nicht nur Themen bestimmen, mit welchen sich die Menschen befassen, sondern auch die Art und Weise (Methodik), auf welche sie sich damit befassen. Es ist genug, sich irgendein Feld des menschlichen Denkens und Handelns anzuschauen, um sich davon zu überzeugen – die zeitgenössische Theologie ist auf keinen Fall eine Ausnahme.

[38] Es ist genug, die Briefe des Apostels Paulus und Werke von Clemens von Alexandria zu vergleichen.

diesen Ansatz zur Theologie zu begrenzen. Der Schwerpunkt wurde auf Apophatizismus gelegt. Obwohl sie bei Christen verschärft wurde, ist apophatische theologische Rhetorik schon bei Platon anwesend. In diesem Sinne, wenn auch radikalisiert, ist sie im Wesentlichen nichts Neues in Bezug auf das platonische ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.[39]

Allerdings war dieser Ansatz nicht in der Lage, den bestehenden Antagonismus zu lösen. Apophatizismus hat es nicht geschafft, den Anwendungsbereich der systematisierten Theologie zu beschränken, sondern wurde zu einer ihrer *Methoden*. Als solcher, arbeitete er an der Erhaltung des systematischen theologischen Systems, und zur gleichen an der Bestätigung, dass die Erfahrung des Ereignisses nicht diskursiv ist, mit antithetischer Dialektik mit Kataphatik. Dieser Ansatz konnte nicht zu einer befriedigenden Lösung des Problems führen und auf diese Weise wurde die Systematisierung der Theologie weder vermieden noch begrenzt – die Dialektik Apophatik/Kataphatik wurde ihre methodologische Zuflucht und Apologie.[40]

Das Wesen des christlichen Apophatizismus, oder zumindest dessen sichtbarste und wichtigste Funktion ist die Behauptung, dass man von Gott keine Erkenntnis „an sich" haben kann, also nach Wesen oder Natur, sondern nur durch seine Persönlichkeit. Aber was will man wirklich sagen, wenn man meint, dass Gott nur durch eine persönliche Beziehung erkannt werden kann? Heißt das die Abschaffung des rationalen Diskurses, oder eher, dass der theologische Diskurs und Systematisierung als solche abgeschafft werden? Ist es in diesem Zusammenhang überhaupt möglich, von einer Gottheit zu reden, oder nur vom Gott, dem Vater, Sohn und Heiligen Geist? Und dann wieder – was bedeutet es, über eine persönliche Beziehung zu sprechen, die am Ende selbst – obwohl die Erfahrung vorhanden ist – unbeschreiblich ist, weil Wissen, das so erworben wird, nicht diskursiv ist, sondern eher (bedingt) intuitiv genannt werden könnte? Und es ist nicht diskursiv oder systematisch, weil es weder objektbezogen noch objektiv ist. Wenn wir so die Möglichkeit einer Theologie als (systematischen) Diskurses in Frage stellen, was bleibt uns dann? Oder um es anders auszudrücken – ist es möglich, anders zu theologisieren als poetische/prophetisch – kann die Theologie der Kirche im Allgemeinen etwas anderes als *Doxologie* sein?

Wenn die Theologie als Doxologie – im Sinne der eucharistisch-eschatologischen Teilnahme am Ereignis – eine authentische christliche Theologie ist, stellt sich die Frage: Kann die Theologie der Kirche überhaupt diskursiv sein? Wenn die Antwort negativ ist, dann stellt sich die Frage, ob der apophatische Ansatz doch die Validität des theologischen Diskurses herstellen kann, wenn auch im Kantischen Modus „als-ob"?

Aus den Überlegungen, die wir vorschlagen, kommt hervor, dass die Antworten auf beide Fragen negativ sind. Theologie der Kirche kann nicht diskursiv sein und dabei die Unaussagbarkeit beibehalten, die nicht nur auf der Unmöglichkeit der objektiven Analyse der göttlichen Natur als solcher beruht, sondern auch auf der Tatsache, dass die Beziehung, welche Voraussetzung für persönliche Erkenntnis ist, natürlicherweise die Möglichkeit der Be-

[39] *Rep*. 509b. Die apophatische Methode besteht auf der Tatsache, dass Gott unerkennbar von der Natur aus und erkennbar als Personen ist. Über das, was apophatischn kann nicht einmal gedacht, geschweige denn gesprochen werden, wie Platon von Gregor dem Theologen radikalisiert wird. Auf der anderen Seite hat auch Plotin die Unmöglichkeit der Analyse des göttlichen festgestellt: „Wenn /die Seele/ nämlich etwas ausdrücken möchte, muss die Zerteilung eine Sache nach der anderen erörtern, weil Zerteilung genau das ist. Aber was für eine Zerteilung kann es in dem geben, was absolut einfach ist" (*Enn*. V. 3,17).

[40] Deshalb sollte es kein Wunder sein, dass die Apophatik als theologische Methode so berühmt in der mittelalterlichen Scholastik war, in der die theologische Systematisierung und Formalisierung ihren Höhepunkt hatte.

obachterrolle ausschließt und nur Platz für den Teilnehmer lässt. Ein Teilnehmer kann nicht mehr objektiv sein, weil er sich nicht distanzieren kann, um ein Beobachter zu sein/werden.

Nun werden wir uns einen anderen theologischen Ansatz anschauen, der sich klar von systematisierter Theologie unterscheidet und distanziert. Es handelt sich dabei um mystische Theologie. Unsere Forschungen werden in Richtung der Suche auf die Frage gehen, ob so eine Theologie der authentischen Christlichen Theologie entspricht, die wir als eucharistisch-eschatologische Teilnahme am Ereignis der Kommunion bestimmt haben.

Mystische Theologie

Zu Beginn müssen wir klären, was wir unter *mystische Theologie* verstehen. Auf der einen Seite könnte mystische Theologie als Sakramenttheologie verstanden werden, und somit ist sie identisch mit einer authentischen christlichen Theologie, die wir als Doxologie bestimmt haben.

Auf der anderen Seite, wird mystische Theologie auch die Theologie der individuellen psycho(pathologischen?) Kontemplationen genannt, wie wir sie in der euagrianischen Tradition sehen können. Diese mystische Theologie hatte und hat viele Ausdrücke und Variationen in ihrer historischen Entwicklung. Trotz zahlreicher Unterschiede dieser Variationen, alle haben ein Grundmotiv gemeinsam – individuelle psychische Vereinigung mit der Göttlichkeit durch Askese und Kontemplation.[41] Die philosophische und theologische Grundlage dieser Theologie ist zweifellos in der origenisch-euragrianischen Tradition zu finden, was uns wieder zum Hellenismus in seinem neuplatonischen Ausdruck führt, wo Befreiung vom Fleischlichen und die Vereinigung mit dem Göttlichen durch den von Leidenschaften gereinigten Geist eine wichtige Rolle spielte.[42] Obwohl diese Tradition von der Kirche als heterodox gekennzeichnet wurde, war das Urteil nur in der Lage, ihre Auswirkungen auf die weitere Entwicklung der spezifischen asketischen Spiritualität und der entsprechenden Theologie zu mildern. [43]

Was ist das Geheimnis so einer Hartnäckigkeit der Mystik, die im Wesentlichen nichts mit der Theologie der Kirche zu tun hat? Gerade in ihrem Gegenstück, der rationalistischen aristotelischen Theologie,[44] die christliche Kleidung angezogen hat. Die

[41] Das bedeutet wiederum nicht, dass jede Askese und Kontemplation zwangsweise individualistisch bestimmte mystische Theologie als ihren Rahmen bedeuten. Von Makarius und seinem Korpus bis zu Starez Siluan finden wir verschiedene Beispiele. Siehe z. B. Johannes Zizioulas: „Der ökumenische Starez Siluan" in *Vidoslov* 24, 2001, 31-40 (Jovan Zizijulas, „Ikumenski starac Siluan Atonski").

[42] Es ist nicht unbedeutend, dass Plotin, der bedeutendste Vertreter des Neoplatonismus, sich schämte, weil er einen Körper hatte. Den Körper hielt er für einen Abdruck. Wie Porphyrios zeugt, antwortete Plotin auf den Vorschlag eines Schülers, sein Portrait anzufertigen, folgendes: „Ist es nicht genug, dass wir einen Abdruck von der Natur aufgezwungen bekommen haben und ihn tragen, müssen wir denn auch noch einen dauerhaften Abdruck des Abdrucks machen, als wäre es ein beobachtungswertes Werk?" (VP 1,7) Anführung nach: Porfirije, *O Plotinovu životu i poretku njegovih spisa* (übersetzt von Iva Bidjin), Naklada Breza, Zagreb 2004. (dt. Ausgabe: Plotins Schriften, Band 5c, Anhang: Porphyrios. *Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften*, Meiner Verlag, Hamburg, 1958) Es ist genug, die Beschreibung von Plotins und Porphyrios' „Lebenswahl" zu lesen, die Pierre Hadot meisterhaft ausmalt, um zu sehen, wie ähnlich ihre Theologie und Praxis derjenigen sind, die wir in der origenisch-euagrianischen Tradition finden. Siehe: Pjer Ado, *Šta je filozofija*, Fedon, Beograd, 2010, 220-234 (dt. Ausgabe: Pierre Hadot, *Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?* Frankfurt am Main, 1999).

[43] Einen wichtigen Beitrag in der Einfügung dieser Tradition in einen authentisch christlichen, eucharistisch-eschatologischen Rahmen, gab der Hl. Maximus der Bekenner. Diese Tatsache wird bis heute nicht genug betont.

[44] Es ist interessant, zu betonen, dass es auf dem philosophischen Plan ähnliche Tendenzen gab. So sehen wir in der neuplatonischen Tradition, die in sich auch Aristotelismus inkorporiert, neben seiner bekannten Rationalität auch die Erscheinung der aristotelischen Mystik, welche in Verbindung mit seinem Verständnis der Einheit des göttlichen und menschlichen Verstandes steht. (*Cf*. Ado, *Šta je antička filozofija*, 226.)

„Demythologisierung" von Theologie, ihre Rationalisierung und Gleichstellung mit der Metaphysik, hatte zwei Folgen: zum einen die Reduktion und die Reduzierung auf Begriffsdialektik mit dem falschen Eindruck, dass etwas erklärt wird, während nichts erklärt wird, sondern das, was (in der Doxologie-Erfahrung) klar ist, vernebelt wird. Auf der anderen Seite haben sich diejenigen, denen die Klarheit der diskursiven Theologie Mühe gemacht hatte, die ihre Falschheit spürten, sich selbst und der Natur um sch herum zugewandt, und suchten einen Ausweg im Mystizismus, der dem christlichen Geist nicht weniger fremd war als die diskursive Theologie.

Die zeitgenössische christliche Theologie scheint ständig zwischen diesen beiden Polen zu schweben. Auf der einen Seite ist es die akademische Theologie, eher lebenslos und betäubigt, mit ihrer hermetischen Sprache und konstanten Kombinationen verschiedener Formeln. Um klar zu sein – ich denke nicht, dass die Hermetik einer jeglichen Aussage, und somit auch der theologischen ein Problem an sich ist. Tatsächlich muss jede diskursive Rede hermetisch sein. Populisierung ist in diesem Sinne unmöglich ohne Vereinfachung, was letztlich zur Banalität führen würde. Wenn sie sich entscheidet, diskursiv zu sein, akademische, dann muss die Theologie eine besondere, schwer verständliche Sprache haben – welche sie auch hat – sie muss ihre Methodik und ihre Ausdrucksweise haben, einfach weil alle diese Werkzeuge – wenn richtig eingesetzt – es möglich machen, eine Menge von wiederholten Erklärungen schon bekannter Tatsachen und metaphorische Sprache[45], die *hier* fehl am Platz ist, zu überspringen.

Neben der akademischen Theologi, parallel mit ihr, oder mit seltenen und der Aufmerksamkeit werten Begegnungen, die auf keinen Fall eine Regel sind, existiert die mystischen Theologie. Ihr Inhalt nimmt jedoch mit der Zeit eine rein formale Beziehung zum Christentum auf – im Sinne der rhetorischen Annahme von „Dogmata", die keinerlei existenzielle Folgen haben. Die Wirklichkeit dieser Theologie ist weder im Mysterium der Menschwerdung Christi, noch in der Triadologie, sondern im spiritistischen, manchmal sogar animistischen, vorchristlichen Verständnis von der Welt und dem Jenseits, der Welt der Engel und Dämonen, der Flüche und der Heilung, des kontinuierlichen und endlosen Kampfes zwischen Gut und Böse.

Schlussfolgerung

Es ist offensichtlich, dass keine dieser Arten von Theologie der Erfahrung des Ereignisses der Theologie entspricht, dem, was wir als Doxologie oder prophetisch-poetische Theologie erkennen. Hier müssen wir auf die Terminologie aufpassen. Bisher haben wir zwei Arten von Theologie identifiziert und beschrieben. Wir nannten sie diskursive (systematische) und mystische Theologie. Dies bedeutet nicht, dass in anderen Bedeutungen des Wortes die Theologie der Kirche nicht diskursiv (systematisch) und mystisch sein kann. Das ist genau, was sie ist. Allerdings ist ihre Diskursivität (und systematisches Wesen) nicht auf einer rationalen Dialektik der Elemente einer „demythologisierten" Theologie basiert. Ihre Diskursivität (und systematisches Wesen) beruhen auf der Erfahrung des Ereignisses des Reiches Gottes. In anderen Worten, ihr Diskurs (und System) sind doxolo-

[45] In der doxologischen oder prophetisch-poetischen Theologie stellt die Metaphorik der Sprache kein Problem dar – im Gegenteil, sie ist die einzige Art und Weise des Ausdrucks, welcher mit *Kommunikation* gleichgestellt wird.

gisch.[46] Das kann sicher nicht alle zufriedenstellen – weil viele Menschen von dem Baum der Erkenntnis essen möchten. Daher wird es immer Versuche geben, bei Gelegenheit auch geniale, aber ebenso erfolglose, dass man das auf Erlebnis basierte, also persönliche, ins Allgemeine übersetzt und es so formalisiert und symbolisiert – dass man es bezeichnet. Es gibt andere Arten der Symbolisierung, die nicht bezeichnend, sondern partizipativ ist, und sie ist inhärent in der Theologie der Kirche. Sowie sie gleichzeitig diskursiv und symbolisch sein kann, kann die Theologie der Kirche auch mystisch sein. Aber natürlich muss man auch diesen Begriff auf die entsprechende Weise verstehen. Die Mystik der kirchlichen Theologie manifestiert sich nicht im Mysterium als etwas Verstecktem, sondern im Mysterium welches enthüllt wird, als Mysterium welches nicht offenbart wird indem es verkündet wird, sondern indem es *geschieht*. Das Mysterium der mystischen Theologie der Kirche zeigt nicht etwas, das verborgen war, sondern entdeckt, dass die wahre Bedeutung von allem versteckt war, beziehungsweise, dass alles seine richtige Bedeutung in der Erfahrung des zukünftigen Reiches bekommt. Und diese richtige Bedeutung deutet auf die Wahrheit als paradoxales Ereignis des Zukünftigen in der Geschichte, wobei das Raum-Zeit-Kontinuum nicht absolut ist, und das Ende bestimmt den Anfang.

Bibliographie

Hadot Pierre, *Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?*, Frankfurt am Main, 1999 (Pjer Ado, *Šta je antička filozofija*, Fedon, Beograd, 2010).

Caird Edward, *The Evolution Of Theology In The Greek Philosophers*, The Gifford Lectures Delivered In The University Of Glasgow In Sessions 1900-01 And 1901-2 V1, Glasgow 1904.

Dodds E. Robertson, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970, 1991 (E. R. Dods, *Grci i iracionalno*, Službeni glasnik, Beograd 2005).

Delcourt Marie, *L'oracle de Delphes*, Éd. Payot, Paris 1955 (Mari Delkur, *Delfijsko proročište*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad, 1992).

Dowden Ken and Nail **Livigstone**, „Thinking through Myth, Thinking Myth Trough", in *A Companion to Greek Mythology* (eds. Dowden and Livigstone) 2011.

Đakovac Aleksandar, „Starozavetne osnove hrišćanskog shvatanja ličnosti" in Vidoslov 40, 2007, 81-100. (dt. „Alttestamentliche Grundlagen der christlichen Auffassung von Persönlichkeit")

Jaeger Werner, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953 (Verner Jeger, *Teologija ranih grčkih filozofa, Službeni glasnik,* Beograd 2007).

Kerferd G. B., *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press 1981.

Kolakovski Lešek, Religija (prev. V. Perišić), Bigz, Beograd 1987 (dt. Leszek Kołakowski, Religion, ins Serbische übersetzt von Vladan Perišić, Bigz, Belgrad 1987).

Midić Ignatije, *Biće kao eshatološka zajednica*, Požarevac 2008 (dt. „Wesen als eschatologische Gemeinschaft).

Pannenberg Wolfhart, *Systematic Theology*, Vol. I, London – New York 2004.

Shaw Gregory, *Theurgy and the Soul: the neoplatonism of Iamblichus*, The Pennsylvania Stete University, 1995.

Šijaković Bogoljub, *Mythos, physis, psyche: ogledanje u predsokratovskoj „ontologiji" i „psihologiji"*, Belgrad-Nikšić 2002. (dt. Šijaković Bogoljub, *Mythos, Physis, Psyche: Ein Sichversuchen an der vorsokratischen „Ontologie" und „Psychologie"*)

Zizijulas Jovan, *Jelinizam i hrišćanstvo*, Hrišćanski kulturni centar, Beograd, 2008 (dt. Johannes Zizioulas, *Hellenismus und Christentum*, Belgrad 2008).

[46] Wir können die Frage danach stellen, wie ein System überhaupt doxologisch sein kann. Das kann es sein, wenn das System mit der Ordnung des Dienens gleichgestellt wird, was in der letztendlichen Analyse all das, was menschlich ist, beinhaltet, einschließlich des Körpers und der Bewegung, und ohne den Verstand, Kontemplation und Ekstatik auszuschließen.

Philotheos 14 (2014) 237-247

Maksim Vasiljević
Bishop of Western America, Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Time in Ecclesial Life

The theme, time in ecclesial life, is so important that it could serve as a significant lesson to theology, especially in our time, when the new lifestyle, supported by technology, introduces another chronotype, or concept of time, mainly due to the urges of modern life (absence of patience, instant gratification, everything is supposed to happen *now*, etc.). Undoubtedly, time was always a very difficult dimension of life and memory for humans to master. Man's quest for a way to rise above the contrasts in time-reality leads him to realize that all these attempts are simply unsuccessful "digressions" from the irreversible flow of time in which death mercilessly separates the past from the future and eliminates the "now" of time. From this difficulty stems all movements to culturally construct temporal maps and images—aren't there many time registers, and thus many times?—in an attempt to ease the practical difficulties of human life or, in some cases, to achieve a "diachronic" existence and to enable an everlasting memory. From the platonic escape from the momentary, the fleeting, and the ephemeral being, through the Proustian "search for lost time," we are led in our days, with the help of digital memory, to the extension of the mechanism of "panoptic control" into the past—since the Internet remembers what we want to have forgotten.

Why does time exist at all? What response can the ecclesial theology offer to this deceptively simple question? The ecclesial answer, unavoidably suffused with various nuances, will frame our passage through the pages that follow.

Our entire existence—everything we do, think, and experience—takes place during some interval of time. Time is a part of creation(hood), as it seems that contemporary physics holds, and every aspect of existence (language, thought, desire, etc.) is chronic. Space and time are fused together into what we call "space-time", choro-chronos. The ecclesial time we speak about is fundamentally different from the clock-time in which our quotidian rhythm of life fits. Because, the Church, through its proper eschatological input within the time, offers "the substance of things hoped for, the evidence of things not seen" (Hebrew 11:1), so time acquires an indispensable significance. God—who is not bound by the condition of time—obviously respects our time and our ages, as He knows that we need to go through time, through expectancy,[1] through the unfolding of the future in time ("I *await* the resurrection of the dead"). If historical time was simply enough—without a penetration from the future into the present—then why would we bother about the Parousia? But the New Testament presents a new vision of time, of *kai-*

[1] Cf. Mk 4:26-28: It is like the seed that the farmer sows in the ground, and while he "sleeps and rises, and knows not how, the earth brings forth of itself".

ros, which is an intervention of the Parousia into the time indicating that the future gives meaning and substance to the past. It is the *kairos*, i.e. the *end* that justifies all things in the past and the entire Christian hermeneutics depends on this *kairological* perspective.

1. The problem of time and history

Every approach to the question of time is faced with one initial question: Is it real physical entity or simply a useful idea? In other words, how can one ascribe [an] essence to time, i.e. to consider it as existing, if the givens constituting it—i.e., the past, the present, the future—are "non-existing"? They are inexistent because, at every moment, we are faced with the irretrievable past and with the distant or imminent future—thanks to death that divides everything—but none of these can be recognized as accessible in the present. "That which separates what is before and what is after is nothingness", says Sartre.[2] This is why time, as the universal human experience throughout time confirms, creates a serious problem for created beings, and particularly to humans.

This undeniably shows that the immanent goal of the entire flow of time is an unattainable future and that, in itself, time does not have a point of culmination or fulfillment. Yes, there is history but it does not suffice without a future personal intervention that would unite the present, past, and future—not in a pre-temporal divine event but in *the history moving toward a hidden future*. With mythic time, the ancient Greeks presented the succession of time as a reality per se, which constantly changes the past into the present, being into non-being. (In this chronological familiarity of time, the Greeks saw the mythical figure of the god Kronos/Saturn, who devoured his children). Indeed, within the infiniteness of time there is no finite progress or, if I may borrow a phrase from St Justin (Popović) the New, there is only a "progress in the watermill of death". The entire cycle of successive transformations in history looks pre-formulated and pre-determined en route to a completed, seemingly "mature" state. But, history does not necessarily conform to a certain plan, through the idea of efficient development. That would inevitably lead to a particular kind of logical "providentialism" (fatalism). In his fallen state, man's obsession with himself and with things-themselves—immersed in time—"blinds" him to the things-to-come so that the "logos" of beings is not easily recognized.[3] So whatever pre-established goal exists in the historical process, it is not attained and recognized automatically, and only the future-event (a personal freedom and engagement) can discover its meaning.

Here we encounter one problem that everyone confronts in his/her experience. Where is this problem reflected and what are the solutions to it? Allow me for a moment to turn to the response found in the history of philosophy.

This ambiguity of the human perception of time has led ancient philosophers to the conclusion that time is not a given ontological reality in itself nor a constitutive fact of the existing. A brief look at look at the seemingly simple concept of "now" can demonstrate this. Our human experience-based perception accepts time as a succession or flow of moments, or units of time, where each of them, in order to be a unit, must be indivisible, and we call it "now". (We accept that "now" as non-quantifiable time). However, we all live time as a fragmented sequence consisting of the past, present, and future (which could be seen as a series of snapshots, as Brian Greene suggests in his book *The Fabric*

[2] *L'Être et le Néant*, p. 64.

[3] There is a astounding dynamism hidden within human nature as its logos; yet, without a proper personal tropos, it is uncontrollable and purposeless.

of the Cosmos). Aristotle has reasonably shown that the only real problem is the fact that in what we call the "present," at that present moment, there is nothing. In the Aristotelian sense, "now" (νύν, moment) has no content and, for Aristotle, it does not last, because it only unites the "proteron" and "hysteron". The first consequence of this is that this enables the past to acquire autonomy in regard to the future, to contain "facts" completely independent from the future. (Historians are preoccupied with this sort of history; they would like to have a sort of "chrono-zoom" on the timeline of all history, or a map of time). So, givenness and choice are the two serious features and limitations of all created existences, both presupposing some kind of time, which is measured in seconds, minutes, hours, and years. However, time is not a universal tick-tock, because time does not tick the same for everyone (so Kant made it a function of the individual subject), which makes unanswerable the question: does time belong to beings or to non-beings and what is its nature? "Along the line of time there always remains 'just as much' ground to be covered before the goal is attained as there was today or yesterday."[4]

This real and experiential understanding of time easily led to the view of time as an objective cause of natural decay. All this happens because of the reality of death, which our faith ascribes to the Fall. The problem is not simply in a forward *flow* of time (because time has its downpours, rivers, setbacks, and overflows). The problem is due to death, which annihilates the *contents* and *meaning* of this flow. Death eliminates from its being the "now" of time; so what exists now, because of death, is "past"—separated from the future. Therefore, "now" is just a mental border, a cut between the past and the future. Without something able to redeem it, time (sequential time) flows on without meaning, sunk in death, and nothing that happens within it survives. Everything in space-time Odyssey has chronological boundaries. Although nature's timing is impressive—the biological life-cycle proceeds to its realization with a particularly expedient rhythm through internally substantiated stages—nothing can redeem particular beings from this vicious circle. Time is always on its own side (never on our side) and it is impersonally ignorant.

2. Various solutions to the problem of time

If the pathology of every time, as we have seen, consists in the fact that "now" contains nothing, then different scenarios and possibilities arise to resolve the problem of time. Each scenario comes with profound implications and impact on the concept of time.

a) *Prolonging the past and "expiration dates"*. The first possibility is an attempt to prolong/expand the past as much as possible. This is what man tries to do with history and memory (cf. Herodotus). But this solution, as experience teaches us, has a very relative value: historical monuments of all kinds also have expiration dates, know of death, and sooner or later disappear.[5] However, this expiration or forgetting is not a completely bad thing. Knowing about our expiration dates, especially in the digital era, we are reminded of the temporary nature (and value) of most information; we really have the need to forget what is no longer needed.

b) *Flight from the present*. The second possibility is a complete escape from the present time. This, undoubtedly, can be done only on psychological level, because, in reality, time continues to be fragmented, and we continue to suffer its consequences due to

[4] G. Florovsky, "The Metaphysical Premises of Utopianism", *Coll. Works* 12, p. 84.

[5] Cf. J. Zizioulas, "Eschatologie et societé", *Irenikon*, 3-4/2000, p. 278- 97.

physical death. This perspective is offered by St Augustine for whom time is, above all, an experience of the soul. So through remembering, the soul transfers the past and the future into an observing of the present. Throughout the works of St. Augustine there continues a search for the universe which would rise above the contrasts in time-reality, its unfortunate duality—in a unified system of worldwide peace and tranquility.[6]

c) *World of ideas*. The next possibility is a belief in something like the immortality of the soul or the world of ideas which never dies ("time as a passing revelation and unclear copy of eternity of the truly existing"[7]). Obviously, this is Platonic and not a biblical solution. Perhaps, one aspect of this approach could be prayer, but only as an *ecstatic* (and not as a monolog) effort to overcome the gaps in time-reality. But how to know when the prayer is psychological self-satisfaction (makes God the servant of man's desires) and when is it the real experience of a personal *relation* with God? In Plato, time can be defined only with reference to the age, just as sensible beings are defined by their relationship with Ideas. It is a relationship of ana-logy, between the image and the original.[8]

d) *The past determines the future and* utopian flux of history. Aristotle indicated how the time is related to the givenness of existence. He did not consider time as constitutive of being, but took it as a number, i.e. as a measure of motion and movement from the earlier to the later.[9] But the givenness of existence presupposes some kind of time since the "given" ontologically precedes the one to which it is "given."[10] The utopians accepted this Aristotelian concept and thus were obliged to conceive of and interpret history in teleological categories. According to this idea, historical time postpones or denies a "from-the-kingdom movement", which—as we will see later—runs against the forward current of progress. In the temporal flux of history there is no "counter-movement" which would strike and repudiate faith in the possibility of definitive realization within the framework of history.[11]

e) *Everlasting digital memory and its dangers*. But, is (biological) forgetting a bad thing? It is not, if we look at it more carefully. Actually, it is a life-saving advantage. Incapable of forgetting, man remains forever caught in his memories and facts which give shape to who he is. In Delete, Viktor Mayer-Schönberger traces the important role that forgetting has played throughout human history, from the ability to make sound decisions unencumbered by the past, to the possibility of second chances. The written word made it possible for humans to remember across generations and time, yet now digital technology and global networks are overriding our natural ability to forget—the past is irrevocably and ever present, ready to be called up at the click of a mouse and to oppress us as facts with their unquestionable authority.

---

[6] "What is essential here is namely the ideal, universal, objective harmony of universal, cosmic existence. Grace is transformed into a natural force of this "original," objective sphere. Determinism is only one of the components of this universally organic world view." (Florovsky, p. 86)

[7] Plato, *Timaeus* 37b 5-7.

[8] See different notion of "aeon" in St. Maximus: "The aeon is time when it ceases from movement, and time is the aeon when it is measured as carried forward by movement. So the aeon is time deprived of movement, time is the aeon measured by movement" (*Amb*. PG 91:1164bc).

[9] Time is the measure of movement, be it circular, sequential, or mixed. For the Fathers, the category of "when" is a universal category determining all created realities because of the universality of movement. Since it is possible to measure movement, therefore there is time (time is the measure of movement).

[10] *Physics*, IV, 10-11, 218a 30ff. In the case of God nothing can be said to precede or be preceded.

[11] Cf. Florovsky, p. 80.

f) *Eucharist as incorrupt time.* The Church has offered this solution for the created temporality, and it contains a complete and fully convincing answer to the question of time. In a nutshell, it allows a penetration into time, which abolishes the blind *continuity* of time (temporality as subjugation to the "before" and "after"), inserting into time not a pause but the *duration* of the loving, "physical" communion between humanity and God. The liturgical time is a time of discontinuation with the decay, a "pause" to relentless arrow of time. It is meant to suggest that time is of the essence of ecclesial life, a question we discuss later.

3. Biblical-patristic response

From the beginning of ecclesial history, it was clear that, in the experience of the Church, time is of paramount importance: time is a part of creation. Time emerges at the same moment with the creation, so creation is unimaginable without time. Since the Greek Fathers and St. Augustine, this was the common understanding, which has since been affirmed by modern physics. But the Bible offers here an extremely significant perspective. It does not take too much effort to realize a paradoxical structure in history and particularly biblical history: a) the future "precedes" the past; b) everything that happens is not completed in the moment of its happening, but has its meaning in the future; c) one must *wait* if he/she wants to see what was that which happened; d) if the future does not come to show what was that which had happened, then it (the past event) has no meaning, i.e. it does not exist. In this perspective, the future is more than just an aspect of time; in the Bible, time is future's work in progress, since God's promise regulates the trajectory of the history.

Let us have a closer look at this perspective and see how it relates to our theme.

a) *Time as a condition* sine qua non *of the being of beings of all the creatures.* Every denial of time leads to the denial of creation. For the Church, time is a blessing, an "affordance", and it is not necessary to escape from it[12] since time and space the conditions of God's presence in the world; it is an opportunity for happening because history is a constant journey and tension between promise and fulfillment. Although temporal (and spatial) limitations are negative predeterminations of existence and forms of the world's finitude, the Church's witness, received from the Jewish tradition, is that God created all things "very good," and evil cannot be inherent in God's creation.[13] When evil is present—which is basically the absence of love—then time is shortened and space shrinks. However, time *itself* calls for a different temporality, for a sort of meta-time, which will redeem and judge it. This *new* temporality will put its stamp on historical persons and events by removing the *evil*.

b) *Time needs redemption*. For this very reason, time needs judgment and redemption, and this can happen only with the victory over death, through the Cross ("now is the time for the judgment of this world," John 12:31) and the Resurrection. The Church did not accidentally put the Resurrection at the center of its life; the Resurrection is a victory over death and is identified both with both the first (ἀπαρχὴ τῶν ἡμερῶν) and the Eighth day,[14] and this victory breaks every scheme (all are invited to the feast of joy,

[12] "Space" and "time," in the Maximian system, seem to express "the intramundane action of God, what is called Providence." (Cf. Pascal Mueller-Jourdan, "*Where* and *When* as Metaphysical Prerequisites for Creation in *Ambiguum* 10", in: *Knowing the Purpose of Creation through the Power of the Resurrection*, Sebastian Press 2013, p. 295).

[13] Cf. Ch. Yannaras, *The Enigma of Evil*, Holy Cross Orthodox Press 2012.

[14] As St Basil in his *Commentary on Hexameron* (ΕΠΕ, Thessaloniki 1973, p. 98) says: "why is it said "one" (μίαν) day, and not "first" (πρώτην) ("and there was evening, and there was morning, the day one: ἡμέρα

"those who have fasted and those who have not fasted,"[15] those who came earlier and those who came at the eleventh hour). With this experiential and hermeneutical truth the Church redeems time as well. Fr George Florovsky argues, "any 'objective' transfiguring of cosmos without the resurrection would not be an 'end'".[16] The Resurrection of Christ has not happened unless we resurrect (cf. 1Cor. 15:16), so *mutatis mutandis*, not even one event exists unless it has its eschatological confirmation. So, when the Church gathers at the Eucharistic meal with the resurrected Christ, then it serves, as St Ignatius of Antioch says, as the "medicine of immortality," an antidote for death. This language is biblical and does have to do with psychological experiences. It is a new concept of time hidden in this truth of the Eucharist as an "antidote for death" and as an "authentic present," which does not abolish space-time.

c) *The time of Maranatha and the postponement of the Kingdom*. Now, we come to another important point. To fulfill time in history means to confront evil and the divisive powers, which call for the postponement of the End. The demons ask Jesus: "have you come here to torment us *before the time*" (πρὸ καιροῦ)? (Matthew 8:29). The demons know that their end is torture, eternal hell and they wish *the postponement*, as much as possible, contrary to the exclamation "Maranatha" or "Come, O Lord", of the first Eucharistic liturgies. Anyone who is dominated by evil prays that the Kingdom not come quickly. Here lies the mystery of freedom in history.[17] With this truth in mind, St. Paul was so preoccupied with the expectation of the Parousia that he recommended that people not get married, because he saw that "the appointed time has grown very short" (1Cor. 7:29) and that the Kingdom of God is at hand[18], and he wanted to finish his missionary work in the known world of his time before the Lord's Second Coming. So, here we see that, thanks to the Resurrection-event, the future relates to our time in a different way; precisely, the future belongs to those who will rise from the grave.

d) *Time as "measure" of the fact of relation*. In all of creation, only man can transform time into another temporality, changing time into *kairos*. As St Maximus describes it, for this reason the *anthropos* was introduced last (ἔσχατος) among beings into space-time, so that he can lead it into the presence and foretaste of the Eschaton, as a kind of natural bond, mediating between the extremities of the universe, and leading into one the many that are set apart from one another, *by an interval*, in order to bring about the union of everything with God as its cause.[19] In this personal dimension, time does

---

μία" — Genesis 1, 5)? Because it is at the same time the eighth day (μίαν ὠνόμασε τοῦ αἰῶνος τὴν εἰκόνα, τὴν ἀπαρχὴν τῶν ἡμερῶν). If it was only the "first", it would be closed by the circle of seven, and then we would have to start again from the beginning. That is why it is said the day "one", because it is the "eighth day" too, and the eighth day is outside the circle of seven ("διὰ τὸ ἔξω κεῖσθαι τοῦ ἑβδοματικοῦ τούτου χρόνου"), since the Eighth day is eschatological. This is the transcending of closed circles of numbers, which characterizes the entire Bible. According to St Maximus, Pentecost falls in the fiftieth day because 7 x 7 makes 49, but the fiftieth day is a conclusion of the circle seven x seven, and its overcoming. Therefore, Pentecost is the *eschaton*.

[15] Catechetical Homily of St John Chrysostom.

[16] Florovsky, "The Metaphysical Premises of Utopianism", V part (missing in English edition, here quoted according to Serbian translation).

[17] "Have you not done tormenting me with your accursed time! It's abominable! When! When! One day, is that not enough for you, one day he went dumb, one day I went blind, one day we'll go deaf, one day we were born, one day we shall die, the same day, the same second, is that not enough for you?" (Samuel Beckett, Waiting for Godot).

[18] Cf. J. Zizioulas, 'Eschatologie et societé', *Irenikon*, 3-4/2000, p. 278- 97.

[19] St. Maximus the Confessor: "For this reason the *anthropos* was introduced last (ἔσχατος) among

not precede and become an ontologically autonomous and objective dimension, thereby ceasing to be a limitless duration of necessities of causal relations. "If all time is eternally present, all time is unredeemable", notes T.S. Elliott. We cannot "abstract the time in which the thing is", in the words of D. Knight and "see only a flat field without event or interactivity."[20] Time is an event of relationship which precedes as an ontological givenness. In the words of a Russian poet, "nature can have no idea of the past," and from nature's point of view every new spring is "fresh as the first spring."[21] Leaves are continually turning yellow, drying up and falling from the immortal tree of faceless life—but it stands eternally young and indifferent. But, from the *person's point of view*, time "measures" the fact of relation. As a measure of relation, time doubtlessly possesses a certain character of "objectiveness", i.e., it should not be conceived merely as a subjective function of the human soul which allows beings to emerge on the "horizon" of consciousness.

However, when a person acts individually, just for himself, exhausted within the limits of individual need and desire, like the rich fool in the Gospel, forgetting other people, then his/her time ends immediately; his/her day turns to "night."[22] In that case, the person's temporal change is experienced only as an ecstasy of decay, as a transition to nothingness. And the person hears the voice: "this night your soul is required of you; and the things you have prepared, whose shall they be?" (Lk 12:20). Only love as personal relation can change time into the future's work in progress (as "kairos"). Love is the entrance into the "temporality" of a dimensionless "today", and that constitutes the "kairos".

4. The Eucharist as another temporality

We have seen all the existing (mostly psychological) possibilities to resolve the problem of time. Of the above mentioned possibilities, the Holy Eucharist contains these modes: a) the *remembrance* of the future, including Christ's Second Coming, and not only of His historical life and works; b) a *flight from time into an eternal, authentic temporality of the "present"* ("πάσσα *νῦν* ἀποθώμεθα μέριμνα"), c) an affirmation of the past since it contains the promise which will be fulfilled in the future, and d) a *realization of immortality* due to the fact that man is fed with the eucharistic meal. The Eucharist provides a powerful means of analyzing and clarifying the basic properties of time. The Eucharist is simultaneously focused on the present, oriented to the future (anticipating consequences) and respectful of the past (memories). It shows how time and space are interwoven in a sort of "cosmic liturgy" in which creation dynamically moves to its final goal. Actually, of *all temporal categories* the Eucharist prefers "*today*", σήμερον (see hymnography), the eschatologicial "now". The Eucharist actualizes the non-repeatable and irreplaceable moments as an *enactment*, and not as an abstract, timeless formula which would contain them.

However, if this is not understood eschatologically, then the Eucharist ceases to be any of these. In the Eucharist, time is redeemed by the investment of the future into the

---

beings, as a kind of natural bond (σύνδεσμός τις φυσικός), mediating between the extremities of the universe through its proper parts….by an interval….*proceeding successively through the intermediate steps by order and rank to God, it receives the end of the lofty ascent through everything occurring by union*…" (*Amb*. 41, PG 91, 1305).

[20] D. Knight, *The Eschatological Economy*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2006, p. 181.

[21] See Florovsky, p. 88.

[22] This is a very illustrative example, taken from Elder Vasileios of Iveron (*The Thunderbolt of Ever-Living Fire*, Sebastian Press 2014, p. 47).

"present", by a remembrance that implies remembering the future Kingdom (the Liturgy of St John Chrysostom), which enables us to see and taste how the world will be at the end, when the Kingdom comes. The Eucharist, thanks to the remembrance as an *enactment*, is a condensed history of the Future. The eucharistic time (*kairos*) is a way station from which we can survey the past and look out onto the future. On this basis, ecclesial time is a new chronotype, "justified" by *kairos*.

If eschatology is understood as the redemption of time which operates by surprise, then the consequences will be felt in our life and the life of society as well. Let us have a closer look at these consequences.

a) *Creation as a prolepsis of the end and as time in the dynamic movement to its blessed "peras"*. It is noteworthy that ecclesial time begins with Baptism, i.e., with a death, which reverses the naturalistic perspective of time but putting death at the beginning of new life. The ecclesial anticipation of man's (and cosmic) accomplishing fullness in Christ frees the present from its nullity. In this perspective, there will be no desire to escape from time with the help of means such as nihilism, "cryonics," drugs or forms of entertainment, which have "forgetting" as their goal. At the same time, the ecclesial perspective of time excludes any utopianism and every persistent illusion of past, present, and future. Eschatology proposes a faith in the future through real-time commitment, which encourages man to heroically endure the sufferings of existence in time. It is thanks to the Eucharist and the faith in the Kingdom that the Martyrs of the Early Church were ready for sacrifice and not because of some sort of ideology.

b) Feast as a redemption of time. Contemporary man will be in a position to see why, for the Church, the Eucharistic meal becomes a feast that negates ontological "forgetfulness". Forgetfulness could invalidate every human relationship. This is a characteristic of humans and, according to the Fathers, a grave sin, but not because it is simply a sentimental *amnesia*. On the contrary, the ecclesial feast, through liturgical, hymnographical, and iconographical commemoration "molds the memory" of the saint(s). The whole Church "molds the memory" of the saint who is being honored, thereby defying the forgetfulness entailed by created time. Ecclesial "memory" is not merely a sentimental recollection, but the participation of the eucharistic community in the "eternal memory," i.e., the memory in which God the Eternal Father—in His pure timelessness—keeps a saint, and, by extension, all the faithful, in eternal existence and communion. Through each feast-day the community is related afresh with the eschatological being of a saint, indicating the primacy of the future of the temporality, and revealing another memory (and temporality) which depends on *kairos* and not on chronos.

c) Mysteriological aging in Christ (ἡλικιώσεις στὴ ζωὴ τοῦ Χριστοῦ). Another aspect is sacramental participation in Christ's life. St Gregory the Theologian developed the idea of *mysteriological* aging through Christ's ages. All of Gregory's christological anthropology is about man's passing through Christ's festal-liturgical path ("travel without fault through every stage and faculty of the Life of Christ."[23]) This tradition, different from the Western imitatio Christi, expanded from the time of St Maximus[24] to the epoch

[23] *Oration* 38, 18; PG 36:332bc: "Travel without fault through every stage and faculty of the Life of Christ…. lastly, be crucified with Him, and share His Death and Burial gladly, that thou mayest rise with Him, and be glorified with Him and reigh with Him."

[24] St. Maximus the Confessor: "The Logos of God, having been born once in the body, according to His will and out of His love for mankind, always gives birth in the Spirit to those who want this." (PG 90:1181).

of hesychasm, is based on the conviction that all human life should go through the stages (μεθηλικιώσεις) of Christ.[25] Yet, one must note that St Gregory speaks about the *sacramental* crucifixion of man and his *resurrection* with Christ not in a spiritual vacuum but in the body of the Church. Without the Church it is not possible to achieve the *retroactive* power of Christ's resurrection.

Conclusions for today: the Eucharistic "real-time" against the digital age

In this paper I have discussed the consequences of the Eucharistic time not so much because I feel certain that they are unknown, as because I want to illustrate the striking new ways of thinking about the ecclesial time we live and the implications it has that have been inspired by eschatology.

In an ecclesial context, the problem of time is solved thanks to Pneumatology: the Holy Spirit acts in such a way that time and eternity are not mutually exclusive, so the past is brought into an existential (not simply an abstract or a ritualistic) relation with the present, leaving the present open to the future. But the Holy Spirit is not predictable and He does not follow the horizontal continuity. "You do not know when the appointed time (*kairos*) will come….Look around you! You do not know when the master of the house is coming, whether at dusk, at midnight, when the cock crows, or at early dawn. Do not let him come suddenly (*exaiphnes*) and catch you asleep." (Mark 13:33-36). Although we know that the grace of God is assured in the Eucharist, we pray that the Spirit descend and make real the word and promises of Christ here and now, as if they are not completely real.

Now, one may ask is there a way that a *cause* [an event] is at work not from the past but from the future? This dilemma is answered by the Bible and the Church, but not from our experience of fragmented time in which we creatures exist, but from the anticipation of the *Eschaton* and, par excellence, of the Trinitarian teaching of the Fathers. In this perspective, the Eucharist is caused not merely from something that is *established* prior (chronologically) to it (i.e., Last Supper), but mostly from a future event, in other words, from the Kingdom of God.

An ecclesial, neo-patristic approach to time, helps liberate us from protology (a romantic conception of the past) through immanent eschatology as a proposal for life in the present. If every Eucharist is a new event which comes from God through His Spirit, then it is impossible to predict the development of history, as Metropolitan John of Pergamon argues in his paper on eschatology and society[26]. Building on his insights, we can add the following thoughts. The Church cannot share or encourage the arrogance of secular authorities that tend to plan the future of people. To live eschatologically means to allow God to enter history, not only at the end but at any other moment of time—and this is made possible by the Resurrection as a historic event—thus transfiguring time.

This vision is both exciting and humbling. The resurrection of Christ cannot lead to a political action to change history; in that case man is, in essence, the one who brings the Eschaton into history.[27] But the most compelling feature of the *ecclesial* chrono-model is

[25] St. Gregory of Sinai: "Whosoever is baptized in Christ should go through all the stages of Christ (τὰς ἐν Χριστῷ μεθηλικιώσεις)." (The Philokalia (in Greek), vol. 4, p. 63).

[26] J. Zizioulas, "Eschatologie et societé", *Irenikon*, 3-4/2000, p. 278- 97.

[27] Ibid.

the way it incorporates our faith and action. A communion-centered version, based on the protection of human existential truth and authenticity might bear the arrival of a new cultural and ecological paradigm. Eschatology does not leave man inactive and it does not swallow up the history; rather it frees him from the conviction that what he does, corresponds to God's will. How often our actions prove to be completely opposite to God's goals! Examined in the light of eschatology, history is secondary to the judgment of new events, which might or might not approve the previous ones, until the last judgment of the Parousia puts the apocalyptic stamp of final approval or disapproval on human actions in history. Living in an eschatologically conditioned history the Orthodox have to address a new prophetic call to a dialogical theology and the experience of an ecclesial Time, which bring us to the journey without end and to the Passover which is the God-man Himself.

That also means that Christian eschatology cannot be linked with any form of messianism or missionary activity of a zealous type. History is unpredictable just because of God's future and the freedom of Yahweh. There must always be a place for God's ultimate and unpredictable judgment regarding our judgments. If all beings have a future, it is not because they have a potential to develop in an Aristotelian sense of "entelechy" or the Omega point of Teilhard de Chardin's Christology. It is not the development or "unfolding" of innate, predetermined inclinations, as the germination and maturation of a seed, like the self-realization of a kind of "plan" or "entelechy." The Church does not conceive and interpret history in teleological categories.[28] All schemes and images of the ages (stages, levels, rankings, etc.) in spiritual life express the dynamism of the trajectory of ecclesial life, but not as a cliché. However, the future proposed by the Eucharist does not stem from the past, but penetrates into the present by its own initiative, "as a thief in the night" (2 Petr 3:10; Revel. 16:15). The coming Kingdom does not come "by observation" (Luke. 17:20), but is a free gift, a gift of God (see also the Pauline "in the twinkling of an eye"—ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, 1 Cor. 15:52). From this point of view, salvation is a process that does not depend solely on human efforts. In our own era we encounter enthusiastic monastic gratifying insights into spirituality. But spiritual life cannot be exhausted in schemas "purification-illumination-perfection", because human life expectancy provides "an insufficient time span" for achieving salvation. The point is not in chronic progress but in an attitude, a relationship which unfolds in time, "allowing a counter-movement of history, not toward the kingdom but rather from the kingdom."[29]

All this is possible exactly because Christ is the end of the still unconcluded history. Modern physics after Einstein[30] has introduced the notion of "event" which is connected with the existence of the world itself. It could be said that this event is *eschatological* since the entire historical process of the world is tied to the future, the eschata. That means that the world is created but ultimately it is not finally created and *the wholeness of human being can be spoken only in an anticipatory manner*. Man is a real historical and temporal existence, but at the same time, man is not yet what he will be. Man rather is not what he is now, and he is more what he will be.

---

[28] If understood as "progressive", the Jewish rectilinear concept of history could be precarious. Those who think that eschatology exists only when there is a progress usualy forget that progress is also when one creates a ladder above the abyss which leads nowhere.

[29] J. P. Manoussakis, *God After Metaphysics*, Indiana University Press, 2007, p. 67.

[30] Einstein confessed that the problem of the "now" (time) worried him seriously (See Rudolf Carnap, "Autobiography," in *The Philosophy of Rudolf Carnap*, P. A. Schilpp, ed. (Chicago, 1963), p. 37.

Each Eucharist is an event introduced in time by the Holy Spirit. That is what the eschatological nature of the Eucharist implies. Orthodox theology emphasizes the *epiclesis* of the Spirit in the Eucharist: the Eucharist makes expectancy of salvation depend on relation not to historical transmission of the words of institution from the past until today, but on a new action of God in each Eucharist. History does not suffice and a penetration from the future is needed for all new actualizations of Christ-event. Every aspect of ecclesial life—holiness, sacramental actions, etc.—must allow itself to be tested with regard to whether or not it reflects the meaning warranted by history and eschatology of Christ.

The Eucharist maintains the dialectical relation between historical (quantifiable) time (χρόνος) and the transcendent extension of creaturely movement in the Eschaton, beyond history. In a society such as ours, which registers human identity almost indispensably with our "digital" past, the eschatological vision of the Eucharist can have a redeeming effect of great significance. The ethos stemming from that perspective is that we learn to look at all human beings not on the basis of what they were—but as future citizens of the Kingdom of God, meaning as a *warranty* of the future. Even contemporary thinkers insist that we must reintroduce our capacity to forget. But this is a highly tentative conclusion because, by now, digital technology empowers us, as never before, yet it has unforeseen consequences as well. Hasn't memory always been long-term for some people, such as those forced out of a community that will not forget a major transgression? (see the movie "The Hunt").

On this last question, there is hope that this model is liberating. By experiencing time through the action of the future, man is liberated from slavery to the past, to facts (both as digital and as naturalistic "fact worship"). If we want to avoid Orwellian issues over the rewriting of history, we need this type of liberation in our time. It is about the need for repentance. Is it mere chance that our Lord always preached about the coming Kingdom together with the announcement of forgiveness? Thus He created a means for us to place an expiration date on memories we regret. "God does not forgive by announcing that the past is of no account; rather, God makes up what is missing from it,"[31] says D. Knight. And yet, forgiveness is not a juridical term that signifies liberation from sinfulness and punishment. In this sense, when the future has intervened in our time, then the past does not determine our identity which means that we are not determined anymore by what we were in the past, but with what we will be in the future. The primacy of the future for the historicity of human and cosmic existence is attested again. By offering him the future as a verification of his existence, the Church liberates man from the evil consequences of the past. Therefore, living in fore-conception of the Eschaton is a quintessential attribute of ecclesial being and the Church today must show that this anticipation of the future is constitutive for *all* beings. [32]

---

[31] D. H. Knight, *The Eschatological Economy*, p. 24.

[32] "[A]t the end of current time, there will remain a kind of spatiality, because of the position of transfigured beings dancing around God, and a sort of temporality, because of the never-ending movement around the divinity. But this eschatological 'space' and 'time' is issued from the divinization, which confers incorruptibility and definitive stability on all reality. This radically new and definitive state of being is called by Maximus an 'ever-well-being.'" (Pascal Mueller-Jourdan, "*Where* and *When* as Metaphysical Prerequisites for Creation in *Ambiguum* 10", p. 296).

Philotheos 14 (2014) 248-253

Grigorije Durić
Bishop of Zahumlje and Herzegovina, Trebinje, Republic of Srpska, BH

Constitutiveness of Otherness for Person and Church

1.

"Hell is other people", said the renowned philosopher Jean-Paul Sartre. It seems that the other, for a modern man, has become more than a simple philosophical term which is used by personalists or existentialists. A relationship with the other is in the centre of the problem of individualism. The other is, for a modern man, a frustration (about which Sartre testifies). However, at the same time, we cannot exist without the other. Individualism is often caused, not only by the lack of desire to be with the other, but also by the rejection by the other. Nonetheless, the living always means living in a relation to the other. The question remains whether that relation is going to be *unknowing* (negation of the relation), living *next to* the other, or a relationship of *knowing* the other (i.e. living with the other).

The phenomenon of otherness has always occupied Zizoulas' attention. His PhD thesis about the unity of the Church in the Eucharist and in a bishop in the early Christianity, points toward understanding of the other and otherness as key elements in the ontology of personhood. What makes the difference between a person and an individual is a relation towards the other. Moreover, the other is a constitutive element for personhood; it means that it is only in a relation with the other that we establish our being. Very similar observations are found in the work *Being as Communion* in which Zizioulas develops ontology of relation in which otherness is one of the fundamental terms.

Nevertheless, it was only with the publishing of the Zizoulas' work *Communion and Otherness* that the focus entirely turned to his understanding of a term "otherness" in ontology. The title itself tells us that it is a "step further"; it begins from the term that was the centre of his previous work – *communion*. What is particularly important is that Zizoulas, in his theology on otherness, did not only reflect on the term of otherness and the other in the context of the Holy Trinity. His theology of otherness points out that the other is important and constitutive not only for God, but also for human beings, as well as for the being of Church. He also firmly points out the role of the other and otherness in the existence of the creation. The other is crucially important also for resolution of the tragic state of a man and the created, since Zizoulas relies on the principle of the Church Fathers that "nobody is saved alone".

Furthermore, for Zizioulas, the theology of otherness is, at the same time, the theology of freedom. Freedom "from" becomes freedom "with", or freedom "towards" the other and "for" the other. Otherness could also be tragic, dividing otherness; however, it is still the integral part of human being. Otherness is also necessary if a man wants to achieve sal-

vation. Otherness, for Zizioulas, implies the overcoming of a difference. Therefore, in his theology of otherness, he first contours ontological differentiation, among which St. Athanasios' distinction between created and uncreated is the most important. Only when the dialectic of created and uncreated is overcome by embracing the divine way of existence of the created, ontological limitations could be overcome.

Otherness, for Zizioulas, is one of the fundamental ontological terms, considering the central place he gives to the term "person" and his conviction that the person holds on to the other in order to be the person. According to A. Melisaris:

> "Zizioulas' explicit and unwavering commitment to ontology in histheory of personhood stems from his deep conviction that without it, othemess (the heart of what being a person is all about) cannot be sustained, but mns the constant risk of being, by way of reduction, swallowed up into cultural and hermeneutic practices."[1]

Therefore, the problem of the other and otherness is not a simple matter of ontology as a theological discipline, but a matter of culture in which we live and the way we live as well. The question of personhood and individualistic way of existence has its social practice, and it is precisely the social practice that represents the reason for which Zizioulas insists on his view that the other constitutes our being. Otherwise, if we accept individualism as a way of existence, we have to face the negative consequences L. Turcescu specifies:

> "first, individualism leads to isolation of humans from other humans and, second, it leads to isolation of humans from the rest of the creation, and thus to ecological disasters."[2]

Hence the need to introduce the ontology of personhood and otherness, which would have different church and, possibly, social practice.

In the case of the term "otherness", Zizioulas evokes another thought of Jean-Paul Sartre: "Other is my enemy and my original sin".[3] This thought, for Zizioulas, represents an alarming concept, owing to the state of affairs caused by individualism as a foundation of existentialism, the state that could be traced back to its founders, Boethius and Augustine (both from the 5th century AD). According to his insights, even though Greek ontology was subject to dualism of individual and general, it was only with the Western Latinophone philosophy and theology that ontology of individualism was shaped. Detrimental consequence of such belief is that we accept the other only to the extent that the other does not represent a threat to our privacy, or insofar as it is useful to our "individual happiness".[4] In words of bishop Atanasije Jevtić, a man, for Sartre, is not a person, but a project.[5]. That, for Zizioulas, beyond any doubt, represents a repeated "return to fall", i.e. the return to the fallen state with its main characteristic – fear of the other.

---

[1] A. Mellisaris, „The Challenge of Patristic Ontology in the Theology of Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon", *The Greek Orthodox Theological Review* 44, 1– 4 (1999) 467–490, 470.

[2] Lucian Turcescu, "'Person' versusus 'Individual', and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa", *Modern Theology* vol. 18 no. 4 (October 2002) 527–539, 527.

[3] J. P. Sartr, *L'être et l'néant*, Paris 1949, 251.

[4] Anthropological individualism of Boethius and Augustin represent just one result of Western ontology. For precise understanding of the basis of the Western ontology in Zizioulas' work, we recommend the work of his contemporary and akin Greek thinker Christos Yannaras, *On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite*, Academic Paperback (edited and with an Introduction by Andrew Louth, translated by Haralambos Ventis) London, T & T Clark, 2005.

[5] А. Јевтић, *Од Ошкривења до Царства Небескоī*, (in Serbian) Острог – Тврдош – Никшић – Врњци, 2010, 123.

A solution and prerequisite to overcome this fear and reach salvation from the fallen state is, according to him, primarily, "reconciliation with the other", i.e. reconciliation with everything. Fear of the other is, in its essence, a fear of the different and of division. That division is, in a sense, according to Zizoulas, a cause of death, since owing to it, different beings become mutually distanced. In this matter, Zizioulas relies on St. Maximus the Confessor, who asserts that "difference" (διαφορά) is good, but that "division" (διαίρεσις) is detrimental since it is perverted diversity[6]. D. Reid recapitulates Zizioulas' standpoint by saying: "the difference, in itself, is good (τὸ εὖ εἶναι) and communion cannot exist without it. In fact, communion presupposes difference: it cannot exist without difference or otherness"[7]. On the other hand the same which holds for διαίρεσις (division) applies also to διάστασις (separation) that also indicates death. Zizioulas concludes that "By turning difference into division through the rejection of the other, we die. Hell, eternal death, is nothing but isolation from the other."[8] It is easy to note that the Metropolitan of Pergamon bases his insights not only on the ontology of the Church Fathers, but also on that Orthodox understanding of a person, which could be found in Dostoyevsky's works as well, especially in his novel "A Gentle Creature"[9]. Division, disregard, interruption of human relations in that novel, is stripping the living of all meaning, which inevitably leads to a suicide of "a gentle creature" with an icon of Theotokos in her arms, as the last trace of different living – the one in the communion of love. Therefore, the question of relation and otherness, for Zizioulas, is not academic, but primarily existential and ontological question. Moreover, for him that is the question of all questions. What are the consequences of different ontological understanding of a relation of one human being to another, is best seen, in his opinion, from the ecclesiological perspective. According to the interpretation of A. Torrance, for Zizioulas, it is only in the Eucharist that it is possible to have a pre-taste of a true person, since the Eucharist is the space in which "how" of the Divine Being is clearly articulated.[10]

---

[6] St. Maximus the Confessor introduces this difference into ontology, while solving a specific Christological issue from the Chalcedon times. The Christology of Monophysitism justified their stance "one nature of God Logos incarnate" by giving the argument that every differentiation inevitably means division. The famous argument of Severus of Antioch was that the mere number "two" implies division (see: Demetrios Bathrellos, *The Byzantine Christ: Person, Nature and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford Early Christian Studies, Oxford University Press, 2004). In those circumstances, it was necessary to show that difference does not imply division, as the Council of Chalcedon already connoted (while differentiating two hypostases, which are "indivisible"). Therefore, the mentioned view of St. Maximus, which is followed by the Metropolitan Zizioulas has its foundation in the teachings of the Chursh Fathers and is ontologically very important.

[7] Duncan Reid, "Patristics and the Postmodern in the Theology of John Zizioulas", *Pacifica* 22/3 (October 2009) 308–316.

[8] John Zizioulas, *Communion and Otherness*, London, T & T Clark, 2006, 3. Duncan Reid deems that this work is Critical account could be found at Nicholas Loudovikos', "Person instead of Grace and dictated Otherness: John Zizioulas Final Theological Position", *Heythrop Journal* LII (2004) 693–699.

[9] About the need for the other similarly argues J. Ryan, "Like Bread from One's Mouth: Emmanuel Levinas and Reading Scripture with the Other", *Pacifica*: *Journal of the Melbourne College of Divinity* XXI/3 (October, 2008) 285–306.

[10] A. Torrance, "Personhood and Patristics in Orthodox Theology: Reassessing the Debate", *The Heythrop Journal* LII (2011) 700–709, 702. It is interesting to note in what way A. Torrance in this important article observes personalism in the modern Orthodoxy. Taking into account the critics of that personalism as well, Torrance points towards A. Papanicolau, who stresses that Zizioulas' elaboration of the theology of personhood and anthropology of personhood is based on "realism of communion of God and people". Furthermore, Torrance claims that the theologians such as Zizioulas helped modern and postmodern movements in philoso-

2.

Let us be reminded that for Zizioulas every ministry in the Church is a gift from the Holy Spirit, and that gifts of the Holy Spirit are diverse. It is clear from the rhetorical questions of St. Apostle Paul to the Corinthians: "All are not apostles, are they? All are not prophets, are they? All are not teachers, are they? All are not workers of miracles, are they? (1 Corinthians 12:28).

Certainly, the answer is – they are not. Gifts are different, but not a single member (a part of the body) can say to another: I do not need you (1 Corinthian 12:21); they are all indispensable and mutually dependable (being in constitutive relations towards one another). Equal to the interdependence among members of the Church, is interdependence among ministries in the Church: not a single ministry could be isolated and understood independently from the other. It is, therefore, the being of all the Church members, as well as "being" of their ministries – dependable on the community they establish. No member of the Church is defined only by his or her relation to their selves (but by their relation to the other). The same goes for the ministries in the Church – not a single could be defined from itself (because none is self-sufficient), but only from the relation with the other services from which and with which they derive their meaning.

If Zizioulas' conclusion that "Otherness is of the essence of the ministry"[11] is correct, then it becomes clear that otherness is the essence of (Christian) community as well. Ministry, according to Zizioulas, is beyond any doubt the essence of the Church. Therefore, it is logical to preserve ministries and gifts presented in them, while minding otherness as the essence of communion, i.e. minding communion itself. Since, in Christian view, a man lives in a "fallen state", "Church needs a ministry of unity"[12], and one which is able to protect *difference* from becoming *division* (or perverting to division) – it is needed to cease and heal division, since there is a constant danger (the last root of it being inclination which man obtain in the fall) so that *διαφορά* becomes *διαίρεσις,* magnified by the fallen state. The otherness, Zizioulas insists, needs "the one", and that "one" in the Church is bishop; the ministry of unity is the ministry of the bishop.[13] , which, again, is undividable from the liturgy. Zizoulas reminds:

> „There can be no Church without a bishop ... A Church without a bishop risks allowing difference [which is desirable] to fall into division [which is disastrous]".[14]

Bishop, primarily, and all other ministries in Church (priest, deacon, and every member of the Church) are ministries of unity and not the of divisions. Evidently, ontological principle according to which the one (bishop) ensures the otherness, implies the presence of the other, i.e. every other ministry in the Church.

---

phy (even in science) to be included into the modern world. Torrance remarks that that fact is not new, even though L. Turcescu and N. Loudovicos are trying to prove the opposite. Torrance also realises that Zizioulas consciously uses philosophical achievements of Buber, Heidegger, Sartre, Levinas, Lacan and others, but, at the same time does not abandon patristic and biblical idea concerning human being, founded in God as person. That foundation, according to Zizioulas, cannot be offered by any existing philosophical system. God as person and eternal life in freedom and love is only possible to be met in the Eucharist, which is, as mentioned, pre-taste of true personhood.

[11] J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, 8.

[12] J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, 8.

[13] J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, 8.

[14] J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, 9.

> „These offices [lay people, deacons, presbyters and bishop] must all be present in order to represent the eschatological image of the Church as the assembly of God's people, gathered around the bishop, who is flanked by presbyters or priests, with the deacons forming the dynamic link between the people and the ministers. Saint Ignatius insisted that it is of four offices, of people, deacons, presbyters and bishop, which makes this assembly the Church."[15]

Therefore, the position of the Metropolitan Zizioulas is that a person is constituted as the *otherness in communion and communion in the otherness.* The crucial importance for his understanding of the otherness is the correct teaching about the Holy Trinity: the Father without the Son and the Holy Spirit cannot be conceived. The same goes for the other two persons of the Holy Trinity. Only through the correct understanding of this teaching it is possible to comprehend what is expected from a human person as "an icon of God".[16] According to Zizioulas, the origin of an authentic person is primarily a theological issue. He states that triadological understanding of God in which there is authentic difference as well as true unity, is applicable to a human person.[17]

According to Zizoulas, in order to understand the concept of personhood, as mentioned above, it is important to understand monarchy of the Father, who is one of the Holy Trinity: "The Cappadocians believed it is crucial to begin with the person of the Father, and thus with the persons of the Trinity."[18] Correctly interpreted, it is possible to conclude that otherness (i.e. the Son and the Holy Spirit are Father's other) does not endanger (God's) unity; on the contrary, it represents its *sine qua non.* It is important, as Zizioulas emphasized, that the otherness is absolutely free in God, since that enables absolute differences of the Father, the Son and the Holy Spirit, and so that nobody is to be mistaken by the other two.

Zizioulas rightfully concludes that otherness is incomprehensible without relation. "Father, Son and Holy Spirit are all names indicating relationship. No person can be different unless he is related".[19] Communion, therefore, does not threaten the person, but creates otherness which is necessary condition for being a person; in that case it has ontological character, since it is in the centre of the person, which is by itself the ontological category.[20]

---

[15] John Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, London, T & T Clark, 2008, 147. A Torrance, reffering to the critics of Zizioulas, and reffering to such Zizioulas' opinions as one mentioned above, notes that it is not possible to ascribe non-patristic approach to Zizioulas, or to accuse him of detachment from the traditional Church teachings. Richard Cross reminds us that Zizioulas does not claim that his patristic sources are necessarily in accordance with his interpretations. Cross adds that when going back to classical Greek sources, it is possible to find implications for which the authors themselves did not know. Richard Cross, "Disability, Impairment, and Some Medieval Accounts of the Incarnation: Suggestions for a Theology of Personhood", *Modern Theology* XXVII/4 (October, 2011), 639–658, 655.

[16] By following Zizioulas' thesis that "The *goal* of *salvation* is that the *personal life* which is *realised* in *God* should *also* be *realised* on the *level* of *human existence*" ("Personhood and Being", 50) Russell calims that quintessence of salvation is in the eternal survival of the person as unique, unrepeatable and free, and that "the salvation could be understood as realisation of person in human beings" (Edward Russell, "Reconsidering Relational Anthropology: A Critical Assessment of John Zizioulas's Theological Anthropology", *International Journal of Systematic Theology* V/2 (July, 2003) 168–186, 173).

[17] A. Melissaris, "The Challenge of Patristic Ontology in the Theology of Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon", *The Greek Orthodox Theological Review* XLIV/1–4 (1999) 467–490, 470.

[18] J. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, 66.

[19] J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, 5.

[20] Cf. J. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2001, 35.

„That means that the otherness is unthinkable without relationship; it also means that it generates relationship. The teaching about the Holy Trinity places the otherness as a constitutive for the being."[21] So, the Zizioulas' fundamental idea is that the otherness does not threaten the being, but it constitutes it. G. Wilks remarks:

> "For him [Zizioulas], to be in relation is not only an extra element in personhood, it is the dominant element. A person is defined primarily by his or her relations to otherpersons."[22]

On the other hand, a person is the bearer of freedom. For our area of interest, it is important that personal freedom inevitably implies being the *other*. That means, not only being different but other. A person does not exclude freedom to possess different qualities. That enables us, Zizoulas claims, to understand why a person is not susceptible to norms and stereotypes, and more importantly – it enables us to understand that personal freedom is not freedom "from other" but freedom "for other".[23] Moreover, that is the way to identify freedom and love, since loving in the right way is only possible if we are capable to allow that the other is always truly other (different), and yet "in communion with us".[24]

[21] D. Reid, „Patristics and the Postmodern in the Theology of John Zizioulas", 60.

[22] G. F.Wilks, "The Trinitarian Ontology of John Zizioulas", 74.

[23] J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, 9.

[24] J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, 10.

Philotheos 14 (2014) 254-267

Nichifor Tănase
"Eftimie Murgu" University of Reşiţa, Romania

Otherness and Apophaticism: Yannaras' Discourse of „Personhood" and the Divine Energy in the Apophatic Theognosia

1. Introduction: Absolutization and idealization of otherness

At Yannaras and to Zizioulas there is an absolutization and idealization of otherness,[1] which, together with freedom, are two fundamental attributes of personhood. Alterity acquires value and meaning only in relation with relational factors: love, fellowship and, also, being/nature. Due to the fact that, at Yannaras, nature denies apriori the person as otherness (the ratio between person and nature is defined under the aspect of: priority, inclusion, transcendence or conflict). S. Agouridic qualified both Zizioulas and Yannaras as "fighter against/opponent of *ousia*" their ontology becoming *personhoodologie*. It may be however dangerous to submit the person to a "dictated[2] or imposed otherness",

[1] Zizioulas confirms the essential importance of the concept of otherness and dedicates a whole chapter "On Being Other: Towards Ontology year of Otherness" in his work *Communion & Otherness*: *Further Studies in Personhood and the Church* (London: T & T Clark, 2007) 13-98, rom. trans. by Liviu Barbu as: Ioannis Zizioulas, *Communion and Otherness. The personal-ecclesial Being*, (Iaşi: Sophia, 2013). Zizioulas addresses the more post-modernist themes of identity and otherness, and he said that for Maximus, otherness is constitutive of the whole created universe, just as it is constitutive of the being of God as Trinity (Zizioulas, *Communion and Otherness* 26-27). The universe is ontologically grounded personally, that is, in a person, the person of Christ, the Logos. Otherness and communion coincide in Christ, and this conjunction triumphs over death. Also, the Palamite "essence/energies" distinction is another way of trying to resolve this problem of the relationship between God and Creation (Zizioulas, *Communion and Otherness* 28-29; see also: Zizioulas, "The Doctrine of the Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution" *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act*, ed. Christoph Schwoebel (Edinburgh: T&T Clark, 1995) 44-60. But as Duncan Reid said: "In this regard he can to some degree accept the criticisms of Palamite theology offered by Dorothea Wendebourg and, following her, Catherine LaCugna. Zizioulas emphasises the difference between person and energy, a difference that he acknowledges may become obscured in an over-emphasis on energy at the expense of person. While this is a generous concession to the critics of Palamism, I do not feel entirely persuaded by it. The Palamite distinction between act and being should logically safeguard the notion of person, or for that matter of God, as more than act or energy" [Duncan Reid, "Patristics and the Postmodern in the Theology of John Zizioulas" *Pacifica* 22: 3 (2009) 308-316 at 314]. See also: D. Reid, *Energies of the Spirit: Trinitarian Models in Eastern Orthodox and Western Theology* (Atlanta GA: Scholars Press, 1997); Catherine Mowry LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991); Colin E. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, 2nd ed. (Edinburgh: T&T Clark, 1997).

[2] At both Zizioulas and Yannaras person identifies itself with grace [see: Nicholas Loudovikos , "Person instead of Grace and Dictated Otherness: John Zizioulas' final theological position," *Heythrop Journal* 52 (2011) 683-699, at 683]. This "dictated otherness" or imposed otherness by God to man is more than a simple "asymmetrie", because it reduces man to a passive role, from which an important element is missing for partaking to His love, namely "the active human will" Otherness can only be mutual, namely dialogical. Otherwise we can not speak of communion, but of passivity" (*Ibid*, 693). N. Loudovikos argues that Zizioulas copies, as Yannaras, moreover, Levinas' heteronomy (asymmetrical relationship between the Other and the Ego that dominates), but it gives an essentially different meaning: "Zizioulas changes Levinas's

which reduces or diminishes the size of the identity (the common nature of people). In a conception about intersubjectivity Other is more important than Ego and dominate it, and "the dialogically element and reciprocity, which are being inherent to the intersubjectivity and to the communion between people, are inevitably reduced".[3] In reply to a "theology of the relationship"[4] developed through ontology's speculations of the person was the assertion of both Lossky[5], as well as Panagopoulos[6] of meta-ontological and apophatic character of the person.

Yannaras reduces 'unity' to an absolutely singular, ontic 'oneness' by reducing the source of divinity to one, single hypostasis (i.e., the Father). In other words, 'communion' should reveal the existence of a 'perichoretic monarchy' (a perichoresis of love only) not a hierarchical, patro-centric one. Like Zizioulas, Yanaras' emphasis on a hierarchical model of monarchy (on the basis of the sole causation of the Father alone) is derived from his total identification of 'person' and 'one', wherein the nature of the monarchia is constituted by the communion of love between three persons, sacrificing, therein, 'distinction'

---

ethical priority in a complete ontological priority" (N. Loudovikos, *A Eucharistic ontology: Maximus the Confessor's Eschatological ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, engl. trans. Theokritoff Elizabeth [Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2010] 10).

[3] Jean-Claude Larchet, *Personne et nature. La Trinité – Le Christ – L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxes et interchrétiens contemporains* (Paris : Cerf, 2011) 350-352 [Rom. trans. by Dragos Bahrim and Marinela Bojin: Jean-Claude Larchet, *Persoană şi Natură. Sfânta Treime – Hristos – Omul* (Bucharest: Basilica, 2013) 472-473]. Larchet shows that, while at Zizioulas the relationship seems to be a substitute for divine grace, at Yannaras there is a priority of relationship related to person: "Thus, paradoxically, it reaches to an absolutization of a relation and to a relativisation of the person" (p. 474). The French theologian accuses Yannaras of Nestorianism, starting from his statement that "in the person of Christ, human nature exists as personal hypostasis communion with the Deity" (Christos Yannaras, *The Freedom of Morality* [NewYork: St. Vladimir's Seminary Press, 1984], rom. trans. by Mihai Cantuniari: Christos Yannaras, *Libertatea moralei* [Bucharest: Anastasia, 2004] 48). Here it is activated the transcendent character of personal otherness, but human nature of Christ constitutes an hypostasis which doubles his divine hypostasis, which is a Nestorian idea (Yannaras, *The Freedom of Morality* 426).

[4] See: E. Russell, "Reconsidering Relational Anthropology: A Critical Assessment of John Zizioulas' Theological Anthropology," *International Journal of Systematic Theology* 5 (2003) 168-186.

[5] "Apophaticaly understood, the origin relation points the difference, but not 'how' the divine birth and procession happen" (Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* [New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1976] rom. trans. by Vasile Răducă: Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit* [Bucharest: Bonifaciu, 1998] 51). See also: Aristotle Papanikolaou, "Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on conceiving the transcendent and immanent God"; *Modern Theology* 19.3 (2003) 357–385. Papanikolaou critically analyzes the implications of Zizioulas's theology which prioritizes hypostasis over energies for expressing the realism of divine-human communion (Lossky's Apophaticism and Zizioulas's eucharistic epistemology are reviewed in chapter 1: "Ontology and Theological Epistemology" of Aristotle Papanikolaou, *Being With God. Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion* [University of Notre Dame Press, 2006] 9-48).

[6] Ioannis Panagopoulos, "Ontología è theología toû prosópou. He symbolè tês paterikês Triadologías stén katanoés toû anthropínou prosópou," *Sýnaxe* 13 (1985) 63-79 and 14 (1985) 35-47. Panagopoulos questions the very possibility and legitimacy of developing an "ontology" of the person starting from the fourth century Greek patristic triadology. Fathers have adopted the term *prosopon* in order to avoid recognizing in hypostasis the absolute ontological content . The Greek Fathers were not really interested in "revolutionary" ontology by establishing an ultimate ontological principle in the Trinity, but in the simultaneous affirmation of unity and trinity of God . By emphasizing the apophatic distinction between divine being and trinitarian persons and accent focus on common energies, they excluded from the "being" any sense of an ontological necessity, and from the "person" any sense of an absolute otherness. Greek Fathers created a new "meta-ontology". Not triadology, but only Christology is one that can lead to a "theology" of the human person, because human nature is personal as divine-human. Not ontology, but theology reveals the truth of the person who is not an antropological category, but the event of divine-human existence of man, a mode of liturgical existence which man receives it through Baptism in the Church.

for the sake of 'communion'.[7] Colin E. Gunton argues that the priority of the Father in scripture is not ontological but economic, and expresses the Father's role in the trinitarian economy of salvation. If the priority of the Father were ontological, the particularity of the three persons would either be undermined or turned into an expression of subordination. Gunton avoids the language of 'being as communion' in favor of 'person with relational particularity.' He concedes that the relations of the three persons together are constitutive of their hypostatic particularity, yet he does not reduce the hypostases into these relations. He rather places the relations within their original epistemological framework: the trinitarian doctrine of revelation and here the incarnation is central. Showing that our understanding of personhood in terms of communion would be a limitation to personhood, Najeeb G. Award analyzes the triadological ontology of Gunton, for which "the revealed communion is a direct disclosure of the ontological particularity of the persons, not a total identification of the being of each person".[8] In conclusion says Award: "The concept of 'personhood' that is based on a relational 'distinction-unity' model is, according to Gunton, what makes 'perichoresis' so needed by modern theology".[9]

For Yannaras, as Bishop Kallistos Ware has remarked, concern for the person, as the locus where being or nature is apprehended, constitutes the link binding patristic theology and existentialism together.[10] Aidan Nichols would include among Palamite theologians masters such as Lossky, Florovsky, Evdokimov, Stăniloae, Yannaras, and Olivier Clement.[11]

2. Yannaras's ecstatic otherness as perichoresis and kenosis

Linguistic significants *Father*, *Son* and *Spirit* are perceived by Yanaras as "an element of revelation into the confession of Christ's disciples" "three selfconscious and logical Hypostases (personal) of the Causal Principle of the existing"[12]. The freedom of love relationship represents to Yannaras a "component of existential fact, it is one that 'gives birth' to the hypostasis of personal self consciousness, the logical otherness".[13] Thus,

[7] Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, Sacra Doctrina: Christian Theology for a Postmodern Age (Cambridge: W.B. Eerdmans Publishing Company, 1998) 78-79, 87. Apud, Najeeb G. Awad, "Personhood as Particularity: John Zizioulas, Colin Gunton, and the Trinitarian Theology of Personhood," *Journal of Reformed Theology* 4 (2010) 1-22, at 8-9.

[8] Colin E. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology* (Edinburgh: T&T Clarke, 1993) 84-87; Gunton, "Trinity, Ontology and Anthropology: Towards a Renewal of the Doctrine of the Imago Dei," in *Persons, Divine and Human: King's College Essays in Theological Anthropology*, C. Gunton and C. Schwoebel (eds.) (Edinburgh: T&T Clark, Ltd. 1999) 47-61, 56. Gunton, *Being and Becoming: The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth* (Oxford: Oxford University Press, 1978) 147; apud Najeeb G. Awad, "Personhood as Particularity" 16-18.

[9] It designates a lively, eternal movement of interpenetration as well as the "unity-in-variety of the divine economic involvement in the world" (Gunton, *The One, The Three and the Many* 163).

[10] K. T. Ware, 'Introduction', in C. Yannaras, *The Freedom of Morality* (New York: Et Crestwood, 1984) 10.

[11] Aidan Nichols, O.P., *Light From the East. Authors and Themes in Orthodox Theology* (London: Sheed & Ward, 1999), Especially chap. XI: "Christos Yannaras and Theological Ethics" 183 and 213, n. 12.

[12] Christos Yannaras, *Against Religion: The Alienation of the Ecclesial Event,* romanian translation by Tudor Dinu (Bucuresti: Anastasia, 2011) 43-44. The Father's being is not represented as divinity, but is presented through fatherhood – non-predetermined freedom of existing – freedom which is also confirmed (fact becomes an existential) by generation of the Son and procession of the Spirit.

[13] Yannaras, *Against Religion* 47-48. God "*wants* to be Father: hypostatic freedom of self transcendence and self-sacrificing through love." The Being of the Son is represented by voluntary *Filiation*, namely self-determination as freedom of relationship with the Father. *Spirit* designates an "hypostatic otherness holding self-consciousness, which is not known, nor exist as ontic individuality but as existence send to Father's love."

says the theologian and Greek philosopher, from the first moment of the apparence of the Church, the words Father, Son and Spirit mark a radical break between Christian metaphysics and ancient Greek ontology of the metaphysics that had into center the substance, the physiocratic religiosity.[14]

"What it is particular" to the person, his otherness, can not be determined, but only lived as fact, in other words as a relation. In this relationship of personal reference proves to be an opportunity for manifestation of person's otherness (of existential *how* or *mode of existence*) and, at the same time, it is defined *relative to* this otherness, it's *manifested* as what it *is* only in the fact of **relationship that reveals the otherness of the person**. The relation discovers the person's otherness. **The *Ec-stasis* is identified with the achievement of person's otherness**. Eros is ecstasy's dynamic. Person's ec-stasis, the achieving of otherness, represents how man is "as universal." The personal otherness is the nature's mode of existence.[15] Yannaras constantly asserts: "We all understand that what differentiates personal existence from every other form of existence is self-consciousness and otherness".[16] **The distinction between nature and energies is a prerequisite/premise of the possibility of knowledge of the unitary personal otherness**. Only through natural energy or works is discovered, revealed, the *way* in which *is* the essence or nature, and this *mode* is the personal otherness. [17]

The God of ecclesiastical experience is *One* and *Triadic*. For understanding the truth of the One God, the Church appropriates for its use the philosophical concept of one *Essence* (*Ousia*). For the definition of the three-fold state of God, it uses the concept of three *Hypostases* or *Persons*. So for the Church, God is *consubstantial* (one Essence— *homoousios*) and *trihypostatic* (three Hypostases or Persons). Nevertheless, says Yannaras "the distinction between Essence and Hypostases of Essence makes it easier for the Church to 'define' and describe the experience of the revelation of God".[18]

The monad, the Oneness of the Godhead "exists in trinity": "In theological language of the Christian East, says Yannaras, we call inclusion (**interpenetration, gr. *perichoresis*) that mode of existence that transcends the ontic individuality of numbers without abolishing the hypostatic otherness** of Persons". The hypostatic otherness is revealed in the "dynamic" reference and also in universal communion of each divine Persons with the other Persons of the Trinity, in a kind of self-hiding of each person in the relationship of communion with the other divine Persons, through the total absence of any element of existential independence, and this mode of communion's existence we call it inclusion/interpenetration.[19] Without abolishing the unity of nature, personal oth-

---

[14] Yannaras, *Against Religion* 49.

[15] Christos Yannaras, *Person and Eros*, romanian translation by Zenaida Luca (Bucuresti: Anastasia, 2000) 33, 35, 41, and 43.

[16] Christos Yannaras, *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*, (T&T Clark: Edinburgh, 1991) 29, [romanian translation by Constantin Coman (București: Editura Bizantină, 1996) 42]. The person "exists only as a self-conscious otherness" (Yannaras, *Elements of Faith* 30).

[17] Yannaras, *Person and Eros*, 81.

[18] Yannaras, *Elements of Faith*, (T&T Clark: Edinburgh, 1991) 26-27, (București: Editura Bizantină, 1996) 39. In Greek, the word for "essence" (*ousia*) means the fact of participating in being and is derived from the feminine participle of the verb "to be". But in the case of God, Yannaras says: "*we cannot speak about participation in being, but about Being itself, the fulness of every possibility for existence and life. Therefore the* ***apophatic formulation 'Being beyond all being'*** (s.n.) *which the Fathers often use is closer to the expression of the truth of the God of the Church*".

[19] Yannaras, *Person and Eros*, 264.

erness is revealed into ec-stasis's reference of God *outside* of His nature, into the calling to communion and relationship which Personal God addresses it to personal man.

"We know" the personal **presence of the Spirit as dynamic self-hiding**, as work of revealing the person of the Logos.[20] Yannaras appoints *the emptying as dynamic "self-hiding"* of the Logos divinity in relation of communion with human nature. The meaning of asceticism is just attempting this *kenosis*, the "emptying" of individual independence elements, namely the person's successful achieving which is the fulfillment of hypostasis (gr. *Hypostasis* = "staying underneath, hiding myself as individuality in an universal ec-stasis of erotic communion").[21]

The ontological conceptions of Eastern theologians from the beginning are based on the experience of personal relationship that becomes achievable only through the essence's works: **the works (energies) differentiate and reveal personal otherness** and at the same time they make known the property of the persons to be of the same being (the fact of having the same essence), since they are the common works of the common nature or essence. For Yannaras "**nature exists only as the content of the person**."[22] But we do not know God's person into the distance of individuality, but as empirical immediacy and personal relationship and communion through the Divine works. The **beings as *things* are making known the logos of personal otherness that characterizes the divine creator work**. We are approaching of the way of how it is the Godhead in itself as a communion of persons, insofar as revealing themselves to us through **divine work as anaphoric ec-stasis**, calling at communion and relationship.[23]

The ecstatic reference of the divine nature through divine works constitutes a calling that gives to the being (*ousia*) which founds the personal opportunity "*to be – in front of*" the personal divine existence. God's calling comes into (gives) being in the human person. Distinguish/distinctiveness between divine nature and divine work, or nature-energies distinction is the "*specific difference*"[24] between Eastern Orthodox theology and any other theological or philosophical ontology.

3. Apophatic theognosia to Yannaras. The theological apophaticism as iconicism also as affirmation of the absolute primacy of experience

Christos Yannaras analyzes the **nihilism-apophaticism** binom, considering the nihilism as a theology of the absence and the apophaticism as a theology of lack of knowledge. In nihilism, says Yannaras, not God is unreliable, but we are the ones who renounce to the ability to believe and seek God. Heidegger come to sustain that nihilism can have two possible consequences: "*affirmation of God's* **absence** *or the recognition of* **lack of knowledge** *towards God. Heidegger thus come to recognize, in his own way, the theology's apophaticism of the neo-testamentary at least*".[25]

---

[20] Yannaras, *Person and Eros*, 266.

[21] Yannaras, *Person and Eros*, 268.

[22] Yannaras, *Person and Eros*, 271.

[23] Yannaras, *Person and Eros*, 262.

[24] Yannaras, *Person and Eros*, 269.

[25] Christos Yannaras, *On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite*, romanian translation by Nicolae Şerban Tanaşoca, as Christos Yannaras, *Heidegger şi Areopagitul*, (Bucureşti: Anastasia, 2009) 47-48, 54.

The West is also concerned with the apophaticism of Being, the inability of the human mind to exhaust through the definitions the truth of Being. In the West, the apophaticism results from the need to protect the mystery of the divine essence, in other words, it will be always *the essence's apophaticism*.[26] Indeed, within the theoretical premises of the West, "*any purely theocentric theory would risk to put the essence ahead persons, for becoming a* ***mysticism of 'divine abyss'*** *(v. Gottheit of Meister Eckhart) an* ***impersonal apophaticism of divinity-nothingness that precedes the Trinity***".[27]

The apophaticism of scholastics, which leads to relativism, skepticism or even agnosticism, ignores the knowledge as direct empirical relationship. It is the apophaticism of the essence. Yannaras operates philosophical with the distinction between the **essence's apophaticism** represented by Western scholasticism, on the one hand and the **apophaticism of person**, characteristic of the East Greek Christian thought on the other. This distinction reflects for the Greek philosopher and theologian, not only a "*mere methodological distinction, but rather an irreducible opposition both in gnoseology and ontology*."[28] He characterizes his relational ontology as **apophatic:** "By apophaticism of the person I understand that I am starting from the belief that my existence and knowledge that I accomplish (the *way* in which I exist and the *manner* in which I know) are complex facts of *relationship* and the relationship is not limited to the intellectual determination but is fact of integral existence".[29]

Yannaras operates with the the **circular triptych apophaticism-relation-energy** based on the Aristotelian privative apophasis. Thus in the analysis of the Greek philosopher and theologian **Aristotle distinguishes between the apophatic negation and privative apophasis** (*Metafizica*, Γ 1004a, 10-16), with this second sense, of privative apophasis, the apophaticism is used as theoretical knowledge way in the field of philosophy. In the Greek philosophical tradition, from Heraclitus to Gregory Palamas, characterizes it as apophaticism "*refusing to exhaust the truth through its formulation, therefore the symbolical-iconological interpretation of the truth's formulations, adopting the dynamics of relations (of the heraclitic "communion") as a criterion of knowledge's confirmation*".[30]

For Heidegger the initial interrogation from which philosophy starts is the one about the **difference between beings and Being**[31]: We do not know the Being in Itself, we only know the *way* in which It *beings* what He is being, what it is. According to Yannaras, nihilism, as a refusal of identifying being with God, looks more "theological" rather than rationalist metaphysics. The two possible consequences of nihislism are the affirmation of God's *absence* or the recognition of God's *non-recognition*.[32] In his way, Heidegger thus recognizes the apophatism of Theology, as Yannaras understands him. For the latter, the **apophaticism represents the realization of an empirical *relation-***

---

[26] Yannaras, *Person and Eros* 37.

[27] Yannaras, *Person and Eros* 38. Here Yannaras remembers the impasse which it creates **the primacy of the apophaticism of Essence to Heidegger's texts** (called by him **the last "*mystic of the essence*" in the West**).

[28] Yannaras, *On the Absence* 10.

[29] Yannaras, *On the Absence* 21.

[30] Cf., *On the Absence*, 9; *Elements of Faith*, 27-28; *Against Religion*, 62.

[31] Yannaras, *On the Absence* 51 (also cf.: Yannaras, *Person and Eros* 269)

[32] Yannaras, *On the Absence* 53.

***ship* with the designated reality**. The relationship's cognitive fact saves the fundamental elements (Diversity and Freedom). Therefore, the apophaticism as active renunciation at the astonishment of knowledge in conceptual determinations, is the **gnoseologic attitude that leads to dynamic of person's ontology**. The Apophatism represents the destruction of idols made by intellect – destruction of God as being. Thus, God is "*The one who does not being, as one who is above any essence*". **Thus, for Yannaras, the apophatic apheresis is progressive denial, meaning the renunciation of any rational category, of any ontic concept**.[33]

The way in which God exists is manifested through His personal works, as "*absolutely diversity revealed in the ec-static relation, namely in Logos' work*".[34] For this reason, The **Nothing from the apophatic theology is being represented precisely by God's works, namely by the ability of the divine personal existence to ec-sits, to sit-outside-itself**. The ontological distinction between "essence" and "works", is being found by Yannaras in the Areopagite writings, distinction which he assimilates it in that "non-hiding as appearing" of Heidegger. God's work *outside* Himself represents the ability immanent to dynamics of divine personal existence.[35]

Thus, the Palamite distinction between essence and work is founded on that **unions and distinctions** of Dionysius the Areopagite. Yannaras understands Areopagite distinctions in the sense of cognitive access at the "communion" or at the "divine *essence-giving*, *life-giving* works". And the "way of existence through communion we call it personal", he said.[36]

The *relation's* empirism is expressed through *participation* at divine *Works*. Thus divine works invite to an experience of participation, of sharing . **The apophaticism leads to this union**. The experience of personal relation, a relation of participation at the active manifestation of the other's diversity, this "***cognitive dynamics of relation empirism is apophaticism***" . Yannaras says that "***the apophaticism is the affirmation of the absolute primacy of experience as possibility and way of knowledge***".[37] Here, as we can observed in the second part of the study, Fr. Stăniloae is talking even about an overcome of apophaticism of what is being experienced, the apophatism of what can not be experienced.[38]

---

[33] Yannaras, *On the Absence* 77-78.

[34] Yannaras, *On the Absence* 86.

[35] Yannaras, *On the Absence* 88, 90.

[36] Yannaras, *On the Absence* 91.

[37] Yannaras, *On the Absence* 94 and 96.

[38] To emphasize both mystical union with God and God's otherness, Stăniloae introduced **the concept of two apophaticisme**. Referring only to the apophatic knowledge, Stăniloae observed three levels: the apophaticisme of the positive and negative knowledge, the apophaticisme at the end of the pure prayer and the apophaticisme of the divine light vision. The revealed knowledge of divine energies is the work of the grace in viewing of the divine light. **For Lossky the apophaticisme seems bound and co-extensive with theological personalism**. The father Stăniloae's criticism to Lossky's approach is the overemphasis of the apophaticisme (there is no distinction between apophaticisme of the union and intellectual apophaticisme) in the detriment of the light vision. Apophatic-cataphatically method, the theosis, and the distinction between being and works of God, represents the guidelines of his epistemology. Lossky pointed out exclusively the apophatic knowledge and, consequently, increased the distance between theologia and oikonomia. Father Stăniloae rejected both extremes: Lossky's **metaontology** and the **ontological character of personhood** claimed by Zizioulas. Patristic model of Stăniloae is rather Palamite, focusing primarily on apophaticisme and on the relationship between person – energies. Dumitru Stăniloae start, long before Meyendorff, the neo-hesychast orthodox movement in twentieth century theology, being the most important representative from the contemporary Orthodox theologians who valued the Palamite hesychasm as an authentic orthodox thinking.

The personal character of God resides also from the way of "mutual integration" (*perichoresis*) animated by love of divine Persons. **Even after the Incarnation of Logos, teognosia remains apophatic,[39] it keeps the character of real and personal relation**. Theognosia's way identifyes itself, on the other hand at Yannaras, with the work of "salvation" of man "in Christ".[40] The apophatic knowledge, as a fact of participation at the "Light" of fullness of Life, identifies itself with the attending to the body of the Church, which is the historic achievement of the way of existence of Christ, the way of the new human nature.

Ecclesiastical teognosia means uniformity of way of life: knowledge means deed and participation at a new mode of existence. Apophatic Teognosia becomes at Yannaras "erotical *teonimie*" (theonaming), an ec-static existential dedication into the *"teonim"* unifying eros.[41] The premise of erotic relation and communion is "a happy crying" and an "insane holiness" and premise of an apofatic-empirical theological knowledge.[42]

4. Yannaras between Palamas and Heidegger: Palamas' distinction essence-energies – an existential interpretation of personhood and the identification of Hypostasis with energy

The personhood's unity, like existential fact, involves the distinction between nature and energies/works, namely the possibility of "synthesizing of nature in personal ecstatic unity."[43]

The acceptance or rejection of this distinction will determine either the abstract or the real character of theological knowledge, the attribution of theological truths to either rational certainty or existential experience.[44]

The person recapitulates the mode of existence of nature; **we know the essence or nature only as the content of the person**. The ecstasis of nature, however for Yannaras, it is the energy of nature: "only through the natural energy can one know the one who acts as personal otherness as well as nature and essence".[45]

God is known only as a personal revelation (and not as an idea of 'active' essence), only as a triune communion of persons, as an ecstatic self-offering of loving goodness. On the contrary, the **rejection of the distinction between essence and energy means priority of the intellect** as the way of knowledge, reducing truth to a coincidence of thought with the object of thought (*adaequatio rei et intellectus*).[46]

---

[39] Yannaras, *On the Absence* 106.

[40] Yannaras, *On the Absence* 108.

[41] Yannaras, *On the Absence* 110 and 119.

[42] Yannaras, *Person and Eros* 85.

[43] Yannaras, *Person and Eros*, 85.

[44] Christos Yannaras, "The Distinction Between Essence and Energies and its Importance for theology", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 19 (1975) 232.

The antithesis between Greek philosophy and Christian experience is transformed by the Greek Fathers of the Church (sec. 2-14) in a "creative synthesis" that "without betraying the Christian truth and the apophatic knowledge" hold "the priority of participation through experience of the ecclesial's truth as against the intellectual, rational approach" (Yannaras, *Elements of Faith*, 30-31).

[45] Yannaras, "The Distinction Between Essence and Energies" 234-235.

[46] Yannaras, "The Distinction Between Essence and Energies" 239-240. God is accessible only as essence, i.e. only as an object of rational search, as the necessary 'first mover' who is 'unmoved', that is 'pure energy'.

The marginalization of divine being, who is the source of energies, makes Zizioulas to actually ignore the divine energies[47] in his Eucharistic and personalist[48] theological vision. Subsequently he will directly oppose to the divine "energy concept", accusing the theology of St. Gregory Palamas of not being personalistic "*The concept of energy, not being itself, ontologically, a personalist concept, because it is clearly different from hypostasis and common to the whole Trinity*"[49]. Zizioulas says that there is the danger to maximize energies in the relationship between God and the world : "the Divine energies as energies never expresse the personal presence of God, because they belong to nature and to all three Persons of the Trinity. If world and God should be united by the divine energies in their capacity as energies, the union should be a union with the three Persons, simultaneously, and not *via* Son – it should not be a *hypostatic* union"[50]. However, in St. Gregory Palamas' conception, there are three modes of union with God: after being (accessible to the persons of the Trinity), after hypostasis (the enhypostasized humanity in preexisting Person of Son) and after energy (the union of human person with God)[51].

On the other hand, Yannaras gives a *certain* importance to the distinction between essence and energies, but he comes to *bound energies to person*: "Let's remember, Larchet says, that one of the gains of patristic theology was to clearly link the energies to

[47] Nonna Verna Harrison "Zizioulas on Communion and Otherness" *St. Vladimir's Theological Quarterly* 42 (1998): 273-300, here 278. As Harrison noted the divine nature by serves as "environment where [The Persons] are related to each other" (however, a better understanding is provided by the patristic word *perichoresis*, suggesting preservation of identity in overlap, better than the word "environment") in which "their bond is updated and they freely give themselves to one another." Thus, Harrison adds, Those Three, "are related to each other through the divine nature" (*Ibid*, p. 279-280). In a study refering of the theology of Yannaras [Nonna Verna Harrison, "Yannaras on Person and Nature," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 33:3 (1989) 287-296], the Orthodox patrologian, noting the rejection of nature as a principle of divine unity, reproaches to Yannaras that unity of the Trinity is not only a relation between people, but a unity of nature and energy (Harrison, "Yannaras on Person and Nature" 288). See also Verna EF Harrison, "Gender, Generation, and Virginity in Cappadocian Theology," *Journal of Theological Studies* 47 (1996) 39-41.

[48] Zizioulas combines the two fundamental aspects of Cappadocian theology (the identification of hypostasis with 'person', and the monarchia of the Father) and moves the ontological weight in the Trinity from the concept of ousia to that of hypostasis. Therefore the being of God is identified with the person (*cf*., Morwenna Ludlow, *Gregory of Nyssa, Ancient and (Post)modern* [Oxford: University Press 2007] see especially chapter 3: "The Social Doctrine of the Trinity – John Zizioulas and David Brown" 55). Zizioulas's strong advocacy of the priority of persons over substance in Cappadocian theology was criticized (Sarah Coakley Michel René Barnes, Lewis Ayres, David Brown, Lucian Turcescu, Aristotle Papanikolaou). Alan Torrance has attacked Zizioulas's 'personalist foundationalism' and 'personalist' ontology (Alan Torrance, *Persons in Communion: An Essay on Trinitarian Description and Human Participation* [T&T.Clark, Edinburgh, 1996] 300, 289–90: "a foundational(ist) ontology of personhood together with attendant notions of personal freedom").

[49] "On Being Other: Towards an Ontology of Otherness" in *Communion & Otherness* 27.

[50] "On Being Other: Towards an Ontology of Otherness" 29-30. See also: Aristotle Papanikolaou, "Divine Energies or Divine Personhood: Vladimir Lossky and John Zizioulas on Conceiving the Transcendent and Immanent God," *Modern Theology* 19:3 (2003) 357-85.

[51] Saint Gregory Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters, A Critical Edition*, Translation and Study by Robert E. Sinkewicz, C.S.B, Studies and Texts 83, (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988) 171, Chap. 76: „There are three realities in God, namely, substance, energy and a Trinity of divine hypostases. Since it has been shown above that those deemed worthy of union with God so as to become one spirit with him (even as the great Paul has said, "He who clings to the Lord is one spirit with him" (*1 Cor*., 6.17) are not united to God in substance, and since all theologians bear witness in their statements to the fact that God is imparticipable in substance and the hypostatic union happens to be predicated of the Word and God-man alone, it follows that those deemed worthy of union with God are united to God in energy".

nature, both in Trinitarian theology field as well as in Christology and that of anthropology, while many heresies tied it of person."[52]

Yannaras sets out his ethics, as Maritain and Gilson, in the Western Catholic context, set out their metaphysics, by beginning from the disclosure of the divine name in Exodus 3 as 'I am He who Is'. In this divine word, the truth of existence, or the reality of being, is identified with God's personal hypostasis: "I"[53].

Yannaras refers to a passage from the work of St. Gregory Palamas highlighted by Fr John Meyendorff, also in a personalist and existentialist perspective in which the divine person is "*source et non produit de la nature*" and in which *Palama refuses to identify Being with essence*: "Responding to Moses, God does not say, 'I am the being' but 'I am who I am'. Because the One who is/exists does not come from being, but the being is coming from The One who is. The one that is, This is the one who designed in Himself the whole being" (*Tr*. III, 2 & 12).[54]

Throughout the cited Palamite text, Yannaras sustains his idea of personal otherness of the divine love, an ontological category through which the personal hypostasis

---

[52] Jean-Claude Larchet, *Personne et nature* 307-308 (rom. ed., 412-413): For St. Maximus the Confessor Christ has two works, because He has two natures: "I confess that any kind of energy is natural and not hypostatic" (*Dispute entre Maxime et Théodore de Césarée en Bithynie*, Corpus Christianorum Series Graeca 39 (Turnhout, 1977–) 107, 356-357). Cappadocian Fathers sustained against Eunomius the divinity of the Son and of the Holy Spirit in the sense that They have the same power and work (Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, Introduction, texte, traduction et notes par Benoît Pruche, O.P., deuxième édition revue et augmentée, *Sources Chretiennes* 17bis [Paris: Editions du Cerf, 1968] 316-317). On the *unity of nature and power to Gregory of Nyssa* see: Michel R. Barnes, *The Power of God. Dynamis in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1998). If Eunomius' theology indicates the substantial influence of a form of Neoplatonism (the "Neo-Aristotelians") upon his theology, Barnes said that "*Gregory proposes his own alternative criteria for describing the relationship between Father and Son (and Spirit). He rejects Eunomius' description, which is based upon order and sequence, and instead he produces a description based upon connatural power or property. Gregory's argument is that because the divine Persons share a common δύναμις or συμφυή, they also share a common φύσις or οὐσία*" (*Against Eunomius*, GNO 1:105:19-106), cf., Barnes, *The Power of God* 270-271, 276). Activity-based argument is use also for the Divinity of the Holy Spirit: "*Gregory understands a formula like one nature because one power to be a suitable and credible statement of the unity among the Persons*" (Barnes, *The Power of God* 306). Andrew Radde-Gallwitz holds Gregory of Nyssa as a precursor to the fourteenth-century distinction by Gregory Palamas of God's ousia and energeiai, the former of which, as simple, is entirely ineffable, whereas God is knowable through God's energeiai, which are not merely 'activities' but are God (Andrew Radde-Gallwitz, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity* [Oxford: University Press 2009] 222-224). He find a number of scholars influenced by the twentieth-century neo-Palamite revival, who read Nyssen as a proto-Palamite are theologically sympathetic with Palamism (Archbishop Basil Krivocheine, "Simplicity of the Divine Nature and the Distinctions in God, According to St. Gregory of Nyssa," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 21 (1977) 76-104). Radde-Gallwitz cited Christopher Stead, Verna Harrison, Robert Brightman and from a more recent example, David Bradshaw, who has published a survey of the use of the term energeia (David Bradshaw, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom* [Cambridge: University Press, 2004)]. See also Barnes, "Dynamis and the Anti-Monistic Ontology of Nyssen's *Contra Eunomium*" in *Arianism: Historical and Theological Reassessments*, ed. Robert C. Gregg (Cambridge, Mass.: Philadephia Patristic Foundation, 1985) 330.

[53] Aidan Nichols, O.P., *Light From the East. Authors and Themes in Orthodox Theology* (London: Sheed & Ward, 1999) 183, see especially chap. XI: "Christos Yannaras and Theological Ethics".

[54] Grégoire Palamas, *Triades pour la défense des saints hésychastes,* v. 2, Introduction, text critique, traduction, et notes John Meyendorff (Louvain: Spicilegium sacrum lovaniense, 1959) 383-767, at 665, apud John Meyendorff, *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas* (Paris: Editions du Seuil, 1959) 291-293. The human nature and energies are "enhypostasized" in the person of the Logos because the latter is not an emanation or an internal radiation of divine essence, but the person of living God, possessing a unique existence and received the divine nature from Father's hypostasis. Thus Meyendorff says, "Le personnalisme théologique est le trait fondamental de la tradition à laquelle se réfère Palamas: nous y trouvons la clef pour comprendre sa doctrine des énergies divines" (*Introduction* 292).

of God recapitulates and exhausts the being "Neither Essence nor God's Energy do not constitute the Being, but personal mode of His existence: God as person is the Being's *hypostasis*."[55]

Beyond personalist interpretations, in its context, Larchet indeed shows that being does not designate the supra-essential being of God (ἡ ὑπερούσιος οὐσία), but the power that gives the being and existence of created beings (οὐσιοποιὸς δύναμις)[56].

5. Conclusions: Relationship of Palamite categories to the discourse of 'person' in contemporary Orthodox theology

St. Maximus characterized the deification as an "*enhypostatically enlightment*", thus emphasizing its uncreated character because subsistence in / through the eternal hypostasis of the Word.[57] Also for St. Gregory Palamas God's work or energy is not hypostasis, but in hypostasis, is not being, but in being, it's not self-subsistence, but subsistence in being or in hypostasis (*ἐνούσιος, ἐνυπόστατος, ἐνύπαρκτος*): "*just as Basil, who is great in every way, says, 'The Holy Spirit is a sanctifying power which is substantial, real and enhypostatic.' Also in his treatises on the Holy Spirit he demonstrated that not all the energies derived from the Spirit are enhypostatic;206 and thereby he in turn clearly distinguished these from creatures, for there are reaüties derived from the Spirit which are enhypostatic, namely, creatures, because God made created substances*".[58] The work is called also "auto-hypostatic" because it doesn't irradiate from another hypostasis. They don't compose the unity from which they come, because they don't exist like their own hypostases, of themself, but into that particular hypostasis. St. Gregory shows that natural works do not come from a being contemplated outside hypostases, it rises from the being that real subsists only in the three hypostases. Nothing from what does exists it is never to be said that it is composed with its own work. Because those uncreated being many are simultaneously one and each of them enhypostatically (subsists in hypostasis), and, in this sense, auto-hypostatic. And the natural works and hypostatic characters, be-

---

[55] Christos Yannaras, *The Freedom of Morality* 11-12: "Therefore, being is not related to the Essence which it would make of it an ontological necessity, but to The Person and to the freedom of love which found it – which 'hypostasize' – in a personal Trinitarian communion". The Love that hypostasize God is not something common to the three Persons as the divine nature, but, at Yannaras, it is identified with the Father. See also, Christos Yannaras, *Elements of Faith*, (T&T Clark: Edinburgh, 1991) 31, rom. ed. 44: "*We have seen that from the beginning the experience of the patriarchs of Israel confirmed the personal character of Divinity: They meet him 'person to person', they speak with him 'face to face'. The God of Israel is the true God, that is, the really existing, living God, since he is the God of relationship, of personal immediacy. Whatever is beyond the possibility of a relationship, what is unrelated, is also nonexistent, even if human logic confirms its existence. On Mt. Horeb, Moses asks God himself to reveal his personal identity to his people by declaring his Name (Ex 3.13-14). 'I am the One who is', answers God, and Moses announces to the people that Yahweh (the 'I am') sends him and calls the Israelites to worship 'He who is'.*"

[56] Jean-Claude Larchet, *Personne et nature* 388.

[57] *Questions to Thalassius* 61, (PG 90, 644D-645D) in *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ*, Selected Writings from St Maximus the Confessor, translated by Paul M. Blowers and Robert Louis Wilken (Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2003) 131-143 [also in *Phil*. *rom*. vol. 3 (Bucharest: Humanitas, 2005) 304]: "He gives as a reward to those who obey Him the uncreated deification", and "the uncreated deification is calling 'the enhypostatically enlightenment' which has no creation"; "We suffer deity as beyond nature, but we don't produce it", because "no thing which is by nature does not produce deification" [cf. *Thal*. 22 cf. *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ* 115-118; also in *Phil*. *rom*. vol. 3 (ed. cit.) 84].

[58] Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters* 122 (R. E. Sinkewicz ed.) 225. Basil the Great, saying that not all works are hypostasis, has shown that some works are created or they are themselves as creatures.

ing many, converge into one, because none of them is in hypostas as self hypostatic, nor was before, nor shall be after, nor it is hardly possible to subsist in another essence as being part of its nature.[59] From the distinction between hypostasis and uncreated hypostatic characters, Palama is going to distinguish between essential energies and essence, the first calling them enhypostatically (ἐνυπόστατα), and, by extension, the last with the sense of "in essence/being" (ἐνούσια).[60] If it is confused the attributes and works with the being, the being will be drawn from its incomprehensible mystery in a categorial order. Being exists only as real person, who is real and eternal mode of being's existence, also beings realy exist into the divine being as relation of trinitarian Persons with creation.

Empirical theology of St. Gregory Palamas is a *mystical realism*. And the problem of distinctions in the Holy Trinity is a soteriological problem and not a searching of the ontological definitions of divinity. To defend TABOR light, as the glory of the Son, this doctrine of the manifestation of the Spirit by energy, is related to the Christological dogma of the two natures in Christ. In conclusion, although starting from pneumatology, Palamas has Christology as an assumption of the distinction between essence and energies.[61]

One of the keys of today's continual misunderstandings of dogma and patristic theology, is that "*some Orthodox begin to deal with St. Gregory Palamas in a non-patristic context*"[62] , as Romanides shown in "*Notes on the Palamite Controversy and Related Topics*"[63]. The pseudomorphosis of scholastic / Augustinian Christianity "entered – Fr. Ică jr. says – even in modern Orthodox theology and 'neo-patristic' theologies, as the personalist existentialism (Meyendorff) or Eucharistic hypersacramentalism (Zizioulas), which replaces the spiritual deifying directly communion of man with uncreated energies or the personalistic Trinitarian analogy or idolatrous hypertrophy of the Eucharist which or confiscates the whole charismatic aspect of spiritual life, collectivised by force, or rejects it as an individual, monastic, non-Community platonic type therapy"[64].

The patristic texts themselves dont found the reduceing of ontology to "personhood" (Yannaras and Zizioulas) or the use of a special *charis*-gracious "metaontology" (Lossky and Panagopoulos). We are therefore in the presence of a reduction of the essence or nature to/at the person or persons equivalence with grace. Ontology is either re-

---

[59] Energies could be defined as ἐνούσιος πρός τι = being-in (to) relation (ἐνούσιος – being in, πρός τι – relational intention), being with the sense of *existential movement* (Damascus) and *to-be-in –view/vision* (hypostatic intent of the communion in perichoretic love).

[60] The Church Fathers call those enhypostatically (ἐνυπόστατα), being in hypostasis, but not hypostasis (ἀλλ' οὐχ ὑπόστασιν), as they not call them essence (οὐκ οὐσία), but in a proper sense in essence/being, (ἀλλ' ἐνούσια).

[61] Amphiloque Radovic, *Le Mystère de la Sainte Trinité* 295-296.

[62] For examples of the incorporation of Palamite insights into non-Palamite thought, see: George Maloney on G. M. Hopkins, *Inscape: God at the heart of matter* (New Jersey: Dimension Books 1978); Duncan Reid, "The Defeat of Trinitarian Theology: An Alternative View," *Pacifica: Australasian Theological Studies* 9 (1996) 289-300.

[63] *The Greek Orthodox Theological Review* 6: 2 (1960-1961) 186-205 (first part) and 9: 2 (1963-1964), pp. 225-270 (second part). Also published on the Internet (http://www.romanity.org). Romanides was referring to the fact that the scripturistical term from the Old and New Testament for Θέωσις is "worship" (glorification).

[64] John I. Ică jr., *Canon of Orthodoxy. Vol I Apostolic Canon of the first centuries* (Sibiu: Deisis / Stavropoleos, 2008) 51. In the center of "neo-patristic" Orthodox theology stands the reinterpretation of ecclesial experience in its many dimensions: mystical-palamite (Lossky, Stăniloae and Romanides), liturgical-eucharistic (Afanasiev, Schmemann and Zizioulas) historical-patristic (Florovsky and Meyendorff).

duced to personhood disappears or is degraded by becoming mere physiology. Irreducible but inseparable the essence and hypostasis are requiering to each other: the essence is not hypostasis but is hypostatic, hypostasis is not the being but is existential-essential. Person is the space of plenary manifestation of being. Being- essence is not just a "given", but primarily a "gift" (donum), whose presence implies a giver (donans) – the person. So, true "personhood" does not contradicts, does not destroy but perfects and assumes "ontology". *In a personalistic view, ontology is fundamentally donologie, exactly onto-donology.* Distinguishing between essence-energy (that God exists), being-nature (which God is) and hypostasis-person (who and how God is), Cappadocian Fathers and St. Gregory Palamas made ontology (all these categories are ontological). Thereby, "*the substance is known from the energy, not the energy from the substance*"[65] – asserted Palamas. Father John I. Ică jr. adds: "Only by explanation of 'energetics', 'personalization' of Greek's substantialistes ontological (and anthropological) structures will be perfect, and the fundamental metaphysical scheme of the act-potency Aristotelianism will be creator and outdated modified, with a Palamite theological foundation".[66]

For Nicholas Bamford it is unclear yet the relationship of Palamite categories to the discourse of 'person' in contemporary Orthodox theology: "*The juxtapositioning of personhood in neopatristic study to the philosophical, for example of the incorporation of the existentialism of Heidegger as evidenced by Zizioulas and Yannaras, has led to 'new' ways of looking at 'person' by re-addressing the Fathers through a synthesising of the relationality of Heidegger, Buber and Macmurray through existentialism. This in turn has led to the examination for the place of 'new ontologies',*[67] *evidenced in the model offered by Zizioulas, and yet in this arena the re-engaging with Palamite theology could help to balance the normative existentialisms of Zizioulas and Yannaras*".[68]

Palamas does not indicate different types of energies but a unity of energy, of a type of energy that is yet multi-functional coming from/out, of the divine hypostases, the energies are common to the *trihypostatic* nature. Because the *theias energeias* is for Gregory Palamas enhypostatic, that is to say within and coming out from the *hypostases* of the Trinity, not from itself but made accessible through the *oikonomia* of the *hypostases* of the Trinity, *energeia* is not a thing in itself, it has no ontological centre. The reception of *theias energeias* brings a relational context to the 'person', entering into an ontological state or *theosis*, the possibility of a participation of the divine in the *real*.

Thus by studying the existential implications of Palamas in the modem debate considered by Yannaras, Meyendorff and Florovsky, Bamford arrive at the following conclusion: "*in Palamas we see an opportunity to consider 'person' within a maximalist existentialism that is also ontological… by considering deification in the holistic sense, has implications in the category of 'person' on both an ontological level and on an existential level*".[69]

---

[65] Palamas, *The One Hundred and Fifty Chapters* 141 (R. E. Sinkewicz ed.) 247: "Ούκ έκ τής ουσίας ή ενέργεια, άλλ' έκ τής ενεργείας ή ουσία γνωρίζεται".

[66] Ioan I. Ică Jr., "Dialectics of St. John of Damascus-logical-philosophical dogmatic prolegomena" *Studia Universitatis Babes-Bolyai* 1-2 (1995) 125.

[67] See Paul Collins, *Trinitarian Theology West and East: Karl Barth, the Cappadocian Fathers, and John Zizioulas*, (Oxford: University Press, 2001).

[68] Nicholas Bamford, "Gregory Palamas' Energetic Approach to Person: Existential and Ontological Implications," *Studia Patristica* 48 (2010) 241-246 at 241-242.

[69] Bamford, "Gregory Palamas' Energetic Approach to Person" 246.

The Latin opposition towards Greeks on the issue of knowledge and grace of God was already latent in the tradition of Augustinianism towards Cappadocian's traditions. To designate the two theological lines, André de Halleux[70] uses the terms of "scholastic" and "Palamism" (considered to be for the Western theology, the revealer of his relativity).

Unlike scholastic theology, Greek Fathers created a new "meta-ontology". In a personalistic view, ontology is fundamentally "givenness" exactly onto-givenness. Distinguishing between existence-energy (the fact that God exists), being-nature (what is God) and hypostasis-person (*who* and *how* God is) Cappadocian Fathers and St. Gregory Palamas have done ontology (these categories are ontological).[71]

[70] André de Halleux, "Palamisme et Scolastique. Exclusivisme dogmatique ou pluriformité théologique?," *Revue Théologique de Louvain* 4 (1973) 409-410. See also: André de Halleux, "Personnalisme ou essentialisme trinitaire chez les Pères cappadociens? Une mauvaise controverse," *Revue théologique de Louvain* 17 (1986) 129-155 and 265-292; André de Halleux, "'Hypostase' et 'personne' dans la formation du dogme trinitaire (375-381)," *Revue d'histoire ecclésiastique* 79 (1984) 313–369, 625–670; Christopher Stead, "Individual Personality in Origen and the Cappadocian Fathers," *Arche´ e telos: l'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, ed. U. Bianchi and H. Crouzel (Milan: Vita e Pensiero, 1981) 182; Jean Pépin, "*Yparxis* et *Hypostasis* en Cappadoce," *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo: Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo (Universita` degli Studi di Catania, 1–3 ottobre 1992)*, ed. F. Romano and D. P. Taormina (Florence: Leo S. Olschki, 1994) 76; L. Turcescu, "*Prosopon* and *Hypostasis* in Basil of Caesarea's *Against Eunomius* and the Epistles," *Vigiliae Christianae* 51: 4 (1997) 384–385.

[71] Christopher Stead, *Divine substance* (Oxford: University Press, 1977) 209-210, 214-215 and 218, discusses the idea of the substance of God in theological tradition having as central point the Nicaean *homoousios*. So he says, from Origen's *Commentary on Hebrews*, the word *homoousios* is associated with phrases describing the Son's derivation "from the substance" of the Father. Neo-Platonist writers roughly contemporary with Origen also used the term *homoousios* but only to suggests that the soul is akin to and consubstantial with divine things (*Ennead*, iv. 7.10). Porphyry also appears to have used the term *homoousios* to state the affinity of the human intellect with divine Mind (the second hypostasis of his trinity). However, Origen also used the term *homoousios* to indicate the Son's relationship to the Father; and he was the first greek writer to do so. It is therefore in Origen that we find the first suggestion of the trinitarian use of *homoousios* (being of the same nature with the Father).

Philotheos 14 (2014) 268-286

Радое Й. Голович
Философский факультет, Никшич, Черногория

Понять Россию сердцем: Кардиодикея и кардиогносия русского логоса

Близость истинной поэзии и настоящей философии никогда не была под вопросом, начиная с Гомера, Гесиода, греческих трагиках, Данте, Шекспира, Гете Гельдерлина, Пушкина и вплоть до Мандельштама и Бродского.[1] В русской культуре их исконная родственность и взаимодействие особенно заметны. Стихи великого русского поэта Федора Ивановича Тютчева лучше всего илюстрируют эту связь: «Умом Россию не понять, аршином общим не измерить: У ней особенная стать – в Россию можно только вер» (Стихотворения Ф. И. Тютчева, М., 1868, с. 230). Эти его загадочные слова, произнесенные впервые, как будто внушают своеобразную «таинственность» и «загадочность» России, и каким-то образом напоминают ключевое постижение кантовской критической философии о умонепостижимости «вещи в себе» (Бог, свобода и бессмертие), которые постигаются верой («практический разум»), но все-таки существенно отличаются от агностицизма немецкого мыслителя. Стихи Тютчева, наоборот раскрывают суть того, что называем magnum mysterium русской души и русской духовности в целом, которая культивировалась веками и продолжает развиваться, и которую вкратце можно определить формулой : Истина не добыча ума а дар живого и целостного духа в центре которого находится сердце с своей верой, надеждой и любовью. Русское философствование раскрыло новый стиль мышления и способ постижения истины связанный с особенностями русской души и несравним с близорукостью и абстрактностью классической «теории познания» – это опыт любви и сердца. Суть и истина всего сущего и самого Бога улавливается не разумом а интуитивным проникновением, «живым созерцанием» их сущности. На фоне такого гнозиса возникает «живая вера» поро-

[1] «Истинные поэты всех народов, всех веков были глубокими мыслителями, были философами и, так сказать, венцом просвещения». (Веневетинов Д. В. О состоянии просвещения в России // Литературная критика 1800-1820-х годов. М.,1980. С. 280.) На творческую близость фигур поэта и философа, на их сопряженность в русской культуре указывал С. Франк. «Космическое направление, которое проникает всю поэзию Тютчева, превращает ее в конкретную художественную религиозную философию.» (Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб 1996. С. 322.) В настоящее время на русском духовном небе звезда первого блестит ярче всех ибо по верному замечанию В. В. Бибихина, пока еще только «поэзия несет в России службу мысли» (Бибихин В. В. Другое начало. СПб., 2003. С. 62). В отличии от западной культуры симбиоз и взаимодействие философии и поэзии в русской культуре не были грубыми и насильственными – философия не «вторгалась в пограничную область поэтического языка», как писал Г.-Г. Гадамер (Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 116) – а естественными и гармоничными, т.е. составляли природно-органическое единство. Русская поэзия, большей своей частью философична. Ее можно назвать умозрение в стихах. Доказательство этому творчество великих русских поэтов и : А. Пушкин, Ф. Тютчев, А. Фет, А. Белый, В. Иванов, Н. Гумилев, М. Лермонтов, А. Блок, Б. Пастернак, С. Есенин, О. Мандельштам, И. Бродский, и др. О поэтической философии, как очень важному конституанту и источнику русской религиозной философии, см. Бальбуров Э. А. Литература и философия: две грани русского логоса: Монография. Новосибирск 2006.

ждающая интимное переживание Абсолюта. Итак через нас и в нас раскрывается инобытие. Кристаллизацией такого индивидуально-личностного опыта выступает не понятие трансцендентного Бога, его рефлексия и рассуждения о нем, а лик «живого Бога» т.е. его экзистенциальное переживание, вершиной которого является молитвенно бдение – исихая.[2] Столпом и утверждением истины и русской идеи стала метафизика любящего и верующего сердца. Глубокая религиозность русской словесности отразилась и в ее любомудрии. Это «другое мышление» снова разбудило Западное из догматичной дремоты, на этот раз кантианства, провозгласив что неузнаваемые основания Бога, бытия и драматизм русской души и русской истории можно постичь умом, но не отвлеченным, западным умом («умом ума») а всеохватывающим, русским умом, «умом сердца» (А. Фет). Для этого нужно принять во внимание не только логические, но и эти, на первый взгляд, «не-философские», «не-рациональные», или, как сказал А. Ф. Лосев: «не и до логические структуры познания и мышления»[3], которые содержаться в великой поэтической метафоре и философском символе – сердце.

Именно понятие сердца является ключом к пониманию России и русской души, ибо оно «есть сосредоточие душевной и духовной жизни человека» (П. Д. Юркевич) и следовательно: «Лишь в сердце истина; где нет живого чувства, там правды нет и жизни нет» – как сказал русский поэт Аполлон Григорьев.

Термин «*kardia*» имеет огромное значение в контексте русской культуры.[4] В отличие от западно-европейской логоцентричной культуры (ума), русские создали великолепную культуру сердца. Ее суть лучше всего выразил известный русский философ Иван Ильин:» Русский народ – прежде всего народ чувства и главный его творческий акт – созерцание сердцем и поиски прекрасного Это… первичные силы его духа… Все великое и гениальное, что создал человек, создал с помощью поющего и созерцающего сердца, не может человек прожить жизнь без любви, потому что самое главное и ценное в его жизни раскрывается именно сердцем.»[5]

Русская национальная культура есть грандиозная апология сердца и потрясающая литературная и религиозно-философская кардиодикея. В отличие от суверенитета и гегемонии ума, Парменидовского «Krinai de logoi!» (реши умом!) – парадигматичного и непременного для всей западной метафизики от начала и до конца, кредо русской метафизики можно было бы выразить словами «реши сердцем!». Не холодный, спекулятивный и безжизненный рассудок западной культуры, а теплое, жизнетворящее и созерцающее сердце и его любовь является spiritus movens-ом и основным средством познания европейского Востока. Познать и по-

---

[2] «Таинство русской жизни творится в безмолвии. И проникнут в него можно (согласимся с В. Ф. Эрном) “лишь верою лишь любовью”.» Лазарев В. В. Идея целостности в русской религиозной философии (середина XIX – начало XX в.). М., ИФРАН, 2012. С. 42.

[3] Лосев А. Ф. Собрание сочинений. М., 1991. Т. 1., С. 27.

[4] О кардиоцентризме как сущностном характере русской ментальности см.: Стрельцова Г. Я. Метафизика сердца // Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. М.,1994. Гл. VI, раздел 6. С. 374-401; Абрамов А. И. Метофизика любви и философия сердца в русско-философской культуре // Философия любви. М., 1990. Вып. I. С. 149-161; Марков Б. М. Разум и сердце: История и теория менталитета СПб., и др. 1993. Из иностранных авторов эту доминантную черту русской духовности особенно потенцировал в своих произведениях чешский философ и богослов Томас Шпидлик. «А грех запада, возражают русские, напротив заключается в рационализме, забывающем о том, что основа духовной жизни – это сердце». (Шпидлик, о. Томаш, Молитва согласно преданию Восточной Церкви, М., 2011.)

[5] Ильин И. Сущность и своеобразие русской культуры // Москва. 1996. № 1. С. 185 и 189.

нимать сердцем означает познать и понимать с любовью. Не «Cogito ergo sum» Декарта, а «Amo ergo sum» – люблю, следовательно, существую (Е. А. Баратынский) есть исходная интуиция и последнее завещание русской души. Любовь есть фундаментальный принцип мышления, источник творчества, смысл жизни и способ познания русского православно славянского человека.» Л. Н. Толстой в сцене предсмертного прозрения князя Андрея блестящим образом выразил эту универсальную ценность русской ментальности:

«Любовь мешает смерти. Любовь есть жизнь. Все, все, что я понимаю, я понимаю только потому, что люблю. Все есть, все существует только – потому, что я люблю, все связано одною ею.»[6]

Человек познает существенно то, что любит: любовь к Богу, миру и человеку есть их познание. Эту эротическую гносеологию так характерную для всей русской словесности и которая берет начало у Платона и Дионисия Ареопагита, четко апострофирует П. Флоренский: «Нет любви-значит, нет истины: есть истина-значит неотменно есть и любовь».[7] Любовь в русской философии есть познавательная категория, а сердце – орган познания, самого важного и высшего познания – Богопознания.[8] Для западного мышления в котором «истинное познание» привилегия рассудка и продукт рациональной гносеологии прямая зависимость знания и любви т.е. «истинная любовь» есть самый большой абсурд, поэтому Европа «нас не знает, не понимает и не любит», говорили Ф. М. Достоевский и Н. Я. Данилевский. Западной метафизике субьектности руководствующейся волей для мощи (Ницше), и инструментальным рассудком, (техникой) чуждо славяно-русское православное соборное понимание истины *и* живое созерцание Бога, мира, природы и человека, источником которого является сердце.[9] Общий духовный кризис западной цивилизации, в которой любовь перестала быть основой человеческого бытия, привел ее философию, общество, религию, мораль, искусство и литературу в упадок и деградацию. «Они исключили ее из своего культурного акта: из науки, из веры, из искусства, из этики, из политики и воспитания. И человечество вступило в духовный кризис, невиданный по своей глубине и размаху… Нельзя нам без любви. Без нее мы обречены со всей нашей культурой. В ней наша надежда и спасение.»[10]

Хибрис «природного и трансцендентального ума» и «вычислительного рассудка» с его атеистическим и утопическим гуманизмом и просветительским познанием сделали ego cogito homo rationale-а мерилом всего существующего в результате чего философия и общество отделились от религии, что вызвало секу-

---

[6] Толстой Л. Н. **Война и мир, М., 2007. С**. 227.

[7] Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. В 2 тт. М.,1990. Т. 1. Ч. 1. С. 74.

[8] Любовь, считает Л. Карсавин, есть высшая форма познания,она онтологична, поскольку позволяет душе «перейти грани свои, стать совершенным моментом Абсолютного». (Карсавин Л. П. Философия истории. Берлин, 1923. С. 55)

[9] Хотя в западноевропейской философской традиции учение о сердце присутствует в творчестве некоторых авторов (Августин, Мейстер Экхарт, Я. Беме, Б. Паскаль, С. Кьеркегор, А. Бергсон и др.) ему не придавалось столь важное значение как в русской философии и культуре. Логоцентризм оставался и до сих пор остается незыблемым принципом западной мысли и культуры. Из западных мыслителей о только Паскаль, Кьеркегор и ранний Шеллер (периода «Ordo Amoris-а») настаивали на метафизическом приоритете сердца в понимании человеческого бытия, но вопреки тому у них дуализм сердца и разума остался неопределимым.

[10] Ильин И. А. Без любви (Письмо к сыну). – В кн. Поющее сердце. Кн. тихих созерцаний. Мюнхен, 1958. С. 11.

ляризацию, либерализм, инфляцию ценностей, позитивизм, материализм, прагматизм, гедонизм, а также и постмодернизм как наиболее профанные ответы на бессмысленность бытия современной западной цивилизации и конечно аморализм ее искусства и литературы. Выход из кризиса возможен только при одном условии: пробудить в сердце человека способность любить Бога и ближнего своего (другого человека), поскольку только она, как считает И. Ильин, есть единственный источник духовного очищения, обновления и возрождения современного человека, общества и его культуры. «Мы рождаемся для любви. И насколько мы не исполнили любви, мы томимся на свете. И насколько мы не исполнили любви, мы будем наказаны на том свете.»[11] Эти пророческие слова В. В. Розанова пусть звучат апокалиптически, но и сегодня, спустя сто лет, звучат актуально.

Еще А. С. Пушкин замечал, «что Россия никогда не имела ничего общего с Европой, что история ее требует другой мысли, другой формулы».[12] И понимание знания[13] и истины также иное. Отвлеченная, интеллектуальная, «мертвая истина», логическая, или истина вывода мешает познанию живой и целостной истины ибо еще с Г. Сковороды («подлинное знание и жизнь одно») экзистенциалистский тип познания является краеугольным камнем теории познания ведущих русских мыслителей. Дискурсивное мышление – не метод мышления и путь открытия высших («горных») истин. Поэтому и Бердяев пишет: «Творческая философия не может быть научной философией»[14] Сердце (наряду со свободой), есть основная движущая сила и источник творчества «русской души». То, что для западной рационалистической философии явилось попросту неслыханным и скандальным, в русской религиозной философии пережило величественный апофеоз. Созерцание сердцем, а не умом, онтология, логика, оптика и «акустика сердца», а не онтология, логика и диалектика разума есть fundamentum inconcussum русской философской мысли. Метафизический приоритет сердца в отношении разума является ключом к разгадке «таинственной русской души».[15] Однако это означает не отрицание разума, а его детронизацию или, выражаясь языком христианской мистики, «сочетание, низведение и стояние ума в сердце». В gigantomachia peri tes ousias Эроса и Логоса в русской философии второй участник в схватке терпит поражение и сдает свои полномочия. В этой битве страсти (патоса) и интеллекта (этоса) последний вопреки поражению не бывает уничтоженным и не попадает в плен второго, а благодаря добродушию более сильного соперника, и его любви, которая все прощает, очищается от собственной гордыни (hybris), и вступает в братский добровольный союз, заключая вечный мир с ним. Ум более не является силой, независимой и проти-

---

[11] Розанов В. В. Опавшие листья. СПб. 1913. короб 1. С. 322.

[12] Цит. по: Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб.,1996. С. 284.

[13] Хотя окончательную теоретическую разработку концепции «живого знания» дал С. Л. Франк, все таки в имплицитном виде она присутствует в учении о цельном знании ранних славянофилах и метафизике В. Соловьева а также и в «философии общего дела» Н. Федорова, в творчестве Н. О. Лосского, П. Флоренского и др. Ее можно встретить и в высказываниях писателей Ф. Достоевского(«живая истина») и Л. Толстого: «Знание истины можно постичь только жизнью». («Исповедь») Она прослеживается даже и в словах ученого: «Постичь научную истину нельзя логикой, только жизнью». Вернадский В. И. Размышление натуралиста. Научная мысль как планетное явление. В 2 кн. М.,1977 Кн. 2. С. 39.

[14] Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества, М., 1989. С. 75.

[15] Еще Н. В. Гоголь писал: «Ум не есть в нас высшая способность. Его должность не более, как полицейская…» (Гоголь В. Н. Выбранные места из переписки с друзьями, М.: Сов. Россия 1990. С. 87.)

востоящей нашему сердцу, а, как раз, наоборот, теперь он находится у сердца на службе, он его соработник, будучи его функцией и дополнением. Это гетерогенное личностное сотрудничество сердца и разума, и не сводящиеся друг на друга их взаимопроникновение, делает возможным их синтез на высшем уровне в соответствии с аскетической традицией восточного христианства.[16] Ум и сердце должны быть в единстве и гармонии. Они объединяются на одном единственном пути theosis-a, т.е. обожения, которое означает кардинальное преображение человеческой личности, преображение, начинающееся в глубине сердца и простирающееся на периферию духа и тела. Итак, истину бытия, Бога и мира можно постичь только с помощью единства ума и сердца. Не умом или сердцем, а и умом и сердцем (**«**умным сердцем» или «сердечным умом») можно понять Россию. Не эксклюзивная дизъюнкция, а двойная конъюнкция есть логическое выражение разгадки Тютчева.[17] Именно сердце, а не рассудок является в русской культуре основным средством познания, мысль, которая, кстати, разделялась и русской философией. Только сердечная философия может постичь суть и сердце самой истины[18]. Поэтому философия как логика ума, а не «логика сердца» перестает быть философией (любовью или жаждой познания) и превращается в автаркичность интеллектуализма. А то умствование, что «погрешило против Эрота само по себе» (Платон) обречено на забвение и «адскую тьму» – тьму незнания и морального падения. Следовательно, что без единства Логоса (разума) и Эроса (сердца) невозможно подлинная философия. Логос без Эроса – безжизненный рационализм, а Эрос без Логоса – чувственний романтизм. Русская философия как раз есть плодотворная встреча ума и сердца, «умно-сердечная» философия. Она есть спасительная альтернатива западной дисоцияции духа и познания. Инкорпорировав в себя рефлективность и эмоциональность, русский Логос в лице и творчестве своего величайшего властителя дум Ф. М. Достоевского совершил настоящую революцию[19] в духовной истории Запада, снова восстановив гениальным способом изначальное, библейское ипостасное единство ума и сердца, которое еще со времени ренессанса было нарушено западным cogito. С тех пор любая истина, даже **и** самая большая, если высказана без участия сердца, т.е. без любви, в восприятии русского ума, этически не приемле-

---

[16] Такую позицию разделяет русский богослов и философ Владимир Лосский («…если сердце всегда должно быть горячим, ум всегда должен оставаться холодным, ибо за сердцем следит ум… Без сердца, средоточия всей деятельности человека-ум бессилен. Без ума сердце слепо, лишено руководства. Поэтому надо строить гармонические соотношения между умом и сердцем, чтобы строить человеческую личность в благодати, ибо путь соединения с Богом – не бессознательный процесс» 154 151-152). Совсем другую позицию предлагают Памфил Юркевич и Б. П. Вышеславцев. Для них сердце является единственным и скрытым центром личности во всех ее проявлениях, с определенной внутренней иерархией, благодаря которой можно постичь гармонию ее разных сторон в процессе сердечной самоорганизации. О герменевтических аспектах философии сердца см.: Дорофеев Д. Ю. Под знаком философской антропологии, М., СПб, 2012. С. 419-428.

[17] Эрн справедливо замечал что в истории философии намечается переход от разума как *ratio* к разуму как логосу и «логизму» Отцов Церкви и что русская философия является местом встречи и синтеза «восточнохристианского логизма» и «западноевропейского рационализма». В этом по Эрну «удел России». Эрн В. Ф. Основной характер русской философской мысли и метод ее изучения // Эрн В. Ф. Григорий Савич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912. С. 1-2.

[18] «Но это не холодный и безличный авторитет истины рациональной философии; это истина самого сердца, которая никогда не приемлет никакую ложь и фальш, от кого бы они не исходили. Только сердечная философия, не лукавя, не оглядываясь ни на какие авторитеты, честно и самоотверженно служит истине». (Варава В. Неведомый Бог философии. М., 2013, С. 107.)

[19] см.: Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского М.,1979. С. 3.

ма и становится ложью.[20] Это категорический императив, альфа и омега, начальная предпосылка и окончательный вывод русской литературной и религиозно-философской мысли. Мысль апостола Павла о том что если «я не имею любви то я ничто» имела большую резонанцию в русской философии. «Без любви вы ничего не сознаете а с любовью сознаете многое», – предупреждал Достоевский. «Нет истины там где нет любви», – настаивал Пушкин.

Тема сердца является одной из старейших и ведущих тем русской богословско-философской мысли. Первые собственные реминисценции на проблематику сердца в России связаны с сочинением Нила Сорского (начало XVI в.), где излагается учение о «собирании ума в сердце»[21], а также с анонимным трактатом «О человеческом естестве», написанным в начале XVII в., в котором мозг отождествляется с невидимым разумом, а видимое сердце с невидимой мудростью. Значительный импульс дальнейшей разработки тематики «сердца» и развития кардиологии и кардиогносии в России придали сочинения епископа Воронежского Тихона Задонского («Плоть и дух» 1767, «Об истинном христианстве» 1771-72, «Сокровище духовное, от мира собираемое» 1777-79, «Слова и письма»). С середины XVIII в. тематика сердца уже официально становится предметом философского интереса. Так, например, Д. И. Фонвизин пишет, что его философия «…стремится только познавать сердца человеческие»[22].

Кардиоцентризм и кардиодикея в русской философии берут начало в творчестве Г. С. Сковороды. Он эксплицитно сформулировал их следующими словами: «Истинный человек – есть сердце в человеке». [23] Характер каждого человека зависит от того какого сердце его утверждал Сковорода. Оно и есть истинный человек. По его мнению «мудрование мертвых сердец препятствует философствованию во Христе», а «царство зла» и «Царство Божие»в человеческих душах «создают вечную борьбу». В зависимости от того какое сердце человека: «ветхое» или «новое», «грязное» или «чистое», «мертвое» или «живое», такого будет и его личная судьба. Всякое познание в своей сути есть познание самого себя, т.е. самопознание. И богопознание диалектично связано с ним, поскольку и Бог познается в познающем. Бог – предельный предмет самопознания, он критерий истины и сама истина. Бог же определяет и границы познания. В акте глубинной интуитивной философской авторефлексии Сковорода усматривает сущностную идентичность человеческой истинной «собственности», обозначающейся символом сердца, и, «собственности» Бога, полагая, что только то осознание связи внутреннего человека и Бога

---

[20] «Мысль изреченная есть ложь» – говорит он устами великого поэта в “Silentium!” (Тючев Ф. И. Соч.: в 2 т. М.,1980. т. 1. С. 63) и на другом месте «…О том что есть, мы можем лишь молчать. На то, что сказано, легла лукавая печать». (Хлебников В. Неизданные произведения. М., 1940. С. 199.) О замечательном философском анализе данного круциального принципа русского мировоззрения и лейтмотива всей русской духовной культуры см. в кн.: Варава В. Этика неприятия смерти. Воронеж, 2005.

[21] В предисловии к «Уставу» Нил заключает, что злые помыслы и осквернение человека исходят от сердца, и борьбу с ними надо начинать с пурификации нашей души. Это своеобразная «гигиена» подсознания, по его мнению, должна осуществиться посредством исихастского полного и глубокого внутреннего молчания, т.е. надо «поставить ум глух и нем» и «имети сердце безмолствующе от всякого помысла». Только после этого ум готов к общению с Богом т.е. «зрети присно в глубину сердечную и глаголати: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя» (С. 200).

[22] Фонвизин Д. И. Собрание сочинений. Т. 2. М.-Л., 1959. С. 78. Известная и его фраза из «Московского журнала» (1857) что «Писатель ест сердце наблюдатель по профессии.»

[23] Сковорода Г. С. Сочинение в 2-х тт. Т. 1 М., 1973. С. 142.

является адекватным и истинным самосознанием. «Один труд в обоих сих – говорит Г. Сковорода, – познать себя и уразуметь Бога, познать и уразуметь точного человека…А ведь истинный человек и Бог есть то же».[24]

Г. С. Сковорода положил начало того, что позже будет названо «философией сердца».[25] Сердце-центр человеческой души, рецептор веры и вместилище Бога, а также первоисточник знания (кардиогносия). Только с помощью его можно постичь живую связь бытия и его скрытую сущность. Сердце способно видеть свет, т.е. постигать истину, добро, справедливость. Оно также определяет способность человека видеть и слышать истину. «Внутренний», «истинный», духовный человек у него отождествлен с сердцем. Оно есть обиталище веры, а как источник любви конституант счастья человеческого и генератор смысла его бытия: «Царствие Божие есть внутри нас. Счастье в сердце, сердце в любви, а любовь же в законе вечном».

Первую успешную попытку разработки метафизики сердца в России предпринял П. Д. Юркевич, в своей работе «Сердце и его значение в духовной жизни человека» (1860 г.) По его мнению, сердце «есть сосредоточие душевной и духовной жизни человека».[26] Оно является сутью человека, подлинным вдохновляющим «корнем» личности, в отличие от рассудка, по сути, остающегося безучастным к бытию. Начало благодатного закона в человеке содержится не в разуме, а в сердце, которое инспирирует человека на нравственную деятельность. Так он пишет: «Человек начинает свое нравственное развитие из движений сердца…».[27] В этом смысле Юркевич является продолжателем традиции, развиваемой своим предшественником – Г. С. Сковородой. Юркевич отмечает, что нужды современной ему практической философии коренятся в области нравственности, которая вырастает из сердца человека. Его интересует понимание «метафизического начала любви сердца к добру как основного нравственного акта». Но для того, чтобы разобраться с этими вопросами, считает автор, «необходимо выяснить дух и характер христианского нравоучения».[28]

В 1860 г. была опубликована работа Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия», представляющая собой трактат по библейской психологии. Автор пытается здесь развернуть философско-антропологическую концепцию о сердце как определяющей основе физической и духовной жизни человека.

Отталкивается он в своих разработках от текста Библии. Сердце он понимает как символ эмоционально-интеллектуальной и волевой сущности личности, берущей свои истоки еще в ветхозаветной традиции. Однако анализу Юркевичем библейского текста присущ натурализм и психологизм. Отталкиваясь от соответству-

---

[24] Сковорода Г. С. Сочинения в 2-х тт. Т. 1. М.,1973. С. 140.

[25] Здесь надо упомянуть епископа Воронежского, святителя, мыслителя и богослова Тихона Задонского. Его с правом можно назвать «русским Паскалем», поскольку в его творчестве прослеживается возможность такой идеи, правда, не в строго-философском и концептуально разработанном виде. О символе сердца, как центральной теме религиозной антропологии Тихона Задонского см.: Есюков А. М. «Философия сердца» Тихона Задонского // Есюков А. М. Человек и мир в православной просветительской мысли России второй половины XVIII в. Историко-философские очерки. Архангельск, 1998. С. 152-164.

[26] Юркевич П. Д. «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия» // Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990.

[27] Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе // Философские произведения. М., 1990. С. 181.

[28] Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Там же. С. 102.

ющих мест Писания, он вначале представляет сердце как «хранителя и носителя всех телесных сил человека».[29] Можно заметить, что в восточно-христианской богословской и духовно-аскетической традиции, сердце является именно *духовным* органом и понятием, смысл которого заключается отнюдь не в психологической, а тем более физиологической сфере. «Местоположение» духовного сердца может совпадать с физическим, но отнюдь не сводится и не прикрепляется к нему. Это вообще не пространственная вещь, но духовное понятие. Юркевич же пишет: «священные писатели признают средоточием всей телесной и органом всей духовной жизни то самое плотяное сердце, которого биение мы чувствуем в нашей груди».[30]

Затем автор устанавливает, что сердце является во-первых, истоком жизни, затем «седалищем воли и ее хотений», «познавательных действий души» и т.д. В этом смысле уразуметь *сердцем* значит всецело понять, а мысли являются следствием «*советов сердечных»* и не самостоятельны в себе. Слово же Божие является критерием для самого сердца, оно «судительно помышлениям и мыслям сердечным» (Евр. 4,12). Вместе с тем оно посевается на ниве сердца (Мф. 13,19). Это происходит потому, что в сердце находится «потаенный сердца человек» (1 Пет. 3,4). Поэтому Бог требует от человека именно сердце: «даждь ми твое сердце» (Притч. 23,25), так как из него исходят все помыслы, благие и злые. Достаточно отдать Богу одно сердце, чтобы принадлежать Ему всецело. Сохраняющееся же в сердце Писание писано не чернилами и не на скрижалях каменных, но на скрижалях сердца духовных (2 Кор. 3,2-3). Однако Юркевич здесь буквально толкует Писание, отказываясь от той духовно-символической экзегезы, благодаря которой христианство вообще и существует. Признав вслед за буквой апостола за сердцем «плотяной» статус, можно всю духовную сферу человека свести к физиологическим процессам. Именно такое «плотяное» понимание сердца и приводит Юркевича к натурализму и психологизму, уходу от умозрительности и духовности, свойственной сущности христианской традиции.

Продолжая развивать ошибочную методологию Юркевич затем переходит к «голове» как «имеющей значение органа, *посредствующего* между целостным существом души и теми влияниями, какие она испытывает совне или свыше».[31] Примечательно то, что философ здесь проявляет себя уже в выборе самих терминов, так, он говорит именно «голова», а не, например, ум или разум.

Вместе с тем Юркевич выступает критиком той философской традиции, которая сводит все многообразие духовных способностей человека и его сущность к мышлению. Согласно ему «в самой душе есть нечто *за-душевное,* есть такая глубокая существенность, которая никогда не исчерпывается явлениями мышления». Философия, опирающаяся только на логику мышления, заменяет заповедь любви, столь многозначительной для сердца, отвлеченным и холодным сознанием долга, «которое предполагает не воодушевление, не пламенное влечение сердца к добру, а простое, безучастное понимание явлений».[32]

Юркевич выступает против «*самозакония»* или автономии разума, способного самого по себе и исходя из себя полагать законы для всей душевной дея-

---

[29] Там же. С. 69.

[30] Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека… // Там же. С. 73.

[31] Там же. С. 75.

[32] Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека… // Там же. С. 76-77.

тельности. «Закон для душевных деятельностей не полагается силою ума как его изобретение, а подлежит человеку как готовый, неизменяемый, Богом учрежденный порядок нравственно-духовной жизни человека и человечества». Находится же этот закон именно в сердце, а «самозаконие не свойственно человеческому разуму ни в каком смысле». Человеческий ум в этом отношении «есть вершина, а не корень духовной жизни человека». Нельзя отождествлять разумность поступка и его нравственное достоинство, смешивать понятия «*разумный и нравственно-добрый*». Можно совершить очень *умно* самый недостойный поступок. Врожденны же нам «не правила, не мысли о нравственной деятельности, но сами влечения и стремления к ней». Ум, как «правительственная и *владычественная* часть души, … не есть сила рождательная». Для живой нравственности, иллюстрирует свои рассуждению Юркевич, требуется светильник и елей, поэтому «по мере того, как в сердце человека иссякает елей любви, светильник гаснет: нравственные начала и идеи потемняются». Соотношение между светильником и елеем выражает соотношение между головою и сердцем. Кроме того, умом человек может иметь довольно высокое представление о нравственности, что, однако, не спасает его от самого безнравственного поведения. Уже один этот факт говорит, как минимум, о недостаточности одного мыслительного определения.[33]

Юркевич исходит из понимания, что «мышление не исчерпывает все полноты духовной человеческой жизни, так точно, как совершенство мышления еще не обозначает всех совершенств человеческого духа». Выдвинув такое, соответствующее духовному опыту Восточного христианства положение, Юркевич затем фактически уничтожает его неверной, чувственной методологией. Так он пишет, что «деятельность человеческого духа имеет своим непосредственным органом в теле не одну голову или головной мозг с нервами к нему идущими, но простирается гораздо дальше и глубже внутрь телесного организма», а «существо души, как и ее связь с телом должна быть гораздо богаче и многообразнее, чем обыкновенно думают»[34]. Он критикует мысль о положении души в головном мозге как постороннее наблюдение, взятое из чувственного мира. Но далеко ли он уходит от этой самой чувственности, полагая душу в сердце как органе физиологическом? Вся разница здесь сводится лишь к «местоположению» в пространстве, т.е. теле человека. Нет смысла далее вдаваться в тот физиологический анализ сердца, который дает затем Юркевич. Это путь обратный от тех истин, которые он сам хотел бы утвердить. Юркевич говорит о различии между «психологическим и библейским воззрением на существо человеческой души», которое говорит о различии начал физических и нравственных. Однако, далее он сам опускается на уровень субъективного психологизма: «В сердце человека заключается источник для таких явлений, которые запечатлены особенностями, не вытекающими ни из какого общего понятия или закона». Душевно-сердечные явления, согласно Юркевичу, могут быть замечаемы только после того, как они возникли, но из какой глубины, в каком направлении и порядке они движутся, «этого нельзя определить ни по каким общим законам».[35] Но признание такой точки зрения превращает весь духовный путь в нечто хаотичное и в принципе непознаваемое, по-

[33] Там же см. с. 87, 97, 100 и 101.

[34] Там же. С. 77-78.

[35] Там же. С. 92.

лучается что и сам путь невозможен, ведь не обозначены ни его вехи, ни составляющие, ни определяющие его элементы. Богопознание тогда вырождается в туманную мистику с непредсказуемым результатом. Не таково духовное познание, ибо как же тогда быть с "Лествицей" преп. Иоанна, с поучениями аввы Дорофея и т.д.?

Оправданно критикуя механистическую методологию и абстрактную форму рассуждений Юркевич впадает во все тот же субъективистский психологизм. Автор пытается избежать крайностей мистицизма и эмпиризма в учении о сердце как «средоточии душевной жизни человека», однако здесь его поджидает другая опасность, которая проговаривается в его словоупотреблении: сердце понимается как душевный, т.е. психологический орган, в то время как традиция восточного христианства учит о духовном его понятии. Хотя далее Юркевич и признает возможность выхода сердца за пределы душевной жизни, его анализ не поднимается до этого уровня.

Юркевичу также свойственен некоторый акцент именно на имманентности тех начал, которые традиционно признаются в качестве трансцендентных. Философ считает, что в «надежде человечества быть в живом союзе с Богом, лежит естественное предрасположение к молитве, к вере. Основа религиозного сознания человеческого рода заключается в сердце человека: религия не есть нечто постороннее для его духовной природы, она утверждается на естественной почве». Если не признать такую *естественность,* то необходимо остановиться, считает Юркевич, на *противоестественности,* когда стремление человека к лучшему выглядело бы некоей роковой и универсальной ошибкой. Философ не допускает здесь понятия сверхъестественного, которое, однако, не противоречило бы естественному, но снимало его законы в себе.

Далее Юркевич выступает в защиту свободы, которая подавляется в механистической картине мира. Он верно отмечает, что «нравственные поступки возможны для человека, потому что он свободен». Однако объективно он говорит не о свободе духа, но души, так как свобода «обнаруживается в явлениях души самоопределением ее к деятельности». Свобода здесь, как и сердце, утопает в психологизме, а там нет для нее спасения. Вопрос о свободе вопрос метафизики и духа, а не душевных изгибов.

В заключение своей работы Юркевич пишет, что отталкиваясь от того понятия сердца, которое изложено в Библии, «может быть указано правильное, гармоничное отношение между знанием и верою; далее, могут быть указаны глубочайшие основания религиозного сознания человечества, наконец, и в особенности, что христианское нравоучение только с этой точки зрения может быть понято в его глубочайшем духе и безмерном достоинстве».[36] Со всем этим можно согласиться, однако невозможно с тем путем, который избрал Юркевич для решения им самим же поставленных задач. Психо-физиологическое и только лишь душевное понимание сердца противоречит умозрительно-метафизическому представлению о нем. Юркевич здесь не только противоречит духовной традиции, но его метод ведет даже в противоположную сторону от тех духовных истин, которые он намеревался утверждать. Однако есть здесь и положительный аспект: философ, можно сказать впервые в России заговорил об одном из центральных понятий метафизики веры

[36] Там же. С. 94, 93 и 103.

с университетской кафедры, да еще и в то время, когда был популярен и понятен лишь грубый материализм и примитивный позитивизм. Несмотря на методологическую ограниченность Юркевич все же дает некоторое духовное представление О сердце (которое противоречит его же методологии). Заключает свое рассуждение он следующими выводами:

1) сердце способно понимать и обнаруживать те нежные и сложные душевные состояния, которые не поддаются отвлеченному знанию разума;

2) отчетливое разумное познание дает себя чувствовать не в голове, но сердце, именно в эту глубину оно должно проникнуть, чтобы стать двигателем духовной жизни. Отсутствием такого проникновения служат примеры двоедушия, а его реализацией отношения дружбы, братства, любви и т.д.

В работе «Из науки о человеческом духе» (1860) Юркевич продолжает развиваться психологический метод, из которого он пытается вывести теоретические положения, что уже заведомо, исходя из самих методологических установок, обречено на провал. Юркевич верно отмечает, что естественнонаучному анализу в принципе недоступна психологическая сфера, однако он не осознал до конца того, что такая же разница существует между сферами психологии и философии, души и духа. Он полагал, что душевная жизнь потому неподвластна естественнонаучному анализу, что в ней все текуче, «что почти нельзя указать в ней двух моментов совершенно сходных», где «при каждом новом самовоззрении мы чувствуем себя в другом состоянии».[37] Юркевич противопоставляет метафизику науке о человеческом духе и критикует их единство, которое, как он считает, было в прошлом. Прежняя метафизика, считает он, полагала, «что внутренний опыт как таковой не может дать нам никакого откровения о *бытии,* не может содействовать образованию наших понятий о существе мира и что только опыт внешний может привести нас к мысли об истинно сущем».[38] Философ здесь действительно обнаружил один из основных недостатков западноевропейской метафизики Нового времени, однако решает он проблему отрыва духовной жизни от метафизики не путем достижения их единства, а путем наполнения все той же западноевропейской метафизики душевно-психологическим содержанием, т.е. не духовным. Естественно, что на таких путях невозможно разрешить данную проблему. Так Юркевич пишет: «Первее всего необходимо изучить *феноменальные* законы и формы душевной жизни, необходимо познать душевные явления в их *фактической* необходимости, то есть в их взаимном сплетении и сочетании…». Такие сочетания можно изучать сколь угодно долго, можно накопить огромнейший фактический материал, который сам по себе, тем не менее, никогда не породит ни одну духовную идею, количественное здесь само по себе не переходит в качественно иную, более высокую и глубокую область. Юркевич же пытается идти именно этим путем количественных накоплений фактических данных душевной жизни. Свой метод он называет «философским реализмом», «философией опыта» и считает, что мимо него богослов не может проходить равнодушно.[39] Да, действительно, философия опыта должна быть, но коль скоро речь идет о философии, представляющей интерес и для богослова, то опыт должен быть *духовным.* Вместе с тем, если подходить к данной работе Юркевича с конкрет-

[37] Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе // Философские произведения. М., 1990. С. 105.

[38] Там же. С. 106.

[39] Там же. С. 107 и 109.

но-исторической точки зрения, принимая во внимание ту социальную обстановку, в которой он творил, то мы увидим ее важное значение. Последнее заключается в том, что Юркевич в данной работе, пусть и с точки зрения душевно-психологической, следуя теории сознания Лотце, но все же выступил против уж совершенно вульгарного понимания человека и нравственности, которое отразило себя в работе Н. Е. Чернышевского «Антропологический принцип в философии». Автор статьи видел в душевных явлениях лишь видоизменения органической жизни и пытался физиологией заменить психологию, он не видел разницы между жизнью органической и неорганической, духовного же совсем не осознавал.[40] Юркевич резонно замечал, что если мысль не имеет ни пространственного протяжения, ни движения или фигуры, и ничего, что могли бы зафиксировать органы чувств, то как физиолог может ее наблюдать и изучать? Вера для Юркевича как проистекает из сердца так и коренится в нем. Сердце, кроме того, способно привести разум и веру в «гармоничное отношение».[41] Он полагал, что опираясь на понятие сердца как средоточие всей глубинной душевной жизни человека, можно разрешить проблему соотношения веры и знания. Однако, специально разработке данного вопроса он не уделил внимания, может быть считая, что понятие сердца, как оно у него представлено, снимает и саму проблему. Ведь сердце мыслится им как средоточие вместе нравственных, волевых, переживательных и иных способностей. Мышление также продукт работы сердца, столь же высокий, сколь и поверхностный. Однако, что конкретно обозначают такие понятия как разум, вера, мышление, переживание и т.д., и как они согласуются между собой, ответа на эти более конкретные вопросы в творчестве философа мы не найдем. Но не смотря на некоторые недостатки Юркевичу принадлежит большая заслуга за то что он актуализировал новую сущность – «сердце», ставшее фундаментальной категорией в русской философии и что впервые провозгласил его гносеологический приоритет в отношении разума. Вот основополагающий вывод его метафизики сердца который станет инспиративним и парадигматичным для всей последующей религиозно-философской мысли в России : Сердце есть «орган всякого познания», и истина утверждается*, прежде всего, сердцем и только потом становится предметом осмысления «*медлительного разума».[42]

Критикуя односторонность западно-европейской философии, славянофилы выдвигали тематику сердца в связи с идеей цельного познания. Они считали, что только с синтезом «ума» и «сердца», т.е. с помощью живого, сердечного познания, можно преодолеть крайности эмпиризма и рационализма. И. Киреевский[43] подчеркивал, что именно в сердце сосредоточена вся духовность человека и что «взор сердца к Богу», а не ум представляет собой источник веры и истинного (целостного, вникающее-любовного, интуитивно-сердечного) познания. А. С. Хомяков трактует сердце как живительный источник веры, надежды и любви, без которых нет и «высшего гнозиса». Вера, которая зиждется только на уме, есть псевдовера, ибо без любви и сердечной преданности Богу нет настоящей веры, такая аргументация русского мыслителя. Вопреки тому, что оба основателя славянофильской мысли критиковали отвлеченное мышле-

---

[40] Чернышевский Н. Г. Антропологический принцип в философии // Сочинения в 2-х т. Т. 2. М., 1987. С. 166, 172 и др.

[41] Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека… // Там же. С. 93 и 103.

[42] Там же. С. 86.

[43] Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.,1979. С. 288-289.

ние западной философии и настаивали на единстве ума и сердца в их концепциях целостного познания, все таки термин «сердце» они употребляли в качестве мифологемы, а не философского понятия.[44] Теме сердца уделяли внимание даже и западники.[45] Хотя определенные и глубокие размышления о значении сердца в духовной жизни человека встречаем и у Н. В. Гоголя[46] и А. С. Пушкина[47]), и философии «общего дела» Н. Федорова, в творчестве Ф. М. Достоевского,[48] (сердце – «поприще веры» и условие преображения человека) Л. Н. Толстого,[49] В. Соловьева,[50] Н. Бердяева («Любовь есть радияция нашего сердца»), В. Розанова, Н. К., Е. И. Рерих, Д. Андреева, в философии живого смысла М. Бакунина и В. В. Зеньковского все же настоящую философскую разработку кардиодикеи дали представители русской религиозно-философской мысли: С. Л. Франк[51], и особенно П. Л. Флоренский,[52] Б. П. Вышеславцев и И. А. Ильин.[53]

Здесь мы остановимся на Б. П. Вышеславцеве и его учении о сердце, представляющем наиболее богатую и интересную кардиодикею и кардиологию в русской религиозно-философской мысли, и первое «систематичное изложение православно-христианской философии сердца»,[54] как правильно утверждал Н. К. Гаврюшин,

---

[44] Смотри в к.: Буланов А. М. Рациональное и сердечное в теории познания и в эстетике славянофилов // Славянофильство и современность. Сб. статей СПб; 1994. С. 85.

[45] Так, например, П. Чаадаев пишет: «Есть люди, которые с помощью ума создают себе сердце и другие, которые с помощью сердца создают себе ум; последние более успешные, чем первые, потому что в их чувствах есть гораздо больше ума, нежели в уме чувств.» (Чаадаев П. Я. Сочинение, М.,1985,С. 175) В. Г. Белинский в своей статье «Взгляд на русскую литературу 1846 года», сделал замечательный анализ соотношения “ума” и “сердца”. (В. Г. Белинский Полн. собр. соч. М., 1953. Т. 10. С. 26, 27.)

[46] Гоголь верил что любящее сердце принцип добра в каждом человеке и считал что достичь высшего предназначения русской поэтической души – «умной трезвости духовной»- можно только имея ее в сердце своем. (Гоголь Н. В. В чем же наконец существо русской поэзии и в чем ее особенность // Гоголь Н. В. Собр. соч. в 14-ти т. Т. 6. М., 1959. С. 159.)

[47] Пушкин сердце фигурирует как источник творческого полета («всем сердцем взлетать в области заочны») индикатор невидимого но ощутимого присутствия Бога («признак Бога, вдохновенье») в нас, а также и принцип христианской добродетели и богоподобия («И дух смирения терпения любви И целомудрия мне в сердце оживи.» (Пушкин А. С. Отцы пустынники и жены непорочны…)

[48] «Душа же, или дух, живет мыслю, которую нашептывает ей сердце…» Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 28. кн. 1. С. 54. На решающее значение сердца в духовной жизни человека указывает и старец Зосима словами да «Всяк ходи около сердца своего». В эпицентре размышления Достоевского били вопросы драматического конфликта богоподобной и демонической воли в сокровенной глубины сердца человека и пути его преодоления.

[49] «…я останавливал себе всегда когда начинал писать из головы, и старался писать только из сердца». Толстой Л. Н. Полн. соб. соч. в 90. т (Юбилейное) М., Л., 1930. Т. 4. С. 208.

[50] О трактовке сердца Соловьевым на фоне «кардиософии» современников см.: Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 72-73.

[51] С. Франк пишет о сердце, как о точке пересечения двух миров («Свет во тьме») и о созерцании сердца. («Бог с нами», «Реальность и человек»)

[52] У Флоренского кардиодикея имеет ярко выраженную богословскую т.е. сотериологическую окраску. Через сердце человека пролегает путь преображения и спасения человека и всего мира. Это мистический опыт, который кардинально изменяет личность. (Флоренский П. «Столп и утверждение истины» 1914 // (Соч.) М., 1990. Т. 1/1. С. 267-275; 535-539.

[53] У Ильина она воплощена в теории «сердечного созерцания». Теме оправдания сердца Ильин посвятил отдельную главу в своей книге «Аксиомы религиозного опыта» и специальный этюд «О сердечном созерцании». В предисловии «Поющего сердца» он говорит об искусстве «чтения сердцем», а первую часть книги «Путь к очевидности»(1957)называет сердечная культура. О значении сердца в творчестве Ильина и Флоренского, как и у вышеупомянутых мыслителей, смотри в статье: Стрельцова Г. Я. «Сердце метафизика» // Русская философия. Словарь под ред. М. А. Маслина – М., 1995. С. 435-438.

[54] Гаврюшин Н. К. Б. П Вышеславцев и его «философия сердца» // Вопросы философии –1990. № 4. С. 55-62.

исследователь творчества этого видного русского мыслителя. В философии Б. П. Вышеславцева традиция метафизики сердца получила свое оригинальное завершение и целостную концептуальную разработку, а понятие сердца впервые возведено в ряд философских принципов. Своему тезису, о том, что сердце представляет собой абсолютный центр человека – «центр во всех смыслах»[55], автор остается верен от начала и до конца всего творчества. Сердце становится впервые в истории философии «онтологическим и надрациональним принципом»[56]. Оно есть центр всего нашего телесного, душевного и духовного бытия, центр нашей сознательной и бессознательной жизни, ядро рационального и иррационального – эпицентр всего нашего существа, наша истинная и глубочайшая основа – абсолютная реминисценция Абсолюта – Абсолют в нас. Прямым и решающим доказательством аксиологического и любого другого prius-а сердца в душевной и духовной жизни человека являются следующие слова: «Прежде всего, следовательно сердцем, а затем уже душой и помышлением»[57], возможно проникнуть в мистическую сущность Абсолюта, а тем самым и человека, поскольку «проблема человека есть Богочеловеческая проблема»[58]. Только «человек сердца», homo cardis, только он, а не человек мышления, ума и «разума», homo sapiens «драгоценен перед Богом»[59] – пишет Борис Вышеславцев. Сердце является не только *principium essendi* и *cognoscendi* (онтологический и гносеологический принцип), но и (что особенно важно) *principium vivendi* (жизненный принцип) христианского Востока, для которого «ум, интеллект, разум никогда не есть последняя основа, фундамент жизни, умственное размышление о Боге не есть подлинное религиозное восприятие»[60]. Из сердца исходит, в сердце обитает и на сердце «изливается божественная любовь». Cardia est fons et origo et ortus infusion amoris Dei. «Вот последний и решающий довод в пользу символа сердца: сердце есть центр любви, а любовь есть выражение глубочайшей сущности личности. Мы любим не умом и не познанием, а сердцем»[61] – подчеркнуто резюмирует Вышеславцев свою религиозно-философскую кардиодикею.[62] В философии Б. П. Вышеславцева принцип сердца получил свое окончательное и столь долго ожидаемое теоретическое обоснование.

В статье «Значение сердца в религии», опубликованной в 1925 г. (Путь, № 1) Б. Вышеславцев определил свой анализ данного понятия как «попытку начертать схему православной гносеологии, преодолевающей рассудочные методы дискур-

---

[55] Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 272.

[56] Лосев А. Ф. Философия, мифология, культура. М. 1991. С. 214.

[57] Вышеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. М., 1990. № 4. С. 69.

[58] Вышеславцев Б. П. Образ Божий в существе человека. «Путь», 1935, № 49. С. 48.

[59] Вышеславцев Б. П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 275.

[60] Вышеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. М., 1990. № 4. С. 69.

[61] Вышеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. М., 1990. № 4. С. 70.

[62] Ее богословский вариант сформулировал русский исихаст преп. *С*ерафим Саровски: «Господ ищет сердце, преисполненное любовью к Богу и к ближнему, – вот престол на котором Он любит восседать… ибо в сердце человеческом Царствие Божие» (О цели христианской жизни. Беседа преп. Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым. Сергиев Посад, 1914. С. 11.)

сивного познания и стремящейся видеть истину не в формальной правильности, последовательности или очевидности суждений, но в единстве и связанности всех функций духа»[63].[64] Проблема современной цивилизации заключается в том, что в ней ум оторвался от сердца, не согревается его теплотой. Ум же без сердца лишен любви. «Потеря культуры сердца в современной жизни есть потеря жизненной силы, наше существование превращается в постоянное умирание, засыхание, какой-то склероз сердца, которым поражена вся современная цивилизация».[65] Без сердца, источника любви, невозможна человеческая личность. «Бог вложил человеку вечность в сердце». Наше богоподобие заключено в нашей сущности, которая и символизируется сердцем. В сердце коренится совесть и из него вырастает мораль. Вышеславцев уже изначально понимает сердце как символ (т.е. его подход лишен натурализма), и не рассматривает его в бесконечном разнообразии значений, т.е. стремится рассмотреть данное понятие не с точки зрения душевной жизни, которую изучает психология, а с точки зрения духовного, которое представлено в религии и которое изучает философия. «Сердце, – пишет он, – на религиозном языке есть нечто очень точное, можно сказать, математически точное, как центр круга, из которого могут исходить бесконечно различные радиусы, или световой центр, из которого могут исходить бесконечно разнообразные лучи».[66] Таким образом сердце представляет собой центр во всех смыслах, является сокровенным ядром личности, непостижимым до конца. Оно является и «основным органом религиозных переживаний». Но главное то, что глубокое соприкосновение с Богом и с ближним возможно лишь посредством сердца. Чистое сердце есть важнейший орган познания, орган Богопознания. Человек познает, «чувствует» Бога посредством сердца. «Блаженны чистые сердцем ибо они Бога узрят» (Мф. 5.8) – напоминает Вышеславцев слова из Евангелии. Однако на этом Вышеславцев останавливает свой анализ понятия сердца и переходит к критике как восточной, индуистской традиции, так и западной, католической, противопоставляя их православному христианству. Это критиканство не позволило ему разобраться и прописать собственно онтологию и гносеологию, вытекающую из духовно понимаемого понятия сердца. К этой проблеме он возвращается лишь на последних страницах своей статьи. Рассмотрим его суждения. Первоначально он утверждает, что человеческая самость (сердце) божественна, что «истинное Я не грешит», что грех возникает «из сопротивления материи, из сопротивления плоти». При этом он приближается к той трактовке сущности личности и сердца, которую перед этим жестко критиковал, – к индуизму. Чтобы избежать этого уподобления, которое он сам и засвидетельствовал, Вышеславцев начинает трактовать самость антиномически, считая, что из сердца могут исходить как благие, так и демонические помышления и действия. Он начинает говорить об антиномии «внутреннего человека», считая, что эту проблему разрешить невозможно никакой диалектикой. Эта антиномия заключается в том, что в личности совмещается

[63] Б. Вышеславцев Значение сердца в религии // Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн. I (I-VI). Информ – Прогресс. М, 1992. С. 68.

[64] Л. Зандер Съезд в Аржеронне // Путь. Кн. I ([-VI). – М., 1992. С. 227.

[65] Вышеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. М., 1990. № 4. С. 71.

[66] Б. Вышеславцев. Значение сердца в религии // Путь. Кн. I ([-VI). – М, 1992. С. 65.

несовместимое, и что «антиномия греха *логически* неразрешима».[67] Грех нарушает единство личности в человеке, и с этим вполне можно согласиться, однако невозможно остановиться на чисто иррациональном итоге рассуждений Вышеславцева, так как они ни к чему не приводят. Он ссылается на Достоевского, который, по его словам, «глубже всего проник в бездну сердца и бездну греха, и он глубже всего показал пределы раздвоения личности в образах Ставрогина и Ивана Карамазова», однако творчество Достоевского не ограничивается лишь отрицательными персонажами. Идеал Достоевского лежит, скорее, в плоскости образов Алеши Карамазова, князя Мышкина, старца Зосимы и т.д. Вместе с тем Достоевский, как писатель, а не профессиональный философ, не выразил онтологию сердца и веры в специально посвященных этой проблеме текстах. Эту онтологию необходимо вскрывать и описывать, что и входит в задачу метафизики веры.[68] Греховный, шизофренический раскол личности должен быть преодолен на путях создания позитивной *онтологии сердца*. Вера невозможна без сердца. Она не постулат практического разума, как утверждает Кант[69], (его закон – категорический императив), а постулат любви т.е. «закон сердца человеческого» (С. Франк). Сердце а не разум центр нравственной жизни православного Востока. Только благодаря сердцу возможен религиозный катарсис (сублимация), ибо именно в нем идет борьба «дьявола с Богом, а поле битвы – сердца людей» (Ф. Достоевский). В бездне человеческого сердца кроется «ад» и «рай». В нем обитает мракобесие (глубочайшее падение) и светлое воскресение (вершина богоподобия – святость). Вера наполняет сокровенные глубины сердца, движет им и направляя его к Абсолюту преображает человека и ведет его к духовному совершенству (богоподобию). «Возжиганием светильника веры» (Тихон Задонский) в сердце преодолевается изначальная онтологическая раздвоенность человеческого сердца. Следующий отрывок из «Братьев Карамазовых» описывает способ этого тяжелого экзистенциального испытания и страдающего поиска «себя в Боге» и «Бога в себе», в котором заключается суть феномена веры и подготавливается путь к духовному преображению и спасению человека. «Но благодарите творца [ответ старца Зосимы Ивану Карамазову],что дал вам сердце высшее, способное такою мукой мучиться, “горняя мудрствовать и горних искати, наше бо жительство на небесах есть”. Дай вам бог, чтобы решение сердца вашего постигло вас еще на земле, и да богословит Бог пути ваши!»[70] Таким образом, только с помощью любви чистого **(высшего)** сердца можно избавиться от невыносимой дисгармонии и антиномизма сердца. Любовь может быть только свободной. Здесь на деле их диялектичная и ненарушимая взаимосвязь. Любовь проявляется через свободу и свобода осуществляется через любовь. Творчество Достоевского внушает метафизическую надежду в плане возможности преодоления реального трагизма человеческого бытия и оконча-

---

[67] Там же. С. 62, 70 и 72.

[68] Об этой очень древней и важной традиции в русской религиозно-философской мысли см.: Нижников С. А. Метафизика веры в русской философии. М., Инфра-м, 2014.

[69] Религия «в пределах только разума» Канта зиждется на идее автономного и самодостаточного человека не нуждающегося в Боге как инициаторе своего действия. Для русского православного мыслителя как раз наоборот. Связь человека с Богом является конститутивным элементом настоящей веры и основным феноменом человеческого бытия.

[70] Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полное собр. соч. в тридцати тт. Т. 14. Л.,1972. С. 91-92.

тельного спасения человека посредством сердечной веры. Доказательство этого пафосного религиозного оптимизма представляют картинки преображения и духовного воскресения главных героев Достоевского в заключительных сценах большинства его романов. Только в таком, «высшем», богоподобном сердце, может поселиться и обитать demiurgos и sotir человека. Только оно есть орган настоящей веры («поприще веры») и религиозного опыта, место встречи человека и Бога т.е. «интимно-сердечного соприкосновения любви»[71] и условие обожения человека. Здесь мистике сердца приходит на помощь ни чуть меньше важная аскетика сердца, ибо в обеих сердце неразрывно от ума. Слова Исаака Сирина: «Сама жизнь ума является делом сердца, чистота сердца возвращает уму целостность созерцания»[72] – лучше всего выражают эту изначальную христианско-византийскую симфонию *и* синергию ума и сердца, которая свою реабилитацию и продолжение получила в русском богословии, философии и литературе. Но надо подчеркнуть, что и та и другая аскеза всего лишь подготавливает человека к преображению, которое может осуществиться только при помощи сверху, посредством божественной благодати. А может и не осуществится, ибо свобода человеку дана вечно и сам Бог не может ее отнят. Ответит или нет зову своего сердца сказать да или нет Богу это выбор всех выборов абсолютный и последний выбор нашей Богом данной свободы. По мере духовно-нравственной сублимации (очищения) души человека в сердце происходит экспансия благодати, Бог вселяется в него и оно становится богоподобним. Вышеславцев вслед за Достоевским и всей предыдущей русской богословско-философской традицией суммирует многовековой духовный опыт святых отцов и исихастов православия, а также и русского старчества[73], по которому чистое богоподобное сердце человека составляет его истинную и настоящую сущность, а единственно автентичный и достойный человека способ существования – это богочеловеческий.

Критику отвлеченного знания, вслед за Вл. Соловьевым, продолжил, ссылаясь на патристику, мало известный как писатель-философ, знаменитый физиолог А. Ухтомский. Так он пишет: «Одно из тонких заблуждений, которым живет современный человек, заключается в фантоме, что истина, правда, нам доступная, есть искомый продукт (плод) нашего абстрактного ума, и если еще истиной в ее полноте мы пока и не обладаем, то все же история идет к тому, что именно ум овладеет истиною. Такая вера в ум называется “рационализмом”, и – можно сказать – вся т. наз. точная наука открыто или явно живет этою ничем не доказанною и не оправданною верою. Не нужно никакой переделки всего прочего человека, не нужно чувства, не нужно нравственной переделки для восприятия истины. Ум воспринимает ее, открыв ее; и она переделает остального человека… Человек всегда, а в восприятии истины в

[71] Вышеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. М., 1990. № 4. С. 70.

[72] Исаак Сирин «Слово подвижнические», С. 489. Цит. по: Лосский В. Очерки мистического богословия восточной церкви. М., С. 152-153.

[73] Буланов А. М. Святоотеческая традиция понимания сердца в творчестве Ф. М. Достоевского // Христианство и русская литература. Сб. статей. СПб,1994. С. 270-306. О влиянии сочинений Тихона Задонского на Достоевского см.: Плетнев Р. Сердцем мудрые («О старцах» у Достоевского) // О Достоевском; Сб. статей / Под ред. А. Л. Бема. Вып. 2. Прага, 1993. С. 73-92. Хоружий С. С. Аналитический словарь иссихастской антропологии // Синергия. Проблема аскетики и мистики православия. Науч. сб. Под ред. С. С. Хоружего. М., 1995. С. 42-150.

особенности, движется и должен двигаться лишь целиком: всей своей природой – и умом, и чувством, и волей.»[74] Ухтомский считал, что и у Вл. Соловьева «все-таки слишком много аристократизма ума», что мешает «возделыванию истины».[75]

Вместе с тем Ухтомский критикует и немецкую философию чувства и веры Шлейермахера, согласно которой истина доступна случайному доброму настроению души, поэтической интуиции чувства и сердца. Ухтомский отмечает, что истина доступна лишь тому, «кто потрудился и пролил пот *при работе над сердцем своим.* Так что вернее будет сказать так: истина есть дело не голого ума как такового и не пассивного переживания сердца, но активного, подвижнического, напряженного внимания над своим умом и сердцем, над «очищением помыслов», как говорили отцы. И тут деятелен весь человек целиком… «Истина открывается деятельному духу, насколько он очищает свое сердце, а затем и ум, т.е. воле, сердцу и уму вместе.»[76]

Однако, обычному человеку такое целостное и «сердечное» восприятие истины малодоступно. «Мы, обыденные люди, – пишет Ухтомский, – мало чувствуем; условия окружающей среды и воспитания в разных условиях глушат в нас сердце в отношении страдной жизни ближнего. Нужны большие личные события или большой талант того или иного писателя, чтобы пообнажить наши нервы для подлинного восприятия жизни». Ухтомский, отталкиваясь от восточнохристианского духовного опыта, считает необходимым при познании истины «победить нечувствие как грех и следствие греха в себе», обострить свое «чувствилище».[77] Наверное, это и есть то, что Достоевский называл «всемирной отзывчивостью», состраданием и любовью. Вместе с тем на размышления Ухтомского наложилась его профессиональная устремленность. Еще в юности, обучаясь в Московской духовной академии, у него возникла мысль «*создать биологическую теорию религиозного опыта».*[78] При этом Ухтомский заранее предполагал априорное существование «биологически целесообразного момента богопочитания», который необходимо было обнаружить и на его основе классифицировать весь религиозный опыт человечества.

С точки зрения метафизики сердца данные высказывания, попытка биологически детерминировать или же объяснить духовную жизнь, в корне ошибочны. Конечно, биология неустранима, ведь человек есть единство души и тела, однако попытка жестко заданной детерминации в их соотношении, которую стремился определить Ухтомский, невозможна. Вместе с тем необходимо отметить, что разработанное им учение о доминанте (центральной установке, определяющей жизнедеятельность индивида) и «собеседнике» способствует пониманию протекания духовной жизни. Но, тем не менее, ни духовное познание, ни культура в целом несводимы к «богатству Доминант и быстроте их смены в организации».[79]

Сердце у Достоевского является органом познания всех бытийных ступеней которые не подаются познавательным процедурам рассудка и проникающем взору

---

[74] А. Ухтомский. Интуиция совести: Письма. Записные книжки. Заметки на полях. – Спб., Петерб. писатель, 1996. С. 41-42.

[75] Там же, с. 50.

[76] Там же, с. 50.

[77] Там же, с. 75-76.

[78] Там же, с. 364.

[79] Там же, с. 407.

нашего разума. «Познать природу душу Бога любовь –пишет он –это познается сердцем а не умом…Ежели цель познания будет любовь и природа тут оказывается чистое поле сердцу».[80]

Вл. Соловьев определяет сердце как «круг или колесо, во вращении коего заключается вся наша жизнь. Посему оно составляет глубочайшую часть нашего существа: «глубокое сердце человеку паче всех и кто познает его». Состоянием сердца выражается все душевное состояние, но никогда внешние обнаружения слова, мысли и дел не исчерпывают этого источника».[81]

«Сердце, – пишет подводя итог Бердяев, – есть центральный орган целостного человеческого существа. Это есть прежде всего христианская истина. Вся оценочная сторона познания – эмоционально-сердечная. Оценке же принадлежит огромная роль в философском познании. Без оценки не познается Смысл. Познание Смысла прежде всего сердечное».[82] Причем «признание эмоционального познания, – продолжает Бердяев, – познания через чувство ценности, через симпатию и любовь не есть отрицание разума. Дело идет о восстановлении целостности самого разума…», ибо «критерий истины не в разуме, не в интеллекте, а в целостном духе. Сердце и совесть остаются верховными органами для оценки и для познания смысла вещей».[83]

А. Ф. Лосев полагал, что понять сердце «может только иная, не буржуазно-европейская, возрожденческая и просветительская культура». Он рассматривает сердце «как абсолютную неохватную сверх-интеллигентную бездну, которая есть такая полнота Света, что он уже теряет всякие границы и формы, всякое различение и расчленение и, таким образом, превращается в некий *пресветлый Мрак* и – Сердце как начало интеллигентного ряда, как полноту умных обстояний, как предел умных восхождений и исхождений». Этот умный сердечный экстаз, продолжает Лосев, «не может быть понят современным психологическим и философским мещанством, знающим только среднее, тепловатое, сероватое, недалекое существование».[84]

П. Иванов замечательным способом подытоживает все важные аспекты кардиогносии русского логоса : «Искать пищи для сердца – это обращаться к Богу, ибо Бог есть всеобъемлющее сердце. Только сердцем можно постичь тайну мира, т.е. то, что Кант называет вещью в себе. У кого есть сердце – тот чувствует Бога, людей, животных, природу. Только оно одно способно дать умиротворение духа.» [85]

Итак, познание, органом которого выступает сердце характеризуется личностностью, целостностью, аксеологичностью, совпадением онтологического и гносеологического аспектов. Это черты антропологической гносеологии, свойственные метафизике сердца, разрабатываемой в русской философии.

---

[80] Достоевский Ф. М. Т. 28. Кн. 1. С. 53-54.

[81] Соловьев В. С. О философских трудах П. Д. Юркевича // Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 552-577.

[82] Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М. 1994. С. 236.

[83] Там же.

[84] Лосев А. Ф. Абсолютная диалектика – абсолютная мифология // Миф – Число – Сущность. – М., 1994. С. 278.

[85] Иванов П. Смирение во Христе. Париж, 1925. С. 25.

Philotheos 14 (2014) 287-303

Zlatko Matić, **Predrag Petrović**
Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Holy Tradition in Theology of Yves Congar

Introduction

> In a crisis of authority and principles of *tradition* one seeks the end of the pre-modern order marked by awareness of the constant relationship with transcendence, with the divine Being. (…) What truth can fertilize man's quest if the *traditionally* perceived transcendence no longer constitutes a horizon of the sense of history?[1]

New time, the modern, is almost unanimously identified with the phenomenon of "separation from tradition", and is defined as "the movement of post-traditional" or as a "modern surrogate for the 'worn contents of tradition' (Habermas)"[2]. The disappearance of the "big story" Liotard's "meta-narratives", the deletion of the paradigm of absolute truths, centralisation of a subject that uses mind not to accept anything as solved, completed and immutable, caused transformation of the concept of tradition, so that it becomes accepted as a reality that limits knowledge and freedom of thought in an aggressive manner, leading to a process that can even be defined as "de-traditionalisation"[3]. The distance from the modern tradition, "the separation of the modern man from his traditions"[4], is associated with the perception of others as self-encapsulated, untouchable, immutable, authoritarian reality, which does not tolerate criticism, reflection, relativization, and is consequentially stored in the archives of the category of pre-modern.

Some authors still consider this approach to tradition to be "one of the most important prejudices" regarding the enlightenment modernity, which should be reviewed, because tradition, according to them, does not necessarily have to be the counterpart to the modern[5]. Within the context of such attempts, in addition to the philosophical[6],

---

[1] cf. C. Dotolo, *Moguće kršćanstvo. Između postmoderniteta i religioznog traganja*, Zagreb, 2011, p.23 (underlined by Z.M).

[2] cf. U. Lelke, "Tradicija", in R. Šnel (editor), *Leksikon savremene kulture*, Belgrade, 2008, pp. 701–702.

[3] cf. G. Mannion, *Ecclesiology and Post-modernity. Questions for the Church in Our Time*, Minnesota, 2007, p. 17.

[4] Drago Perović, "Conatus essendi i pitanje o bogu (Jedan aspekat Levinasove kritike zapadnoevropske onto-teologije)", *Bogoslovlje* 71:1 (2011) pp. 95-103 (95).

[5] cf. U. Lelke, "Tradicija", quotation, p. 702.

[6] Heidegger's discussion of the being, leads him towards the need to analyze the temporal and historical aspects of the problem, and consequently the issues of heritage, inheritance, tradition. The Symposium of the Serbian Philosophical Society, held in September 2012, in Sremski Karlovci was dedicated to the topic of "Understanding Tradition, Tradition of Understanding," which confirms the current urgency of the issue.

one should also infer theological examination regarding life, awareness and faith of the Church, which is an essentially important term in Tradition[7]. Reflecting on the aforementioned categories means that theology seriously takes into account the challenges of the pluralistic society, which requires a "radical review of self-understanding of long-time confirmed religious heritage inherited through *tradition*".[8]

The mentioned necessary theological exploration of the concept and content of Tradition, valid for all Christian denominations, being increased after the Second World War, was made concrete in the results that aim to overcome many misunderstandings (especially the centuries old Western isue of the Scripture and Tradition) and to clarify the related ambiguities, which should be provided by members of all Christian denominations, including the Orthodox Church. The Holy Tradition, in almost all its forms, has dwelled, according to one Orthodox theologian, for quite a while, "in the crisis of perception, and especially in the crisis of adopting importance and impact"[9] that it should have on the life of Christians. The same need was felt, as early as half a century ago, by the members of the Committee of *Faith and Order* of the World Council of Churches (Montreal, July 1963), but also by the fathers of the Second Vatican Council, whilst considering the issue of Revelation in the constitution of *Dei Verbum*, which was brought about on 18 November, 1965. A man, whose commitment to the ecumenical movement, and commitment within the work of the Grand Council of his Church, directly influenced the course of the debate and the outline of closing documents, and the man who paved the way to restoring the original *Christian* theology of Tradition, was the great Dominican theologian Yves Congar.

Cardinal Yves Congar (1904-1995)[10] was one of the most important theologians of the 20th century. His scientific oeuvre (more than 1800 bibliographic units[11]) includes research in the field of ecumenism, pneumatology, the theology of salvation history, systematic theology, the history of dogma, but his complete reflection flows into the course of his most prolific creativity - into ecclesiology. Congar was a faithful son of the Dominican order and his Church. In his life, he managed to obediently accept in a Christian manner even the most difficult decision of the Catholic hierarchy, even the humiliation of being excluded from the academic circles, suspended from the position of the lecturer at the Le Saulchoir Dominican Faculty of Theology in 1954. However, he had a chance to see the results of his theological endeavour and see a big change that had tak-

---

[7] cf. R. Fisichella, "Predaja", *Enciklopedijski teološki rječnik*, Zagreb, 2009, pp. 914–916. Of the Orthodox theologians, J. Zizioulas points out to the need for a creative reception of Tradition, so that the Church can solve the problems of time and realise the work of salvation in history, claiming even that "even we, the Orthodox Christians have reached the point where we do not know what to do with our Liturgy and tradition," in his , "Symbolism and Realism in Orthodox Worship", *Sabornost*, 1-4 (2001), pp. 13-35 (34).

[8] N. Bižaca, "Ozbiljnost pluralizma", *Crkva u svijetu*, 43 (2008), pp. 323–326 (323). A similar attempt was made by A. Domazet, "Crkva – nositeljica tradicije u postmodernoj", *Obnovljeni život* 4 (2001), pp. 423–436, arguing that "many elements of the Church tradition, when they meet the postmodern are no more understandable or acceptable; Tradition has turned into unintelligible language" (423).

[9] cf. Z. Krstić, "Црквена дисциплина под призмом канонског предања", in Id, *Православље и модерност. Теме практичне теологије*, Belgrade, 2012, pp. 25–34 (25).

[10] The basic biographical information of our author can be found, among others, in J. Antolović, "Graditelji suvremene teološke misli: Yves Congar", *Obnovljeni život*, 3 (1975), pp. 250–255; T. Kraljević, "Congar Yves", in R. Vince (edited), *Kršćanska misao XX stoljeća*, Zagreb, 2009, pp. 254–258.

[11] J.-M. Vazin, „Présentation raisonnée de la bibliographie d'Yves Congar", *www.catho-theo.net* 5 (2006/2), pp. 160–187.

en place in his Church, "which he loved so much"[12]. Our author lived to bear witness to the fact that it was that same Church which accepted the multitude of his theological intuitive indications of reform, and, consequently, he was called the father and inspirer of many decisions made by the Second Vatican Council[13]. Finally, on 26 November 1994, six months before Congar's death, Pope John Paul II proclaimed him Cardinal-Deacon of the Holy Roman Church.

Tradition of Theology is one of the most important issues in the Yves Congar's theological research. To fully understand the significance, originality and creative novelty of his theological conclusions on the subject of Holy Tradition, it is necessary to seriously take into account the situation and ecclesiological climate of the Roman Catholic Church in the first half of the twentieth century, until the great turning point - the Second Vatican Council (1962-1965). Theological understanding of the categories of Tradition before the Council, must be well studied, if one wants to analyse the subject of our research - Tradition in Congar's theology, because it was the hints of our theologian that were quickly transformed into the heritage of the Church and were unanimously accepted as "Traditional", so they have lost some of their exclusivity, uniqueness and importance, which had adorned them in the most important moment. With hindsight, it is easy to overlook the originality of Yves Congar's thought and conclusions. To further fathom the theology of this father, especially his theology of Tradition, we will first present the theological atmosphere of the pre-council period. After that, we will provide a synthetic description of Congar's reflection on the topic, so that in the third section of the study we will be able to offer the answers to two key questions of this study: What are the theological implications of the renewed approach to Tradition offered by Congar and accepted by the official Magisterium of the Catholic Church and what are possible ecumenical consequences of finding a new platform of the interchurch convergence on the subject of Tradition and traditions?

In order to solve the given problems we shall use, by all means, the key thematic monographs of father Congar, primarily an extensive two-volume, but classic *Tradition and Traditions*[14], which deals with the issue from both the historical and theological sides. Also, the study *Tradition and the Life of the Church*[15], a book, considered by its author as a book which "represents him well"[16], because provides a synthesised pastoral consequences of the historical and theological assumptions in the mentioned classic. On over 900 pages, provoked by the internal needs of his own Church (*ad intra*), to re-

[12] That is what one of the most important works of Yves Congar is called *Cette Église que j'aime* (1968).

[13] Claims, for example, B. Forte, "Congar. Libero e Fedele", *Avvenire*, 143 (1995) 19.

[14] Congar, Yves, *La Tradition et les traditions* Étude historique (Vol. I), Paris, Fayard, 1960, Id, *La Tradition et les traditions* Étude théologique (Vol, II), Paris, Fayard, 1963. We have used the reprint editions of these books, Cerf, Paris, 2010. (Hereinafter *TTH* and *TTT*).

[15] *La Tradition et la vie de l'Église*, Paris, Cerf, 1963. We have used a reprint of the second edition (1983) of this book in Italian, Y. Congar, *La tradizione e la vita della Chiesa*, Cinisello Balsamo 2003. (Hereinafter *TLC*). This edition is very important because it is the only one with a supplement containing the author's reflection on the outcomes of his research, in the context of the conclusions of the Second Vatican Council and the Ecumenical Conference in Montreal in 1963. Congar is also known for the fact that, after having published his capital and multi-volume work, he published small-scale studies, small *sums* of certain problems that he pondered on. Such is, for example, the three-volume work *I Believe in the Holy Spirit*, and a digest edition of the *The Spirit of Man, the Spirit of God*.

[16] "I have often been asked what my favourite book is, that I have had published. This is a question that I would not know how to answer. Still, I love this little book, which represents me very well." *TLC*, 5.

vive the ossified, scholastic airtight vision of Tradition, as well as by the external demand (*ad extra*) to respond to the challenges of the ecumenical World Council of Churches, to which Congar was fervently dedicated, the author offers his understanding of the concept and the reality of Tradition, based on the testimonies of the Scripture and the fathers.

The fact that Congar wrote complete, homogeneous, systematically coherent books, which comprehensively and substantively treat our subject, suggests a methodological process of research that will involve direct analytical and synchronic approach to his key works on Tradition and traditions. Thorough reading of the history of theology of Tradition from the writings of the French theologian, will allow us to acquire an objective critical approach to Congar's theological – historical construction of the popular and challenging subject.

1. The concept of Tradition in the Catholic theology until the Second Vatican Council

The selection of concrete persons and events from the history of the Church, which Congar finds to be crucial for the analysis of development of categories of Tradition, is both a stable hermeneutical framework of our following and understanding its synthetic judgment of theology Tradition. Such an approach will also direct us to clarify the doubts of the (dis)continuity of the theology of Tradition the Catholic Magisterium on the one hand and Yves Congar, on the other.

The need for a deeper reflection on Tradition occurred in the second century, with the advent of the Gnostics. Until then, as the apostolic writings testify, this dynamic, pneumatological and fundamental determinant of the real life of the Church had not been defined[17], as was the case with the terms such as Church, Revelation, but also with other categories with which one has lived since the apostolic origins, and that manifested the sense of identity and belonging to the eschatological heavenly Jerusalem. The challenge of **Gnosticism** forced the Church to express itself through the mouths of fathers, above all, through the mouth of St. Irenaeus of Lyons, and to publish its theological awareness and faith in Tradition, which is general, public and common to all churches, starting from the Roman Church. In his theological oeuvre, the analysis of Tradition is, however, represented from within the framework of the dogma of the Church's apostolate[18]. What Congar tells us, exposing theology of Tradition of the ante-Nicean fathers, especially refers to the relationship of tradition and the "rules of truth and faith" (*regula veritatis*, *regula fidei*): "The key idea of transferring the contents of those truths and principles of life that are both normative and effective for our salvation"[19]. With this statement Congar is leaning towards the Irenaeus's interpretation in the categories of the transfer of primarily *intellectual* tradition, transfer of *knowledge*, which is *public* and not a secret, as it is the case with the Gnostics[20]. Thus authentic *teaching* would

[17] Congar indirectly underscores this in *TLC*, p. 32.

[18] cf. *TTH*, pp. 41-121 (chapter "Les Pères et l'Eglise ancienne").

[19] *TTH*, 44.

[20] In all historical and theological analyses of Tradition, a reference to the work of St. Irenaeus is, by all means, an unavoidable fact. So does A. Solignac, "Tradition: I La tradition dans l'Eglise", *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, volume XV, Paris, 1991, pp. 1108–1125. Western theologians almost unanimously believe that the bishop of Lyons claimed that "there was a continuous flow of Christian *science*. (…) Tradition is therefore a guarantee of fidelity to the original apostolic *teaching*, and the guardian from

be a primary link in the chain of succession, which was defined in the apostleship of the *doctrine*[21]. That is why Congar found it important to highlight the fact that the Latin verb *tradere* often means "to teach", and that Christianity is essentially, though not exclusively, a divine dogma, learning, doctrine of salvation[22]. The first criterion of Tradition becomes, therefore, *regula fidei*.

It is logical that, interpreting further the fathers from the 4th and 5th centuries, our author calls their efforts to describe or determine Tradition as an attempt to find a *safe* rule of truth ("une règle sûre"). Congar does not bypass the Eastern Fathers either. Referring to the Cappadocian Greats, he places them in the theme of the Baptist faith traditions. He especially mentions Gregory of Nyssa who in reality and the events of Baptism see πρώτη παράδοσις.[23] Our author, however, sees **Vincent Lerins** as the spokesperson of all attempts to determine the rules of faith. This Holy Father wonders how to identify the Catholic Church Tradition and proposes the following criteria: universality, antiquity and unanimity. His formula: "*Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*", even Congar himself connects to the Catholic concept[24]. This period of the Church history recognizes the Scriptures and Tradition as *two paths*, *two modes*, *two complementary ways of how to* transfer the entire apostolic heritage, pledge (le dépôt apostolique, παραθήκη). But, since it is the epoch which witnesses the disappearance of not only the apostles, but also of their listeners (a direct echo of antiquity is lost here[25]), it goes without saying that within communication and historical development of Tradition there will be mixing and adding a certain amount of "personal (individual) opinion" and human traditions[26]. In the first centuries of Christianity, the Church itself assessed the possibility of the coexistence of some human traditions and divine Traditions (apostolic or ecclesiastical). The then church life in the Holy Spirit investigated the possibility of integrating Tradition in the liturgical and ethical practice of believers. Middle Ages and the period of Reformation witnessed a completely different ecclesial reality, which significantly affected the change in the perceptions of the categories of Tradition and traditions, which were officially – in textbooks and canonically – applied until mid-20th century.

The new church reality was moving towards reconsidering the three standards of faith: The Scripture, apostolic traditions and the church traditions. In the name of the principle of *Sola Scriptura*, the first **reformers** denied, primarily, church traditions, which they identified with the "human traditions", and which, according to Paul's recommendation, one should be wary of (cf. Aug 2, 8). The need to elevate the position regarding the triple rule of faith to the level of a decision that is to be made by the council, is associated with the new historical movements, the emergence of the Protestant Reformation and the Roman Catholic reaction to it, which reached its peak during the consolidation of the Magisterium (Magisterium body headed by the Pope), as the supreme crite-

---

the novelty and erroneous interpretation of biblical texts." A. McGrath, *Uvod u kršćansku teologiju*, Rijeka, 2007, pp. 193–194. (Underlined by ZM) The issue of "intellectual traditions" shall be analyzed later on.

[21] *TTH*, p. 51.

[22] *TLC*, p. 24.

[23] cf. *TTT*, p. 21.

[24] cf. *TTH*, pp. 58-59.

[25] cf. *TTH*, p. 62.

[26] cf. *TTH*, pp. 63-64, 76.

rion of faith and the life of the Church. **The Trent Council** (1545-1563) decided on the key stances regarding the Church Tradition at their fourth session, on 8 April 1546, in the form of a Decree on accepting the holy books and legends (Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis)[27]. The most important claims of the decree read as follows:

> The Holy Ecumenical and General Council, lawfully convened in the Holy Spirit, […] Realizing that the purity and truth of the Gospel and discipline (moral rules) are contained in written books and unwritten traditions (in libris scriptis et sine scripto traditionibus), which the apostles received from the mouth of Christ himself, or which the apostles, so to speak, surrendered themselves with hands (quasi per manus traditae) as if uttered by the Holy Spirit, so they reached us, being passed from one hand to another, […] with the same reverence and respect (pari pietatis affectu) accepts and worships all the books of the Old and New Testaments […] and the aforementioned Traditions, that relate to religion, and customs, as uttered by the Holy Spirit and saved in the Catholic Church in the continual succession. (*DH*, p 1501)
>
> Anathema on he who would knowingly and deliberately despise the mentioned tradition! (*DH*, p. 1504)

The fathers of the Trent Council, therefore, wish to preserve the purity and fullness of Gospel[28], for Christ himself is the guarantor of the continuity of Revelation[29]. Gospel, the single source and content of the Revelation[30], is mediated twofold - both through the Scripture and through unwritten tradition, more precisely, after the insistence of Congar himself, through unwritten *Apostolic* traditions[31], which come to us in an unbroken line of surrendering, successions, the credibility of which is guaranteed by the Catholic Church. The Cardinal is trying to prove that the council decisions do not allude to two complementary sources of the Revelation, and that Trent fathers changed the preparatory scheme of the decision in its key attitude: the thesis of two sources (*partim ... partim*), was changed with the one they voted on regarding the two modes of transfer of a unique source of salvation (*et ... et*)[32].

Our author explains the fact that the entire Roman Catholic elementary and systematic theology had been devoted to the theory of two sources of Revelation until the Second Vatican Council with the apologetic intention of the theologians of his Church to find adequate justification for normative values of the Papal decrees and decisions before the forceful Protestant demands to minimize it. This attitude had, in retrograde manner, set up the problem of inspiration – inerrancy of the Scripture, Tradition, traditions, councils, Papal encyclicals and decrees. Consequently, the question arose: what instance decides whether a certain tradition is of *divine* origin, and which is "only" a custom originated in the historical development of the Church, not the apostles, the

---

[27] This decree is considered to be the foundation of "all subsequent definitions of faith". cf. H. Jedin, *Velika povijest Crkve*, volume 4, Zagreb, 2004, p. 388. The quotation from the decree is given based on H. Denzinger, P. Hünermann, *Zbirka sažetaka vjerovanja definicija i izjava o vjeri i ćudoredu*, Đakovo, 2002. (Hereinafter *DH*).

[28] cf. *TLC*, pp. 89-90.

[29] cf. *TTH*, p. 208.

[30] "Le concile affirme donc avant tout l'unicité de la source et la pleine valeur de source, *fons*, de l'Evangile". *TTH*, p. 208.

[31] The author repeatedly emphasizes the fact that the council was talking *only* about the apostolic tradition, which were *sine scripto Traditiones*. cf. *TTH*, pp. 210-212; *TLC*, pp. 51-52.

[32] In *TTH*, p. 214 Congar speaks of it as of a very important change: „La correction est notable: *partim*... *partim* a été remplacé par la conjonction *et*".

formative period?[33] This initiated the formation of a concept of a clearly established Magisterium, which was slowly leaning towards clericalism. Undifferentiated pneumatology, the doctrine of the Holy Spirit that inspires the *Church*, becomes an individualistic approach to hierarchy, which, headed by the Pope, becomes the exclusive legitimate bearer of the Spirit, and consequently of the interpretation and verification of each tradition, of each particular tradition. This process, legalistic in its core, culminates in the pontificates of **Gregory XVI** (1831-1846) and **Pius IX** (1846-1878), when we find the terms which *identify* Tradition and the infallible Magisterium, even the Bishop of Rome.[34] The vision of Tradition thus becomes petrified, historical-documentary, archive-like and the Magisterium becomes the fulcrum of the static nature of the Church and its tradition, only to be transformed into the very *source* of Tradition in the end.

Congar sees hints of a different theology of Tradition in the **Tübingen** school (Johan Adam Mueller), which will, thanks to the birth of a new sense of the history in theology and overcoming mere historicism, re-establish thesis of living Tradition (*Tradition Vivante*), as well as the alive and progressive Annunciation, in sermons and mission of the Church (the objective aspect of Tradition), inspired by the Holy Spirit. It is a living voice, the living word, preserved in the hearts of believers (the subjective form of Tradition) that prevents tradition from becoming a "mere ecclesial fossil". The continuation of such visions of historical dynamism of the development of Christian dogma within Tradition, can be seen with Cardinal **J. H. Newman**, who, having insisted on seeing Christianity more as a the category of events, than doctrine, understands the Church as a living, hierarchically structured body. Tradition of the Church is seen in the ideal of rationality and harmony, *conspiratio pastorum et fidelium*, in a sort of patristic φρόνημα.[35]

Modernist crisis in the Catholic Church, however, consolidated the opinion that the divine deposit of faith was handed over to the Bride of Christ, but the *Church* is almost unanimously considered to be the Magisterium and the supreme magister on Earth. The dogmatic constitution regarding religion *Dei Filius* of the **First Vatican Council** (24 April, 1870), shall publish that we should believe everything that is in "a committed and written Word of God and everything that the Church requires by the solemn decision of the *Magisterium*" (*DH*3011). Roman bishops concluded the history of dogmata and the development of Tradition, by proclaiming three new dogmas: In 1854, concerning the immaculate conception of the Virgin Mary, in 1870, concerning the infallibility of the Bishop of Rome on the matters of dogma and morality that were stated ex cathedra and in 1950, concerning the bodily assumption of the Virgin Mary. The last mentioned year is the final point of Congar's *historical* essay on Tradition and traditions of the Church.

---

[33] Congar asks a similar question in *TLC*, p. 52. Making distinction between the "constituting" period of Revelation ("le temps constitutif") and the later historical stages, is quite characteristic of Roman Catholic theology XX century. Similarly, in P. Lengsfeld, "La tradition dans le temps constitutif de la Révélation", in *Mysterium salutis. Dogmatique de l'histoire du salut. I/2 : La Révélation dans l'écriture et la tradition*, Paris, 1969, pp. 13–30.

[34] cf. *T&T*, pp. 237 and 258, where Kongar recalls the words attributed to Pope Pius IX: "I am Tradition (La tradizione, sono io)"!

[35] A. McGrath, *Uvod u kršćansku teologiju*, quotation, p. 195.

2. Basic characteristics of Congar's theology of Tradition

"What would my faith in the Holy Trinity be reduced to, without Athanasius and Nicaea?"[36]

Congar's selection of specific personalities and historical events as the benchmark for the analysis of the development of theology of Tradition indicates by itself the key assumptions of his theology of Tradition. Starting from the Old Testament vision of the category, and leading all the way to the attitudes of the Church in mid XX century, a significant number of conceptions of Tradition were observed. Congar distributes them into six major stages (Old and New Testament, the early Church Fathers, the Middle Ages; reform, the Council of Trent and post-Tridentine theology; Magisterium from Trent to 1950), which were not just chronologically bounded. These periods announce a certain ecclesiological foundation, which our author analyzes and presents as a problem in a theological essay, the second volume of his capital study, *Tradition and traditions*, in a concise and direct manner, without being extensively critical, in the book *Tradition and the life of Church*.

Yves Congar approaches Tradition as a Christian phenomenon in what he claims to be "a dogmatic sense of the word"[37]. A lucid philological analysis points to the Latin word *traditio* and its overtones in the Roman law, but also to the Greek verb forms (παραδοῦναι), which connects with athletics (transfer, surrender and service of the relay races)[38]. Already in the first meaning, the author reads the term of Tradition as the principle of complete oikonomia of salvation, which is itself Traditional because it was caused by a Trinitarian, established in a Trinitarian manner. God (and that means father for Congar) does not save the Son, but gives him gifts, gives, rather, *hands him over* to the world, surrendering all to him simultaneously[39]. The son, however, surrenders himself for us, as well as surrendering to us the Holy Spirit, through the apostles John and Mary, who were representing the whole Church under the cross. Oikonomia of salvation begins with a kind of "giving", and it is *divine* Tradition. Christian Tradition (or Christianity as Tradition) is derived from the act of giving (over), surrendering of "everything", and that is what the Father did in the Son. Tradition is the surrendering of Jesus Christ[40]. The apostles, whom Christ himself - surrenders to the world, continue the oikonomia series in a downward communication of the sort and the transfer of spiritual goods. At this point, our theologian offers one of the descriptive headings of Tradition, saying: "Tradition is a communication of wealth that remains identical to itself. Tradition is a victory over time and its uncertainty, a victory over divisions and spatial distances "[41].

In order to connect his reflections on Tradition to classical or scholastic works on the same subject, i.e. in order to introduce his reflexions to the reader who is rooted in the vocabulary and logic of the existing textbooks and manuals, Congar offers a scheme of philosophical and theological explanations of terms and categories, which he uses himself, giving them, sometimes, even new meanings. For these reasons, the author divides

---

[36] *TLC*, p. 36.

[37] *TLC*, p. 12.

[38] cf. *TTH*, pp. 20–25, and *TLC*, pp. 21–22.

[39] Congar refers to Matthew 11, 27: „Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου". *TTT*, p. 112.

[40] cf. *TTT*, p. 113. In the spirit of the Neo-patristic, Congar here immediately directs to St. Ignatius of Antioch and his famous dictum: "And my archives are - Jesus Christ" (Philadelph. 8, 2).

[41] *TLC*, p. 24.

the Tradition to *the active* (the act by which the subject of Tradition, especially the Magisterium, transfers the deposit of faith) and to *the passive* (the content that is transmitted). According to the origin, Tradition is divided into *divine, apostolic* and *ecclesiastic*, and, according to the content or subject matter, they differ *dogmatically* and *customarily* (in a ritual, disciplinary and canonical sense). Considering the lifetime, there are *eternal* and *temporal* traditions, and as per the importance and general necessity there are *universal* and *local* traditions (liturgical traditions, for example)[42].

The content that is surrendered is the gospel, but also things that are outside of the biblical texts: the sacraments, church institutions, Magisterium laws, tradition and liturgical rites - in one word - the comprehensive reality of Christianity. Although not exclusively, Congar finds Reality (in this case using a capital initial letter "R") that Tradition announces, i.e. gives, *primarily,* a doctrine[43]. This, however, does not have to be practiced through traditional lectures (of the school or academic types), but through cohabiting with a certain person in a "selected" area, transferring him/her certain acts and a certain lifestyle - the ethos of a particular community[44]. To confirm their thinking, the Cardinal calls on Max Scheler and brings a very important quote, which we will present almost entirely:

> In short, the essential characteristic of the tradition is that *I do not know* that I am receiving something, but I accept the *will* of another as my own; I do not give an evaluating judgment prior to the reception, *I do not choose*. (…) Long before the Education and Teaching ruled the child, it had already etched its key guidelines of his destiny and future with his willing *imitation*, his posture, the way of expressing himself, his acts, all the realities he had experienced before understanding their meaning.[45]

In this description Congar sees the most sublime way of teaching that goes beyond the scholastic and scientific clarifications and transcends to the level of human consciousness, intimate and inner acceptance, which the author will also confirm with thoughts of a Catholic philosopher-laic M. Blondel. So that this experience of tradition of ethos, would not be reserved only for a negligible number of isolated individuals, it has to go through ambient assimilation, through harmonization and incorporation into *sensus ecclesiae*, *Fides Ecclesiae*, into Augustine's *catholicus sensus*[46]. A Christian is truly the one who communicates and spends time with another in the faith that has been transferred and delivered to him, and who lives with his brothers, for the brothers and thanks to the brothers in the motherly lap of the Church. Without sudden methodological leaps, Congar introduces theology of Tradition to the framework of ecclesiology[47].

The act by which this transfer (surrendering, communication) of faith and life is done in a decisive manner, the primary act of Tradition, is Baptism. In his further analysis, Congar highlights the early Christian practice of katechoumena. Preparation for enlightenment is not only a verbal instruction of the announced event, but also its in-

---

[42] *TLC*, p. 53. *TTT*, pp. 65-74.

[43] *TLC*, p. 24.

[44] *TLC*, p. 33.

[45] *TLC*, p. 34. The quotation is by M. Scheler, *Le Saint, le Génie, le héros*, Paris, 1958, p. 36.

[46] *TLC*, p. 41; *TTT*, pp. 82–83.

[47] Such an analytical path will allow him to come to a very important conclusion: "All the still unresolved issues regarding Tradition, between us /Catholics/ and Protestants lead us to the ecclesiological problem." *TLC*, p. 166.

troduction into the liturgical life (mystagogy), is mainly the tradition of faith, even materially, physical giving over the Symbol of Faith. A few days after receiving the text of the symbol (*traditio Symboli*), reciting it by heart, answering specific questions soteriologic in character, the katechoumena pre-surrenders the same Symbol (*Redditio Symboli*) to the community and enters a qualitatively new relationship with those who will soon receive the paschal hug. And so the faith (in the Holy Trinity), the symbol (confession of that faith) and sacrament (baptism in the name of the Holy Trinity) are surrendered and receive always within the Trinitarian basis Tradition, based on the apostolic tradition, teaching and practice.

Apart from this aspect of the tradition as *transference, transfer*, a leading Dominican theologian points out to the approach to Tradition as a *historical* reality, which is *developmental* in character (histoire et développement)[48]. In such a setup for the problem, Congar introduces a pneumatological element, almost forgotten and archived aspect of the Roman Catholic theology in general, and thus of the theology of Tradition. The Holy Spirit is the transcendent entity of Tradition, but Congar associates the word of the Spirit with ecclesiology. He does so in accordance with the Western tradition, using historically linear and logically coherent conclusions. All which God in Christ has done for us continues to exist as a body, as Church. "The New Testament sees the Church as the one who lives because of /the act/ of Incarnation, but also as dynamic /reality/, which extends the Incarnation until the Second Coming of Christ"[49]. "The body is the mission, the Holy Spirit is the soul"[50], claims Congar, and he even calls a body the "moral" body of the sent ones or witnesses[51]. The deepest, decisive, "metahistorical" subject and guarantor of the continuity of the mission is the Holy Spirit. He provides a genuine transfer of Tradition that the Church lives by, reflecting the identity of the Tradition truths. It is interesting that Congar uses the famous quote by St. Irenaeus to confirm his words, and this quote ends in a classical identification of the Spirit, the Church and the truth, linking it to Möhler's idea of tradition which is "the life of the Holy Spirit, which has been animating the ecclesial body since the Pentecost, providing it with unity and communication through time, through a variety of personalities and local communities"[52].

If the Spirit of God is metahistorical, the invisible entity of tradition, then the Church is a *historical* visible bearer of Tradition. Cardinal Congar supported the idea of "the time of the Church," as "the time of the Holy Spirit" and believes that the interpretation of Tradition in the history of salvation is done in relation with: a) the present to the past and b) the present to the future[53]. The first reference is not entirely accurate, because the constituent protologic events are present at all times until the present, due to the action of the Holy Spirit:

> The incarnate Logos reveals the Father, and constitutes a new and definitive covenant, shaping it and realizing it: he institutionalizes the sacraments, apostolate, founds the Church. The

[48] cf. *TTT*, 28-43.
[49] *TLC*, p. 59.
[50] *TLC*, p. 58.
[51] *TLC*, p. 59.
[52] *TLC*, p. 66.
[53] *TTT*, pp. 37-43.

Holy Spirit inspires the institutionalized form, gifts it with an intimate animate movement, he internalizes within people the gifts that Christ has gained.[54]

The ratio of the present and the future, however, points to the understanding of tradition as a development, moving toward the eschatological or final fulfilment. "The Biblical eschatological ontology: the truth is at the end (…) the truth of things happens/occurs, it happens/(*se fait*). But, again, biblically speaking, the end is already seen in the beginning"[55].

The present, which remains an essential analytical point, is bound, therefore, to passing ecclesiology. Congar mentions Thomas Aquinas' thoughts on the subject. For St. Thomas, the uncreated truth is manifested in the Scriptures and the Church Magisterium, but "Thomas also says that the Church is *only* (Underlined by ZM) a regulation of secondary importance, because it is also measured by the primary Rule - the divine Revelation. It is a kind of an *echo or reflection*"[56]. And here the older commentators (Cajetan) had distinguished the power of the universal Church not to sin in the religion, but even then the Church is not a rule of faith by itself, because the regulatory body is the divine science, which is the foundation of the Church: "*Ac per hoc, quamvis universalis Ecclesiae cognitio non possit errare, non tamen ipsa est fidei regula, sed doctrina divina cui innititur*".

Congar believes that the task of true Catholic theology is to establish and articulate the relationship of Tradition, Scripture and the Church[57]. In the form of a conclusion, our author thus sets priorities in the relations of the three theological categories. First, the relationship between Scripture and tradition: they *are not* on the same level because the "Scripture is absolutely superior (absolument Souveraine): it is of God, even in its form"[58]. The Script is the rule, the canon (règle), both to the Tradition, and to the Church, while the last two realities are not the measure for Scripture. Furthermore, the Bible is the most certain, the safest norm, as it is determined and fixed - it represents a testimony of stability and non-changeability of the true attitudes of faith. In this vision, the Church and Tradition seem to be dependent /to obedience/ (assujetties) on the Scripture. The author, however, continues and mitigates this view with a touch of subordinism. The sovereign character of the Scripture is, of course, embodied in the saving act of God, the components of which are both the Church and Tradition. Therefore, among these realities there are internal reciprocal relations, which prevent the isolation of any of them, or their opposition. Highlighting one of the three categories leads to the destabilization of unity in the faith and secrets[59]. Instead of this, each of these realities is expressed and manifests the other two: Tradition of a particular community is within the Scripture; the Church is within the Bible and through the act of determining the canon of the holy Bible; Tradition and the Scripture are within the Church, as its objective internal norm; the Church within the Tradition is in the capacity of its *human* subject. At the very end of

[54] *TTT*, p. 38.

[55] *TTT*, p. 39.

[56] *TLC*, p. 76. The Complete scientific apparatus on this topic is presented in *TTH*, p. 287, note 84.

[57] *TLC*, p. 163.

[58] Considering how these positions are explicit, we quote these conclusions according to *TTT*, pp. 177-180.

[59] The Scripture with the Protestants, the Church - Magisterium in some Catholic circles, Tradition in Jewish Kabbalah.

the analysis, Congar concludes the following: "We, therefore, believe in scarcity /insufficiency/ of any of these realities, should they be separated from the others. The balance and strength of the Catholic position is in their balance and wholeness"[60].

3. Critical review of the Congar's Theology of Tradition

Yves Congar comes from the Western Christian spiritual and ecclesiastic milieu, which was perfectly described by Jean Daniel in his book *The origins of Latin Christianity*[61]. On the Christological plan, the West sees *the suffering Messiah* in his "Calvarial" body, rather than the glorified Christ. The anthropological vision of the saved Eastern man and his eschatological situation was replaced by the pessimistic *historical picture of a sinner* (In Tertullian and Augustine, to Luther and Pascal, until Bart). The novelty and importance that the Latin fathers attach to *psychology*, versus Irenaeus' concern for the salvation of the *Body*, and together with that the interest in the *individual* among the Latin, who would, after Augustine, turn into a typical Western spirituality, as opposed to the cosmic vision of salvation in the Eastern variation of Christianity[62]. Hence, the Metropolitan of Pergamon, John (Zizioulas), points to the dangers that constantly lurk behind the Western thought, using categories such as: expressed interest in **history** Preoccupation with **ethics**, deep respect for the institution to **legalism**, **psychologism**, mysticism, **pietism** and **individualism**[63]. In these general frameworks we can also interpret the key premises of Congar's theology of Tradition and we will try to show it in this section of our study. Before that, we shall give a few remarks on how our author perceives theology of Tradition in the work and decisions of the great Council (1962-1965).

Congar certainly introduced positive changes in the Roman Catholic scholastic concept of Tradition, and he did it to such an extent that his work was integrated into the decisions of the Second Vatican Council. The Fathers of the Council, by a majority of almost two-thirds, rejected the first proposed scheme of the constitution of Revelation, by which the doctrine of "two sources of Revelation" would be confirmed. One chronicler of the events in the Council, noted on the occasion: "It can be said that the voting on 20 November, 1962 has ended the era of counter-reform, and that a new era begins for the entire Christianity, with unforeseeable consequences,"[64]. The period between the rejection of the first scheme of encyclique and its acceptance three years later, is the period of fractures and breaks that had taken place so that return to traditional understanding of Tradition could take place. In this study, we will not dwell on the turbulent history of the origin of Constitution on Revelation, *Dei Verbum* yet the note that the article in question had been corrected and amended five times, reflects the anguish of the Council Fathers to transform their faith into Tradition and describe it in traditional categories. The entire final text *DV* is the result of hard and dedicated work of the theologians-advisors to the Council, of the father Yves Congar, and the second section of the said document ("De Divinae Revelationis Transmission" *DV* 7-10), as well as *DV* 21 depend to a great

---

[60] *TTT*, p. 179.

[61] J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin: Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée – vol III*, Paris, 1978. We have used the Italian translation *Le origini del cristianesimo latino*, Bologna 1993.

[62] J. Daniélou, *Le origini del cristianesimo latino*, p. 441–442.

[63] cf. J. Зизијулас, "Екуменизам и потреба за визијом", *Искон*, 5 (1999), pp. 38–41 (38).

[64] R. Rouquette, *Bilan du Concile* in *Etudes*, I, 1963, pp, 94–111 (104). Quoted according to *TLC*, p. 167.

extent on his theology of Tradition[65]. We confirm these stances by listing the following elements, common to Congar and the decisions of the Council:

a) the *integral* vision of Tradition, which includes "*everything* it uses for the holy life of God's people and for the growth of his faith" (*DV* 8);

b) *Apostolic* origin and continuity of the Holy Tradition;

c) presentation *of* Tradition *in the stronger personalised categories*, rather than in the conceptual view of the transfer of ideas;

d) accentuating the dialog aspect of Tradition personified in our Lord Jesus *Christ, as the subject, source and centre of Tradition*, because it is in him that the Father has a dialogue of love with us (*DV* 21);

d) the enhanced communicative element of tradition, by underlining the role of the *Holy Spirit* during the transfer and acceptance of Revelation;

e) integration of *Tradition into the historical process, which is the guarantor of its development and progress*, versus the teachings of the First Vatican Council, which was close to Vincent's formula of immutability;

f) insisting on the fact that "*it is not from Sacred Scripture alone that the Church draws her certainty (*certitudinem suam*) about everything which has been revealed* "(*DV* 9);

g) the *ecumenical* openness in addressing the age-old problem of the relationship between the Scripture and Tradition, because the Council provides for a compromise formula: 'Revelation that is not only in the Scripture', but does not mention the famous "two sources".

We shall critically examine the theological justification and durability of these and other attitudes of the Council and Congar himself regarding Tradition, by placing them in a broader – ecclesiological context, taking into account the schematic instructions from Daniélou and Zizioulas.

1. Both for the fathers gathered at the Second Vaticanum and for our Dominican, the Church is the instrument (instrumentum) of salvation, the provisional institution (it has its own time, as we have noted) middleware and is preparatory in character, based on the Christ's sacrifice on the cross, and later animated at the Pentecost. Its mission is to serve humanity, to be simple, humble and friendly mother and sister of all people, as it is still imperfect in holiness (*LG* 48). From this stance stems the need for the ***certainty* of the Church,** a concept that we consider incompatible with Orthodox eschatological ecclesiology, which follows the New Testament faith in instability, transience and lack of foundation of the present town, where we dwell temporarily. The Western vision of the Church, however, seeks a safe norm ("une règle sure"), the rules and regulations of religion, the aforementioned rigid rules of truth, reliable and "soteriologically effective"[66] norms of faith, which are transferred from the protologic sources, like echo, in an unbroken chain of tradition, until our time. The pursuit of safety fits into the perception of time and the institutionalized church (until its sociological and political conversion into the country takes place), as a "historic and visible entity of Tradition".

---

[65] Cardinal Ratzinger argues that it is not difficult to recognize the pen of Y. Congar" in *DV*. J. Ratzinger, "Commentary on Dei Verbum," chap. 2, in H. Vorgrimler (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, New York, 1969, III, p. 184.

[66] *TTH*, 44.

2. The fact that the Church is transitory or at least a transitional institution, threatens to take the category of Tradition to systems of "**intellectual** transfer", "apostleship of **Doctrine**", the "Course of Christian **science**" that has to be stored in the identity of "**knowledge**". In this sense, tradition can be transformed into a dogmatic textbook, Proceedings of the rules, the legal code. By doing this the category of Tradition gains a pedagogical[67], Missionary and ethical tone, and loses its ontological, theological and Trinitarian basis. The oeuvre of cardinal Congar contains a sense of *theological* aspect of Tradition, but, like in the decisions of the Council, one feels ambivalence in attitudes. A positive aspect of the growth and development of Tradition (Congar's mark on the document) can be reduced to the increase of understanding, contemplation, meditation and intellectual studying of the monument of Tradition. After all, the entire *Dei Verbum* constitution emphasizes the attitude that the *Church* is primarily a *student* of the Word of God, and only consequently a teacher. The potential ecclesiological Nestorianism, which we make out in the Congar of that time, and which is avoided in his later works, has its justification. In addition to psychological reasons (he suffered persecution from the Curia itself), we shall mention an objective one: Congar attempts to revalue the role of the ecclesiastical Magisterium and to reduce the immediate imperative impact of the Curia, as well as the abuse of papal primacy. For this purpose, he had warmed to the "traditional" Western themes of the time of the Church, the Church as a mediator, the instrument of salvation, its end, its fallibility(!), and its "humanity".

3. The mentioned ecclesiological framework, linked to a clear ecumenical directionality and controversy surrounding the historical-critical approach to the Bible, lead to another much too strong attitude in Congar's theology of Tradition. It is about *the overemphasis* of the Scripture. The authority of the Bible emanates from its antiquity and the fixed canons. It is the oldest, and the only sure testimony to the Apostolic tradition, which is why, says Congar, **the Scripture *is the regulation* of the Church, and the Church does not regulate the Scripture**. In the same sense, there is evidence of a distinct biblical orientation of *DV*, whereupon the theology of Revelation announced in the dense Scripturist matrix (its two-thirds of the sections are devoted to the Scripture). It seems to us that *DV* and Congar's thought of Tradition share a common weakness: coexistence of two vocabularies and two approaches to the Church, and therefore to the Revelation and the Scripture and Tradition.

4. Finally, let us mention just one more weak aspect of Congar' analysis of the reality of the Holy Tradition, which, as it seems to us, rounds up and further clarifies our previous three critical remarks. We shall call it a **non-eschatological approach** to the issue of Tradition. It is, in fact, about the Congar's approach to time and history as unavoidable factors of reflection on Tradition as surrendering and transmission. His vision of time between the Pentecost and the Parousia as the "time of the Church" also makes it difficult for an Orthodox theologian to a certain point. By addressing this issue, Congar

[67] Sergei Bulgakov, in his book *Православље. Преглед учења Православне Цркве* (Novi Sad, 1991), shows a similar approach to the issue of Tradition. In just one paragraph of this research, Bulgakov directly associated the term Tradition and Learning four times: "The fullness of the true faith and the true *learning* (…) is guarded by the entire Church and is passed on from generation to generation as ecclesiastical tradition and this Holy Tradition is the most general form of preserving ecclesiastical *learning* in various ways. Tradition is the living memory of the Church, which contains the true *learning*... This is the reason for the faith in the ecclesiastical tradition as the basic source of the ecclesiastical *learning*…" (66)

mentions the existence of all three times of existence: the past, the present and the future. Tradition was received in the past, it is ongoing and is always alive (present) and directs our gaze towards the future. But the future does not have a constitutive (ontological) role in the life of the Church, but only a secondary, added one, almost aesthetic. This remark is, again, applicable to the overall contribution of the Council. In the Dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium* (and in its final redaction we recognize the pen of Congar) there is talk about the Holy Spirit and about the end of time, but is *secondary* when compared to the historical actions of Christ. We claim on this occasion, too, that the conclusions in *DV* are coherent with the basic ecclesiological views of the Council and constitution of *LG*. In both cases, we would prefer to call this vision futurological, rather than eschatological. Here, we identify Congar's fear of "triumphal" self-realization of the Church (the Curia, from the life of the isolated Magisterium), which makes it difficult for him to accept the Orthodox stance, according to which Tradition is *historical* reality, that it is manifested in history, but that Tradition is not the reality of historical origin, because the Church, in whose heart lies the Holy Tradition, also does not have its roots in history. Congar's thought is definitely moving towards this conclusion, but it is only his later ecclesiological, especially pneumatological reflection[68] that is significantly closer to the eschatological vision of the Church.

Conclusion

In this study, we tried to present basic but representative outlines of the theology of tradition of the Roman Catholic theologians Yves Congar, who had immense impact on the Second Vatican Council, with his monographs and personal presence as an expert. This very issue of the relationship of the Holy Tradition and traditions is one of the most important research fields for the future cardinal. The formation of the theological oeuvre was caused by ecumenical and internal need of his Church for biblical, patristic and Council-related Catholic position on the issue. In these facts and in the imposed urgency[69] we also find reasons of certain imprecision, vagueness and excessive highlighting of certain points of the triad comprising of the Scripture – Tradition – Church.

In addition to these and others, already marked subjective reasons for the "cracks" in Congar's system (being excluded from the position of a professor and having been prosecuted by the Curia, which identified itself with the Church), we have particularly addressed the objective causes of the aforementioned shortcomings in his reflections. Yves Congar sincerely tries to integrate his thought into a patristic milieu of an undivided Church, still, he does so by not rejecting some deposits of the Western *Tradition,* which, we believe, must be revised, exactly for the advancement of the ecumenical dialogue. Here, we primarily have in mind the *differences* and *Traditional particularities of the Western-Christian philosophy* expressed in the Roman Catholic ecclesiology (along with personology and eschatology).

Congar and the Council are in the same position of trying to overcome the then Christomonic ecclesiology, where the Church is seen as a prolonged Incarnation, founded on Good Friday and delivered to the world through Mary, who was under the Cross.

---

[68] Primarily in the book *I believe in the Holy Spirit*.

[69] The Council was opened in 1962, meeting of the Commission for Ecumenical Dialogue was planned for 1963, yet Congar's trilogy was written in this time interval, in record time.

Such a vision of the Church leads directly into legalistically established and institutionalized system, whose truth is determined and provided for by the Roman Curia, personified in the Pope. Being an active participant in the Council, Congar notices this and feels sorry about the fact:

> The Curia understands nothing. It is filled with Italians, who are immersed in ignorance of reality, the political servility, simplistic and wrong ecclesiology in which **everything comes down to the Pope**. They see the Church only as large centralized administrative machinery, the centre of which they are holding. All these days, I have been following the Italians, the Italian ecclesiology. (…) **Ultramontanism** really does exist. Victoriously, it theoretically lives in the official ecclesiology, and powerfully acts in terms of piety.[70]

Unlike Rahner, Congar[71] argues that ecclesiology should be a primary sector of theological research. It seems to us that his oeuvre misses a leap into uncertainty, into the eschatological uncertainty in the "not yet", that we iconize at Liturgy with the faith in the coming of Christ. The Eucharist itself, as a collective of personalities, is the "pattern of faith". To the Orthodox Church, in its liturgical *Tradition*, the rule of faith is not a principle, idea or doctrine, but the personality of the saint – who is holy in Christ, in the Church. "Rule of faith" (the repeatedly mentioned *regula fidei*), is, according to the text of hymn, a living personality, i.e. a particular saint (Nicholas, Ambrose…). Holy Tradition, therefore, is not a historical echo of the first heaven, but eschatological voice that comes to us, directly to the Lord's Table, from the future Kingdom. In this regard, we take the words of Metropolitan Zizioulas:

> The church is an entity that receives and re-receives what history passes on to it (παράδοσις), but this transfer **has never been a purely historical matter**; it takes place secretively, eucharistically, i.e. it is seen as a gift that **comes from last days**, as God has promised and prepared for us in his Kingdom. […] The Tradition ceases to be a **gift** of the **Spirit** if it is just a matter of historical continuity.[72]

The time we live in, the time of the Church in Congar's oeuvre is open for the future, but the author's vision of temporality is completely Western in character, centred in the present. The hermeneutical horizon is the present; the experience of the Christian "now" is projected, transferred to the future, hence the eschatological terms. Unlike this setting, there is a reverse temporal perspective of the Eastern tradition. It is most clearly confirmed in the liturgical tradition of Orthodoxy. So, for example, when chanting to Saint Nicholas of Myra in Lycia, whose relics realistically, historically, *are* in Bari, we are saying: "*Now* we aren't invoking you from Bari, but from heavenly Jerusalem, where you are happily rejoicing with the apostles and prophets and saints…"[73].

---

[70] Y. Congar, *Mon Journal du Concile*, vol. I, Paris 2002, 180.

[71] Karl Rahner, argues that ecclesiology is not the central moment of Christian truth. Calling upon the Council's doctrine on the hierarchy of truths (*UR* 11), he thinks that "ecclesiology is not the supporting basis or the foundation of Christianity. Jesus Christ, faith, love, giving oneself over to the divine dark and unattainability of God while contemplating the Christ's figure (...) - these are the realities that are central to a Christian. If it fails to reach out to them and fails to make them real in the deepest fathoms of your being, then his churchness, his sense of belonging to a particular church, will be but an illusion and a façade of deception". К. Ранер, *Основание веры. Введение в христианское богословие*, Москва, 2006, 446.

[72] Ј. Зизијулас, "Апостолски континуитет Цркве и апостолско прејемство у првих пет векова", *Саборност*, 1–2 (2006), pp. 33–53 (52). All the underlined text in this quotation is ours.

[73] The service of Transfer of the relics of our father Nicholas the miracle-worker, the third chant, I summoned the Lord, in *Žiča and Studenica Monthly for May*, 9th day, prepared by Žiča Bishop Hrisostom, Kraljevo - Žiča, 2007, p. 102.

Yves Congar repeatedly insisted on the fact that his theology and the work of the Council are the starting points and catalysts of new activities and further dedicated research, primarily in the area of ecclesiology. The Dominican had his goal at the beginning of his fruitful work in theology: the analysis of the issues of the Papal primacy and comparative ecclesiology on the fundaments of the single *Tradition* of the undivided Church. Bearers of the present dialogue between the Orthodox and Roman Catholics have been recently working on the said issue, just as the great father of the Church, Yves Congar, wished for and predicted half a century ago. The activities of the International Commission for Dialogue, Congar's work and, we hope, our study of some aspects of his theology are aimed to manifest the truth that theology – serving the Church is on its way towards the unity of this century and the centuries to come.

Philotheos 14 (2014) 304-310

Bogoljub Šijaković
Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Identity between Memory and Oblivion, between Ontology and Discourse

Our life-world is markedly characterised by the *oblivion of transcendence*, that is, by the expulsion of holiness, which is followed by the relativization of values, the fragmentation of consciousness and the illuding of reality. A structural amnesia – experienced as the extinguishing of selected points of memory – is forced upon us intentionally. It is being transferred from the domain of power to historical science, art, "theory", and onto "culture" generally, with the aim of systematic deformation, manipulation and annihilation of memory and remembrance.

1.

The culture of memory (and remembrance) seems to be more and more a characteristic of our time. It is another name for the relationship toward the past. And, whether we deal with a 'preservation' or with an 'overcoming' of the past, with 'facing' the past or keeping it from happening, the relationship toward the past is always determined by our attitude in the present, equally so in cases of washing away the memory, or in those of being obsessed with memory. The past is constituted, sometimes even constructed, in the memory of both the individual and collective social consciousness. To have a past, i.e. to have memory, represents an important functional element of identity, both of the individual and of the social consciousness. Therefore memory (and oblivion as well) is a systemic and fundamental problem of the social sciences. Namely, the transcendental presupposition of the social sciences is the 'society' as a communicative community, while the transcendental presupposition of the communicative community is the individual person, whose dynamic and relational identity within the community oscillates between memory and oblivion.

The idea of memory has always been changeable and elusive, for it depends upon the context in which one places memory, and on the purpose to which it becomes directed. Also, there is a diversity of memory (and remembrance) types in different existential states and atmospheres, such as nostalgia, melancholy, trauma, and boredom. *Nostalgia*, as a painful longing (ἄλγος) for the return to one's homeland (νόστος), implies the *memory* of what roots us, and ultimately that is the longing for paradise. M*elancholy*, understood as the state of depression, on a scale from indifference to fear, represents helplessness as the consequence of the *oblivion* of those points of support and of values that are foundational for us; on the same grounds we can talk of the modern relativist philosophy as of intellectual melancholy, and the culture that relies only on spectacle and fascinations is, in fact, an additive in the production of general cultural melancholy. T*rauma* as an open wound (τραῦμα) of the soul is a not yet overcome *memory* of a disturbing event

that wounds us (τιτρώσκω), for in the frightening event we were left to ourselves, for we indulge ourselves in superficial self-sufficiency (becoming easy prey) and we fall into solitude(solipsism), which prevents us from feeling that the traumatic event does not befall merely ourselves, which we would be capable of if we were to rely on the Other, in coexistence with the Other; the lack of sympathy (both as co-suffering and co-empathy) makes space for being pathetic. *Boredom* refers to a special emptiness of memory or, more sharply put, to the "memory" of emptiness in which there is an active presence of nothing; boredom is the fall into oblivion.

2.

Memory is not only a condition for organizing one's life but also a way to defeat death. To a myth-making consciousness, the memory of primordial events is the most important knowledge: the Muses, daughters of the goddess of *memory* Mnemosyne (Μνημοσύνη), know everything *from the very beginning* (ἐξ ἀρχῆς), they know the past, the present, and the future.[1] Contrary to it stands the goddess of *oblivion* Lethe (Λήθη), whose parent Eris is the "mother of many evils".[2] Additionally, under the influence of orphic-pythagorean ideas, memory and oblivion are in the same relation as life and death. To preserve and keep knowledge and memory even after death – that is the exceptional privilege of the prophet Tiresias[3] by which he conquers lethal oblivion. To be preserved and kept in memory and remembrance after one's own death – that is, in Homer and Pindar, *remembrance* (μνῆμα, μνεία, μνήμη) taken as a ritualistic-cultic remembrance of the deceased (cf. *pamętʹ*). How to preserve knowledge and the memory of historical events that transgenerationally situate us? We are provided with the answer by Herodotus who expounded the *knowledge* of peoples, customs, and events gained through research, as history (ἱστορία, from the root ϝιδ-).

Christian identity originates from Sacrifice and Memory, namely, from the redeeming and intercessory sacrifice of Christ, and from the Eucharistic communion with the sacrifice instituted by Christ Himself as the *remembrance* (ἀνάμνησις, *vospominanie*) of his sacrifice: "Do this in remembrance of Me" (τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν).[4] In the Christian liturgical context memory (remembrance) has the meaning of *eternal life*, especially from the perspective of eschatology, which integrates temporal horizons – the past, the present, and the future. Hence the liturgical words "*remembering* the second and glorious coming" of Christ, referring to the event that is yet to happen and that provides the meaning all those events that have already taken place, convey that even the future can be remembered, and that the future can be forgotten. The integration and intertwining of temporal horizons does not come merely from the spirit of eschatology, for it is generally representative of the character of human existential time, unlike the physical structure of the passage of time, which Aristotle has in mind when he says that we perceive the present, await the future, and remember the past.[5]

---

[1] *Cf.* Hesiod, T*heogony* 32, 38, 115.

[2] *Cf.* Hesiod, T*heogony* 225-232.

[3] *Cf.* Homer, O*dyssey* 10.492-495.

[4] *Luke* 22:19. – For more on this, see the essay "On Sacrifice and Memory" (2000), in B. Šijaković, *The Presence of Transcendence: Essays on Facing the Other through Holiness, History and Text*, Los Angeles: Sebastian Press 2013, p. 30-37.

[5] Aristotle, *De memoria* I 449b.

3.

Memory is a characteristic of an individual's consciousness, as well as both the collective and social consciousness; it is stored in products of culture, and functionally present in social relationships. These different levels and types of memory are intertwined and mutually interdependent.

Memory as an ability of the individual consciousness is an important precondition of a person's identity, especially as a presupposition of the whole of conscious life, and as a precondition of self-consciousness, and as "self-feeling": e.g. the memory of the body as the self-perception of one's own individuality. In addition, memory both as ability and as content has a dynamic nature: this is witnessed to in a special way by *biography*, which is the fundamental assumption of personal identity that is being relived always anew and interpreted through the changeable medium of memory. A lack of memory would bring into question the foundation of identity and the meaningfulness of action, both the individual and collective ones. Various types of the pathology of memory problematize the in-rootedness of identity. Contrary to that, memory stored in material artifacts and in the symbolic and spiritual products of culture, however otherwise they might be open for interpretation, represents points of identity in its historic process.

Memory is socially preconditioned and structured: we acquire *common* memory through commonly lived experience; *collective* memory is shaped within a group and even forms the group itself; *social* memory exists within social relationships and is lastingly situated in culture and in the institutions of the society. And, as the individual memory integrates itself into the common, so does the social memory essentially influence the formation of not only social but of the personal identity as well. Eminent forms of social memory are social institutions such as the state and its organs, or educational and cultural institutions. *Education* is important among other things for the permanence and passing on of social memory and for the (re)production of the collective identity. Since education presupposes the essential *incompleteness* of man, it contains the possibility for the structures of power, aided by pedagogical sculptors, to form man with the purpose of producing the desirable collective identity; it is from there that we get the mobilizing formative education whose sharpened form is brazen indoctrination. As a paradigmatic form of institutionalized memory, *museums* are often mostly institutions of power.

The past receives meaning from the present (with reference to the future), and thus the present provides the criteria for selection i.e. the preservation of and the erasing of the content of the memory of the past, namely the criteria for a new interpretation and providing the past with a new meaning.[6] There exists, then, a planned "loss" of memory, and not only a spontaneous one. And from it possibilities are drawn for inventing tradition, establishing a false continuity with the invented past, constructing identity (which is functional no matter how fictional). There with it is important also to discern: is the memory of a community its conscious choice or was it imposed upon the community, namely, is the identity that the community forms an authentic one (autoreferential), or manipulatively created by someone else (heteroreferential). The reconstruction and re-

[6] Karl Popper tried to argue that the science of history is by its very nature reflective and selective: Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies I-II*, London: Routledge, 1945. I tried to expound a critique of Popper's theory of historical science in the following paper: "'Open Society', Closed Interpretation of History, Responsibility" (1997), in B. Šijaković, *The Presence of Transcendence*, p. 142-152.

memorization of history is a need that a community has, which is especially prominent after historical wanderings and crashes when, in order to preserve elementary identity, it becomes necessary to find and hold on to one's own character as to a thread. Still, what ought to be analyzed as well is the *memory discourse* as a system of statements that construct the object of memory and thus produce a certain version of events – whether on the basis of claiming rights to knowledge and truth in one's own perspective, or for the purpose of a mere construction of the functional identity.

Analytically we can speak of the two types of identity, which are intertwined on many levels in reality: *ontological* identity and *discursive* identity. Ontological identity is "objectivistic", it refers to human "nature" and "essence" which include both personal identity and belonging to a tradition; this identity implies a stable memory. Discursive identity is determined by social status and social role, and is characterized by constitutionalism and fictionalization; this identity counts on the possibility of oblivion and the construction of memory.

4.

It is somewhat paradoxical that man is conscious of his forgetting, that he remembers that he forgets. Therein lies an additional meaning to Tertullian's standpoint that "man is probably the most oblivious of all beings" (*homini omnium forsitan obliviosissimo*)[7]. Odysseus' friends were feeding themselves with lotus (λωτοφάγος) and thus they forgot about returning to their homeland,[8] namely, they forgot their fathers, brothers, wives, children – they forgot their own identity: who they were and from where they had come. Oblivion is therefore the oblivion of one's self. In Orphic-Pythagorean circles and in Plato it is believed that the souls of the deceased are freed from memories of their previous life and that by rebirth they obtain the experience of life anew, and not only that the soul enters life with oblivion but even in life "the waters of oblivion" (λήθη) avert the soul from the truth (taken as non-oblivion: ἀ-λήθεια).[9]All forgetting of the true and vitally important leads to *oblivion of one's self* (*oblivio sui*).[10] We can get an answer to the problem from Philo of Alexandria: "It is then the beginning of wisdom not to forget one's self" (σοφίας οὖν ἐστιν ἀρχὴ μὴ ἐπιλανθάνεσθαι ἑαυτοῦ).[11] Wisdom is resistance to self-oblivion.

---

[7] Quinti Septimii Florentis Tertulliani *Liber de anima* c. XXIV, Patrologia Latina 2, 688C-689A: "Perinde et homini omnium forsitan obliviosissimo inobliterata perseverabit sola scientia naturalium, ut sola scilicet naturalis; memor simper manducandi in esurie, et bibendi in siti, et oculis videndum, et auribus audiendum, et naribus odorandum, et ore gustandum, et manu contrectandum."

[8] *Cf.* Homer, *Odyssey* 9.82-104.

[9] The history and reflective potential of the idea of oblivion in philosophy and literature was exemplarily and extensively reviewed by Harald Weinrich, *Lethe: Kunst und Kritik des Vergessens*, München: Beck 1997. – Sometime around 500 BC, simultaneously with the invention of mnemotechnique as the art of memory (*ars memoriae*) we find the art of oblivion (*ars oblivionis*, *ars oblivionalis*); on that see M. Simondon, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du V^e siècle avant J.C.: Psychologie archaïque, mythes et doctrines*, Paris: Les Belles Lettres 1982. See in general: Frances A. Yates (1899-1981), *The Art of Memory*, London: Routledge & Kegan Paul 1966; Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: C. H. Beck 1992. – Umberto Eco, in his famous lecture from 1966, later published in English (Umberto Eco, "An Ars Oblivionalis? Forget It!", *Publications of the Modern Language Association of America* 103 (1988) p. 254-261), refutes the very possibility of establishing some kind of art of oblivion. Contrary to it cf. Kai Behrens, *Ästhetische Obliviologie: Zur Theoriegeschichte des Vergessens*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2005.

[10] Cf. Boethius, *De consolatione Philosophiae* I 6, 18.

[11] Philo of Alexandria, *De somniis* I 211.

Oblivion of God is a dramatic form of man's self-oblivion. Oblivion of God is the oblivion of Christ's sacrifice for us, which is the foundation of our existence (as human beings we exist to the extent to which we sacrifice ourselves for others and the others sacrifice themselves for us, and not if we sacrifice the others for us, which we are led to do by the instinct of biological existence). One of the most conspicuous characteristics of the modern age is the *oblivion of transcendence*, namely the persecution of sanctity, followed by the relativization of values and the fragmentation of consciousness and reality. This has cardinal consequences for the nature and constitution of the identity of person and community. Christian identity is founded on the Eucharistic *anamnesis* of Christ and on the *Memory of God* (Μνήμη Θεοῦ, *Memoria Dei*, *Memoria Christi*). All of our relationships with God are preceded by our remembrance of God. To constitute one's self relationally out of this remembrance-of-God and to have-God-on-one's-mind in conduct means to seek a place in God's Memory. Let us articulate that relying on St. Augustine[12]: when we orient in life toward *memory of God* (*memoria Dei* [*genitivus obiectivus*], in the sense of *our* memory of God) then this leads to salvation of the soul in the eternal *memory of God* (*memoria Dei* [*genitivus subiectivus*], in the sense of God's memory); the same as the sinner's averting from God and the *oblivion of God* (*oblivio Dei* [*genitivus obiectivus*], meaning *man's* oblivion of God) is coupled with the respective oblivion on God's side, the *oblivion of God* (*oblivio Dei* [*genitivus subiectivus*], in the sense of *God's* oblivion of man).[13] Our *memory of God* (μνήμη Θεοῦ) has a deep epistemic sense: it is the state of "not knowing one's own self in ecstasy toward God" (ἀγνοεῖν ἑαυτὸν ἐν τῷ ἐκστῆναι θεῷ) when the content of knowledge becomes God himself, as we learn from Diadochus of Photike.[14]

Those who forget God are oriented toward death, and those who remember God are directed toward life. When we bid farewell to the departed with the words "Eternal remembrance" (*viechnaia pamięt'*), then we (should) know that they are not unforgettable in our memory and words but in the eternal memory of God. *The name* that is *remembered* in prayers and that God *remembers* is not only preserved from oblivion but from extermination by death as well. According to the Old Testament book of Isaiah the Lord will, to those who act in accordance with his justice and keep His covenant, "give in my house and within my walls a ***memory*** (*yad* – יָד) and a ***name*** (šem – שֵׁם) better than sons and daughters, *the name eternal* (שֵׁם עוֹלָם) I'll give to each of them, the name that shall not disappear".[15] *Eternal name* (שֵׁם עוֹלָם, ὄνομα αἰώνιον) is the name in God's eternal Memory; *memory and name* (יָד וָשֵׁם – *yad vašem*; Greek translation says τόπον ὀνομαστόν – "*memory*-place") that is not merely a psychological overcoming of oblivion, nor an emotional preserving in memory, but an *ontological* preservation of existence in the name ("in house…within my walls"). Name is existence in a language that is prayer and remembering, and when we are in prayer, we are in God's Memory.

---

[12] Augustine, *De Trinitate* XIV 12-17.

[13] For Augustine's consideration of memory (*memoria*) cf. the tenth book of his *Confessions*: *Confessiones* X 8-27, 35-36.

[14] Diadochus of Photike, *Capita centum de perfectione spirituali*, praeamb. 5.

[15] Isaiah 56:5: וְנָתַתִּי לָהֶם בְּבֵיתִי וּבְחוֹמֹתַי, יָד וָשֵׁם--טוֹב, מִבָּנִים וּמִבָּנוֹת: שֵׁם עוֹלָם אֶתֵּן-לוֹ, אֲשֶׁר לֹא יִכָּרֵת.; in the Greek translation of the Seventy: δώσω αὐτοῖς ἐν τῷ οἴκῳ μου καὶ ἐν τῷ τείχει μου τόπον ὀνομαστὸν κρείττω υἱῶν καὶ θυγατέρων, ὄνομα αἰώνιον δώσω αὐτοῖς καὶ οὐκ ἐκλείψει; in the translation given by *The Orthodox Study Bible* (Nashville: Thomas Nelson 2008): "I will give them a notable place in My house and within My wall, a place better than that of sons and daughters. I will give them an eternal name, and it shall not fail."

5.

From antiquity till today oblivion was many times tried as a repressive instrument of power. The verdict (usually posthumous) to be punished by *erasing from memory* (*damnatio memoriae* or *memoria damnata*)[16] was practiced through destroying and damaging or being sacrilegious to all memories, remembrances and monuments reminding of the punished one with the aim of exiling and excommunicating him from memory in posterity, and with the aim of complete removal from history. Condemnation to oblivion was practiced (from Egypt, Greece, and Rome to Hitler, Stalin, and Broz) by the annihilation of every trace that the punished one even existed, from depriving him of the right to have his grave, to the point of forgetting his name, erasing his name, prohibiting the mentioning of his name, or giving his name to the newborn: the loss of the right to have one's own name on the burial monument and the oblivion of one's name should signify the definitive victory of death; for name is memory.

A special form of *damnatio memoriae* could be the condemnation, or the damnation of the defeated to the *remembrance of defeat*. The perverted form is *oblivion out of mercy* as an act of political power by which one "forgets" the guilt, forgives the punishment, and grants amnesty. However, *amnesty* ('not-remembering': ἀμνηστία from μνήμη) as an act of mercy is not as *amnesia* ('not having memory': ἀμνησία from μνήμη but according to English *amnesia*) as loss of ability to remember. By claiming the right to "oblivion", power affirms itself as power. Essentially, forgiveness is not oblivion for it does not make the cause of forgiveness disappear. Forgiveness presupposes repentance, and the right to forgive is ultimately owned only by the victim.[17]

Oblivion is also an activity, and it participates in the construction of memory, and that is the basis for constructing and even inventing the past, which is undertaken in the present for the sake of the goals in the future. Inventing the past is either autonomous, undertaken by a subject in a range from self-defense to self-delusion, or heteronomous, undertaken over the subject, which then becomes the object of manipulation and mastering. (These two authorships in inventing the past do not exclude one another.) Inventing the past, therefore, has ethical implications. On the social plane, for functional reasons, there is a *structural amnesia* that is the extinguishing of selected points in memory. It is transferred from the structures of power to the science of history, literature, art, "theory", in which a systematic *damage of memory* is performed: *damnatio in memoria*, a deformation, manipulation, and cancelation of memory and remembrance. Deformed, constructed, and invented memory has at the same time the function of oblivion. The research of structures of social memory and remembrance, and the discovery of techniques of deformation of memory and remembrance are the preconditions for today's critical historical knowledge and historical self-consciousness.

---

[16] It seems that the expression *damnata memoria* was first used by the philologist and humanist Joost Lips (or Justus Lipsius, 1547–1606) in his edition (which also happens to be the first edition) of Tacitus' *Annals*: C. Cornelii Taciti *Historiarvm et annalivm libri qvi exstant*, Jvsti Lipsii Studio emendati & illustrati … ejvsdem Taciti *Liber de moribvs Germanorvm.* Ivlii Agricolæ *Vita*. Incerti Scriptoris *Dialogvs de oratoribvs svi temporis*, Antverpiæ, Ex officina Christophori Plantini, 1574. On Roman legal practice and the meaning of the expression *memoria damnata* the most important is a German dissertation in the field of law by Andreas Pesch, *De perduellione, crimine maiestatis et memoria damnata*, Aachen: Shaker Verlag 1995.

[17] More on that in "Guilt and Repentance" (2001), in B. Šijaković, *The Presence of Transcendence*, p. 57-65.

Structures of power in our time possess perfected instruments to produce, both on local and global social planes, and for the purpose of manipulation and ruling, *alomnesia* (forgery of the content of memory) and *paramnesia*, *pseudomnesia* (false content of memory, which is groundlessly perceived as memory). Against the constructed discursive identity, the condition for which is oblivion, it is necessary to win over the right to true memory. The open offer to become a lotophagus, the one whose food is the grass of oblivion, may be opposed by remembering the Name and by not forgetting transcendence. We need an ontology of memory (and a phenomenology of oblivion) based on Sacrifice that roots us in identity.

Philotheos 14 (2014) 311-330

Ep. Porfirije Perić, **Dragan G. Karan**
Θεολογική Σχολή Πανεπιστημίου Βελεγραδίου (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Ὁ διάλογος τῆς ἐκκλησιαστικῆς ποιμαντικῆς μέ τήν ψυχολογία καί ψυχιατρική ἐπιστήμη ὡς ἔκφραση διακονίας τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου

Abstract: This paper investigates the relationship between mental health and pastoral care in the Church. The principal goal is to indicate the area of dialogue and cooperation between pastoral theology / pastoral psychology and psychology and psychiatry, an area most noteworthy. Furthermore, the importance of the preservation of boundaries between scientific disciplines is emphasized as a key prequirement for a successful dialogue.

Key words: pastoral care; Church life; psychotherapy; mental life; dialogue; life quality

Σύνοψη: Ἡ ἐργασία ἀσχολεῖται μέ τή σχέση τῆς ψυχικῆς ὑγείας μέ τήν ποιμαντική διακονία τῆς Ἐκκλησίας. Βασικός σκοπός τῆς μελέτης εἶναι ἡ ἀπόδειξη τοῦ ἀξιόλογου περιθώριου πού ἔχει ὁ διάλογος καί ἡ συνεργασία τῆς ποιμαντικῆς θεολογίας μέ τήν ψυχολογία καί ψυχιατρική ἐνῶ παράλληλα τονίζεται ἡ σημασία τῆς διαφύλαξης τῶν ὁρίων κάθε ἐπιστήμης ὡς βασική προϋπόθεση γιά ἕνα ἀποτελεσματικό διάλογο.

Λέξεις κλειδια: ποιμαντική φροντίδα, ψυχοθεραπεία, ψυχική ζωή, διάλογος, ποιότητα ζωῆς

Εἰσαγωγή

Ἕνα ἀπό τά πλέον σημαντικά πολιτιστικά ἐπιτεύγματα τῆς σύγχρονης ἐποχῆς μας, εἶναι ἡ σημαντική καταξίωση τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς. Ἡ ζωή τοῦ ἀνθρώπου ἀποκτᾶ ἀνεπανάληπτη ἀξία καί ὡς τέτοια εἶναι τό πολυτιμότερο ἀγαθό μέσα στήν κοινωνία, ἡ ὁποία στίς περισσότερες πολιτισμένες χῶρες μέσω τῆς συνταγματικῆς νομοθεσίας προβλέπει τήν προστασία της μέ ὅλα, ὅσα ἀναδεικνύουν τήν ἀξία της[1]. Συνεπῶς ἐφόσον ἡ σύγχρονη κοινωνία περιμένει ἀπό ὅλους τούς φορεῖς της τήν συνεργασία τους μέ σκοπό τήν βελτίωση τῆς ποιότητας τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου, πόσο περισσότερο ἡ Ἐκκλησία καλεῖται νά συνεργαστεῖ μέ ὅλες τίς ἀνθρωπιστικές ἐπιστήμες, ἰδιαίτερα δέ, μέ τήν ψυχολογία, τήν ψυχιατρική καί ψυχοθεραπευτική γιά τήν πραγματοποίηση τῆς ἀποστολῆς της[2].Οἱ σχέσεις τῆς θεολογίας καί τῶν ἐπιστημῶν αὐτῶν, πού ἀσχολοῦνται μέ τόν ἀνθρώπινο ψυχισμό, σημαδεύτηκαν πολλές φορές κατά τήν διάρκεια τῆς ἱστορικῆς πορείας ἀπό ἐντάσεις καί παρεξηγήσεις μέχρι τοῦ σημείου τῆς ἀνοιχτῆς σύγκρουσης, παρότι καί οἱ δύο ἐπιστημονικοί χῶροι ἐνδιαφέρονται γιά τόν

[1] *Τό σύνταγμα τῆς Ἑλλάδος*, ἄρθ. 5, παρ. 2 : «Ὅλοι ὅσοι βρίσκονται στήν Ἑλληνική Ἐπικράτεια ἀπολαμβάνουν τήν ἀπόλυτη προστασία τῆς ζωῆς, τῆς τιμῆς καί τῆς ἐλευθερίας τους, χωρίς διάκριση ἐθνικότητας, φυλῆς, γλώσσας καί θρησκευτικῶν ἢ πολιτικῶν πεποιθήσεων. Ἐξαιρέσεις ἐπιτρέπονται στίς περιπτώσεις πού προβλέπει τό διεθνές δίκαιο».

[2] Πρβλ. Αδαμάντιος Αὐγουστίδης, *Ποιμένας καί θεραπευτής-ζητήματα τῆς ποιμαντικῆς ψυχολογίας καί ποιμαντικῆς πρακτικῆς*, ἐκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 1999, σελ. 108-109.

ἄνθρωπο, τίς προοπτικές τῆς ἐξέλιξης καί ἀνάπτυξης του, ὅπως και τίς δυνατότητες ἀλλά καί τά ὅρια τῆς φύσης του[3].

Αὐτή ἡ συνεργασία εἶναι μιά πραγματικότητα γιά τό δυτικό κόσμο, πού διαμορφώνεται στό ἐπίπεδο τῶν διαφορετικῶν θρησκειῶν καί τῆς ψυχιατρικῆς, ψυχοθεραπείας καί τῆς ψυχολογίας. Δέν πρέπει νά παραθεωρεῖται καί τό γεγονός τῆς στενῆς ἱστορικῆς σχέσης θρησκείας καί ψυχιατρικῆς – ψυχοθεραπείας, ὅπως παρατηροῦν καί οἱ Zilboorg καί Henry, καθώς ἡ ψυχοθεραπεία πρίν τό εἰκοστό αἰώνα ἀνῆκε στόν ἱερατικό χῶρο[4]. Στόν ἀμερικανικό κόσμο σημειώνεται μιά προσπάθεια ἀνάπτυξης καλύτερης σχέσης τῆς ψυχιατρικῆς καί γενικά τῆς ψυχοθεραπείας μέ τό χῶρο τῆς θρησκείας, ὅπως τονίζουν και οἱ ἐρευνητές Richard καί Bergin, γιατί ἡ κατανόηση τῆς θρησκείας μπορεῖ νά συνεισφέρει στήν καλύτερη μέριμνα γιά τήν ψυχική ὑγεία[5]. Ἐπίσης, πρέπει νά παρατηρηθεῖ, ὅτι στό πλαίσιο τῆς ψυχοθεραπείας γίνεται μιά προσπάθεια διάκρισης μεταξύ τοῦ θρησκευτικοῦ καί πνευματικοῦ χώρου μέ ἀρκετές ὡστόσο δυσκολίες καθώς σέ πολλά σημεῖα ἐμφανίζονται ὡς ἐπικαλυπτόμενες ἔννοιες[6]. Ἡ διάκριση γίνεται στό ἐπίπεδο μεταξύ τῶν θρησκευτικῶν ὅρων πνευματικό – spiritual καί ὑπερβατικό – *transcedent*[7].

Στό σύγχρονο ὀρθόδοξο κόσμο ἐδῶ καί ἀρκετό καιρό παρατηρεῖται αὐτή ἡ ἀνάγκη τῆς συνεργασίας[8]. Παρότι ὑπάρχει μιά γόνιμη σχέση μεταξύ τῆς ποιμαντικῆς διακονίας καί ψυχολογίας ὁ Σταυρόπουλος παρατηρεῖ, ὅτι ὑπῆρχαν καί ὁρισμένες ἀντιδράσεις στό χῶρο τῆς θεολογίας ὑπό τήν μορφή τῶν ἀποριῶν «*ἄν* καί *κατά πόσο* εἶναι χρήσιμη ἡ ψυχολογία γιά τήν ζωή τῆς Ἐκκλησίας»[9]. Ἡ ψυχολογία στήν ἐποχή μας, μέ τίς ἐπιστημονικές της ἀνακαλύψεις γιά τό ψυχισμό τοῦ ἀνθρώπου ἔχει ἀναδειχθεῖ σέ μιά ἀπό τίς σημαντικότερες ἐπιστῆμες στό κλάδο τῶν ἀνθρωπιστικών σπουδῶν[10], ἔτσι ὥστε νά διακρίνεται π.χ. σέ στρατιωτική ψυχολογία, ψυχολογία ἐγληματικότητας, οἰκονονομική ψυχολογία, ἐνῶ ταυτόχρονα πολλές ἀκόμη ἐπιστῆμες προστρέχουν στήν βοήθειά της μέ τήν προσδοκία τῆς ἀποτελεσματικότερης πραγματοποίησης τοῦ ἔργου τους. Οἱ διάφορες κατευθύσεις πού λειτουργοῦν σήμερα μέσα στό ἐπιστημονικό πλαίσιο τῆς ψυχολογίας ὅπως π.χ. ἡ ψυχολογία τοῦ βάθους, ἡ ἐξελικτική ψυχολογία, κοινωνική ψυχολογία καί κλινική ψυχολογία συμβάλλουν καί συνεισφέρουν στήν καλύτερη κατανόηση

[3] Βλ. Ἰωάννη Κορναράκη, *Ἐγχειρίδιον ποιμαντιῆς ψυχολογίας Α΄*, σελ. 8: «Ἡ πρόοδος τῶν ψυχολογικῶν σπουδῶν καί ἡ μελέτη ὑπαρξιακῶν προβληματισμῶν τοῦ ἀνθρώπου ὑπό τό πρῖσμα τῶν πορισμάτων τῶν σπουδῶν αὐτῶν θέτει τήν Ποιμαντική ψυχολογία ἐνώπιον τοῦ εἰδικωτέρου προβλήματος τῆς σχέσης τῆς ψυχολογίας μέ τήν πνευματική ζωή, ὅπως τήν καθορίζει καί τήν κατανοεῖ ἡ ὀρθόδοξη παράδοση». Πρβλ. Ivan Štegel, «Perspektive dijaloga pastorala i trendova aktualne psihoterapije», *Bogoslovska smotra*, 76/2 (2006), σσ. 453-454.

[4] Περισσότερα περί αὐτοῦ βλ. Zilboor Georgy & Henry George W., *History of Medical Psychology*, ἐκδ. Norton, New York 1941. Ὁ ἅγιος Ἰωάννης τῆς Κλίμακος ὀνομάζει τόν ἱερέα ἤ πνευματικό γέροντα «πνευματικό ἰατρό», βλ. Ἰωάννη τῆς Κλίμακα, *Κλῖμαξ*, κεφ. ΚΒ΄, PG 976B.

[5] Richards Scott & Bergin Allen, *Handbook of Psychotherapy and Religius Diversity*, ἐκδ. Amerikan Psychological Association, Wasington 1999.

[6] Βλ. Hage S., Hopson A., Siegel M., Payton G., DeFanti E., «Multicultutal training in spiritualitet», *An interdisciplinary rewiew Counseling and Valuew*, 50, (2006), σσ. 217-234.

[7] Βλ. Sperry L., & Shafranske E. P., *Spiritually oriented psychotherapy*, ἐκδ. D. C. Amerikan Psychological Association, Wasington 2005.

[8] Ἀδαμάντιος Αὐγουστίδης, *Ψυχολογία καί πνευματική ζωή*, ἐκδ. Τῆνος, Ἀθήνα 2004.

[9] Αλέξανδρου Σταυρόπουλου, *Φάκελος μαθήματος συμβουλευτικῆς ποιμαντικῆς*, Ἀθήνα 1997, σελ. 187.

[10] Πρβλ. «΄Η ἐπιστημονικὴ Ψυχολογία εἶναι ὁπωσδήποτε μιὰ ἰσχυρὴ πρόκληση αὐτογνωσίας. ΄Ο ἄνθρωπος αἰσθάνεται τὸν ἑαυτό του «ὡς τὸ μέγιστο μυστήριο» (das grösste Mysterium). Κάθε πρόκληση αὐτογνωσίας τὸν δονεῖ συνειδητὰ ἢ ἀσυνείδητα».

τοῦ ἀνθρώπου καί τῆς ψυχολογικῆς του πλευρᾶς. Ἡ θεολογία καί εἰδικά ἡ ποιμαντική θεολογία δέν ἔμεινε ἀνεπηρέαστη ὡς πρός τήν ψυχολογία· ἔτσι συναντᾶμε καί στό θεολογικό χῶρο, παραδείγματα συνεργασίας τῆς θεολογίας μέ τήν ψυχολογία μέ τήν μορφή τῆς ψυχολογίας τῆς θρησκείας[11] καί τῆς ποιμαντικῆς ψυχολογίας. Ἡ ποιμαντική μέριμνα ἐπειδή εἶναι ἡ διμερής σχέση μεταξύ τοῦ ποιμένα καί τοῦ λαοῦ τῆς Ἐκκλησίας, δηλαδή ἡ σχέση μεταξύ τῶν δύο ἐνεργῶν ἀντικειμένων, δέν πρέπει ποτέ νά ξεχνᾶ, ὅτι αὐτή ἡ σχέση εἶναι ἡ ἀνθρώπινη σχέση μέσα στό πλαίσιο τῆς θείας χάριτος. Ἡ ποιμαντική δράση ὡς ἀνθρώπινη σχέση ἔχει ἀπό τήν ἴδια τή φύση της καί τήν ψυχολογική διάσταση. Ἡ συνεργασία ποιμαντικῆς μέριμνας καί ψυχολογίας εἶναι μιά φυσική συνέπεια, τήν ὁποία ἀναμένει τόσο ἡ Ἐκκλησία ὅσο καί οἱ φορεῖς τῆς κοινωνικῆς ζωῆς, καθώς τό ἐπίκεντρο τοῦ ἐνδιαφέροντος εἶναι τό πλήρωμα τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς, «ὁ κλέπτης οὐκ ἔρχεται εἰ μὴ ἵνα κλέψῃ καὶ θύσῃ καὶ ἀπολέσῃ· ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν» (Ἰωάν. 10, 10).

Ὑπάρχουν πολλά παρόμοια σημεῖα στό τρόπο σκέψης τῆς ποιμαντικῆς τῆς Ἐκκλησίας καί τῆς κοινωνικῆς μέριμνας γιά τήν ποιότητα τῆς ἀνθρώπινης ζωῆς πού διευρύνουν τά περιθώρια διαλόγου καί συνεργασίας. Ἕνα σημαντικό παράδειγμα παρόμοιας προσέγγισης τοῦ ἀνθρώπου βλέπουμε στόν ὁρισμό τῆς ἀνθρώπινης ὑγείας ἀπό τόν *Παγκόσμιο Ὀργανισμό Ὑγείας*, στόν ὁποῖο ὁρίζεται ὡς «κατάσταση τῆς πλήρους σωματικῆς, ψυχκῆς καί κοινωνικῆς εὐεξίας καί ὄχι μόνο ἡ ἀπουσία τῆς ἀσθένειας καί ἀναπηρίας»[12]. Ἡ συσχέτιση τῆς ὑγείας τοῦ ἀνθρώπου μέ τήν πλήρη σωματική, ψυχική καί κοινωνική εὐεξία εἶναι μιά συνολική προσέγγιση τοῦ ἀνθρώπου καί τῆς ζωῆς του, γεγονός συνιστᾶ τή βάση γιά τή συνεργασία τῆς ποιμαντικῆς θεολογίας μέ τίς ἐπιστῆμες πού ἀσχολοῦνται μέ τήν ἀνθρώπινη ὑγεία[13]. Ἡ ἀνάπτυξη τῆς συστηματικῆς θεώρησης, καί γενικά ἑνός συστηματικοῦ τρόπου προσέγγισης τοῦ ἀνθρώπου καί τῆς ὑγείας του σημειώνεται ἰδιαίτερα ἔντονα ἀπό τά μέσα τοῦ προηγουμένου αἰώνα καί μετέπειτα. Τά πρώτα δείγματα συστηματοποίησης τῆς ἐπιστήμης καί τῆς συνολικῆς προσέγγισης τῶν πραγμάτων (Γενική θεωρία τῶν συστημάτων) παρατηρεῖται στό χῶρο τῆς φυσικῆς, καί ἀργότερα στό χῶρο καί τῆς βιολογίας[14], κάτι που λογικά εἶχε ἐπίδραση καί στό χῶρο τῆς ἰατρικῆς ἐπιστήμης. Ἐνδιαφέρουσα εἶναι ἡ ἀτμόσφαιρα καί στή σύγχρονη ἰατρική ἐπιστήμη, καθώς ἐπιχειρεῖ μιά νέα στροφή στό τρόπο προσέγγισης τοῦ ἀνθρώπου μέ χαρακτηριστικό παράδειγμα στό τρόπο τῆς ὀνομασίας τῶν λειτουργιῶν τοῦ ἀνθρώπινου ὀργανισμοῦ ὅπου παρατηρεῖται σημαντική ἀλλαγή. Μέχρι πρόσφατα τό ἀνοσοποιητικό σύστημα τοῦ ἀνθρώπινου ὀργανισμοῦ ἐξεταζόταν ἀνεξάρτητα, ὡς ἕνα αὐτόνομο κεφάλαιο, ἐνῶ σήμερα προσεγγίζεται συνολικά, δηλαδή ὡς λειτουργία πού ἐξαρτᾶται ἀπό πολλούς παράγοντες καί λέγεται *ψυχο-νευρο-ενδοκρινικό ἀνοσοποιητικό σύστημα*[15].

---

[11] Πρβλ. Μ.Κ. Μακράκη, *Ψυχολογία τῆς θρησκείας*, ἔκδ. Ἅρμος, Αθήνα 1999.

[12] WHO (1946) International Health Conference, New York.

[13] Βλ. Αλέξανδρου Σταυρόπουλου, «Πρόλογος», *Ποιμένας καί θεραπευτής-ζητήματα τῆς ποιμαντικῆς ψυχολογίας καί ποιμαντικῆς πρακτικῆς*, ἐκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 1999, σελ 15: «Τά θέματα αὐτά δέν εἶναι ἀποκομμένα ἀπό τό σύνολο ψυχοσωματικό ἄνθρωπο πού ἡ Ἐκκλησία ἀντιμετωπίζει πάντοτε ἁγιοπνευματικά».

[14] Βλ. Bertanlanfffy L, Von, «The theory of open systems in physics and biology», *Science* 3 (1950), 23-29; τοῦ αὐτοῦ, *General Systems Theory:Foundation development applications*, Brazziler, New York 1968.

[15] Adler, R., Felten, D., & Cohen, S. (Eds.), *Psychoneuroimmunology*, Academic Press, New York 1981. A., López L., Arias J.. «Psycho-neuroimmune-endocrine system behavior in mechanicaltrauma». *Psicothema* (1995), 7, σσ. 619-625. María Angeles Aller, Laureano Lorente, Jorge L. Aria, Guillermo Rodríguez-Fabián,

Παρόμοια ἀντιμετώπιση τοῦ ἀνθρώπου συνολικά, ὡς ἐνιαίου ὄντος, σέ σχέση μέ τά πολλά ἐπί μέρους στοιχεῖα τῆς φύσης του, παρατηροῦμε καί στά εὐαγγελικά κείμενα, ὅπου ἀπαιτεῖται ἡ πλήρης ἀφιέρωση τοῦ ἀνθρώπου στήν σχέση του μέ τό Θεό, τόν πλησίον καί τόν ἑαυτό του. Οἱ δύο βασικές ἐντολές τῆς Καινῆς Διαθήκης ἐκφράζουν ξεκάθαρα τήν πολυδιάστατη δομή τοῦ ἀνθρωπίνου ὄντος, τονίζοντας πάντα τήν ἐνιαία παρουσία καί δράση τοῦ ἀνθρώπουὡς ἐκφραση πληρότητας τῆς ζωῆς. «Ἀγαπήσεις κύριον τὸν Θεόν σου ἐξ ὅλης καρδίας σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύϊ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν» (Λουκ. 10, 27). Αὐτές οἱ δύο ἐντολές μᾶς ἀποκαλύπτουν, ὅτι ὁ Θεός προσκαλεῖ ὁλόκληρο καί ἐνιαῖο τόν ἄνθρωπο σέ μιά δυναμική σχέση, ἡ ὁποία ὑπερβαίνει τή κλασική διχοτόμηση ἤ τριχοτόμηση τοῦ ἀνθρώπου ὡς ὑποστατικά ἐνιαίου ὄντος, μιᾶς κοινῆς φύσης συντεταγμένης ἀπό διαφορετικά στοιχεῖα. Ὅλος ὁ ἄνθρωπος καλεῖται νά μετέχει τῆς θείας χάριτος διά τῆς ἀγάπης, κάτι πού προϋποθέτει τήν ὁλότητα τῆς ζωῆς του. Αὐτή τήν ἑνότητα, τήν ὁποία ἡ ἁμαρτία διέσπασε, μέ τήν ἐλεύθερη ἐπιλογή τοῦ ἀνθρώπου, τώρα καλεῖται ὁ ἄνθρωπος νά ἀποκτήσει ξανά μέ τήν χάρη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ἀπό τήν ἁπλή σύγκριση τοῦ παραπάνω κειμένου τῆς Καινῆς Διαθήκης μέ τό κείμενο τοῦ ὁρισμοῦ τῆς ἀνθρώπινης ὑγείας σύμφωνα μέ τόν Π.Ο.Υ θά διαπιστωθεῖ μιά κοινή ἀνθρωπολογική βάση καί μιά παρόμοια ἀντίληψη γιά τήν ζωή. Ἡ ζωή τοῦ ἀνθρώπου δέν συσχετίζεται μόνο μέ τήν βιολογική καί ἀτομική ἐπιβίωση ἀλλά μέ τήν πλήρη δραστηριοποίηση τοῦ ἀνθρώπινου δυναμικοῦ[16]. Αὐτή ἡ διαπίστωση ἐπιτρέπει περαιτέρω τήν κοινή ἀναζήτηση καί ἔρευνα γιά τήν ἀνακάλυψη τοῦ ἀνθρώπου, καθώς ἡ Ἐκκλησία δέν συγκρούεται μέ τήν σύγχρονη ἐπιστήμη, ἀλλά ἀντίθετα τήν συνοδεύει καί πάντα προσφέρει τό χέρι γιά συνεργασία.

Ἡ ζωή τοῦ χριστιανοῦ ἀπαιτεῖ τήν πλήρη ἀφοσίωση καί συνεχή ψυχική καλλιέργεια, καθώς ἐπίσης καί τήν οἰκοδόμηση στήν καθημερινή ζωή, τῆς συνείδησης γιά τήν χριστιανική ταυτότητα. Ἡ ποιμαντική ψυχολογία προσπαθεῖ νά χρησιμοποιήσει τά ἐπιτεύγματα τῆς σύγχρονης ψυχολογίας μέ σκοπό τήν καλύτερη ἄσκηση τῆς ποιμαντικῆς της μέριμνας γιά τόν ἄνθρωπο[17]. Ὁ Σταυρόπουλος στήν μελέτη του μέ ἀντικείμενο τή ποιμαντική ψυχολογία ἀνοίγει μιά νέα συζήτηση στήν ὁποία διατυπώνει τήν ἀπορία κατά πόσο οἱ γνώσεις τῆς ψυχολογίας εἶναι χρήσιμες στή ποιμαντική μέριμα τῆς Ἐκκλησίας καί γενικά τή ζωή τῶν ἀνθρώπων, παραπέμποντας παράλληλα σέ μιά πλούσια βιβλιογραφία πού ἀσχολεῖται μέ τά σχετικά θέματα[18]. Σημαντική εἶναι καί ἡ παρατήρηση τοῦ Κορναράκη, κατά τήν ὁποία οἱ γνώσεις τῆς ψυχολογίας στήν πράξη ἑνός εὐσυνείδη-

---

María Soledad Alonso, Azucena Begega, Laudino López, José Rodríguez-Gómez, Jaime Arias, «The Psycho-Neuro-Immune- Endocrine Response: A Psychological and pathological way of life», *Psicothema*, 1996. Vol. 8, nº 2, σσ. 375-381.

[16] Πρβλ. Αδαμάντιου Αὐγουστίδη, *Ποιμένας καί θεραπευτής-ζητήματα τῆς ποιμαντικῆς ψυχολογίας καί ποιμαντικῆς πρακτικῆς*, ἐκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 1999, σελ. 82.

[17] Βλ. Ἀλέξανδρου Σταυρόπουλου, *Φάκελος μαθήματος συμβουλευτικῆς ποιμαντικῆς*, ἐκδ. Θεολογική σχολή Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Ἀθήνα 1997, σελ. 188: «Ἡ εἴσοδος τῆς Ψυχολογίας στό χῶρο τοῦ πρακτικοῦ τῆς Θεολογίας κλάδου ὡς καί τό πλῆθος τῶν σχετικῶν συγγραφῶν μαρτυρεῖ γιά τήν πεποίθηση στήν πραγματικότητα τῆς παρεχομένης βοηθείας». Βλ. Ἰωάννη Κορναράκη, *Ἐγχειρίδιον ποιμαντιῆς ψυχολογίας Α΄*, σελ. 11: «Ἡ Ποιμαντική ψυχολογία ἀποβλέπει στό νά ἀπομονώση, κατά τήν ἀντιμετώπιση τῶν ποιμαντικῶν προβληματισμῶν, τήν ψυχολογική ὑποδομή τῶν «πνευματικῶν γεγονότων» τῆς ἀνθρωπίνης προσωπικότητας».

[18] Πρβλ. Ἀλέξανδρου Σταυρόπουλου, *Φάκελος μαθήματος συμβουλευτικῆς ποιμαντικῆς*, ἐκδ. Θεολογική σχολή Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Ἀθήνα 1997, σελ. 187.

του ποιμένα μπορεῖ νά ἀποτελέσουν μιά ἔμμεση δωρεά τοῦ Θεοῦ, στήν προσπάθεια τῆς ἀναζήτησης καί ἀνεύρεσης τοῦ αὐθεντικοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου[19].

Τό ἰδιαίτερο ἐνδιαφέρον τῆς Ἐκκλησίας στρεφόταν πάντα γύρω ἀπό τούς ἀνθρώπους, οἱ ὁποῖοι φροντίζουν νά ζοῦν τήν πληρότητα τῆς χριστιανικῆς ζωῆς καί συνεπῶς ἡ μέριμνά τους γιά τήν πνευματική καλλιέργεια χάριζε στήν Ἐκκλησία τήν πλούσια ἐμπειρία γιά τήν ψυχολογία τοῦ ἀνθρώπου. Ὁ Κυριαζής περί τῆς πατερικῆς θεωρίας τῆς ψυχικῆς ζωῆς παρατηρεῖ εὔστοχα ὅτι, οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας παράλληλα μέ τήν ἀνάπτυξη τοῦ θεολογικοῦ λόγου, κατάφεραν μέ τήν καλή χρήση τῆς φιλοσοφικῆς γλώσσας, τήν σαφή περιγραφή τῆς ἀνθρώπινης ἐμπειρίας, κάτι τό ὁποῖο κάνει σήμερα ἡ ψυχολογία[20]. Ὁ Σταυρόπουλος παρουσιάζοντας τήν ἱστορία τοῦ πνευματικοῦ ἔργου τῆς Ποιμαντικῆς ψυχολογίας στό πλαίσιο τῆς ποιμαντικῆς μέριμνας τῆς Ἐκκλησίας κάνει διάκριση μεταξύ τῶν τριῶν σημαντικῶν κεφαλαίων τῆς Ποιμαντικῆς ψυχολογίας, α) πολύτιμο corpus ψυχικῶν γνώσεων (π.χ. ψυχική δομή τοῦ ἀνθρώπου ἡ θέση τῶν παθῶν καί ἡ φύση τους, τά ψυχολογικά στάδια τοῦ πειρασμοῦ, τῆς ἐμπέδώσεως τῆς ἀρετῆς), β) μεθοδολογία τῆς πνευματικῆς διερεύνησης καί γ) τρόποι τῆς πνευματικῆς θεραπείας[21]. Ἡ ψυχολογία διακρίνεται σέ δύο ἐπίπεδα, δηλαδή ὡς ἡ ἐμπειρία τοῦ ἀνθρώπινου ἑαυτοῦ μέσα στό χρόνο καί ὡς ἐπιστημονικά ὀργανωμένο σύστημα. Ἡ ἐμπειρία τῆς ἐσωτερικῆς ἀνθρώπινης ζωῆς εἶναι πάντα παροῦσα στήν ζωή τῆς Ἐκκλησίας καί ὡς ἐκ τούτου μπορεῖ νά διατυπωθεῖ, ὅτι ἡ ψυχολογία ὡς κοινή ἀνθρώπινη ἔμπειρία εἶναι πάντα παροῦσα στήν Ἐκκλησία. Οἱ ποιμένες καί οἱ γέροντες τῆς Ἐκκλησίας εἶχαν τήν πλούσια ἐμπειρία τῶν ἐνεργειῶν τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς, κάτι τό ὁποῖο βλέπουμε καί στό εἰκοστό αἰώνα, στόν ὀρθόδοξο[22], ἀλλά καί στό δυτικό κόσμο σέ διάφορες χριστιανικές ὁμολογίες.[23]. Ἡ ἐμπειρία τῆς πνευματικῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας εἶναι πλούσια, καί ἡ ἀσκητική παράδοση ἀποτελεῖ τό θησαυρό τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας, ἡ ὁποία ὡστόσο παραμένει ἀκόμη καί σήμερα ἀγνωστη στό σύγχρονο ἄνθρωπο. Ἀξιοσημείωτη εἶναι καί ἡ παρατήρηση τοῦ π. Ἀδαμάντιου Αὐγουστίδη, ὅτι μαζί μέ τήν θεωρητική γνώση εἶναι ἐξίσου σημαντική καί ἡ πρακτική ἐμπειρία τῆς πνευματικῆς ζωῆς κατά τήν διδασκαλία τῶν πατέρων[24]. Μόνο μέ αὐτό τό τρόπο μπορεῖ νά γίνει περισσότερο κατανοητή ἡ πράξη τῆς πνευματικῆς ζωῆς καί μέ αὐτό μόνο τόν τρόπο μπορεῖ νά «ἐπαναδιατυπωθεῖ μέ σύγχρονη ὁρολογία»[25].

Ὁ σύγχρονος τρόπος ζωῆς καί ὁ νέος πολιτιστικός τρόπος ἀξιολόγησης τῶν πραγμάτων καί τῆς ἴδιας τῆς ζωῆς ἀπομακρύνει ἀπό τό εὐαγγελικό καί πατερικό πνεῦμα. Ἡ σύγχρονη ποιμαντική πράξη παρατηρεῖ τήν μεγάλη σημασία τῆς προσέγγισης τοῦ πατε-

---

[19] Βλ. Ἰωάννου Κορναράκη, *Ἐγχειρίδιον ποιμαντιῆς ψυχολογίας Α΄*, σσ. 14-15.

[20] Δημήτρη Κυριαζή, «Προλεγόμενα σέ μία θεραπεία τῆς ψυχῆς», *Θεολογία καί Ψυχιατρική σέ διάλογο*, ἐκδ. Ἀποστολική Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήνα 1999. Σελ. Πρβλ. Αδαμάντιου Αὐγουστίδη, *Ποιμένας καί θεραπευτής-ζητήματα τῆς ποιμαντικῆς ψυχολογίας καί ποιμαντικῆς πρακτικῆς*, ἐκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 1999, σσ. 19-20. Αὐτόθι, σελ. 97.

[21] Βλ. Ἀλέξανδρου Σταυρόπουλου, *Φάκελος μαθήματος συμβουλευτικῆς ποιμαντικῆς*, ἐκδ. Θεολογική σχολή Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Ἀθήνα 1997, σελ. 192.

[22] Πρβλ. *Γέροντος Πορφυρίου Καυσοκαλυβίτου - Βίος και Λόγοι*, Ἐκδόσεις «Ιερά Μονή Ζωοδόχου Πηγής-Χρυσοπηγῆς Χανίων», 2003.

[23] Πρβλ. N. V. Peale, *The Power of Positive Thinking*, Ballantine Books; Reissue edition, 1996.

[24] Πρβλ. Αδαμάντιου Αὐγουστίδη, *Ποιμένας καί θεραπευτής-ζητήματα τῆς ποιμαντικῆς ψυχολογίας καί ποιμαντικῆς πρακτικῆς*, ἐκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 1999, σελ. 97.

[25] Αδαμάντιου Αὐγουστίδη, *Ποιμένας καί θεραπευτής-ζητήματα τῆς ποιμαντικῆς ψυχολογίας καί ποιμαντικῆς πρακτικῆς*, ἐκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 1999, σελ. 97.

ρικοῦ λόγου μέ τά ἐργαλεῖα τῆς ψυχολογίας πάντα στό πλαίσιο τῆς ποιμαντικῆς διακονίας, δηλαδή τῆς ποιμαντικῆς καλλιέργειας τοῦ ἀνθρώπου[26].

Τά ὅρια διάκρισης καί ὁ χῶρος τῆς συνάντησης

Παρότι γίνεται προσπάθεια διάκρισης τῶν ὁρίων και ἁρμοδιοτήτων δράσης μεταξύ τῆς ποιμαντικῆς θεολογίας καί τῶν ἐπιστημῶν πού ἀσχολοῦνται κλινικά μέ τήν διαφύλαξη τῆς ψυχικῆς ὑγείας, ὡστόσο τό ἀντικείμενο καί τῶν δύο πλευρῶν παραμένει ἴδιο, ὁ ἄνθρωπος. Ἡ ποιμαντική ψυχολογία πρέπει πάντα νά προσέχει τήν ἁρμοδιότητα στή μέριμνά της γιά τόν ἄνθρωπο, δηλαδή νά μή χάνει τό ἐκκλησιολογικό της χαρακτήρα[27], ἐνῶ ἡ ψυχιατρική καί ψυχοθεραπεία πρέπει νά παραμένουν στά κλινικά καί ὑγειονομικά τους ὅρια. Στό πλαίσιο τῆς ὀρθόδοξης ἀκαδημαϊκῆς θεολογίας σημειώνεται ἡ παρόμοια σκέψη τοῦ Σταυρόπουλου, ὅπου ἡ Ποιμαντική ψυχολογία δέν προσδιορίζεται ὡς «βοηθητική ἐπιστήμη τῆς Ποιμαντικῆς, ὑπό τήν στενή ἔννοιά της, ἀλλά κατ' ἀρχήν Ψυχολογία στήν ὑπηρεσία τῆς ἐν γένει πράξεως τῆς Ἐκκλησίας σ' ὅλους τούς τομεῖς ἐργασίας αὐτῆς (στήν κατήχηση, στό κήρυγμα, τή λατρεία, τήν ποιμαντική τῶν νέων καί τῆς τρίτης ἡλικίας, τήν ἐκκλησιαστική εὐταξία κ.λπ.)»[28]. Ἡ Ἐκκλησία, ὅπως καί κάθε ἄλλος θεσμός ἔχει δικαίωμα στή χρήση τῆς ἐπιστημονικῆς ἐμπειρίας καί τῶν γνώσεων ἄλλων ἐπιστημονικῶν κλάδων στήν διακονία της. Μιά καλή διατύπωση αὐτοῦ τοῦ θέματος ἔχει κάνει ὁ π. Ἀδαμάντιος Αὐγουστίδης παρατηρώντας ὅτι, «ἡ Ποιμαντική Ψυχολογία ἀσχολεῖται μέ τήν μελέτη τῶν συμπερασμάτων τοῦ ψυχολογικοῦ προβληματισμοῦ καί τῶν τρόπων μέ τούς ὁποίους μποροῦν αὐτά νά ἀξιοποιηθοῦν στήν ποιμαντική θεωρία καί πρακτική»[29].

Ἡ ποιμαντική θεολογία χρειάζεται πάντα νά ἔχει στό σκεπτικό της, ὡς ὑπόβαθρο καί βασική προϋπόθεση γιά τόν ἑαυτό της ὅπως καί ἡ Ποιμαντική ψυχολογία ὡς μιά ἀπό τίς ἐπιστῆμες τοῦ ποιμαντικοῦ κλάδου τῆς Ἐκκλησίας, ὅτι εἶναι κατ' ἐξοχήν ἐπιστήμη τῆς Ἐκκλησίας, καί διακονοῦν τόν ἄνθρωπο στά ὅρια τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ Σταυρόπουλος ὡστόσο παρατηρεῖ ὅτι, «ἡ Ποιμαντική ψυχολογία ὡς προκύπτουσα ἐκκλησιαστικῆς πράξεως καί

---

[26] Β. Θερμός, *Ἄνθρωπος στόν Ὁρίζοντα*, σελ. 344: «Ἡ σύγχρονη μελέτη τοῦ *Πατερικοῦ ἀνθρώπου* δέν μπορεῖ νά ἐννοεῖται φωτοτυπικῶς.... Ἡ Ὀρθόδοξη ποιμαντική Ψυχολογία ὀφείλει νά ἐπισημάνει καί νά ἐντοπίσει τούς βασικούς χαρακτῆρες καί τίς βιωματικές διαδικασίες τῆς ὑπαρξιακῆς λειτουργικότητας τοῦ *Πατερικοῦ ἀνθρώπου* καί νά μελετήσει τόν τρόπο τῆς βιώσεως στήν συγκεκριμένη ἐποχή πού ἡ Ψυχολογία αὐτή λειτουργεῖ».

[27] Στό Δυτικό κόσμο ἡ ἀκαδημαϊκή θεολογία διαπιστώνει μιά ἐντονη σύγχυση, ἡ ὁποία ὑπάρχει στό πλαίσιο τῆς ποιμαντικῆς μέριμνας, καθώς ἡ ποιμαντική ἔχασε τό ἐκκλησιαστικό της χαρακτήρα καί ταυτίστηκε μέ τίς ψυχοθεραπευτικές τέχνες καί μέ αὐτό το τρόπο ἀπομακρύνθηκε ἀπό τήν βιβλική καί ἐκκλησιαστική παράδοση χάνοντας συνεπῶς τήν ἱστορική της συνέχεια. Ἐπί τοῦ προβλήματος τῆς ταυτότητας τῆς ποιμαντικῆς μέριμνας καί τῆς νέας της διάστασης στήν Ἀμερική, δηλαδή κλινική ποιμαντική - Clinical Pastoral, ὁ Thomas Oden παρατηρεῖ, ὅτι ἡ σημερινή κλινική ποιμαντική ἔχει παρεκκλίνει ἀπό τό προορισμό της καί ἔχει χαθεῖ ἀνάμεσα στίς διάφορες τέχνες τῆς ψυχοθεραπείας καί κλινικῆς δράσης ἐκτός τῆς Ἐκκλησίας. Πρβλ. Thomas Oden, *Care of Souls in the Classic Tradition*, Philadelphia, Fortress, 1984, σελ. 28 «has been steadily accommodated to a series of psychotherapies. It has fallen deeply into a pervasive amnesia toward its own classical pastoral past, into a vague absentmindedness about the great figures of this distinguished tradition». Πρβλ. Αδαμάντιου Αὐγουστίδη, *Ποιμένας καί θεραπευτής-ζητήματα τῆς ποιμαντικῆς ψυχολογίας καί ποιμαντικῆς πρακτικῆς*, ἐκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 1999, σελ. 21. Βλ. Πρβλ. Αδαμάντιου Αὐγουστίδη, «Οἱ σημερινές ἀνάγκες γιά ποιμαντική ἐκπαίδευση στό χῶρο τῆς ὑγείας», *Θεραπείαν προσάγοντες, εἰσαγωγὴ στὴν ποιμαντικὴ διακονία στὸν χῶρο τῆς Ὑγείας*, ἐκδ. Ἁρμός Ἀθήνα , σελ. 144.

[28] Ἀλέξανδρου Σταυρόπουλου, *Φάκελος μαθήματος συμβουλευτικῆς ποιμαντικῆς*, ἐκδ. Θεολογική σχολή Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Ἀθήνα 1997, σελ. 189.

[29] Αδαμάντιου Αὐγουστίδη, *Ποιμένας καί θεραπευτής-ζητήματα τῆς ποιμαντικῆς ψυχολογίας καί ποιμαντικῆς πρακτικῆς*, ἐκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 1999, σελ. 81.

ἐμπειρίας, ἐπιτελεῖ καί αὐτοτελή ἐπιστημονική συμβολή»[30]. Ἡ λειτουργία της ἔχει πολλά κοινά καί παρόμοια σημεῖα μέ τήν κλασική Ψυχολογία, ὡστόσο δέν ἔχει τήν ἴδια ταυτότητα μέ τήν κλασική ψυχολογία, καθώς εἶναι ἀπό τήν φύση της κατ'ἐξοχήν χαρισματική διακονία[31]. Ἡ κλασική ψυχολογία εἶναι μιά ἀνεξάρτητη ἐπιστήμη καί ὡς τέτοια ἔχει δικούς της εἰδικούς σκοπούς καί ἐξειδικευμένη μεθοδολογία. Ὡστόσο παρ'ὅλες τίς διαφορές πού ὑπάρχουν μεταξύ τῆς ποιμαντικῆς ψυχολογίας καί τοῦ κλάδου τῆς ἐπιστήμης πού μεριμνᾶ γιά τήν ψυχική ὑγεία τοῦ ἀνθρώπου δέν πρέπει ποτέ νά παραθεωρεῖται τό γεγονός, ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι πολυδιάστατο ὄν καί πολλοί παράγοντες συνεισφέρουν στήν διατήρηση τῆς ψυχικῆς ὑγείας, ὅπως καί στήν ἀνάπτυξη τῆς ψυχικῆς ἀρρώστιας[32]. Αὐτή ἡ θέση ἀφήνει περιθώριο διαλόγου καί συνεργασίας καί ὄχι ἀλληλοκατηγορίας ἤ ἀπομάκρυνσης.

Στήν σύγχρονη ποιμαντική μέριμνα γίνεται μιά προσπάθεια διάκρισης ὡς πρός τόν ἄνθρωπο ὁ ὁποῖος εἶναι τὸ ἀντικείμενο τῆς φροντίδας. Ποιός ἄνθρωπος εἶναι ἐπίκεντρο τοῦ ἐνδιαφέροντος κάθε μιᾶς ἀπό αὐτές τίς δύο πλευρές, δηλαδή ποιόν ἄνθρωπο ἀναζητᾶ ἡ ποιμαντική μέριμνα, τόν πεπτωκότα ἤ τόν καινό[33]; Αὐτή ἡ διάκριση δέν εἶναι φυσική καθώς ὁ ἄνθρωπος ὡς ψυχοσωματική ὀντότητα εἶναι μία πραγματικότητα, καί ὁ καινός χαρακτήρας τοῦ ἀνθρώπου ἐκφράζεται τῆς ἐλευθερίας του καί τῆς προσωπικῆς του δράσης.

Ὁ ἄνθρωπος εἶναι τό ἀντικείμενο πολλῶν καί διαφορετικῶν ἐπιστημῶν καί τό κοινό τους σημεῖο εἶναι ἡ καλυτέρευση τῆς ποιότητας τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου, καθώς ὁ ἄνθρωπος ὡς ἀντικείμενο τῆς μελέτης τους γίνεται πεδίο συνάντησης καί συνεργασία τῶν ἐπιστημῶν. Ἐπίσης καί ἡ χριστιανική προσέγγιση τοῦ ἀνθρώπου, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ὁ ἄνθρωπος ἔχει ἕνα ὑπερφυσικό καί ὑπερβατικό χαρακτήρα δέν ἀναιρεῖ τήν ποιότητα τῶν ψυχικῶν λειτουργιῶν τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ἐσχατολογική προοπτική τῆς χριστιανικῆς ζωῆς δέν πρέπει νά ἀποτελεῖ ἐμπόδιο στήν καλύτερη προσέγγιση τοῦ ψυχισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου.

Τίθεται τό μεγάλο ἐρώτημα κατά πόσο ἔχει δικαίωμα ἡ ψυχολογία, ψυχοθεραπεία καί ψυχιατρική νά ὁρίζει ἀξιολογικά κριτήρια γιά τή ζωή τοῦ ἀνθρώπου ὡς πρός τό δικό του προσωπικό «πιστεύω». Τό «πιστεύω» τοῦ ἀνθρώπου ἐφόσον δέν εἶναι ἐμπόδιο τῆς καθημερινῆς λειτουργικότητας καί τῆς γενικῆς συμμετοχῆς στήν πραγματικότητα δέν πρέπει νά εἶναι ἀντικείμενο προβληματισμοῦ τῆς ψυχικῆς ὑγείας. Ἡ κλινική ψυχολογία καί ψυχιατρική στήν μελέτη τῶν ψυχικῶν διαταραχῶν τοῦ ἀνθρώπου βρίσκεται στήν καθημερινή πράξη σέ συνάντηση μέ τό θρησκευτικό φαινόμενο τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος στό πλαίσιο τῆς ὑγείας καί τῆς ψυχοπαθολογίας. Κατά πόσο εἶναι ἐπιζήμια ἤ ὠφέλιμη ἡ θρησκεία γιά τήν ψυχική ὑγεία τοῦ ἀνθρώπου; Παρότι πολλές φορές ἡ ψυχική ἀρρώστια συνδέεται μέ τό θρησκευτικό χῶρο δέν σημαίνει ὅτι ἡ θρησκεία εἶναι ἡ αἰτία τῆς ψυχοπαθολογίας. Ἐπίσης, ἡ θρησκεία καί συνεπῶς καί ἡ χριστιανική πνευμα-

---

[30] Ἀλέξανδρου Σταυρόπουλου, *Φάκελος μαθήματος συμβουλευτικῆς ποιμαντικῆς*, ἐκδ. Θεολογική σχολή Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Ἀθήνα 1997, σελ. 190.

[31] Βλ. Ἰωάννου Κορναράκη, *Ἐγχειρίδιον ποιμαντιῆς ψυχολογίας Α΄*, σσ. 14.

[32] Πρβλ. π. Βασίλειου Θερμοῦ, *Διαδρομές ἀγάπης καί γνώσης*, ἐκδ. Ἀρχονταρίκι, Ἀθήνα 2010. σελ. 16: «Βέβαια, ἡ ἐπιστήμη εἶναι πού ἔχει τόν κύριο λόγο γιά τίς ψυχικές παθήσεις. Ἑπομένως, δεχόμαστε τά συμπεράσματα καί τίς μεθόδους τῆς ἐπιστήμης, ἀλλά ταυόχρονα ὑπενθυμίζουμε στούς ἐπιστήμονες ὅτι οἱ ψυχικές παθήσεις δέν εἶναι ἀποκλειστικά ἰατρικό γεγονός. Ὑπάρχουν πολλοί παράγοντες πού συμμετέχουν στήν αἰτιολογία τῶν ψυχικῶν παθήσεων (κοινωνικοί, διαπροπωπικοί ὑπαρξιακοί κ.ἄ.). Ἄρα, γιά τήν ἀντιμετώπισή τούς χριάζεται μιά διευρυμένη στάση καί συνεργασία τῆς ψυχιατρικῆς μέ ἄλλους χώρους».

[33] Ἀλέξανδρου Σταυρόπουλου, «Ἡ Ποιμαντική Ψυχολογία ὡς ψυχολογία τοῦ ἀνιστάμενου ἀνθρώπου», *Πρακτικά Α΄ Συμποσίου Ποιμαντικῆς Ψυχολογίας καί Ἐξομολογητικῆς*, ἐπιμέλεια Ιωάν. Κορναράκης – Α.Μ. Σταυρόπουλος, ἐκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1981, σελ. 89. Βλ. Ἀδαμάντιος Αὐγουστίδης, *Ψυχολογία καί πνευματική ζωή*, σελ. 15. Πρβλ. Αδαμάντιου Αὐγουστίδη, *Ποιμένας καί θεραπευτής-ζητήματα τῆς ποιμαντικῆς ψυχολογίας καί ποιμαντικῆς πρακτικῆς*, ἐκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 1999, σελ. 21.

τική ζωή ἀπό μόνες τους δέν ἀποτελοῦν φάρμακο ἤ θεραπεία τῶν ψυχικῶν διαταραχῶν, δηλαδή ἡ ἐξομολόγηση δέν θεραπεύει τό ἔλκος στό στομάχι, ἀλλά ὅπως παρατηρεῖ καί ὁ Βίκτορ Φρανκλ, εἶναι ἀρκετά εὐεργετική στήν θεραπεία διαφορετικῶν νόσων[34].

Οἱ μορφές διαλόγου καί συνεργασίας τῆς ποιμαντικῆς μέριμνας μέ τήν ψυχιατρική καί ψυχοθεραπεία

Ὁ διάλογος εἶναι ἐπίτευγμα τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος καί στοχεύει στή πνευματική καί διανοητική ἀνάπτυξη καί καλλιέργεια τῶν συμμετεχόντων σ' αὐτόν. Ἡ ἐπίτευξη αὐτοῦ τοῦ σκοποῦ ἀπαιτεῖ ὁρισμένες προϋποθέσεις ὅπως ἡ ψυχική ὡριμότητα τοῦ ἀνθρώπου, ἡ αὐτοεκτίμηση καί ἡ αἴσθηση ἀσφάλειας τῆς ταυτότητας. Οἱ ἴδες ἀρχές ἰσχύουν καί στήν περίπτωση τοῦ διαλόγου μεταξύ διαφορετικῶν ἐπιστημονικῶν κλάδων ἤ διαφορετικῶν χώρων πού συνδέονται μέ τήν ἀνθρώπινη ζωή.

Ἡ χρήση τῶν ὅρων «διάλογος» καί «συνεργασία» δέν σημαίνει καί τήν ἀναίρεση τῶν φυσικῶν ὁρίων τῆς ἐκκλησιαστικῆς μέριμνας, οὔτε ἄμεσα ἔχει ἀρνητικές συνέπειες ἤ ἀλλοίωση τῆς ποιότητας τῆς πνευματικῆς ζωῆς, ὡστόσο οὔτε ἡ ψυχολογία οὔτε ἡ ψυχιατρική χάνουν τό ἐπιστημονικό τους χαρακτήρα[35]. Ἡ Ἐκκλησία ἀπό τήν φύση της δέν εἶναι μόνο κοινωνικό θεραπευτικοῦ χαρακτήρα, οὔτε σκοπεύει νά παραβιάζει τά ὅρια τῆς ἰατρικῆς καί ψυχολογίας[36]. Ὁ βασικός στόχος καί σκοπός τῆς ποιμαντικῆς μέριμνας τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἡ διαμόρφωση τοῦ καινοῦ ἀνθρώπου, ἱκανοῦ γιά μιά δυναμική ἀνταπόκριση πρός τήν πρόκληση τῆς καινῆς ζωῆς τῆς ἀνάστασης. Ἡ διατύπωση τοῦ Σταυρόπουλου περί τοῦ σωτηριολογικοῦ χαρακτήρα τῆς ποιμαντικῆς μέριμνας, ὁ ὁποῖος εἶναι κατ' οὐσίας συνδεδεμένος μέ τήν ἐκκλησιολογία, δηλαδή οἰκοδόμηση τῆς Ἐκκλησίας[37] δέν ἀποτελεῖ ἐμπόδιο στή συνεργασία καί σε ἕνα ἐποικοδομητικό διάλογο μέ ἐπιστῆμες πού ἀσχολοῦνται μέ τήν ψυχική ὑγεία. Ἀντιθέτως, ἡ ποιμαντική μέ τήν διακονία τοῦ ἀνθρώπου ἔχει δυνατότητα ἀνάπτυξης καί τοῦ δυναμικοῦ χαρακτήρα τοῦ ἀνθρώπου[38], κάτι πού εἶναι χαρακτηριστικό καί τῆς ψυχολογίας καί ψυχοθεραπείας.

Μέ τόν ἴδιο προβληματισμό ἀσχολήθηκε καί ὁ Παπαθανασίου πού παρατηρεῖ, ὅτι ἡ δράση τῆς Ἐκκλησίας δέν εἶναι τίποτα ἄλλο παρά ἡ φανέρωση καί ἀποκάλυψη τῆς ἔμπρακτης ἀγάπης τοῦ Θεοῦ[39]. Ἡ Ἐκκλησία σκοπεύει μέ τήν ποιμαντική της μέριμνα στή καλλιέργεια ἑνός ἀνθρώπου ἱκανοῦ καί δυνατοῦ γιά τήν πραγματοποί-

[34] Viktor E. Frankl, *Der unbewusste Gott: Psychotherapie und Religion*, ἐκδ. : Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1999, σελ. 60: «Priesters jedes psychologiensche Motiv fern – Religion ist mehr als ein bloßes Mittel, den Leuten psychosomatischen Magenneschwüre zu ersparen, wie ein Jesuitenpater aus den USA scheryhaft bemerkt hat».

[35] Βλ. π. Βασίλειος Θερμός, *Διαδρομές ἀγάπης καί γνώσης*, ἐκδ. Ἀρχονταρίκι, Ἀθήνα 2010. σσ. 16-17.

[36] Βλ. π. Βασίλειος Θερμός, *Ἄνθρωπος στόν ὁρίζοντα προσεγγίζοντας τή συνάντηση Ὀρθόδοξης Θεολογίας καί ἐπιστημῶν τοῦ ψυχισμοῦ*, ἐκδ. Γρηγόρης, Ἀθήνα 2006, σελ. 206: «Φυσικά πρέπει νά θυμόμαστε πάντα πώς οἱ κληρικοί δέν ἀντιμετωπίζουν τίς σοβαρές ψυχικές ἀρρώστιες (π.χ. ψυχώσεις) χωρίς ψυχίατρο».

[37] Πρβλ. Α. Σταυρόπουλου, Ἐπιστήμη καί τέχνη τῆς ποιμαντικῆς, ἐκδ. Ἁρμός, Ἀθήνα 1997, σσ. 38-39.

[38] Βλ. Αλέξανδρος Σταυρόπουλος, *Εἰσαγωγή στήν Ὀρθόδοξη Συμβουλευτική Ποιμαντική*, Ἀθήνα 1989, σελ. 27-28: «ἡ συμβολευτική εἶναι συνεπῶς χαρισματική διακονία, πού γιά νά ἐπιτελεστεῖ σωστά ἔχει ἀνάγκη ἀπό τά χαρίσματα καί τίς δωρεές τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἀπό τήν ἐνεργοποίηση καί κινητοποίηση τοῦ ἀνθρώπινου δυναμικοῦ καί τόν Θεῖο φωτισμό συμβούλων καί τῶν συμβουλευομένων ἀντιστοίχως».

[39] Βλ. Α. Παπαθανασίου, «Φιλανθρωπία ἤ ἀκτιβισμός», *Θεραπείαν προσάγοντες, εἰσαγωγὴ στὴν ποιμαντικὴ διακονία στὸν χῶρο τῆς Ὑγείας*, ἐκδ. Ἁρμός Ἀθήνα, σελ. 48.

ηση τῆς ζωῆς ὡς δυναμικῆς σχέσης, γιά τήν ἀνάπτυξη καί πρόοδο. Αὐτή ἡ δυναμική κοινωνία ἡ ὁποία ἀποσκοπεῖ στήν οἰκοδομή, περιγράφεται στό Εὐαγγέλιο κατά Ἰωάννη ὅπου ἀναφέρεται στή τέλεια κοινωνία μέ τόν τριαδολογικό χαρακτήρα, «ἵνα πάντες ἓν ὦσιν, καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν» (Ἰωάνν. 17, 21).

Ἡ περιγραφή τῆς Ἐκκλησίας ἀπό τόν Ἑρμᾶ[40], ὅπως παρατηρεῖ καί ὁ Φλορόφσκυ[41], παρουσιάζει μιά δυναμική σχέση τοῦ ἑαυτοῦ μας μέ τούς ἄλλους. Ἡ Ἐκκλησία συγκροτεῖται ἀπό τούς ἀνθρώπους, οἱ ὁποῖοι εἶναι ζωντανές πέτρες τῆς οἰκοδομῆς τῆς Ἐκκλησίας[42], καί παρόλα αὐτά ποτέ δέν λησμονεῖται ὅτι τό θεμέλιο τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ὁ Χριστός ὡς «πέτραν μεγάλην λευκὴν ἐκ τοῦ πεδίου ἀναβεβηκυῖαν. ἡ δὲ πέτρα ὑψηλοτέρα ἦν τῶν ὀρέων, τετράγωνος δέ, ὥστε δύνασθαι ὅλον τὸν κόσμον χωρῆσαι»[43]. Ἡ προσαρμογή τῶν ἄλλων λίθων στό οἰκοδόμημα τοῦ πύργου δέν σημαίνει τίποτα ἄλλο, παρά τήν ἔνταξη ὅλων τῶν χριστιανῶν στό σῶμα τῆς Ἐκκλησίας, ὅπου οἱ ἄνθρωποι καλοῦνται σ' ἕνα νέο τρόπο τῆς ζωῆς μέ τούς ἄλλους, ὑπερβαίνοντας τίς προσωπικές διαφορές[44] καί διαμορφώνοντας τό οἰκοδόμημα τῆς Ἐκκλησίας. Μέ αὐτή τήν εἰκόνα παρουσιάζεται ἡ βάση τῆς χριστιανικῆς ἄσκησης ὑπέρ τῆς καθολικότητας καί ἑνότητας τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ κάθε πιστός καλεῖται στό ἀγώνα τῆς προσωπικῆς του ἀσκησης μέ τελικό σκοπό τήν πλήρη ἔνταξη καί ἐνεργό ζωή στό σῶμα τῆς Ἐκκλησίας. Αὐτή ἡ ἄσκηση θεμελιώνεται στήν προϋπόθεση τῆς ψυχικῆς ὑγείας, δηλαδή τήν ὕπαρξη τῆς ἱκανότητας γιά τήν βίωση τοῦ μυστηρίου τῆς Ἐκκλησίας.

Ἡ ψυχική ὑγεία, ἀπό τήν ἄλλη πλευρά διαπιστώνεται μέ τήν ἱκανότητα τοῦ ἀνθρώπου γιά διατήρηση καί διαφύλαξη τῆς ζωῆς ἀπό τόν ἴδιο τό φορέα της καί ταυτόχρονα διατήρηση τῆς ἱκανότητας γιά ἀντικειμενική προσέγγιση τῶν πραγμάτων καί τῆς ζωῆς ἀλλά καί ἀνάπτυξη τῶν κοινωνικῶν σχέσεων μέ ἄλλους ἀνθρώπους. Ὁ χῶρος τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἀνοικτός σέ πρόσβαση χωρίς περιορισμούς, μέ συνέπεια τήν παρουσία καί ζωή διαφόρων ἀνθρώπων σ'αὐτόν, γεγονός πού δίνει τήν εὐκαιρία νά γίνει αἰσθητή ἡ παρουσία τῆς ψυχοπαθολογίας[45] ὅπως καί τῆς θεραπευτικῆς δύναμης τοῦ Πνεύματος. Εἶναι γεγονός, ὅτι δέν ὑπάρχει ἄνθρωπος πού νά ἔχει γεννηθεῖ σέ τέλειες συνθῆκες ἔτσι ὥστε νά ἔχει διαμορφώσει μιά πλήρως ὑγιή προσωπικότητα, δηλαδή κανένας δέν ἔχει ἀναπτύξει ὅλες του τίς δυνάμεις καί τίς δυνατότητες, μέ τίς ἀνάλογες συνέπειες. Ἡ ἀνάπτυξη τοῦ ἀνθρώπου προϋποθέτει καί ὁρισμένες συνθῆκες, στίς ὁποῖες μπορεῖ νά ἀναπτυχθεῖ καί νά διαμορφωθεῖ ὑγι-

---

[40] Βλ. Ἑρμᾶ, *Ποιμήν*, ἐκδ. Whittaker, M., *Die apostolischen Väter I. Der Hirt des Hermas*, σειρά Die griechischen christlichen Schriftsteller 48, Akademie-Verlag, Berlin 1967, σσ. 1-98.

[41] Πρβλ. Georges Florovsky, «The Church: Her Nature and Task»: *The Universal Church in God's Design*, S.C.M. Press, London 1948.

[42] Βλ. Georges Florovsky, «The Church: Her Nature and Task»: *The Universal Church in God's Design*, S. C. M. Press, London 1948.

[43] Ἑρμᾶ, *Ποιμήν*, 9, 2 ἐκδ. Funk X. H. , *Die apostolischen Väter* . *Der Hirt des Hermas*, Tübingen-Leipzig 1901, σελ. 213, Ἑρμᾶ, *Ποιμήν*, 9, 3 ἐκδ. Funk X. H., *Die apostolischen Väter*, σελ. 214: «καὶ ἐκέλευσαν αὐτοὺς οἱ ἓξ ἄνδρες οἰκοδομεῖν ἐπάνω τῆς πέτρας πύργον τινά».

[44] Βλ. Georges Florovsky, «The Church: Her Nature and Task»: *The Universal Church in God's Design*, S.C.M. Press, London 1948 σελ, 67: «The idea of the organism must be supplemented by the idea of a symphony of personalities, in which the mystery of the Holy Trinity is reflected (cf. John. 17:21 and 23), and this is the core of the conception of "catholicity" (sobornost)».

[45] Βλ. π. Ἀδαμάντιος Αὐγουστίδης, «Ἐκκλησιαστική διακονία καί προληπτική ψυχιατρική», *Θεολογία* (1994), σελ. 92.

ῶς τό ἀνθρώπινο πρόσωπο. Δυστυχῶς, σήμερα περισσότερο ἀπό ποτέ ἔχουμε ὅλοι τήν ἀνάγκη μιᾶς ἰσορροπημένης οἰκογένειας καί κοινωνίας. Ἡ ἰσορροπία στό καιρό τῶν πνευματικῶν καί συνεπώς οἰκονομικῶν κρίσεων δέν εἶναι εὔκολη, καθώς οἱ δυνάμεις τῶν ἀνθρώπων δέν εἶναι ἀνεξάντλητες, καθώς στήν περίοδο τῆς εὐημερίας δέν ἔχουν ἀναπτυχθεῖ ἀρκετά, ἀφοῦ ἡ εὐημερία εἶναι μιά μορφή στέρησης τῶν θετικῶν ἐρεισμάτων, τά ὁποῖα εἶναι ἀπαραίτητα σέ κάθε μορφή ἀνάπτυξης. Οἱ νέες συνθῆκες τῆς ζωῆς μᾶς ὁδηγοῦν σέ νέους τρόπους ζωῆς·ἀλλάζοντας ριζικά τόν παραδοσιακό τρόπο ζωῆς, στόν ὁποῖο οἱ ἄνθρωποι γνώριζαν τί προσφέρει καί ποιές βλάβες προκαλεῖ ὡς πρός τήν ψυχική ὑγεία.

Οἱ κλινικές ἐπιστῆμες τῆς ψυχικῆς ὑγείας ὡστόσο δέν ἔχουν πολύ μεγάλο περιθώριο γιά τήν προληπτική μέριμνα σχετικά μέ τήν ψυχική ὑγεία, γιατί ἐπικεντρώνονται στά συμπτώματα τῆς ψυχοπαθολογίας, καί δέν διαθέτουν πολλές δυνάμεις γιά τή διαφύλαξη τῆς ψυχικῆς ὑγείας[46]. Αὐτό τό γεγονός ἀνοίγει τό περιθώριο τῆς συνάντησης καί διαλόγου μέ τήν Ἐκκλησία μέ σκοπό τήν ἀναζήτηση τῶν μεθόδων γιά τήν διατήρηση καί διαφύλαξη τῆς ψυχικῆς ὑγείας τῶν ἀνθρώπων. Ἡ Ἐκκλησία μπορεῖ νά ἀποτελέσει τό φορέα τῆς νέας συνείδησης γιά τήν ἀξία τῆς ψυχικῆς ὑγείας καί τῆς ζωῆς. Ἡ συνεργασία τῆς ψυχολογίας μέ τήν ποιμαντική διακονία τῆς Ἐκκλησίας ἀποτελεῖ τήν εὐκαιρία τῆς ἀπόδειξης τῆς ὠριμότητας καί τῶν δύο πλευρῶν. Ἡ ποιότητα τῆς συνεργασίας καί οἱ καρποί της εἶναι ἡ ἔκφραση τοῦ ἰδιαίτερου ἐνδιαφέροντος γιά τόν ἄνθρωπο, συνεπώς καί γιά τήν ζωή ὡς δῶρο τοῦ Θεοῦ καί ἰδιαίτερα μεγάλης κοινωνικῆς ἀξίας.

Οἱ σύγχρονες προκλήσεις τῆς ἰατρικῆς ἐπιστήμης καί τῆς ποιμαντικῆς διακονίας

Ἡ ζωή τοῦ ἀνθρώπου ἀπαιτεῖ συνεχῶς μιά προσπάθεια βελτίωσης καί ἀνάπτυξης πρός τό καλύτερο καί τελειότερο. Ἡ σύγχρονη ἰατρική καταβάλλει σήμερα μεγάλη προσπάθεια γιά τήν ἀνάπτυξη τῆς συνείδησης σχετικά μέ τήν πρόληψη τῆς νόσου[47], κάτι τό ὁποῖο δέν διαπιστώνεται καί τόσο ἔντονα στό πεδίο τῆς ψυχιατρικῆς. Τό ἐρώτημα εἶναι μέ ποιό τρόπο ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νά διατηρήσει τήν ψυχική του ὑγεία σέ ἕνα καλό καί ἀξιόλογο ἐπίπεδο[48]. Ἡ ἀδυναμία τῆς σύγχρονης ψυχιατρικῆς στήν ἀνάπτυξη τῆς συνείδησης γιά πρόληψη εἶναι αἰσθητή καί στό ψυχιατρικό κόσμο, ὅπως παρατηρεῖ καί ὁ π. Ἀδαμάντιος Αὐγουστίδης μέ τήν ἰδιότητα τοῦ ψυχιάτρου τονίζοντας, ὅτι ἡ ψυχιατρική ἐπικεντρώνεται στό γεγονός τῆς ἔγκαιρης διάγνωσης[49]. Ἡ αἰτία αὐτῆς τῆς κατάστασης βρίσκεται στό γεγονός, ὅτι ἡ ψυχιατρική καί κλινική ψυχολογία δέν ἀσχολοῦνται μέ τό θέμα τῆς ψυχικῆς ὑγείας, παρά μόνο μέ τά συμπτώματα καί τήν ἀρρώστια[50]. Τά τελευταῖα χρόνια παρατηρεῖται μιά καινούρια τάση καθώς τονίζεται

[46] Πρβλ. π. Αδαμάντιος Αὐγουστίδης, «Ἐκκλησιαστική διακονία καί προληπτική ψυχιατρική», *Θεολογία* (1994), σελ. 93.

[47] Βλ. B. Siegel, *Love, medicine and miracles*, ἐκδ. Harper and Row, New York 1988.

[48] Πρβλ. Gerald Caplan, *Principles of Preventive Psychiatry*, ἔκδ. Taistock, London 1966.

[49] Α. Αὐγουστίδης, «Ἐκκλησιαστική διακονία καί προληπτική ψυχιατρική», *Θεολογία* (1994), σελ. 92: «Πρέπει ὡστόσο νὰ παραδεχθοῦμε πώς, παρ' ὅλη τὴν προσπάθεια ποὺ καταβάλλεται διεθνῶς γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τοῦ προβλήματος στὸ ἐπίπεδο πρωτογενοῦς πρόληψης, οὐσιαστικὰ πρώτη γραμμὴ ἄμυνας παραμένει στήν πράξη, ἡ ἔγκαιρη διάγνωση καὶ θεραπεία».

[50] Βλ. D. Kecmanović, «Why psychiatrists are not interested and why they should be interested in mental health», *Aktuelnosti iz neurologije, psihijatrije i graničnih područja*, 19/1 (2011), σελ. 2: «Why Are Psychiatrists Not Interested in Mental Health? First, the majority of psychiatrists are more interested in practical aspects of their job than they are keen on pondering issues related to the basic notions of psychiatry, such as mental disorder and mental health. Psychiatrists leave the deliberation about these topics to those among them whom they consider as theoretically-minded. And they are certain these people deal with less

ἡ ἰδέα, ὅτι κάποια μορφή θρησκευτικῆς ζωῆς μπορεῖ νά συνεισφέρει στήν διαφύλαξη τῆς ψυχικῆς υγείας.[51]

Ἡ πνευματική ζωή στό ἐκκλησιαστικό ἐπίπεδο προϋποθέτει μιά ἀρκετά ὥριμη δομή τοῦ ἐγώ- Ich[52], κάτι τό ὁποῖο διαπιστώνεται ἀπό τόν τρόπο τῆς ἴδιας τῆς ζωῆς. Ὁ πιστός ἄνθρωπος μετέχοντας στό τρόπο ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας καλεῖται συνεχῶς σέ κατάσταση ἐγρήγορσης[53]. Ἡ προϋπόθεση τῆς ἀνταπόκρισης τοῦ ἀνθρώπου στήν κλήση τοῦ Θεοῦ εἶναι ἡ ἐλευθερία καί ἡ ἱκανότητα τῆς ἀγάπης. Ὁ Θεός θέλει τό ἐλεύθερο «ναί» τοῦ ἀνθρώπου, χωρίς φόβο καί ἐκβιασμό. Ἡ Ἐκκλησία καλεῖ τόν ἄνθρωπο σέ μιά νέα πορεία χωρίς φόβο καί ὅλα τά μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας εἶναι μιά πρόσκληση γιά τήν ζωή ἀπαλλαγμένη ἀπό τό φόβο. Ἡ πρόσκληση τῆς Ἐκκλησίας εἶναι πρόσκληση γιά τήν ὑπέρβαση καί τοῦ βαθύτερου φόβου τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδή ὑπέρβαση τοῦ φόβου τοῦ θανάτου, καί ἀνταπόκριση στήν νέα δυναμική τῆς ἀγάπης. Ὡς σχετικό παράδειγμα βλέπουμε καί τήν περίπτωση τῆς Παναγίας, ἡ ὁποία δέχεται τήν θεία πρόσκληση γιά τό γεγονός τῆς ἐνανθρώπησης κατά τό σχέδιο τῆς θείας οἰκονομίας. Τό γεγονός τῆς δράσης τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου δέν συσχετίζεται μέ καμία μορφή φόβου[54] ἀλλά ἀντιθέτως μόνο μέ χαρά καί ἀγαλλίαση.

Ὁ ἄνθρωπος, ὁποῖος βρίσκεται στήν κατάσταση τῆς πνευματικῆς καλλιέργειας καί τῆς ἐγρήγορσης, εἶναι συνεχῶς σέ μιά πορεία ἄσκησης τῶν δυνάμεων του· προσαρμόζεται στήν πραγματικότητα καί ἡ πνευματική του δύναμη ἐκδηλώνεται διά τῆς συνεχοῦς προσοχῆς καί μέριμνας, ὡς μέσων μιᾶς πνευματικῆς φροντίδας, τά ὁποῖα δέν ἀφήνουν ἀνεπηρέαστη καί τήν ψυχική ζωή τοῦ ἀνθρώπου[55]. Ἡ σκέψη τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου εἶναι περισσότερο ἀπό ποτέ ἐξωστρεφής, μέ συνέπεια ὁ ἄνθρωπος νά μήν ἔχει σχέση μέ τό ἑαυτό του, κάτι που ἔχει ὡς ἐπακόλουθο καί τήν κακή σχέση μέ τό ἐξωτερικό κόσμο. Ἡ ἐκκλησιαστική ζωή τοῦ ἀνθρώπου δέν εἶναι ἕνα ἀόριστο καί ἀφηρημένο διανοητικό πλαίσιο, ἀλλά ἀντίθετα ἕνας δυναμικός τρόπος ζωῆς, ὁ ὁποῖος κινεῖται πρός μιά θετική ἤ ἀρνητική κατεύθυνση.

---

important issues than they do. They themselves care for those in need, as they put it, all day long, without asking themselves and others how to tell the difference between mentally sound and mentally deranged people, what kind of general concepts underpin this or that definition of mental disorder and/or mental health, and what are conceptual grounds of psychiatry. Question as "what is mental disorder" are considered purely theoretical and as such have nothing to do with their day-to-day clinical practice.»

[51] T. Moore. *Care of the Soul*, ἔκδ. Harper Perennial, New York 1994.

[52] Χρισημοποιηοῦμε τό ὅρο «ἐγώ-Ich» μέ τήν ἔννοια πού τοῦ ἀποδίδει ὁ Φρόυντ, δηλαδή τό «ἐγώ» στήν ψυχολογία τοῦ Φρόυντ εἶναι τό κεντρικό μέρος τῆς ψυχῆς καί εἶναι ἀρμόδιο γιά τήν ἀντιμετώπιση καί ἐκτέλεση τῶν ἐσωτερικῶν ἀναγκῶν τοῦ ὀργανισμου, ὅπως καί τῶν ψυχικῶν ἀναγκῶν τοῦ ἀνθρώπου – ἐνστίκτων καί ὁρμῶν. Παράλληλα το ἐγώ, κατά τόν Φρόυντ, ἔχει ρόλο στήν ἀντιμετώπιση τῆς ἐξωτερικῆς πραγματικότητας καί τήν προσαρμογή τοῦ ἀνθρώπου πρός αὐτή πάντα μέ σκοπό τήν διαφύλαξη καί διατήρηση τῆς ζωῆς. Ἐπίσης, πρέπει νά τονίζεται ἀκόμη μιά σημαντική λειτουργία τοῦ «ἐγώ», δηλαδή ἡ διάκριση τῆς ἐσωτερικῆς ψυχικῆς κατάστασης καί διαδικασιῶν μέσα σ' αὐτή ἀπό τήν ἐξωτερική πραγματικότητα. Πρβλ. Σιγκμουντ Φροϋντ, *Πρακτική ψυχοανάλυση*, ἔκδ. Ἐπίκουρος, Ἀθήνα 1975, σελ. 18-19. Περισσότερα ἡ συστιματική παρουσίαση τῆς θεωρίας περί τοῦ Ἐγώ-Ich στήν ψυχολογία τοῦ Φροϋντ βλ. Χριστοδούλου Τομασιδη, *Εἰσαγωγή στήν ψυχολογία*, σελ. 411-412.

[53] Ἡ κατάσταση τῆς ἐγρήγορσης εἶναι ἕνα ἀπό τά βασικά γνωρίσματα τῆς χριστιανικῆς πίστης τά ὁποῖα συναντάμε ἀπό τήν ἀποστολική ἐποχή. Ματθ. 25, 13: «Γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν.», Ἡ ἐγρήγορση εἶναι ἕνας τρόπος τοῦ πνευματικοῦ ἀγώνα καί τῆς πνευματικῆς ὡρίμανσης τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου ὡς πρός σχέση μέ τό σῶμα, Ματθ. 26, 41: «γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν· τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής.»

[54] Πρβλ. Ματθ. 28. 10: «Μὴ φοβεῖσθε· ὑπάγετε ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου ἵνα ἀπέλθωσιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, κἀκεῖ με ὄψονται».

[55] Βλ. V. Satura, *Religion und seelische Gezundheit*, Veritas Verlaf, Linz 1981.

Ὅσον ἀφορᾶ στό τρόπο μέ τόν ὁποῖο ἡ ἐκκλησιαστική ζωή μπορεῖ νά βοηθήσει στήν ἐνδυνάμωση τοῦ ἀνθρώπινου ψυχισμοῦ γιά καλύτερη προσέγγιση τῆς πραγματικότητας, συνεπῶς καί τῆς ζωῆς εἶναι ἕνα ἀπό τά ζητήματα γιά τά ὁποῖα ἡ Ἐκκλησία μεριμνᾶ συνεχῶς. Αὐτά τά θέματα εἶναι σημαντικά καθώς ἀφοροῦν τήν ἴδια τήν Ἐκκλησία, ἀφοῦ ὅσο συνεισφέρει στήν πληρέστερη διαμόρφωση τοῦ ἀνθρώπινου προσώπου ἔμμεσα ἐπιτελεῖ καί τήν ἀποστολή της, δηλαδή τήν οἰκοδόμηση τοῦ ἀνθρώπου «ἐν μέτρω Χριστοῦ»[56]. Οἱ δυνάμεις τοῦ ἀνθρώπινου «ἐγώ-Ich» εἶναι σημαντικές καθώς ἐνισχύουν τόν ἄνθρωπο στή διατήρηση τῆς ζωῆς, ἄν καί πρέπει νά ἐπισημανθεῖ, ὅτι ὁ σύγχρονος τρόπος ζωῆς σέ μεγάλο βαθμό ἐξαντλεῖ αὐτές τίς ἴδιες δυνάμεις.

Ἡ ζωή τοῦ χριστιανοῦ μέσα στήν Ἐκκλησία συνδέεται ὀργανικά μέ τήν Εὐχαριστιακή κοινότητα καί τόν προεστῶτα αὐτῆς τῆς εὐχαριστιακῆς σύναξης. Ἡ πνευματική ζωή δέν μπορεῖ νά ἔχει τόν ἐκκλησιαστικό χαρακτήρα ἐάν στερεῖται αὐτῶν τῶν δύο στοιχείων, δηλαδή τή σχέση μέ τόν ἐπίσκοπο – πρεσβύτερο, καί τή σχέση μέ τήν λειτουργική κοινότητα. Ἡ σχέση τοῦ πιστοῦ μέ τήν κοινότητα δέν πρέπει νά συμβιβάζεται μέ τά τυπικά στοιχεῖα τῆς καλῆς συμπεριφορᾶς πρός ἄλλα μέλη ἀλλά μέ τήν σχέση ἡ ὁποία διαμορφώνει τό πρόσωπο τοῦ πιστοῦ καί τήν πνευματική μορφή του, δηλαδή καλλιέργεια στό μέτρο τοῦ Χριστοῦ. Αὐτή τήν διάσταση τῆς σχέσης τοῦ πιστοῦ μέ τήν κοινότητα ἡ Ἐκκλησία τονίζει καθημερινά μέσα στό πλαίσιο τῆς λατρείας της καί πρωτίστως στή Θεία Λειτουργία ὅπου πολλές φορές ἐπαναλαμβάνεται ἡ γνωστή δέηση «τῆς Παναγίας, ἀχράντου, ὑπερευλογημένης, ἐνδόξου, Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, μετὰ πάντων τῶν Ἁγίων μνημονεύσαντες, ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους καὶ πᾶσαν τὴν ζωὴν ἡμῶν, Χριστῷ τῷ Θεῷ παραθώμεθα»[57]. Ἡ σχέση μέ τόν Χριστό καί ἡ ἀφιέρωση τῆς ζωῆς τοῦ πιστοῦ σέ Αὐτόν πραγματοποιεῖται μέσα στό πλαίσιο τῆς κοινωνίας μέ τούς συνανθρώπους του στήν λειτουργική σύναξη καί παράλληλα στήν ἐκκλησιαστική κοινωνία μέ τούς Ἁγίους. Ὁ βασικός σκοπός τῆς λειτουργικῆς ζωῆς τῆς κοινοτητας εἶναι ἡ διαμόρφωση τῆς εὐχαριστιακῆς σχέσης τοῦ ἀνθρώπου μέ τό Θεό, μέσα στό πλαίσιο τῆς πίστης καί κοινωνίας μέ τούς ἄλλους[58]. Αὐτή ἡ εὐχαριστιακή σχέση μέ τό Θεό ἔχει ὡς τελικό σκοπό τήν ἀφοσίωση τῆς ζωῆς στό Χριστό. Αὐτή ἡ ἀφοσίωση φανερώνεται σέ διπλό ἐπίπεδο ὡς προσωπική σχέση τοῦ ἀνθρώπου μέ τό πρόσωπο Χριστό, καί ὡς προσαρμογή τοῦ ἀνθρώπου στή νέα πραγματικότητα, στό μέτρο τῆς κτιστῆς δύναμης μέ τήν χάρη τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, τήν πραγματικότητα τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ, μιᾶς Βασιλείας πληρότητας ζωῆς.

Ὁ χριστιανός καλεῖται νά ἀντικρύσει τήν θνητότητα τῆς φύσης του ὅπως καί τήν ματαιότητα τῶν ἐφήμερων πραγμάτων [59]. Αὐτός ὁ τρόπος τῆς ἀντιμετώπισης τῆς ζωῆς

---

[56] Ἐφέσ. 4, 13.

[57] Ἰωάννου Χρυσοστόμου, «Θεία Λειτουργία», *Ἱερατικόν*, ἔκδ. Ἱερᾶς Μονῆς Σίμωνος Πέτρα Ἅγιον Ὄρος 2004.

[58] G. Florofsky, «The Elements of Liturgy: Orthodox (The Report of a Theologicak Comission on Faith and Order)», *Ways of Worships*, ἔκδ. Student Christian Movement /Harper&Brothers, London – New York 1951, σσ. 52-65.

[59] *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, σελ. 272-273: «Ποῦ ἐστιν ἡ τοῦ κόσμου προσπάθεια; Ποῦ ἐστιν ἡ τῶν προσκαίρων φαντασία; Ποῦ ἐστιν ὁ χρυσὸς καὶ ὁ ἄργυρος; Ποῦ ἐστι τῶν ἱκετῶν ἡ πλημμύρα καὶ ὁ θόρυβος; Πάντα κόνις, πάντα τέφρα, πάντα σκιά. Ἀλλὰ δεῦτε βοήσωμεν τῷ ἀθανάτῳ Βασιλεῖ· Κύριε, τῶν αἰωνίων σου ἀγαθῶν ἀξίωσον τὸν μεταστάντα (τὴν μεταστᾶσαν) ἐξ ἡμῶν, ἀναπαύων αὐτόν (αὐτήν) ἐν τῇ ἀγήρῳ μακαριότητι.» «Θρηνῶ καὶ ὀδύρομαι, ὅταν ἐννοήσω τὸν θάνατον , καὶ ἴδω ἐν τοῖς τάφοις κειμένην τὴν κατ᾽ εἰκόνα Θεοῦ, πλασθεῖσαν ἡμῖν ὡραιότητα, ἄμορφον, ἄδοξον, μὴ ἔχουσαν εἶδος. Ὢ τοῦ θαύματος! Τί τὸ περὶ ἡμᾶς τοῦτο γέγονε μυστήριον; Πῶς παρεδόθημεν τῇ φθορᾷ , καὶ συνεζεύχθημεν τῷ θανάτῳ; Ὄντως Θεοῦ προστάξει, ὡς γέγραπται, τοῦ παρέχοντος τοῖς μεταστᾶσι τὴν ἀνάπαυσιν.»

καί τοῦ θανάτου ἔχει ὀντολογικό χαρακτήρα καί ἀπαιτεῖ ἀρκετά ὑγιή προσωπικότητα. Ἡ ὑπέρβαση αὐτῆς τῆς τραγικῆς κατάστασης βρίσκεται στήν ἀποδοχή τῆς πίστης στό ἀναστάντα Χριστό. Ἡ ὑπέρβαση τῆς ὀντολογικῆς κατάστασης εἶναι μιά πορεία πρός τόν καινό τρόπο ὕπαρξης, μέ συνέπεια, οἱ πιστοί νά καλοῦνται στό νέο τρόπο τῆς κατανόησης καί προσέγγισης, ἡ θεώρηση τοῦ κόσμου, τοῦ ἀνθρώπου καί τῆς ἴδιας τῆς ζωῆς καί τοῦ θανάτου σύμφωνα μέ τόν Χριστό. Ἡ ἀποδοχή αὐτῆς τῆς Ἐκκλησιαστικῆς πίστης ἀπαιτεῖ ὑγιή δομή τοῦ «ἐγώ». Αὐτή ἡ σχέση ζωῆς μέ τό Χριστό πραγματοποιείται στό λειτουργικό-εὐχαριστιακό πλαίσιο καί πάντα ὑπό τήν αἰγίδα τοῦ ἐπισκόπου - πρεσβυτέρου, ὁποῖος βρίσκεται «εἰς τόπον[60] καί τύπον[61] Χριστοῦ».

Ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ γιά τόν ἄνθρωπο καί ἡ μέριμνα τοῦ Θεοῦ γιά τήν σωτηρία τοῦ πεπτωκότος ἀνθρώπου εἶναι ὁ κεντρικός ἄξονας τῆς ποιμαντικῆς φροντίδας τῆς Ἐκκλησίας σέ κάθε ἐποχή. Ὁ κεντρικός σκοπός τῆς ποιμαντικῆς μέριμνας εἶναι ἡ συμμόρφωση τοῦ ἀνθρώπου μέ τό Χριστό. Ὁ ἀπόστολος Παῦλος μιλώντας περί αὐτῆς τῆς συμμόρφωσης ἀναφέρει χαρακτηριστικά «τεκνία μου, οὓς πάλιν ὠδίνω μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν» (Γαλ. 4, 19) καί ἀλλοῦ «ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ» (Γαλ. 2, 20). Ὁ Χριστός ἀποτελεῖ τήν φανέρωση τοῦ τρόπου τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου στό μέλλοντα αἰῶνα, μέ ἄλλα λόγια ὁ Χριστός εἶναι ἡ φανέρωση τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ μέσα στήν ἱστορία καί στό κόσμο. Ἡ πνευματική πορεία τοῦ ἀνθρώπου ἀποκτᾶ το νόημά της μέσα στό πλαίσιο τῆς πραγματοποίησης τῆς κοινῆς ἀνάστασης καί τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ, δηλαδή χωρίς αὐτή τήν προοπτική ἡ ἐκκλησιαστιστική καί πνευματική ζωή δέν ἔχουν καμία σημασία[62]. Ὁ ἀπόστολος Παῦλος παρατηρεῖ αὐτή τήν ἐσχατολογική βάση τῆς χριστιανικῆς ζωῆς καί ἐπί αὐτοῦ συμβουλεύει τούς χριστιανούς λέγοντας, «εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, Φάγωμεν καὶ πίωμεν» (Α΄ Κορ. 15, 32).

Τό ἐρώτημα πού τίθεται εἶναι μέ ποιό τρόπο μπορεῖ αὐτή ἡ σχέση τοῦ πιστοῦ μέ τήν λειτουργική κοινωνία καί τόν προεστό της νά συνεισφέρει στήν διαφύλαξη καί διατήρηση τῆς ψυχικῆς ὑγείας τοῦ ἀνθρώπου. Δέν πρέπει ποτέ νά ξεχνάμε ὅτι ἡ πίστη στήν ὑπέρβαση τῆς τραγικότητας τοῦ θανάτου ὡς ἐλεύθερη ἐπιλογή δέν εἶναι μιά ψύχωση ἤ μιά μορφή νεύρωσης καθώς πίστευε ὁ Φρόυντ ἤ τό σύμπτωμα μιᾶς ψυχικῆς ἀρρώστιας[63]. Παρόλη τήν πρόοδό της, ἡ ἐπιστήμη δέν κατάφερε νά δώσει μιά τεκμηριωμένη ἀπάντηση στά ἐρωτήματα τῆς ζωῆς καί τοῦ θανάτου ἡ ὁποία νά εἶναι κοινῶς ἀποδεκτή. Συνεπῶς, ἡ πίστη τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἐλεύθερη ἐπιλογή καί

---

[60] Ἰγνατίου τοῦ θεοφόρου, *Πρός Μαγνησιεῖς* κεφ. 6, 1, ἔκδ. J. A. Fischer, *Die apostolischen Väter*, σελ. 164: «Ἐπεὶ οὖν ἐν τοῖς προγεγραμμένοις προσώποις τὸ πᾶν πλῆθος ἐθεώρησα ἐν πίστει καὶ ἠγάπησα, παραινῶ, ἐν ὁμονοίᾳ Θεοῦ σπουδάζετε πάντα πράσσειν, προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ καὶ τῶν πρεσβυτέρων εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποστόλων, καὶ τῶν διακόνων τῶν ἐμοὶ γλυκυτάτων πεπιστευμένων διακονίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη».

[61] Ἰγνατίου τοῦ θεοφόρου, *Πρός Τραλλιανούς* κεφ. 3, 1, ἔκδ. Whittaker, M ἔκδ. J. A. Fischer, *Die apostolischen Väter*, σελ. 174: «Ὁμοίως πάντες ἐντρεπέσθωσαν τοὺς διακόνους ὡς Ἰησοῦν Χριστόν, ὡς καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὄντα τύπον τοῦ πατρός, τοὺς δὲ πρεσβυτέρους ὡς συνέδριον Θεοῦ καὶ ὡς σύνδεσμον ἀποστόλων· χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται.»

[62] Σαββάτου, «Ἀπὸ τὴν λατρεία», σελ. 168: «Ἡ εὐχαριστιακὴ κοινωνία, ὡς ὁ ἐγκεντρισμὸς τῆς χριστιανικῆς λατρείας στὴν Εὐχαριστία, δίνει τὴ δυνατότητα στὸν ἄνθρωπο νὰ προγευθεῖ τὸ γεγονὸς τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ, καὶ νὰ βιώσει τὴν κατάσταση αὐτὴ ὡς «ἐν Χριστῷ» ἀναγέννηση καὶ μεταμόρφωση ὁλόκληρης τῆς ὕπαρξής του».

[63] Βλ. π. Ἀδαμάντιου Αὐγουστίδη, «Ἐκκλησιαστικὴ Διακονία καὶ προληπτικὴ ψυχιατρικὴ», *Θεολογία* (1994), σελ. 94.

ἀφοσίωση δέν εἶναι ψυχική ἀρρώστια, ἀλλά ἀποκτᾶ τό χαρακτήρα τῆς ἀρρώστιας μόνο ὅταν εἶναι ἀναγκαστικοῦ χαρακτήρα καί στερεῖ τόν ἄνθρωπο τῆς ἐλευθερίας καί ἱκανότητας γιά διατήρηση καί συντήρηση τῆς ζωῆς. Ἡ πίστη τοῦ χριστιανοῦ εἶναι ἕνας συνεχής ἀγώνας, ἐπί καθημερινῆς βάσης, ἀγώνας ἐπιλογῆς, ἀγώνας τῆς ἐλευθερίας καί τῆς ἀγάπης. Ἡ πίστη ὡς ἔκφραση τῆς ἐλευθερίας τοῦ ἀνθρώπου καί ὑπόβαθρο τῆς δυναμικῆς ἀνάπτυξης τοῦ προσώπου εἶναι ἀναγνωρισμένο θετικό στοιχεῖο καί ἀπαιτεῖ σεβασμό.

Ἡ Ἐκκλησιαστική κοινωνία, ἀποδέχεται τόν ἄνθρωπο παρόλες τίς ἀδυναμίες του, ὄχι ὡστόσο καί τίς ἁμαρτίες του. Τό αἴσθημα τῆς ἀποδοχῆς σέ μιά ὁμάδα βοηθάει στήν ἀνάπτυξη τῆς αὐτοεκτίμησης καί τῆς αὐτοπεποίθησης τοῦ ἀνθρώπου. Παρότι εἶναι σπάνιες οἱ παραδοσιακές κοινότητες, ὡστόσο ὑπάρχουν ἀκόμα στόν ἑλληνορθόδοξο χῶρο καί εἶναι θαυμάσια παραδείγματα τῆς κλασικῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινότητας π.χ. ἑνός χωρίου, ὅπου ὅλοι ζοῦσαν ὡς μιά οἰκογένεια. Τό αἴσθημα ὅτι ὁ ἄνθρωπος ἀνήκει σέ μιά κοινότητα προσφέρει στόν ἄνθρωπο σιγουριά, καί ἀγάπη[64]. Οἱ σχέσεις πού διαμορφώνει μέ τούς συνανθρώπους του στό κοινό τρόπο ζωῆς προσφέρουν στό ἄνθρωπο καί τήν δυνατότητα νέας ἐμπειρίας τοῦ ἑαυτοῦ του.

Σέ αὐτό τό σημεῖο πρέπει νά ἐπισημανθεῖ καί ἡ συμαντική προσφορά τῆς χριστιανικῆς ἀνθρωπολογίας, ἡ ὁποία εἶναι μιά συστηματοποιημένη ἔκφραση τῆς ἐκκλησισαστικῆς πίστης. Ἡ χριστιανική ἀνθρωπολογία, στηριγμένη στή διδασκαλία περί τῆς Ἁγίας Τριάδος, κάνει διάκριση μεταξύ τῆς φύσης καί τοῦ προσώπου καί ἐπομένως βοηθᾶ τόν ἄνθρωπο στήν εἰρήνευση μέ το ἑαυτό του. Δέν πρέπει νά ξεχνάμε, ὅτι ἡ νεύρωση εἶναι κατά κάποιο τρόπο ἡ ἄρρωστη φυγή ἀπό τά προβλήματα καί μόνιμη ἀποφυγή τῆς συνάντησης μέ τόν ἑαυτό μας.

Τό καλύτερο παράδειγμα τοῦ καινοῦ τρόπου ἀντιμετώπισης τοῦ ἑαυτοῦ στό πλαίσιο τῆς πνευματικῆς ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας συναντᾶται στά κείμενα τοῦ ἁγίου Ἰωάννη τῆς Κλίμακας, με τό παράδειγμα τῶν ἀνεκφράστων λογισμῶν τῆς βλασφημίας, ὅπου περιγράφεται ἡ πνευματική κατάσταση τοῦ μοναχοῦ καί τά προβλήματα πού προκαλοῦν οἱ βλάσφημοι λογισμοί. Ὁ ἅγιος Ἰωάννης περιγράφει αὐτούς τούς λογισμούς λέγοντας: «Οὐ μόνον τὸ Θεῖον, καὶ τὰ Θεῖα βλασφημεῖ, ἀλλὰ αἰσχροτάτους τινὰς καὶ ἀπρεπεῖς λόγους ἐν ἡμῖν φθέγγεται»[65]. Πολλοί μοναχοί προσπάθησαν νά κάνουν ἀγώνα κατά τῶν βλάσφημων λογισμῶν ἐπί πολλά ἔτη χωρίς ἀποτέλεσμα[66], καί ὁρισμένοι εἶχαν καί ἀρνητικές συνέπειες, δηλαδή ἔχουν χάσει τήν λογικότητά τους. Οἱ ἐνοχές πού προκαλοῦν οἱ βλάσφημες σκέψεις καί οἱ λογισμοί ἀπομακρύνουν τόν ἄνθρωπο ἀπό τήν ἐκκλησιαστική κοινότητα καί τήν θεία λατρεία, καθώς προκαλοῦν τό αἴσθημα τῆς ἀναξιότητας[67] καί

[64] Βλ. π. Βασίλειος θερός, *Διαδρομές ἀγάπης καί γνώσης*, ἐκδ. Ἀρχονταρίκι, Ἀθήνα 2010. σσ. 24-25 : «Ἀν ἡ Ἐκκλησία εἶναι μιά κοινωνία ἀγάπης, ὁ ἄνθρωπος αὐτός μπορεῖ νά βρεῖ μέσα στήν ἐνορία ἀποδοχή. Ἡ ἀγάπη εἶναι πολύ σημαντικός θεραπευτικός παράγοντας. Θά πρέπει, ὅμως νά εἶναι μία ἀγάπη πού δέν ὑποβιβάζει τόν ἄνθρωπο, ἀλλά τόν ἀντιμετωπίζει ὡς ἕνα ἄτομο τῆς ἡλικίας του, πού ἔχει θέση μέσα στήν κοινωνία καί δέν ἔχει ἀχρηστευτεῖ»

[65] Ἁγίου Ἰωάννη Κλίμακας, *Κλῖμαξ*, κεφ. ΚΒ΄, PG 977A βλ. Ἁγίου Ἰωάννη Κλίμακας, *Κλῖμαξ*, κεφ. ΚΒ΄, PG 976C : «ὁ παμμίαφος φιλεῖ πολλάκις παρ' αὐτὰς τὰς ἁγίας συνάξεις, καὶ κατ' αὐτὴν τὴν φρικτὴν τῶν μυστηρίων ὥραν δυσφημεῖν τὸν Κύριον καὶ τὰ τελούμενα ἅγια».

[66] Βλ. Ἁγίου Ἰωάννη Κλίμακα, *Κλῖμαξ*, κεφ. ΚΒ΄, PG 980A: «Μοναχὸς σπουδαῖος ὑπὸ τούτου ὀχλούμενος τοῦ δαίμονος ἐπὶ εἰκοστὸν ἔτος τὰς ἑαυτοῦ σάρκας νηστείαις καὶ ἀγρυπνίαις κατέτηξε. Καὶ ὡς οὐδεμιᾶς ὠφελείας ἤσθετο ἀπελθών».

[67] Βλ. Ἁγίου Ἰωάννη Κλίμακος, *Κλῖμαξ*, κεφ. ΚΒ΄, PG 976C : «Εἰ γὰρ ἐμοὶ οἱ ἄσμενοι ἐκεῖνοι καὶ ἀπρεπεῖς λόγοι, πῶς τὸ δῶρον δεξάμενος προσκυνῶ; Πῶς λοιδορεῖν καὶ εὐλογεῖν δύναμαι».

κλείνουν τόν ἄνθρωπο ἀπό μέσα στό ἑαυτό του[68], ἀπομακρύνοντάς τον ἀπό τόν συνάνθρωπο καί συνεπῶς ἀπό τόν πνευματικό ἰατρό[69].

Ὁ καινός τρόπος τῆς ἐν Χριστῷ προσέγγισης τοῦ ἑαυτοῦ μας καί ἡ διάκριση μεταξύ τῆς φύσης καί τοῦ προσώπου δίνει τήν δυνατότητα τῆς νέας θεώρησης τῶν πραγμάτων. Ὁ ἅγιος Ἰωάννης τῆς Κλίμακας ἐπισημαίνει στό θέμα τῶν βλάσφημων λογισμῶν, «μηδεὶς ἐπὶ λογισμοῖς βλασφημίας αὐτὸν αἴτιον εἶναι λογίσατο˙ καρδιογνώστης γὰρ ἐστιν ὁ Κύριος. καὶ ἐπίσταται, οὐχ ἡμῶν, ἀλλὰ τῶν ἔχθρῶν ἡμῶν εἶναι τὰ τοιαῦτα ῥήματα»[70]. Ὁ ἄνθρωπος ἀπαλλάσσεται ἀπό τήν ἐνοχή γιά τήν παρουσία τῶν κακῶν σκέψεων, καθώς «μὴ τὴν ψυχὴν τὴν ἑαυτοῦ αἴτιον εἶναι τῶν τοιούτων λογισμῶν, ἀλλὰ αὐτὸν ἀκάθαρτον δαίμονα»[71].

Ἡ σχέση τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου μέ τόν ἑαυτό του προκαλεῖ πολλές φορές τίς ἐνοχές οἱ ὁποῖες στήν συνέχεια γίνονται αἰτία γιά πολλά ψυχικά προβλήματα. Ἡ σύγχρονη ψυχοθεραπεία μέ βάση αὐτό τό θαυμάσιο παράδειγμα τοῦ ἁγίου Ἰωάννη τῆς Κλίμακος μπορεῖ νά ἐντοπίσει καί πολλά ἀκόμη, σέ θεωρητικό καί πρακτικό ἐπίπεδο, παραδείγματα, τῆς ἀποδοχῆς τῆς ἀδυναμιῶν καί τῶν ὁρμῶν τῆς φύσης μας ἐκ μέρους τοῦ ἀνθρώπου, ὄχι ὡστόσο καί συμφιλίωση μέ τίς ἀδυναμίες καί ὁρμές τῆς φύσης. Τό γεγονός τῆς ἀποδοχῆς στήν ψυχοθεραπεία ἀντιμετωπίζεται ὡς ἐμπάθεια, ἡ ὁποία ἔχει μεγάλη σημασία στή θεραπεία. Τήν αἴσθηση, ὅτι ὁ Θεός μέ ἀγαπᾶ καί μέ ἀποδέχεται μέ ὅλες μου ἀδυναμίες καί θέλει τήν μεταμόρφωσή μου, ὁ ἀμερικανός ψυχίατρος Samuel Natale, βλέπει ὡς θεραπευτική «θεία ἐμπάθεια»[72]. Ὁ ἀπόστολος Παῦλος ἀναφερόμενος στό ἴδιο θέμα βλέπει τίς ἀδυναμίες μας ὡς σκόλοπα (παλούκι,ἀγκάθι), καθώς λέγει χαρακτηριστικά «ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί» (Β΄ Κορ. 12, 7).

Βασική προϋπόθεση μιᾶς τέτοιας σχέσης μέ τόν ἑαυτό μας εἶναι ἡ καλή αὐτογνωσία[73], μέσω τῆς ὁποίας ἀποκτοῦμε τήν ἐπίγνωση τοῦ ἑαυτοῦ μας, ἄν καί ἡ ἐπίγνωση δέν εἶναι ἡ λύση καί ὑπέρβαση τῶν προβλημάτων. Ἡ πνευματική ζωή τῶν χριστιανῶν προϋποθέτει περισσότερο τήν ἀπασχόληση μέ τό ἐσωτερικό κόσμο, δηλαδή τή μέριμνα γιά τήν προσωπικότητά μας. Ἡ σημερινή ἐξέλιξη τῆς ψυχοθεραπείας καί ἡ καλύτερη κατανόηση τῆς ψυχοθεραπευτικῆς διαδικασίας συντελεῖ στήν καλύτερη κατανόηση τῆς δράσης κάθε θεραπείας στό ψυχισμό τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ ψυχοθεραπεία εἶναι μιά μορφή τῆς τεχνικῆς ἀνάπτυξης τῶν ψυχικῶν λειτουργιῶν, οἱ ὁποῖες δέν κατάφεραν νά λειτουργήσουν ἀπό μόνες τους λόγω διαφόρων αἰτίων. Ἡ καλή γνώση τῆς ψυχοθεραπείας συμβάλλει στήν πληρέστερη κατανόηση τῆς ἐπίδρασης τῆς πνευματικῆς ζωῆς στήν ψυχική ὑγεία καί στό συνολικό ψυχικό σύστημα τοῦ ἀνθρώπου.

Ἡ ὑπέρβαση ἀπαιτεῖ τήν καινή προσέγγιση καί ἀντιμετώπιση τοῦ ἑαυτοῦ μας, τήν καινή σχέση μέ τό ἑαυτό μας καί τόν κόσμο γύρω μας.Αὐτή ἡ ἀλλαγή τοῦ τρόπου σκέψης καί ἡ μεταμόρφωση τοῦ τρόπου ἀντιμετώπισης εἶναι πάντα συνέπεια τῆς συνεργασίας μεταξύ τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ Θεοῦ καί τοῦ προεστοῦ τῆς τοπικῆς εὐχαριστιακῆς κοινότητας, δηλαδή τοῦ ἐπισκόπου ἤ πρεσβυτέρου ἤ γέροντα, πού ἔχει τήν εὐλογία τῆς

---

[68] Βλ. Ἁγίου Ἰωάννη Κλίμακος, *Κλῖμαξ*, κεφ. ΚΒ΄, PG 976B : «καὶ τὸ δὴ χαλεπώτερον οὐδὲ εὐχερῶς ἐκφρασθῆναι καὶ ἐξομολογηθῆναι».

[69] Βλ. Ἁγίου Ἰωάννη Κλίμακος, *Κλῖμαξ*, κεφ. ΚΒ΄, PG 976B : «στηλιτευθῆναι πνευματικῷ ἰατρῷ δυνάμενος».

[70] Ἁγίου Ἰωάννη Κλίμακος, *Κλῖμαξ*, κεφ. ΚΒ΄, PG 976D.

[71] Ἁγίου Ἰωάννη Κλίμακος, *Κλῖμαξ*, κεφ. ΚΒ΄, PG 977B.

[72] Samuel Natale, *Pastoral Counseling*, Paulist Press, New York 1977, σελ. 21.

[73] Πρβλ. π. Βασίλειου Θερμού, *Διαδρομές ἀγάπης καί γνώσης*, ἐκδ. Ἀρχονταρίκι, Ἀθήνα 2010. σελ. 108.

Ἐκκλησίας γιά τήν καθοδήγηση τῶν χριστιανῶν. Ἡ Ἐκκλησία μέ τήν αὐθεντική παρουσία της καί πομαντική ὀργάνωση τῆς ζωῆς τῶν χριστιανῶν μπορεῖ νά συνεισφέρει σημαντικά στή πρωτογενή πρόληψη τῶν ψυχικῶν διαταραχῶν[74].

Ἡ πρόσκληση γιά τήν βίωση τῆς πληρότητας τῆς ζωῆς δέν εἶναι ἕνα ἁπλό σχῆμα τοῦ κηρυγματικοῦ λόγου ἀλλά μιά νέα προσέγγιση τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ Ἐκκλησία καλεῖ τόν ἄνθρωπο στήν ὑπέρβαση τῆς προοπτικῆς τῆς ζωῆς μέσα ἀπό τό πρῖσμα τοῦ θανάτου, καθώς ἡ ζωή ἀποκτᾶ νέα ἀξία καί προπτική διά τοῦ Χριστοῦ καί τῆς ἀνάστασης. Ἡ ἀσφάλεια τῆς ὕπαρξης καί τῆς ζωῆς ἀντλεῖται ἀπό τήν νέα σχέση τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν Χριστό καί τόν ἑαυτό του. Ἡ βίωση τῆς σχέσης μέ τό Χριστό εἶναι δυνατή μόνο στό πλαίσιο τῶν μυστηρίων τῆς Ἐκκλησίας καί πρωτίστως τῆς Θείας Εὐχαριστίας, στήν ὁποία γίνεται σύναξη τῆς Ἐκκλησίας καί φανέρωσή της στό πλαίσιο τῆς κοινωνίας τοῦ σώματος καί αἵματος τοῦ Χριστοῦ. Ὁ χριστιανός βιώνει τήν ὑπέρβαση τοῦ ἄγχους μέ τήν ἀσφάλεια ἐν Χριστῷ στήν εὐχαριστιακή κοινότητα· ἡ ἀσφάλεια τῆς ζωῆς εἶναι συνέπεια τῆς αἴσθησης τῆς θείας ἀγάπης καί τῆς ἀγάπης τῶν ἀδελφῶν γύρω μας. Ἡ χριστιανική ταυτότητα ἐκφράζεται διά τῆς κοινωνίας ἀγάπης, πρῶτα ἡ συνείδηση τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ γιά τόν ἄνθρωπο καί τῆς ἀνταπόκρισης τοῦ ἀνθρώπου στή θεία ἀγάπη, «ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς» (Α΄ Ἰωάνν. 4, 19).

Ὁ Εὐαγγελιστής Ἰωάννης στήν ἐπιστολή του, πρίν περίπου εἴκοσι αἰῶνες, τονίζει κάτι πού στόν εἰκοστό αἰῶνα φανερώνει καί πάλι ἡ ψυχολογία τοῦ βάθους, ὅτι δηλαδή ἡ ἀγάπη τοῦ ἀνθρώπου δέν εἶναι τίποτα ἄλλο παρά ἡ ἀνταπόκριση στή δωρεά τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ, δηλαδή ἀγαπᾶμε γιατί μᾶς ἀγάπησε κάποιος νωρίτερα. Τό παιδί βιώνει τήν ἀγάπη τῶν γονέων του καί σ' αὐτή ἀνταποκρίνεται μέ τήν δική του ἀγάπη γιά τούς γονεῖς ἐνῶ στήν συνέχεια τῆς ζωῆς του ἀναπτύσσει τήν ἀγάπη ὡς τρόπο προσέγγισης ἀνθρώπων καί πραγμάτων ἀλλά καί τῆς ἴδιας τῆς ζωῆς. Τό βασικό ἔργο τῆς ποιμαντικῆς διακονίας εἶναι ἡ οἰκοδόμηση τῆς χριστιανικῆς ταυτότητας καί συνείδησης, ἡ ὁποία βασίζεται στήν καινή ἐντολή τῆς ἀγάπης, «ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους· καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους. ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταί ἐστε, ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις»(Ἰωάνν.13,34-35). Αὐτή ἡ διακονία τῆς Ἐκκλησίας δέν ἔχει ἕνα ἀόριστο καί θεωρητικό χαρακτήρα, ἀλλά εἶναι μιά πραγματικότητα, ἡ ὁποία πραγματοποιεῖται στή καθημερινή ζωή τῆς Ἐκκλησίας στό πλαίσιο τῆς λειτουργικῆς ζωῆς της καί τῆς πρακτικῆς ἀσκησης τῆς χριστιανικῆς πίστης[75]. Ὁ χριστιανός δέν γεννιέται ἀλλά γίνεται καί αὐτό τό «γίνεται» ἔχει δυναμικό χαρακτήρα, δηλαδή δέν ἐπιτελεῖται μιά φορά καί γιά πάντα ἀλλά εἶναι συνεχής κατάσταση μιᾶς ἰσόβιας πορείας. Ὁ χριστιανισμός εἶναι βίωμα ζωῆς, ἡ γεύση τῆς ζωῆς καί τελικά ἡ ἐπιλογή τῆς ζωῆς ἀντί τοῦ θανάτου[76]. Ἡ Ἐκκλησία ἐκφράζει συχνά στην παράδοσή της τήν ταυτότητα τοῦ χριστιανοῦ μέ τόν ὅρο «τό φρόνημα». Ἡ οἰκοδόμηση τοῦ «φρονήματος» τῆς ἀγάπης στήν συνείδηση τῶν μελῶν τῆς Ἐκκλησίας ἔχει βασικό πνευματικό χαρακτήρα καθώς δι' αὐτῆς τῆς διακονίας ἀσκεῖται φροντίδα καί τό σῶμα τῆς Ἐκκλησίας. Εδῶ πρέπει ὁπωσδήποτε νά ἐπισημανθεῖ, ὅτι ἡ Ἐκκλησία δέν χωρίζει τήν ἀγάπη ἀπό τήν Ἁγία Τριάδα, καθώς ἡ ἀγάπη εἶναι ὁ τρόπος ζωῆς τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ καί συ-

---

[74] Βλ. π. Ἀδαμάντιου Αὐγουστίδη, «Ἐκκλησιαστικὴ Διακονία καὶ προληπτικὴ ψυχιατρικὴ», *Θεολογία* (1994), σελ. 92.

[75] Γρηγορίου Θεολόγου, *Λόγος Κ΄*, 12 PG 35, 1080B-C: «Βούλει θεολόγος γενέσθαι ποτὲ, καὶ τῆς θεότητος ἄξιος; τὰς ἐντολὰς φύλασσε· διὰ τῶν προσταγμάτων ὅδευσον· πρᾶξις γὰρ ἐπίβασις θεωρίας·»

[76] Βλ. W. Kasper, «Die Wissenschaftspraxis der Theologie», *Handbuch der Fundamentaltheologie* IV, Tübingen-Basel 2000, σελ. 212.

νεπῶς γίνεται καί τρόπος ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας. Ἡ ἀγάπη, ἡ ὁποία ἐκφράζει τόν τρόπο ζωῆς τῆς Ἐκκλησίας δέν σχετίζεται μέ τό κοινό ἀνθρώπινο συναίσθημα τῆς ἀγάπης. Ἡ ἀγάπη στήν ὁποία προσκαλούνται οἱ χριστιανοί εἶναι ὁ τρόπος σχέσης, πρός τό πρότυπο τῆς σχέσης τοῦ Χριστοῦ μέ τούς ἀνθρώπους, «ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους· καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους» (Ἰωάνν. 13, 34). Εἶναι σαφές, ὅτι πρόκειται περί διαφορετικῆς ἀγάπης ἀπό τήν κοινή ἐπμειρία τῆς ἀγάπης πού ἔχουν οἱ ἄνθρωποι[77]. Τό κύριο ἰδίωμα τῆς θείας ἀγάπης εἶναι ἡ δυνατότητα τήν ὁποία προσφέρει στό ἄνθρωπο, δηλαδή ἡ δυνατότητα τῆς ζωῆς στήν πληρότητα της[78]. Ἡ θεία ἀγάπη καθώς ὑπερβαίνει τήν ἐμπειρία τῆς κτίσης εἶναι ὁ τρόπος τῆς δράσης τοῦ Θεοῦ πρός τόν ἄνθρωπο[79] καί ὄχι ἀποτέλεσμα τῆς ἄσκησης ψυχολογικοῦ βιώματος. Ἡ ἐκκλησιαστική ἀγωγή τοῦ ἀνθρώπου στό τρόπο τῆς ζωῆς τοῦ Τριαδικοῦ Θεοῦ ἔχει ἀποτελέσματα στήν ποιότητα τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου.

Συμπεράσματα

Κατακλείοντας τήν σύντομη μελέτη γιά τό διάλογο καί τή συνεργασία τῆς Ἐκκλησίας καί τῆς ποιμαντικῆς τῆς πράξης μέ τίς σύγχρονες ἐπιστῆμες μποροῦμε νά ἐκφέρουμε κάποια βασικά συμπεράσματα. Ἡ βασική φροντίδα καί μέριμνα τῆς Ἐκκλησίας δέν εἶναι ἄμεσα συνδεδεμένη μέ τήν ψυχική ὑγεία. Τό ποιμαντικό ἔργο τῆς Ἐκκλησίας σκοπεύει στήν πνευματική ἀνάπτυξη τοῦ ἀνθρώπου στό μέτρο τοῦ Χριστοῦ στό πλαίσιο τῆς θείας χάριτος τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Αὐτή ἡ ἀνάπτυξη δέν μπορεῖ νά μήν ἀφήνει ὁρισμένες συνέπειες καί στήν ψυχική ἐξέλιξη καί ἀνάπτυξη τοῦ ἀνθρώπου, συνεπῶς καί ἡ Ἐκκλησία μέ ἔμμεσο τρόπο συνεισφέρει ὑπέρ τῆς ψυχικῆς ὑγείας. Ὁ σκοπός τῆς ἐργασίας δέν βρίσκεται στήν ἀναζήτηση τῶν τρόπων γιά τό πῶς ἡ Ἐκκλησία μέσα στο πλαίσιο τοῦ κρατικοῦ συστήματος ὑγείας μπορεῖ νά συμβάλει στήν διαφύλαξη τῆς ψυχικῆς ὑγείας, ἀλλά στό γεγονός ὅτι ἡ ἴδια ζωή, αὐτή καθ' ἑαυτή, ἀνάλογα πῶς τήν ζεῖ ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νά συνεισφέρει στή βελτίωση τῆς ψυχικῆς ὑγείας. Ὁ ὀρθός τρόπος διαμόρφωσης τῶν σχέσεων μέ τόν Θεό, τόν κόσμο,τόν συνάνθρωπο καί τό ἑαυτό μας μπορεί νά εἶναι ἡ καλύτερη μέθοδος διαφύλαξης τῆς ψυχικῆς ὑγείας. Ἡ ἀνθρώπινη ζωή εἶναι τό πολυτιμότερο ἀγαθό, τό ὁποῖο χαρίζει ὁ Θεός καί ἔχει αἰώνιο χαρακτήρα λόγω τοῦ γεγονότος τῆς ἀνάστασης τοῦ Χριστοῦ, συνεπῶς εἶναι συνεχής ἡ ἀνάγκη τῆς καλλιέργειας καί τῆς ποιοτικῆς ἀνάπτυξης. Ἡ ποιότητα τῆς ζωῆς στή θεολογική προσέγγισή της ἐξαρτᾶται πρωτίστως ἀπό τήν σχέση τοῦ ἀνθρώπου μέ τό Θεό καί μέσα στά ὅρια αὐτῆς τῆς σχέσης ἐντάσσεται καί ἡ σχέση μέ τό συνάνθρωπο, τό ἑαυτό μας καί τό περιβάλλον. Ἡ βασική ἀρχή τῆς Ἐκκλησίας εἶναι ἡ ἀναγέννηση τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου μέσω τῆς ἀνάστασης, κάτι τό ὁποῖο ἀλλάζει τά δεδομένα τῆς θνητῆς ζωῆς καί τήν ἴδια ζωή. Ὁ χριστιανός καλεῖται νά ζεῖ μέ τήν αἰώνια προοπτική της, πού ὑπερβαίνει τό θάνατο. Ὁ καινός τρόπος προσέγγισης τῆς ζωῆς εἶναι ἔκφραση τῆς συνέργειας τοῦ Θεοῦ καί

---

[77] Ματθ. 5, 44-48: «ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς, ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους. ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε; οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; καὶ ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποιεῖτε; οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν».

[78] Ἰωάνν. 10, 10: «ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν».

[79] Ἰωάννου Χρυσοστόμου, *Ὑπόμνημα εἰς Γένεσιν*, Ὁμιλία Θ΄, 1, PG 53, 76D-77A: «Ἡ γὰρ χάρις ἕτοιμός ἐστιν, ἐπιζητοῦσα τοὺς μετὰ δαψιλείας αὐτὴν ὑποδεχομένους. Τοιοῦτος γὰρ ὁ Δεσπότης ὁ ἡμέτερος· ἐπειδὰν ἴδῃ ψυχὴν διεγηγερμένην καὶ πόθον ζέοντα, τὸν οἰκεῖον πλοῦτον μετὰ δαψιλείας χορηγεῖ ὑπερβαίνοντα τὴν αἴτησιν τῇ οἰκείᾳ φιλοτιμίᾳ».

τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία ἔχει νόημα στήν αἰώνια μακαριότητα τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ, πού εἶναι Βασιλεία τῆς ἀγάπης καί τῆς ἐλευθερίας. Ἡ ἀντανάκλαση αὐτῆς τῆς Βασιλείας εἶναι ἡ εὐχαριστιακή ζωή τῆς Ἐκκλησίας, στήν ὁποία καλοῦνται οἱ χριστιανοί νά μετέχουν καί ἐξ αὐτῆς νά διαμορφώνουν τήν ἐκκλησιαστική ταυτότητα. Ὁ κάθε χριστιανός καλεῖται νά διαμορφώνει τήν ζωή του μέσα στό πλαίσιο τῆς θείας χάριτος βιωμένης μέσα στή Θεία Λειτουργία. Ἡ ἀποδοχή τῆς δωρεᾶς τῆς σωτηρίας, ἐκ μέρους τοῦ Θεοῦ, εἶναι ἡ πνευματική ἄσκηση τῆς χριστιανικῆς ζωῆς. Αὐτή ἡ ἀποδοχή εἶναι πρωτίστως παραδοχή τῆς θείας ἀγάπης καί ἀνταπόκριση στήν ἴδια, ὅπως ἀναφέρει καί ὁ Εὐαγγελιστής Ἰωάννης λέγοντας «ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τὸν Θεόν, ἀλλ΄ ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Ἀγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ Θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν» (Α΄ Ἰωάνν. 4, 10-11). Ὁ ἄνθρωπος τῆς Ἐκκλησίας ἀντλεῖ στήν ζωή του τήν δύναμη γιά ζωή ἀπό τήν ἐμπειρία τῆς Θείας ἀγάπης, συνεπῶς καί ὁ πνευματικός ἀγώνας τοῦ χριστιανοῦ εἶναι οἰκειοποίηση τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ στήν ζωή. Ὁ πιό δύσκολος πνευματικός ἀγώνας εἶναι ἡ ἀνάπτυξη τῆς ψυχικῆς καί πνευματικῆς ἱκανότητας γιά τήν ἀποδοχή καί ἀνταπόκριση στήν ἀγάπη.

Ἡ Ἐκκλησία ἀπό τήν φύση της εἶναι χῶρος τῆς δοξολογίας τοῦ Θεοῦ γιά τήν δωρεά τῆς ζωῆς, συνεπῶς καί συνεχής προσπάθεια προσωπικῆς προσαρμογῆς πρός τόν αἰώνιο χαρακτήρα τῆς ζωῆς καί ἀγάπης ὡς θείου τρόπου ὕπαρξης.

Βιβλιογραφία

Adler, R., Felten, D., & Cohen, S. (Eds.), *Psychoneuroimmunology*, Academic Press, New York 1981.

Bertanlanfffy L, Von, «The theory of open systems in physics and biology», *Science* 3 (1950), 23-29.

Bertanlanfffy L. Von, *General Systems Theory: Foundation development applications*, Brazziler, New York 1968.

Florovsky Georges, «The Elements of Liturgy: Orthodox (The Report of a Theologicak Comission on Faith and Order)», *Ways of Worships*, ἔκδ. Student Christian Movement / Harper&Brothers, London –New York 1951, σσ. 52-65.

Florovsky Georges, «The Church: Her Nature and Task»: *The Universal Church in God's Design*, S.C.M. Press, London 1948

Frankl Viktor E., *Der unbewusste Gott: Psychotherapie und Religion*, ἐκδ. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1999.

Hopson Hage S., Siegel A. M., Payton G., DeFanti E., «Multicultutal training in spiritualitet», *An interdisciplinary rewiew Counseling and Valuew*, 50, (2006), σσ. 217-234.

Kecmanović Dušan., «Why psychiatrists are not interested and why they should be interested in mental health», *Aktuelnosti iz neurologije, psihijatrije i graničnih područja*, 19/1 (2011), 1-6.

López A., L., Arias J.. «Psycho-neuroimmune-endocrine system behavior in mechanicaltrauma». *Psicothema* (1995), 7, σσ. 619-625.

María Angeles Aller, Laureano Lorente, Jorge L. Aria, Guillermo Rodríguez-Fabián, María Soledad Alonso, Azucena Begega, Laudino López, José Rodríguez-Gómez, Jaime Arias, «The Psycho-Neuro-Immune- Endocrine Response: A Psychological and pathologcal wey of life», *Psicothema*, 1996. Vol. 8, nº 2, σσ. 375-381.

Maslov Abraham, *Motivacija i ličnost*, Nolit Beograd, 1982, μετάφραση στήν σερβική γλώσσα ἀπό πρωτότυπο Abraham H. Maslow, *Motivation and personalitiy*, Second Edition, Harper & Row, New York 1976.
Moore T. *Care of the Soul*, ἔκδ. Harper Perennial, New York 1994.
Natale Samuel, *Pastoral Counseling*, Paulist Press, New York 1977.
Peale N. V., *The Power of Positive Thinking*, Ballantine Books; Reissue edition, 1996.
Richards Scott & Bergin Allen, *Handbook of Psychotherapy and Religius Diversity*, ἐκδ. Amerikan Psychological Association, Wasington 1999.
Satura V., *Religion und seelische Gezundheit*, Veritas Verlaf, Linz 1981.
Siegel B., *Love, medicine and miracles*, ἐκδ. Harper and Row, New York 1988.
Sperry L., & Shafranske E. P., *Spiritually oriented psychotherapy*, ἐκδ. D. C. Amerikan Psychological Association, Wasington 2005.
Štegel Ivan, «Perspektive dijaloga pastorala i trendova aktualne psihoterapije», *Bogoslovska smotra*, 76, 2 (2006), σσ. 453-454.
Thomas Oden, *Care of Souls in the Classic Tradition*, Philadelphia, Fortress, 1984.
WHO (1946) International Health Conference, New York.
Zilboor Georgy & Henry George W., *History of Medical Psychology*, ἐκδ. Norton, New York 1941.
Ἁγίου Ἰωάννη Κλήμακος, *Κλῖμαξ*.
Αλέξανδρος Σταυρόπουλος, *Εἰσαγωγή στήν Ὀρθόδοξη Συμβουλευτική Ποιμαντική*, Ἀθήνα 1989.
Αὐγουστίδη Αδαμάντιου, *Ποιμένας καί θεραπευτής-ζητήματα τῆς ποιμαντικῆς ψυχολογίας καί ποιμαντικῆς πρακτικῆς*, ἐκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 1999.
Αὐγουστίδη Ἀδαμάντιου, «Ἐκκλησιαστικὴ Διακονία καὶ προληπτικὴ ψυχιατρικὴ», *Θεολογία* (1994), σελ. 92.
Γέροντος Πορφυρίου Καυσοκαλυβίτου - Βίος και Λόγοι, Εκδόσεις «Ιερά Μονή Ζωοδόχου Πηγής-Χρυσοπηγῆς Χανίων», 2003.
Γρηγορίου Θεολόγου, *Λογος Κ΄*, 12 PG 35, 1080B-C.
Εὐχολόγιον τὸ μέγα ἐν ᾧ περιέχονται κατὰ τάξιν αἱ τῶν ἑπτά μυστηρίων ἀκολουθίαι, ἔκδ. Τυπογραφείον πατριαρχικόν, Κωνσταντινούπολη 1803.
Ἑρμᾶ, *Ποιμήν*, ἐκδ. Funk X. H., *Die apostolischen Väter. Der Hirt des Hermas*, Tübingen-Leipzig 1901,
Θερμοῦ Βασίλειου, *Ἄνθρωπος στόν ὁρίζοντα. Προσεγγίζοντας τή συνάντηση Ὀρθόδοξης Θεολογίας καί ἐπιστμῶν τοῦ ψυχισμοῦ*, ἐκδ. Γρηγόρης, Ἀθήνα 2006.
Θερμοῦ Βασίλειου, *Διαδρομές ἀγάπης καί γνώσης*, ἐκδ. Ἀρχονταρίκι, Ἀθήνα 2010.
Ἰγνατίου τοῦ θεοφόρου, *Πρός Τραλλιανούς*, ἔκδ. Joseph A. Fischer, *Die apostolischen Väter*, Kösel, München 1957.
Ἰγνατίου τοῦ θεοφόρου, *Πρός Μαγνησιεῖς*, ἔκδ. Joseph A. Fischer, *Die apostolischen Väter*, Kösel, München 1957.
Ἰωάννου Χρυσοστόμου, «Θεία Λειτουργία», *Ἱερατικόν*, ἔκδ. Ἱερᾶς Μονῆς Σίμωνος Πέτρας, Ἅγιον Ὄρος 2004.
Κορναράκη Ἰωάννη, *Ἐγχειρίδιον ποιμαντιῆς ψυχολογίας Α΄*, ἔκδ. Οἶκος ἀφων Κυραικίδη, Θεσσαλονίκη 1984.
Κυριαζῆ Δημήτρη, «Προλεγόμενα σέ μία θεραπεία τῆς ψυχῆς», *Θεολογία καί Ψυχιατρική σέ διάλογο*, ἐκδ. Ἀποστολική διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήνα 1999.
Μακράκη Μιχ. Κ., *Ψυχολογία τῆς θρησκείας*, ἔκδ. Ἁρμος, Αθήνα 1999.
Παπαθανασίου Α., «Φιλανθρωπία ἤ ἀκτιβισμός», *Θεραπείαν προσάγοντες, εἰσαγωγὴ στὴν ποιμαντικὴ διακονία στὸν χῶρο τῆς Ὑγείας*, ἐκδ. Ἁρμός Ἀθήνα.

Σταυρόπουλου Αλέξανδρου, *Εἰσαγωγή στήν Ὀρθόδοξη Συμβουλευτική Ποιμαντική*, Ἀθήνα 1989.
Σταυρόπουλου Ἀλέξανδρου, «Ἡ Ποιμαντική Ψυχολογία ὡς ψυχολογία τοῦ ἀνιστάμενου ἀνθρώπου», *Πρακτικά Α΄ Συμποσίου Ποιμαντικῆς Ψυχολογίας καί Ἐξομολογητικῆς*, ἐπιμέλεια Ιωάν. Κορναράκης – Α.Μ. Σταυρόπουλος, ἐκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1981.
Σταυρόπουλου Αλέξανδρου, «Πρόλογος», *Ποιμένας καί θεραπευτής-ζητήματα τῆς ποιμαντικῆς ψυχολογίας καί ποιμαντικῆς πρακτικῆς*, ἐκδ. Ἀκρίτας, Ἀθήνα 1999.
Σταυρόπουλου Ἀλέξανδρου, *Φάκελος μαθήματος συμβουλευτικῆς ποιμαντικῆς*, ἐκδ. Θεολογική σχολή Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Ἀθήνα 1997.
Τομασιδη Χριστοδύλου, *Εἰσαγωγή στήν ψυχολογία*, ἔκδ. «Διπτυχο», Ἀθήνα 1982.
Φροϋντ Σιγκμουντ, *Πρακτική ψυχοανάλυση*, ἔκδ. Ἐπίκουρος, Ἀθήνα 1975.

Philotheos 14 (2014) 331-336

George Varvatsoulias
Lecturer in Cognitive-Behaviour Therapy and Research Methods at Newham University Centre in London

Do Nature and Nurture Influence Human Behaviour?

Prolegomena

It is still of a considerable importance that genes (nature) and environment (nurture) do conflict with one another to the outcome modern science to be yet to be divided in two parts: to the scientists who regard that genes extort the ultimate influence on human development and behaviour; to the scientists who believe that the environment is what counts most as to how people act, react and learn in life. In this paper, I will try to provide in general terms some theoretical ideas coming mainly from traditional and evolutional psychology as to the relationship between nature and nurture and ultimately between genetic and environmental explanations of how nature and nurture go hand-in-hand and describe the whole of human behaviour as well as its counterpart of genetic influence onto the human psychosomatic existence.

Foreword

Nowadays there is a strong controversy between traditional and evolutionary psychology. Scientists supporting the classic ideas of psychology and psychoanalysis argue that environment is the cause of all phenomena taking place, whether on personal or social level. They consider, the aspect of one being influenced is elaborated and carried forward by one's environment and family circumstances and weaknesses, or abilities and constructiveness (James 2003).

Other scientists, of the opposite side, defend that the influence comes not from external factors, but rather from internal ones instead (Pinker 2002). In other words, they attest that the genes are those to be responsible, because of the behaviour humans demonstrate, as well as of their abilities and inabilities in the environment spectrum in which they live.

That kind of controversy has not only led, but is also still leading to very crucial confrontations, between those two general understandings of the psychological science (Carlson et al. 2004). The point is that, both of these sides are confronting each other without showing some respect to one another's efforts towards interpreting man (Cohen & Varela 2000). They also do not consider one another as capable as such to observing and explaining man (Cohen & Varela 2000). The opinion in this debate is why scientists of, more or less, the same understanding about man, whereas also of the same preoccupation, regarding the man's interpretation of needs, would have that kind of severe conflict, when inquiring with one another.

This point must be stressed, because of the controversy existing between Oliver James and Steven Pinker, which applies to an argument as much serious as conflicting. It is always constructive to have and listen to opposite views in science. However, it is very disturbing, when those aspects are employed against each other's personalities. It is relevant to point out that this is not the only argument taking place between the various understandings about man in psychology (Banyard 2000).

Main Body

This scientific debate in psychology commences since Darwin's era. Although the debate led to some severe confrontations in the past (Allford 1978), and still does (Dembski 2002), it is argued that such controversies had formed and constructed psychology into a science (Carlson et. al. 2004). Freud's theory on personality is a good example of that. When thinking of Freud, who is considered as the father of psychoanalysis, it is apparent that many of his followers became his opponents in the history of psychoanalysis. Among those, Jung, Adler, Klein, Horney, and his daughter, Anna Freud. All those had taken themselves away from Freud's theories, for they believed their mentor had been mistaken by reading human personality one-sidedly, as well as misled from understandings about human nature, the paradigms of which took place, because of his personal observation, and not that much from others; at least in the very beginning of his psychoanalytic estimates and discussions (Horney 1937).

Freud understood man, because of his personal imperfections and imbalances, on how human development and behaviour works, to an extent, more or less, like the controversy between evolutionary psychology and psychoanalysis today. Freud had constructed his theory having been based on study cases taken out from his patients. His patients were mainly women, who he compared to novels he was reading, in order to build up his understanding on man. Such patients were Anna, Irma (Emma), and Nora, because of whom he formed ideas and aspects, helpful to develop his theory. He attributed them with his mother's and nurse's names, for Freud wished to find out, whether, by changing aspects in language and expression, free association and repression would be able to formulate the personality of an individual (Freud & Jung 1974).

In particular, a patient named Bertha Pappenheim, known as 'Anna O', had been the most influential figure in his theory. Although she had not been cured, or felt alleviated through Freud's therapeutic contribution, she was stressing she had benefited from Freud's silence in therapy, in a way that enabled her to talk freely about herself and the experiences she had been through. That kind of 'talking' provided the ability to 'Anna O' to feel confident upon disclosing her inner and very painful disturbances, so to encounter therapy as a means towards a self-understanding, a means towards 'talking cure' (Pateman 1993, Bally 1961).

In this way, genes and environmental reasons appear as the society's dynamic contribution towards a better theorization about the humans' prospective interpretation. It is apparent that, an appreciation about man will be able to be based upon considerations as much scientific as productive. It is considered that Freud's theory on personality may be placed somewhere in-between the theory of genes and the influence of the environment. This conclusion can be drawn because of his understanding of the inherited forces of man's psychobiological elements, together with the aspect of the reality in life, which is responsible for the formation of the self (Carlson et al. 2004).

The understanding about personality, in relation to Freud, is a very complicated task for someone to consider. The same, however, applies today. The concept of personality is difficult to be clearly understood, because humans behave interchangeably, and, to some extent, unpredictably. Freud had the knowledge to understand this, and it is argued he was driven to unravel the opposite. In order to succeed to that, he was sometimes working in a biased way; for instance, by attempting to grasp the roots of his personal experiences, and the psychological pains he had been through, he was discovering aspects that should be applied or be able to construct his theory, and thus he shaped an understanding on personality falsifiable in many accounts (Gay 1988). On the one hand, Freud's theory stands between the influence of genes and the environmental development, whereas it refers to a generalization of concepts and notions about the man's drives and behaviour.

When there is a debate, there is likely underlined, whether this is biased or not. There should be taken into account, considerations about competitiveness and jealousy, which both could be examined as neurotic, whereas also theoretical and lab reports taken out of a small amount of population, and in relation to different cultures. By questioning the scientific elements they both produce, when this debate is on, it is argued that psychologists from different schools *differ* in their understanding about man – as this took place between James (2003) and Pinker (2002), or, from another point of view, between psychology and psychiatry (Mosher 1999) – and confront one another in the same manner, such as similarly occurred in Freud's era (The question of lay analysis 1947).

Psychology is considered to be a science, and this is argued as correct, despite the adversity coming out from psychiatry (Mosher 1999). In a scientific way, therefore, it is needed to question the links existing between the genes theory and the influence of the environment (Carlson et al. 2004), in order to consider them as two components elaborating the perspective to examining human behaviour in total.

The genetic influence strongly affects people's behaviour in life (Pinker 2002). The way an individual walks, talks, eats and more or less, the way they think, discloses a great deal of impact with their fathers, mothers, and grandparents. It must be said that, the way one commumicates with another, if this is attempted over the phone, and one is unable, the person picking up the phone, if should be his son, one feels confused to recognize who is who in that conversation, so one says: "Oh, sorry, I did not mean, I will call later" etc. There is also needed to be stressed that that there are people with a particular inheritance of an illness, which according to their family history leads towards the inevitable, and that does not happen. What it is wished to be underlined through the above examples is that, the genes really exist, and really affect a person's life; that can be seen everyday. However, it is argued it is difficult to maintain such an argument relying only in that understanding. That is because there are also environmental reasons that should be taken into account, in order to have a full account of the aspects involved.

The genetic influence by others affects the genetic evolution in the life of a person itself. Genes are working towards forming our society, as well as interacting with people's lives, in order to follow one's instincts from birth. Could they, therefore, be called 'selfish genes'? Perhaps, Yes! And thus, there is a question raised: How often? Or, how much responsibility is 'genetic inheritance'? Does this genetic inheritance address the families which form our societies? Individual differences show that genetic in-

heritance is not only what is asked, when referring to man. Individual differences tend to be more influenced by environmental and social factors, than genetic reasons instead (Wulff 1997).

The nucleus of the society is family (Byk 1995). The question is, how are families able to construct and form their new members in society, or is it something, nonetheless, predisposed or fatalistic? It is important to understand the difference, in order to legitimate researches and approaches, beyond any fabrication, or personal belief! Otherwise, the task will not be on the pace of the scientific method, as well as of the results needed, in order to cross-check it. Maybe the former is not the right answer. And this occurs, because people are changing, societies are changing, families are changing. Is that something, having to do with the genes, or the development of life? Or, because of the society's institutions, habits and modern, perhaps, understandings? There is a doubt, whether neuroscience could say something against, than stressing the fact: "Yes, we have a cultural understanding which is more developmental than genetic". That does not mean, of course, that neuroscience is pushed aside, or there is not enough attention being paid in relation to its findings. I bestow quite the opposite.

To what extent that kind of influence affects the personal life of man, as well as how much this influence is able to construct, or form the idea of the society in our lives. It is understood, that there are questions raised, instead of supplying ready-made answers. It is believed there cannot be found something which should be applied as such, for the debate is on pace and the feeling is that many scientists are influenced by it, as well as of what this debate involves when addressing questions, than asking to searching out for answers.

In summarizing the ideas arising from that short preoccupation between 'nature and nurture', the following conclusions can be drawn:

1. It is considered that Freud's theory on personality contributes to the debate regarding the influence of genes in the development of man and the environmental aspects that apply to the same consideration. It is not, however, stated that Freud's objective was to influence the former, or the latter perspective. His theory on personality entertains both angles of the so-called debate. To some extent, Freud did also contribute to another most challenging argument. That, of the understanding of personality under a holistic approach, which expands the concept of man's psychobiological interpretation to fields that both neuroscience and traditional psychology and psychoanalysis need to delve. By examining man as a holistic edifice, there is expanded and explained an elaboration of the two, to the extent of a mutual grasp which will advance not only the understanding on man, but also psychology as a science (Carlson et al. 2004).

2. Culture and social behaviour influence man's evolution and the environment within which he abides (Triandis 1994). By underlining 'environment', it is considered the natural habitat as well as the social in general. Discussions about nature and nurture should be carried out, in order to mediate the relationship which it is believed exists between traditional psychology and the evolutionary one. Both preoccupations have their rights and wrongs.

3. Both observe, hypothesize, depict, support or refute, and re-assess considerations about man, theoretically and practically. Theories and practices should be questioned, according to peace of mind and mutual understanding, in order both to promote science

and co-operate with one another. Environment works in the favour of the genetic inheritance, whereas genetic influence is elaborated under culture and certain beliefs. If the environment is supportive, the genes may have a little impact in a person's life; if it is the opposite, imbalances are going to occur and take place. Genes and environment unravel their close connection to the lifelong journey of man, and it is stated that both 'predict' his evolution and future on this earth.

4. The debate in psychology and psychoanalysis, concerning the evolution of man is a general argument that comes from the discourse between psychology and the social understanding of man. There is also argued that, there exist different discourses between different cultural understandings. It is also considered that, the understanding of man refers to a wider approach of man's behaviour, which has to do with the necessities and expectations building up the society. By saying this, it is not meant that, there is a need to face up to the very misapprehensions, which deal with the understanding of psychology, but to deal with the dynamic poles, such as the genetic reality, and the reality of the environment, for, more or less, they attempt to unravel the same, i.e. man's psychological and biological orientation, in order to cultivate a balance between the likely and the unlikely experiences that take place in the discovery of the self.

5. In order to understand more clearly the potentials of the genes impact and the influence of the environment in a person's life, it should be taken into account that, if the attempt is to interpret them by unfolding discourses of debate, there is no way to be found a scientific understanding between both prospects. This debate should be encountered as a potential towards a unifying comprehension of both poles of the discussion about man, so that to be more evaluative and productive when approaching problems of the self, that are carried out and interrelated through genetic factors and the use of the environment.

Afterword

Genes and environment work together to develop the personality in different cultures and traditions. Although, the question is not concerned with a therapeutic path, through looking into the genes, it is nevertheless a query for a better understanding of the behaviour, seemed to be dependant, so to discuss the impacts both arguments form about man (Pinker 2003). After all, a theory cannot be refuted because of its mistakes; the only thing that should be cast off is the plain understanding of it, without taking into account the processes taking place in order to considering a hypothesis which will be more applicable to the observation been argued.

Literature

Allford, Dorothy (1978): *Instant Creation-Not Evolution*, New York: Stein and Day.

Bally, Gustav (1961): *Einführung in die Psychoanalyse Sigmund Freuds*. Mit Originaltexten Freuds und die Krankengeschichte Frl. Anna „O" von Josef Breuer. Unter Mitarbeit von Ambros Uchterhagen, Reibek.

Banyard, Phil (2000): *Controversies in Psychology*, Microsoft Reader eBooks.

Buskist William, Carlson Neil R., Martin G Neil (2004): *Psychology*, second edition, Harlow, Essex: Pearson Education Limited.

Byk, Christian (1995): What rules for procreation? *European Journal of Genetics in Society* No. 1, Vol. 1.

Cohen, Amy E. & Varela, Francisco J. (2000): Facing up to the Embarrassement. The practice of subjectivity in neuroscientific and psychoanalytic experience. *Journal of European Psychoanalysis* No. 10-11, Winter-Fall.

Dembski, William A. (2002): *No free lunch. Why specified complexity cannot be purchased without intelligence*, Lanham, MA: Rowman and Littlefeld Publishers.

Gay, Peter (1988): *Freud: A life for our time*, Dent: W. W. Norton.

James, Oliver (2003): *They F*** You Up. How to Survive Family Life*, Bloomsbury Publishing.

Horney, Karen (1937): *Feminine psychology*, New York: W. W. Norton.

Pateman, Trevor (1993): Psychoanalysis and Socratic Education. *Aspects of Education* No. 49.

Pinker, Steven (2002): *The Blank Slate: The modern denial of human nature*, Penguin Putnam.

Pinker, Steven (2003): Are Your Genes To Blame? *Time* Vol.161, Issue 3.

The controversy between Oliver James and Steven Pinker took place after their official appearance on Radio 3 Show 'Night Waves', where they had confronted each other very badly. See about that the article in *Observer Sunday Newspaper* on the 22nd of September 2002.

Freud, S. (1947): *The question of lay analysis. An introduction to psychoanalysis*, London: Imago Pub. Co.

As much influential as constructive was the debate between Freud and Rado, which took place in Berlin in 1926. That debate was about *lay analysis*. Freud argued that, anyone who is properly trained in psychoanalysis, is able to become psychoanalyst. On the contrary, Sandor Rado opposed to Freud by stressing that, eligible should be only those being well acquainted with the medical practice i. e. the doctors. Freud's side had succeeded over that debate.

Freud, S., Jung, C. (1974): *Letters*, London: Hogarth Press.

Mosher, Loren R. (1999): Are Psychiatrists Betrayed their Patients, *Psychology Today* No. 5, Vol. 32, September/October.

Triandis, Harry Charalambos (1994): *Culture and Social Behaviour*, New York: McGraw-Hill.

Wulff, David M (1997): *Psychology of Religion. Classic and Contemporary*, second edition, New York: John Wiley & Sons.

Philotheos 14 (2014) 337-351

Todor Mitrović
High School of the Serbian Orthodox Church for Art and Conservation, Belgrade

Icon, Production, Perfection: Reconsidering the Influence of Collective Authorship Strategy on Contemporary Church Art

Although at the time when basic ideas were evolving, on which grounds Father Pavel Florensky will write his famous study *Iconostasis* (1918),[1] the first Russian edition of *Hermeneia* had already been half a century old[2] and was present in his hands,[3] it is obvious that, concerning the issue which will be of interest to us here, the author had not consulted the ancient manual. Namely, Florensky suggests structural organization of icon language into two types of "writing" – *lichnoe* [*личное*] and *dolichnoe* [*доличное*] – where the first refers to only visible body parts (incarnadine – face, hands, feet…), while all else in the icon falls into the category "*dolichnoe*"[4]. The author derives this distinction from the perception of division of labor which, according to his hermeneutic proposal, existed at an earlier time in the icon-painting workshop, where profiles of *lichnoe icon painters* [*личник*] and *dolichnoe icon painters* [*доличник*] are distinguished.[5] Since ancient *Painter's Manual* itself was not suggesting this kind organization, author of *Iconostasis* could have come to such a theoretical construct on the basis of contact with *old ritualists*, whom have truly kept many painting habits from the past, and so have served

[1] Clemena Antonova, *Space, Time and Presence in the Icon: Seeing the World with the Eyes of God*, Ashgate, Burlington 2010, 15.

[2] *The 'Painter's manual' of Dionysius of Fourna* (translation into English by Paul Hetherington), Oakwood Publications, Torrance 1996, i.

[3] Pavel Florensky, *Iconostasis* (translated by: Donald Sheehan, Olga Andrejev), St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1996, 95-98.

[4] The terms, produced for a highly specialized discourse and, as we will see, used in quite specific historical context, naturally do not have their English correspondents so indirect translation will be proposed here: *lichnoe* would be *what-refers-to-face*, and *dolichnoe* can be translated as *what-is-beside-of- what-refers-to-face* (with an important notion that term which is used for signifying *person*, in Slavic languages is usually completely derived from the term which is used for signifying *face*). For this type of organization Florensky says: "In this division of the icon's whole content into the processes of and we plainly see the Greek patristic understanding of existence being divided into *man* and *nature*; a division wherein each is at once distinct and inseparable from the other; hence, it is a division expressing the primordial paradisical harmony of inwardness and outwardness." Pavel Florensky, *Iconostasis*, 135-136.

[5] Consequently, the first ones (*lychnick*-s) were employed in painting the carnal parts of the icon, and the other ones (*dolychnick*-s) were painting everything else. Of course, according to Florensky, other phases of icon production also required different kind of specialists – to prepare the board, to engrave the drawing, for gilding… (ibid., 131-134) – but *lychnick-dolychnick* division was the most important for him, because it was a crucial proof that collective authorship is intrinsic to the icon-painting process, structuring the very core of its meaning and defining its essential aesthetic aspects (ibid., 135-142). For the Russian terms in original context see: Павел Флоренский, *Иконостас, Изабранные труды по искусству*, Мифрил, Русская Книга, Санкт-Петербург 1993, 134-136.

to other huge authorities in obtaining valuable (lost) information about the painting practice.[6] After all, traditions of popular icon mass production, in *Palekh* [*Палех*], *Kholuy* [*Холуй*] and *Mstyora* [*Мстера*], had still been alive at the beginning of the twentieth century.[7] Having sensed, however, that there are discrepancies in his writings, which could cause serious hermeneutic problems, Florensky tries to define this manufacturing atmosphere in categories of contemporary liturgical music: "Thus, when we consider the processes of *lichnoe* and *dolichnoe*, we must see not only an external arrangement of productive methods but also the possibilities of a polyphonic expressiveness."[8] Seemingly, the origin of mentioned painting habits was not so simple to position in the far Middle Ages, as Florensky had wanted, so it is possible to notice that author uses his enormous speculative talent in a rather odd way. In attempt to compare seminal concepts of medieval icon theory with contemporary artistic emotion of the beginning of twentieth century he notices that "an icon is not an art-work, a self-enclosed piece of art; rather, the icon is a work of witness that employs art as well as many other things"[9] But in the next sentences, such a comparison is transformed into strange synthesis with a kind of highly contemporary, almost soc-realistic, accents:

> "What you contemptuously call 'mass production' is therefore *essential* to iconpainting, for its sensory evidence must enter into every home and every family, becoming in the authentic sense popular in its proclaiming of the highest spiritual reality concentrated within ordinary everyday life. One possibility in iconpainting technique, then, is rapid execution (…)"[10]

The theological framework for such an ideas is based on an antithetic reaction to the spirit of secularization and (artistic) individualism, inherent with the rapid growth of modern culture (especially enthusiastic and expressive at the beginning of twentieth century). Thus, the emphasis on communitarian aspects of iconographic procedures could be legitimated, quite sufficiently, through the communitarian interpretation of liturgical life, providing, at the same time, effective hermeneutic mode to reapproach the medieval heritage:

> "(…) and even if, by chance, a particular icon is fashioned entirely by one single master, some ideal participation of other iconpainters is always implied. Just so, every Divine Liturgy is always served by more than a single priest serving alone; and if by chance it is singly served, then there is still everywhere implied in that Liturgy the participation of the bishop and other priests, deacons and all the orders of clergy. In secular fine arts, an artist sometimes gives part of his work into the hands of another, but the work nevertheless everywhere implies individ-

---

[6] Борис А. Успенский, *Пролегомена к теме 'Семиотика иконы'*, Россия, Venezia, 1977, 1-3.

[7] Oleg Tarasov, *Icon and Devotion: Sacred Spaces in Imperial Russia*, Reaktion Books, London 2002, 326-344.

[8] Pavel Florensky, *Iconostasis*, 136. It is important to notice that Florensky was using word "polyphonic" in direct relation with concrete liturgical quire practice ("Естественно, что и в этом разделении иконописной работы между личинком и доличиником нельзя видеть только внешвеи организации дела и забывать о предоставляющейся через таковое деление возможности выразиться *многоголосию хорового начала*." Павел Флоренский, *Иконостас,* 136; emphasis added); metaphoric capacity of this term was recognized and promoted later, in works of Mihael Bakhtin (Renate Lachmann, "Rhetoric, the Dialogical Principle and the Fantastic in Bakhtin's Thought," in: *Bakhtinian Perspectives on Language and Culture: Meaning in Language, Art, and New Media*, Palgrave Macmillan, New York 2004, 46-64).

[9] Pavel Florensky, *Iconostasis*, 134. For the analysis of this passage see: Виктор В. Бычков, *Феномен иконы: История. Богословие. Эстетика. Искусство*, Научно-издательский центр «Ладомир», Москва 2009, 428.

[10] Pavel Florensky, *Iconostasis*, 134 (emphasis added).

ual creativity; in iconpainting, on the other hand, the iconpainter may sometimes work alone, but the collectivity of work is necessarily implicit in the icon."[11]

The manufacturing division of labor is, in fact – regardless of Florensky's elegant dialectic constructs – something that constitutes the social framework of transition from the Middle Ages to the Modern Age. Indeed, vast series of identical icons are emerging for the first time (as far as it is known today) in post-Byzantine (Venetian) Crete, in close encounter of remains of the Byzantine civilization and Modern Age acquirements of the Western culture.[12] Only later, in Russia (in seventeenth and eighteenth century) will appear what can truly be called the manufacturing, serial icon production. Finally, as Oleg Tarasov informs us, this kind of trend could reach, literally, industrial dimensions. By the middle of nineteenth century, production in Kholuy, for example, had reached almost two million (!) icons per year. Statistics of the time informs us that almost no one in this village specialized for icon production was engaged in ploughing or sowing seed: "except at the time of four major fairs, old and young alike were taken up with the painting of images that are sold throughout Russia, in part by *ofeni* [pedlars] to the number of 1.5 to 2 million images."[13] Even from perspective of today mass production standards it seems amazing that a small icon painting workshop of five or six workers was able to produce up to 300 'mass market' icons per day. The emergence of specific (*ofeni*) businessman profile, specialized in trading of items composed inside those unusual mass production units, is quite expected consequence of particular social necessity.[14]

Even though, Dionysius' *Hermeneia* emerges precisely at the period of accelerating icon production, it, obviously, does not know or does not want to know of these changes. Every single statement of the text advocates a single person – a disciple – without slightest idea about different roles he could play in the future.[15] On the other hand, we cannot presuppose possibility that Dionysius was not informed enough about changes on artistic scene of his time. If, living in an Ottoman empire, this atonite monk could not get a real picture about situation in Russia, his text is exhibiting a lot of proof that he was well informed about art changes that took part on venetian Crete.[16] It is simply impossible that such a significant aspect of paintwork organization would not have been noticed in the meticulous descriptions of different phases of painting practice, which we find in this manual. In two steps, a simple solution of this unusual contradiction presents itself: 1) Hermeneia, indeed, as science states, draws a significant part of its origin from the Middle Ages,[17] and 2) It is not possible to directly confirm the manufacturing organization of labor (into *lichnicks* and *dolichnicks*) in medieval art.

---

[11] Ibid., 134-135.

[12] Robin Cormack, *Painting the Soul: Icons, Death Masks, and Shrouds*, Reaktion Books, London, 1997, 167-169.

[13] Oleg Tarasov, *Icon and Devotion*, 2002, 55.

[14] Ibid., 52-55.

[15] *The 'Painter's manual' of Dionysius of Fourna*, 27-33, 70-76.

[16] Ibid., 11-12; Anne-Mette Gravgaard, "Change and Continuity in Post-Byzantine Church Painting," Cahieres de l'Institut du Moyen-Age Grec et Latin, 54 (Universite de Copenhague 1986), 73-82.

[17] Hans Belting, *Likeness and Presence, A History of the Image before the Era of Art*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1994, 18; Georgi R. Parpulov, Irina V. Dolgikh, Peter Cowe, "A Byzantine Text on the Technique of Icon Painting," Dumbarton Oaks Papers, Vol. 64, (2010), 201-216.

In order to explain the meaning of the problem and the consequences of the offered answer, it will be useful to briefly return to the present and see how the story of *manufacturing production* has reflected on the reconstruction process of medieval styles in contemporary church art. I will describe, briefly, how at the present time an icon painting workshop, which produces enormous series of identical icons and distributes them across Orthodox Serbia, for example, looks like. Icons are made on some sort of assembly line, in a company, which is organized on market principles. In the production of each icon, many persons are involved, according to phases of labor (board preparation, drawing, gilding, drapery painting, incarnadine painting…). Usually, there is a certain hierarchy amongst these executors, but at the top of the production chain, most often, there is a manager, who does not participate directly in the painting process. His profile is very specific and important. He once had as well been engaged in icon painting, founded the workshop which most often bears his name, carried out transfers of drawings from reproductions onto tracing paper and their photocopying (enlargement, reduction), and thus, in basic terms, has defined the "style" of the workshop (which hardly in any way differentiates from other workshop styles). However, with the increase of production in such conditions, the founder of the workshop, quite naturally, completely redirects his activities from painting to managerial tasks, and his presence in products is felt primarily through "quality" control determined by market needs (purchaser), and through possibly introducing new producers into this work. In order for the product to be completely "certified", the more inventive managers have even included some form of *Orthodox devoutness* control of employees. As a result of this work approach, enormous series of completely identical icons are emerging, whose basic spiritual and aesthetic characteristic is – impersonality. Difference between products of those manufactures and modern printing machines, therefore, is not substantial: it concerns only the number of copies and materials involved in the production process. The fact that human resources are, as a segments of production line, engaged instead of machines (robots), is not visibly inflicting any of the qualities of the product, except its market price – painting pigments (and other materials) have much better time resistance than printing colors and, finally, the engagement of human labor is naturally increasing the value of the product.

This is how the myth of collective authorship, in some still not fully explored ways, linked unobtrusive and anonymous, but ingenious, medieval painters with mentioned unscrupulous manufacturers of kitsch. It seems that two cultural products of nineteenth century have been restored (and misused) to achieve such a bizarre interpretation of medieval art. On one side, we have attested an almost industrial level of mass production of popular icons in Russia and, on the other side, it is possible to recognize the attitudes of nineteenth-century art historians towards byzantine art. This is how a highly influential art historian such as Adolphe Napoleon Didron was explaining his discovery from Mount Atos in the introduction to the first edition of Dionysius' *Hermeneia*, in 1845:

> "The Greek painter is the slave of the theologian. His work is model for his successors, just as it is a copy of the works of his predecessors. The painter is bound by tradition as the animal is by instinct. He executes a figure as the swallow builds its nest, the bee its honeycomb. He is responsible for the execution alone, while invention and idea are the affair of his forefathers, the theologians, the Catholic Church."[18]

[18] Translation from: Hans Belting, *Likeness and Presence*, 18.

Although the theory on the west side of continent overcame such a naïve attitudes very fast,[19] artistic practice of Eastern Church is yet, after more than 150 years, bound by this kind of spells. Contemporary icon production is day after day becoming more advanced in reflecting the same atavistic attitudes: the one of the Russian "ofeni" businessman and the other of French "enlightened" art historian – from nineteenth century. It seems that the authentic concept of anonymous, humble and pious medieval artist has been (re)contextualized as a nice mask for something very, very different. The creative genius of father Pavel Florensky would certainly be appalled by how his well-meaning theoretical constructs, intended to explain medieval art to contemporary reader, has been misused. Is there, however, some hermeneutic mode which could, in the present (post) industrial framework, help us rethink the concept of collective authorship and relocate it from the bizarre impasse where it is placed? Let's try to step back, and present the problem of collective authorship from the Middle Age point of view.

It is difficult to avoid the assumption that, even at that time, some form of labor division existed in larger projects.[20] How is it, though, that it did not prevent the emergence of brilliant artistic achievements, as the present one does? It seems the answer is simple – there was no manufacturing division of responsibilities, but instead, in a clear hierarchical organization existed a dominant author who was to the greatest extent responsible for implementation. Obviously, not because he was there to place his signature on works of art, nor to verify their authenticity and adorn himself with artistic glory,[21] but because the culture in which he existed naturally induced this kind of spiritual-aesthetic responsibility in him. Thus, his social/church context exerted pressure on him, which was sufficient for emergence of great and authentic church art.[22] Or, briefly, icons were very, very im-

[19] Ibid., 19-21; Robin Cormack, *Painting the Soul*, 29-37.

[20] David C. Winfield, *Middle and Later Byzantine Wall Painting Methods. A Comparative Study*, Dumbarton Oaks Papers, Vol. 22, (1968), 132-133; Sophia Kalopissi-Verti, "Painters in Late Byzantine Society; The Evidence of Church Inscriptions," Cahiers archéologiques 42 (Paris 1994), 139–158; Radomir Nikolić, "O radnom danu srednjovekovnog zografa" ("Une journée de travail d'un zographe au Moyen âge"), Zograf 1 (Beograd 1966), 30.

[21] As it is already mentioned here, other contemporary myth is connected with mythology of collective authorship – the idea of completely anonymous medieval artist. However, although from 12th century onwards painters started placing their personal signatures on their works, it is generally accepted that the concept of author, as it is understood today, could not be attested in middle ages, and that painter was expected to practice the virtue of modesty. About the role of artist in Byzantine society and art, see: Alexander P. Kazhdan, Ann Wharton Epstein, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, University Of California Press (Berkeley / Los Angeles / London) 1990, 220-230; Alexander Kazhdan, Henry Maguire, "Byzantine Hagiographical Texts as Sources on Art," Dumbarton Oaks Papers, Vol. 45, (1991), 1-22; Sophia Kalopissi-Verti, "Painters' Portraits in Byzantine Art," Δελτίον ΧΑΕ 17 (1993-1994, Αθηνα 1994), 129-142; and the most recently: Ivan Drpić, "Painter as scribe: artistic identity and the arts of graphē in late Byzantium", Word & Image: A Journal of Verbal/Visual Enquiry, Vol. 29, No. 3 (July–September 2013), 334-353.

[22] If we do accept metaphor offered by Florensky, we could say that in the middle ages "polyphonic expressiveness (*многоголосие хорового начала*)" was established on a personality of very strong conductor which was responsible in the eyes of the public, or – if we want to push this kind of metaphor to its historical context – it could be sad that the "quire principle" was monophonic (of course, monophonic quires also had their conductor). Finally, Florensky includes those psalmodic metaphors in his more general liturgical picture, based on collective aspect of Eucharistic life of the Church (see notes 8-11). In this wider context, it is also important to stress that communitarian aspect of church life could never been (successfully) extracted from the ecclesiastical hierarchy that was constituting the *common action* of the community through the person of the One that is offering the service as a Head of the ecclesiastic Body (see, for example: John D. Zizioulas, *Being as Communion*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1997, 158-169).

portant to the Byzantines.[23] Contemporary church culture, on the contrary, with its conduct and demands which it (does not) set upon icon painters, in spite of all kind words, testifies to the fact that it does not truly care much about the icon.

It is obvious that the collectivistic, communitarian aspect of the collective authorship story can be approached in different ways. If the "collective author" is one headless mechanism, or company whose head is exclusively turned in the direction from where the pulse of the market is best heard, we come to results, which I have already discussed excessively. However, if the collective author is thought of in liturgical categories, as a living organism whose head and limbs are primarily dedicated to one common work of art, which has its ecclesial, Eucharistic function, then, history is a mute witness, we find completely different results. In order to explain why the Church gradually throughout history started neglecting the latter, and fostering clear preference for the first model, we will introduce a third, somewhat more neutral, sociological approach to the problem of collective authorship. We will ask ourselves what it is that has adjusted the taste of the contemporary Church, as a collective author of contemporary church painting, in the direction of cheerful acceptance of impersonalizing painting procedures. Seemingly, this is not a question of mechanical need of producing a large number of icons, which would satisfy the needs of believers. This will most directly be testified through a specific type of artist, whose profile is necessary to introduce into the discussion in order to answer the proposed questions. We will speak about the icon painters who work as self-sufficient, independent artists.

Why is the contemporary icon painter (and his inspirer/purchaser), even when as an independent author he does not represent a mere segment of the produce line, competing with a machine? Why is he trying to enhance the flare of his art, its aura, with a meticulous, but cold production procedure, which leads to "high gloss" of every single aspect of the icon? And with that, he applies the naïve dialectic principle of transition of quantity into quality, assuming that the serene work on details by itself will result in grandiose and convincing final result. We will approach the answer to the proposed question from two sides. From the pessimistic point of view, the icon painter can be described as too ignorant and prone to adapt to market principles, which have inflicted huge icon painting manufactures. However, the impression is imposed that, on the other hand, there seems to be some sort of positive fascination with impersonal aesthetic procedures.

Contemporary icon painting is "art" of the industrial era. Apart from the mere historical coincidence, this is most directly testified through the procedure of emergence of artwork – with help of photocopiers, carbon paper, tracing paper, projectors, printers… Even more convincing is the work result itself in that technologically developed methodology. The contemporary icon simply radiates some sort of industrial visuality and its qualities that stand out the most remind of those aesthetically-cognitive contents which guide us in purchasing cars, television sets, or some other household appliances. Carat of gold, bolus, wooden braces, emulsion, olifa, polishing, varnishing… are by rule crucial words spoken with supreme care while purchasing an icon: theological and aesthetic vocabulary is completely overshadowed by the technological one. "Development" of this

[23] Robin Cormack, *Writing in Gold*, George Philip, London 1985, 10-11. Obvious illustration for such a thesis is iconoclastic controversy – by itself. Neither before, nor after this (more than a century long) period of history, humans ever made war because of images; cf. idem, *Painting the Soul*, 19-20.

creative process is seen through, only at a first glance unusual, need to conquer the production process – method, without much consideration of the results, which the production "creates". What is it in industrial aesthetics that so undividedly excites the Church as a collective author?

In short, the answer would be: the collective author is simply fascinated by the magic of an industrial object (meaning: industrial product and utensil). He/she is amazed by its particular aura. This aura would certainly be significantly different from the one which Benjamin postulated in a sphere defined by (official – museum) works of visual art.[24] What is it based on, where is this unique visual power, unique glow of the industrial object drawn from? In short: from its social element. In order to produce an industrial object, most often a large group of people is needed, including teams of scientists, constructors, artists, managers… The creative energy of a large number of people is compressed into one single object. It gives an incredible lavishness to its appearance (even though the object is reproduced into countless copies). It is so on a pure visual, as well as one other, one might say, symbolic level. On the symbolic level, the industrial object becomes *indestructible*. It becomes a symbol of duration, or to express ourselves more poetically, it becomes the *indestructible sign*.[25] This object is independent of its friable material components because its mold, its ideal model "stands" safely nourished through the production process, in some quite inaccessible place. It is certainly independent as well of the people whom produce it, since in this case both "it" and they are replaceable. This way, every person gets his "fifteen minutes" of participation, consciously or unconsciously, in some sort of collective project of phantasmic implementation of Plato's uncompleted dream.[26] Each person, through a simple purchase can be involved, in some small way, in life and emergence of *this* perfect and "imperishable" world. One have to admit that Plato's discussion in his famous refutation of (visual) arts, from *The Republic* (X, 597, b-d), is making a strange interference with what have just been described: even the utensil – such as his example, bed, would be – has its primary author which makes "ideal/essential" artifact (god), secondary author as a "particular manufacturer of one particular" artifact (carpenter) and, even, the tertiary author which depicts it in art (painter).[27] While the

[24] "(...) what withers in the age of the technological reproducibility of the work of art is the latter's aura. This process is symptomatic; its significance extends far beyond the realm of art. *It might be stated as a general formula that the technology of reproduction detaches the reproduced object from the sphere of tradition. By replicating the work many times over, it substitutes a mass existence for a unique existence*." Walter Benjamin, *The work of art in the age of its technological reproducibility, and other writings on media* (translated by Edmund Jephcott), The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2008, 22 (about Benjamin's concept of *aura*, in general, see: ibid., 14-31). It should be noticed that the term of *aura* is not completely convenient for comparisons that are proposed in here, because it is interfering with the technical terms of iconographic language – *nimbus*, *halo*, *aureole*... (although its meaning is probably derived from these).

[25] Artifacts had always had their specific place in the semiotic space, but, through development of (post) industrial consumerist mentality, this kind of objects got possibility to lose their connection with the real human needs (which virtually started the *signification chains*), and get closer to the abstract symbolic production. Although possessing their authentic utilitarian value, this way artifacts could easily become a powerful communicational entities.

[26] For similar comparison within a realm of concurrent medium of mass production: Alexander Nehamas, "Plato and the Mass Media," in: *Virtues of Authenticity*, Princeton 1999, 214-234.

[27] "(…) We have here three sorts of bed: one which exists in the nature of things and which, I imagine, we could only describe as a product of divine workmanship; another made by the carpenter; and a third by the painter. So the three kinds of bed belong respectively to the domains of these three: painter, carpenter, and

specific example ("bed") is not a perfect choice for the grading of authorship principle anymore – especially throughout artistic realms – it seems that some aspects of this curious gradation are quite applicable in industrial sphere. It is not necessary to experiment with the casting for the rolls of *god* or *carpenter* in here, but it is fact that the rolls of the "author" ("the real maker" who "created" an "ideal or essential Bed") and the "manufacturer" (who produces "one particular bed") today are not as intermingled as it was happening in the production of artifacts from the preindustrial era. And it is, also, paradigmatic that the "authors", or "the real makers", and the "ideal or essential" models for the production, of artifacts from our industrial times are generally hidden and invisible/untouchable for majority that takes part in their consumption. Finally, the space that surrounds us is so danced with this sort of artifacts that it seems like platonic metaphysical construct – or at least the human basic need for the ideal (life, world, things…) – have got its virtual implementation in the world of immanence. The ideal "bed" is not something that belongs to the transcendental realms anymore but, anyhow, it has not became les "ideal" because of this ontological transition.

All of the mentioned contents elevate impressions, which industrial objects make on the observer, to those heights which could best be expressed by the concept – *perfection, o*r, to be more precise – with the concept *completeness*. Or, again – if it's more comfortable to escape terms with an ambiguous specters of meaning[28] – the powerful human need for the (presence of) ideal (in object) is simply getting more satisfaction (especially on visual level) in our everyday life, than in life of preindustrial people. The industrial object is perfect/complete and elusive to the extent to which its emergence is unattainable for its observer/consumer. Not only because the emergence process is so incomprehensible, but also because it is so dense, that it cannot be replicated in everyday reality, nor is it possible to add or subtract anything to the process result (object). It is symbolically (and literally) untouchable and completely stable – unlike the preindustrial object and its production procedure. This intangibility, sublime visual power, not to say transcendence, has inevitably captivated the main (collective) character of this text as well – the contemporary icon painter (Church). The fact that contemporary icon (as a material product of human hand) is emerging in world highly saturated by objects with this kind of "aura" – to the extent of radical defining our visual horizon – could not escape influencing author(s) responsible for execution of ecclesiastical paintings.[29]

---

god. / Yes. / Now the god made only one ideal or essential Bed (…) the god, wishing to be the real maker of a real Bed, not a particular manufacturer of one particular bed, created one which is essentially unique. / So it appears. / Shall we call him, then, the author of the true nature of Bed, or something of that sort? / Certainly he deserves the name, since all his works constitute the real nature of things. / And we may call the carpenter the manufacturer of a bed? / Yes." *The Republic of Plato*, (translation into English by Francis MacDonald Cornford), Oxford University Press, New York 1967, 326-327.

[28] About long and rich history of the term *perfection* see: Wladyslaw Tatarkiewicz, "Perfection: The Term and the Concept," Dialectics and Humanism: The Polish Philosophical Quarterly, vol. VI, no. 4 (Autumn1979), 5-10. For the metaphysical connotations of the term/concept see: idem, "Ontological and Theological Perfection," Dialectics and Humanism: The Polish Philosophical Quarterly, vol. VIII, no. 1 (Winter 1981), 187-192; and, for the discussion in this paper especially useful would be: idem, "Aesthetic Perfection," Dialectics and Humanism: The Polish Philosophical Quarterly, vol. VII, no. 4 (Autumn 1980), 145-53.

[29] This short analysis of an issue of "industrial product" is based on observations and conclusions structured solely for the purpose of this, particular, paper. Since it is not in general focus of this research, there was no space for exploring the endless field of literature concerned with the problems of (post)industrial society.

It is not easy to say that we do not understand this. No one is truly competing with machines, but instead, with that creative social charge which stands in their background. The charge that – maybe unexpectedly, on a first glance – elevated industrial product to the ideal realm of *completeness*. The charge that somewhat resembles the patient social investment of generations, which the Byzantine culture had conducted in order to create such a powerful and expressive liturgical art. However, the crucial question, which presents itself, is: *can the Byzantine, as well as the industrial, creative logic be accepted without any reasoning?* The other, more specific, problem could be extracted from the Platonic discourse which helped us understand the obsession of Church art(ist) with industrial production procedures: if some kind of positive (missionary) competition with concurrent aesthetic, representational and symbolic entities – such as industrial objects are – really exist, why iconographers have to compete only with the "manufacturers" (machines, usually), and forget the "authors" and "the real makers" of this advanced cultural exchange area? Is this really because – as contemporary iconographers would usually pompously promote their continuity with medieval practice (and theory) – Church wants to save the role of "author" of the icon for God himself?

Pavel Florensky proposed his strange industrial-iconic synthesis on the beginning of century inhabited by artists fascinated (in the positive and negative sense) with industrial objects/processes which, therefore, have radically changed the sphere of visual arts, as well as the theoretical sphere, which these interfere with. Andy Warhol had already forty years ago expressed his own fascination through the famous sentence "I think everybody should be a machine".[30] And so, his famous thought, though unintentionally, has come across remarkable echo in contemporary icon painting.[31] Warhol would have been, perhaps, pleased with this outcome,[32] but can the icon painter be pleased as well? Surely, he could, but under one condition which is difficult to obtain. It would be highly desirable for him as well, but primarily for his art, that he be aware of his own fascination. In particular, this fascination, which is so strikingly evident in his work, should be at least partially a consequence of his want, will, desire, intent, decision, responsibility… Otherwise, someone else will speak out in the area, which the "author" has neglected. That

[30] Thomas Crow, "Saturday Disasters: Trace and Reference in Early Warhol," in: *Andy Warhol* (edited by Annette Michelson), The MIT Press, 2001, 50. In his later interview Warhol expressed similar idea in a slightly different manner: "But I really think you could have a machine that paints all day long for you and do it really well, and you could do something else instead." (ibid., 127).

[31] The concept of *depersonalization* of artistic procedures was a trademark of Pop Art production in general (Tilman Osterwold, *Pop Art*, Taschen, Köln 2003, 44). While Warhol preferred using of *photography* and *photocopier machine* (Thierry de Duve, Rosalind Krauss, "Andy Warhol, or The Machine Perfected," October, Vol. 48 (The MIT Press, Spring, 1989), 3-14), Roy Lichtenstein deliberately depersonalized transferring of details from comic books to his gigantic canvases by use of *projector* (Carolyn Lanchner, *Roy Lichtenstein*, Museum of Modern Art, New York 2009, 13). It is not necessary to explore who was the first to introduce those advanced technological devices in painting process – pop artists or icon painters – but it is quite obvious that both groups used the same technical apparatus to achieve the same goal: depersonalization of their artistic procedures. Namely, for decades, the transfer of Byzantine templates from (reproduced) *photographs* to painting surfaces is – without slightest aesthetic and theological dilemmas – realized with the help of *photocopiers* in icon-painting, or *projectors* in wall-painting.

[32] Acting like a machine, Andy Warhol was also acting like a pious person. Although his devotion cannot be extracted from his general (auto) ironic worldview, there is little doubt that his Carpato-Rusyn origin and his attending of Byzantine Catholic Church services – at least in his youth – had provided him some kind of contact with orthodox ecclesiastic art. Jane Daggett Dillenberger, *The Religious Art of Andy Warhol*, Continuum, New York 1998, 17-39.

would not be so unusual or undesirable,[33] if the contents, which arise, would not be exactly what the theological concept of this art, and probably the icon painter himself – as a church artist (potentially "theologian of colors") – unequivocally oppose. Inevitably, commodity-monetary, market value systems are rising to the surface. An unexpected promotion of co-authored potentials of primary economic structures in forming formal contents of sacred art is being born. Unfortunately, now we have to ask ourselves a very important and very uncomfortable question, again (in platonic terms): *who is the "the real maker" of contemporary Church art?*

The impression is, finally, that before us we have one quite inconsistent art, which is naïve in the most decadent – irresponsibility colored word meanings. Art, which is formed primarily by the market, thus with its senseless conduct enters deeply into the broad field of kitsch. We are speaking, therefore, of the concept of collective authorship in which on all its levels, from the purchaser/theologian through the executor/painter to the consumer/laypeople, the idea of responsibility is simply forgotten, swept under the rug. It is not, therefore, unusual that for the contemporary educated artist or art historian, contemporary icon painting represents an unsolvable cognitive enigma. Actually, among more than few contemporary artists and art historians (of contemporary art), contemporary icon painting is not considered to be art – at all! To make things clear, this could not be the intention of famous Russian philosopher. Being well informed of contemporary artistic and cultural trends,[34] Florensky was simply trying to use these aesthetic achievements to explain the way our medieval forefathers comprehended their own art and culture. As his numerous contemporaries did, he was actualizing medieval experience in similar way the romantic theory (and art) has been doing before him, or the postmodern theory (and art) will do after him.[35] His highly polysemic researches are, on the other hand, offering a very sophisticated, synaesthetic theoretic platform in which church art is recognized as "the unity of style and content, in other words – as authentic artistry."[36] Trying to understand *The Church Ritual as a Synthesis of the Arts*, Florensky proposed ideas which will have to wait for decades to become a mainstream of contemporary art theory/history: "the work of art is the center of an entire cluster of conditions,

[33] The relativization of author, subject, self… as a stabile and self-sufficient source of meaning for any kind of "text" already is a commonplace amongst achievements of postmodern theory. A huge part of philosophical production from the second half of 20th century has decidedly took an undertake of demystification of more or less visible, but very active, sources of *will for power* that are shaping the consciousness of the most liberal epoch. Independent, self-sufficient, and self-confident subject, constructed through centuries of European humanism, through "analytical" processes to which it was exposed, is reinterpreted as a quite vulnerable, unstable, incomplete and, at the end (as in the middle ages), un-independent being. See, for example: Raymond Martin, John Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self*, Columbia University Press, New York 2006, 270-274, 301-305; Seán Burke, *The Death and Return of the Author: Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004, 94-115. Religious turn that took part in contemporary ("continental") philosophy can be understood as a result of these cultural changes. See, for example: Adriaan Paperzak, "Religion after onto-theology?" in: *Religion after metaphysics* (edited by Mark A. Wrathall), Cambridge university press 2003, 113-120.

[34] Clemena Antonova, *Space, Time and Presence in the Icon*, 13-23, 109-117.

[35] Ernst H. Gombrich, *The Preference for the primitive; Episodes in the History of Western Taste and Art*, Phaidon Press Limited, London 2004, 95-97, 191-205; Isaiah Berlin, *The roots of romanticism*, Princeton University Press, 1999, 14-17.

[36] Pavel Florensky, "The Church Ritual as a Synthesis of the Arts," in: *Pavel Florensky, Beyond Vision: Essays on the Perception of Art* (compiled and edited by: Nicoletta Misler; translated by: Wendy Salmond), Reaktion Books, London, 2002, 108.

which alone make possible its existence as something artistic; outside of its constitutive conditions it simply does not exist as art."[37] Unfortunately, these aspects of the aesthetic synthesis advanced by Russian genius have not been consulted – at all – while restoration of medieval artistic procedures for production of contemporary ecclesiastic painting was taking its part.

However, in order to stay fair towards our collective author, we will try to see whether some remains of that responsibility concept, which in the past has allowed emergence of serious church art, exists in "his" work. It seems we can recognize them in one, for the contemporary observer very unusual, phenomenon: in persistent insistence of the Church on painting icons by hand. Namely, if the very desirable iterability has brought (the market) to manufacturing production of enormous series of completely identical icons, the question is proposed: why would *hand painting* exist at all? Contemporary digital technology could get this done much more accurately, faster and cheaper. As stated earlier, it is already *partially* used, but it is still considered better to have a hand-painted icon in church or at home. It is likely that, however, this is not about a simple market *hand-made* concept (though it would not be surprising if this concept would find its place inside some clever manager's mind). It seems that the Church, however, ultimately, does not want to renounce the *presence of the author*. Obviously, this is not happening because of some powerful *authorship principle*,[38] nor it happens because some philosophy or *ontology of presence* is structuring personal aspects of iconic interaction,[39] but simply because Church cannot deny itself the possibility of new, personal, (re)interpretation of the evangelic message.[40] And on the icon, every *trace of human hand*, consciously or unconsciously, preserves this possibility. It is one ancient and immeasurably significant theological concept, but in the case that we are discussing here, the mentioned church "fluctuations" obviously oscillate through unconscious pathways, whether for the individual or collective author. Otherwise, either the concept of manufacturing production would be discontinued, or it would move on to the next step, towards industrialization. Exactly this establishment of semi-archaic icon creating methods testifies about the deep collision between intent and results, which symbolize contemporary icon painting. In psychological terms, we are speaking about one highly neurotic collective author.[41]

---

[37] Ibid., 106

[38] See note 21. Relation towards subject (of author) that was carried out in Church through the (middle) ages is considered as a real parallel with the innovations that are produced by postmodern turn in contemporary art/culture. "In its critique of Modernity and all its accompanying categories, such as 'subject' and 'object', 'individuality' and 'reality', 'author' and 'history', postmodernism does indeed begin with a quasi-medieval, trans-personal and anonymous perception of the world, even if it not centered on God or the absolute but instead projected onto 'alterity' as a measure of independently interactive factors." Mikhail Epstein, "On the Place of Postmodernism in Postmodernity," in: *Russian Postmodernism: New Perspectives on Late Soviet and Post-Soviet Culture*, Berghahn Books, Oxford 1998, 465.

[39] Clemena Antonova, *Space, Time and Presence in the Icon*, 100-102; Charles Barber, "From Transformation to Desire: Art and Worship after Byzantine Iconoclasm," The Art Bulletin, Vol. 75, No. 1 (March 1993), 7-16; for the discussion about the ontology of presence in theological realms see: John Panteleimon Manoussakis, *God after Metaphysics; A Theological Aesthetic*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2007, 86-92.

[40] For *hermeneutic* approach to the history of church art, see concisely in: Richard Schneider, "Innovation as Theological creativity," Живопис, бр. 5, Висока школа СПЦ за уметности и конзервацију (Београд 2011), 30-48.

[41] Elsa Schmid-Kitsikis, "Neurotic Defenses", in: *International dictionary of psychoanalysis* (Alain de Mijolla, editor in chief), Thomson Gale, Farmington Hills 2005, 1141-1142.

Is there, ultimately, a possibility to come out of this bizarre vortex which we have entered with this research? Does the concept of *collective authorship* inevitably lead to neurosis, or is there some hermeneutical and practically-organizational painting mode, in which ideas of authorship and collectivism can complement one another? Or, briefly, how should all the (numerous) icons that the Church needs be painted, and not surrender to the ruthless destruction of authorship and creative element of church art? The problem may not be as unsolvable as it seems at first glance, and it seems dependent upon one unnoticeable, but tremendous organizational lapse, which, naturally, is linked to the high church hierarchy. Namely, the problem is not in the fact that manufacturing production of icons exists – it has, as stated, existed earlier as well, and the believers will always need a large number of icons – instead, the problem is in the relation of dominant church aesthetics and theology towards all of this.

From a historical view, neurosis had to appear at the moment when *neo-Byzantine* reconstruction of *medieval* painting style was placed into manufacturing procedures of the eighteenth and nineteenth century. We could see that even such a sophisticated speculative mind as Pavel Florensky was, could not produce a satisfactory interpretation of similar cultural dichotomy in his own time. However, the Russian eighteenth/nineteenth century had, as well as Byzantium, its own elite art – whether or not we like it today. The problem is that in our age aesthetics of manufacture has most directly settled into purchases of highest level – into most official church aesthetics. Today on *iconostases and walls of important churches,* we constantly "recognize" those same expressionless faces, which are unstoppably appearing from *industrialized hand-made production units*. This way, *depersonalization* has become – without a slightest dose of irony – a trademark of ecclesiastical art *in all of its aspects*. This phenomenon is not difficult to explain. It is simply easier, quicker and cheaper for the church hierarchy to do business with companies organized on contemporary management principles, instead of dealing with educated artists, whom have creative dilemmas, work on the same portrait several times, hesitate about the background colors and – generally – behave too unpredictably and too risky. As all people, bishops and congregations are afraid of risk. However, is that an authentic Christian tradition, which we all constantly call upon? *Will our art become more Church related if artist behavior keeps becoming more predictable?* If fear of unpredictability of other (and courage in preference of kitsch) is what defines the relation of the Church towards one large segment of its own dogmatic heritage,[42] then we are speaking about one sleepy, comfortable, and tepid faith, which has forgotten its evangelic,[43] as well as its medieval, heritage. Namely, in spite of its renowned traditionalism and conservativism, a slow but constant aesthetic change – sometimes with very radical stylistic inventions that could occur in a few decades – was a characteristic of byzantine art throughout its historic development. If contemporary Church (art) could just carefully read and (re)interpret the messages from the history of its own pictorial heritage then it would be possible to react in accord with our own tradition, and not according to our

[42] The veneration of icons, for fathers of VII ecumenical council, was a dogmatic issue; the end of iconoclasm was celebrated from 843. until today (annually, on the first Sunday in Lent) as a feast named the *Triumph of Orthodoxy*. On artistic implications of this theoretic issue, see: Robin Cormack, *Painting the Soul*, 27-28, 136-145; Charles Barber, *Figure and Likeness; On the Limits of Representation in Byzantine Iconoclasm*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2002, 129-139.

[43] "But the day of the Lord will come as unexpectedly as a thief." [2 Peter 3, 10]

neurotic fears and phantasmic enemies. Finally, if we free ourselves, on all hierarchical levels, from this fear of new and unfamiliar, then, perhaps, one of the Local Orthodox Churches, as a collective author of its art, will be able to boast about how some new Andrei Rublev painted in its wing. Then, even contemporary culture will not be denied of authentic church art as a responsible aspect of ecclesiastical *common action* – the church art as an inspiring, alive and contemporary interpretation of the evangelic message. If nothing else, then in the name of those great, brave, responsible people whom we call our painting role models, as Christians, we owe the contemporary world one modest, but courageous and responsible effort. Not because we have come to love the *world*, but because our *heavenly Father* has come to love it.

Works cited

Clemena Antonova, *Space, Time and Presence in the Icon: Seeing the World with the Eyes of God*, Ashgate, Burlington 2010.

Charles Barber, *Figure and Likeness; On the Limits of Representation in Byzantine Iconoclasm*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2002.

Charles Barber, "From Transformation to Desire: Art and Worship after Byzantine Iconoclasm," The Art Bulletin, Vol. 75, No. 1 (March 1993), 7-16.

Hans Belting, *Likeness and Presence, A History of the Image before the Era of Art*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1994.

Walter Benjamin, *The work of art in the age of its technological reproducibility, and other writings on media* (edited by Michael W. Jennings, Brigid Doherty, and Thomas Y. Levin; translated by Edmund Jephcott), The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2008.

Isaiah Berlin, *The roots of romanticism*, Princeton University Press, 1999.

Seán Burke, *The Death and Return of the Author: Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004.

Виктор В. Бычков, *Феномен иконы: История. Богословие. Эстетика. Искусство*, Научно-издательский центр «Ладомир», Москва 2009.

Robin Cormack, *Painting the Soul: Icons, Death Masks, and Shrouds*, Reaktion Books, London, 1997.

Robin Cormack, *Writing in Gold*, George Philip, London 1985.

Thomas Crow, "Saturday Disasters: Trace and Reference in Early Warhol," in: *Andy Warhol* (edited by Annette Michelson), The MIT Press, 2001, 49-66.

Jane Daggett Dillenberger, *The Religious Art of Andy Warhol*, Continuum, New York 1998.

The 'Painter's manual' of Dionysius of Fourna (translation into English by Paul Hetherington), Oakwood Publications, Torrance 1996.

Ivan Drpić, "Painter as scribe: artistic identity and the arts of graphē in late Byzantium", Word & Image: A Journal of Verbal/Visual Enquiry, Vol. 29, No. 3 (July–September 2013), 334-353.

Thierry de Duve, Rosalind Krauss, "Andy Warhol, or The Machine Perfected," October, Vol. 48 (The MIT Press, Spring, 1989), 3-14.

Mikhail Epstein, "On the Place of Postmodernism in Postmodernity," in: *Russian Postmodernism: New Perspectives on Late Soviet and Post-Soviet Culture*, Berghahn Books, Oxford 1998, 456-468.

Pavel Florensky, *Iconostasis* (translated by: Donald Sheehan, Olga Andrejev), St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1996.

Pavel Florensky, "The Church Ritual as a Synthesis of the Arts," in: *Pavel Florensky, Beyond Vision: Essays on the Perception of Art* (compiled and edited by: Nicoletta Misler; translated by: Wendy Salmond), Reaktion Books, London, 2002, 95-111.

Павел Флоренский, *Иконостас, Избранные труды по искусству*, Мифрил, Русская Книга, Санкт-Петербург 1993.

Ernst H. Gombrich, *The Preference for the primitive; Episodes in the History of Western Taste and Art*, Phaidon Press Limited, London 2004.

Anne-Mette Gravgaard, "Change and Continuity in Post-Byzantine Church Painting," Cahieres de l'Institut du Moyen-Age Grec et Latin, 54 (Universite de Copenhague 1986), 73-82.

Sophia Kalopissi-Verti, "Painters in Late Byzantine Society; The Evidence of Church Inscriptions," Cahiers archéologiques 42 (Paris 1994), 139–158.

Sophia Kalopissi-Verti, "Painters' Portraits in Byzantine Art," Δελτίον ΧΑΕ 17 (1993-1994, Αθηνα 1994), 129-142.

Alexander P. Kazhdan, Ann Wharton Epstein, *Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Centuries*, University Of California Press (Berkeley / Los Angeles / London) 1990.

Alexander Kazhdan, Henry Maguire, "Byzantine Hagiographical Texts as Sources on Art," Dumbarton Oaks Papers, Vol. 45, (1991), 1-22.

Renate Lachmann, "Rhetoric, the Dialogical Principle and the Fantastic in Bakhtin's Thought," in: *Bakhtinian Perspectives on Language and Culture: Meaning in Language, Art, and New Media*, Palgrave Macmillan, New York 2004, 46-64.

Carolyn Lanchner, *Roy Lichtenstein*, Museum of Modern Art, New York 2009.

John Panteleimon Manoussakis, *God after Metaphysics; A Theological Aesthetic*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2007.

Raymond Martin, John Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self*, Columbia University Press, New York 2006.

Alexander Nehamas, "Plato and the Mass Media," in: *Virtues of Authenticity*, Princeton 1999, 214-234.

Radomir Nikolić, "O radnom danu srednjovekovnog zografa" ("Une journée de travail d'un zographe au Moyen âge"), Zograf 1 (Beograd 1966), 30.

Tilman Osterwold, *Pop Art*, Taschen, Köln 2003.

Adriaan Paperzak, "Religion after onto-theology?" in: *Religion after metaphysics* (edited by Mark A. Wrathall), Cambridge university press 2003, 104-122.

Georgi R. Parpulov, Irina V. Dolgikh, Peter Cowe, "A Byzantine Text on the Technique of Icon Painting," Dumbarton Oaks Papers, Vol. 64, (2010), 201-232.

The Republic of Plato (translation into English by Francis MacDonald Cornford), Oxford University Press, New York 1967.

Elsa Schmid-Kitsikis, "Neurotic Defenses", in: *International dictionary of psychoanalysis* (Alain de Mijolla, editor in chief), Thomson Gale, Farmington Hills 2005, 1141-1142.

Richard Schneider, "Innovation as Theological creativity," Живопис, бр. 5, Висока школа СПЦ за уметности и консервацију (Београд 2011), 30-48.

Oleg Tarasov, *Icon and Devotion: Sacred Spaces in Imperial Russia*, Reaktion Books, London 2002.

Wladyslaw Tatarkiewicz, "Aesthetic Perfection," Dialectics and Humanism: The Polish Philosophical Quarterly, vol. VII, no. 4 (Autumn 1980), 145-53.

Wladyslaw Tatarkiewicz, "Ontological and Theological Perfection," Dialectics and Humanism: The Polish Philosophical Quarterly, vol. VIII, no. 1 (Winter 1981), 187-192.
Wladyslaw Tatarkiewicz, "Perfection: The Term and the Concept," Dialectics and Humanism: The Polish Philosophical Quarterly, vol. VI, no. 4 (Autumn1979), 5-10.
Борис А. Успенский, *Пролегомена к теме 'Семиотика иконы'*, Россия, Venezia, 1977, 1-3.
David C. Winfield, *Middle and Later Byzantine Wall Painting Methods. A Comparative Study*, Dumbarton Oaks Papers, Vol. 22, (1968), 61-139.
John D. Zizioulas, *Being as Communion*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1997.

Philotheos 14 (2014) 352-369

Irinej Dobrijević
Bishop of Australia and New Zealand, Serbian Orthodox Church

History and Dialectic Outreach: The Orthodox Churches in Oceania[1]

Historia magistra vitae est[2]

Introduction

To effectively comprehend the complexities of Orthodox Christianity in Oceania and its dialectical outreach, embracing ecumenical dialogue and wider engagement, is to note the efforts and endeavours of an immigrant people and their posterity, who through their Church and ethnic communities, interface with new societies and circumstances. Within the contextual paradigm of their new environmental and socio-political surrounds, they have attempted to create, more often than not to re-create, stabilise and develop a new life for their own generation and for succeeding generations in the remote lands of Australia and New Zealand, where even the 'tyranny of distance'[3] is a causal factor.

Oceania, also known as Oceanica, is a loosely define geographical region centred on the islands of the tropical Pacific Ocean. Considerations of what constitutes Oceania, referred to as the 'smallest of all the continents',[4] range from its three subregions of Melanesia, Micronesia, and Polynesia to, more broadly, the entire insular region between Asia and the Americas, including Australasia and the Malay Archipelago. The term often connotes more specifically the Fifth Continent, comprising the mainland of the Australian continent as well as the island of Tasmania and proximate islands in the Indian and Pacific Oceans.[5]

The national history of Australia and New Zealand, lands which simultaneously embrace both the beginning of time and the ends of the earth, is a relatively young history. Confronted by an ancient landscape occupied by indigenous Aboriginal people for at least 40,000 years, the continuous migrant settlement of Australia began on 26 January 1788 with the arrival of the British 'First Fleet' and the establishment of a penal

[1] Originally published as "Ecumenical Dialogue in the Perspective of Orthodox Churches in Oceania", prepared for the *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*, as part of the Regnum Studies in Global Christianity; (Volos Academy Publications in partnership with Regnum Books International, Oxford, 2014).

[2] Cicero, *De Oratore*, II, 36.

[3] Cf. Blainey, Geoffrey, *The Tyranny of Distance: How Distance Shaped Australia's History* (Pan Macmillan Australia Pty Limited: Sydney, 1966, Rev. ed. 2001).

[4] *Scholastic Atlas of the World* (2003), "Oceania is the smallest of all the continents".

[5] Wikipedia: http://en.wikipedia.org/wiki/Oceania; and Australia: The Fifth Continent: http://www.dreamlike.info/aus/index.html.

colony consisting of 209 sailors and officers and 717 convicts, both male and female.[6] Originally cited by Captain James Cook, who sailed the complete east coast of Australia in 1770 stopping at the territory of today's city of Sydney, in a bay of dense vegetation which he named Botany Bay. One of the most remote lands of the earth, once called 'The Unknown Land' (*Terra Australis Incognita*) or 'The Great South Land', Australia is the sixth largest country in the world characterised by its ancient, semi-arid and worn landscape, enveloped by modern cities.

New Zealand, on the other hand, is a lush volcanic island which is also ancient yet preserved its purity and pristine nature. Due to its remoteness it was one of the last lands to be settled by humans. During its long period of isolation New Zealand developed and retained its distinctive biodiversity. Polynesians initially settled Aotearoa in 1250–1300 AD and advanced a distinctive Māori culture. Unlike the Aboriginal which remains a nominal, if not a marginalised culture the Māori peoples and their culture have been integrated into most areas of public life. Abel Tasman, a Dutch explorer, was the first European to sight New Zealand in 1642 and annexed the country for Holland under the name *Staten Landt*, later changed to New Zealand by Dutch mapmakers, though it was the British who ultimately colonised it.[7]

Early Orthodox Immigration

History records the arrival first of a Russian, John Potaskie, to Tasmania in 1804.[8] Thereafter a number of Greeks, forced into exile from the Ionian Islands for misdemeanours committed during British hegemony, sailed to Sydney in 1818.[9] Amongst the early Orthodox settlers were a number of Syrian-Lebanese. The first Orthodox liturgy was celebrated off the southern coast of New South Wales on Orthodox Easter Sunday in 1820 by Hieromonk Dionysii, a Russian Orthodox chaplain consigned to Captain Bellingshausen's round-the-world expedition of 1819 - 1821[10]. Subsequently docking at Kirribilli Point, regular services celebrated at a base-camp previously established by Russian naval visitors, popularly known as 'Russian Point'.[11] The next recorded service was held in Melbourne by another Russian naval chaplain under Captain Butakov, Fr Jerome, presumably a hieromonk, on Epiphany in January 1862. It is assumed that the Great Blessing of Water was celebrated at Port Phillip.[12]

Regular parish life was established with the arrival of the first permanent Orthodox priest, a Greek Archimandrite, Fr Dorotheos (Bakaliaros) in 1895.[13] He was soon fol-

---

[6] Spasovic, Stanimir and Miletic, Srboljub, *Историја Српске Православне Цркве у Аустралији, Новом Зеланду и Јужној Африци* (The History of the Serbian Orthodox Church in Australia, New Zealand and South Africa) (Academy of Sciences: Belgrade, 2007), pp. 10-11.

[7] Wikipedia: http://en.wikipedia.org/wiki/New_Zealand; and Europeans arrive to Aotearoa: http://www.newzealand.com/au/feature/europeans-arrive-to-aotearoa/.

[8] Cf. Lazarev, M.P., *Dokumenty I* (Moscow, 1952) in Simmons, H.L.N. "Eastern Orthodoxy in Australia: A Forgotten Chapter?", *St Vladimir's Theological Quarterly*, Volume 23, Number 3 / 4 (SVS Press: Crestwood, NY, 1979), p. 181 footnote 4.

[9] Simmons, Harry L.N., "Eastern Orthodoxy in Australia: A Forgotten Chapter?", St Vladimir's Theological Quarterly, Volume 23, Number 3 / 4 (SVS Press: Crestwood, NY, 1979), p. 181; and Simmons, Harry L.N., *Orthodoxy in Australia: Parallels and links with the USA* (Hellenic College Press: Brookline, MA, 1986), p. 4.

[10] Lazarev, op cit., footnote 8 in Simmons, "Eastern Orthodoxy in Australia", op cit., p. 182 and ff.

[11] Simmons, "Eastern Orthodoxy in Australia", op cit., p. 183.

[12] Ibid, pp. 183-184

[13] Quite possibly between the years 1896-1897.

lowed in Sydney by the highly educated polyglot, Fr Seraphim Fokas and in Melbourne by Fr Athanasios Kantopoulos, both from the Jerusalem Patriarchate. Being bi-lingual they were readily able to service the needs of their mixed Greek and Arab parishes.[14] The first Orthodox parish church in Australia, dedicated to the Holy Trinity, was established in May 1898 in Surry Hills, Sydney, by Greeks and Syrian-Lebanese.[15] With the arrival of the first Arab priest in Australia, Fr Nicholas Shehadie in 1913, the Arab faithful severed themselves from the heretofore mixed parishes into ethnically separate parishes.[16] The many Russian refugees from the Asia, due to the Russo-Japanese War, including a number of aristocrats and Chinese Orthodox, were briefly ministered by a visiting priest from the United States in 1916. The first permanent Russian priest arrived in 1922 and their first parish church was erected in 1926 in Brisbane under the Russian Orthodox Church Outside of Russia (ROCOR).[17]

Ecumenical Patriarch Meletios III (Metaxakis) saw the first Metropolis of Australia and New Zealand established in 1924 with the very distinguished and highly cultivated Metropolitan Christophoros (Knetes) elected on 9 February of that year as its first hierarch.[18] In 1959 the Metropolis was elevated to the dignity of an Archdiocese.[19] Notwithstanding the cause and effect of the 'Venezelists' and the 'Royalists', Orthodoxy in Australia was already set in 1924 for a stormy confrontation between hierarchy and communities.[20] Through further inverted ecclesiastical beginnings, initiated by communities instead of the hierarchy, such confrontations continue to this very day.

The Ecumenical Patriarchate in January 1970 established a separate Metropolis for New Zealand and the Far East electing Bishop Dionysios (Psiachas), who had previously served in Australia, as its first Metropolitan. At the time the jurisdiction included missions in Korea.[21]

Later Orthodox Immigration

Largely, the Orthodox communities of Australia and New Zealand were brought into being with the massive arrival of displaced persons, escalating in the aftermath of World War II. Recruiting through the assistance of the International Refugee Organisation of the United Nations from the post-war refugee camps of Western Europe mostly Russians, Ukrainians, Serbians, Romanians and Bulgarians, including a lesser number of Byelorussians, Estonians and Georgians were brought to new shores.[22] A burgeoning history, beginning in the latter half of the 1940's, closely followed by the large numbers of Greeks after the Greek Civil War and the assisted passage of many more Greeks and numerous Serbs and other Yugoslavs in the 1950's to 1970's. By 1971 the Orthodox ac-

[14] Ibid, pp181-182, 184; and Simmons, *Orthodoxy in Australia*, op cit., pp. 4-7.

[15] Godley, Stephen and Hughes, Philip J., The Eastern Orthodox in Australia (Australian Government Publishing Service: Canberra, 1996), p. 5.

[16] Simmons, "Eastern Orthodoxy in Australia", op cit., p. 184.

[17] Cf. Godley and Hughes, op cit.

[18] Simmons, Orthodoxy in Australia, op cit., pp. 8-9.

[19] Godley and Hughes, op cit.

[20] Simmons, *Orthodoxy in Australia*, op cit.

[21] Ibid, p. 15.

[22] There is also a substantial and influential number of immigrants from the Former Yugoslav Republic of Macedonia, who, albeit divided amongst themselves, belong to the self-proclaimed 'Macedonian Orthodox Church' which is not recognised as canonical.

counted for 340,000 or 2.6 percent of the Australian population. Today Eastern Orthodoxy is the fourth largest Christian denomination in Australia and consists of nearly 3 percent of the overall population[23] which presently stands at 23.34 million.[24]

The first Ukrainian Orthodox priest, Fr Anany Teodorovych, arrived in 1948 as a displaced person from the refugee camps in Germany to settle in Canberra.[25] He was followed by more clergy and faithful. Originally not part of the canonical hierarchy of the Orthodox Church, in the 1990's, they merged with the rest of the Ukrainian Orthodox Church in the Diaspora and eventually under the canonical protection of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople.

Orthodox immigrants from Lebanon began arriving in substantial numbers following the 1967 Arab-Israeli War, augmented by another wave of Lebanese refugees beginning in 1975 with the outbreak of civil war, mostly Muslims, then Catholics, approximately 14 percent were Orthodox Christians.[26] This latter wave, given the composition of its immigrants, serves to explain the confused perception by the average Australian of the Christian identity of the Catholic and Orthodox Lebanese, at times erupting into violence. This, amongst all else, was cause for implementing the renaming of their jurisdiction from Syrian-Lebanese or, Syro-Arab, to Antiochian.

There were some Serbian settlers in Australia before World War I, such as Nikola Milovic, one of the gold miners mentioned around 1860 in Gold Field, Western Australia. Born in the coastal town of Boka Kotorska, he later grew fruit and had his own vineyard.[27] The great influx, however, came as displaced persons and refugees following World War II. More recent immigrants, primarily Serbian Orthodox, arrived from the successor republics of the Former Republic of Yugoslavia in the aftermath of its decade of civil wars in the 1990's.

With the organising of Serbian parishes, due to political differences, a schism erupted in the 1960's. This resulted in the formation of two rival dioceses, one loyal to the Patriarchate and the other, not canonically recognised, the "Free Serbian Orthodox Church", come New Gracanica Metropolitanate. Significant steps were taken towards reuniting them in the 1990's, culminating in full reconciliation in 2011 under Bishop Irinej (Dobrijevic) and the elevation of the previous two dioceses of Australia and New Zealand into a single unified Metropolitanate.

Tired and worn, at times near devastated, refugee families and individuals sought a new home and a new secure future. Their quest was and remains—as with all Diaspora communities—how to accept and interface with the unique culture, traditions and circumstances of their new homeland, without forgetting or betraying those of their fatherland which many have left behind, never again to return. Their only solace was the Church, the locus of both faith and heritage.

History and Consequences

Bereft of existent ecclesiastical structures, many of the newer Orthodox settlers sought the creation of a new life and a new home, a place to give birth, to raise children and

[23] Batrouney, Trevor, "Orthodoxy in Australia: Current and Future Perspectives" in Casiday, Augustine (Ed.), The Orthodox Christian World, (Routledge, 2012), p. 180.

[24] Australian Bureau of Statistics: http://www.abs.gov.au/ausstats/.

[25] Simmons, *Orthodoxy in Australia*, op cit., pp. 26-27.

[26] Ibid.

[27] Spasovic and Miletic, op cit., p. 11.

to provide them with an adequate education, one which will emphasize the new and preserve from forgetfulness the old. Firstly, parish churches and then monasteries were raised by Orthodox laity, often without clergy or monastics, as a common home to retain their ancestral faith and provide places of worship, allowing settlers to become a viable part of sacred and secular history. Clergy were later summoned and then, in turn, the Mother Churches would appoint bishops to oversee these nascent extra-diocesan missionary territories.

In numerous cities, where there was neither an Orthodox Church nor an Orthodox priest, many felt the need to attend church services and compelled to enrol their children in local Roman Catholic or, more commonly, in Anglican churches and their schools. This early select interaction was characteristically dictated by past experience in their Fatherland. The Orthodox clearly felt more comfortable in turning toward the Anglican Communion as they were neither theologically liberal in the faith as the Protestants, nor were they dominated by the Papacy. In both Sydney and Melbourne, as well as in other cities, members of the Anglican Church would welcome Orthodox newcomers. Anglican clergy and monastics offered their churches for liturgical use and often for sale on favourable terms. Such individuals and groups were deemed 'friends of the Orthodox'. Eventually a significant number of 'friends of Orthodox' would convert to the Orthodox faith.[28]

Conversely this cause and effect also served to deprive Orthodoxy of many of its first born generations abroad. Without benefit of an Orthodox Christian upbringing and usually embarrassed by an ethnic heritage dismissed by society at large, they eventually left the Orthodox Church. Impeding upon future generations to come, this initial pragmatic resolve of the first settlers to retain at least their Christianity, resulted in subsequent estrangement from both faith and heritage. Such unintended consequences caused the second wave of arrivals to recoil from even practical engagement with other Christian communities, juxtaposing integration against assimilation.

Ecumenical relations were further strained with the arrival of many immigrants from Communist countries where such interaction was the only proverbial window to the outside world for their Church leaders and thereby denounced by the Communist leadership, playing upon the divergence of homogenisation and syncretism against differentiation. Ultimately such mentality, complicated by an already isolated and distanced immigration, saw faith turning from subtle and flexible, breathing of divinely inspired freedom, to strict unimaginable dogma. Absolutism was more easily self-imposed than relativism. Eventually this lead to unintended sectarianism which became promoted as a vehicle for self-preservation, even internally amongst Orthodox.

Anti-Hierarchical Tendencies

Established to meet the pastoral needs of its people in a new and often times strange land, the Orthodox Churches in Australia and New Zealand have become the very pillar of their Diaspora communities. Yet the ecclesiastical history of the Church in the Fifth Continent has been and remains to a great extent, a turbulent history. This is essentially due to the fact that the Orthodox Church, a hierarchical church, instead of beginning with missions dispatched by the hierarchy, as in the historic development of its Mother

[28] Batrouney, op cit., p. 183.

Churches, began in this part of the world—as in other dispersions—with the laity establishing their communities and then seeking clergy to service their spiritual needs. However, in most cases, the laity, having lost almost all that they had strived to establish in their fatherlands to war and political machinations, displaced their anxieties toward the hierarchy, which they viewed as yet another authoritarian instance, by fiercely fighting to retain control of the church community assets and maintaining particular ownership.

The laws of both Australia and New Zealand served such purposes well in that property trusts were initially established, ostensibly to protect communal property rights of the first settlers who arrived to serve out prison terms in penal colonies. Trustees became variable owners of their entitlements and deemed it their task, on behalf of their community, to protect these investments even from the hierarchy of the Church. Such was always executed under the feeble yet effective guise that the bishops would sell their properties, albeit to whom and why is considered non-essential with determination and resolve, non-negotiable. Given such implacable motivation many hierarchs to this day have found themselves battling civil court cases to secure canonical and hierarchical rights and order.[29]

Egalitarianism and Secularism

This anti-hierarchical mentality is further undergirded by the post effect of penal colonisation in Australia, expressed through a strong sense of egalitarianism or at least the parity of all individuals. Natural or cultural diversity have, thereby, become obstacles that must be overcome or more so destroyed for the sake of society. The end result is the burdening of society in general and immigrants in particular with an inherent resentment towards those who are deemed 'appointed' by favouring those who have been 'elected'. Such a mindset *a priori*, come intuitively, vehemently resents the imposition of 'appointed leadership' such as clergy and hierarchs in particular, in favour of 'elected leadership' such as church community boards. The result, ultimately, is rampant anti-clericalism.

In turn this anti-clericalism is complicated by prevalent secularism. In general the church is derided and the role of clergy, particularly in the public sector, is frowned upon. The intensity of this open resentment is further intensified by an underlying island mentality overtly complicated by distance. Despite such obstacles placed before communities of faith, 12.7 million or 64 per cent of Australians declared themselves as Christians in the 2006 Australian Bureau of Statistics Census. Over 2 million Australians continue to attend a place of worship every Sunday,[30] with a presumable majority being Orthodox and Asian Christians.

The Pivotal Role of Archbishop Stylianos of Australia

Many esteemed, erudite and dignified Orthodox hierarchs have diligently laboured in Oceania and attempted to impact against such numerous and complicated circumstances. Without exception Archbishop Dr Stylianos (Harkianakis), Primate of the Greek Orthodox Church in Australia, has had the greatest impact not only on the ongoing history of parochial, monastic and institutional expansion of the Greek Archdiocese, but also on the very prestige and viability of Orthodoxy itself in Australia.

---

[29] Cf. "The Greek Hierarchs" in Simmons, Harry L.N., *Orthodoxy in Australia*, op cit., pp. 9ff; and in Spasovic and Miletic, op cit.

[30] Australian Christian Lobby statistics: http://www.acl.org.au/about/.

Born in Rethymnon, Crete in 1935, he studied at the Theological School of Halki in Constantinople. In 1957 he was ordained to the diaconate and upon graduating he was ordained to the priesthood in 1958. Receiving a scholarship from the Ecumenical Patriarchate, he completed postgraduate studies in Systematic Theology and Philosophy of Religion in Bonn from 1958-1966. Rather than earning a Doctorate of Divinity from an analogous western faculty, in 1965 he submitted his doctoral dissertation, titled "The Infallibility of the Church in Orthodox Theology", to the Theological Faculty of the University of Athens. In 1966, following his return from Germany, he was appointed Abbot of the historic Vlatadon Patriarchal Monastery in Thessaloniki. Therein he was requested by the Holy Synod of Constantinople to help establish, together with other scholars from the local Theological Faculty, a theological research centre. He soon became President of the newly-incepted Patriarchal Institute of Patristic Studies. Upon completing his post-doctoral dissertation, titled "The Dogmatic Constitution De Ecclesia of the Second Vatican Council" at the University of Thessaloniki, he became an Associate Professor at the same university in 1969. Subsequently, he also lectured at various faculties and academic institutions within Greece and abroad, most notably the University of Regensburg in 1973. He was unanimously elected by the Holy Synod of Constantinople as Titular Metropolitan of Militoupolis and Exarch of the Ecumenical Patriarchate for Mount Athos in 1970.

Five years later, he was again unanimously elected Archbishop of Australia, arriving in Sydney in April 1975. He is widely published in Systematic Theology and Ecclesiology in international theological journals. He has represented the Ecumenical Patriarchate to Assemblies of the World Council of Churches and in bilateral dialogues such as the Anglican-Orthodox Dialogue from 1969 to 1978.[31] From 1975 he also taught Orthodox Theology and Spirituality at the University of Sydney. He was unanimously elected in 1980 by all representatives of Orthodox Churches as their chairman to the official Theological Dialogue with the Roman Catholic Church, whilst his co-chair, Johannes Cardinal Willebrands, was appointed by the Vatican. After serving faithfully for more than two decades in this highly responsible and difficult position, he tendered his third and final resignation in 2003—having attempted this twice before without acceptance—when he published an extensive report, titled "The Misfortune of the Official Theological Dialogue between the Orthodox and the Roman Catholics".[32]

He is also a recognised essayist and poet, having published 37 collections of poetry.[33] For his outstanding contribution to European culture, having been nominated by the distinguished Philologist of the University of Vienna, Professor Albin Lesky, in 1973 he received the prestigious international Gottfried von Herder Award in Vienna. Then in 1980, having been nominated by the renowned writer Pantelis Prevelakis, Archbishop Stylianos received the Award for Poetry from the Academy of Athens. The University of Lublin conferred on him an honorary doctorate in 1985, whilst the Sydney College of Divinity awarded him its first ever honorary doctorate in 2001. In 2005 he was acknowledged as a professor by an independent academic panel of the Sydney College of Divinity. Archbishop Stylianos is also Dean and Founder of St Andrew's Greek Orthodox Theological College where he lectures in Systematic Theology.[34]

---

[31] Simmons, *Orthodoxy in Australia*, op. cit., p. 16

[32] Theological School, Aristotelian University of Thessaloniki, Vol. 13, 2003.

[33] All of these are in Greek, with some translated Bilingual editions.

[34] Greek Orthodox Archdiocese of Australia: http://www.greekorthodox.org.au/general/aboutus/archbishopstylianos.

Orthodox Theological Education

St Andrew's Theological College, established in Sydney in 1986, is the only civilly accredited Orthodox higher institution of its kind in the Southern Hemisphere. The opening of the Theological College was mandated by virtue of the very nature of the mission of the Church in Australia. There was need for an Orthodox theological school that would be primarily dedicated to theological study in co-operation with other theological colleges, as a centre of theological reflection and ecumenical dialogue, offering the Orthodox world-view and perspective.[35]

In his opening address on 23 February 1986, Archbishop Stylianos of Australia, succinctly noted: *The establishment of the first Orthodox Theological College in the Southern Hemisphere is not and could not be simply an achievement of an ethnic group or of a denomination. Orthodoxy does not represent a certain number of Christians, a mere part of historical Christendom or an ideology dictated by geographical, racial or political conditions.*

Orthodoxy is the faithful continuation of the undivided Christian Church of the first millennium, as decisively expressed in the Ecumenical Councils. Orthodoxy is a precious legacy for all of us. As such it belongs to all Christians and, through them, to the whole of mankind.

This is why the importance of the College is expressed not so much through the term 'Theological' as through the qualification 'Orthodox'. The Greek Orthodox Archdiocese of Australia had many years ago felt that its faithful would not be properly served and would not be creatively integrated in this multicultural and polyethnic society unless a Theological College were to be established…

Theology in Christianity cannot be a subject of individual thought and activities. Theology is the deeper breathing of the whole Church body as enlightened by the Holy Spirit who is promised only in the plurality of Church communion, and not in the isolation of the individual scholar...

We hope to be enabled to serve in a creative way not only our Church but also Australia and the universal society of peace, reconciliation, justice and sanctification which is God's ultimate will for His entire world.[36]

St Andrew's Greek Orthodox Theological College is accredited through the Sydney College of Divinity, a tertiary education institution providing high quality accredited awards in theology and related areas through the teaching colleges that are its member institutions.[37]

Separately, the Melbourne Institute for Orthodox Christian Studies, founded in 2004, provides both accredited and non-accredited study for anyone interested in studying Orthodoxy through the United Faculty of Theology of the Melbourne College of Divinity.[38]

---

[35] St Andrew's Greek Orthodox Theological College (SAGOTC): http://www.sagotc.edu.au/about/establishment/.

[36] Published in the *Voice of Orthodoxy* (Sydney, March 1986), pp. 22-23

[37] SAGOTC: http://www.sagotc.edu.au/about/accreditation/.

[38] MIOCS: http://www.miocs.net/ and http://uft.edu.au/.

Standing Council of Canonical Orthodox Churches in Australia

In addition to the founding of the St Andrew's Greek Orthodox Theological College, another hallmark events in the history of Orthodoxy in Australia was the founding of the Standing Council of Canonical Orthodox Churches in Australia (SCCOCA), also at the initiative of Archbishop Stylianos in 1979. The member churches consisted of the Greek, Antiochian, Serbian, Romanian and Bulgarian jurisdictions, including ROCOR[39]. The latter was received out of practical measures, given that almost all Russians in Australia belonged to this jurisdiction.[40] Though not in communion at that time with the majority of the member churches, the Church Abroad maintained canonical unity with wider Orthodoxy through intercommunion with the Serbian Church.

Predicated largely on the model of the Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in the Americas, SCCOCA provided a long needed common voice for Orthodoxy in Australia on various social issues. In addition to regular consultations, Pan-Orthodox liturgical celebrations were instituted for the Sunday of Orthodoxy and St Thomas Saturday, come Bright Friday of Pascha.

The anticipated aims of SCCOCA were formulated in the following:[41]

1. To work towards the full recognition of the Canonical Churches in Parliament through an Act of the Commonwealth Parliament;
2. To maximise consultations and cooperation between the Canonical Orthodox Churches in Australia;
3. To present the Orthodox Church's point of view on various moral and social issues to the legislators, governments and other relevant authorities, the media and the Australian Community at large;
4. To issue and distribute to government and instrumentalities, social agencies and other religious denominations, once every year, a Directory of the Canonical Orthodox Churches in Australia;
5. To present the common doctrinal position of the Canonical Orthodox Churches in Australia to the Australian Council of Churches[42]; and
6. To establish, in due course, a permanent Secretariat.

Unfortunately, following the pattern of both desirable and undesirable historical parallels with the Orthodox Churches in the United States, after an initial period of cooperation and success, the efficacy of SCCOCA was reduced by the boycotting of the newly-appointed isolationist, anti-ecumenical Bishop Pavel (Pavlov) of ROCOR.[43] Gratefully, this has been substantially overturned by Metropolitan Hilarion (Kapral), presently the First Hierarch of ROCOR, who has even sanctioned Western Rite clergy in Australia.

Important advances under the aegis of SCCOCA can be seen in the first time appointment of Orthodox university chaplains with Fr Militiades Chryssavgis to the University of New South Wales in 1979. This was expanded in 1981 to universities in Melbourne, Adelaide and Brisbane. That same year also witnessed the first Conference of Orthodox Tertiary Students at the University of New South Wales with others following suit in years to come.[44]

---

[39] Also known as the Russian Orthodox Church Abroad (ROCA) or the 'Synodal' Church, so named after the formation of the Holy Synod of ROCA in Sremski Karlovci, Serbia in 1922.

[40] Simmons, *Orthodoxy in Australia*, op. cit., p. 16.

[41] Ibid, pp. 17-18, and cf. Godley and Hughes, op cit., p. 7.

[42] Presently the National Council of Churches in Australia.

[43] Simmons, *Orthodoxy in Australia*, op. cit., pp. 18, 24.

[44] Ibid, p. 18.

Another unique feature of SCCOCA was the prayer service held during the Opening of the Legal Year, primarily in Sydney but also in Melbourne. This unique endeavour brings together Orthodox hierarchs in Australia with Chief Justices and Justices of the Supreme Courts and the Attorney Generals of New South Wales and Melbourne, as well as members of the Phil-Hellenic Bar Association, eventually joined by members of the Serbian Bar Association.

National Councils of Churches in Australia and New Zealand

The contemporary ecumenical movement in Australia began to take its present shape as the 19th century drew to a close. Initiatives amongst students and between Church mission agencies led the way to the formation of the Australian Student Christian Movement in 1896 and the National Missionary Council in 1926. Thereafter, with the rapid increase in immigration following the devastation of World War II, the Australian Committee for the World Council of Churches was incepted in 1946. This developed into the Australian Council of Churches which in 1994 gave way to the current National Council of Churches in Australia (NCCA).

Initially the movement for Christian unity in Australia was an Anglican and Protestant undertaking. Eastern and Oriental Orthodox Churches joined as their numbers grew during the 1960s and 70s. As the Second Vatican Council opened new possibilities for relationships with other churches, in 1994 the National Council of Churches in Australia received the Roman Catholic Church as a full participant in Australia's national ecumenical movement.[45]

The NCCA consists of nineteen member churches. At present, of the Eastern Orthodox Churches, the Greek Orthodox Archdiocese, the Antiochian Orthodox Christian Archdiocese, the Serbian Orthodox Metropolitanate and the Romanian Orthodox Episcopate are member churches. The Serbian participation was withdrawn during the 1990's relative to what it viewed as discrimination, following a general tendency towards inversion, during the civil wars which followed the breakup of the Former Yugoslavia. At the initiative of Bishop Irinej, the same was reintegrate in 2008. As with many other local ecumenical endeavours, the Oriental Orthodox are more willing and active participants.

The NCCA works in collaboration with state ecumenical councils throughout Australia, most notably the New South Wales Ecumenical Council and the Victorian Council of Churches. The NCCA is also an associate council of the World Council of Churches (WCC),[46] a member of the Christian Conference of Asia, as well as a partner of other international ecumenical bodies which include Eastern Orthodox participation.

The National Heads of Churches of Australia is a consultative body, comprised of the national heads or the chief executive officers of Christian Churches in Australia. Meeting twice annually, in tandem with and separate from the NCCA, this elite group convenes to openly discuss current ecclesial, theological and socio-political issues without drawing conclusions or publishing any findings or statements in common. Its chief aim is to foster

[45] NCCA: http://www.ncca.org.au/about/story.

[46] Bishop Irinej (Dobrijevic) currently serves in the WCC as a member of the Central Committee, its Public Issues Committee and the Permanent Committee on Consensus and Collaboration. At the 10th Assembly in 2013, Busan, Korea he held the position of Moderator of the Public Issues Committee.

good cooperation and mutual understanding amongst church leaders. Of the Eastern Orthodox jurisdictional heads, only the Greek and Antiochian archbishops, later joined by the Serbian bishop participate in the National Heads of Churches. For the first time in 2012, an Orthodox hierarch, Bishop Irinej (Dobrijevic), was unanimously elected chairman, a position he currently retains.

The National Council of Churches in New Zealand (NCCNZ) was formed in 1941 and comprises over 82 per cent of the membership of churches in New Zealand. The Greek Orthodox Metropolis of New Zealand is the only Eastern Orthodox member church in the NCCNZ.[47]

Dialogues Seeking Understanding

There have been ongoing theological discussions in the ecumenical movement, which have involved the Eastern Orthodox Churches both internationally and locally, since its inception. Fundamentally at the heart of all ecumenical enterprise is the very culture and spirit of dialogue, seeking mutual understanding and exchange.

Beginning at the Third World Conference on Faith and Order in Lund in 1952 and culminating at the Fourth in Montreal in 1963 many, especially the Orthodox, see a significant alteration in the methodological application of dialogue. By moving away from the comparative method to a form of theological dialogue which approaches controversial issues from a common biblical and Christological basis, ecumenical dialogue has advanced in unprecedented, productive ways.[48] The recent presentation of *The Church: Towards a Common Vision* during the 10th Assembly of the WCC in Busan in 2013, offers the promise of an eagerly anticipated ecclesiological foundation to more substantive theological dialogue.[49]

A vast dialectical variety also exists at almost every level in the life of the local church, both multilateral and bilateral. Internationally, multilateral dialogue is largely facilitated through the WCC. Theological dialogue is guided by the work of the Faith and Order Commission, with some very tangible results from this dialogue, most notably in *Baptism, Eucharist and Ministry*.[50] The same represented a remarkable degree of convergence on both theological and applicable matters, qualified by the question posed to the churches, *the extent to which your church can recognise in this text the faith of the Church through the ages*. That question remains essential to the 'process of reception'.[51]

This diversity of dialogue, internationally, is also reflected in the ecumenical endeavours of the local churches within the Australian context. The aims of such dialogue differs, according to the Reverend Ray Williamson, former General Secretary of the New

[47] NCCNZ: http://www.teara.govt.nz/en/1966/national-council-of-churches.

[48] Cf. WCC: http://www.oikoumene.org/en/what-we-do/faith-and-order/history; and Williamson, op. cit., p. 1.

[49] "The Church: Towards a Common Vision", Faith and Order Paper No. 214, (World Council of Churches: Geneva, 2013): http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/faith-and-order-commission/i-unity-the-church-and-its-mission/the-church-towards-a-common-vision.

[50] "Baptism, Eucharist and Ministry", Faith and Order Paper No. 111, (World Council of Churches: Geneva, 1982): http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/faith-and-order-commission/i-unity-the-church-and-its-mission/baptism-eucharist-and-ministry-faith-and-order-paper-no-111-the-lima-text.

[51] Williamson, op. cit., p. 1.

South Wales Ecumenical Council. All dialogues begin with an attempt to create better understanding between the partners. Many dialogues remain 'dialogues seeking understanding'. Others progress to a second level in seeking points of agreement in faith, order and mission. Such are 'dialogues seeking theological convergence'. Yet others go much further and seek the restoration of communion with one another, even full visible unity. These are 'dialogues seeking mutual recognition'.[52]

Thirteen bilateral dialogues were facilitated, at one point or another, in Australia.[53]

1. The Uniting Church of Australia (UCA) maintained such dialogues with the Anglican Church, the Armenian Apostolic Church, the Baptist Church, the Churches of Christ, the Greek Orthodox Church, the Lutheran Church, the Religious Society of Friends, the Roman Catholic Church and the Salvation Army.
2. The other dialogues are: Anglican-Lutheran, Anglican-Oriental Orthodox, Anglican-Roman Catholic; and Lutheran-Roman Catholic.

The bilateral dialogue between the Greek Orthodox Church and the Uniting Church was the only national dialogue in Australia in which there was Eastern Orthodox involvement. Having been initiated in 1981, its purpose was not doctrinal agreement, even less to seek intercommunion, rather building better relations. The dialogue partners meet one day per year to explore together mutually determined topics as were 'Eucharist and Ministry' and 'The Relationship between Authenticity and Authority in the Church'. In 2003, the topic was to have been 'Agreed Statements on the Holy Trinity'. However, following the UCA Assembly's resolution concerning ordained ministry and sexuality, the meeting was never held.[54] The Uniting Church-Greek Orthodox Dialogue, co-chaired by Archbishop Stylianos for 20 years, was thereby discontinued due to irreconcilable differences.

The Greek Orthodox Archdiocese of Australia was also an avid participant in the Council of Christians and Jews. In time, however, this dimension of the interfaith dialogue lapsed into dormant status.

Outreach in a Foreign Land

Undergirded by his experience in London and as sub-dean of Holy Cross Seminary in Brookline, Massachusetts, Bishop Aristarchos (Mavrakis) of the Alexandrian Patriarchate, a graduate of both Halki in Constantinople and Durham University, joined the Greek Orthodox Archdiocese of Australia in 1969. It was through his persistence that Modern Greek studies were introduced to the Universities of Melbourne and West Australia.[55] Ongoing Modern Greek studies at universities and financial assistance to worthy causes and charities are sponsored in part by organisations such as the Greek Australian Professionals Association (GAPA), established in 1981 by George Liagras, a Greek born engineer, and Manuel Aroney, then professor of Mathematics at Sydney University. GAPA was the first organisation of its kind in Australia.[56]

The Antiochian Church is credited with being the first Orthodox jurisdiction in Oceania to have pioneered the liturgical use of the English language in Australia and

[52] Williamson, op. cit., pp. 2-6.

[53] Ibid, pp. 1-2.

[54] Williamson, op. cit., p. 5.

[55] Simmons, *Orthodoxy in Australia*, op cit., pp. 15-16.

[56] GAPA: http://www.gapa.com.au/index.php?option=com_content&view=article&id=6&Itemid=2.

New Zealand, largely due to two key factors: the early admission to the priesthood of a number of convert priests from the United States of America and the support of two hierarchs with American training and experience, Bishop Gibran (Ramlaoui) and presently, Metropolitan Paul (Saliba) who continues to move the church towards adopting the language of the country[57].

Entirely unlike the establishment of ethnic Orthodox communities in Australia and New Zealand, which were seen as internal missionary territories, the work of external ecclesiastical missions has been initiated by Metropolitan Amphilochios (Tsoukos), Archbishop of New Zealand and Exarch of Oceania, in 2006 to the indigenous peoples of the Pacific Islands: Fiji, Tonga and Samoa, which by the decision of the Ecumenical Patriarchate where incorporated into its Greek Orthodox Metropolis of New Zealand.[58] This stands in sharp contrast, substantially to avoid proselytism, to the question of Orthodox missionary endeavours to the Aboriginal communities of Australia and even to the Māori communities of New Zealand itself.

Conversely, an interesting historical anomaly is the person of Fr Seraphim Slade of Gunning, New South Wales, thus far the only Aborigine convert priest to Orthodoxy, serving in the Australian and New Zealand Diocese of ROCOR. Though it was known that the original Russian naval visitors of 1920 maintained extremely friendly relations with the local Aborigines, it was never recorded whether or not they attended those initial Orthodox liturgies or if matters of faith were discussed with them.

Certain unique particularities of the Orthodox migration in New Zealand include Serbian intellectuals that constitute the vast majority of the new Serbian immigration. Through the auspices of the Serbian Orthodox Metropolitanate of Australia and New Zealand, the Sts Cosmos and Damian Serbian-New Zealand Medical Society was founded in 2008. This elite group of medical professionals, many of whom are university professors, broadly interfaces with the wider New Zealand academic, medical, dental and pharmaceutical communities in scientific and philanthropic pursuits both in New Zealand and abroad in traditional Serbian lands.[59]

The Romanian Orthodox Episcopate of Australia and New Zealand, which formally came into existence with the appointment of Bishop Dr Mihail (Filimon) in 2008, is the only jurisdiction whose clergy all have theological degrees. The Romanian government assists in funding many of their missionary clergy. Disproportionate to their relatively small numbers, their contribution to theological education, inter-Orthodox and ecumenical endeavours has been substantial.[60] Most notable amongst the Romanian immigrants is the Reverend Dr Doru Kostache,[61] an exemplary multi-discipline senior lecturer, specialising in Patristics, at the St Andrew's Theological College in Sydney.

The Australian Government Organ and Tissue Authority in tandem with 'DonateLife … the greatest gift' launched a community education campaign in consultation with religious and community leaders for people from culturally, religiously and linguistically diverse communities, aimed at fostering awareness about organ and tis-

[57] Simmons, *Orthodoxy in Australia*, op cit., pp. 28-29 and in Batrouney, op cit., p. 183.

[58] Greek Orthodox Metropolis of New Zealand: http://www.ecp-metnz.org.nz/home.htm.

[59] A common reference to the Serb populated areas of the new republics which have emerged from the Former Republic of Yugoslavia.

[60] Simmons, *Orthodox in Australia*, op cit., p. 28.

[61] A cleric of the Greek Orthodox Archdiocese.

sue donations. Ensuring access to appropriate information about organ and tissue donations to diverse communities is a priority for the Organ and Tissue Authority, which has produced a number of resources as part of the 'DonateLife... the greatest gift campaign'. Amongst the Orthodox resources available, statements concerning organ and tissue donations have been submitted by Archbishop Stylianos of the Greek Archdiocese and Bishop Irinej of the Serbian Metropolitanate.[62]

The Australian Christian Lobby (ACL) was established in 1995, originally as the Australian Christian Coalition. Its founder, John Gagliardi, a lay leader of a large Pentecostal church in Brisbane, also held journalistic positions as editor of the *Townsville Bulletin* and as a presenter for Channel 10 News. As a politically active and socially conservative lobbying organisation, it became known as the Australian Christian Lobby in 2001. It aims to see Christian principles and ethics accepted and influencing the way Australians are governed by seeking to have the positive public contributions of the Christian faith reflected in the political life of the nation. Based in Canberra, the ACL operates in the Federal Parliament and in all the state and territory parliaments, neither being party partisan nor denominationally-aligned. The ACL does not seek to be the peak political voice for the church, rather to facilitate a professional engagement of church with the state which allows for the voice of the church and individual Christians to be effective in the public square.[63] The only Eastern Orthodox participants numbered Metropolitan Paul of the Antiochian Archdiocese and currently, Bishop Irinej of the Serbian Metropolitanate.

Episcopal Assembly of Oceania

The Episcopal Assembly of Canonical Orthodox Bishops of Oceania was incepted under the chairmanship *ex officio* of Archbishop Stylianos of Australia in 2010 in Sydney, as mandated by the Fourth Pre-Conciliar Pan-Orthodox Conference which met at the Patriarchal Centre in Chambésy, Geneva, from 6-9 June 2009. Convened at the initiative of Ecumenical Patriarch Bartholomew I with the active participation of delegates from the fourteen Autocephalous Orthodox Churches, this Conference was a direct result of the Synaxis of the Heads of Orthodox Churches, previously having met at the Ecumenical Patriarchate in Constantinople from 10-12 October 2008. The same had expressed its *desire for the swift healing of every canonical anomaly that has arisen from historical circumstances and pastoral requirements, such as in the so-called Orthodox Diaspora, with a view to overcome every possible influence that is foreign to Orthodox Ecclesiology*.[64]

The Episcopal Assembly of Oceania consists of all local Orthodox hierarchs who are in canonical communion with all of the Orthodox Churches. According to the Chambésy Conference, the Assembly is chaired by the first amongst the prelates of the Church of Constantinople and, in the absence of thereof, in accordance with the order

[62] 'DonateLife': http://www.donatelife.gov.au/resources/culturally-and-linguistically-diverse-audiences/faith-language-and-cultural-resources/greek-orthodox; and http://www.donatelife.gov.au/resources/culturally-and-linguistically-diverse-audiences/faith-language-and-cultural-resources/serbian-orthodox.

[63] ACL: http://www.acl.org.au/about/ and Wikipedia: http://en.wikipedia.org/wiki/Australian_Christian_Lobby.

[64] Assembly of Canonical Orthodox Bishops of North and Central America: http://www.assemblyofbishops.org/about/documents/chambesy.

of the Diptychs. The Assembly is intended to be a temporary solution to the underlying Orthodox ecclesial principle of one bishop in one place at one time. Member bishops are not deprived of their administrative competencies and canonical character, nor are their rights restricted in the Diaspora. The aim is to form a common position of the Orthodox Church on various issues, whilst allowing members bishops to remain fully responsible to their own churches and to express the views of their own churches to the outside world.[65]

The current jurisdictions, whose hierarchs constitute the membership of the Oceania Assembly, include:

The Patriarchate of Constantinople:
Greek Orthodox Archdiocese of Australia
Holy Metropolis of New Zealand and Exarchate of Oceania
Ukrainian Orthodox Church in the Diaspora
The Patriarchate of Antioch:
Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of Australia, New Zealand and the Philippines
The Patriarchate of Moscow:
Australian and New Zealand Diocese of the Russian Orthodox Church Outside of Russia (including parishes in Indonesia)
The Serbian Patriarchate:
Metropolitanate of Australia and New Zealand of the Serbian Orthodox Church
The Romanian Patriarchate:
Romanian Orthodox Episcopate of Australia and New Zealand
The Bulgarian Patriarchate:
Bulgarian Eastern Orthodox Diocese of USA, Canada and Australia

The First Episcopal Assembly of all canonical Orthodox Bishops of Oceania met in Sydney from 16-18 October 2010, commencing with a Hierarchical Divine Liturgy and manifesting its essential Eucharistic unity at the Greek Orthodox Cathedral of the Annunciation in Redfern, Sydney.

Lengthy and edifying discussion centered on issues of mutual concern, such as pastoral care, catechesis, liturgical life, reaffirmed the unity of all canonical Orthodox Churches; consequently, strongly condemning those who would attempt to destroy the precious unity of the Church through adherence to new or existing schismatic groups and sects in the region.

In order to safeguard and contribute to the unity of the Orthodox Church in Oceania, the members of the Assembly unanimously agreed on the formation of the following three Committees:[66]

1. Campus Ministry: cultivating the Orthodox faith amongst our University students and shielding them from the effects of proselytism, co-chaired by Bishop Irinej of the Serbian Church and Bishop Ezekiel (Kefalas) of Dervis of the Greek Archdiocese;
2. Inter-Orthodox Liturgical Services: embracing common Pan-Orthodox services and adopting a unified approach to pastoral and liturgical issues, co-chaired by Their Graces Bishop Mihail of the Romanian Church and Bishop Seraphim (Ginis) of Apollonias of the Greek Archdiocese; and

[65] "The Orthodox Diaspora: Decision" The Fourth Pre-Conciliar Pan-Orthodox Conference (The Orthodox Centre of the Ecumenical Patriarchate: Chambésy, 6-13 June 2009), pp. 1-3: http://www.assemblyofbishops.org/assets/files/docs/chambesy/diasporadecision-pdf.pdf

[66] Communiqué of the First Episcopal Assembly of Oceania (Sydney, 18 October 2010).

3. Canonical Issues: compiling a list of all canonical bishops and other clergy of Oceania and a secondary list of schismatic groups and sects which attempt to promote themselves as being canonical Orthodox. This Committee is chaired by Archbishop Stylianos and consists of representatives from each Orthodox Church.

Meeting in Sydney from 16-17 October 2011, the Second Episcopal Assembly, in order to inform the public of its work and provide a source of information, initiated the launching of an official website[67] that would include a catalogue of canonical clergy and thereby, knowledge of schismatic groups, as well as the promulgation of a Statute for the Episcopal Assembly of Oceania. In like manner, amongst all else, the Assembly rendered the following decisions:[68]

1. To pave the way for annual local Synaxis of the Clergy of all canonical jurisdictions for the purpose of forming brotherly relations and to have collaboration in carrying out the decisions of the Assembly on a local level;
2. The Assembly, importantly, decided to bring together prominent Orthodox theologians, medical doctors, psychologists, ethicists, legal and public policy experts to enable the Hierarchs of Oceania to issue responsible joint statements with regard to the ethical dimensions of proposed Government legislation;
3. The Assembly received a Report on the draft Act of Parliament, the 'Orthodox Bishops Empowering Bill' for the recognition of all canonical Orthodox Churches in New Zealand, and specifically with regard to the registration of Marriage Celebrants; and
4. Bishop Iakovos (Tsigounis) of Miletoupolis of the Greek Archdiocese was appointed to chair the Committee on Campus Ministry, the primary focus of which was to develop Orthodox Chaplaincy in tertiary educational institutions.

The Third Episcopal Assembly, convened from 14-15 October 2012, given the forthcoming historic 1,700th anniversary of the Edict of Milan in 2013, finalised plans for a common pan-Orthodox celebration within which to mark the same. Amongst other pertinent issues, the Assembly dealt with the following:[69]

1. The formation of the Orthodox Christian Chaplaincy Council of Victoria and subsequent appointment of Mr Daniel Bellis, its first co-ordinator for Hospital Chaplaincy in Victoria;
2. In accordance with the aim of issuing responsible joint statements on the ethical dimensions of proposed Government legislation, the Assembly issued on 22 March 2012 its first statement for the Senate Standing Committee on Legal and Constitutional Affairs in Canberra regarding the Marriage Equality Amendment Bill 2012; and
3. In concert with the Mother Churches, the Assembly sought to establish a common practice for the receiving of Orthodox Christians coming from ambiguous and/or non-canonical ecclesiastical circumstances.

Conclusion

The ongoing history of Orthodoxy and its dialectical outreach in Oceania is a grateful one, filled with unimaginable opportunities. Contextually, it is the history of a people and their ancient faith entering into new nations and a new epoch. Through their church, the faithful are transplanted beyond mere geography and time to a new reality which is not even remotely familiar, one that is constantly moving and progressing, changing and developing. The presence of Orthodoxy in Oceania is, therefore, not a stagnant history rather one which is vivified and exuberant.

---

[67] Proposed Website: http://www.episcopalassembly.org.au/.

[68] Communiqué of the Second Episcopal Assembly of Oceania (Sydney, 17 October 2011).

[69] Communiqué of the Third Episcopal Assembly of Oceania (Sydney, 15 October 2012).

Pausing to reflect on the history of the Orthodox Church and its outreach in Oceania, most sincere gratitude is herein offered to those historians, statisticians and analysts, who have graciously chosen to mark this history to date. By their endeavours, research and compilation, they have successfully preserved this nascent, yet significant history of the Orthodox Church and its people in distant lands for posterity and thereby prevented the same from lapsing into forgetfulness. In the words of T.S. Eliot: *The historical sense involves a perception, not only of the pastness of the past, but of its presence.*[70]

13 January 2014
SYDNEY

Select Bibliography

Books

Godley, Stephen and Hughes, Philip J., *The Eastern Orthodox in Australia*, Series: Religious Community Profiles (Australian Government Publishing Service: Canberra, 1996).

Hawkes, Olga and John, *Russian at Heart* (Wily Publications: Christchurch, 2009).

Blainey, Geoffrey, *The Tyranny of Distance: How Distance Shaped Australia's History* (Pan Macmillan Australia Pty Limited: Sydney, 1966, Rev. ed. 2001).

Protopopov, Michael A.*, A Russian Presence: A History of the Russian Orthodox Church in Australia* (Gorgias Press: Piscataway, New Jersey, 2006).

Simmons, Harry L.N., *Orthodoxy in Australia: Parallels and links with the USA*, Series: Nicholas E. Kulukundis Lectures in the History of Hellenism (Hellenic College Press: Brookline, MA, 1986).

Spasovic, Stanimir and Miletic, Srboljub, *Историја Српске Православне Цркве у Аустралији, Новом Зеланду и Јужној Африци* (The History of the Serbian Orthodox Church in Australia, New Zealand and South Africa) (Academy of Sciences: Belgrade, 2007).

Williamson, Ray, *Bilateral Dialogues: An Overview* (New South Wales Ecumenical Council: Sydney, 2004).

Journals

Anderson, Paul B., "Eastern Orthodox Migration with Special Reference to Australia" (Eastern Churches Review: Volume II, Number 3, Spring 1969)

Batrouney, Trevor, "Orthodoxy in Australia: Current and Future Perspectives" in Casiday, Augustine (Ed.), The Orthodox Christian World (Routledge, 2012).

Chryssavgis, Miltiades, "Greek Orthodoxy in Australia" in Phronema, Volume 1 (St Andrew's Greek Orthodox Theological College: Sydney, 1986).

_____, Miltiades and Chryssavgis, John, "Australian Orthodoxy" in *Persons & Events in Orthodoxy: Historical Moments in the Development of Orthodox Christianity* (Greek Orthodox Archdiocese of Australia: Sydney, 1985).

(Dobrijevic), Bishop Irinej, *An Overview of the Relationship between the Serbian Diaspora and the Serbian Orthodox Church;* Western American Diocese 2011 Annual, (Vasiljevic) Maxim and Ceko, Editors (Sebastian Press: Alhambra, California, 2011).

(Dobrijevic), Bishop Irinej, "Наших руку дела: Епископ Митрополије аустралијско-новозеландске Иринеј ексклусивно за 'Србију-аустралијску ревију'" ("The Blessed Work of our Hands") in Serbia—Australia Review (Princip Press Australia Pty Ltd, Volume 1, Issue 1, 2013).

[70] Eliot, T.S., *Four Quartets* (New York: Harcourt Publication, 1943).

Doumanis, Nicholas, "Ecclesiastical Expansion of the Greek Diaspora: The Formative Years of the Greek Church in Australia" in *St Vladimir's Theological Quarterly*, Volume 37, Number 1 (St Vladimir's Theological Seminary Press: Crestwood, New York, 1993).

(Harkianakis), Archbishop Stylianos, "The Importance of Greek Culture for Australian Society" in Phronema, Volume 8 (St Andrew's Greek Orthodox Theological College: Sydney, 1993)

Simmons, H.L.N., "Eastern Orthodoxy in Australia: A Forgotten Chapter?" in *St Vladimir's Theological Quarterly*, Volume 23, Number 3 / 4 (St Vladimir's Theological Seminary Press: Crestwood, New York, 1979).

_____, "Eastern Orthodoxy in Australia II: The Russians" in *St Vladimir's Theological Quarterly*, Volume 29, Number 3 (St Vladimir's Theological Seminary Press: Crestwood, New York, 1985).

Internet Presentations

Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of Australia, New Zealand and the Philippines:

Assembly of Canonical Orthodox Bishops of North and Central America: http://www.assemblyofbishops.org/.

"Australia: The Fifth Continent": http://www.dreamlike.info/aus/index.html.

Australian Christian Lobby: http://www.acl.org.au/.

Bulgarian Eastern Orthodox Diocese of the USA, Canada and Australia: http://www.bulgariandiocese.org/.

'DonateLife': http://www.donatelife.gov.au/.

Episcopal Assembly of Oceania (Propose Website): http://www.episcopalassembly.org.au/.

Greek Australian Professionals Association: http://www.gapa.com.au/

Greek Orthodox Archdiocese of Australia: http://www.greekorthodox.org.au/.

Holy Metropolis of New Zealand: http://www.ecp-metnz.org.nz/.

Melbourne Institute of Orthodox Christian Studies: http://www.miocs.net/.

National Council of Churches in Australia: http://www.ncca.org.au/.

National Council of Churches in New Zealand: http://www.teara.govt.nz/en/1966/national-council-of-churches.

"New Zealand and Europeans arrive to Aotearoa" in Wikipedia: http://en.wikipedia.org/wiki/New_Zealand; and Europeans arrive to Aotearoa: http://www.newzealand.com/au/feature/europeans-arrive-to-aotearoa/.

"Oceania" in Wikipedia: http://en.wikipedia.org/wiki/Oceania.

Romanian Orthodox Episcopate of Australia and New Zealand: http://www.roeanz.com.au/.

Russian Orthodox Church Outside of Russia: http://www.rocor.org.au/.

Serbian Orthodox Church–Metropolitanate of Australia and New Zealand: http://www.soc.org.au.

St Andrew's Greek Orthodox Theological College: http://www.sagotc.edu.au/.

United Faculty of Theology, The: http://uft.edu.au/.

Ukrainian Orthodox Church in the Diaspora: http://www.uaoc-diaspora.com/.

World Council of Churches: http://www.oikoumene.org/en/.

Book Reviews

Werner Beierwaltes, ***Platonismus im Christentum*** [Philosophische Abhandlungen, Bd. 73], Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1998; 2., korrigierte Auflage 2001; 3., erweiterte Auflage 2014, 271 pages.

Werner Beierwaltes (*1931), an Emeritus Professor of Philosophy at the Ludwig Maximilian University of Munich, is today one of

the few top experts on the neoplatonic tradition and its active influence on the Christian philosophy and German idealism, as testified by his books *Plotins Metaphysik des Lichtes* (1961), *Proklos: Grunzüge seiner Metaphysik* (1965, [3]2014), *Plotin: Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7)* (1967, [5]2010), *Platonismus und Idealismus* (1972, [2]2004), *Identität und Differenz* (1980, [2]2011), *Denken des Einen: Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte* (1985), *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit: Plotins Enneade V 3* (1991), *Eriugena: Grundzüge seines Denkens* (1994), *Das wahre Selbst: Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen* (2001), *Procliana: Spätantikes Denken und seine Spuren* (2007), *Fußnoten zu Plato* (2011) and by numerous studies on Augustine, Dionysius the Areopagite, Bonaventure, Thomas Aquinas, Nicholas of Cusa, Ficino, Eckhart, as well as on the notion of One.

In the book *Platonism in Christianity* the author aims to show that the Christian theology, when it comes to both its emergence and its further development, is unimaginable without philosophy, as well as that the conceptual thinking becomes a reflecting self-permeation of faith, as has been the case already at the beginning of the Greek metaphysics, in Plato and Aristotle. Moreover, the appropriation and transformation of theoretic potentials, thinking forms and terminological language is not merely formal, but is imprinted into very theology. To which extent does philosophy in this new context remain active in its original intention, as well as whether philosophy irritates, even veils, alienates and destructs Christianity, or a

fruitful synthesis and symbiosis emerges from this intensive encounter – these are the questions to which the author seeks the answers within the writings of the thinkers of the Late Antiquity (Marius Victorinus and Dionysius the Areopagite), the Middle Ages (Bonaventure and Meister Eckhart) and the Renaissance (Nicholas of Cusa and Marsilio Ficino), considering them from the aspect of Late Antique Neoplatonism of Plotinus, Porphyry and Proclus.

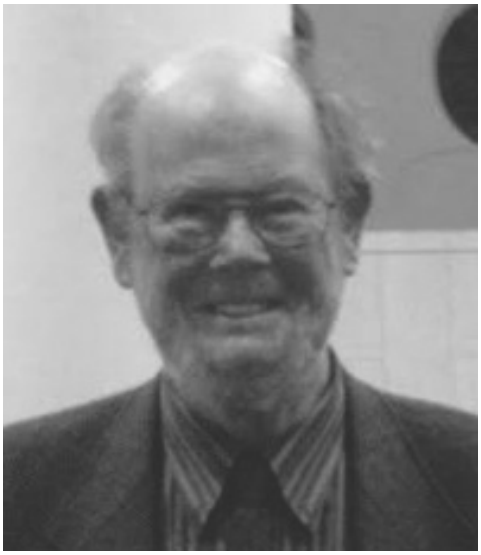
The introductory chapter deals with the main topic in general („Platonismus im Christentum: Einleitung", pp. 7-24). Then, the translation of the main concepts of Greek philosophy into Latin is considered on the example of Victorinus' thinking of the Trinity („Trinitarisches Denken: Substantia und Subsistentia bei Marius Victorinus", pp. 25-43). A thorough study on Dionysius the Areopagite represents him as a Christian Platonist („Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos?", pp. 44-84), whereafter the neoplatonic elements are by means of Dionysius sought in Bonaventure („Gutheit als Grund der Trinität: Dionysius und Bonaventura", pp. 85-99). After this follows an exhaustive treatise on the notion of one in Eckhart („*'Und daz Ein machet uns saelic'*: Meister Eckharts Begriff der Einheit und Einung", pp. 100-129). A whole little monograph is dedicated to the problem of self-reference of thinking in Plotinus, Augustine and Ficino („Der Selbstbezug des Denkens: Plotin – Augustin – Ficino", pp. 172-204). Two additional studies are to be found at the end of the third edition of the book: the one regarding the development of the Greek idea of *logos* in Christianity, as a paradigmatic case of fruitful and, within the spiritual history, decisively influential connecting of the Greek metaphysics to the Christian theology („Der Logos der Griechen im Christentum", pp. 205-227), the other concerning *sophia* (wisdom) and *logos* (language and thinking) in the philosophical theology of Dionysius the Areopagite („Sophia und Logos in der philosophischen Theologie des Dionysius Areopagita", pp. 229-247). Finally, there are bibliographical instructions on the literature and collected texts, indices, *corrigenda et addenda*, as well as the afterword to the third edition. The book Platonism in Christianity is meanwhile translated into Italian (2000), Polish (2003) and Serbian (2009).

Just as all the others, this Beierwaltes' book is written in a highly refined and speculative philosophical language of developed terminology, precise and clear in expression and stylistically brilliant. The author demonstrates an exceptional knowledge of the sources, as well as the ability of undertaking a fruitful comparative analysis and grasping the complex conceptual relations within the intellectually exciting tradition of Platonism. Under the presented claims he planted a thorough argumentation which overwhelmingly includes and brings together the philological meticulousness and subtlety, on the one hand, and the in-depth philosophical analyses and insights, on the other. What is more, "Platonism" is not just a subject of Beierwaltes' research, but a challenge to think philosophically in a sympathetic and congenial manner. Thus, in the best tradition of Platonism and the whole of European philosophy, our author himself, as a Platonist, understands philosophy as a self-reflection of reason and a possibility of overcoming the limits of rationality, in order to intellectually reach the transcendental ground.

Bogoljub Šijaković

Heinrich Beck, ***Dialogik – Analogie – Trinität: Ausgewählte Beiträge und Aufsätze des Autors zu seinem 80. Geburtstag***, Mit einer Einführung herausgegeben von Erwin Schadel [Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Bd. 28], Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang 2009, 755 pages.

Heinrich Beck (*1929), Professor of philosophy at the University of Bamberg, is the author of 30 scientific monographs and around



300 scientific papers on theoretical and practical philosophy with a focus on (1) anthropology and the philosophical pedagogy, (2) the theory of knowledge, ontology, metaphysics and the philosophy of religion and (3) the philosophy of culture, the philosophy of history and ethics. Beck's 80th birthday was a motive for Erwin Schadel to edit the author's selected texts for republishing in the book *Dialogic – Analogy – Trinity.* The editor's thorough foreword regarding the inner interconnection of dialogic, analogy and trinity (pp. 9-82) offers a characterization and intention of Beck's philosophy through his three main terms. After *Tabula gratulatoria*, 30 Beck's papers are reprinted, divided into three thematic sections.

The first thematic section („Zur Erziehungsphilosophie und Anthropologie", pp. 93-219) brings three papers on the *philosophical pedagogy*: on the importance of dialectics or analogy for the determination of pedagogy from the aspect of the dialectical phenomenology of Romano Guardini, on the dialogical lecturing as a university didactic model, as well as on the life stages from childhood to old age, as seen from the anthropological and pedagogical perspective; hereafter come four papers on *anthropology*: on the fulfillment of the human being, where a modern dynamical-functionalistic worldview is advocated as opposed to the static ontology of essence; on freedom and the triadic structure of being starting from Erich Przywara, as well as on the essence and dignity of man and on the philosophical notion of 'soul' in the European spiritual history.

The second thematic section („Zur Erkenntnistheorie, Ontologie, Metaphysik und Religionsphilosophie", pp. 221-553) first brings two contributions regarding the *theory of knowledg*e: metaphysical presuppositions in scepticism, relativism and pluralism, as well as positivism in the philosophy of science and the philosophical proofs for the existence of God; after that, there are eight papers on *ontology* and *metaphysics*: on evolution in the philosophical perspective and the problem of *creatio continua*, on the problem of the evolution of spirit from matter with a focus on the notion of being in Thomas Aquinas, on the rhythmical structure of reality, on time as the image of eternity, on the ontological relation between unity and multitude in Thomas Aquinas, Hegel and Gustav Siewerth, on the triadic divine order from a philosophico-theological perspective, as well as two texts on the philosophy of music; at the end of this section there are five papers on the *philosophy of religion*: on the understanding of creation and

evolution in Teilhard de Chardin, on the conformity of the philosophical reason and the Christian faith, on *analogia trinitatis* as a key for the structural problems of the contemporary world, on Theotokos and on the Christian identity as a creative dialogue.

The third thematic section („Zur Geschichts- und Kulturphilosophie und zur Ethik", pp. 555-720) contains three texts on both the *philosophy of history* (on Hegel and Feuerbach, on technics from the perspective of the philosophy of culture, on the problem of evil) and the *philosophy of culture* (on the cultural identity of Europe and *logos*, on the structure of humanity from the perspective of ontology, anthropology and the philosophy of culture, on the encounter and dialogue of the world cultures), as well as two texts on *ethics* and the *philosophy of law* (on different aspects of the natural law and the role of the state in preserving the meaning of life). At the very end there are bibliographical data regarding the reprinted texts, author's *curriculum vitae* and the registers.

Beck's book of selected papers is characterized not only by the variety of discussed topics, which are both traditional and contemporary, but by the diversity of the demonstrated approaches and revealed aspects, too. The author's broad education and philosophical acuteness reveal his intellectual rootedness in the tradition of the entire European philosophy (especially in metaphysics and ontology) and of the Christian theology, but also his readiness to enter a dialogue with other cultures. Building upon such foundations, the author is able to develop his thought in the fruitful dynamics and tension between immanence and transcendence. A testimony of this can, among other places, be found in his philosophical autobiography (*Episoden und das Ganze. Werden einer philosophischen Existenz: Autobiographisches*, [Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Bd. 30], Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang 2012, 163 pages), where the author, in the final chapter, concisely outlines the main characteristics of his philosophy regarding the main types of man's relations: towards himself, towards the sphere of interpersonal, towards nature and towards transcendence.

Bogoljub Šijaković

Authors in *Philotheos 1* (2001) – *14* (2014)

Ackah Kofi
– Socrates, the Moral Expert in the *Crito* **8**:75-88
– Aristotle on God **10**:91-111

Aleksić Branko
– La théodicée de Casanova **3**:249-263
– Quelle trace de la théologie de Platon dans *La Comète Bayle*? **11**:30-50

Alexandrakis Aphrodite
– The Bird's Song and Platonic Formalism **7**: 172-177

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

Beck Heinrich
– Gehirndeterminismus oder Willensfreiheit? **13**: 80-83

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

Bos Abraham P.
– Pneuma as Instrumental Body of the Soul in Aristotle's *De Anima* I 4 on Afflictions of Old Age **13**:113-127

Boudouris Konstantine
– Self, Society and Ecological Self **4**:153-160

Brajović 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
– Liberté et providence dans le *Commentaire sur le Manuel d'Epictète* de Simplicius **13**:141-155

Cherkasova Evgenia V.
– Rationality and Fiction: Kant, Vaihinger, and the Promise of "Philosophy of As If" **8**:275-281

Christinaki Eirini
– The Undermined Contribution of Gregory the Theologian to Canon Law **14**:102-116

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
– Personality – Developing Nicolai Hartmann's View **13**:189-206

Classen Carl Joachim
– The Virtues in Seneca's Epistles to Lucilius **3**:126-139

Comoth Katharina
– Über Anerkennung: Im *Philosophicum* gehts um die ‚Gottesmaus' **14**:202-204

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

Devrnja Zoran
– The Problem of the Identity of Covenant Community in Paul's Epistles to the Galatians and the Romans **14**:215-223

Dierse Ulrich
– Georges Sorel: Gewalt, Ethik und Geschichte **11**:190-201

Dihle Albrecht
– Der sakrale und der säkulare Staat **1**:242-254

Djakovac Aleksandar
– Der Platz der Theologie in der christlichen Überlieferung der Orthodoxen Kirche **14**:224-236

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
– History and Dialectic Outreach: The Orthodox Churches in Oceania **14**: 352-369

Durić Grigorije
– Constitutiveness of Otherness for Person and Church **14**:248-253

Душина Татьяна Викторовна
– Тварность природы и творческая способность личности в христианском мировоззрении (coauthor **Лагунов**) **12**:153-158

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
– „Denn Gott ist die Wahrheit" (Koran 22,6, 63; 31.30): Anmerkungen zum Wahrheitsverständnis und zu den Wahrheitsansprüchen der drei monotheistischen Weltreli-gionen **12**:17-35
– Religion und Transzendenz: Ist ein Transzendenz--Bezug konstitutiv für Religion? **13**:3-14
– Grundzüge der philosophischen Apologetik des christlichen Glaubens bei Thomas von Aquin in seinen Schriften *Summa contra Gentiles* und *De rationibus fidei* **14:**142-157

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

Glazkov A. P.
– Fondements idéologiques de la foi de Soloviev et l'appréciation religieuse de l'historiosophie de l'unité **11**:182-189

Голович Радое
– Метафизика сердца Б. П. Вышеславцева **3**:231-248
– Понять Россию сердцем: Кардиодикея и кардиогносия русского логоса **14**:268-286

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
– Karl Barths ‚Römerbrief' von 1922. Eine Neulektüre **12**:120-132
– Apokalyptisches Hell-Dunkel **14**:60-73

Halfwassen Jens
– Platons Metaphysik des Einen **4**:207-221

Harrison Victoria S.
– Theism and the Challenge of Twentieth-Century Philosophy **7**:90-103

Heindl Erich J.
– Ist das sich selbst reflektierende Ich des Menschen nur eine Fiktion? Erkenntniskritische Anfragen an die Neurobiologie **13**:66-79

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
– Die „Krise der Repräsentation" in der aktuellen Philosophie der Malerei **13**:207-218

Jeftić Andrej
– Andrew Newberg's Model of Neurotheology: A Critical Overview **13**:261-278

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

Jovanović Zdravko
– St. Irenaeus, *Regula Fidei*, and the Ecclesiological Context of Interpretation **13**:134-140
– Οι βασικές εκκλησιολογικές αρχές της αρχέγονης Μεταρρυθμίσεως **14**:158-171

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

Karan Dragan G.
– Ὁ διάλογος τῆς ἐκκλησιαστικῆς ποιμαντικῆς μέ τήν ψυχολογία καί ψυχιατρική ἐπιστήμη ὡς ἔκφραση διακονίας τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου **14**:311-330 (coauthor Perić Porfirije)

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

Kinzel Till
– Wahrheit ohne Methode? Hermeneutischer Relativismus als Herausforderung **12**:3-16

Kisić Rade
– *Senectus mundi* in der Theologie Gregors des Großen **13**:156-165

Knežević Mikonja
– The Order (τάξις) of Persons of the Holy Trinity in *Apodictic Treatises* of Gregory Palamas **12**:84-102

Knežević Romilo
– Restoration –Transformation of the Body of Christ **9**:201-211
– On Freedom, Creativity and Hypostatic Prayer **11**:270-275

– Is Identity a Hindrance to Personhood and Unity? A Scrutiny of the Trinitarian Theology of John Zizioulas **13**:255-260

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
– Der Jona-Kommentar des Theodor von Mopsuestia **14**:117-130

Labuda Pavol
– Incorporation of Greek Metaphysics into Christian Theology **13**:128-133

Лагунов Алексей А.
– Глобализация, или Стоит ли нам забывать классику? **11**:276-282
– Тварность природы и творческая способность личности в христианском мировоззрении (coauthor Душина) **12**:153-158

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

Matić Zlatko
– Holy Tradition in Theology of Yves Congar **14**:287-303 (coauthor Petrović)

McDonald Mary Catherine
– Life as a Narrative: Re-Thinking Strawson’s Anti-Narrative Stance **13**:219-237

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

Mitrović Todor
– Icon, Production, Perfection: Reconsidering the Influence of Collective Authorship Strategy on Contemporary Church Art **14**:337-351

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

Moutsopoulos Evangelos
– Des intellects divin et humain: adéquation ou inadéquation? Sur un commentaire de Denys l'Aréopagite **14**:140-141

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

Muthreich Michael
– Bemerkungen zur arabischen und äthiopischen Fassung der „Epistula de morte apostolorum Petri et Pauli" (zugeschrieben dem Dionysius Areopagita) **13**:166-175

Narecki Krzysztof
– Book Review: M. Fattal, éd. *Logos et language chez Plotin et avant Plotin* (2003) **5**:446-449
– The Image of the River in the Fragments of Heraclitus **12**:66-77
– Dike in the fragments of Heraclitus of Ephesus **14**:205-214

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

Обидина Юлия Сергеевна
– Учение о метемпсихозе в мистических культах древней Греции **13**:98-108

Oehler Klaus
– Pragmatismus und Religion **3**:14-30

Pantelić Blagoje
– Logos became flesh – Theogony, Cosmogony, and Redemption (Sakharov versus Bulgakov) **14**:46-59

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
– Ὁ διάλογος τῆς ἐκκλησιαστικῆς ποιμαντικῆς μέ τήν ψυχολογία καί ψυχιατρική ἐπιστήμη ὡς ἔκφραση διακονίας τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου **14**:311-330 (coauthor Karan)

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
– Hegel's Triadology **14**:186-201

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

Petrović Predrag
– Holy Tradition in Theology of Yves Congar **14**:287-303 (coauthor Matić)

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

Pištalo Aleksandra
– Grundlagen des Religionsrechtssystems in Serbien **13**:283-296

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
– Croatian Intellectuals: Caught between Life for an Idea and Life from an Idea? **12**:184-194

Prole Dragan
– Rosenzweig and Levinas on Revelation of the Foreign **12**:133-142

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
– Das ewige Suchen in der Natur des Menschen **12**:61-65
– Offenbarung und Vernunftreligion – Ihr Verhältnis nach Kants Religionsschrift **14**:180-185

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

Rossetti Livio
– Ora di religione e filosofia in Italia **13**:279-282

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
– Das Ende der Enzyklopädie – eine Tragödie der Kultur? **14**:3-16

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
– University and Theology: Educational Context of the Intellectual History and the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade **12**:45-60
– *Homo patiens*: Philosophy as Wisdom from Suffering **13**:92-97
– Identity between Memory and Oblivion, between Ontology and Discourse **14**:304-310
– Book Reviews: Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*; Beck, *Dialogik – Analogie – Trinität* **14**:370-373
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
– Aufstieg und Fall der Idee „Bildung", ihr religiöser und kultureller Kontext, ihre aktuelle Herausforderung **12**:36-44
– Religion als Kultus und als Kultur: Worin besteht die kulturelle Kompetenz unseres Christentums heute? **13**:15-30
– Luthers Intoleranz und das christliche Toleranzgebot **14**:172-179
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
– ‚Mitte' und ‚Zentrum' als Grundanschauung von Mensch, Welt und Gott **13**:31-47
– Die Philosophie und die Wissenschaften: Möglichkeiten und Grenzen **14**:17-26
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
– Glücksorte? Paradiesgedanken zwischen Traum und Wirklichkeit **12**:143-152
– Wahrheit des Menschen **13**:48-65
– Anfang – Ursprung – Abgrund – Grund: Zu einer Ausstellung „Chasing the origins" **14**:27-34
Stauffacher Hans
– Die Überwindung der Metaphysik als Selbstüberwindung der Philosophie: Implikationen ei-

ner 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

Steiris Georgios
– Science at the Service of Philosophical Dispute: George of Trebizond on Nature **12**:103-119

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
– Apophaticism and Deification in the Alexandrian and Antiochene Tradition **14**:83-101

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

Tănase Nichifor
– Otherness and Apophaticism: Yannaras' Discourse of „Personhood" and the Divine Energy in the Apophatic Theognosia **14**:254-267

Tatalović Vladan
– The Son of Man Debate and its Relevance for Orthodox Theology **14**:35-45
– Das Geheimnis der sieben Sterne und der sieben goldenen Leuchter (Offb 1:20): die liturgische Funktion der Johannesoffenbarung **14**:74-82

Térézis 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
– Moral Orientations of Males and Females on Justice and Social Exchange, and Care and Kin Reciprocity: An Evolutionary Psychological Approach **12**:159-183
– Irene: A Case Study on Major Depression **13**: 297-318

– Do Nature and Nurture Influence Human Behaviour? **14**:331-336

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
– "Liberated from Bondage to Decay through Freedom" (Romans 8:21): True Freedom as the Conquest of the Self **12**:78-83
– On the Fear of Death: Theological and Pastoral Reflections **13**:84-91
– Time in Ecclesial Life **14**:237-247

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
– Τα Σημειωματάρια του Λεονάρντο Ντα Βίντσι. Από το Νεοπλατωνισμό στη Φυσιοκρατία **13**:176-188

Vilotić Marko
– The Relationship between Nature and Grace in the Writings of Karl Rahner **13**:238-254

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
– The Cappadocian Theological Lexis in the *Expositio rectae fidei* of Theodoret of Cyrrhus **14**:131-139

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
– Exploring ζωή in Heraclitus (fr. 32) as Complexity **13**:109-112

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 per E-mail to
prof. dr. Bogoljub Šijaković
bsijakov@gmail.com

Pravoslavni bogoslovski fakultet
"Philotheos"
Mije Kovačevića 11b
11060 Beograd
Serbia

All rights reserved.

This issue is supported by
the Ministry of Education and Science of the Republic of Serbia and
the Office for Cooperation with Churches and Religious Communities

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